

Les traduccions catalanes medievals de la Bíblia

Armand PUIG I TÀRRECH

Sumari

Introducció

1. Proemi: les Bíblies llatines
2. Els inicis de la traducció bíblica en català
3. Les traduccions del Salteri
 - 3.1. Salteris d'origen cristià
 - 3.2. Salteris d'origen judaïtzant o jueu
4. La Bíblia del segle XIV
 - 4.1. Els manuscrits
 - 4.2. Continguts de la primera part de la Bíblia (Gènesi-Salms)
 - 4.3. Quadre sinòptic dels manuscrits (Gènesi-Salms)
 - 4.4. L'arquetipus i les influències hebrees (Gènesi-Salms)
 - 4.5. Continguts de la segona part de la Bíblia (Proverbis-Macabeus)
 - 4.6. Els pròlegs
5. La Bíblia del segle XV o Bíblia valenciana
6. El Nou Testament
 - 6.1. El model de les versions occitanes i franceses
 - 6.2. Quadre sinòptic dels manuscrits
 - 6.3. L'arquetipus o Bíblia del segle XIV: Marmoutier-Peiresc
 - 6.4. El Nou Testament de la Bíblia del segle XV o Bíblia valenciana
 - 6.5. Els quatre evangelis del Còdex del Palau
7. Conclusió

Introducció

Fa més de cent anys l'estudiós francès Samuel Berger va publicar un estudi cabdal per a la història de la Bíblia catalana medieval. Berger va fer un primer intent de situar les traduccions bíbliques catalanes en relació a les versions franceses i occitanes. En un article excel·lent, aparegut a la revista *Romania* l'any 1890 (vegeu bibliografia), Berger defensava que els textos bíblics catalans depenien en gran part d'aquestes versions, sobretot pel que fa al Nou Testament. Molt posteriorment, l'any 1978, Josep Perarnau feia una aportació important al tema en la *Revista Catalana de Teologia*, en el número commemoratiu dels cinc-cents anys de la primera bíblia impresa en català. Perarnau estudiava el manuscrit Egerton 1526 de Londres i el comparava amb les dues grans bíblies de París (Peiresc i Colbert). D'altra banda, presentava un bon grapat de salteris i feia un primer intent de relacionar-los per afinitats de traducció. Perarnau insistia en una dada nova i força singular: les influències hebraïtzants presents en les traduccions catalanes medievals de la Bíblia. Tant Berger com Perarnau tenien raó en el fons de les seves hipòtesis. En efecte, dissenyar el mapa, ni que sigui de manera provisional, de les versions bíbliques medievals en llengua catalana, equival a constatar la seva dependència de la vulgata llatina, a preguntar-se alhora per les influències de les dues grans cultures properes (la francesa i l'occitana) i fixar-se encara en la intervenció puntual dels jueus i/o conversos catalans, altament motivats pel coneixement i lectura de la Bíblia.

L'estudi que segueix ha de tenir un caràcter necessàriament provisional, com a conseqüència de la manca d'edicions crítiques de la majoria dels textos que configuren el material objecte de la recerca. Sortosament, ja han començat els treballs del «Corpus Biblicum Catalaunicum», edició crítica completa de les traduccions bíbliques catalanes (publicades o inèdites) des dels seus inicis (segles XIII-XIV) fins al segle XIX. El projecte del «Corpus Biblicum Catalaunicum», promogut per l'Associació Bíblica de Catalunya, recull una necessitat evident en la història de la llengua i cultura catalanes, ja expressada per A. Rubió i Lluch, R. Foulché-Delbosc, P. Bohigas i G. Camps, entre altres eminents investigadors. Quan aquests treballs hagin arribat a bon terme serà possible de verificar les hipòtesis que aquí es proposen i es podrà delinear, de manera força més precisa, el mapa de les traduccions catalanes medievals de la Bíblia.

Una primera versió de les pàgines que segueixen fou llegida com a lliçó inaugural del curs 1997-1998 a l'Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós de Tarragona amb el títol *La Bíblia a Catalunya, València i les Illes fins al segle XV* (106 pp.). Aquesta primera versió del meu estudi va

merèixer una recensió de J. Perarnau en *Arxiu de Textos Catalans Antics* 17 (1998) 621-623. Agraïxo les observacions que m'hi eren fetes.

1. Proemi: les Bibles llatines

Tant el judaisme com el cristianisme afirmen que els llibres que formen part dels respectius canons bíblics són inspirats per Déu, és a dir, posseeixen la garantia plena de veracitat: són expressió plena de la voluntat i el disseny divins. No hi ha acord total, però, sobre quins són els llibres de l'Antic Testament que han de ser tinguts per canònics. El canon hebreu és seguit pel judaisme i les esglésies sorgides de la Reforma protestant. L'anomenat canon grec o dels Setanta és seguit, tot i algunes variants, pel catolicisme i per l'ortodòxia. Aquest és, doncs, el canon de la vulgata, traducció llatina realitzada els segles IV-V per obra, entre d'altres, de sant Jeroni, i que integrà traduccions més antigues, algunes d'elles revisades. La vulgata esdevingué, des del segle VII en endavant, la versió bíblica emprada per l'Església romana o d'Occident. El Concili de Trento (1546) va consagrar-la com a traducció oficial catòlica de les Escriptures d'acord amb el text fixat en l'edició de la vulgata anomenada sixtoclementina, que va ser impresa el 1592.

De fet, aquest text romà era deutor d'una tradició textual que arrenca del segle VIII i que s'havia anat imposant en la Universitat de París durant el segle XIII a partir del 1226. La influència de la vulgata parisenca va ser molt gran, tal com han mostrat S. Berger¹ i L. Light.² Anteriorment, i segons les diverses regions d'Occident (Itàlia, Hispània, Gàl·lia, Irlanda), existien textos de la vulgata que presentaven moltes variants entre ells. Per aquest motiu, Teodulf i Alcuí, en temps de Carlemany (segle VIII), van provar de fixar un text que unifiqués la gran varietat existent. Podríem dir que, tot i els esforços unificadors i el fort domini del text parisenc, el text de la vulgata resta viu i en constant moviment: l'anomenat «text del Llenguadoc», en ús a Occitània i a Catalunya, n'és una bona prova. Les aportacions

1. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, París 1893 (reimpr. Hildesheim-Nova York 1976). Vegeu igualment les aportacions del volum editat per P. RICHÉ - G. LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Âge et la Bible* (Bible de Tous les Temps 4), París 1984. També hi ha estudis molt interessants en una altra obra colectiva: W. LOURDAUX - D. VERHELST (eds.), *The Bible and Medieval Culture* (Medievalia Lovaniensia 1/7), Leuven 1979. Citem, finalment, B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford ³1983.

2. «French Bibles c. 1200-30: A New Look at the Origin of the Paris Bible» en R. GAMESON (ed.), *The Early Medieval Bible: its Production, Decoration and Use*, vol. 2, Cambridge 1994, pp. 155-176.

interpretatives, en particular les glosses als comentaris bíblics, però també els errors dels copistes perpetuen, durant tota l'Edat Mitjana, un notable pluralisme textual en la traducció manuscrita d'allò que coneixem com la vulgata.

Remuntant-nos als orígens de la cristianització de les nostres terres, els forts contactes culturals amb el cristianisme africà fan pensar en textos bíblics que ens haurien pervingut d'aquella zona puixant de civilització cristiana. D'altra banda, però, la relativa proximitat a Itàlia facilitaria l'arribada de textos itàlics. Aquest és el cas dels escrits de sant Pacià de Barcelona, que testimonien l'ús de la traducció llatina primitiva, anterior a la vulgata (*vetus latina*), en la seva tradició textual africana, si bé hi ha reminiscències europees (d'origen gàl·lic i italià). Segons L. Ferreres, les vint-i-cinc citacions bíbliques explícites que es troben en Pacià potser són explicables per un centó o cadena de citacions que hauria utilitzat el bisbe de Barcelona. Molt més dubtós és afirmar que Pacià tingués al seu abast textos bíblics en grec.

Més endavant, en el segle VI, ja existeix una recensió hispànica de la vulgata, detectable en el comentari al Càntic dels Càntics de Just d'Urgell i en els escrits d'Eutropi de València.³ La revisió textual promoguda per Teodulf es difongué per tot l'imperi franc, però en els comtats de la Marca Hispànica i en la Septimània es consolidà un text més eclèctic, a cavall entre els manuscrits procedents de l'antiga Gàl·lia, al nord, i els procedents del sud, els hispànics. Aquest text, mixt, és present en les grans bíblies llatines d'origen català (segles IX-XI). Semblaria que aquest eclecticisme, pel que fa al text bíblic llatí, caracteritza igualment els fragments llatins presents en les Homilies d'Organyà (inici del segle XIII).⁴ Esmentem les dues grans bíblies de Vic (Arxiu Capitular Ms 255), molt fragmentàries, i l'exemplar quasi íntegre conservat a la Seu d'Urgell (Arxiu Capitular). Al tombant de l'any 1000, sota l'abadiat d'Oliba, l'escriptori de Ripoll produirà dues bíblies extraordinàries: la de Ripoll, conservada a la Biblioteca Apostòlica Vaticana (lat. 5729), i la de Sant Pere de Rodes, que es troba a París (BNP lat. 6), ambdues de gran riquesa iconogràfica. A aquestes dues bíblies, cal afegir-hi una tercera Bíblia ripollesa, identificada recentment per A. M. Mundó, el qual li ha donat el nom de Bíblia de Fluvià. Fins al moment present, se n'han pogut identificar alguns fragments a l'Arxiu de la Corona d'Aragó

3. Sobre Eutropi, vegeu A. VICIANO I VIVES, «Eutropi, bisbe de València de finals del segle VI», en AA.VV., *El Espíritu, memoria y testimonio de Cristo. IX Simposio de Teología Histórica*, València 1997, pp. 355-365.

4. Vegeu A. PUIG I TÀRRECH, *Les Homilies d'Organyà. Estructura i fonts* (Els Nostres Clàssics B/20), Barcelona 2000.

(frag. 322), a l'Arxiu-Museu de Banyoles i a la Biblioteca de Montserrat (Ms 821-IV).⁵

Durant el segle XI s'imposa el costum de fer còpies que continguin tan sols algunes seccions de la Bíblia, volums més adaptats a l'ús litúrgic i menys cars. El primer renaixement del segle XII i l'embranchida que viu el país durant el segle XIII contribueixen, també des del punt de vista dels mitjans financers i tècnics (elaboració més perfecta del pergami), a un nou augment en la circulació de textos bíblics. Es tracta de bibles de producció pròpia o d'importació. Del segle XII conservem a l'Arxiu Capitular de Lleida una extraordinària Bíblia, il·luminada amb vuitanta-cinc caplletres i procedent de Calataiud. Aquesta Bíblia conté el text dels Salms segons la traducció a partir de l'hebreu feta per sant Jeroni.⁶ També són d'importació la Bíblia de Sant Cugat (Ms 28 de l'Arxiu de la Corona d'Aragó), del segle XIII, provinent de França, i la Bíblia de Carles V o de Girona, copiada per Bernardí de Mòdena. Aquesta Bíblia de luxe, donada a l'església de Girona per l'arquebisbe Dalmau de Mur, és acompanyada per una altra Bíblia que el mateix arquebisbe donà a l'església de Tarragona (actualment a la Biblioteca d'El Escorial a I.5).⁷ A Tortosa hi ha uns quants textos bíblics notables, datables segurament entre els segles XIII i XIV: una magnífica Bíblia glossada, incompleta, de la qual es conserven quatre volums (Arxiu Capitular de Tortosa, Mss 2, 61, 67 i 204)⁸ i tres bibles més, sense glossar, amb el text bíblic complet copiat pulcrament en un sol volum (Mss 7, 174 i 213). Cal afegir probablement a aquest grup la Bíblia glossada de la Cartoixa d'Escaladei (Biblioteca del Seminari de Tarragona) (11 volums), testimoniada en el primer terç del segle XIV, i altres grans bibles glossades, com les que hi ha a Barcelona (Biblioteca de la Universitat 491-501) o València (Biblioteca de la Universitat 589-602 i 614-628). En canvi, és de

5. Vegeu A. M. MUNDÓ, «Darrers estudis entorn de la Bíblia de Ripoll», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics* 8 (1997) 9-15.

6. Vegeu T. AYUSO, «La Biblia de Lérida. Otro importante códice casi desconocido», *Universidad* (Saragossa) 21 (1944) 25-68. Cal distingir aquesta Bíblia d'un altre exemplar bíblic, incomplet (va d'Amós 2,19 a l'Evangeli segons Joan 19,12), sense el Salteri, també descrit per T. AYUSO (*La Biblia de Calatayud. Un notable códice desconocido*, Saragossa 1941).

7. La Bíblia de Girona procedia de la biblioteca papal d'Avinyó. Carles V de França l'havia regalada a Climent VII, papa avinyonès (1378-1394). El papa Benet XIII se l'endugué a Peníscola i Dalmau de Mur l'adquirí quan els llibres d'aquesta Biblioteca foren subhastats (1423). Pel que fa a la Bíblia de Tarragona, deixada en testament per Dalmau de Mur «Ecclesiae Tarraconensi», sofrí l'espoliació de l'arquebisbe Francisco de Rojas, el qual la regalà al rei Felip IV (1662), poc abans que el rei el traslladés a Àvila.

8. Els llibres bíblics que contenen aquests manuscrits són els següents. Ms 2: Josuè, Jutges, Rut, Esdres, Nehemies, Judit, Ester, Tobit, Macabeus. Ms 61: Jeremies, Isaïes. Ms 67: Levític, Nombres, Deuteronomi. Ms 204: els quatre llibres dels Reis i els dos dels Paralipòmens. Pel que fa als manuscrits 12, 23 i 28, el seu origen és més incert.

producció pròpia l'anomenada Bíblia de Vic, en quatre volums, obra del mestre provençal Ramon del Burg de Sant Sadurní del Roine (Mss 1-4 de l'Arxiu Capitular de Vic) (any 1268). La Bíblia de Sant Cugat (Mss 1-2 de l'Arxiu de la Corona d'Aragó), que conté l'Antic Testament, també és del segle XIV.

A més d'aquests manuscrits llatins (totals o parcials) de la Bíblia, el text de la vulgata és copiat una vegada i una altra en la gran quantitat de llibres litúrgics usats a les catedrals, monestirs, canòniques, parròquies i capellanies. Els sacramentaris, leccionaris, ordinaris, antifoners, passioners, sermonaris contenen abundantment el text de l'Escriptura i contribueixen, més que ningú, a la difusió del text bíblic, sovint copiat en llibres solts (el cas més emblemàtic és el Salteri), o en seccions (per exemple, els llibres profètics). Ens referim, naturalment, al període medieval. Amb l'arribada de la impremta, el text bíblic serà divulgat amb molta més facilitat: entre el 1454 i el 1456 Gutenberg imprimeix a Magúncia la vulgata llatina i reproduïx el text prínceps en ús al segle XIII a la Universitat de París. Aquest serà el text editat quasi unànimement (vegeu, per exemple, el Ms 287 de l'Arxiu Capitular de Tortosa, amb una Bíblia impresa el 1483) fins a l'edició sixtoclementina oficial (1592).

2. Els inicis de la traducció bíblica en català

Si en tants camps la influència occitana sobre Catalunya ha estat notable, el camp de les versions bíbliques no n'és una excepció. Sempre a partir de la vulgata, i segons la forma o formes textuais existents en aquell moment al país d'Oc, apareixen les primeres traduccions occitanes a mitjan segle XII o potser abans, fetes sobre els capítols (12) 13-17 de l'evangel·li segons Joan.⁹ Tanmateix, a finals del segle XII i en probable connexió amb els moviments evangèlics impulsats per laics (entre els quals, els càtars), tot el Nou Testament serà traduït a l'occità, però certament *sense*

9. Vegeu P. WUNDERLI, *La plus ancienne traduction provençale (XIIe siècle) des chapîtres XIII à XVII de l'Évangile de Saint Jean*. British Museum. Ms Harley 2928 (Bibliothèque Française et Romane, D/4), París 1969. Perarnau opina que el text bíblic occità més antic podria ser una traducció dels cc. 12-14 de l'evangel·li joànic que es conserva a la Chiesa Nuova d'Assís (vegeu article citat en la n. 28, pp. 21-35). Aquesta traducció seria del segle XI. Vegeu igualment, M. R. HARRIS, «The Earliest Occitan Translation: Question of Origin, Date and Use», en M. CRANSTON (ed.), *Le Gai Savoir. Essays in Linguistics, Philology and Criticism*. Dedicated to the Memory of M. Sandmann, Potomac 1983, pp. 17-32. Vegeu també G. BRUNEL-LOBRICHON, «La circulation des Évangiles en France méridionale et en Espagne», en *Évangile et évangélisme (XIIe-XIIIe siècle)* (Cahiers de Fanjeaux 34), Toulouse 1999, pp. 15-25.

influències càtares en la traducció, la qual és ben neutra. En canvi, es pot parlar d'un *ús* càtar del Nou Testament que quedà traslluït en l'ordre de Jaume I (1234), integrada a les Constitucions de Catalunya, relativa a la destrucció de les bíblies «en romanç». P. Bohigas opina que aquestes bíblies «tal vegada eren provençals i tarades d'heretgia càtara».¹⁰ El Concili de Tarragona del 1234 confirmà aquesta prohibició: «ne aliquis libros veteris et novi testamenti in romancio habeat».¹¹

La primera notícia certa^{11bis} sobre textos bíblics catalans és l'encàrrec fet per Alfons II al jurista Jaume de Montjuïc, l'any 1287, perquè traduís «in idioma nostrum» una «Bíblia» que contenia il·lustracions, escrita en

10. P. BOHIGAS, «La Bíblia a Catalunya», en *II Congrés Litúrgic de Montserrat (1966)*, vol. 2, Montserrat, pp. 125-140, aquí p. 125 (= *Aportació a l'estudi de la literatura catalana* (Biblioteca Abat Oliba 23), Barcelona 1982, pp. 57-76). Cal donar, però, la raó a G. LOBRICHON, «L  vang lisme des laics dans le Midi (xii -xiii  siècle)», en * vang lisme*, pp. 291-310: «il n'existe pas plus de "Bible h r tique" que de Bible orthodoxe au Moyen  ge» (p. 296). Pel seu cantó, J. Izquierdo defensa amb èmfasi que cal situar la prohibició esmentada en relació als valdesos o «ensabatats». Els arguments addu ts no són, però, tan decisius com l'autor pretén (vegeu J. IZQUIERDO, *La Bíblia en valencià. De la lecció (sic) de la Sagrada Escritura en llengua vulgar*, València 1997, pp. 30-36). Izquierdo pretén encara que el Ms 717 (fol. 28v-32v) de la Biblioteca de Catalunya (iniciis segle xv), que conté Mt 26-27 en català, sigui traducció d'un original occità, d'origen valdés (Ms 8 de la Biblioteca Municipal de Carpentr s, editat per N esch) (segle xiii) (vegeu n. 151), però les diferències entre ambdós textos són considerables. Vegeu n. 179 d'aquest treball. Finalment, és pura fantasia afirmar que «el testimoni més sorprenent, per desconegut, de la influència de les traduccions valdeses sobre els textos bíblics catalans la (sic!) tenim a la Bíblia valenciana» (Íbidem, 36). La comparació que Izquierdo proposa en les pp. 120-131 de la seva obra, a propòsit del llibre de l'Apocalipsi, prova exactament el contrari: les versions occitanes (Lió i Carpentr s), les catalanes (Marmoutier i Peiresc) i la Bíblia valenciana són tres traduccions diferents. Els contactes són menors i indistints entre el text occità i els dos textos catalans. Vegeu una meva recens  del llibre d'Izquierdo en *Arxiu de Textos Catalans Antics* 18 (1999) 831-832.

11. La frase pertany a la Constitució «Cum humana fragilitas», la qual prohibeix de llegir els llibres bíblics en llengua vulgar. Aquest Concili va ser presidit per l'arquebisbe Guillem de Montgrí, conqueridor d'Eivissa (MANSI t. 23 col. 329 can. 2). Uns quants anys abans, el 1229, el Concili de Tolosa del Llenguadoc havia prohibit als laics de tenir bíblies en llatí, llevat del Salteri, el Breviari i l'Ofici de la Mare de D u (MANSI t. 23 col. 197 can. 14).

11bis. Cal verificar si els textos hebreus de Mt que apareixen al *Pugio Fidei* de fra Ramon Martí (1278) han estat traduïts de la vulgata llatina o d'un original català. També cal preguntar-se per la relació que tenen amb la traducció hebrea de Mt que Shem Tob ibn Shaprut, a finals del segle xiv, ha inclòs en l'obra * ben Bohan*. I encara, com a tercera anella de la cadena, cal analitzar el manuscrit Vat. hebr. 100 (fol. 1v-153r) que conté els quatre evangelis en hebreu acompanyats dels pròlegs de sant Jeroni (!), obra certa d'un jueu convers, escrita amb finalitats evangelitzadores, probablement durant el segle xiii (opinió de J. Rosenthal). Si aquesta traducció hebrea ha estat feta d'un original català, això significa que els quatre evangelis estaven traduïts a la nostra llengua a la segona meitat del segle xiii. Aquesta seria, sens dubte, la primera traducció bíblica al català, probablement integrada en el Nou Testament de Marmoutier.

francès i que ja havia pertangut a Pere II, el seu pare, rei entre 1276 i 1285 (vegeu n. 16). Proposem tres hipòtesis. En primer lloc, és raonable de pensar que el text francès a què es fa referència sigui el de l'anomenada «Bible du XIII^e siècle», la qual contenia una traducció literal de la vulgata emprada a la Universitat de París, si bé introduïa elements provinents de la glossa ordinària, igualment parisenca, o d'altres fonts exegetiques (postilles, addicions).¹² Tanmateix, aquesta hipòtesi no és l'única possible. El terme «Bíblia» inclou una àmplia gamma de significats en els inventaris i manuscrits dels segles XIII i XIV, més enllà del text bíblic, precis i estricte, de la vulgata. En concret, i d'acord amb un suggeriment que m'ha fet arribar J. Riera i Sans, amb el terme «Bíblia» s'indica sovint la «Historia Scholastica» de Pere Comèstor, relat abreujat dels llibres històrics de la Bíblia, tant de l'Antic com del Nou Testament, acompanyat de paràfrasis i comentaris. Aquesta obra fou escrita en llatí durant el tercer quart del segle XII i es divulgà moltíssim durant tot el segle XIII.¹³ Tant és així que la Bíblia Histo-

12. La revisió del text llatí, que donà lloc a la vulgata parisenca, tingué lloc en el primer terç del segle XIII. La traducció íntegra d'aquesta Bíblia al francès, l'anomenada «Bible du XIII^e siècle», ha de ser situada entre els anys 1226-1250 (Berger), 1235-1260 (Sneddon) o 1250-1280 (Bogaert). Es tracta d'una obra colectiva i desigual, amb divergències de traducció lèxiques i sintàctiques, índici del treball simultani de diverses mans. Probablement, com remarca Sneddon, la traducció tenia com a finalitat principal el nodriment de la devoció personal en funció de les lectures litúrgiques de la missa i/o de la litúrgia de les Hores. La Bíblia es presentava normalment en dos volums, i en certs llibres, com el Gènesi, la glossa ocupava més espai que el mateix text; sorprenentment, glossa i text eren traduïts sense res que els distingís, a peu d'igualtat. Els llibres glossats eren: Gènesi, Josuè, Jutges, Rut, Macabeus i els evangelis. Segons P. M. Bogaert (Louvain-la-Neuve), el manuscrit millor és el de Chantilly (Musée Condé 4-5) (segles XIII-XIV). El més antic és BNP fr. 899, que S. Berger data de mitjan segle XIII. Fins al moment present, les úniques edicions crítiques d'aquesta Bíblia són la del Gènesi (M. QUE-REUIL, *La Bible Française du XIII^e siècle. Édition critique de la Genèse* (Publications Romanes et Françaises 183), Ginebra 1988), Tobit (L. VERCRUYSE, *Le livre de Tobit. Édition critique du manuscrit français 899 de la Bibliothèque Nationale de Paris*, inèdit, Gant 1955), Judit (A. VAN DEN ABEELE, *Le livre de Judith dans la Bible française du XIII^e siècle*, inèdit, Gant 1964), i els quatre evangelis (C. R. SNEDDON, *A critical edition of the Four Gospels in the Thirteenth Century Old French translation of the Bible*, tesi doctoral no publicada, Oxford 1979). L'obra fonamental sobre la «Bible du XIII^e siècle» continua essent la de S. BERGER, *La Bible française au Moyen Âge. Étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*, París 1884 (reimpr. Ginebra 1967). Sobre les versions bíbliques franceses medievals, vegeu el volum dirigit per P. M. BOGAERT, *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout 1991, sobretot les pp. 13-46 i 263-269 (bibliografia).

13. L'obra del Comèstor ressegueix el Pentateuc, els llibres històrics, entra tangencialment en els profetes i acaba amb la història evangèlica i els Fets dels Apòstols; finalment, és completada amb històries provinents dels llibres apòcrifs. La «Historia Scholastica» (vegeu-ne el text íntegre en PL 198, 1055-1722) és present a les biblioteques catalanes durant el segle XIII: Sant Cugat (frag. 31 de l'Arxiu de la Corona d'Aragó), Santes Creus (BP de Tarragona 155) i

rial, redactada en francès per Guyart des Moulins (any 1297), era de fet una adaptació lliure del text del Comèstor: la Bíblia Historial, completada per un segon volum amb els llibres profètics i sapiencials extret de la «Bible du XIII^e siècle», esdevindrà el text «bíblic» francès per excel·lència durant els segles XIV i XV!¹⁴ La tercera hipòtesi és que la «Bíblia» en francès que Alfons II havia heretat del seu pare Pere II fos una compilació, més o menys completa, de fragments de llibres bíblics o de llibres bíblics sencers. Coneixem, en aquest sentit, la compilació de Roger d'Argenteuil, titulada «Bible en François» (BNP nouv. acq. fr. 13521, folis 248-272), breu recull de fragments dels dos testaments completats per textos apòcrifs i nocions cosmogràfiques i teològiques. També de finals del segle XIII, és coneguda una compilació lorenesa (BNP fr. 24728), la qual inclou una traducció abreujada dels llibres històrics, un tractat de les set edats del món, versions de l'Apocalipsi, Jaume i Primera de Pere i un comentari a Proverbis. De mitjan segle XIII existeix, encara, l'anomenada «Bíblia d'Acre», manada executar per Lluís IX de França, de la qual es conserven cinc manuscrits (un dels quals és a París, Arsenal 5211), amb excel·lents il·luminacions. Aquesta Bíblia conté els llibres històrics, amb un text inspirat sovint en la «Historia Scholastica», i acaba amb el llibre de Rut.¹⁵

Sigui quina sigui la solució a l'enigma de la notícia sobre la «Bíblia» en francès del 1287, és clar que el projecte no arribà a completar-se ja que Jaume de Montjuïc morí el 1290 sense que, pel que sembla, el manuscrit estigués enllestit. El rei Alfons, que morí l'any següent, havia procurat dos minyons al conegut jurista perquè l'ajudessin en la seva tasca i Berenguer Fullit, un copista laic, era l'encarregat de fer la còpia definitiva, amb il·luminacions, de la «Bíblia» reial.

¿Volia el rei Alfons II posseir un text bíblic que prestigiés la seva biblioteca, escrit en la llengua nacional i convenientment il·lustrat? ¿Volia seguir el model francès de Lluís IX (sant Lluís), el qual entre els anys 1250-1254 havia fet copiar la «Bíblia d'Acre» amb motiu de la seva estada

Girona (BU de Barcelona 601). Mentre que el manuscrit de Santes Creus és complet (conté uns 340 folis), del manuscrit gironí conservat a Barcelona només en resten 80 folis, escrits —això sí— en lletra molt més petita que la del manuscrit de Santes Creus.

14. La «Bíblia» francesa més divulgada no és, doncs, una traducció estricta de la vulgata! La «Bible du XIII^e siècle» restarà en un discretíssim segon pla (vegeu BOGAERT, *Bibles en français*, 33). Notem tan sols que la «Bíblia» que Alfons II fa a mans de Jaume de Montjuïc l'any 1287 és un text escrit en francès i no en llatí; per tant, en la hipòtesi a què ens referim, es tractaria d'una «Historia Scholastica» (total o parcial) traduïda al francès.

15. Vegeu BOGAERT, *Bibles en français*, 25 i 28-29. Queda fora de consideració que la «Bíblia» del 1287 fos una Bíblia moralitzada i profusament il·lustrada a l'estil de la de Toledo (vegeu n. 16).

a Terra Santa, tot procurant-li un excel·lent treball d'il·luminació? Probablement. No es tractava, però, d'una Bíblia «oficial» en el sentit normatiu, ja que el projecte era puntual i quedava circumscrit a l'ús personal del rei. A més, i per les raons esmentades, potser quedà inconclús de bon començament.¹⁶

Tanmateix, les notícies ulteriors sobre el manuscrit bíblic del 1287 no semblen manca. L'any 1319, Jaume II, germà i successor d'Alfons II, declara haver rebut d'entre els béns del seu primogènit, l'infant Jaume, el qual havia renunciat als seus drets reials, «bibliam in romancio».¹⁷ Jaume II recupera així el preuat manuscrit bíblic, llegat al seu primogènit. L'any 1325, en un inventari de béns del mateix rei Jaume II, es diu que a la seva cambra hi conservava «quemdam librum in pergameni scriptum cum coheperta de parxe viridi et postibus incipientem “al començament creà Déus” et finit “manifesta a sos judicis”».¹⁸ Es tracta segurament de la Bíblia en romanç a la qual s'alludeix en el document del 1319. La primera referència és bíblica i es correspon a Gn 1,1 («in principio creavit Deus celum et terram») segons una versió pròxima a la «Bible du XIII^e siècle» («ou coumancement crea Dieux le ciel et la terre») i divergent de les bibles catalanes medievals que conservem (tant Egerton com Peiresc tradueixen «en lo principi creà Déu lo cel e la terra»). La segona frase, la darrera del manuscrit («(ne los) manifestà [a] sos judicis»), sembla correspondre's al Salm 147,20 («iudicia sua non manifestavit eis»), segons una versió que no encaixa del tot amb Peiresc («ne los mostrà los seus judicis») i que, en canvi, no sembla distant d'un possible original francès. Per tant, si aquestes deduccions són certes, hem d'excloure que el manuscrit reial, testimoniat des del 1287 fins al 1325, sigui una traducció catalana d'un exemplar francès de la «Historia Scholastica» de Pere Comèstor. En efecte, en el Comèstor, després del pròleg epistolar i del pròleg de l'obra, ambdós presents, per exemple, en el manuscrit de Santes Creus (BP de Tarragona, MS

16. En el document de pagaments endarrerits a Jaume de Montjuïc, ja difunt, es parla d'una «Bibliam, quam scribi faciebat ad opus domini regis» (vegeu F. CARRERAS CANDI, «Primera traducció catalana de la Bíblia (segle XIII)», *Revista de Bibliografia Catalana* 4 (1904) 48-58). Sobre els projectes bíblics de Lluís IX († 1270), tant en llatí com en francès, vegeu P. PETITMENGIN, «La Bible de Saint Louis», en H. J. MARTIN - J. VEZIN (eds.), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, París 1990. Notem que el rei de França s'havia fet copiar luxosament una adaptació, amb comentaris moralitzants, de la vulgata llatina i n'havia regalat un exemplar a Alfons X de Castella. Aquesta Bíblia il·lustrada en tres volums es conserva actualment a la Catedral de Toledo.

17. Vegeu A. RUBIÓ I LLUCH, *Documents per l'Història de la cultura mig-aval catalana*, vol. 1, Barcelona 1908, n. 63.

18. Vegeu J. M. MADURELL, *Manuscrits en català anteriors a la impremta (1321-1474). Contribució al seu estudi* (Araba 3), Barcelona 1974, n. 2.

155), ve la «Historia libri Genesis», la qual porta per títol «De creatione empyrei celi et .IIII. elementorum». El text comença així: «In principio erat Verbum, et Verbum erat principium». Resten dues possibilitats. El manuscrit reial del 1325 podria ser la traducció del primer volum de la «Bible du XIII^e siècle», el qual començava amb el llibre del Gènesi (normalment glosat) i acabava amb el Salteri.¹⁹ La manca de pròlegs inicials (el general o Epístola a Paulí i el del Pentateuc) no és cap sorpresa, ja que tampoc no els incloïa la traducció francesa de la Bíblia. Finalment, el nostre manuscrit podria haver estat una compilació de text bíblic, de fragments o de llibres sencers, traduïda del francès al català de caràcter historial, a la qual hauria estat afegit el Salteri. De fet, un afegitó semblant s'ha produït en el manuscrit de la Bíblia rimada de Sevilla, la qual es tanca amb el Salteri de Sabruguera. D'altra banda, recordem el gust de l'època per les compilacions bíbliques i pels compendis historials de tema bíblic com el conegut «Gènesi», de finals del segle XIII o principis del segle XIV.²⁰ En qualsevol cas, el manuscrit reial inventariat el 1325 no sembla haver estat il·luminat ni rep cap títol concret. Tot plegat semblen ser indicis d'un manuscrit inacabat, que podria haver estat enllestit entre el 1290 i el 1325.

Les notícies ulteriors pertanyen al regnat de Pere III el Cerimoniós (1336-1387), durant el qual neix la traducció catalana completa de la Bíblia, feta a partir de la vulgata llatina, és a dir, la «Bíblia del segle XIV». Aquesta Bíblia existia, certament, l'any 1382 i era copiada en dos volums, tal com testimonia la notícia donada per Rubió i Lluch (*Documents*, 335): en aquell any un exemplar de la Bíblia havia de ser rescatat de la muller de Domènec Palomar (un convers?). Com mostrarem posteriorment, la «Bíblia del segle XIV» ha estat conservada en tres manuscrits del tercer quart del segle XV: Peiresc (París) (l'únic complet), Colbert (París) i Egerton (Londres). En aquest mateix sentit cal interpretar una altra notícia d'una Bíblia del 1398 (RUBIÓ I LLUCH, *Documents*, 444), també en dos volums i vinculada amb la casa reial. L'interès dels reis catalans pel text bíblic es manté com a tradició mantinguda de pares a fills. Per exemple, l'any 1294 el franciscà fra Romeu Ortiz copia una Bíblia llatina per a Jaume II (ACA, Cr 89,104). L'any 1313 el mateix Jaume II, casat amb Blanca d'Anjou, gran devota del text bíblic com tots els membres de la casa reial

19. Així el manuscrit parisenc Arsenal 5056, datat vers el 1300. Vegeu BOGAERT, *Bibles françaises*, 30. La «Bible du XIII^e siècle» es presenta normalment en dos volums.

20. De tota manera el manuscrit reial a què ens referim no es tracta del «Gènesi», publicat per M. V. Amer l'any 1873 i que és un resum d'història sagrada culminada amb el triomf del cristianisme durant l'emperador Constantí. Aquest llibre s'inicia així: «Diu lo libre de Gènesi que en lo comensament del món creà Déus lo cel e la terra». D'altra banda, notem que el «Gènesi» no conté cap salm.

francesa, fa copiar, il·luminar i enquadernar un Salteri llatí glossat (RUBIÓ I LLUCH, *Documents*, 51). Encara, sabem que l'any 1345 Pere III reclama una Bíblia llatina que havia pertangut a Jaume III de Mallorca i que hom volia vendre al monestir de Ripoll.²¹

La qüestió es presenta amb dues notícies més primerenques. L'any 1351 Pere III esmenta en una carta «la biblia que és escrita en vulgar cathalà» (RUBIÓ I LLUCH, *Documents*, 151). Es tracta d'un manuscrit clarament identificat com una «biblia» que pertanyia al rei i que aquest havia donat a l'infant Jaume, que havia mort el 1347. Potser a aquesta mateixa «biblia» es refereix el rei Pere quan, l'any 1339, demana a fra Sanç d'Aragó, castlà d'Amposta entre el 1328 i el 1341, germà bastard de Jaume II, «bibliam vestram in romancio scriptam» (RUBIÓ I LLUCH, *Documents*, 104). Què vol dir que l'any 1339 un membre de la casa reial posseeixi una Bíblia en llengua vulgar, segurament el català? De quin text es tracta? ¿Hem de pensar en la gran traducció bíblica catalana, la «Bíblia del segle XIV», o es tracta simplement del conegut manuscrit reial, encarregat per Alfons II, que era una traducció del francès i que l'any 1325 encara es conservava a la cambra reial? ¿L'ha rebut fra Sanç d'Aragó del seu pare Jaume II? Les mateixes preguntes es poden formular a propòsit de la notícia del 1351. En el cas que es tracti del mateix manuscrit, llavors és clar que la «Bíblia del segle XIV» encara no estava produïda l'any 1351. Sembla que la frase de Pere III («biblia escrita en vulgar cathalà») hauria de ser relacionada amb la traducció francesa de la «Bíblia in idioma nostrum», és a dir, el manuscrit de Jaume de Montjuïc, en un volum, propietat de la casa reial catalana. En qualsevol cas, som a les portes de la gran traducció de la vulgata llatina al català, la qual es durà a terme probablement durant el tercer quart del segle XIV, a l'empara dels projectes de traducció de Pere III, dels quals tenim notícies abundoses a partir del darrer terç del segle XIV.²²

21. Vegeu J. N. HILLGARTH, *Readers and Books in Majorca 1229-1550*, 2 vols., París 1991, aquí vol. II, n.6.

22. Jaume Domènech redacta el «Compendi historial» de Pere III entre els anys 1362 i 1384. El «De bello judaico» de Flavi Josep era traduït íntegrament el 1387 o potser abans, parcialment, pel mateix Jaume Domènech. L'esplet de traduccions d'històries antigues en els anys vuitanta del segle XIV, obra impulsada per Pere III i el futur Joan I, fa pensar que la Bíblia ja ha estat traduïda. La notícia del 1382 (RUBIÓ I LLUCH, *Documents*, 355) així ho confirma. L'activitat traductora de l'època, impulsada per la casa reial, constitueix un marc històric adequat per a fonamentar la datació de la «Bíblia del segle XIV»: el tercer quart d'aquest segle (1350-1375) és el període més idoni per a la gran traducció bíblica catalana. El terme «a quo» seria el 1351, data en què Pere III esmenta un manuscrit que encara no és el de la traducció del segle XIV. Sobre els projectes de traducció esmentats, vegeu J. RIERA I SANS, «Presència de Josefus a les lletres catalanes medievals», en *Studia in honorem Prof. M. de Riquer*, vol. II, Barcelona: Quaderns Crema 1987.

De tota manera, sorprèn que la traducció de Gn 1,1 que trobem en l'inventari reial de 1325 («al començament creà Déus...») es trobi en una Bíblia en romanç, pertanyent al noble Roger de Togores (1410). Aquesta Bíblia tampoc no té pròlegs inicials i l'últim foli acaba amb un text tallat que no ha pogut ser identificat («... ven entorn mi vós ni avets deliurat del»).²³ Aquesta mateixa traducció de Gn 1,1 (diferent de les bibles de París i Londres, que fan «al principi!»)²⁴ es troba en un volum que conté la «primera part de la Bíblia» (Gènesi-Job), pertanyent a la comtessa Violant d'Aragó (1471),²⁵ i en una Bíblia completa en un volum pertanyent a un notari de Barcelona (1480).²⁶ Tampoc aquestes dues bibles no tenen pròlegs inicials. ¿Vol dir tot això que el text bíblic traduït del francès per Jaume de Montjuïc (la «Bible du XIII^e siècle»? , una compilació de textos bíblics?), probablement ampliat i completat, es difongué en cercles pròxims a la casa reial?²⁷

23. MADURELL, *Manuscripts*, n. 31. Es tracta d'un volum de 548 folis amb un índex inicial. L'últim foli comença amb la frase «e per consellar e scomoure lo cor del pare», que podria ser traducció d'Eclesiàstic 48,10 («conciliare cor patris ad filium») o potser de Malaquies 4,6 («et convertet cor patrum») o bé de Lc 1,17 («ut convertat corda patrum»). ¿O bé, hom ha afegit algunes oracions finals de caire devocional a la traducció bíblica? En qualsevol cas, els poquíssims textos d'aquesta Bíblia que coneixem l'allunyen de la traducció de Peiresc. ¿O és que es tracta d'una còpia del text bíblic reial, testimoniat els anys 1287, 1325 i 1351?

24. En canvi, com ja hem dit, la «Bible du XIII^e siècle» tradueix així Gn 1,1: «Ou coumancement crea Dieux le ciel et la terre».

25. Madurell, *Manuscripts*, n. 143. El títol complet és: «Primera part de la Bíblia des del començament del gènesi fins a la fi de job».

26. J. M. MADURELL, «Regesta documental de biblias manuscrites e impresas (1336-1600)», *Analecta Sacra Tarraconensia* 47 (1974) 27-63, aquí n. 75. El volum té 560 folis.

27. Notem que totes les possibilitats resten obertes. Allò que sorprèn és la persistència de la traducció de Gn 1,1, tal com la trobem en el manuscrit del 1325, fins ben entrat el segle xv. Això sembla indicar l'existència de dues traduccions «bíbliques» de matriu reial: la d'Alfons II-Jaume II, feta del francès i completada (o modificada) en el decurs del procés de transmissió, i la de Pere III, feta del llatí i amb el text complet de la vulgata, la gran «Bíblia del segle xiv», conservada en els manuscrits de Londres (Egerton) i París (Peiresc i Colbert) i en el Nou Testament de Marmoutier. Les tres bibles tot just esmentades, sobretot la de Togores, semblen reflectir la primera traducció. Les bibles dels mercaders Antoni Cases (1448) (MADURELL, *Manuscripts*, n. 100) i Llorenç Martina (1459) (MADURELL, *Manuscripts*, n. 116), la primera completa en tres volums i la segona incompleta (s'acaba en Joel 3,21) reflecteixen la traducció del segle xiv, tal com la testimonia Peiresc. Igualment, la traducció que trobem a Peiresc s'acosta moltíssim a la que apareix en les notes personals de Bartomeu Rodrigues, un convers valencià que vivia a Barcelona abans del 1487. El manuscrit, avui a la Reial Acadèmia de Belles Arts de Sant Jordi (Barcelona), testimonia una Bíblia cristiana sencera en català, de la qual Rodrigues extracta versets que sovint reelabora. Malgrat això, és possible mostrar que Rodrigues té davant un manuscrit pròxim a Peiresc i distant d'Egerton. Rodrigues introdueix algunes lectures que semblen provenir de l'hebreu, però són retocs menors que volen afavorir la comprensibilitat. Vegeu sobre Bartomeu Rodrigues: J. RIERA SANS, «Contribució a l'estudi del conflicte religiós dels conversos jueus (segle xv)», en *IX Congresso di Storia della Corona d'Aragona*. Napoli, 11-15 aprile 1973, sul tema La Corona d'Aragona

En un registre ben divers se situa l'activitat dels grups de beguins a inicis del segle XIV. En concret del beguinatge barceloní, ubicat vora Santa Maria del Mar (n'hi ha dades relatives al 1312), prové el primer fragment de traducció bíblica en català. Es tracta de Jn 12,1-14,23, l'únic fragment que resta d'un manuscrit que devia contenir els capítols 12-17 de l'evangeli joànic. El text editat per J. Perarnau es conserva a la Biblioteca de Catalunya (Ms 740 fol 87-89) i és del tot paral·lel a un manuscrit occità que es troba a Assís (Chiesa Nuova, Ms 9 fol 132-133), procedent igualment d'ambients beguins. Ambdós textos, el català i l'occità, depenen, pel que sembla, d'un text occità anterior reflectit pel manuscrit conservat a Londres (segle XI?), que hauria traduït la vulgata de manera força literal.²⁸ La major llibertat del text català es manifesta en la traducció del mot «consolador» («paracletum») per «Esperit Sant» (14,16). La importància donada pels cercles de beguins a la literatura bíblica i teològica en la llengua del poble s'aprecia en la constitució del Concili Tarraconense del 1318, convocat per l'arquebisbe Ximeno, que tan sols admet en pla, és a dir, en vernacle, «libros in quibus solum orationes contineantur», i encara amb censura eclesiàstica. Aquesta constitució és adreçada explícitament als beguins i beguines, que ja havien estat objecte de denúncia com a «expositores sacre scripture» uns quants anys abans, el 1312. El patriarca Joan d'Aragó, successor de l'arquebisbe Ximeno en la seu tarragonina, no recollirà en la seva compilació del 1329 la constitució del 1318 i per aquest motiu la deixarà sense efecte.²⁹

e il Mediterraneo: Aspetti e problemi comuni da Alfonso il Magnanimo a Ferdinando il Cattolico (1416-1516), vol. II, Nàpols 1982, pp. 409-425. En canvi, és molt més enigmàtica la Bíblia del mercader Guillem Ferrer (1462) (MADURELL, «Regesta», n. 61). Es tracta d'una Bíblia en tres volums, completa, que conté una traducció força lliure, més arcaica que l'actual Peiresc, del qual s'aparta en poques ocasions (p. ex., en Zacaries 12,10 «quasi super unigenitum» és traduït per «axí com sobre un sol infant», mentre que Peiresc té «quax sopra un fill engenrat solament»). Si mai hi ha hagut una traducció completa i completada de la Bíblia a partir del text traduït del francès el 1287, aquest exemplar en podria ser un testimoni, que potser caldria sumar a les tres bibles esmentades anteriorment. Finalment, és difícil treure conclusions de la notícia del 1362 (vegeu HILLGARTH, *Readers and Books in Majorca*, vol. II, n. 60), segons la qual el rector de Campanet, a Mallorca, posseïa «mitja Bíblia» en català: de quina traducció es tracta? Notem, tanmateix, que ens movem en la data proposada per a la «Bíblia del segle XIV»: el tercer quart d'aquest segle.

28. Vegeu n. 9. «Aportació al tema de les traduccions bíbliques catalanes medievals», *Revista Catalana de Teologia* 3 (1978) 17-98, aquí 21-35. Vegeu més avall (apartat sisè del nostre estudi). El tema ha estat igualment tractat per M. R. HARRIS, «The Occitan Translations of John XII and XIII-XIV from a fourteenth century Franciscan Codex (Assisi, Chiesa Nuova, ms. 9)», en *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. 75,4, Philadelphia 1985. Vegeu n. 9 del nostre estudi.

29. PERARNAU, «Aportació», n. 49. Joan d'Aragó, fill de Jaume II i Blanca d'Anjou, era un home enamorat del text bíblic i excel·lent predicador (Arxiu de la Corona d'Aragó, carta reial n. 12663 de Jaume II). Fou ell qui regalà a Escaladei la Bíblia glossada en 11 volums que es conserva al Seminari de Tarragona.

Deixem per a una altra ocasió el tractament de les glosses bíbliques i de les adaptacions bíbliques en vers i en prosa. Ens referim a la Bíblia rimada de Sevilla, amb les llegendes rimades (la qual ha merescut dues tesis doctorals, no publicades, de C. Ukas, l'any 1981, i de J. Izquierdo, l'any 1995) (vegeu n. 162), i al «Gènesi» o compendi historial de la Bíblia, en prosa, del qual es conserven deu manuscrits, sis en català, tres en occità i un en italià, i que encara no ha estat estudiat a fons.³⁰ També caldria considerar un text, en prosa, pròxim als dos que hem esmentat i que ha estat intercalat en el Nou Testament de Marmoutier i que ve a ser un compendi historial de la infantesa i passió de Jesucrist.³¹ En qualsevol cas, els models francesos i, en grau menor, occitans expliquen les compilacions de text bíblic (la «Bíblia» de Jaume de Montjuïc, si no és que es tracta de la «Bible du XIII^e siècle»), les bíblies en vers (com la Bíblia rimada de Sevilla) i els compendis historials de la Bíblia (com el «Gènesi»). Notem que tota aquesta producció literària, sorgida en francès i català entre finals del segle XIII i les primeres dècades del segle XIV, es divulgarà durant els segles XIV i XV pels Països Catalans —i França!—. La diferència significativa rau en la difusió encara major, a les terres catalanes, de la traducció de Pere III (la «Bíblia del segle XIV») i l'aparició d'una segona traducció a la cartoixa de Portaceli (la «Bíblia del segle XV»), ambdues fetes directament de la vulgata llatina i no glossades, tot i la presència puntual de glosses en el cas de la primera. Els nostres països mostren un interès especial pel text bíblic com a tal, és a dir, per les traduccions de la vulgata llatina al català.

3. Les traduccions del Salteri

3.1. *Salteris d'origen cristià*

Precisament és a finals del segle XIII o principis del XIV que fra Romeu Sabruguera, dominic, traduirà el salteri al català. El Salteri de Sabruguera, conservat en dues terceres parts (acaba al Sl 113,10) i estudiat per J. Miret i Sans l'any 1909,³² és copiat a continuació de l'anomenada «Bíblia

30. Vegeu IZQUIERDO, *La Bíblia en valencià*, 74-78. Jaume de Puig ha individuat el sisè manuscrit català a la Colombina de Sevilla.

31. Vegeu n. 149. Caldria estudiar igualment el «Gamaliel», imprès a Barcelona l'any 1503.

32. «Notes biogràfiques d'en Pere Salvatge i Fr. Romeu Sabruguera, ab mostres de la Bíblia catalana rimada de la XIII^a centuria», en *I Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, vol. 1, Barcelona, pp. 141-171. Miret publica els salms 1, 2, 26, 38, 97, 98, 99 i 100. Vegeu encara J. PERARNAU, «El manuscrit bíblic català de la Colombina de Sevilla», *Revista Catalana de Teologia* 23 (1998) 171-193.

rimada e en romans», actualment a la Biblioteca Capitular i Colombina de Sevilla (Ms 7.7.6, folis 202-228). El Salteri de Sabruguera és, molt probablement, el més antic dels que conservem en català. Fra Romeu Sabruguera, nascut vers el 1261, morí a Barcelona l'any 1313, essent provincial dels dominicans de la corona d'Aragó. En aquesta ciutat, i en un inventari del metge Bernat de Fallins (any 1305), es parla de «unum strumentum quod vocatur Saltiri».³³ ¿Tenim aquí una primeríssima referència a la traducció de Sabruguera? Segons J. M. Coll, Sabruguera hauria traduït el Salteri entre el 1285 i el 1295, mentre era «lector» de Sagrada Escripura a Lleida.³⁴ A jutjar pels pocs salms publicats fins ara, es tracta d'un treball força reeixit, llegible i dúctil, amb una llengua genuïna i un estil de traducció gens literalístic. L'autor tradueix l'original llatí de manera intel·ligent, amb tocs de dinamicitat que confereixen a la seva obra un to actual (per exemple, en Sl 1,5 «non resurgent impii in iudicio» és traduït per «no's levaran ab honor los malvats en lo judici».)³⁵ El Salteri de Sabruguera és una traducció de notable qualitat i exerceix una gran influència en la resta de traduccions del llibre dels Salms, tant les jueves i judaïtzants com les estrictament cristianes, sobretot durant el segle XIV.³⁶ S. Berger ja havia fet notar que un manuscrit copiat el segle XV a Perpinyà (BNP fr. 2433), però datable del segle XIV, gairebé repetia el text de Sabruguera: efectivament, les modificacions es redueixen a alguns canvis en les grafies i poca cosa més.³⁷

El Salteri de Sabruguera resistí bé el pas dels anys, tot i les variants aportades pels copistes o pels qui volien millorar-lo. Precisament l'existència d'a-

33. Vegeu J. HERNANDO, *Llibres i lectors a la Barcelona del segle XIV* (Textos i Documents 31), Barcelona 1995, n. 7. Un salteri en vernacle apareix també en l'inventari de Joan de Mitjavila, mercader valencià establert a Barcelona l'any 1331 (ibídem, n. 50).

34. J.M. COLL, «¿Quién es el autor del Salteri catalán en prosa?», *Analecta Sacra Tarracensis* 20 (1947) 243-248. Sabruguera va ser, a més, mestre de teologia a París.

35. S. Berger, tan aïmant de fer dependre les revisions bíbliques catalanes de les franceses, escriu, a propòsit del salteri de Sabruguera: «(il) paraît, au fond, traduit sur le latin». I continua dient que els contactes que ell detecta amb el text francès s'expliquen perquè Sabruguera el tenia «soit sous les yeux, soit dans la mémoire». És una afirmació que mostra l'abast minso de l'influx del francès! Vegeu S. BERGER, «Nouvelles recherches sur les bibles provençales et catalanes», article que aparegué en *Romania* 19 (1890) 505-562. Ha estat reimprès, amb altres, en S. BERGER, *La Bible romane au Moyen Âge. Bibles provençales, vaudoises, catalanes, italiennes, castillanes et portugaises*, reimpr. Ginebra 1977. Citarem segons la reimpressió, aquí p. 125.

36. Una prova d'això la tenim en un oracional de conversos del segle XV, on hi ha copiats cinc salms (14, 22, 26, 47 i 23, numeració hebreaica) de la traducció de Sabruguera (vegeu J. RIERA I SANS, «Un recull d'oracions en català dels conversos jueus (segle XV)», *Estudis Romànics* 16 (1971-75) 1-49, aquí pp. 34-37). En un registre totalment divers, notem que l'anomenat «Llibre del bisbe de Jaén», text apologetic anti jueu, utilitza una versió dels Salms que també s'assembla a la de Sabruguera.

37. Vegeu BERGER, *Bible romane*, 121.

questes variants indica que el text de Sabruguera, valorat i reconegut, no era, però, el text immutable, «oficial». El seu ús devocional, no litúrgic, limitava el seu abast a un àmbit privat, l'àmbit de la lectura i l'oració personals. Pròxim a la traducció de Sabruguera i de fr. 2433 tenim el Salteri, quasi complet, de la Biblioteca Vaticana (Reg. lat. 19) identificat per J. Perarnau a partir del catàleg de manuscrits reginenses publicat per A. Wilmart el 1937.³⁸ El Salteri de la Vaticana (mitjan segle xv), almenys en el Sl 1, comparteix algunes de les modificacions gràfiques que fr. 2433 feia a Sabruguera, i per tant sembla dependre molt directament de fr. 2433. En canvi, pel que fa al text llatí de base, i sempre considerant solament el Sl 1, el traductor català sembla haver revisat fr. 2433 a partir del text llatí de l'anomenat «Psalterium Reginense duplex» (Reg. lat. 11). Aquest manuscrit de la vulgata, originari de les Gàl·lies (segle viii), pertany a la mateixa col·lecció reginense de la Vaticana: les dues modificacions textuals en Sl 1,4 (omissió de «non sic» i «a facie terrae» en la traducció catalana) s'explicarien per aquest manuscrit llatí. Caldria verificar aquesta hipòtesi en altres casos.

Una altra traducció dels Salms en l'òrbita de Sabruguera, força incompleta (els salms conservats són només 44), es troba dispersa a l'interior del «Llibre d'Hores» de Morella, que G. Colón data a mitjan segle xiv.³⁹ Els salms corresponents a l'ofici de la Mare de Déu presenten afinitats indubtables amb fr. 2433 i, per tant, amb Sabruguera, però algunes variants, ben particulars, denoten la mà d'algú que afaïçona el text segons la seva pròpia empremta. Resulta difícil, en qualsevol cas, individuar les traduccions en què l'autor s'ha pogut inspirar a l'hora d'efectuar la revisió. Esmentem un darrer salteri de la primera meitat del segle xv, no complet, conservat a la Biblioteca de Catalunya (Ms 1043: Salms 59-71) (Ms 2057: Salms 72-150), que es troba en l'òrbita de les traduccions sàlmiques relacionades fins ara. Ha estat donat a conèixer per J. Perarnau.⁴⁰ Semblaria que, com de costum, hom no s'ha limitat a copiar el text base, que és fr. 2433, sinó que l'ha modificat d'acord amb l'ús pretès: oferir els Salms en català, seguint-ne l'ús litúrgic, a una comunitat femenina de Barcelona vinculada a l'orde dominicà. Basti, com a botó de mostra d'aquesta projecció litúrgica, la traducció de la frase final del salteri: «Tot esperit lou nostre senyor in secula seculorum. Amen» (150,6). Altres modificacions s'expliquen per un intent de voler ritmar més el text i d'aproximar-lo, potser, a l'original llatí.

38. J. PERARNAU, «Noves dades sobre traduccions catalanes de la Bíblia els segles xiv i xv», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 2 (1983) 349-356.

39. G. COLÓN (ed.), *Llibre d'Hores* (Els Nostres Clàssics A/87), Barcelona 1960.

40. «Aportació», 76-80. Els folis 139-155 del Ms 2057 contenen materials litúrgics (en llatí i devocionals (en català), entre els quals hi ha els oficis de la Passió, de l'Àngel i de santa Maria Magdalena.

Aquesta tendència de revisar el text de Sabruiguera-fr. 2433 a partir de la vulgata llatina, es confirma plenament en la Bíblia de Bonifaci Ferrer o de Portaceli i, en concret, en el seu salteri, l'únic llibre conservat sencer de l'anomenada Bíblia valenciana. Aquest salteri, extractat de la Bíblia impresa a València el 1478, fou publicat a Barcelona el 1480 per Nicolau Spindeler. Se'n conserva un sol exemplar a la Biblioteca Mazarina de París (Ms 1228). Fou descobert pel menorquí J. M. Guàrdia el 1860 i ha estat editat recentment per J. Ventura.⁴¹ El text base d'aquest salteri, traduït, com tota la Bíblia, a començament del segle xv (potser entre el 1396 i el 1402) a la cartoixa de Portaceli, potser per Bonifaci Ferrer i altres cartoixans («altres singulars hòmens de sciència», diu el colofó de la Bíblia valenciana), presenta una literalitat extrema, sovint excessiva. El principi dominant és que a cada terme llatí hi ha de correspondre un terme català, ja que els traductors semblen estar convençuts del fet que, com diu C. Wittlin, «tot llatinisme té, ipso facto, exactament el mateix sentit que el mot que calca».⁴² El context com a criteri de traducció és absent en la majoria de casos. El tret més vistent és l'ús i abús de pronoms personals forts amb preposició, tal com s'aprecia en el Salm 150: «Lloau al Senyor en los sancts de ell, lloau a ell en lo firmament de la virtut de ell...» (v. 1). Les explicacions i glosses són molt escadusseres, quasi inexistentes. Tot plegat, doncs, condueix a una traducció que no poques vegades resulta incomprendible o, almenys, estranya: «portau al Senyor de la terra de les gentes» (95,7), «axí com de tots los alegrants és la habitació en tu» (86,7). Breument, el Salteri de la Bíblia valenciana és, des del punt de vista de la traducció, un calc volgut i intencionat de la vulgata llatina, fet tenint en compte, *també*, altres traduccions catalanes (sobretot Sabruiguera-fr.2433 i fr. 2434), i acostant la llengua, en alguns casos, al parlar valencià de l'època.

Naturalment, la dificultat es planteja quan volem escatir la distància, major o menor, entre la traducció enllestida a inicis del segle xv a Portaceli i el text imprès a València el 1478. Quina fou la difusió de la traducció cartoixana durant aquells tres quarts de segle? En què es concreta la «correcció» efectuada a la traducció de Portaceli per mestre Jaume Borrell i, sobretot, el convers Daniel Vives? L'extrema literalitat d'aquella traducció, a quines raons obeeix? ¿Hi ha una relació entre la traducció calcada de la vulgata, pròpia de la Bíblia de Portaceli, rigorosament catòlica, i el problema de les «falses bíblies» o bíblies corruptes, distants de la vulgata pel fet

41. *La Bíblia valenciana. Recuperació de la història d'un incunable català*, Barcelona 1993, pp. 151-230. L'apartat cinquè del nostre treball és dedicat íntegrament a aquesta Bíblia.

42. «El "Psaltiri" del 1480 i altres restes de la "Bíblia valenciana" dels cartoixans de Portaceli», en *Actes del Setè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*, Barcelona 1996, pp. 287-301, aquí p. 291.

de ser compilacions historials o bé per un estil lliure de traducció, plenes d'errors i omissions del copistes, modificades amb ampliacions i paràfrasis i llastades, potser, per lliçons provinents del text hebreu? Semblaria que el problema judaïtzant, tan viu durant el segle XV, ja començava a ser prou seriós a finals del segle XIV fins al punt de contribuir a provocar la traducció de Portaceli.⁴³ Totes aquestes qüestions seran tractades a l'apartat cinquè. Però diguem ja des d'ara que en aquesta versió les raons dogmàtiques (tenir una Bíblia genuïna arrapada a la vulgata) prevalen sobre les consideracions lingüístiques i estilístiques, que havien jugat un paper rellevant des del Salteri de Sabruguera ençà.⁴⁴

43. Les dues conversions massives —i obligades— de jueus van tenir lloc els anys 1391 i 1412. A partir d'aquest fet, apareix un grup nombrós de conversos, persones dividides entre el seu origen jueu i la fe cristiana que molts han acceptat sincerament. En aquest marc se situen les influències hebraïtzants en les traduccions bíbliques.

44. Tot fa pensar, doncs, que la traducció del Salteri de la Bíblia valenciana «de stampa» o impresa es correspon fonamentalment al salteri de la Bíblia traduïda a la Cartoixa de Portaceli, el qual exercí aviat un cert influx. Així ho faria pensar una traducció de Sl 118,1-16, integrada en el «Comentari al Salm 118 de Nicolau de Lira», obra llatina traduïda parcialment al català, que es conserva a l'Arxiu de la Corona d'Aragó (Ms 159, fol 83-108, fons de Ripoll), datable el segle XIV. Aquesta traducció fou editada per C. Baraut en la *Miscellanea biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, pp. 279-286. En els folis 83r-86v es tradueix al català el text bíblic i el text del comentari, però després el copista se'n cansa i continua en llatí fins al final de l'obra. El text presenta un dels elements típics de la traducció de Portaceli: la preposició seguida de pronom personal fort. Així trobem «los testimonis d'ell» (v. 2), «les carreres d'ell» (v. 3), «confessaré a tu» (v. 7), «he ensercat a tu» (v. 10), «per ço que no peque a tu» (v. 11). El paral·lel entre el fragment del Salm 118 traduït en aquest Comentari i el fragment corresponent de la Bíblia de Portaceli és quasi complet. Es tracta de la mateixa traducció, amb algunes exageracions literalístiques en el cas del Salteri valencià. Així, en el v. 12 «doce me precepta (justitia ?) tua» és traduït «ensenyam les tues justícies» en el Comentari i «enseny a mi les justificacions tues» en la Bíblia valenciana. Encara, en el v. 15 «in preceptis tuis meditabor» esdevé, respectivament, «en los teus manaments me exercitaré» i «en los manaments me exercitaré teus». Aquests exemples no farien inversemblant una hipòtesi inversa de la proposada: la traducció del Salm 118 en el Comentari esmentat es correspondria a una font de la qual dependria el Salteri de Portaceli. Notem, en aquest sentit, que «et considerabo vias tuas» (v. 15) és traduït «e consideraré les tues carreres» en el Comentari («carrera» és un terme més comú), mentre que el Salteri valencià, que havia emprat aquest mot en el v. 9, tradueix ara «e consideraré les vies tues», com si volgués millorar estilísticament un text anterior. De manera semblant, i també amb un estil de traducció que cerca el calc de l'original llatí, tenim fragments de traducció del salteri en C. WITTLIN (ed.), *Tres Epístoles sobre Vida i Trànsit del gloriós Sant Jeroni, atribuïdes a Eusebi, Agustí i Ciril* (Textos i Estudis de Cultura Catalana 41), Barcelona 1995. Vegeu-ne la recensió de J. Perarnau, *ATCA* 16 (1997) 507-508. L'obra, de finals del segle XIV o inicis del XV, integra un fragment del Sl 1 que és molt pròxim al salteri de Portaceli. Curiosament, en el v. 1 aquest darrer tradueix «en la via dels peccadors», mentre que aquell manté «en la carrera dels peccadors», modificació semblant a la descoberta en el Comentari al Salm 118. ¿És prova, això, de l'existència d'una font del Salteri de Portaceli, el qual hauria canviat «carrera» per «via»? Segons Wittlin (*Portaceli*, n. 10), el Salteri dels cartoixans tradueix el llatí «via» per «via» (8

La resposta a les preguntes anteriors passa, entre altres coses, per la datació del Salteri íntegre conservat a la Biblioteca Nacional de París esp. 376, i per la consideració de la versió catalana dels set Salms penitencials que es troba en el «Comentari als Salms penitencials d'Innocenci III», text llatí traduït per Joan Romeu (Ms 70 de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona).⁴⁵ Ambdós textos són del segle xv i segueixen la traducció del salteri publicat el 1478. El segon text retoca el salteri valencià llevant-li algunes expressions dures, tant gramaticals (preposició seguida de pronom fort; adjectiu possessiu en posició final) com de lèxic («converteix, Senyor», traducció de «convertere, Domine», es resol en «gira't, Senyor, vers mi», Sl 6,5), i evitant alguns contrasentits («erubescant valde velociter», traduït en el Salteri valencià per «envergonyesquen-se fort leugerament», esdevé ara «...ivasçossament i hagen gran vergonya», Sl 6,11). El traductor, que parteix del text de la vulgata en el comentari atribuït al papa Innocenci III, sembla haver cercat solucions en fr. 2433-Sabruguera per tal de llimar la duresa literalística del Salteri valencià. Pel seu costat, el Salteri BNP esp. 376 presenta un caràcter semblant. El traductor ha pres com a base el Salteri valencià i l'ha revisat fent-lo en alguns casos encara més pròxim al llatí de la vulgata: «baró» («vir») en comptes d'«ome» (Sl 1,1): «la carrera dels justs», «viam iustorum») esdevé «la via dels justs» (Sl 1,6); «lo qual lança el vent de la fas de la terra» («quem proicit ventus a facie terrae») en comptes de «lo quall lo vent llança de la faç de la terra» (1,4). En el Sl 150,3, la «cithara» llatina traduïda per «guitarra» en el Salteri valencià passa a ser «cítola», instrument semblant al llaüt i terme més apropiat al corresponent llatí. En altres casos actualitza el llenguatge. Així en el Sl 150,3 les versions medievals tradueixen unànimement «tuba» per «trompa» o «tronpa», llevat del Salteri valencià, que introdueix el servil «tuba», i d'esp. 376 i Roís de Corella, que tradueixen «trompeta», terme més ajustat a l'època. D'altra banda, quan la solució del Salteri valencià és dura o incomprensible, esp. 376 retorna a la traducció tradicional de Sabruguera-fr. 2433; així, «totes qualsevol coses farà seran prosperades» («omnia quaecumque faciet prosperabuntur») (Sl 1,3) és substituït per «totes les coses que farà aprofitaran». També en Sl 1,5 «congregació dels justs» («consilio iustorum») esdevé «ajustament dels justs», que és la traducció de Sabru-

vegades), «carrera» (23) i «camí» (1). El terme «via» és un llatanisme, com tants d'altres a Portaceli... En qualsevol cas, caldria tenir en compte BNP fr. 2434 i fr. 2433 abans d'arribar a conclusions sòlides.

45. El text del Salm 6 d'aquest comentari ha estat editat per C. WITTLIN, «Observacions sobre el Psalteri de Joan Roís de Corella i d'altres traduccions dels Salms», en *Miscel·lània Jordi Carbonell*, vol. 1 (Estudis de Llengua i Literatura Catalanes 22), Barcelona 1991, pp. 27-59 (= *De la traducció literal a la creació literària*, València-Barcelona 1996, pp. 19-47, aquí p. 42).

guera. El traductor canvia «la ley de ell» per «la ley sua» (Sl 1,2) evitant aquí la construcció de preposició seguida de pronom fort, típica del Salteri valencià, però en canvi la manté en el v. 3: «la fulla d'ell». En resum, sembla que el Salteri de Portaceli exercí una influència indiscutible, potser ja a partir del moment en què nasqué (finals del segle XIV - inicis del segle XV). Així ho testimonien la traducció del Comentari d'Innocenci III als Salms penitencials, obra de Joan Romeu, i l'Ofici de Difunts integrat en el Llibre d'Hores de Morella; potser ho testimonien igualment la traducció, anònima, del Sl 118,1-16 en el Comentari de Nicolau de Lira al Salm 118 i encara la traducció del Salm 1 en les Epístoles sobre sant Jeroni (vegeu n. 44).

En el Sl 150 que es troba en l'Ofici de Difunts de Morella (p. 161 de l'edició de G. Colón) (vegeu n. 39 d'aquest treball) retrobem la característica principal del Salteri de Portaceli: la presència massiva de preposicions seguides de pronom personal fort (11 vegades!). El detall és remarcable, perquè, a més, el «tympanus» del v. 4, traduït en els salteris del segle XIV com a «tempe», «tenpe» o «temple», és aquí traduït per «tamboret» com en el Salteri valencià («tambor») i els altres salteris del XV, entre els quals el conservat a la Biblioteca de Catalunya (Ms 2057), Roís de Corella i esp. 376 («atambor»). Sembla, doncs, que cal datar el Salm 150 de l'Ofici de Difunts de Morella a finals del segle XIV o principis del XV i que cal posar-lo en relació amb el Salteri de Portaceli, traduït, com és sabut, en aquesta mateixa època (1396-1402). En canvi, del salteri contingut en esp. 376, resta més difícil precisar-ne la data: abans o després del 1478? D'entrada, semblaria que l'actualització del llenguatge, comentada anteriorment i també detectada en el Salteri de Roís de Corella, i el treball de revisió efectuat a partir del text llatí, convidarien a situar-lo després del 1478. Però S. Berger és de l'opinió que esp. 376 seria anterior al 1478 i, més encara, que caldria identificar-lo amb el Salteri original de Portaceli.⁴⁶ Al meu entendre, esp. 376 conté un salteri amb característiques pròpies, tot i la seva dependència del Salteri valencià. Precisament el seu caràcter de versió pròpia dificulta la identificació del text base. En altres paraules, és gairebé impossible individuar, a partir d'esp. 376, les diferències entre el Salteri traduït a Portaceli i aquest mateix Salteri quan fou imprès a València. D'altra banda, gràcies a les actes inquisitorials del procés contra Daniel Vives (anys 1483-1484), publicades per Jordi Ventura,⁴⁷ sabem que aquest convers fou el principal corrector-adaptador de la Bíblia de Portaceli a partir precisament de la vulgata llatina... En el cas dels Salms, Vives declarà que ell mateix i fra Jaume Borrell havien fet la «correcció» fins al Salm 91 i que Jaume Peres, bisbe auxiliar de València, i Roís de Corella

46. *Bible romane*, 120.

47. *Bíblia valenciana*, 15-136.

havian estat consultats en algunes qüestions.⁴⁸ Per tot el que sabem sobre la durada del treball *simultani* de correcció i impressió de la Bíblia (del febrer del 1477 al març del 1478) i sobre la naturalesa d'aquest treball (raspar paraules en el manuscrit que contenia la traducció de Portaceli i substituir-les o posar-n'hi de noves en base a una Bíblia llatina impresa), no sembla que la correcció pogués ser quantitativament important. En conseqüència, cal afirmar, com a criteri general, la similitud entre la Bíblia de Portaceli i la Bíblia impresa a València el 1478, si bé aquesta similitud podria ser menor en el cas del Salteri. En segon lloc, no és clar si el Salteri del manuscrit esp. 376 és anterior o no al 1478, però certament *no* es pot identificar, com pretén Berger, amb el Salteri de Portaceli que Daniel Vives i fra Jaume Borrell, per aquest ordre, van corregir. Potser la situació de persecució que afecta la Bíblia valenciana a partir del 1481 a càrrec de la Inquisició castellana, tot just arribada, fan decantar per la primera possibilitat (en tot cas, cal pensar en una data no gaire anterior al 1478, a jutjar pel lèxic utilitzat per esp. 376).

Acabem de dir que, ran de la correcció-publicació de la Bíblia valenciana l'any 1478, un dels consultats fou Joan Roís de Corella, mestre en «valenciana prosa» i comentador del text bíblic nomenat i pagat pel Consell de la ciutat. Corella no devia quedar gaire satisfet del Salteri del 1478, en el qual tingué poca intervenció, i decidí revisar-lo a fons a partir de la vulgata llatina. Dues coses sorprenen en el seu treball: d'una banda, la combinació desimbolta d'una literalitat minuciosa amb clares paràfrasis («exortum est lumen rectis», Sl 111,4, és traduït per «appareguda és la llum als rectes de cor, la qual llum és Déu»), glosses («ço és»), explicacions (dels substantius o dels pronoms) i desdoblaments (traduir un mot llatí per dos de catalans), és a dir, procediments habituals en les traduccions que s'esforcen per fer comprensible el text al lector; d'altra banda, l'intent de trobar una traducció molt més acostada a la llengua contemporània i a la sensibilitat dels seus lectors, nobles, burgesos i eclesiàstics de la València coetània, però sense abandonar el seu caràcter de «llengua extraordinària», agafada a l'original i arcaïtzant en certs moments. Editat novament per J. A. López i Quiles i V. Ribes i Palmero (Montserrat, 1985), el Salteri de Corella és ric en lèxic (amb introducció de llatinismes i neologismes) i retòric en la sintaxi i l'estil literari, amb aquell barroquisme humanista propi del segle d'or valencià. Diu C. Wittlin que Corella mostra «el progrés de la llengua durant aquest segle (el xv) i el canvi en el mètode de traduir els salms».⁴⁹ Tot i aquesta afirmació, el cert és que Corella, més que fer una nova traducció, revisa a fons el text de la Bíblia valencia-

48. *Bíblia valenciana*, 51 i 29, respectivament.

49. «Psalteri», 29.

na, imprès el 1478, actualitzant-lo i ajustant-lo als seus propis criteris estètics, els quals en certs casos combinen inconsistentment la modernitat i l'arcaisme (o sigui, l'arrapament servil al text llatí, tan propi dels escriptors de la segona meitat del segle xv). A. Ferrando fa notar que els usos lingüístics del Salteri de Corella són ben coincidents amb els textos publicats el 1474 a València en el primer llibre imprès en català: «Les trobes en lahors de la Verge Maria», volumet sortit dels obradors de L. Palmart, l'impressor de la Bíblia valenciana. Sembla, doncs, que Corella decidí elaborar el seu Salteri disconforme amb els criteris literaris presents en el Salteri de la Bíblia valenciana, és a dir, els criteris presents en la traducció —quasi centenària i estèticament envellida— dels cartoixans de Portaceli... En canvi, des del punt de vista exegetíc, Corella segueix les opcions del Salteri publicat el 1478, les quals depenien, en certa manera, de l'autoritat de fra Jaume Borrell i, sobretot, del bisbe Jaume Peres. Aquest darrer, biblista reconegut, consultat pel convers Daniel Vives, l'autor material de la majoria de correccions de la Bíblia valenciana, publicava el seu gran «Commentarium in Psalmos» a València l'any 1484.⁵⁰ Basti un detall: tant el Salteri del 1478 com Corella divideixen els salms en 14 seccions, corresponents als set dies de la setmana (matí i vespre), i en proposen així un ús devocional. Aquestes divisions són gairebé idèntiques en els dos salteris. A més, cadascun dels Salms del Salteri corellà acaba amb la doxologia trinitària («Glòria al Pare...»).

Sorprenentment, una obra tan meritòria, produïda per un dels escriptors valencians més considerats a l'època, hagué de ser impresa a Venècia, tal com llegim en el colofó: «empremtat en Venècia per mestre Johan Hertczog, tudesch». Era l'any 1490. El 1481 havia començat, amb l'entrada de la Inquisició castellana als regnes de la Corona d'Aragó, la persecució de la Bíblia valenciana i de qualsevol mena de text bíblic, «en pla» o «en hebreu». La crema de manuscrits bíblics i d'edicions impreses de la Bíblia i de llibres derivats dels textos bíblics s'havia anat succeint durant tot el segle xv. Es tractava de destruir les bíblies corruptes, les «falses» bíblies, plenes d'influències judaïtzants o bé que contenien compilacions bíbliques historials barrejades amb textos apòcrifs i comentaris exegetics.⁵¹ Ara, a

50. El bisbe Jaume Peres de València respongué amb evasives quan fou interrogat per la Inquisició sobre la Bíblia valenciana (3 de juny del 1483) (VENTURA, *Bíblia valenciana*, 46-48). Però el seu paper fou més important del que ell mateix manifestà (vegeu *ibídem*, 29). El bisbe intervingué sobretot en la revisió dels Salms. En qualsevol cas, el procés inquisitorial no li convenia, ja que era bisbe regent de la diòcesi. Vegeu n. 115.

51. Segons explica G. CAMPS («Cinc-cents anys de la primera edició catalana de la Bíblia», *Revista Catalana de Teologia* 3 (1978) 3-16, aquí p. 9), l'any 1447 és documentada una d'aquestes destruccions a la ciutat de València. Vegeu n. 87.

partir del 1481, la disposició es generalitza i s'intensifica: llevat, naturalment, de la vulgata, calia cremar i destruir *tots* els exemplars de les Escriptures, fossin o no fossin ortodoxos. L'any 1498, un any després de la mort de Corella, hi havia una gran crema de bíblies a la plaça del Rei de Barcelona per ordre de l'inquisidor Montemayor. A València, el decret no es va complir de moment perquè l'inquisidor Monasterio trobà l'oposició de les autoritats i del poble, que no volia veure cremar el Salteri de Corella. Al final es decidí que només es cremarien els llibres bíblics que, havent estat examinats, fossin trobats amb errors. Pel que fa al Salteri de Corella, calia també assenyalar-ne els errors i els lletrats de la ciutat ja farien el que fos convenient (reimprimir-lo corregit, per exemple). Tot això reflecteix prou bé la situació a partir del 1481 i explica les precaucions de Corella a propòsit de l'edició del seu Salteri: editar-lo a Venècia era una previsió raonable, atesa la virulència del moment. El Salteri de Corella, ben catòlic (cada salm acabava, segons l'ús litúrgic, amb la doxologia trinitària), patia els mateixos efectes devastadors que la Bíblia del 1478, la traducció de la qual era avalada per Bonifaci Ferrer, germà d'un sant, i que, malgrat això, ja havia començat a ser cremada públicament.⁵²

Indubtablement, la traducció del Salteri de fra Romeu Sabruiguera (conservada íntegrament i amb pocs retocs en BNP fr. 2433) plana sobre la major part de salteris posteriors. J. Perarnau es pregunta, tanmateix, si no hi havia dos tipus irreductibles de traduccions sàlmiques: la representada per Sabruiguera-fr. 2433 i la representada pel salteri BNP fr. 2434. Aquesta qüestió va lligada amb l'ús de l'occità i del francès per part dels traductors catalans del salteri. S. Berger assenyala, per exemple, coincidències entre el SI 136 de fr. 2434 i un Salteri francès de començament del segle XIII.⁵³ Tanmateix, C. Wittlin opina amb raó que aquestes coincidències no són conclusives.⁵⁴ Pel seu costat, J. Perarnau es decanta per l'existència d'una

52. Vegeu VENTURA, *Bíblia valenciana*, 86-95. Del Salteri de Corella només es conserva un exemplar de l'edició del 1490 a la «Biblioteca Nacional» de Madrid (I.1462). Igualment un exemplar és el que resta, a París (Biblioteca Mazarina 1228), de l'edició barcelonina del Salteri de la Bíblia valenciana (1480). De la Bíblia sencera (1478) no en queda cap exemplar (l'últim que quedava, a Estocolm, fou destruït per un incendi l'any 1697). El treball de la Inquisició fou quasi perfecte.

53. *Bible romane*, 124-125.

54. «Psalteri», p. 27, n. 19. No tan sols no són conclusives, sinó que les singularitats de fr. 2434 en relació al manuscrit francès (BNP lat. 768) són més nombroses que les afinitats: «Posam»-«suspendimes» (v. 2), «siaz defalitz»-«voidiez, voidiez» (v. 7), «mesquina»-«caitive» (v. 8), «segons lo servii que tu as fet»-«la tue guerredonance laquele tu guerdunas a nus» (v. 8). Els afegitons «nos dixerem» i «nos reposem» (vv. 4 i 5) tampoc no apareixen en el text francès... ni en el text llatí! Per tant, més que cercar en el text francès, la pista bona és Sabruiguera-fr. 2433, com el mateix Berger fa notar a propòsit de la traducció de «faucibus meis» per «ab les mies galtes» (v. 6), idèntica en fr. 2434 i fr. 2433 (*Bible romane*, 125).

traducció catalana del salteri «feta de forma directa i literal damunt d'un text occità», traducció que hauria transmès el Salteri de Sabruguera.⁵⁵ Les proves adduïdes són minses⁵⁶ i només parcials: el fragment del Sl 70 (publicat per Cambouliu)⁵⁷ i el Sl 70 (publicat per Torres Amat)⁵⁸ testimoniarien les influències provençals en Sabruguera —ben comprensibles— però no demostren que el seu salteri sigui una simple traducció de l'occità.⁵⁹ Com veurem en parlar dels evangelis, aquí sí que hi ha una clara influència directa de l'occità,⁶⁰ però caldrà esperar estudis comparatius més amplis abans d'establir conclusions definitives en relació al llibre dels Salms. Deixant, doncs, de banda el tema de les traduccions de referència (francès i/o provençal), cal dir que el salteri de la vulgata llatina, prou conegut i editat, sembla ser el text-base que serveix per a qualsevol treball de traducció o revisió, i fins i tot adaptació, dels textos bíblics catalans que es mouen en una òrbita no judaïtzant. De vegades, fins i tot el text llatí i la traducció catalana es troben copiats l'un al costat de l'altre.⁶¹

El cert és que els manuscrits dels salms es difonen extraordinàriament i que les influències entre uns i altres són constants i poc controlables. Díficilment, doncs, es pot parlar de tipus irreductibles de traduccions. Vegem-ho en el Salteri fr. 2434 de la BNP, manuscrit del segle XIV, provinent de Marsella i amb grafies provençals. Es tracta d'una traducció que presenta *alhora* semblances i grans diferències amb els salms de Sabruguera-fr. 2433 (vegeu n. 54). Així, per exemple, en el Salm 6, primer salm penitencial, fr. 2434 presenta una versió idèntica a fr. 2433 en els versets inicials (2-3), i després semblaria que s'aparta de la versió de Sabruguera només per a «cenyir» el text i fer-lo més pròxim al llatí (amb coincidències amb el Salteri de Portaceli!). En el Salm 150 les coincidències amb Sabruguera-fr.

55. «Aportació», 95.

56. «Aportació», nn. 1, 48 i 55.

57. «Aportació», n. 48.

58. F. TORRES AMAT, *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña*, Barcelona 1836, p. 93.

59. Que el fragment del Salm 70 recollit per Torres Amat estigui en relació amb Hug de Barjols, autor occità, no prova que tot el Salteri de Sabruguera hagi estat traduït de l'occità. La dependència podria ser inversa.

60. Vegeu l'apartat sisè d'aquest treball.

61. El veguer reial d'Osona posseïa, l'any 1401, «lo libre de David en latí e en vernacle» (vegeu J. GUDIOL, *Una antiga traducció catalana dels quatre evangelis (Còdex del Palau)*, Vic 1910, p. IV, n. 3). Aquest salteri bilingüe es trobava en un manuscrit on també havien copiat Tobit, Job, Proverbis (?), Càntic i Eclesiàstic (Arxiu de Protocols de Vic, 30.I.1401, notari Escayó). De dos exemplars més, en mans de mercaders, en tenim notícia els anys 1423 i 1448 (MADURELL, *Manuscrits*, nn. 52 i 100). La columna catalana d'aquest Salteri de 1423 començava «benaventurat és l'om qui no va al consell dels malvats hòmens» (Sl 1,1), text ben pròxim a la traducció de Sabruguera.

2433 són molt notables, i també aquí sembla que fr. 2434 tingui en compte fr. 2433: així, aquest darrer té, en Sl 150,5, «cembes ben sonants... cembes de alegria»; fr. 2434, buscant la sonoritat, s'aparta del llatí («cymbalis bene sonantibus... cymbalis iubilationis») i tradueix: «cimbles ben sonants... cimbles bé alegrens». El traductor també se separa del llatí quan vol fer més comprensible la nova versió: «Entró quant, Sèyer, tu m'ajudaràs? Sèyer, retorna't e guarda't la mia ànima» per «et tu, Domine, usquequo? Convertere, Domine, et eripe animam meam» (fr. 2433 té: «e tu, Senyor, tro quant ho laguies? Senyor, gire't e desliure la mia ànima»). En aquest mateix sentit fr. 2434 cerca d'harmonitzar el text (en 1,4, els «impïi» esdevenen «los malvats peccadors», seguint 1,1) i fa traduccions clarament interpretatives: en 1,5, la frase «non resurgent impïi in iudicio», interpretada per molts autors cristians com una referència al judici escatològic, esdevé «éls no ressuscitaran al juy» (solució adoptada igualment pel Salteri valencià i per Corella, si bé amb el verb en present). Encara, en fr. 2434 trobem alguna analogia puntual amb traduccions judaïtzants, com el Salteri d'Egerton i Peiresc: «in cordis et organo» (Sl 150,4) és interpretat per fr. 2434 com «cordes d'orge» (Egerton: «canons d'orgue»). En resum, fr. 2434 és una traducció molt heterogènia, potser amb algunes afinitats lingüístiques amb el francès i l'occità, intents d'ajustament a la vulgata llatina, recerca d'un text comprensible i popular i traduccions amb interpretació teològica.

El manuscrit fr. 2434 troba un bon epígon en el Salteri de l'Arxiu Capítular de València 106, conservat íntegrament en un manuscrit del segle xv, descobert per J. Massó i Torrents.⁶² L'edició de Costa i Català ens ha permès de concloure que el Salteri judaïtzant de Peiresc (BNP esp. 2) i València 106 reflecteixen un mateix text de base, el qual, contra l'opinió de Costa, *no* és el Salteri de la Bíblia de Portaceli. Aquest text de base, pròxim a fr. 2434, permet d'explicar els retocs i modificacions judaïtzants fetes a un salteri cristià, traduït de la vulgata: canvis en la numeració i divisió dels salms, canvis de traducció en base al text hebreu, omissió de versets dispersos i omissió de trenta (!) salms. Per tant, Val. 106 és un salteri complet que sembla reproduir bàsicament el Salteri de fr. 2434, si bé hi introdueix algunes modificacions, petites en alguns salms (Sl 1 i 150) i més substancials en altres, en la línia de la traducció interpretativa (glosses de tipus moral). No sempre revisa amb encert el text llatí (en el Salm 150 «in sanctis suis»

62. «Manuscrits catalans de València», *Revista de Bibliografia Catalana* 3 (1903) 72-73. El salteri de la Seu de València, amb el de Peiresc, ha estat editat recentment per J. COSTA CATALÀ, *Els Salms de la Bíblia de París i el Salteri de la Seu de València. Estudi comparatiu i transcripció* (Aula de Humanidades y Ciencias, Serie Filología Valenciana 15), València 1995. Vegeu-ne la meua recensió en *Arxiu de Textos Catalans Antics* 18 (1999) 829-831.

(v. 1) és traduït «en les coses santes sues», i «in cordis» (v. 4) esdevé «en los cors»!) i s'esforça a donar un caràcter popular a la traducció: «laudate eum in tympano et choro» (Sl 150,3) esdevé «lloau-lo amb tromba e corn», termes menys exactes que en altres salteris però més comprensibles. Amb tot això sembla clar que és inacceptable el suggeriment de Wittlin, segons el qual Val. 106 revisaria fr. 2434 a partir del salteri de Corella.⁶³

El darrer dels salteris a considerar, entre els qui han estat traduïts de la vulgata i que són, per tant, d'origen clarament cristià, és el salteri conservat en el manuscrit Colbert (BNP esp. 5).⁶⁴ La versió del salteri, que és íntegra, segueix successivament dues traduccions: la de fr. 2434 (Salms 1-38) i la de fr. 2433 (Salms 39-150). Es tracta, doncs, d'un salteri cristià, que no es limita, però, a reproduir aquestes dues traduccions, sinó que les retoca amb uns criteris de notable llibertat en relació al text-base. Sembla que aquest text és modificat a partir de l'altre salteri, és a dir, el que no li serveix de text-base (fr. 2433 per als Salms 1-38 i fr. 2434 per als Salms 39-150). L'autor de la correcció també inclou lliçons tretes del Salteri judaïtzant conservat en Egerton-Peiresc i, sobretot, introdueix modificacions que fan més llegible la traducció però que no tenen cap fonamentació en els textos (ni en el llatí ni en l'hebreu). D'altra banda, l'ús del terme cultista «via» en comptes del popular «carrera» (Sl 1,1) és un indicatiu de la data tardana que cal atribuir a la correcció última d'aquest salteri (mitjan segle xv). En efecte, la comparació amb el fragment del Llibre d'Hores de Tarassona, descobert per T. Marín, que conserva el Salm 128,⁶⁵ mostra que la versió dels salms present en aquest salteri ja existia anteriorment (segle xiv): el català més arcaïtzant del manuscrit de Tarassona així ho indica. Sembla, doncs, que el Salteri en pla del manuscrit Colbert de París ja existia al segle xiv com a resultat de la fusió d'altres traduccions i que conegué una actualització, pel que fa a la llengua, a mitjan segle xv. Per tant, la característica principal d'aquest salteri sembla ser la fusió de tres textos importants: la traducció clàssica de Sabruquera-fr. 2433, la traducció més singular i personal de fr. 2434 i el salteri judaïtzant clàssic, el d'Egerton-Peiresc. L'anàlisi del Sl 1 és prou il·lustrativa: la versió es basa en fr. 2434, però hi trobem formes manllevades de fr. 2433 («Benaurat és l'om qui no va», v. 1; «los malvats», v. 5; «la carrera dels mals», v. 6), formes inspirades en Egerton («en ella se speransa dia e nit», v. 2; «dóna lo seu fruyt», v. 3, mentre que la vulgata té «dabit»!) i afegitons parafràstics de collita pròpia

63. «Psalteri», n. 33.

64. En l'apartat quart, oferirem la relació completa dels llibres bíblics que figuren en aquest manuscrit.

65. «Fragmento de un libro de horas romanceado», *Hispania Sacra* 9 (1956) 175-179.

(«faron fruyt e seran fructificades» en comptes de «seran fruytificades» i «ne los peccadors no hiran al concell dels justs» en comptes de «ne'ls peccadors e'l conseyl dels just (sic)», lliçons de fr. 2434).

3.2. *Salteris d'origen judaïtzant o jueu*

Fins aquí hem tractat els salteris netament cristians. Però hi ha un segon grup de salteris que presenten divergències considerables en relació a la vulgata llatina. Acabem de parlar del salteri copiat en Egerton-Peiresc. L'hem qualificat de salteri judaïtzant clàssic, ja que les modificacions judaïtzants han de ser datades entre el final del segle XIV i el començament del segle XV. A més, posseïm un salteri que ha estat traduït directament i, pel que sembla, exclusivament, de l'hebreu (BNP esp. 244). Parlarem també de traduccions sàlmiques en ús a les comunitats jueves.

Els salteris d'Egerton i Peiresc presenten la mateixa traducció, tot i algunes lleus modificacions.⁶⁶ Aquesta única traducció sàlmica, connectada amb fr. 2434 i València 106, es presenta incompleta: hi manquen una trentena de salms, la cinquena part! A més, divideix el Salm 10 de la vulgata en dues parts, exactament igual com el trobem en el Salteri hebreu. Aquesta relació amb el text hebreu queda plenament confirmada comparant la traducció catalana amb el text masorètic. L'expressió «no sech en la cadira de pestilència» (Sl 1,1) (vulgata: «in cathedra pestilentiae non sedit») esdevé ara «en banch d'escarnidors no's posà» (Bíblia Catalana Interconfessional, que tradueix directament de l'hebreu: «ni s'asseu en companyia dels descreguts»), traducció pròxima a l'original hebreu. O bé «contemplarà» (Sl 1,2) (BCI: «la repassa») en comptes de la forma «pensarà» (vulgata: «meditabitur»), típica de la majoria de les traduccions medievals. Tanmateix, això no vol dir que no es mantingui la vulgata, la qual resta el text-base de la traducció. Així, per exemple, el començament del Salm 150 en Peiresc («lloau Déu los seus sants») es ben pròxim al text de la vulgata («Laudate Dominum in sanctis suis»), mentre que el verset final («tota ànima lou he Déu») depèn clarament del text hebreu (BCI: «tot el que respira lloï el Senyor») en comptes de l'habitual «tot sperit...». En dos siddurs o llibres jueus de pregàries, publicats per J. Riera i Sans, la traducció és igualment «tota ànima» (vegeu més endavant). En canvi, el Salm 21, molt utilitzat en les controvèrsies sobre el messianisme de Jesús, es manté pròxim a la vulgata: n'hi ha prou de considerar el començament («Senyor Déu, Déu meu, guardes en mi, per què m'has jaquit?»), distant de

66. El Salteri de Peiresc ha estat editat per Costa i Català (vegeu n. 62 d'aquest estudi).

l'hebreu i pròxim al text llatí («Deus meus, Deus meus, respice in me: quare me dereliquisti?»). D'altra banda, en aquest salm, hi ha una intenció judaïtzant en l'expurgació dels versets 15-23 i 28-30a, vistos com a anunci profètic de la passió de Crist per tota la teologia cristiana, i que, per tant, donen arguments a l'apologètica cristiana contra les posicions jueves. En general, doncs, el Salteri d'Egerton i Peiresc sembla dependre més de la vulgata que de l'hebreu, si bé les modificacions al text llatí s'expliquen en molts casos mitjançant aquest text hebreu i també per les opcions agosarades d'un adaptador que introdueix els seus propis punts de vista: per exemple, aquest salteri és, amb esp. 244, l'únic que no tradueix «pulvis quem proicit ventus» (Sl 1,4) per «pols que el vent escampa/gita/lança», sinó per «vulva/volva qui és tempestada ab/per lo vent» (BCI: «palla escampada pel vent»).

La dada més interessant és que aquest salteri representa una revisió judaïtzant del salteri cristià que trobem en València 106 i, probablement, en fr. 2434. Aquesta intenció s'explica per l'horitzó ideològic divers: Peiresc i Egerton reflecteixen un Salteri provinent d'ambients a cavall entre el credo judaïc, encara viu, i la confessió cristiana, que ha calgut acceptar. D'aquí la introducció d'elements provinents de la Bíblia hebrea en la vulgata llatina, que continua essent el text-base, i la presència d'expressions retrobables en altres traduccions catalanes, pròpiament cristianes, del salteri. Diguem encara que els errors de còpia són nombrosos en el salteri de Peiresc, com és normal en aquest manuscrit bíblic (BNP esp. 2, 3 i 4). Segurament, un grapat de versets omesos manquen, sense que hi hagi raons de fons, per la descurança del copista, que treballa ràpid i barroer.⁶⁷ Posats a anar més lluny, semblaria que Egerton o una forma pròxima a ell representa el salteri primigeni del grup de traduccions judaïtzants del qual el Salteri de Peiresc es limita a fer una lleugeríssima revisió. Pel seu cantó, Colbert (esp. 5) manlleua, com ja hem vist, algunes formes d'Egerton-Peiresc. Aquest salteri esdevé, doncs, el prototipus de text judaïtzant que desfigura en ocasions el text (omissió dels vv. 15-23 i 28-30a en el Sl 21, messiànic, i ommissió, entre altres, dels Salms messiànics 17, 71, 88, 100, 109, 131) i que arriba a modificar-lo.⁶⁸ Altres absèn-

67. Els versets omesos, per exemple, en els salms 24-50 són els següents: 24,5b-13; 26,6b.7b.8-10; 30,9b-22; 31,6-7; 32,10-12; 33,12-17; 34,7b-9; 36,5-19.20a.27-28; 37,13b-20a; 43,14b.15.17b-20; 44,9-15a; 47,6-7; 48,14; 49,10-15; 50,13-15.

68. Perarnau («Aportació», 66-67) indica que en el Salteri d'Egerton el Sl 87,3 («inclina aurem tuam ad prece[m] meam») és traduït «baxa la orella als jueus». Peiresc té: «baxa la teva [orella?] als meus [prechs?]». ¿És suficient el terme «meus», ben llegible en Peiresc i corresponent al «meam» llatí, per explicar el terme «jueus» d'Egerton? ¿Es tracta d'una modificació del copista d'Egerton, molt probablement un judaïtzant? En qualsevol cas, sorprèn la divergèn-

cies (per exemple dels Salms 134-137 o 143-144) resulten més difícils d'explicar.⁶⁹

A més del Salteri amb clares influències del text hebreu, que reflecteixen Egerton i Peiresc, tenim un salteri que sembla provenir igualment d'ambients judaïtzants però que ha estat traduït directament de l'hebreu. Ens referim al Salteri copiat en BNP esp. 244, i que fou traduït, potser, a mitjan segle xv. La comparació dels Salms 1 i 21 d'esp. 244 amb la vulgata i l'hebreu no ofereix dubtes: ambdós textos són traduccions literals de la Bíblia hebrea.⁷⁰ Així, per exemple, en 21,2 tenim: «Mon déu, mon déu, per què'm lexits?» (BCI: «Déu meu, Déu meu, per què m'has abandonat?»), mentre que la vulgata fa: «Deus, Deus meus, respice me: quare me dereliquisti». Aquesta és la llició seguida per Egerton-Peiresc: «Senyor déu, déu meu, garde en mi, per què m'as jaquit?» El verset 9 és traduït de manera molt diferent per Egerton-Peiresc, que depenen de la vulgata («Ell sparà en nostre senyor e deliurà-lo, faça'l per so com lo vol») i per esp. 244, que s'arropa al text hebreu («redolà al senyor e escapà'l, deliurà'l, que a voluntat en ell»). Cal reconèixer que, entre els errors i la literalitat, ambdues traduccions resulten força incomprensibles (BCI: «que s'adreci al Senyor, que ell el salvi, que l'alliberi, si tant se l'estima»)! Les diferències entre esp. 244 i Egerton-Peiresc esdevenen semblances quan la traducció d'aquests darrers s'arrecera al text hebreu. Llavors, esp. 244 adopta la solució de la traducció judaïtzant. Així, per exemple, com ja hem vist, totes les versions medievals estrictament cristianes del salteri, fetes a partir de la vulgata, tradueixen «in cathedra pestilentiae» (Sl 1,1) per «la cadira de pestilència». Les úniques versions que se n'aparten són Egerton-Peiresc («en banch d'escar-

cia de Peiresc i Egerton precisament en aquest punt. Trobem una modificació de tipus semblant en el Salm 26 copiat en un oracional de conversos jueus del segle xv. La versió dels salms és la de Sabruquera, però en el v. 13 l'expressió «in terra viventium», que en aquest salteri era traduïda per «en la terra de vida», esdevé ara «en la terra de Judà» (vegeu RIERA, «Recull d'oracions», 36). L'esperança del Messies i del retorn a Israel ha provocat una interpretació que ha entrat al text traduït!

69. L'absència d'una cinquena part dels salms, i a més saltejats, difícilment es deu tan sols a la descurança d'un copista (vegeu PERARNAU, «Aportació», nn. 61.65 i n. 43). Perarnau (ibídem, 96) formula una hipòtesi suggerent i probablement correcta: Egerton i Peiresc oferirien una deformació intencionada del Salteri per tal de fer-ne un instrument jueu d'autodefensa, destinat a evitar defeccions davant l'apologètica cristiana a favor de la messianitat de Jesús. L'altre element a tenir en compte són les raons teològiques intrajueves, orientades a no interpretar la dispersió com un judici de Déu i a no impulsar sentiments de venjança contra els enemics (els cristians) en un temps de persecució i feblesa de la comunitat jueva; en positiu, en canvi, es vol subratllar la proximitat als lectors en el cas dels salms jueus més estimats (el Salm 90 per exemple, on hi ha moltes modificacions).

70. Els trobareu en PERARNAU, «Aportació», p. 83 i n. 40, respectivament.

nidors») i esp. 244 («en siti de squarnidors»). En el verset 4, la vulgata té «pulvis quam proicit ventus a facie terrae». Aquesta darrera expressió («a facie terrae») és un afegitó al text hebreu provinent dels Setanta, l'antiga versió grega. Tots els salteris cristians tradueixen l'afegitó, mentre que Egerton-Peiresc («la vulva/volva qui és tempestada ab/per lo vent») i esp. 244 («la pols que la enpeny lo vent») l'eviten. El canvi de traducció en esp. 244 es deu a la recerca de la literalitat extrema en relació al text hebreu, si bé, curiosament, és més pròxim a l'hebreu «vulva» que «pols», solució d'esp. 244 i de tots els salteris cristians! És clar, doncs, que esp. 244 tradueix de l'hebreu però té en compte Egerton-Peiresc i, probablement, traduccions estrictament cristianes del salteri. Tanmateix, el criteri fonamental d'esp. 244 és l'arrapament a l'hebreu, el text-base, potser com a reacció a una traducció amb influències de l'hebreu (la d'Egerton-Peiresc), que té, malgrat això, com a text base la vulgata. La literalitat cercada i desitjada per esp. 244 en relació amb l'hebreu no es diferencia gaire de la literalitat que és criteri constant en el Salteri de Portaceli, aquí en relació al llatí. Ambdós salteris podrien ser entesos com a reacció a unes traduccions clàssiques titllades de poc «fidsels» a l'hebreu (Egerton-Peiresc) i al llatí (Sabruquera), en ambients jueus i cristians, respectivament. Així, doncs, una intencionalitat apologètica, semblant de fons però de signe contrari, es deixa entreveure darrere el Salteri fermament «hebreu» d'esp. 244 i el Salteri de Portaceli, integrat en la «Bíblia molt vera e cathòlica», enèrgicament pròxim a la vulgata.

Si la traducció del salteri testimoniada en esp. 244 és literal de l'hebreu, els pocs fragments conservats d'un altre salteri que coneixem per un dictamen de la Inquisició, contenen una traducció del tot literalística.⁷¹ Els fragments són: Sl 2,2.6.7; 21,2.11. Els inquisidors Jaume Borrell (el mateix de la Bíblia valenciana!) i Ausiàs Carbonell els inclouen en la seva relació. El calc de l'hebreu és extrem i no exempt, si els inquisidors són de fiar, de tendenciositat. Així en el Sl 2,2 trobem un «contra lo Senyor untat» (BCI: «contra el Senyor i el seu Ungit») i en el Sl 2,6 («yo uncti lo meu Sion») la traducció obvia el terme «rei», de ressons messiànics (BCI: «jo mateix he consagrat el meu rei a Sió»). Aquestes modificacions, si són certes, deixen entreveure un comportament semblant al Salteri d'Egerton-Peiresc, on fragments sencers són omesos. ¿Tenim aquí un altre exemple d'autodefensa contra la interpretació messiànica cristiana (vegeu n. 69)? Dèiem que el literalisme d'aquest salteri havia de ser complet; això s'aprecia no tan sols quan l'hebreu té una lliçó diferent de la vulgata (en Sl 21,2 s'omet el «respice in me» del text llatí) sinó quan la traducció és un calc

71. VENTURA, *Bíblia valenciana*, 96-101.

absolut de l'hebreu: «mon fill tu» (Sl 2,7) o «paraules del meu mugiment» (Sl 21,2) (esp. 244: «palaures (sic) del meu crit»). Aquest salteri desconegut respon a un moment en què la reacció contra el salteri judaïtzant d'Egerton-Peiresc, traduït de la vulgata, arriba al seu punt màxim: cal accentuar les diferències amb els salteris cristians o poc jueus i arrapar-se desesperadament al text propi, l'hebreu. La dissimulació cristiana (introducció del «Gloria Patri» al final de cada salm) no va enganyar els inquisidors, que reconegueren en el dit salteri «la traslació dels jueus». Corria el mes d'agost de l'any 1492. No devia fer gaires anys que la traducció havia estat feta.

Finalment, esmentem les traduccions sàlmiques presents en els siddurs jueus. La presència d'escriptures hebrees és testimoniada en mantes ocasions.⁷² A més, que els conversos posseïssin bíblies en vernacle era un fet normal.⁷³ Però conservem poquíssimes mostres d'oracionals jueus en català. En concret, J. Riera i Sans ha publicat un siddur català, és a dir, un llibre de pregària personal, copiat al darrer terç del segle XV i pertanyent, pel que sembla, a Bartomeu Rodrigues, convers valencià. El llibre no és escrit en hebreu sinó en català de València, i Riera el qualifica d'«oracional per a ús de conversos ignorants de l'hebreu».⁷⁴ Els passatges bíblics continguts en aquest siddur són força nombrosos. La majoria pertanyen, naturalment, al llibre dels Salms. El textos bíblics, copiats o potser alguns memoritzats (hi ha escurçaments que podrien explicar-se d'aquesta manera) han

72. Per exemple, en els inventaris barcelonins del segle XIV trobem un llibre en «littera iudayca» i, també en escriptura hebrea, els vint-i-quatre (!) llibres dels profetes. Vegeu HERNÁNDO, *Llibres*, nn. 208 i 367. Semblantment, tenim notícia d'una Bíblia «en romanz et en ebrayco», és a dir, «en hebrayco siquiere de letra hebrayca» venuda a València el 1390 per 75 florins. Vegeu A. BLASCO, «Corredores de comercio judíos en Zaragoza (1300-1425)», *Anuario de Estudios Medievales* 29 (1999) 141-173, aquí p. 163. La notícia m'ha pervingut de mossèn J. Perarnau.

73. En la biblioteca de Llorenç Martina, mercader, on no apareix cap llibre amb referència cristiana, hi trobem, en canvi, una Bíblia que va de Gènesi 1,1 a Joel 3,21. Quins llibres bíblics hi eren copiats i en quin ordre? L'exemplar començava amb «Aquest és lo primer libre de la ley, so és, Gènesis». Vegeu MADURELL, *Manuscrits*, n. 116. Semblantment, a Mallorca trobem un «libre de Ysaïes e dels dotze profetes», documentat l'any 1437. Vegeu C. LLOMPART, «El llibre català dins la casa mallorquina (1350-1550)», *Analecta Sacra Tarraconensia* 48 (1975) 1-48 i 49 (1976) 49-106, aquí n. XVb-36.

74. J. RIERA I SANS (ed.), *El Siddur en català dels conversos jueus (segle XV)*, Reial Acadèmia de Belles Arts de Sant Jordi, Barcelona 1993, aquí p. 13. El mateix Riera m'ha comunicat que un altre siddur escrit en català es conserva a Madrid. Un tercer siddur, amb traducció interlineal al català, és a Oxford (J. RIERA I SANS, «Oracions en català dels conversos jueus. Notes bibliogràfiques i textos», *Anuario de Filología*, Universitat de Barcelona (1975) 345-367, aquí n. 15). De l'any 1376 (o 1377) tenim documentat a Mallorca un Salteri hebreu. Vegeu HILLGARTH, *Readers and Books in Majorca*, vol. II, n. 98. Les pregàries litúrgiques són més abundants, i molt més encara els textos de la Mixnà i del Talmud i dels autors jueus medievals (ibídem, 997-1003).

estat traduïts de l'hebreu. Hem escollit el Salm 21 (BH: 22), ja presentat en tractar d'esp. 244, i els fragments sàlmics citats en el dictamen inquisitorial, per tal de veure de prop el tipus de traducció que hi ha en el siddur.⁷⁵ D'entrada, cal dir que és una traducció, en línies generals, més lliure que la d'esp. 244, ja que no es mostra tan preocupada per no apartar-se gens ni mica de l'hebreu. Així, es permet d'introduir alguns verbs copulatius («yo só verme», v. 7) i s'atreveix a interpretar el text quan li sembla bé. Els exemples són nombrosos. En el v. 2 «eres luny de la mia salvació e de les paraules del meu gemech» (subratllat meu), la modificació facilita amb encert la comprensió del text, bo i apartant-se de la solució de la vulgata i d'esp. 244 («lum de la mia salvació són les palaures (sic) del meu crit»). En el v. 9, el verb de l'inici del verset, és resolt no amb un mecànic «redolà al senyor» (esp. 244) sinó amb un creatiu «qui sos negocis a Déu dexà», molt més pròxim a les traduccions modernes. Les solucions, però, són menys afortunades en altres casos. En el v. 4 el siddur modifica el text hebreu i tradueix: «E Tu est sanct en asoceph, e est les lahors de Ysrael» (subratllat meu). De fet, també la vulgata es veu obligada a introduir un *in* («tu autem *in* sancto habitas Laus Israel») i igualment ho fa esp. 244 («E tu, sant, abitant *en* les laors de Yra-ell»), davant un text hebreu força hermètic: «I tu sant habitant lloances d'Israel» (BCI: «I això que tu ets el Sant, que té per tron les lloances d'Israel»). En el v. 12 el traductor es complica la vida innecessàriament («breu és la angústia sens ajudador»); és més ajustada la solució d'esp. 244: «tribulació és a prop, que no è ajudant». La interpretació pren un regust apologetic en el v. 17 (BCI: «m'han lligat les mans i els peus»); aquí el mot hebreu *k'ri* (vg: «foderunt», «han foradat») és interpretat *k'rh* («com lleó»), seguint una opinió rabínica. Naturalment, amb aquesta lectura s'esvaeix la referència a la passió de Jesús. El siddur i esp. 244, ahora, tradueixen: «com lleó mes/les mies mans e mos/los meus peus». Encara, en els vv. 23.26, el mot *qhl*, que en altres casos el siddur tradueix per «cotlació» (Sl 149,1) (vg: «ecclesia»), aquí és traduït per «sinagoga». És possible que hom vulgui contrarestar els salteris cristians que tradueixen amb «església» seguint la vulgata («in medio ecclesiae», «in ecclesia magna»), en comptes de recórrer a un terme més neutre i més ajustat a l'hebreu (BCI: «enmig del poble reunit», «davant de tot el poble»), tal com fa, aparentment, esp. 244 («les gents», v. 23; «collació», v. 26). En canvi, sorprenentment, un salteri cristià com fr. 2433 que tradueix 21,26 a partir de la vulgata («en la gran sgleya»), té en 21,23: «en mig de la sinagoga lohar-t'e»! Les interpretacions presents en la versió

75. Notem que en aquest siddur hi ha textos traduïts dues vegades, i que les traduccions no concorden (compareu, per exemple, el Salm 150 en l'oració diària del matí i el mateix salm en l'oració del matí de la festa de Cap d'Any). Això indica el caràcter compilatiu del siddur.

dels salms del siddur, l'origen de la qual *no* és homogeni (n'estudiem un sol cas!), s'agermanen amb la literalitat més estricta i incomprensible: «la mia fiança sobre les mamelles de la mia mare» (v. 10) (BCI: «ets tu qui em confiares als seus pits»). Aquest arrapament al text hebreu conviu amb traduccions que s'aproximen notòriament al text llatí. Sembla innegable que en certes expressions el traductor s'inspira en la vulgata: «no restaren confosos» (v. 6) («non sunt confusi») (Egerton-Peiresc: «no foren confuses») (esp. 244: «no se n'enaugoyren» (sic), pròxim a l'arrel hebrea *bwš*); «vergonya dels hòmens» (v. 7) («obprobium hominum») (Egerton-Peiresc: «honta dels hòmens») (esp. 244: «repudi de om», pròxim a l'hebreu *hrpt 'dm*). Potser el cas més evident són els vv. 12.20, on un mateix verb hebreu (*trhq*), és traduït diferentment d'acord amb la variació proposada per la vulgata: «no t'apartes de mi» (v. 12) («ne discesseris a me») i «no't lunys» (v. 20) («ne elongaveris»). Podem concloure que aquesta traducció del Salm 21, feta directament de l'hebreu i amb interpretacions rabíniques, fins i tot de to apologetic, mostra influències dels salteris traduïts sobre la vulgata. Caldria analitzar altres textos abans d'arribar a conclusions sobre el conjunt d'aquest siddur, llibre d'origen heterogeni però amb lectures ben curioses: «m'envolta una munió de gossos» (v. 17) (= BCI) és traduït per «sircuyren-me perros», i en el v. 21 «les grapes del gos» (BCI) són la «mà de can»!

4. La Bíblia del segle xiv

4.1. *Els manuscrits*

En la presentació del salteri copiat en el manuscrit Colbert (BNP esp. 5) de París, ja ens referíem a les influències judaïtzants, comprovables en l'altre salteri, retallat, copiat en les altres dues bibles, Egerton (Londres) i Peiresc (París). Una bona part dels salteris que hem estudiat eren de procedència netament cristiana, traduïts tenint en compte la vulgata i altres traduccions catalanes (la majoria) o bé amb influències de traduccions provençals o franceses. Un segon grup de salteris, el formaven aquelles versions que s'aparten del text llatí de la vulgata i introdueixen influències hebraïtzants (Egerton-Peiresc) o bé tradueixen directament del text hebreu (BNP esp. 244). Curiosament, en els salteris de les tres grans bibles manuscrites, dues incompletes (Egerton i Colbert) i una completa (Peiresc), hi detectàvem elements judaïtzants en graus diversos. Ens hem de preguntar si aquests resultats són extrapolables al conjunt de les tres bibles.

Colbert (BNP esp. 5) conté la meitat de l'Antic Testament (de Gènesi a Salms), copiat en 342 folis per Antoni Satorra, el qual, segons es diu en el colofó, acabà la feina l'agost del 1471. El manuscrit Egerton 1526, conservat a la British Library de Londres, té 305 (o 307) folis i inclou, com l'anterior, la meitat de l'Antic Testament (de Gènesi a Salms).⁷⁶ Fou copiat per un tal Marc, el qual clogué el seu treball l'octubre del 1465. Quant als llibres bíblics, i deixant de banda els pròlegs, aquests dos manuscrits presenten poques diferències: Colbert afegeix l'Oració de Manassès, integrada com a capítol 40 del Segon dels Paralipòmens, i col·loca Tobies després d'Ester. Les diferències, pel que fa als llibres copiats, són majors en relació a Peiresc (BNP esp. 2) que té 285 folis (el contingut és analitzat en 4.2 i 4.3), i inclou, a més, l'anomenat comunament llibre Segon d'Esdres (3Esd, en la vulgata sixtoclementina), força habitual en les vulgates llatines medievals. Peiresc situa independentment, entre el Segon del Paralipòmens i el Primer llibre d'Esdres, l'Oració de Manassès. Notem encara que Peiresc col·loca Job després dels Salms, a diferència de les altres dues bíblies.⁷⁷ Mentre Egerton i Colbert són còpies parcials de la Bíblia (primera part de l'Antic Testament), Peiresc l'ofereix íntegra en tres volums. El segon és BNP esp. 3, que té 269 folis (numerats del 286 al 555). El contingut és analitzat en 4.4. El manuscrit comença amb el llibre dels Proverbis i continua amb l'Eclesiastès, Càntic, Saviesa i Eclesiàstic (els cinc llibres sapiencials, atribuïts a Salomó), els profetes majors (amb Lamentacions, Baruc i Daniel), els profetes menors i els dos llibres dels Macabeus. Aquest segon manuscrit acaba amb el pròleg de sant Jeroni a l'Evangeli segons Mateu. El tercer manuscrit de la Bíblia de Peiresc (BNP esp. 4) té 166 folis (numerats del 556 al 723) i conté el Nou Testament (evangelis, cartes paulines, actes, cartes catòliques i apocalipsi, l'ordre habitual de la vulgata entre els segles XIII i XV).⁷⁸ El contingut és analitzat en 6.1. Peiresc és, doncs, una Bíblia que es presenta com a cristiana i completa amb 720 folis distribuïts en tres volums, dos per a l'Antic Testament (de Gènesi a Job i de Proverbis a Segon de Macabeus) i un per al Nou Testament.⁷⁹ La distribu-

76. Més endavant (4.3 i 6.1) donarem la relació dels llibres que hi figuren, tant de l'Antic com del Nou Testament. J. Perarnau ha descrit minuciosament aquest manuscrit («Aportació», 35-38). Colbert és descrit breument per S. Berger (*Bible romane*, 98, n. 2).

77. L'ordre Salms-Job és propi de la Bíblia Hebrea. Però també el manuscrit bíblic de la comtessa Violant d'Aragó (1471) anava de Gènesi a Job i hagués pogut incloure el llibre dels Salms (MADURELL, *Manuscrits*, n. 143). En aquest manuscrit el text de Job (42,16) acaba: «e morí vell e ple de jorns» (Peiresc: «ple de dies»).

78. La numeració romana salta del foli 582 al 584. Per tant, té de fet 166 folis i no 167 com indica aquesta numeració. Hi ha dos altres salts de numeració.

79. En els inventaris medievals trobem bíblies senceres sense glossa en un, dos, tres i quatre volums. Així, per exemple, tenim notícia d'una Bíblia completa de 560 folis, amb miniatu-

ció en tres volums és propi de les bíblies farcides amb glossa (per exemple, la «Bible du XIII^e siècle») i de les bíblies historiades, però també d'algunes vulgates medievals (com la d'ACA-Sant Cugat Mss 1 i 2 i la de l'Arxiu Capitular de Barcelona Ms 65, ambdues del segle XIV i incompletes). Tanmateix, la gran diferència entre les bíblies catalanes i la «Bible du XIII^e siècle» és l'absència de glossa, la qual, en el cas de les bíblies franceses, afecta un bon nombre de llibres bíblics (vegeu n. 12).

4.2. *Continguts de la primera part de la Bíblia (Gènesi-Salms)*

Malauradament, els textos de les tres grans bíblies encara no han estat editats i hem de treballar sobre les poques mostres que tenim al nostre abast. La transcripció del Pentateuc de les tres bíblies, duta a terme per J. Riera i Sans, encara no ha estat publicada. J. Perarnau ha presentat sinòpticament els començaments (incipits) i els acabaments (èxplicits) dels llibres bíblics copiats en Egerton, Peiresc i Colbert. A ell em remetré.⁸⁰ A partir d'aquestes dades, encara molt minses, podem avançar algunes hipòtesis, totes condicionades pel fet que, com remarca Perarnau, la traducció pot canviar en alguns casos de manera sobtada a l'*interior* d'un mateix llibre. Amb les necessàries precaucions, doncs, oferim els resultats que segueixen.

En el Pentateuc, la traducció d'Egerton es pot explicar a partir de la vulgata, tot i algunes lleus modificacions (en Ex 40,36 tradueix «videntibus populis Israel» per «e vèyan-ho los pobles», mentre que en Dt 34,12 «coram universo Israhel» esdevé «a vista de tot lo poble de Yrrael»). Sem-

res, comprada per un mercader a un notari (any 1480) (MADURELL, «Regesta», n. 75). Les referències a les bíblies en dos volums són més abundants. Rubió i Lluch (*Documents*, 335 i 444) n'esmenta dues en relació amb la casa reial (1382 i 1398). El 1392, n'apareix una altra d'inventariada a Barcelona (HERNANDO, *Llibres*, n. 401). La primera Bíblia inventariada a Mallorca (any 1362) tenia dos volums. Aquesta és la composició habitual en les bíblies mallorquines del segle XV (vegeu HILLGARTH, *Books and Readers in Majorca*, vol. II, nn. 60, 349, 380, 415), si bé n'hi ha alguna de quatre volums (ibídem, I, 16). Pel que fa a bíblies en tres volums, semblants a Peiresc, en tenim una testimoniada el 1448 (MADURELL, *Manuscrits*, n. 100), que pertanyia a Anton Cases, mercader; i que anava de Gènesi a Ester, de Job a Segon de Macabeus i de Mateu a l'Apocalipsi. Una altra, datada el 1462, venuda a Guillem Ferrer, mercader, anava de Gènesi a Salms, de Proverbis a Zacaries i de Malaquies a l'Apocalipsi (MADURELL, «Regesta», n. 61). Les bíblies en quatre volums no són gaire abundants. Remarquem dues bíblies llatines del segle XV, ara incompletes (només es conserven tres dels quatre volums): la Bíblia anomenada del Rei Martí (BC 1142-3-4) i una altra Bíblia conservada a la Biblioteca de la Universitat de Barcelona (BU 292-3-4).

80. «Aportació», 39-58.

blaria, però, que Egerton emprà alguna rara vegada el text hebreu per a traduir amb més precisió el text llatí. Així, si prenem el llibre del Deuteronomi,⁸¹ constatem que en Dt 16,8 («in die septimo quia collecta est Domini Dei tui non facies opus»), Peiresc tradueix «e lo VII dia, per ço car és *coylida* del Senyor Déu teu, no faràs obra», mentre que Egerton s'aproxima més a l'hebreu: «per ço car és *festa* del Senyor Déu teu» (BCI: «aquell dia hi haurà un aplec sagrat de cloenda en honor del Senyor; el teu Déu»). Colbert sembla voler evitar la disjuntiva i tradueix: «per ço com és del Senyor Déu teu» (!). En línies generals, però, i sempre en base al Deuteronomi, Egerton, Peiresc i Colbert van junts i reflecteixen un *únic* arquetipus que ha traduït la vulgata de manera molt literal. Tanmateix, Peiresc i Colbert també semblen manllevar algunes solucions de l'hebreu. L'anàlisi de Dt 29 ho evidencia. En els vv. 14-15 (hebreu, 13-14) Egerton té «jo no jure sol aquesta covinensa ne aquest sacrament confirm, mas encara tots los presents e los absents» (vg: «nec vobis solis ego hoc foedus ferio et haec iuramenta confirmo sed cunctis presentibus et absentibus»). La traducció va una mica coixa. En canvi, Peiresc tradueix: «e no tan solament yo ab vós ordon aquesta amistança ne aquest sacrament de benadició ne de maledicció, mes ab aquells que ab vós stan vuy d'ací avant nostro Senyor Déu nostro e ab aquells que són vuy así ab vós». La proximitat a l'hebreu és completa (BCI: «Jo, el Senyor, no faig aquesta aliança, aquest compromís solemne, amb vosaltres sols, els qui avui sou aquí davant el Senyor, el nostre Déu, sinó també amb tots els qui avui no són amb nosaltres»). Es diria que Peiresc ha utilitzat l'hebreu, tot i algunes dificultats. Colbert segueix Peiresc en aquest cas. El terme hebreu traduït aquí per «sacrament de benadició ne de maledicció» és traduït per «sacrament de benedicció» en 29,19 (Peiresc i Colbert) i per «sacrament» (Egerton; vg: «iuramentum»). Encara, en els vv. 19-20 de Dt 29, Egerton es manté agafat a la vulgata, i sense acabar-la d'entendre: «... e que prenga l'embriach sedeiant, e no conega lo Senyor ell, mas lavors com majorment la furor d'aquell pendrà ho hirà contre aquell home...» (vg: «... et adsumat ebria sitientem et Dominus non ignoscat ei sed tunc quam maxime furor eius fumet et zelus contra hominem illum...»). Ben diversament es comporta Peiresc (i Colbert), desitjós, potser, de trobar una alternativa a un text llatí que és més aviat confús, si bé no l'abandona del tot: «...e seré anbriach sadeiant e no conaxaré lo Senyor; donchs aquest aytal, perdonar-li à lo Senyor? No, ans fumarà la ira del Senyor ab son cel contra aquell hom...» Curiosament, Peiresc ha fusionat una frase mal traduïda

81. Tots els exemples que segueixen, trets del llibre del Deuteronomi, provenen de la transcripció inèdita del Pentateuc de les tres bíblies duta a terme per J. Riera i Sans.

del text llatí («et Dominus non ignoscat ei»), («e no conaxaré lo Senyor»), que ja estava mal resolta en Egerton («e no conega lo Senyor ell»), amb la *mateixa* frase tal com apareix en el text hebreu: «aquest aytal, perdonar-li à lo Senyor?» (BCI: «el Senyor no planyeria aquest home»). Constatem, doncs, l'existència de lectures soltes i més aviat escadusseres que, en passatges dificultosos en el text llatí, semblen manllevades del text hebreu. En la resta, però, l'adherència a la vulgata és constant en les tres bibles.

Les modificacions del text llatí no són freqüents en el Deuteronomi d'Egerton, si bé poden ser significatives. En 33,6 es diu que el llinatge de Rubèn serà «parvus in numero». Peiresc i Colbert han traduït correctament, però Egerton ho ha capgirat: «e sian sos hòmens sens nombre». Potser aquesta modificació ha de ser posada en relació amb un detall del final del llibre. El copista fa notar que el llibre és «apellat per los jueus Eleadabarim» i que els cristians «lo apéllan» (tercera persona!) Deuteronomi. ¿Es tracta d'un lapsus? El copista de Colbert escriu en l'indret paral·lel: «per nós, crestians». De fet, mentre Antoni Satorra, el copista de Colbert, acaba amb un «laus gloria christo» (foli 352), Marc, el copista d'Egerton, no introdueix cap referència cristiana en el colofó del seu manuscrit. A més, en Sl 87,3 hi ha, pel que sembla, una modificació en línia judaïtzant (vegeu n. 68). «Marc» podria ser fins i tot un nom críptic.

Pel que fa al text del Pentateuc en Peiresc i Colbert, sembla tenir més influències hebrees que Egerton. Fins i tot en els pocs casos estudiats de Gènesi-Èxode-Levític el text sembla situar-se a mig camí entre el text hebreu i la vulgata. Emperò, les aportacions del text llatí són clares. Així, per exemple, el famós *tohu vabohu* de Gn 1,2 és traduït per Peiresc amb «vana e buyda» (vg: «inanis et vacua»). O bé en Nm 36,13 la solució de la vulgata («contra Hiericho») preval sobre un el·líptic «Jericó» del text hebreu. D'altra banda, Peiresc-Colbert introdueixen algunes gloses que faciliten una major comprensió del text. En Dt 1,1, Colbert té dues variants («tota la congregació de Ysrael» en comptes de «tot Israel», i «en les planures de Moab» en comptes de «en la planura») que responen a un cert criteri d'explicitació del text. La traducció que ofereixen de Dt 34,12 (vegeu Dt 4,34) Egerton («en mà fort he gran e en bras estès») i Peiresc-Colbert («en tota mà fort e gran») amplia l'hebreu i la vulgata, que es limiten a dir «cunctam manum robustam». L'arquetipus, que no podem reconstruir, emergeix constantment en les tres versions bíbliques que estudiem. Altres modificacions són degudes a la transmissió intermèdia i als copistes últims. Aquest és, per exemple, el cas de la glossa «tots vegem en .I. igual» (Dt 1,16, Egerton) i de l'afegitó harmonitzador «Josuè, fill de Nuú» en Dt 1,36 (Egerton).

A propòsit del Pentateuc, cal parlar, doncs, d'una traducció a partir del llatí, que és arquetípica en relació a les tres bíblies i d'unes influències hebrees, és a dir, manlleus més o menys importants del text hebreu en casos de dificultats de comprensió del text llatí, o bé fragments i seccions en què el text hebreu pot haver estat seguit particularment. Pel que fa a les influències hebrees en el Pentateuc de les tres bíblies, constatem la presència d'elements provinents de la Bíblia hebrea, però que varien substancialment d'un llibre a l'altre. L'estudi del vocabulari ens dirà si l'arquetipus va ser obra d'una sola mà i ens permetrà de preguntar-nos més en concret sobre les influències hebrees que s'infilten en els textos. Si bé, doncs, sembla innegable la primàcia de l'original llatí no podem menystenir els influixos provinents del text hebreu. Potser aquesta ambientació judaïtzant s'aprecia en el colofó al Pentateuc que es troba en Colbert. Hom ha pres el fragment inicial del pròleg de sant Jeroni a Josuè i l'ha convertit en un colofó a tot el Pentateuc. Aquest colofó recorda de prop el colofó de les bíblies hebrees, les quals donen el nombre de versets, paraules i lletres dels cinc llibres de la Llei. Semblantment, el colofó de Colbert a tot el Pentateuc amonesta el lector a guardar diligentment en l'Escriptura «les síl·labes dels noms abraychs e les distincions qu'í i són depertides» (vulgata: «silvam (!) hebraicorum nominum et distinctiones per membra divisas»). Aquest colofó, ¿és obra d'algú que ha confós «silva» amb «syllaba» o bé algú que vol imitar el costum de les bíblies rabíniques?

Preguntem-nos tot seguit per la relació entre les tres bíblies en el Pentateuc. D'entrada, sembla clar que Egerton conté un text pròxim a l'arquetipus, tot i la revisió lingüística duta a terme en la tradició textual intermèdia i/o final. Peiresc és un text amb molts errors de còpia, però la llengua és més arcaica que la d'Egerton i conserva sovint l'arquetipus. Sembla que hi ha hagut, d'altra banda, contactes entre la tradició textual anterior a Egerton i l'anterior a Peiresc. Comprovem-ho en Nombres i Deuteronomi. En Dt 16,16 Egerton i Peiresc tenen la frase «en la/las soplennitat (!)/solempnitats una (a) Sinquagesma VII setmanes (e) en la soplennitat (!)/solempnitat de les Cabanyelles», en referència a les tres grans festes jueves, que Colbert explicita correctament: «en la solemnitat del alís, e en la solemnitat de les Cabanyelles, en la solemnitat de les VII setmanes» (vg: «in sollemnitate azymorum et in sollemnitate ebdomadatum et in sollemnitate tabernaculorum»). Semblaria que hi ha un error de còpia compartit per Egerton i Peiresc, el qual ha estat esmenat per Colbert, mirant segurament l'original llatí. Colbert representa, doncs, un text secundari en relació amb Egerton i Peiresc. Més encara, podem afirmar que, en general, Colbert depèn de la tradició de Peiresc. Així, per exemple, en Dt 28,15 Peiresc i Colbert comencen capítol nou i la numeració saltada continua fins al final del

llibre. Però Colbert també coneix la tradició d'Egerton, a jutjar per alguns contactes. Només molt rarament Egerton sembla ser secundari: un cas és Dt 6,2, on Colbert tradueix «nepotibus» per «néts», Peiresc per «nabots» i Egerton per «néts e nabots». Normalment, Egerton és anterior a Colbert. Així en Dt 16,20 Egerton i Colbert se salten la frase llatina «iuste quod iustum est persequeris», que Peiresc tradueix: «Justament persaguex so que és just» (BCI: «Cerca només la justícia»). Un cas evident és l'omissió, per part de Peiresc, entre d'altres, del capítol (!) 27 de Levític, capítol que Colbert sembla haver copiat de la tradició textual d'Egerton. En altres casos la posició secundària de Colbert s'aprecia en els retocs que efectua cercant la proximitat al text llatí. Prenguem, com a exemple, Dt 17,1-7. En el v. 3 (vg: «ut vadant et serviant»), Colbert té «que venguen e que servèsquan» (Egerton i Peiresc: «que vagen e serquen»). En el v. 4 (vg: «abominatio»), Colbert («abominació aquesta») corregeix Egerton i l'arquetipus («inobediència aquesta»), frase que el copista de Peiresc havia entès al revés («obadiència») (!). Colbert també omet algun mot llatí que considera superflu, i introdueix paràfrasis que fan més fluid el text. Així, en el v. 5, Peiresc, pròxim a l'arquetipus, té: «tu pendràs l'ome o la fembra aquella que aurà feta la cosa malvada aquesta a tes portas, alapidar l'às ab pedras e mora». Colbert, en canvi, es llança amb bons resultats a fer una traducció del tot actual: «tu pendràs l'ome ho la fembra qui açò aurà fet, qui és molt malvada cosa, e serà menat ho menada a la porta de la ciutat e de la albergada, e serà allepidat ab pedres en guissa que muyra». En algun moment, el text és modificat amb voluntat de cristianitzar-lo. En Dt 6,13 (vg: «ac per nomen illius iurabis»), traduït correctament per Egerton i Peiresc, esdevé «e en son nom prometràs», frase que respecta el manament cristià de no jurar (cf. Mt 5,33-37).

Pel que fa als llibres que van de Josuè al Segon (o Quart) de Reis, les relacions entre les tres bíblies canvien constantment.⁸² En el llibre de Josuè, Egerton i Peiresc tenen una mateixa traducció feta sobre la vulgata, mentre que Colbert sembla rebre influències de l'hebreu. Tanmateix, Col-

82. En l'actual estat de coneixement dels textos, només ens podem pronunciar provisionalment sobre la relació de les tres bíblies amb un fragment del Segon (Quart) llibre dels Reis (2Re 23,27-25,24) publicat per J. V. Escartí («Un fragment de Bíblia catalana a l'Arxiu del Regne de València», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 10 (1991) 261-273). Escartí el data a mitjan segle xv, l'època de producció de les tres bíblies. La traducció ha estat feta sobre la vulgata i la proximitat amb el llatí és alta, igual que les tres bíblies manuscrites. Fins i tot en l'aspecte extern, el còdex devia assemblar-se al d'Egerton. La llengua pertany al dialecte oriental. La comparació que fa Escartí amb Egerton dóna resultats negatius: són traduccions diverses. D'altra banda, Wittlin opina, amb bons arguments, que el fragment *no* pertany a la Bíblia valenciana (*Portaceli*, 299). ¿Es tracta d'una nova versió, parcial o total, de la Bíblia?

bert coneix probablement les altres dues versions, a jutjar per la frase «en gabat de pinàs, en la sort de son fill» (24,33), que s'aparta de l'hebreu i sembla inspirar-se en Egerton i Peiresc: «en gaded, en los fins de son fill» (vg: «in Gaab Finees filii eius»). Semblantment, en el llibre dels Jutges, Egerton i Peiresc segueixen la traducció de l'arquetipus, feta sobre la vulgata, mentre que Colbert sembla integrar influències de l'hebreu. Una vegada més, Egerton ha sofert una revisió lingüística, apreciable en petits detalls. Així, en 24,24/25 (vg: «unusquisque quod sibi rectum videbatur hoc faciebat»), Egerton té: «cascú feya segons ço que li era semblant que fos dret». Peiresc escriu: «cascú feya ço que li era semblant que fos dret», exactament calcat del llatí. Colbert millora la literalitat: «cascú feya ço que li semblava que ffos dret». Pel que fa a Rut i als quatre llibres dels Reis, les tres bíblies segueixen la traducció de l'arquetipus, literal de la vulgata. Com a norma general, llevat de 4Re (2Re, segons la terminologia de la Bíblia hebrea), Peiresc s'acosta més a la vulgata i, per tant, a l'arquetipus, el qual, si bé és clarament literal, conté tímides ampliacions (2Re (2Sa) 24,25: «aquella plaga e aquella pestilència»; vg: «plaga») i errors de comprensió de l'original (1Re (1Sa) 31,12: «e vangueran los hòmens de iabes galaad i cramaren betasan/basa/bassan», quan la vulgata diu: «veneruntque Iabes Galaad et conbuserunt ea (els cadàvers de Saül i els seus fills) ibi (a Jabeix)»!) (BCI: «(els homes de Jabeix) van portar-los (els cadàvers) a Jabeix i allà els van incinerar»). També aquí Colbert, que és posterior als altres dos, depèn de la tradició provinent de l'arquetipus, però introdueix elements més aviat propis del text hebreu: 2Re (2Sa) 24,25: «cessà en ysrael»; 3Re (1Re) 22,54: «scomoch la ira» en comptes de «scomogué», lectura d'Egerton. El cas de 4Re és estrany, ja que, en 1,1-2, Egerton i Colbert coincideixen mentre que Peiresc fa una traducció diversa, més lliure i amb notables retocs del llatí; en canvi, en 25,30, retrobem la traducció única. Caldria examinar el conjunt del llibre.

Les coses són més complexes en els dos llibres de les Cròniques o, com són coneguts en els LXX i la vulgata, dels Paralipòmens. Egerton i Colbert tenen la mateixa traducció, que integra influències hebrees notables, mentre que Peiresc és clarament més pròxim a la vulgata llatina, és a dir, a l'arquetipus. Així en 2Par 1,2 Egerton i Colbert es refereixen «als prínceps dels milenars e dels centanars (Colbert: «sentenaris he dels millenars») e als jutges e als majorals de Ysrael e als caps petrons», mentre que en Peiresc trobem, en sorprenent transculturació del text original, «als conestables, he als sanescals e als jutges e als duchs de tot Israell e als prínceps de lles companyas» (vg: «tribunis et centurionibus et ducibus et iudicibus omnis Israel et principibus familiarum»). La comparació d'aquest text (2Par 1,2) amb Dt 1,15 és una prova fefaent de la influència del text hebreu i del

caràcter flexible de la traducció de l'arquetipus o, almenys, de la inconsistència d'aquest. La sèrie «principes, tribunos et centuriones et quinquagenarios ac decanos» de Dt 1,15 és traduïda igualment per les tres bibles: «en prínceps e en tribuns e en senturions e en sinquantenes (cinquanteners) e en caps de dehenas». En canvi, en 2Par els «tribuns» i «senturions» esdevenen «conestables» i «sanescals» (Peiresc) i «prínceps dels milenars et dels centenaris» (Egerton i Colbert). Aquesta darrera traducció sembla impensable sense la referència al text hebreu (BCI: «caps responsables de mil i cents homes»).

Peiresc inclou, després de 2Par, l'Oració de Manassès com a llibre independent, mentre que en Colbert aquest llibre de la vulgata (no de la Bíblia hebrea) apareix com a capítol 40 (!) de 2Par. L'opció de Colbert no és del tot infreqüent. La trobem igualment en la Bíblia tortosina impresa el 1483 (Ms 287 de l'Arxiu Capítular de Tortosa): l'Oració de Manassès hi figura com a capítol 37 de 2Par. En canvi, en el Ms 204 de l'Arxiu Capítular de Tortosa, una Bíblia glossada del segle XIII, l'Oració és copiada a continuació de 2Par 36,23 sense res que indiqui el canvi de text. Aquesta és la solució adoptada en una vulgata de Sant Feliu de Guíxols (Ms 107 de la Biblioteca Pública de Girona), en dues bibles tortosines (Mss 7 i 174 de l'Arxiu Capítular de Tortosa), en una Bíblia de Sant Cugat (Arxiu de la Corona d'Aragó, Sant Cugat 1). L'Oració de Manassès es troba igualment en la Bíblia de Poblet, en la Bíblia de Dalmau de Mur o de Tarragona (Escorial a.I.5) i en tres bibles del segle XV: Biblioteca de Catalunya 1144 (anomenada Bíblia del Rei Martí) i Biblioteca de la Universitat de Barcelona 293 i 762. Tanmateix, l'Oració de Manassès no és copiada en moltes altres bibles llatines. Egerton, doncs, tampoc no es queda sol ni de bon tros en aquest punt. Dues bibles tortosines (Ms 168 i 213 de l'Arxiu Capítular), l'altra Bíblia de Sant Cugat (Arxiu de la Corona d'Aragó, Sant Cugat 28) i la Bíblia de Carles V o de Girona (Arxiu de la Catedral), entre d'altres, l'acompanyen. Més aviat, la solució contrària a Colbert, representada per Peiresc, que considera l'Oració de Manassès com a llibre independent, és potser la menys freqüent. La trobem, tot i això, en dues bibles del segle XV: la Bíblia Peregrina (Seminari de Girona 1) i una Bíblia conservada a la Universitat de Barcelona (BU 293).

Tanmateix, la complicació arriba al seu punt àlgid en els llibres d'Esdras i Nehemies. Aquí cal distingir entre allò que els títols dels llibres anuncien i allò que els llibres contenen realment (vegeu, més avall, el quadre sinòptic). Quant a la traducció d'Esdras, Peiresc parteix clarament de la vulgata, si bé sembla tenir en compte la traducció que es troba en Egerton i Colbert. Així, per exemple, en Esd 10,44 les tres versions catalanes acaben amb un «infantaren fills e filles», mentre que el llatí es

limita a dir «pepererant filios», i igualment s'expressa l'hebreu. En Esd 1,1 l'expressió «Jeremies profeta» és comuna a les tres versions i divergent del llatí i l'hebreu que diuen simplement «Jeremies». Sembla, doncs, que ens trobem amb una traducció de base, comuna a les tres versions, la qual, com és el cas fins al moment present, equivaldria a l'arquetipus, traducció força literal del llatí. Caldrà analitzar-les íntegrament per a confirmar-ho, ja que la influència hebrea no pot ser exclosa. La situació es repeteix en el cas del llibre de Nehemies. Peiresc és pròxim a la vulgata i, per tant, a l'arquetipus, però sembla que integra elements presents en Egerton i Colbert. Aquestes dues versions, com en el cas d'Esdres, es mouen a mig camí entre l'hebreu i el llatí, si bé el llatí sembla ser el text base de l'arquetipus. Després de Nehemies, Peiresc té un text presentat com el «libre segon» d'Esdres. De fet, però, es tracta del Tercer llibre d'Esdres de les edicions crítiques modernes, llibre qualificat d'apòcrif per sant Jeroni, però que en molts manuscrits de la vulgata és anomenat «liber esdre secundus». La seva presència en les vulgates catalanes medievals és del tot habitual. Esmentem les dues bibles de Sant Feliu de Guíxols (Mss 107 i 125 de la Biblioteca Pública de Girona), la Bíblia Gòtica (Arxiu Capítular de Girona 5), les dues bibles d'Escaladei conservades a Madrid (BNM 140 i 3245), la Bíblia de Poblet, la Bíblia d'Antoni Agustí (Escorial d.IV.26), la Bíblia dels dominicans de Barcelona (BU 856), dues bibles conservades a París (BNP 30 i 39), les grans bibles de Girona (Bíblia de Carles V) i Tarragona (Escorial a.I.5), la Bíblia dels framenors de Barcelona (Escorial a.II.1), l'anomenada Bíblia del Rei Martí (BC 1144), d'origen conventual, i dues bibles de la Universitat de Barcelona (BU 293 i 762). Esmentem, a més, cinc bibles tortosines (Mss 7, 168, 174, 213 i 287 de l'Arxiu Capítular) i una Bíblia de Sant Cugat (Arxiu de la Corona d'Aragó, Sant Cugat 2). Normalment, la titulació dels tres llibres és la que trobem en Peiresc: «liber esdre primus» o «esdras», «verba/liber neemie» o «neemias» i «liber esdre secundus».⁸³ En canvi, a tall d'exemple, en una Bíblia tortosina (Ms 2) i en una de les bibles de Sant Cugat

83. En el Ms 168 de Tortosa hi ha aquesta seqüència: «esdras», «esdras secundus» (èxplcit: «liber neemie») (!) i «secundus liber esdre». De fet, aquí la denominació «esdras secundus» s'alterna amb «liber nehemiae», com en la vulgata sixtoclementina («liber nehemiae qui et esdrae secundus dicitur»), si bé es manté «secundus liber esdre» per a indicar el Tercer llibre d'Esdres. Es tracta d'una solució habitual. D'altra banda, notem que en la Bíblia de Sant Cugat esmentada, Esdres i Nehemies són copiats en el segon volum de l'Antic Testament, després dels profetes i abans dels Macabeus. Difícilment es tracta d'un element judaïtzant, com afirma Perarnau («Aportació», 59). En un índex de llibres bíblics (Ms 67 de l'Arxiu Capítular de Tortosa, foli 200) els profetes són situats entre Paralipòmens i Esdres, el qual és seguit per Job i Salms. En la gran Bíblia glossada tortosina del segle XIII Esdres i Nehemies són col·locats entre Rut i Judit. No penso que aquestes modificacions siguin significatives.

(Ms 28 de l'ACA), ambdues del segle XIII, el Segon llibre d'Esdres (= 3Esd) no hi ha estat copiat. Tampoc no ho ha estat en la gran Bíblia de Vic, de Ramon de Sant Sadurní del Roine (any 1268).

Pel que fa a la «Confessio Esrae», pregària manllevada del Quart llibre d'Esdres (8,20-36), escrit considerat igualment apòcrif per sant Jeroni però no inhabitual en les versions bíbliques medievals,⁸⁴ la trobem unida, en Peiresc, al final del llibre de Nehemies. En Egerton, el llibre de Nehemies és dividit en dues parts: la primera (fins a Ne 7,72) rep aquest nom, mentre que de Ne 7,73 endavant el text apareix com a Segon llibre d'Esdres. J. Perarnau observa que aquí hi ha un intent d'evitar un text que no pertany a la Bíblia hebrea (el Tercer llibre d'Esdres copiat a Peiresc) i substituir-lo per un text del cànon hebreu (Ne 7,73-13,31) tot mantenint el títol habitual.⁸⁵ La hipòtesi, que subratllaria el caràcter judaïtzant d'Egerton, és suggerent, però cal remarcar que hom no expurga el fragment apòcrif 4Esd 8,20-36, que apareix també en Egerton copiat darrere Ne 13. En canvi, en Colbert aquesta pregària («Senyor Déu, tu qui est perpetual») és reutilitzada com a pròleg (!) del llibre de Judit. Per tant, en Egerton i Peiresc trobem la «Confessio Esrae» o pregària d'Esdres que, de manera semblant a la «Oratio Manasse», adherida al final dels Paralipòmens, fa unitat amb el final d'Esdres-Nehemies. Semblaria, doncs, que en l'arquetipus ja hi havia aquest esquema, és a dir, que tant Paralipòmens com Esdres-Nehemies acabaven amb una pregària (la de Manassès i la d'Esdres, respectivament), copiada, sense cap indicació, immediatament després dels llibres esmentats. Es tracta de dos cànctics, que han existit com a peces més o menys independents, i, en el cas de la «Confessio Esrae», al marge del Quart llibre d'Esdres. Ja hem dit que Egerton no té la pregària de Manassès, ja que en els Paralipòmens presenta força influències del text hebreu, i l'«Oratio Manasse» no pertany a la Bíblia hebrea. Peiresc l'hauria independitzada, considerant-la un llibre diferent. Colbert hauria aplicat una solució harmonitzadora: integrar la pregària a la Bíblia, però considerant-la un text dels Paralipòmens.

Vénen a continuació els llibres de Tobit o Tobies, Judit, Ester (ordre de la vulgata, seguit per Egerton i Peiresc) o bé Judit-Ester-Tobies (ordre de Colbert, més aviat rar, que trobem, tanmateix, en el Ms 2 de l'Arxiu Capítular de Tortosa). Els pròlegs de sant Jeroni als tres llibres són represos per Egerton i Peiresc, que en presenten la mateixa traducció. L'única tendèn-

84. Trobem el Quart llibre d'Esdres en la Bíblia impresa tortosina del 1483 (Ms 287). En les vulgates manuscrites catalanes medievals pràcticament no hi és present. En canvi, la «Confessio Esrae» ja es troba copiada després del llibre de Nehemies, en la Bíblia de Rodes (BNP esp. 6), de la primera meitat del segle XI. Aquesta solució és l'habitual.

85. «Aportació», 68.

cia que s'endevina és una proximitat major de part de Peiresc en relació amb l'original llatí de la vulgata i, per tant, en relació amb l'arquetipus. Aquesta mateixa tendència es constata a l'interior dels llibres. En Tobies i Judit, el text depèn, per raons òbvies (són llibres sense original hebreu), de la vulgata. En canvi, en Ester les influències del text hebreu o potser de la glossa semblen visibles en algunes expressions d'Egerton i Peiresc, els quals, tant aquí com en Tobies i Judit, reprenen la traducció catalana de l'arquetipus, feta a partir de la vulgata. Per exemple, en Est 1,1 la vulgata té: «in diebus Assueri», mentre que l'hebreu introdueix una repetició: «en els dies d'Ahaixveroi (o Assuer), que és Ahaixveroi (o Assuer)». La interpretació més plausible, vista la traducció dels LXX, és que aquí es tracta de mostrar la identitat entre Assuer i Artaxerxes. Aquesta interpretació, que pot provenir de la glossa, apareix en Egerton i Peiresc que tenen: «En lo temps del rey assuer, que en altre manera era appellat artaxerces...». Tanmateix, les relacions entre les versions fluctuen, tal com es veu en Est 1,1. Egerton i Colbert tradueixen la frase «qui regnavit ab India usque Aethiopia» per «lo qual regnave de Judà trosús en Ytopia». I immediatament, les cent vint-i-set províncies a què es refereix la vulgata passen a ser vint-i-set en Egerton i Peiresc i cent vint-i-vuit en Colbert: l'arquetipus escrivia correctament CXXVII i d'aquí els dos errors! En una paraula, la inconsistència és característica comuna de les tres versions: els errors s'hi repeteixen i s'hi intercalen sense gaire criteris aparents. Hi ha, però, una influència del text hebreu, més aviat persistent, que emergeix de tant en tant i que va aparellada amb tendències judaïtzants. En el llibre que conta el gran triomf de Judit, la jueva, contra Holofernes, l'enemic mortal del poble, la referència a la situació present era temptadora. Mentre la vulgata té en Jdt 16,31 «dies autem huius victoriae... ab *Hebreis*», Egerton i Peiresc tradueixen: «lo jorn de aquesta victòria dels *jueus*».

Acabem aquesta versió comparativa de les tres grans bíblies catalanes de Londres (Egerton) i París (Peiresc i Colbert) deturant-nos en Job i Salms. Aquesta seqüència (Jb-Sl), que és la de la vulgata, és adoptada per Egerton i Colbert, mentre que Peiresc té la seqüència inversa. La traducció de Job que ofereixen les tres bíblies és molt semblant; això vol dir que no s'aparten de l'arquetipus, elaborat a partir de la vulgata. Les poques divergències constatables s'expliquen per les tendències que hem anat comprovant: una certa actualització del llenguatge en el cas d'Egerton i alguns ajustaments de traducció en base a la vulgata en el cas dels altres dos. Pel que fa al text dels salms, ja ha estat dit anteriorment que Egerton i Peiresc presenten la forma d'un salteri cristià anterior a ambdós, que ha estat força judaïtzat. En canvi, Colbert empra dos salteris cristians (fr. 2434 i fr. 2433) per a «construir» el seu propi salteri.

4.3. *Quadre sinòptic dels manuscrits (Gènesi-Salms)*

A continuació, oferim un quadre sinòptic dels resultats obtinguts fins ara en relació amb les tres bíblies catalanes conservades. Com ja hem subratllat anteriorment, ens movem en un terreny provisional, ja que un estudi complet demanaria l'anàlisi del text *íntegre* de les tres bíblies. De cada unitat, donem: (a) denominació o denominacions que apareixen en el manuscrit; (b) contingut; (c) text-base de la traducció: arquetipus a partir del llatí de la vulgata (vg) i, si s'escau, influències de la Bíblia hebrea (BH); (d) relació amb les altres dues traduccions. Partim de la hipòtesi que hi ha una traducció arquetípica, feta a partir del llatí, que explica tots els llibres de les nostres tres bíblies, però que en alguns casos el text hebreu hi deixa sentir la seva influència.

TEXT	EGERTON (1526, Londres) sigla: E	PEIRESC (BNP esp. 2) sigla: P	COLBERT (BNP esp. 5) sigla: C
Pròleg general (Epíst. a Paulí)	—	—	—
Pròleg al Pentateuc	—	—	—
Gènesi	a) gènezi barahasit primer libre de la bíblia	gènesi	gènesi
	b) sencer	sencer (manca text)	manca 1,1-2,20 (defecte del manuscrit)
	c) vg influències de BH?	vg influències de BH	vg influències de BH
	d) coneix la tradició de P? pròxim a l'arquetipus	coneix la tradició d'E? pròxim a l'arquetipus?	depèn de la tradició de P coneix la tradició d'E
Èxode	a) èxodus segon libre de la bíblia	èxodus segon libre de la bíblia	èxodus segon libre de la bíblia
	b) sencer	sencer (manca text)	sencer
	c) vg influències de BH?	vg influències de BH	vg influències de BH
	d) coneix la tradició de P? pròxim a l'arquetipus	coneix la tradició d'E? pròxim a l'arquetipus?	depèn de la tradició de P coneix la tradició d'E

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
Levític	a) levítich vayacre tercer libre de la bíblia	levític vaycrà tercer libre de moysèn tercer libre de livítich (!)	llevítich vaycrà tercer libre de llivítich (!)
	b) sencer	sencer (manca text)	sencer
	c) vg influències de BH?	vg influències de BH	vg influències de BH
	d) coneix la tradició de P? pròxim a l'arquetipus	coneix la tradició d'E? pròxim a l'arquetipus?	depèn de la tradició de P coneix la tradició d'E
Nombres	a) nombres vedegabber/ vedegaber quart libre de la bíblia quart libre de moysès	numeri nombres vedegaber quart libra de la lig	numeri nombres vedegaber quart libra de la lig
	b) sencer	sencer (manca text)	sencer
	c) vg influències de BH?	vg influències reduïdes de BH	vg influències reduïdes de BH
	d) coneix la tradició de P pròxim a l'arquetipus	coneix la tradició d'E pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició de P coneix la tradició d'E
Deuteronomi	a) uteronomini	deuteromuemi	de utero numeri

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
	aleab debarim quint libre de moysès	addibarim (V libras de moysès)	elle addabarim vagedober (!) (pantateu, ço és a dir, los V libres de moysèn)
	b) sencer	sencer (manca text)	sencer
	c) vg influències (molt poques) de BH	vg influències reduïdes de BH	vg influències reduïdes de BH
	d) coneix la tradició de P pròxim a l'arquetipus	coneix la tradició d'E pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició de P coneix la tradició d'E
Pròleg de Josuè	a) —	pròlech de sent gerònim	—
	b) —	pròleg sencer de sant Jeroni	fragment inicial del pròleg de sant Jeroni, emprat com a colofó del Pentateuc
	c) —	vg	vg
	d) —	pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició de P coneix la tradició d'E
Josuè	a) josuè fill de nuu nuu sizen libre de la bíblia	josuè/jesuè fill de nave jhesús nave josuè ben nun	josuè fill de nun josuè ben nun

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg	vg	vg influències reduïdes de BH
	d) pròxim a P pròxim a l'arquetipus	pròxim a E pròxim a l'arquetipus	coneix la tradició de P coneix la tradició d'E
Jutges	a) jutges sofcim VIIè libre de la bíblia	jutges susim/fustín	jutges sofcim/sefim
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg	vg	vg influències reduïdes de BH
	d) pròxim a P pròxim a l'arquetipus	pròxim a E pròxim a l'arquetipus	coneix la tradició de P coneix la tradició d'E
Rut	a) rut rut la moabita VIIIè libre de la bíblia	rut	rut rut moabita
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg	vg	vg influències de BH?
	d) pròxim a P i C pròxim a l'arquetipus	pròxim a E i C pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició de P depèn de la tradició d'E

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
Pròleg de Reis	a) pròlech de sent gerònim sobre lo primer libre dels reys	—	[títol no copiat]
	b) pròlech sencer de sant Jeroni	—	pròleg sencer de sant Jeroni
	c) vg	—	vg
	d) pròxim a C	—	depèn de la tradició d'E
Primer de Reis (= Primer de Samuel)	a) primer libre dels reys novèn libre de la bíblia	samuel primer de reys	primer libra dels reys
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg	vg	vg influències de BH?
	d) pròxim a P i C pròxim a l'arquetipus	pròxim a E i C pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició de P depèn de la tradició d'E
Segon de Reis (= Segon de Samuel)	a) segon libre dels reys deèn libre de la bíblia	libre sagó de reys	segon libra, que és de david segon dels reys
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg	vg	vg influències de BH?
	d) pròxim a P i C pròxim a l'arquetipus	pròxim a E i C pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició de P depèn de la tradició d'E

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
Tercer de Reis (= Primer de Reis)	a) terç libre dels reys onzèn libre de la bíblia	terç libre de reys	terç libra de reys
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg	vg	vg influències de BH?
	d) pròxim a P i C pròxim a l'arquetipus	pròxim a E i C pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició de P depèn de la tradició d'E
Quart de Reis (= Segon de Reis)	a) quart libre dels reys dotzèn libre de la bíblia	quart libre de reys	quart libre de reys
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg	vg	vg influències de BH?
	d) pròxim a P i C pròxim a l'arquetipus	pròxim a E i C pròxim a l'arquetipus?	depèn de la tradició d'E depèn de la tradició de P?
Pròleg dels Paralipòmens (= Cròniques)	a) pròlechs de sent gerònim sobre lo libre de paralipàmenon primer segon terç	—	pròlech primer segons sent gerònim segon terç (libre del peralipèmenon)
	b) pròlegs de sant Jeroni	—	pròlegs de sant Jeroni

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
	c) vg	—	vg
	d) pròxim a C	—	depèn de la tradició d'E
Primer dels Paralipòmens (= Primer de Cròniques)	a) primer libre de paralipàmenon	primer libre de peralipàmenon	primer libre de perelipèmenon
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg BH?	vg	vg BH?
	d) pròxim a C	coneix la tradició d'E pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició d'E
Pròleg del Segon dels Paralipòmens (= Segon de Cròniques)	a) —	pròlech anans del libra segon	pròlech del segon libre segons sent gerònim
	b) —	pròleg de sant Jeroni (el pròleg general segon d'E i C)	2Par 1,1-17(!)
	c) —	vg	vg BH?
	d) —	divers d'E i C?	depèn de la tradició d'E
Segon dels Paralipòmens (= Segon de Cròniques)	a) segon libre de paralipàmenon	segon libre de peralipàmenon	segon de perelipèmenon
	b) sencer	sencer	sencer (1,18-36,23) + Oració de Manassès (figura com el c.40)

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
	c) vg BH?	vg	vg BH? + vg
	d) pròxim a C	coneix la tradició d'E pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició d'E depèn de la tradició de P (Oració de Manassès)
Oració de Manassès	a) —	oració de menassès, rey de judà	capítol XL [de 2Par]
	b) —	sencera	sencera
	c) —	vg	vg
	d) —	pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició de P
Pròleg d'Esdras	a) pròlech sobra los libres d'esdras e de nahemies	pròlech sobre lo primer libre de esdras	pròlech de esdras
	b) sant Jeroni (breu resum del llibre, extret en part del pròleg general a la Bíblia)	pròleg sencer de sant Jeroni	sant Jeroni (breu resum del llibre, extret en part del pròleg general a la Bíblia)
	c) vg	vg	vg
	d) pròxim a C	pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició d'E
Esdras	a) primer libre d'esdras	primer libre d'esdras	libra d'esdras
	b) sencer	sencer	sencer

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
	c) vg influències de BH	vg influències reduïdes de BH	vg influències de BH
	d) pròxim a C coneix la tradició de P	coneix la tradició d'E pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició d'E
Segon d'Esdres (= Nehemies)	a) libre de naemies (Ne 1,1-7,72) segon libre d'esdras (Ne 7,73-13,31 + 4Esd 8,20-36)	paraules de naemies libre de neemies	libra de nehemies
	b) 1/ Ne 1,1-7,72 2/ Ne 7,73- 13,31 (sencer) + 4Esd 8,20-36 (Confessió d'Esdres)	Ne 1,1-13,31 (sencer) + 4Esd 8,20-36 (Confessió d'Esdres)	Ne 1,1-13,31 (sencer) [4Esd 8,20-36 fa de pròleg a Judit]
	c) vg influències de BH	vg influències de BH?	vg influències de BH
	d) pròxim a C coneix la tradició de P	coneix la tradició d'E pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició d'E
Tercer d'Esdres	a) —	libre segon d'esdras	—
	b) —	tercer llibre d'Esdres (sencer)	—
	c) —	vg	—

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
Pròleg de Tobies	a) pròlech sobre lo libre de tobies	pròlech sobre lo libre de thobies	—
	b) pròleg sencer de sant Jeroni	pròleg sencer de sant Jeroni	—
	c) vg	vg	—
	d) pròxim a P pròxim a l'arquetipus	pròxim a E pròxim a l'arquetipus	—
Tobies [en Colbert es troba després d'Ester]	a) tobies	thobies	tobies
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg	vg	vg
	d) pròxim a P i C pròxim a l'arquetipus	pròxim a E i C pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició d'E i de P, revisada a partir de la vulgata
Pròleg de Judit	a) pròlech sobre lo libre de judich	pròlech sobre lo libre de judith	pròlech sobre lo libre de judich
	b) pròleg sencer de sant Jeroni	pròleg sencer de sant Jeroni	4Esd 8,20-36 (Confessió d'Esdres)
	c) vg	vg	vg
	d) pròxim a P i C pròxim a l'arquetipus	pròxim a E i C pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició d'E i de P, revisada a partir de la vulgata
Judit	a) judich	judith	judich

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg	vg	vg
	d) pròxim a P i C pròxim a l'arquetipus	pròxim a E i C pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició d'E i de P, revisada a partir de la vulgata
Pròleg d'Ester	a) pròlech sobre lo libre d'ester	pròlech sobre lo libre de ester	pròlech de ester
	b) pròleg sencer de sant Jeroni	pròleg sencer de sant Jeroni	sant Jeroni (breu resum del llibre, extret en part del pròleg general a la Bíblia)
	c) vg	vg	vg
	d) pròxim a P pròxim a l'arquetipus	pròxim a E pròxim a l'arquetipus	independent
Ester	a) ester	ester	ester
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg influències de BH?	vg influències de BH?	vg
	d) pròxim a P pròxim a l'arquetipus	pròxim a E pròxim a l'arquetipus	coneix la tradi- ció d'E i de P, revisada a par- tir de la vulgata
Pròleg de Job [en Peiresc es troba després dels Salms]	a) pròlech sobre lo libre de job	pròlech de sent gerònim sobre lo libre de job	pròlech de sent jerònim sobra lo libra de job

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
	b) pròleg incomplet de sant Jeroni (fragment inic.)	pròleg incomplet de sant Jeroni (fragment inic.)	pròleg incomplet de sant Jeroni (fragment inic.)
	c) vg	vg	vg
	d) pròxim a P i C pròxim a l'arquetipus	pròxim a E i C pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició d'E i de P
Job [en Peiresc es troba després dels Salms]	a) job	job	job
	b) sencer	sencer	sencer
	c) vg	vg	vg
	d) pròxim a P i C pròxim a l'arquetipus	pròxim a E i C pròxim a l'arquetipus	depèn de la tradició d'E i de P
Pròleg dels Salms	a) pròlech sobra lo saltiri	—	pròlech del saltiri
	b) pròleg sencer de sant Jeroni	—	pròleg sencer de sant Jeroni
	c) vg	—	vg
	d) pròxim a C pròxim a l'arquetipus	—	depèn de la tradició d'E
Salms [en Peiresc es troben abans de Job]	a) libre del saltiri lo qual féu David	psaltiri de david	salteri lo qual féu david rey e salmista
	b) Hi manquen una trentena de salms: 7; 17; 68-77; 88; 100-109; 131; 134-137; 143-144.	Hi manquen una trentena de salms: 7; 17; 68-77; 88; 100-109; 131; 134-137; 143-144.	sencer

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
	Força omissions de versets (per exemple, Salm 21,15-23.28-30a)	Força omissions de versets (per exemple, Salm 21,15-23.28-30a)	
	c) vg influències de BH	vg influències de BH	vg
	d) pròxim a P depèn de la tradició de fr. 2434 i València 106	pròxim a E depèn de la tradició de fr. 2434 i València 106	salms 1-38 (= fr. 2434) i salms 39-150 (= fr. 2433) coneix la tradició d'E i P
Colofó	còpia acabada el 29 d'octubre de 1465 autor: Marc no hi ha referències cristianes explícites	(BNP esp. 3 i 4 continuen i completen la Bíblia de Peiresc) autor i data de la còpia: desconeguts hi ha referències cristianes explícites	còpia acabada el 8 d'agost de 1471 autor: Antoni Satorra hi ha referències cristianes explícites

4.4. *L'arquetipus i les influències hebrees (Gènesi-Salms)*

El quadre sinòptic anterior ens permet de treure algunes conclusions provisionals sobre les tres bibles catalanes medievals i particularment sobre la part conservada, és a dir, la primera meitat de l'Antic Testament (Gènesi-Salms).

En primer lloc, sembla que les tres bibles depenen d'una versió catalana feta a partir del text llatí, no gaire homogènia, i que, en l'estat actual, no exclou influències hebrees. Aquesta versió, arquetípica, és el resultat d'un projecte major que es beneficia puntualment (cas dels Salms) de traduccions anteriors. Tanmateix, això no vol dir que hi hagi hagut una traducció completa feta des d'un text base diferent de la vulgata, és a dir, a partir de l'hebreu. Més aviat cal reconèixer les influències hebrees, més o menys importants segons els llibres i seccions a l'interior de cada llibre: des de, pel que sembla, traduccions amb elements provinents de la Bíblia hebrea (Gènesi en Peiresc) a traduccions exclusives del llatí (els llibres dels Reis en Egerton-Peiresc), hi ha una gamma àmplia d'intensitats. El resultat final és, en expressió de J. Perarnau, que els manuscrits de les tres bibles són en certs moments productes híbrids (ni del tot jueves ni del tot cristianes).⁸⁶

Així, doncs, per les comparacions realitzades, sembla que els llibres bíblics presents en les tres bibles han estat traduïts a partir de la vulgata llatina. I en els pocs llibres amb influència hebrea notable només en alguns casos dels verificats fins ara el text llatí queda «soterrat» per les lectures hebraïtzants. Em refereixo als llibres Primer i Segon dels Paralipòmens copiats en Egerton. En quasi totes les traduccions amb influència de l'hebreu, hi és omnipresent la vulgata llatina i la traducció feta a partir d'ella. Els casos de contaminació mútua són freqüents: el cas extrem i insòlit és el salteri d'Egerton-Peiresc, text mutilat i adaptat amb finalitats judaïtzants a partir d'un salteri netament cristià (representat per fr. 2434 i València 106). Es tracta d'un salteri originalment sencer, que ha estat expurgat en un context de gran violència ideològica, és a dir, en el marc de les disputes entre jueus i cristians sobre la messianitat de Jesús. Aquesta situació ha portat a eliminar (!) fragments d'un text considerat inspirat per uns i altres. Com hem pogut comprovar, el qui ha fet això volia que els textos «messiànics» del salteri, objecte de controvèrsia, no fossin utilitzats per propis i estranys.

Per contaminació no cal entendre necessàriament que hom tingui a l'abast els dos textos originals (llatí i hebreu) o dues traduccions independents fetes a partir d'aquests textos. N'hi ha prou, per exemple, que hom *incorpori* solucions provinents de l'altre text, o bé de manera directa o bé

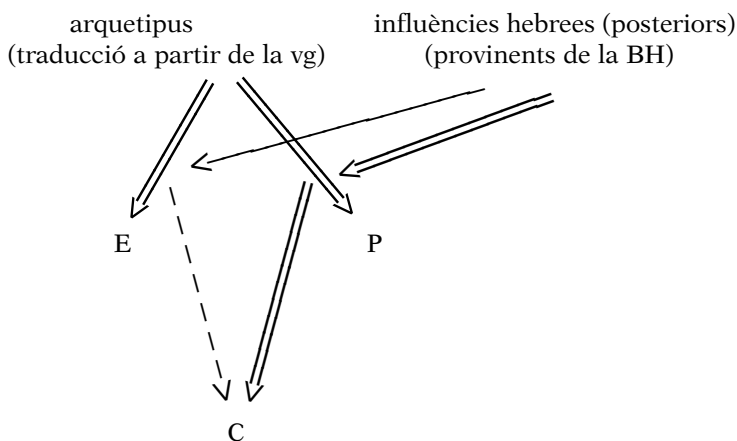
86. «Aportació», 68.

mitjançant una traducció ja existent (total o fragmentària) o bé mitjançant una informació puntual (oral o escrita). Tenim força casos de correccions que s'entenen com a revisió a partir de la vulgata (per exemple, Judit, Ester i Tobies en Colbert). Naturalment, les confusions arriben sovint per la manca d'indicacions sobre la naturalesa del text que es copia (de quin exemplar de la vulgata ha estat traduït?) i per la proximitat, notable, a primer cop d'ull, entre la vulgata i el text hebreu. Només una comparació rigorosa amb les llengües originals permet identificar el text sobre el qual s'ha fet una determinada traducció, i encara no sempre! En conseqüència, el procés de barreja i contaminació dels textos pot haver-se produït, en força ocasions, bastant espontàniament, sense massa aprioris de tipus ideològic. Si aquests aprioris haguessin estat forts, la frontera entre traduccions «cristianes» i «hebrees» seria molt més marcada i, d'altra banda, hom no hauria permès influències d'un text estrany. La contaminació funciona en els *dos* sentits i això vol dir que les incorporacions són vistes inicialment com a fenomen sense una enorme transcendència. Tan sols quan s'inicia la confrontació dialèctica (finals del segle XIV?) es busca la clarificació textual i es fan noves traduccions amb fort afany de literalitat: per part cristiana, aquest és *un* dels factors que semblen intervenir en la Bíblia de Portaceli (primeres dècades del segle XV). Per part jueva, és el cas del salteri BNP esp. 244 (mitjan segle XV?). L'altra opció clarificadora, la crema de «bíblies falses», bíblies que no es corresponen exactament al text de la vulgata llatina, també havia començat –lamentablement– a funcionar.⁸⁷

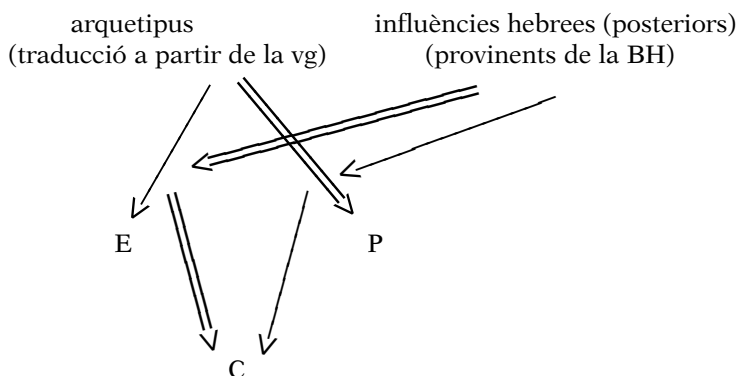
Ja hem dit que tot sembla indicar que les tres bíblies catalanes conservades integren una traducció feta a partir de la vulgata. Per tant, tot i que no hi ha hagut uns criteris homogenis i estrictes de traducció al català (o, almenys, no s'han aplicat convenientment), el cert és que la comparació entre les tres bíblies ens permet d'afirmar l'existència d'un arquetipus, és a dir, d'*una* traducció catalana, original, feta a partir de la vulgata, sense influències hebrees, que va de Gènesi a Salms. Les influències hebrees arriben posteriorment, amb el procés de còpia promogut molt sovint pels conversos. En línies generals, i malgrat els nombrosos errors de còpia i retallades de text, semblen ser Peiresc i Colbert els manuscrits que millor recullen el text d'aquest arquetipus. L'arquetipus és constatable directament en nou llibres: Rut, els quatre llibres de Reis, Tobies, Judit, Ester i Job. En aquests llibres, les tres bíblies van juntes i només Colbert es distanca una mica, ja que sembla haver efectuat una revisió de l'arquetipus. També en Josuè i Jutges, els manuscrits Egerton i Peiresc reflecteixen l'ar-

87. Tramoyeres dona a conèixer la notícia d'una crema de «20 víbries falses en la plaça de la Seu» de València l'any 1447 (vegeu CAMPS, «Cinc-cents anys», 9). Vegeu n. 51.

quetipus esmentat. Per tant, sembla que podem individuar *una* traducció feta a partir de la vulgata, sense quasi influències hebrees, en els llibres que van de Josuè a Quart de Reis (set llibres), en Job i en els llibres de Tobies i Judit, que no tenen original hebreu, ja que són deuterocanònics. En total, deu llibres. En segon lloc, constatem que el Pentateuc d'Egerton és pròxim a la vulgata, potser com a resultat d'una revisió de la traducció que li ha pervingut (segons el parer de J. Riera i Sans), tot i algunes influències hebrees perceptibles sobretot en el darrer llibre, el Deuteronomi. Llevat, doncs, d'aquestes influències posteriors, Egerton representa, en el Pentateuc, l'arquetipus, traducció feta exclusivament a partir de la vulgata. En l'estat *actual* dels manuscrits, l'esquema per als quinze llibres esmentats (el Pentateuc i deu més) seria el següent:

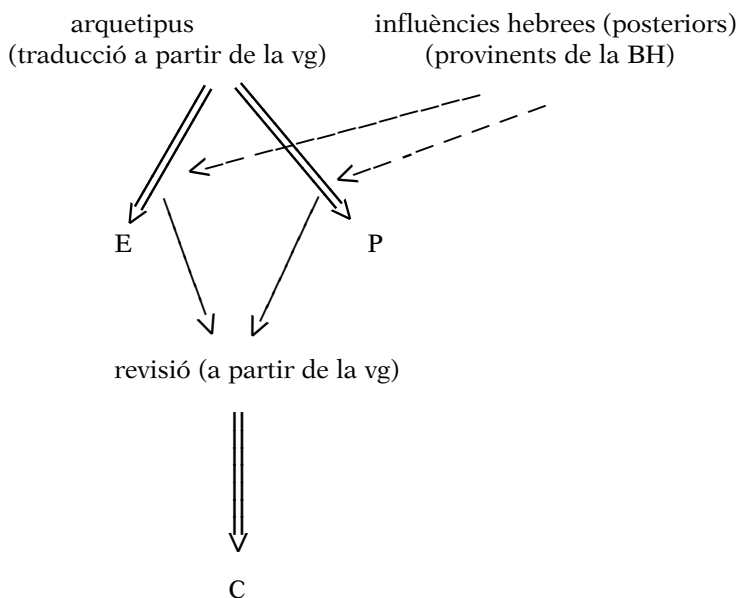


La qüestió es complica en els Paralipòmens, Esdres i Nehemies. Aquí l'arquetipus només és representat per Peiresc, sobretot en els Paralipòmens, llibres que, en aquest manuscrit, no semblen influïts pel text bíblic hebreu; en canvi, sobretot en Esdres i, de manera menor, en Nehemies, Peiresc té influències provinents del text hebreu de la Bíblia. Pel que fa a Egerton-Colbert, les «fonts» hebrees semblen evidents en els Paralipòmens, però també són detectables en Esdres i Nehemies. Colbert depèn, en general, de la traducció d'Egerton, llevat de l'Oració de Manassès, en què es mostra pròxim a Peiresc. En tots quatre llibres, hi ha uns contactes entre les dues tradicions manuscrites majors (Egerton i Peiresc), que han de ser atribuïts probablement a l'acció conjunta de l'arquetipus i de les influències hebrees. L'esquema podria ser aquest:



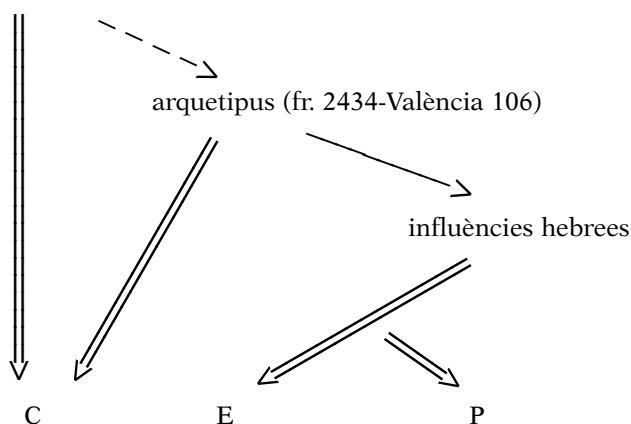
En conseqüència, l'arquetipus o traducció a partir del llatí emergeix en els dos llibres dels Paralipòmens, Esdres i Nehemies, aquí segons Peiresc.

Només ens falta considerar el llibre d'Ester i els salteris. El cas d'Ester és més aviat singular. Sembla que, tal com ja succeeix en Tobies i Judit, Colbert copia un text d'Ester que ha estat fortament revisat a partir de la vulgata i que s'aparta notablement d'Egerton-Peiresc. Aquests dos manuscrits, pel seu cantó, reproduïxen l'arquetipus, lleugerament modificat per algunes influències hebrees. La situació, en Ester, seria aquesta:



En el cas del Salteri de Colbert, l'arquetipus és doble: fr. 2434 i València 106 per als salms 1-38, i Sabruguera-fr. 2433 per als salms 39-150. Colbert integra així les dues opcions majors de traducció pel que fa al salteri. En canvi, Egerton-Peiresc són el resultat d'un judaïtzació que ha introduït força canvis i ha omès la cinquena part dels salms a partir de l'arquetipus representat aquí per fr. 2434. L'esquema seria aquest:

arquetipus (Sabruguera-fr. 2433)



Els esquemes anteriors ens porten a concloure, en primer lloc, que Egerton, Peiresc i Colbert són manuscrits sense dependència *directa* l'un de l'altre. Els contactes entre ells es fan a nivell de tradició textual prèvia. Peiresc i Egerton són dues «branques d'un tronc comú», en frase de J. Perarnau,⁸⁸ és a dir, les dues tradicions textuales majors derivades de l'arquetipus. Colbert depèn sovint de les tradicions de les altres dues versions, si bé també pot oferir elements de l'arquetipus. Caldrà esperar la publicació de les tres bibles per a aclarir la relació precisa entre elles en cadascun dels casos. En segon lloc, com ja hem dit, darrere les tres grans bibles catalanes medievals hi ha un arquetipus, és a dir, una traducció feta exclusivament a partir de la vulgata. Per arquetipus hem d'entendre *una* traducció projectada com a tal, a l'estil de la «Bible du XIIIe siècle», en la qual s'han integrat traduccions *parcials* anteriors (Salms i, com veurem, els evangelis). L'arquetipus existeix al llarg dels vint-i-dos llibres comuns a les tres bibles. Sempre n'hi ha almenys una que sembla representar-lo millor. En parèntesi donem el nombre de llibres de cada secció:

88. «Aportació», 70.

Pentateuc (5)	E		C
Josué a Quart de Reis (7)	E	P	C
Paralipòmens a Nehemies (4)		P	
Tobies i Judit (2)	E	P	C
Ester (1)	E	P	
Job (1)	E	P	C
Salms (1)			C

El text de 4Esd 8,20-36, l'anomenada Confessió d'Esdres, es troba en les tres bíblies després de Nehemies, i això fa suposar que les coses ja anaven així en l'arquetipus. L'Oració de Manassès només apareix en Peiresc com a escrit independent (Colbert l'afegeix a 2Par), però pot haver format part de l'arquetipus. En canvi, el Tercer llibre d'Esdres només és copiat en Peiresc, i això pot ser un indicatiu de la seva no-pertinença a l'arquetipus.

Ja hem dit que l'arquetipus era una traducció feta a partir del llatí, però resta el dubte sobre quan i com s'hi van anar introduint influències hebrees. La traducció de l'arquetipus era força literal, alguns cops literalística, i ocasionalment no gaire acurada, ja que els errors no hi manquen. En certs moments, les paràfrasis i les glosses «explicaven» el text llatí original, però en general predominava una literalitat excessiva als nostres ulls però vista, segurament, amb molts bons ulls pels primers lectors. Com és normal en les traduccions medievals, literalisme i paràfrasi conviuen sense cap problema.⁸⁹ Encara no estem en disposició de dir quins van ser exactament els textos de la vulgata que serviren de base a aquest arquetipus que caldria datar en el tercer quart del segle XIV.⁹⁰ En canvi, els manuscrits de les tres bíblies conservades són d'un segle després, del tercer quart del segle XV. Entremig hi ha hagut una llarga i complexa tradició manuscrita, que és impossible de resseguir però que inclou revisions lingüístiques (com la d'Egerton, que actualitza un text que tenia uns cent anys d'antiguitat!), revisions a partir de la vulgata llatina amb el desig d'augmentar la comprensió del text i la seva proximitat al llatí (com les que trobem en Egerton i Colbert) i còpies mecàniques i sense gaire cura d'un text arcaic que, sovint, el

89. El cas extrem és la «Bible du XIII^e siècle», que no distingeix gràficament entre el text bíblic i la glossa a aquest text!

90. Ens hem de situar entre el 1350 i el 1375. Sobre la notícia que dona RUBIÓ I LLUCH (*Documents*, n. 151), segons la qual el rei Pere, l'any 1351, parla de «la bíblia que és escrita en vulgar cathalà» i ja en el 1339 es refereix a una bíblia «in romancio scriptam» (RUBIÓ I LLUCH, *Documents*, n. 104), vegeu la nota 22 d'aquest estudi. D'altra banda, en el Llibre d'Hores de Morella (segle XIV) apareixen uns fragments de Job, els quals, comparats amb Peiresc i Colbert, mostren que l'arquetipus ja ha sofert una primera revisió per tal de cenyir-lo més a la vulgata. Vegeu PERARNAU, «Aportació», n. 45.

copista no entén i que fins i tot abreuja gratuïtament (és el cas de Peiresc). El problema de les «falses bíblies» està servit!

En el decurs d'aquest període, el que va de l'arquetipus (tercer quart del segle XIV) a les bíblies conservades (tercer quart del segle XV), es produeixen fenòmens decisius: la crisi d'un país, sacsejat per la pesta negra, les dificultats econòmiques, els errors polítics i els conflictes interns. En aquest marc, els jueus catalans sofreixen les primeres persecucions i molts d'ells opten per convertir-se al cristianisme, davant l'amenaça que pesa sobre la seva vida i els seus béns. L'interès dels conversos per la Bíblia, sobretot per l'Antic Testament, és innegable. Esdevinguts cripto jueus a causa de les circumstàncies, continuen bevent a la font: les Sagrades Escriptures, que han après de petits (ells o els seus pares) i que són el senyal primer de la identitat ancestral. Estudiar la Bíblia és un deure i una necessitat vital per a aquells conversos, que viuen dividits interiorment ja que s'esforcen sincerament a seguir la fe cristiana. El recurs a la Bíblia hebrea i a les interpretacions dels rabins, aconseguit de múltiples maneres, és una ajuda inestimable per a interpretar el text llatí. La recerca sincera de la veritat de l'Escriptura (què ens vol dir el Senyor, el nostre Déu?), l'estudi meticolós de la Llei, s'esdevé en un temps de confrontacions apològètiques entre jueus (els qui no s'han convertit) i cristians, marcat pel manteniment, discret o secret, de les pràctiques jueves. Alguns manlleus textuals i interpretatius, signe de les influències hebrees, comencen a fer-se sentir en un procés de còpies manuscrites que no és controlat per ningú i que admet la introducció de tantes modificacions com es vulgui. El text llatí de la vulgata, traduït al català (l'arquetipus), continua essent el text base, però els copistes comencen a reproduir textos contaminats, sense saber-ho (o sabent-ho), a un ritme viu, d'acord amb les necessitats d'un mercat prou interessat. Per les dades que coneixem, el llibre bíblic, en llatí i en català, coneix una gran expansió durant les últimes dècades del segle XIV però sobretot durant el segle XV, el període en què esclata de ple la problemàtica dels jueus conversos.⁹¹

91. Esmentem un exemple. En Dt 23,19-20 (BH: 20-21) es reglamenta la usura. El tema és delicat, ja que hi havia un cert nombre de jueus que es dedicaven a prestar diners. ¿Era lícit segons l'Escriptura? Què hi diu la Llei, la Torà? El text de les tres Bíblies sembla haver estat influït pel text hebreu: és un cas on la interpretació «hebraica» de la Llei ha de quedar ben explícita. La frase central és: «Del strany pendràs usura, mas de ton frare no'n pendràs, per ço que banaygua a tu lo Senyor ton Déu...» (Egerton i Peiresc). En Colbert la frase anterior és: «Del estrany pendràs usura per ço que benaesqua a tu...» L'omissió, ¿és un simple error de còpia? ¿Es tracta d'una modificació volguda per tal d'elogiar la usura feta als estranys, és a dir, als qui no són jueus? Sobre la polèmica entre cristians i jueus catalans durant la segona meitat del segle XIV, vegeu darrerament J. V. NICLÓS ALBARRACÍN, *Profiat Durán. Cinco cuestiones debatidas de polémica*. Edición crítica bilingüe con anotaciones de C. del Valle (España Judía.

En definitiva, en les tres bíblies catalanes conservades, les aportacions de la Bíblia hebrea arriben en ple procés de transmissió textual de l'arquetipus. Es tracta d'influències hebrees, per emprar una terminologia al màxim àmplia possible. Certament, *no* ha existit una traducció medieval de la Bíblia hebrea al català. Tanmateix, en alguns llibres, i per les poques mostres de text que hem pogut analitzar fins ara, hi ha una certa influència del text hebreu, que determina la traducció, mentre que en la majoria dels casos aquesta influència és puntual i força menor o bé és inexistent. Ho veiem en aquest quadre:

	INFLUÈNCIA MOLT PETITA	INFLUÈNCIA PETITA	INFLUÈNCIA MITJANA
Gènesi	E		P i C
Èxode	E		P i C
Levític	E		P i C
Nombres	E	P i C	
Deuteronomi	E	P i C	
Josue		C	
Jutges		C	
Rut	C		
1Reis	C		
2Reis	C		
3Reis	C		
4Reis	C		
1Paralipòmens			E i C
2Paralipòmens			E i C
Esdres		P	E i C
Nehemies	P	E i C	
Ester	E i P		
Job			
Salms	C		E i P

Aquest quadre mostra l'abast realment limitat de les influències hebrees. En el Pentateuc l'influx del text hebreu s'escampa, comprensiblement, pels

Serie II: Autores judíos de Cataluña. Polémica judío-cristiana), Madrid 1999. Niclós edita les «Respostes als homes impius», obra de Profiat Duran, el qual es veié forçat a convertir-se al cristianisme ran dels avalots antijueus del 1391.

cinc llibres. Són els llibres de la Llei, és a dir, la part essencial de la Bíblia hebrea, la Torà. També de manera comprensible, la segona àrea on es detecten influències hebrees és el llibre dels Salms, el llibre de pregàries de la comunitat jueva. A més d'aquestes dues àrees (Pentateuc i Salms), el conjunt format per Cròniques (Paralipòmens) i Esdres-Nehemies ofereix un cert grau d'influència del text hebreu: són llibres que identifiquen la comunitat jueva en el seu exili babilònic i en el retorn d'aquest exili. D'aquí l'atenció que mereixen per part dels conversos. En canvi, en els llibres històrics l'interès és quasi nul. En resum, doncs, les influències del text hebreu sobre l'arquetipus corren paral·leles a l'atenció que els diversos llibres bíblics podien desvetllar en els jueus convertits. L'estatus –i el drama– dels conversos es deixa entreveure en la presència d'influències hebrees en les bibles cristianes medievals.

4.5. *Continguts de la segona part de la Bíblia (Proverbis-Macabeus)*

Cal completar l'anàlisi feta fins aquí amb la presentació del manuscrit que completa l'Antic Testament de Peiresc (BNP esp. 3). El Nou Testament de Peiresc (BNP esp. 4) serà estudiat més avall, en 6.2. En qualsevol cas, ens hem de limitar a remetre'ns bàsicament a les conclusions del gran estudiós S. Berger.⁹² Subratllem, tanmateix, la voluntat que hi ha darrere Peiresc de fer una Bíblia del tot completa, és a dir, amb el màxim nombre de llibres. Ultra la còpia del Tercer llibre d'Esdres, hom té cura de diferenciar elements menors com l'Oració de Manassès (després del Segon dels Paralipòmens), l'Oració de Jeremies (després de Lamentacions) i l'Epístola de Jeremies (després de Baruc), que no apareixen de manera regular i d'aquesta forma diferenciada en totes les vulgates medievals.⁹³ La inclusió del llibre de Baruc va pel mateix costat. L'única excepció és l'anomenada Oració de Salomó (Ecli 52), la qual no apareix en Peiresc. Pel que fa a les influències hebrees, són pràcticament inexistents en la segona part de la

92. L'estudi de Berger (*Bible romane*, 110-114), publicat fa més de cent anys, encara no ha estat superat.

93. L'Oració de Jeremies i la carta o Epístola de Jeremies es troben explícitament asseylades en la Bíblia Gòtica (Arxiu Catedral de Girona 5), la Bíblia de Sant Feliu de Guíxols (Ms 125 de la Biblioteca Pública de Girona), la Bíblia dels dominicans de Barcelona (BU 856), la Bíblia de Carles V o de Girona i en una Bíblia de Sant Cugat (ACA-Sant Cugat 2). D'altra banda, l'Oració de Jeremies (Lm 5) és copiada com a element independent en una Bíblia d'Escaladei conservada a Madrid (BNM 140), la Bíblia Sacra d'Escaladei (Seminari de Tarragona), la Bíblia de Tarragona, oferta per Dalmau de Mur (Escorial a.I.1), i tres bibles del segle xv: BU 762, la Bíblia peregrina (Seminari de Girona 1) i BU 293.

Bíblia de Peiresc. Tan sols en els llibres sapiencials es donen els títols de cada llibre segons la fórmula «los jueus apellan» (vegeu-ho en el quadre general que trobareu més avall). Així, per exemple, llegim al final de Proverbis: «ací se acaba lo libre dells proverbis de Salamó lo quall los jueus apellan moslé» (foli 300v). Berger no troba cap influència de la Bíblia francesa en la primera part de l'Antic Testament de Peiresc (Gn-Jb); en canvi, mostra com alguns llibres de la segona part poden haver manllevat glosses a la Bíblia francesa, la «Bible du XIII^e siècle» (vegeu n. 12). En general, aquestes glosses no semblen ser nombroses i es concentren en alguns llibres, sobretot els sapiencials. Berger identifica clares influències del francès en Proverbis i Siràcida (Eclesiàstic), però en els profetes majors els resultats són negatius: l'exemple adduït (Is 61,1) no prova la influència del francès. També és negatiu el resultat en Saviesa i Macabeus. En canvi, hi ha restes de la Bíblia francesa en algunes glosses dels profetes menors (per exemple, Os 3,4 i Am 5,8). Tot plegat fa pensar que podem mantenir sense gaires problemes la conclusió referida a la primera part de l'Antic Testament de Peiresc: la vulgata llatina és el text-base d'aquesta versió catalana de la Bíblia. Sembla, doncs, que la influència de la Bíblia francesa es limita a les glosses, i encara seleccionades i escurçades en relació al francès. En el text com a tal, els traductors catalans en tenien prou de donar la versió del llatí, llengua prou coneguda, de manera molt literal i amb una aparent descurança. Aquesta descurança és font de problemes de comprensió per part del lector. No nego, doncs, que els traductors poguessin inspirar-se en algunes solucions de la versió francesa, però la influència d'aquesta versió es concentra en les glosses. De fet, el mateix Berger reconeix que «le traducteur suivait en général plutôt la vulgate, et il y insérait *en partie* les notes (és a dir, les glosses) du traducteur français» (subratllat meu).⁹⁴ L'ús de la Bíblia francesa per part catalana es deu sens dubte, com el mateix Berger explica, a la gran difusió que conegué la *segona* part d'aquella Bíblia (Pr-2Ma) quan esdevingué el volum segon de la «Bíblia historial», anomenada així perquè el volum primer no era el text bíblic estricte sinó una història sagrada escrita per Guyart des Moulins a finals del segle XIII.⁹⁵ Així, doncs, cal dir que el text francès era prou conegut. Però la versió catalana de la primera part de l'Antic Testament *no* es fa sobre aquest text. En

94. *Bible romane*, 113-114.

95. *Bible romane*, 113. Faig notar que que la Bíblia francesa dels segles XIII-XV és, en paraules de P. M. Bogaert, «un compromis» (*Bibles en français*, 27). En efecte, com ja hem fet notar, la famosa «Bible du XIII^e siècle» ha estat sistemàticament substituïda en la majoria de manuscrits bíblics francesos per la història sagrada de Guyart des Moulins (pel que fa a la primera part de l'Antic Testament). Això fa que la Bíblia que es difon per França en llengua vulgar *no* sigui una traducció íntegra i completa de la vulgata sinó un producte híbrid, en part

resum, la influència del text francès sobre la primera part de l'Antic Testament és, senzillament, nul·la.⁹⁶ En canvi, sembla innegable una influència *moderada* d'aquest text sobre la segona part de l'Antic Testament català.

Heus ací el quadre general de la segona part de la Bíblia de Peiresc, d'acord amb les categories proposades anteriorment (vegeu 4.3): (a) denominació o denominacions que apareixen en el manuscrit; (b) contingut; (c) text-base de la traducció: arquetipus a partir del llatí de la vulgata i altres influències.

adaptació (primera part de l'Antic Testament) i en part traducció bíblica (segona part de l'Antic Testament). Aquesta és la raó per la qual és inútil buscar contactes entre les traduccions francesa i catalana en relació amb la primera part de l'Antic Testament. Pel que fa a l'occità, la situació és encara més clara: les primeres traduccions occitanes de l'Antic Testament són del segle xv i, per tant, posteriors a les catalanes. La unió entre la Bíblia historial de Guyart (que ressegueix des del Gènesi fins als Fets dels Apòstols, inclòs material apòcrif), escrita a finals del segle xiii (1297), i el volum segon de «la Bible du xiii^e siècle» es farà, pel que sembla, cap al 1315. Aquesta és la data de constitució de la «Bíblia historial completada», dominant a França durant tota l'Edat Mitjana, fins al punt que aquesta serà la primera Bíblia francesa impresa (any 1495). La traducció íntegra de la vulgata al francès només serà editada per primera vegada l'any 1530.

96. Malauradament, no ens ha arribat cap text sencer de la traducció del francès feta per Jaume de Montjuïc sobre un original de tema bíblic, no la Bíblia completa en sentit estricte (vegeu l'apartat 2 d'aquest estudi).

TEXT	PEIRESC
Proverbis	a) paraules de Salamó proverbis de Salamó moslé/maslé
	b) sencer
	c) vg influències puntuals del francès (glossa)
Eclesiastès o Cohèlet	a) aclesiastès/eclesiastès cochèlet/chochèlet
	b) sencer
	c) vg influències puntuals del francès (glossa)
Càntic dels Càntics	a) cants dels cants ciraçirim/siracirim
	b) sencer
	c) vg
Saviesa	a) saviesa Coxmà gadollà/guadollà
	b) sencer
	c) vg
Eclesiàstic o Siràcida	a) Jhesu fill de Sidrach eclesiàstich/aclesiàstich bensira
	b) sencer (menys el c. 52)
	c) vg influències puntuals del francès (glossa)

TEXT	PEIRESC
Pròleg d'Isaïes	a) pròlech de ysaïes
	b) pròleg sencer de sant Jeroni
	c) vg
Isaïes	a) ysaïes profeta
	b) sencer
	c) vg influències del francès?
Pròleg de Jeremies	a) pròleg de/sobre lo libre de geremies
	b) tres pròlegs units en un de sol
	c) vg
Jeremies	a) geremies propheta
	b) sencer
	c) vg
Lamentacions	a) leumantacions solució (!)
	b) sencer (cc. 1-4)
	c) vg
Oració de Jeremies (unida a Lm)	a) oració de jeremies profeta
	b) sencer (Lm 5)
	c) vg
Pròleg de Baruc	a) pròlech en lo libre de baruch

TEXT	PEIRESC
	b) pròleg sencer (argument)
	c) vg
Baruc	a) baruch
	b) sencer (cc. 1-5)
	c) vg
Carta de Jeremies (unida a Ba)	a) letra que tramès jaramies
	b) sencer (Ba 6)
	c) vg
Pròleg d'Ezequiel	a) pròlech en lo libre de Ezetxiel
	b) pròleg sencer de sant Jeroni
	c) vg
Ezequiel	a) ezetxiel profeta ezetxiel
	b) sencer
	c) vg
Pròleg de Daniel	a) pròlech de Daniel profeta
	b) pròleg sencer (argument)
	c) vg
Daniel	a) daniel profeta
	b) sencer
	c) vg
Osees	a) hosee profeta

TEXT	PEIRESC
	b) sencer
	c) vg influències puntuals del francès (glossa)
Joel	a) johel profeta joel
	b) sencer
	c) vg
Amós	a) amós profeta
	b) sencer
	c) vg influències puntuals del francès (glossa)
Abdies	a) abdies profeta
	b) sencer
	c) vg
Jonàs	a) joàs (!) profeta jonàs
	b) sencer
	c) vg
Miquees	a) michies profeta michias, michees
	b) sencer
	c) vg
Nahum	a) nahum profeta
	b) sencer

TEXT	PEIRESC
	c) vg
Habacuc	a) bacuch abacuch profeta
	b) sencer
	c) vg
Sofonies	a) sofonies profeta
	b) sencer
	c) vg
Ageu	a) egeas profeta ageas
	b) sencer
	c) vg
Zacaries	a) zaquarias zaquaries profeta
	b) sencer
	c) vg
Malaquies	a) maletxies profeta
	b) sencer
	c) vg
Primer dels Macabeus	a) primer libre dels macabeus
	b) sencer
	c) vg
Segon dels Macabeus	a) segon libre dels macabeus

TEXT	PEIRESC
	b) sencer
	c) vg

4.6. Els pròlegs

Hem de deixar per a una altra ocasió el difícil problema del text llatí que serví de base a les traduccions catalanes medievals. La qüestió només es podrà plantejar després de l'edició de cada llibre. Berger admet que el text de la vulgata sobre el qual s'ha traduït no és unitari, i aquest és un argument a favor del caràcter no unitari de les versions catalanes.⁹⁷

Allí on les tres bíblies presenten més afinitats és en els pròlegs. Ja des de bon començament el text de la vulgata era copiat juntament amb els pròlegs de cada llibre redactats per sant Jeroni, o bé altres pròlegs atribuïts a aquest Pare de l'Església però escrits de fet per autors posteriors (Hilari, Isidor, Haimó, Walafrid, Ràban Maur, Gilbert de la Porrée...), o encara breus resums del contingut («argumentum») del llibre (alguns, extrets del pròleg general).⁹⁸ Una Bíblia llatina «institucional» (d'una catedral, d'un monestir o d'una canònica, per exemple) reproduïa normalment aquests pròlegs, però copiar-ne tan sols alguns en una Bíblia en vernacle d'ús personal i devocional era cosa freqüent a Catalunya i València. De fet, la «Bible du XIII^e siècle» començava sense pròlegs (ni el pròleg general a tota la Bíblia ni el del Pentateuc). Per tant, d'entrada, no cal veure en la manca de pròlegs un indici indiscutible de judaïtzació. Així J. M. Madurell relaciona quatre bíblies, pertanyents respectivament al noble Roger de Togores (1410), a la comtessa Violant d'Aragó (1471), al mercader Guillem Ferrer (1462) i a un notari barceloní (1480), que *comencen* sense el pròleg general i el del Pentateuc i que no semblen ser bíblies judaïtzants. Ignorem quants i quins pròlegs es reproduïen a l'interior d'a-

97. Berger identifica el text parisenc de la vulgata (segle XIII) darrere Is i Dn, però afirma que Jr i Ez no hi corresponen. Caldrà veure si els manuscrits llatins de base d'aquests llibres han de ser cercats més aviat en el tipus de text dominant l'àrea mediterrània fins al segle XIII. Aquest text, estès entre Occitània i Catalunya, és anomenat per Berger el «text del Llenguadoc».

98. Resulta fonamental un estudi de S. BERGER titulat *Les Préfaces jointes aux livres de la Bible dans les Manuscrits de la Vulgate*, París 1902. Vegeu també D. DE BRUYNE, *Préfaces de la bible latine*, Namur 1920. I encara F. STEGMUELLER (ed.), *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, 11 vols., Madrid 1940-1980.

questes quatre bibles.⁹⁹ En canvi, el mateix Madurell ens dona notícies de quatre bibles més que comencen amb el pròleg general de sant Jeroni, és a dir, la famosa epístola al prevere Paulí.¹⁰⁰ Els seus propietaris són mercaders i eclesiàstics. És veritat, tanmateix, que incloure els pròlegs de sant Jeroni era una manera de mostrar-se receptiu al costum de l'Església i garantir la integritat de la Bíblia en qüestió. Això és veritat sobretot entrat el segle xv i en un ambient de controvèrsia ideològica entre cristians i jueus com el que es vivia a la Corona d'Aragó: recordem que la famosa disputa de Tortosa és del 1412. Per tant, el tema dels pròlegs presenta una importància major quan esclata el problema de les «falses bibles» durant el segle xv.

Primerament, cal identificar els pròlegs copiats en les tres bibles. Anteriorment, ja hem elaborat un quadre amb els continguts (pròleg i llibres bíblics) dels tres manuscrits. Ens manca, però, detallar-ne algunes coses. La primera sorpresa és que cap de les tres bibles (de fet en Colbert manquen els folis inicials, però en general participa de la tradició de les altres dues) no conté el pròleg general o Epístola de sant Jeroni a Paulí (que comença amb «Frater Ambrosius») ni el pròleg al Pentateuc. Això és sorprenent sobretot en Peiresc, que és una Bíblia completa de text i amb nombrosos pròlegs. L'única raó plausible és que aquests pròlegs ja mancaven en l'arquetipus, és a dir, en el manuscrit català (del Pentateuc?) traduït de la vulgata llatina. Hem recordat que la «Bible du xiiiè siècle» començava sense pròleg, directament amb el text del Gènesi... És veritat, doncs, que hi ha una anomalia en la manca dels pròlegs inicials, però, com veurem, llevat del Pentateuc, en les altres seccions el comportament de les tres bibles és força regular. D'altra banda, insistim que una Bíblia en vernacle no té el caràcter «oficial» d'una Bíblia llatina i que, per tant, la manca de pròlegs té un valor divers, que cal sospesar en cada cas i que pot dependre de molts factors.

Pel que fa als llibres històrics (Josuè-Quart de Reis), són dos els pròlegs proposats. El primer, abans de Josuè, és el prefaci a aquest llibre, Jutges i Rut («Tandem finito Pentateuco»). Peiresc el té sencer, mentre que en Egerton no hi és. Colbert el troba en la tradició anterior a Peiresc, de la qual depèn, i l'«aprofita» en una mínima part com a colofó del seu Penta-

99. Vegeu *Manuscrits*, nn. 31 i 143 i «Regesta», nn. 61 i 75. Les dues darreres són bibles completes en tres volums i copien íntegrament el Nou Testament. De fet, ignorem igualment si el manuscrit de Roger de Togores era una traducció catalana de la vulgata o una còpia de la traducció de Jaume de Montjuïc (vegeu n. 27).

100. Vegeu *Manuscrits*, nn. 52 i 100 i «Regesta», nn. 50 i 55. Són bibles, respectivament, dels anys 1423, 1448, 1456 i 1459.

teuc.¹⁰¹ Una bíblia llatina de Tortosa (Ms 213) i una altra de Sant Cugat (Ms 1 de l'ACA), ambdues del segle XIV, no tenen pròleg a Josuè, com Egerton i Colbert. De manera inversa, el pròleg als llibres dels Reis («Viginti et duas litteras»), el famós pròleg *galeatus*, apareix íntegrament en Egerton i Colbert. Peiresc no el copia. Per què? ¿No era a l'arquetipus? ¿O és que el copista de Peiresc no el troba tan necessari —o massa llarg!— i l'omet sense gaires contemplacions? Es fa difícil de concloure, però el cert és que Peiresc té un comportament poc justificable en relació al pròleg dels Reis, que es devia trobar a l'arquetipus. ¿Serà una mostra més de la desídia del copista?

En la secció que formen Paralipòmens i Esdres-Nehemies, els pròlegs són molt abundants. Els llibres dels Paralipòmens són precedits per tres pròlegs, presentats com pròlegs de sant Jeroni, en Egerton i Colbert. En canvi, Peiresc no té cap pròleg abans de 1Par i copia el segon d'aquests tres pròlegs (la carta de Jeroni a Dominià i Rogacià) com a pròleg de 2Par. Igualment, en la Bíblia dels dominicans de Barcelona (Biblioteca de la Universitat de Barcelona 856), del segle XIV, aquesta carta fa de pròleg al Segon dels Paralipòmens. Ja trobem aquesta solució en la gran Bíblia de Vic (any 1268), de Ramon de Sant Sadurní. Vegeu igualment la Bíblia Sacra d'Escaladei, d'inicis del XIV, conservada a la Biblioteca del Seminari de Tarragona. El primer dels pròlegs d'Egerton-Colbert («Tantus ac talis») és força usat com a pròleg dels llibres dels Paralipòmens.¹⁰² El segon pròleg d'Egerton-Colbert («Quomodo grecorum historias») és una carta de sant Jeroni a Dominià i Rogacià, la qual en algunes bíblies fa de pròleg únic als dos llibres dels Paralipòmens (Ms 168 de Tortosa) o bé és acompanyada per un altre pròleg («Si septuaginta interpretum») (Bíblia d'Escaladei, BNM 140; Bíblia Peregrina de Girona, Seminari Ms 1). La cosa més notable és que Egerton-Colbert tenen una versió de la carta o segon pròleg que sembla diferent de la de Peiresc. Quina de les dues versions respon a l'arquetipus? Notem que el tercer pròleg és el prefaci més habitual als llibres dels Paralipòmens («Si Septuaginta interpretum»). Curiosament, allí on la traducció sembla mostrar-se més influïda per la Bíblia hebrea (Egerton i Colbert) és on els pròlegs abunden més. ¿Hi ha la pretensió de legitimar així un text que sembla apartar-se notòriament de la vulgata? ¿O bé, senzillament, Egerton i Colbert segueixen l'arquetipus? M'inclinaria per la

101. És probable que el copista de Colbert ja hagi trobat aquesta «solució» en l'original del qual copia. Altrament, no s'explicaria que hagués fet mans i mànigues per tal de dotar Paralipòmens i Judit de pròlegs manllevats de text bíblic adjacent (!).

102. Aquest pròleg apareix de vegades (Bíblia dels framenors de Barcelona, Escorial a.II.1, i la Bíblia impresa tortosina del 1483) copiat conjuntament amb el pròleg que aquí figura com a tercer pròleg.

primera possibilitat.¹⁰³ Pel que fa a Peiresc, presenta una solució relativament normal: prologar 2Par amb «Quomodo grecorum historias». En canvi, la manca de pròlegs a 1Par pot ser fruit de la mala traça del copista.¹⁰⁴ En conseqüència, a pròposit dels pròlegs de Josuè i del Primer llibre dels Paralipòmens cal que parlem d'errors i descurança per part del copista de Peiresc. Quant a Colbert, pot fer servir una solució harmonitzadora que es podria atribuir al text d'on copia: prendre d'Egerton els tres pròlegs als Paralipòmens i manllevar de Peiresc la «idea» de col·locar un altre pròleg a 2Par. Naturalment, no pot repetir la carta de sant Jeroni a Dominià i Rogacià i llavors, sota l'epígraf «pròlech del segon libra», copia els disset primers versets de 2Par (!). Es tracta d'un recurs poc feliç però comprensible, vist el seu desig d'harmonitzar les dues tradicions de què depèn (la d'Egerton i la de Peiresc). Allò que resulta ser del tot anormal és la presència de tres pròlegs abans de 1Par. No he sabut trobar cap Bíblia catalana en llatí que els tingui, llevat de les grans bibles ripollenques dels segle xi. ¿Cal pensar, doncs, que l'arquetipus té a mà més d'una Bíblia llatina o bé és que treballa sobre una col·lecció de pròlegs?

Pel que fa Esdres, la primera cosa a observar és el títol que rep aquest llibre en el pròleg d'Egerton: «libres d'esdras e de nahemies». Això és poc freqüent, ja que en els pròlegs de les vulgates medievals es parla normalment de «prologus... in libro (singular) ezrae».¹⁰⁵ Hom sembla interessat a subratllar que es tracta de dos llibres. Aquesta dada, que potser caldria interpretar des d'una perspectiva judaïtzant (la Bíblia hebrea separa els llibres d'Esdres i Nehemies), encaixa amb un curiós intent de legitimació de la Bíblia copiada en Egerton: la partició de Ne en dues parts, la segona de les quals rep el nom de «segon libre d'esdras» quan de fet és Ne 7,73-13,31 + 4Esd 8,20-36. Recordem que l'abundància de pròlegs en els Paralipòmens d'Egerton pot ser atribuïda a una intenció semblant: donar a aquesta Bíblia una fesomia cristiana i dissimular així els elements judaïtzants. Colbert parla senzillament de «pròlech de esdras», d'acord amb el que és habitual. Ambdues bibles (Egerton i Colbert) copien el mateix pròleg, un

103. Un bon argument a favor seria la no-traducció de la frase llatina final del primer pròleg: «innumerabiles explicant *evangelii* questiones» (el subratllat és meu). Si aquesta omissió és intencionada, la tendència judaïtzant quedaria del tot confirmada.

104. Trobem el pròleg «Tantus ac talis» en una gran Bíblia, la de Carles V o de Girona (Arxiu Capitular de Girona), i en l'altra gran Bíblia provenint de Dalmau de Mur, la de Tarraçona (Biblioteca d'El Escorial a.I.5). En la majoria, el pròleg és «Si septuaginta interpretum». Aquest darrer és el pròleg més habitual. Allò que és inusual és que hi hagi tots dos pròlegs.

105. En la vulgata sixtoclementina el títol del pròleg és «in esdram et nehemiam praefatio», però són considerats un sol llibre. D'aquí l'incipit i l'explicit: «liber ezrae». Igualment en les bibles dels manuscrits 7, 168 i 213 de Tortosa.

breu extracte del pròleg general de la Bíblia («Esdras et Neemias auditor videlicet et consolator») i introdueixen alguns afegitons que no són del pròleg de Jeroni i que legitimen hàbilment l'opció judaïtzant.¹⁰⁶ Colbert, en canvi, no entén el joc hàbil d'Egerton, i tot i copiar aquests afegitons, no parteix Nehemies en dues parts,¹⁰⁷ si bé no té el Tercer llibre d'Esdres com Egerton. Pel que fa al pròleg d'Esdres i Nehemies, mentre Egerton i Colbert tenen, com hem dit, un extracte del pròleg general, Peiresc copia el pròleg propi de sant Jeroni «in libro Ezrae».¹⁰⁸ Aquest pròleg («Utrum difficilium sit»), que és copiat íntegrament, rep el títol de «pròlech sobre lo primer libre de esdras».

Passem a la secció que formen Tobies, Judit i Ester. Egerton i Peiresc no presenten complicacions ja que copien els pròlegs propis dels tres llibres, atribuïts a sant Jeroni: «Cromatio et Heliodoro... Mirari non desino» (Tobies), «Apud hebreos liber Judith» (Judit) i «Librum Ester variis translatoribus» (Ester). En canvi, Colbert presenta característiques pròpies: l'ordre dels tres llibres és divers (Judit-Ester-Tobies), la traducció no és ben bé la d'Egerton-Peiresc (hi ha hagut una revisió a partir de la vulgata) i els pròlegs no coincideixen. Sembla clar que Colbert *no* tenia davant seu els manuscrits catalans de què disposaven les altres dues bibles, ja que, si hagués estat així, n'hauria copiat els pròlegs. Sembla que hom s'ha hagut d'espavilar a posar pròlegs a un original que segurament no en tenia cap. Per a Judit, fa servir la «Confessio Ezrae» (4Esd 8,20-36), que ha trobat al final de Nehemies (tant en la tradició d'Egerton com en la de Peiresc). El pròleg d'Ester és una brevíssima peça inspirada en el pròleg general de sant Jeroni –el fragment corresponent a Ester– i en els «argumenta» o resums

106. El pròleg d'Egerton diu que «nahemies és alongat entre endosos los libres d'esdras» (foli 239a). Més endavant (foli 244b) ho repeteix: «Naemies... és alongat en aquest loch». És a dir, que el lector trobarà la seqüència Primer d'Esdres-Nehemies-Segon d'Esdres. Aquesta és la seqüència habitual en les bibles cristianes. Però en aquestes bibles (com, per exemple, Peiresc), el Segon llibre d'Esdres és, de fet, el text anomenat Tercer llibre d'Esdres, escrit que no pertany al cànon jueu. L'habilitat d'Egerton o, millor, de la tradició de la qual depenen Egerton i Colbert, ha estat de fer passar per Tercer (o Segon) llibre d'Esdres allò que de fet és la segona meitat del llibre de Nehemies (7,73-13,31). Així s'evita introduir en el manuscrit un text espuri als ulls dels conversos.

107. Colbert, a més, mostra la seva habitual singularitat en el tema dels pròlegs i *després* de copiar el pròleg d'Esdres escriu l'epígraf que li tocava d'escriure abans del pròleg: «ací feneixen los dos libres del perelipèmenon» (!). Una cosa semblant li passa *després* d'escriure el col·lofó del Pentateuc: introdueix l'epígraf que la tradició d'Egerton col·loca al final del Deuteronomi («ací acaba lo V libra de moysès...») (!).

108. La majoria de bibles copien aquest pròleg propi d'Esdres (per exemple, una de Sant Cugat, Ms 2 de l'ACA). El pròleg curt, extret del pròleg general, el trobem molt més rarament (per exemple, la Bíblia impresa del 1483, Ms 287 de Tortosa). En canvi, no l'he localitzat en cap de les vulgates manuscrites medievals catalanes dels segles XIII-XV.

dels llibres que es troben al costat dels pròlegs.¹⁰⁹ Per a Tobies no sembla haver trobat res, i aquest llibre s'ha quedat, en Colbert, sense pròleg.

Finalment, en el llibre de Job, les tres bíblies copien un mateix text i un mateix pròleg. Aquest pròleg reproduceix, de manera fragmentària (27 ratlles), el pròleg propi de sant Jeroni a Job («Cogor per singulos Scripturae divinae libros»). L'altre pròleg habitual («Si autem fiscellam») no hi és copiat. Pel que fa al llibre dels Salms, Egerton i Peiresc copien un text molt proper l'un de l'altre. En canvi, són Egerton i Colbert que van junts a l'hora de reproduir el pròleg al salteri conegut com a gal·licà, traduït dels Setanta i usat majoritàriament. Aquest pròleg («Psalterium Romae dudum positus emendaram»), el més habitual, és copiat íntegrament en aquestes dues bíblies. En canvi, Peiresc no encapçala el seu salteri amb cap pròleg. Aquest fet no pot sorprendre excessivament, atès que Peiresc tampoc no inclou els pròlegs als llibres dels Reis i al Primer llibre dels Paralipòmens. D'altra banda, diversos manuscrits bíblics medievals ometen el pròleg de Salms.¹¹⁰ Per tant, no fóra estrany que el copista de Peiresc, que treballa més aviat a preu fet, s'hagués saltat aquí per tercera vegada un pròleg que era a l'original que copiava. Aquesta «solució» no seria gens insòlita. En estimacions de J. Riera i Sans, Peiresc ha omès una sisena part del text del Pentateuc amb la intenció probable d'acabar abans la feina! El canvi d'ordre entre Job i Salms podria anar pel mateix cantó.

En resum, les tres bíblies tenen un nombre força normal de pròlegs: Egerton i Colbert en tenen deu, i Peiresc tan sols set. Tanmateix, només en *un* cas (Job) totes tres tenen el *mateix* pròleg. Això vol dir que els tres manuscrits no tenen contactes directes i que les relacions de proximitat han de ser establertes a nivell de les tradicions anteriors. Els pròlegs assenyalen amb força precisió el caràcter dels manuscrits en les fases finals de la tradició manuscrita. Peiresc es mostra disciplent i descurat; només així s'expliquen les seves tres llacunes importants: pròlegs als llibres dels Reis, Paralipòmens (a mitges, ja que prologa 2Par) i Salms. Colbert fa el que pot en el tema dels pròlegs; se n'ocupa voluntariosament però amb resultats poc exitosos: el començament del pròleg de Josuè és usat com a colofó del Pentateuc, 2Par 1,1-17 és emprat com a pròleg a 2Par; i 4Esd 8,20-36 passa

109. El començament d'aquesta peça («Ester regina Ecclesiae typo») és del pròleg general, però després hom pren el motiu tradicional del suplici d'Aman, mort a la forca, i escriu quatre frases de to més aviat popular. Notem que la Bíblia en dos volums de Sant Cugat (Mss 1 i 2 de l'ACA) encapçala de vegades *un sol* llibre bíblic amb *tres* elements, un «prologus», una «prefatio» i un «argumentum».

110. Aquest és el cas de quatre bíblies tortosines: Mss 7, 168, 174 i 213 de l'Arxiu Capitular de Tortosa.

a ser el pròleg de Judit. El qui es mostra més acurat és Egerton. Els deu pròlegs que inclou són realment pròlegs. Egerton és el punt d'arribada d'una tradició textual que combina la més gran ortodòxia en els pròlegs amb textos que tenen influències hebrees i judaïtzants. Aquest és el cas, sobretot, dels Paralipòmens i dels Salms, llibres degudament prologats (el primer amb tres pròlegs!), però amb un text que s'aparta, en graus diversos, de la vulgata.

Ens podem fer moltes preguntes a propòsit de la història de les tres bíblies entre el moment en què aparegué l'arquetipus (tercer quart del segle XIV) i el moment en què són copiats els manuscrits existents (tercer quart del segle XV). Ens trobem davant una història complexa, amb força enigmes i poques possibilitats de dilucidació. Notem en qualsevol cas que hi ha almenys una traducció completa de bona part dels pròlegs més habituals dels llibres o grups de llibres tal com es troben en la vulgata llatina. L'única excepció és el llibre de Job, on les tres bíblies reproduïen un pròleg incomplet. En conseqüència, sembla, que l'arquetipus podia contenir un bon grapat dels pròlegs habituals de les vulgates llatines (multiplicats en el cas dels Paralipòmens, i fragmentari en el cas de Job?). Aquesta constatació encara dificulta més de donar una resposta al fet de l'absència del pròleg general a la Bíblia («Frater Ambrosius» o Epístola de Paulí) i del pròleg al Pentateuc («Desiderii mei desideratas») en Egerton i Peiresc i, probablement, en Colbert. La veritat és que, en general, les bíblies catalanes del segle XV semblen haver estat bíblies amb pròlegs, si bé algunes comencen directament amb el text bíblic (vegeu nn. 99 i 100). Per tant, no seria estrany que l'arquetipus inclogués els dos pròlegs inicials de la vulgata, convenientment traduïts, però que els copistes i il·luminadors dels nostres manuscrits preferissin començar-los, com Egerton, amb la gran miniatura inicial, els medallons amb la creació del món i la representació del Déu creador,¹¹¹ en comptes de la caplletra F, corresponent a «Frater Ambrosius». Es tractaria d'una llicència que potser s'havia convertit en un costum. Potser tampoc no hi començava la Bíblia del segle XV o valenciana (vegeu n. 133).

El quadre sinòptic comparatiu dels pròlegs de les tres bíblies és el següent (donem normalment dues edicions llatines: el Migne o *Patrologia llatina*, indicada amb la sigla PL, i Stegmüller, indicada amb la sigla S) (vegeu n. 98):

111. Vegeu PERARNAU, «Aportació», 37-38.

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
Pròleg general o Epístola a Paulí: «Frater Ambrosius» (PL 22,540) (S. 284)	_____	_____	_____
Pentateuc: «Desiderii mei desideratas» (PL 28,177) (S. 285)	_____	_____	_____
Josué: «Tandem finito Pentateuco» (PL 28,503) (S. 311)	_____	sencer	[fragment com a colofó del Pentateuc]
Reis: «Viginti et duas litteras» (PL 28,593) (S. 323)	sencer	_____	sencer
Paralipòmens: 1. «Tantus ac talis» (S. 326) 2. «Quomodo grecorum historias» (PL 29,423) (S. 327) 3. «Si Septuaginta interpretum» (PL 28,1389) (S. 328)	sencer sencer sencer	_____ _____ _____	sencer sencer sencer
Abans de 2Par: «Quomodo grecorum historias» (PL 29,423) (S. 327)	_____	sencer	2Par 1,1-17 en funció de pròleg

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
Esdres: «Utrum difficilius» (PL 28,1471) (S. 330) «Esdras et Neemias auditor» (extret del pròleg general) (PL 22,540)	_____ sencer	sencer _____	_____ sencer
Tobies: «Mirari non desino» (PL 29,23) (S. 332)	sencer	sencer	_____
Judit: «Apud hebreos liber Judith» (PL 29,39) (S. 335)	sencer	sencer	4Esd 8,20-36 («Confessio Ezrae») en funció de pròleg
Ester: «Librum Ester variis transla- toribus» (PL 28,1503) (S. 341) «Ester regina Ecclesiae typo» (PL 22,540) (S. 5192)	sencer _____	sencer _____	_____ modificat
Job: «Cogor per singulos» (PL 28,1137) (S. 344)	incomplet	incomplet	incomplet

TEXT	EGERTON	PEIRESC	COLBERT
Salms: «Psalterium Romae dudum» (PL 29,121) (S. 430)	sencer	—	sencer

El segon volum de Peiresc comença amb el llibre dels Proverbis i es clou amb el Segon llibre dels Macabeus, d'acord amb l'ordre normal de les vulgates i versions medievals. L'hem descrit anteriorment (vegeu 4.4). Pel que fa als pròlegs, aquests són més escassos que en el primer volum de l'Antic Testament: allí en trobàvem set i aquí n'hi ha cinc. Els llibres sapiencials, els profetes menors i els llibres dels Macabeus manquen de pròleg. Tan sols els profetes majors, incloent-hi Baruc, mereixen un element introductori. El profeta Jeremies en resulta ser el més ben equipat, ja que en un sol pròleg català queden integrats tres pròlegs llatins, units com si en fossin un de sol; és una solució semblant a la de la Bíblia llatina d'Antoni Agustí (Escorial d.IV.26) que els té amb el mateix ordre de Peiresc però separats l'un de l'altre. Peiresc segueix així la tendència que ja observàvem en la primera part de l'Antic Testament: copiar un sol pròleg per a cada llibre o secció. Quant a l'arquetipus, es fa difícil d'endevinar quants pròlegs podia haver introduït en aquesta segona part de l'Antic Testament. Però el nombre notable de pròlegs de la primera part (deu) i la gran regularitat que presenten els pròlegs del Nou Testament (vint-i-dos) fan pensar que el copista de Peiresc es pot haver saltat aquí alguns dels pròlegs que eren presents a l'arquetipus.

Notem encara la traducció del fragment de pas entre el profeta Jeremies i el llibre de les Lamentacions, inclòs en totes les vulgates parisenses.¹¹² En Peiresc, a més, el títol del llibre («Lamentationes Ieremie profete») ha estat substituït per una estranya frase: «De la solució de les lletres abrayques». Aquesta frase diu referència al caràcter alfabètic de Lm 1-4, que Peiresc respecta bo i escrivint, en vermell i a l'interior del text, els noms de les lletres que formen l'alefat hebreu.¹¹³

112. «E fon fet après que Israhel fonch aduyt en captivitat... sospirant e plorant dix». Text llatí: «Et factum est postquam in captivitatem redactus / reductus est israel... suspirans et eiulans dixit» (vegeu nota de l'edició de la vulgata de Stuttgart al títol de Lm).

113. En canvi, al marge superior de cada pàgina el copista ha escrit «solució» (!) en compres de «Lamentacions», que és el títol que apareix tan sols al final del llibre.

El quadre dels pròlegs de la segona part de l'Antic Testament de Peiresc és el següent (donem normalment dues edicions llatines: el Migne, indicat amb la sigla PL, i Stegmüller, indicat amb la sigla S) (vegeu n. 98):

Isaïes: «Nemo cum prophetas» (PL 28,825) (S. 482)	sencer
Jeremies: «Jeremias propheta cui» (PL 28,903) (S. 487) «Ioachim filius iosie» (PL 25,495) (S. 490) «Jeremias anatholites» (argument) (PL 114,9) (S. 486)	sencer (tots tres units en un de sol)
Baruc: «Liber iste qui Baruch» (argument) (PL 114,63) (S. 491)	sencer
Ezequiel: «Ezechiel propheta cum» (PL 28,993) (S. 492)	sencer
Daniel: «Daniel qui interpretatur» (argument) (S. 481)	sencer

5. La Bíblia del segle xv o Bíblia valenciana

Ja hem presentat el Salteri de la Bíblia de Portaceli o de Bonifaci Ferrer, l'anomenada Bíblia valenciana. És l'únic llibre sencer d'aquesta traducció que ha sobreviscut a la malícia humana i a les maltempsades de la nostra història. Després de l'alemanya (1466), la italiana (1471) i la neerlandesa (1477), la llengua catalana comptava l'any 1478 amb una Bíblia impresa, «trelladada... de lengua latina en la nostra valenciana», com llegim en el colofó.¹¹⁴ València, ciutat pròspera i renaixentista, és la pàtria d'una

114. CAMPS, «Cinc-cents anys», 5-6.

empresa cultural i comercial de volada, que es perllongarà durant tretze mesos (febrer del 1477 al març del 1478) i que culminarà amb la impressió de 600 bíblies. Les notícies aportades per la documentació de la Inquisició valenciana, publicada per J. Ventura, ens permeten de reconstruir la història de l'edició d'aquesta Bíblia i de la immediata persecució de què fou víctima. El procés inquisitorial mostra que l'obra fou impulsada per conversos (Andreu Forcadell, Daniel Vives) i que algunes personalitats de l'Església valenciana (fra Jaume Borrell, dominic, inquisidor; Jaume Peres, bisbe auxiliar de València i biblista) i de la intel·lectualitat (Joan Roís de Corella, escriptor i mestre en teologia) no hi foren alienes.¹¹⁵ Els germans Jaume i Felip Vizlandt, alemanys, aportaren el capital a una empresa que, econòmicament, podia reeixir, atès l'interès que mostrava per la Bíblia la gran quantitat de conversos que vivien a València.¹¹⁶ Palmart i Fernàndez de Còrdova, els impressors de la Bíblia valenciana, treballaven pels Vizlandt. Aquests tenien el projecte de publicar una Bíblia en llengua vulgar, fos la que fos, i, junt amb Forcadell, aconseguiren permís del vicari general de València. Triaren una Bíblia en «llemosí», això és, en català arcaic (la Bíblia del segle XIV!) i llogaren un tal mestre Rovira perquè adaptés el text al «valencià».¹¹⁷ Però l'adaptació era massa feixuga («havia gran treball en mudar los vocables llimosis a la llengua valencià») (sic) i mestre Rovira es retirà.¹¹⁸ Calia aconseguir una Bíblia escrita en valencià, és a dir, en el

115. Jaume Peres era agustí i professor de teologia quan va ser nomenat bisbe auxiliar del cardenal Roderic de Borja, bisbe de València i futur papa Alexandre VI. El seu comentari als Salms, imprès a València per A. Fernàndez de Còrdova (1484), impressor de la Bíblia valenciana amb l'alemany L. Palmart, dona fe dels seus profunds coneixements bíblics. Vegeu W. WERBECK, *Jacobus Perez von Valencia. Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar* (Beiträge zur historischen Theologie 28), Tübingen 1959. I encara, M. PEINADO MUÑOZ, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura* (Biblioteca teológica granadina 26), Granada 1992. Pel seu cantó, Palmart havia estat l'impressor de l'obra *Les trobes en lahors de la Verge Maria* (1474), el primer llibre imprès a València i a la Península, que recollia les obres presentades en un certamen marià del qual el bisbe havia estat president juntament amb el virrei. Vegeu n. 50. L'any 1974 es publicà una edició facsímil d'aquest llibre, precedida d'un estudi preliminar i acompanyada d'una transcripció. Vegeu M. SANCHIS GUARNER, *Les trobes en lahors de la Verge Maria (1474)*, València 1974.

116. La ciutat tenia a l'època, en opinió d'A. Rubio Vela, 25.000 habitants (vegeu ATCA 16 (1997) n. 11899). Jaume Vizlandt morí el 1475 i per això, en el colofó de la Bíblia, només hi figura el nom del seu germà. Però és possible, com afirma G. CAMPS («Cinc-cents anys», 4), que Jaume Vizlandt ja pensés a editar una Bíblia l'any de la seva mort.

117. VENTURA, *Bíblia valenciana*, 55. En el procés inquisitorial Jaume Borrell l'anomena la Bíblia de Llagostera (ibídem, 50).

118. *Bíblia valenciana*, 55. Aquesta és la versió que dóna Forcadell. Vives (ibídem, 16) declara una altra versió dels fets: Jaume Borrell i ell mateix, per encàrrec de Forcadell, començaren a corregir la Bíblia de Llagostera, però «havían gran treball de mudar los vocables

català que es parlava a València a l'època, i calia encarregar la feina a algun altre. Forcadell parlà amb Jaume Borrell, l'inquisidor. Llavors entra en escena una altra Bíblia, la de Berenguer Vives de Boïl, la qual reunia dos requisits: era escrita en català de València i no era «corrupte» com la de Llagostera.¹¹⁹ Tot fa pensar que aquesta segona Bíblia ha de ser identificada fonamentalment amb la traducció de la cartoixa de Portaceli, anomenada per nosaltres Bíblia del segle xv, potser traduïda entre els anys 1396 i 1402. Aquesta traducció havia de ser actualitzada en relació amb la llengua, esmenada en els errors de còpia i verificada de bell nou en base al text de la vulgata. Tan sols així podria ser considerada «Bíblia molt vera e cathòlica», en expressió del colofó. Borrell acceptà el treball de correcció de la Bíblia de Portaceli. Fins al llibre del Levític, Vives llegia en veu alta el text bíblic i fra Jaume Borrell, que tenia davant els ulls una Bíblia llatina impresa, li deia què havia de corregir. Però la impressió dels fulls corregits ja havia començat i calia accelerar el treball: Vives corregeix ara a la impremta,¹²⁰ i Borrell, ajudat de fra Bernat Comes, un dominicà més jove, revisa al convent el manuscrit de Vives de Boïl.¹²¹ Però «la correcció feta ab lo frare Comes no era bona» i tornaren a treballar junts Borrell i Vives, aquesta vegada tan sols els diumenges i festes.¹²² Era un ritme clarament insuficient. Borrell era un home ocupat que havia acceptat una feina molt més absorbent del que es pot pensar (revisar una traducció bíblica!) i Forcadell, amb els alemanys, reclamaven originals corregits per tal de no haver de parar la impressió, amb les corresponents pèrdues econòmiques. L'inquisidor es desentengué del seu compromís: «e après, mestre Borrell,

limosins en valencià». Per això canviaren d'original. Andreu Forcadell els féu a mans una altra Bíblia, la de Berenguer Vives de Boïl, cavaller.

119. Jaume Borrell manifesta que respongué a Forcadell i Vives, quan li portaren la Bíblia de Llagostera, que «aquella Bíblia era corrupte» (*Bíblia valenciana*, 50). No podem identificar aquesta Bíblia, però pel tipus de llengua arcaïtzant som portats a pensar en una Bíblia traduïda en ple segle xiv i fora de València. Peiresc és un bon exemple de Bíblia en català arcaic. D'altra banda, la denominació de «corrupte» encaixa bé amb qualsevol de les tres Bibles manuscrites conservades, ja que en totes tres hi ha, com hem vist, elements provinents de la Bíblia hebrea i errors de còpia (sobretot en Peiresc). Ventura (*Bíblia valenciana*, 16) ens diu que Llagostera potser era un convers. De fet, «corrupte» és un terme genèric que indica que, en opinió de Borrell, aquella era una «falsa Bíblia».

120. «E après mestre Andreu (Forcadell) ab los altres qui feren fer dita empremta (impressió) digueren a ell que volgués corregir sobre la stampa» (*Bíblia valenciana*, 17). Vives és encarregat de corregir les galeres. Treballa, doncs, en el local de la impremta i fins i tot s'hi quedarà a viure.

121. És de suposar que el sistema de treball és el mateix: Comes fa d'amanuense i ocupa el lloc de Vives.

122. Els diumenges i festes, Vives treballava amb mestre Borrell, mentre que els dies feiners corregia galeres a la impremta.

enujant-se, dix a ell (Daniel Vives) que lo fes (el treball de correcció). E que, si en res dubtava, que anàs a ell».¹²³ Daniel Vives recuperà la Bíblia de Berenguer Vives de Boïl, i Forcadell li deixà una Bíblia llatina impresa «per a corregir la de romanç». D'aquesta manera Daniel Vives enllestí, amb les degudes consultes (a Borrell i a Jaume Peres, el bisbe auxiliar), la correcció de la Bíblia.¹²⁴ El treball conjunt entre Borrell i Vives arribà fins al Salm 90.¹²⁵ La revisió de la resta recaigué, en última instància, sobre el convers Daniel Vives, que estimava el text bíblic però que no n'era especialista i, per això mateix, no hi efectuà gaires retocs. Tot fa pensar, com ja hem afirmat en parlar dels salteris, que la correcció de la Bíblia de Portaceli degué ser poc important i que, en conseqüència, hi ha una similitud fonamental entre la Bíblia traduïda a Portaceli sota l'impuls de Bonifaci Ferrer (1396-1402) i la Bíblia impresa a València (1478).¹²⁶ En conseqüència, amb tota

123. *Bíblia valenciana*, 17.

124. Daniel Vives esmenta quatre vegades en l'interrogatori en què consultà el bisbe (*Bíblia valenciana*, 29, 32, 36 i 37). Corresponen a Sl 90,16, a Sir (Eclesiàstic) 1,1, a Is 8,1 i a una consulta genèrica.

125. *Bíblia valenciana*, 51. No queda clar si es refereix *només* al salteri o bé a tots els llibres bíblics, entre Gènesi i Salms. Faig notar, en qualsevol cas, que és, precisament, a propòsit de Sl 90,16 que hi hagué una discussió entre l'inquisidor i Vives (vegeu n. 129). Aquest explica que Borrell li digué «que curàs d'ell» (ibídem, 29). ¿Hem de relacionar aquesta resposta airada amb l'enuig de què Vives parla en un altre lloc (ibídem, 17)? Si és així, i no fem massa cas de les referències de Vives al nombre de fulls corregits amb Borrell, podem suposar que el treball de correcció en el qual intervingué l'inquisidor arribà més o menys a la meitat de l'Antic Testament.

126. Darrerament s'han aixecat algunes veus sobre la veracitat de les informacions fornides en el colofó de la Bíblia valenciana (text del colofó en VENTURA, *Bíblia valenciana*, 12). El mateix Ventura remarca que en tot el procés inquisitorial a propòsit de la Bíblia (1483-1484) mai no s'esmenta l'autoria de Bonifaci Ferrer, germà de sant Vicent. Izquierdo (vegeu l'obra citada en la n. 10 d'aquest treball) arriba a parlar d'un «cas de pseudonímia» és a dir, d'atribució interessada al germà de sant Vicent, el nom del qual hauria estat utilitzat «per a convèncer l'Església valenciana de la bondat d'una traducció» (p. 95). Doncs bé, entre el 1478, data de la impressió de la Bíblia, i el 1483, any del procés inquisitorial, les coses canvien radicalment amb l'arribada de la nova Inquisició autoritzada per Ferran el Catòlic (desembre del 1481). Jaume Borrell és substituït per Fra Gualbes, el qual va fer un edicte on manava «que *totes* les Bíblies en romanç fossen cremades». L'agost del 1482 un exemplar de la Bíblia valenciana, propietat de Felip Salvador, un botiguer valencià (convers?), és requisat (ibídem, 86). En aquest ambient, ningú, ni els nous inquisidors ni els encausats (entre els quals, el fins fa poc inquisidor Jaume Borrell), no està interessat a fer servir el colofó en el procés inquisitorial. En segon lloc, la solemnitat del colofó fa que es correspongui a un «nihil obstat» donat pel mateix inquisidor del Regne, que avala l'ortodòxia d'una Bíblia en la qual ell ha pres part. Borrell és el responsable del colofó, ja que s'hi presenta com el responsable últim de la Bíblia. El seu aval queda prou justificat pel prestigi del qui és presentat com l'autor principal de la traducció: Bonifaci Ferrer, general dels cartoixans i germà de sant Vicent. Tot és indiscutible. Tot és al seu lloc. No hi ha ombres sobre «la Bíblia molt vera e cathòlica». Però res no detura els inquisidors, executors de

propietat podem parlar d'una segona traducció catalana de la Bíblia, la Bíblia del segle xv.

La similitud de què ara parlàvem s'estén tant als llibres com a la traducció. Hi ha, però, un cas comprovat de dissemblança. A la Bíblia de Portaceli no hi havia el Tercer llibre d'Esdres, mentre que a la Bíblia impresa sembla que aquest llibre, no pertanyent al cànon hebreu, hi fou inclòs. Es tractava molt probablement del llibre conegut en les edicions crítiques modernes com a Quart d'Esdres (4Esd) o Apocalipsi d'Esdres, i que, en les edicions de la vulgata anteriors a la sixtoclementina, rep sovint el nom de Tercer d'Esdres («liber Esdre tertius», Bíblia de Tortosa del 1483).¹²⁷ En efecte, dels interrogatoris inquisitorials es desprèn que els impulsors del projecte de la Bíblia (Forcadell i els alemanys) demanaren a Daniel Vives que acabés la traducció del Tercer llibre d'Esdres, que un tal mestre Pineda havia iniciat. Vives afirma que es feia corregir la traducció d'aquest llibre pel bisbe Jaume Peres, mentre que aquest, en la seva deposició, manifesta que no intervingué en aquesta traducció, ja que, segons ell, «allò eren testets, volent dir que no valia res». També Jaume Borrell mostra, davant els inquisidors, una actitud contrària a la inclusió d'aquest llibre, però Vives es defensa: «del tercer de l'Esdra, mestre Borrell jamás dix que no lo inserís en la Bíblia».¹²⁸ En definitiva, els conversos mogueren les coses perquè el Quart llibre d'Esdres (o Tercer, segons la terminologia del segle xv) fos inclòs en la Bíblia impresa, amb l'aquiescència de Borrell i del bisbe Peres. Aquest fou l'únic llibre traduït de bell nou, gairebé íntegrament per Daniel Vives, ja que no figurava en la Bíblia de Portaceli, en la qual sí que hi devia haver, com en Peiresc, el Tercer llibre d'Esdres (o Segon, segons la terminologia de l'època).

Passem a relacionar els materials, esparsos i dispersos, de la Bíblia valenciana i, per tant, en general, de la traducció de Portaceli.

consignes forasteres. Fins i tot a Jaume Borrell, amic de conversos i avalador de la Bíblia valenciana, el trobem l'any 1492 signant una informació contra un salteri traduït de l'hebreu al català, demanada per Juan de Monasterio, en aquell moment el nou inquisidor del Regne de València (vegeu l'apartat 3.2 del nostre estudi).

127. Peiresc té el «libre segon d'esdras», és a dir, el «liber Esdrae secundus», que és de fet el Tercer llibre d'Esdres de les edicions modernes (vegeu n. 83).

128. *Bíblia valenciana*, 18, 46-47 i 52.

<i>Pentateuc</i> Ex 12,46:	«ne trenquareu la boca d'aquell» (VENTURA, <i>Bíblia valenciana</i> , 30)
<i>Històrics</i> Js 23,10-12; 24,7-11.14	(WITTLIN, <i>Portaceli</i> , 297)
<i>Profètics</i> Salms (complet) Pròleg a Pr (inici) Pr 3,30: Pr 8,25: Sv 4,2: Sv 12,1: Sir 1,1: Is 8,1: Is 9,1-2: Is 25,7: Is 37,30: Is 52,1:	(VENTURA, <i>Bíblia valenciana</i> , 151-230) ¹²⁹ «A lo Cromaci e Aledioro bisbes» (n. 133 d'aquest treball) «no contengas contra home estranger debades» (VENTURA, <i>Bíblia valenciana</i> , 20) «ans de tots los colls io paria» (ibídem, 21) «e coronada ha victòria per tots temps» (ibídem, 30) «com és bo» (ibídem, 28) «tota saviesa per nostre Senyor Déu és, e ab aquell fon tostemps, e és ans del segle» (ibídem, 22) «lleugerament» (ibídem, 35) «En lo darrer jorn fon agreugada ultra lo Jordà la carrera de la mar de Galilea, e lo poble de les gens qui anava en tenebres» (ibídem, 22) «vedell col·ligat» (ibídem, 34) «menja aquest any les coses que de bon grat naxen» (ibídem, 34) «viste dels vestiments de la glòria tua, Jherusalem, ciutat sancta» (ibídem, 24) ¹³⁰

129. En el procés inquisitorial (*Bíblia valenciana*, 29) se cita Sl 90,16 («mostraré a ell la mia salut»). En el salteri complet imprès a Barcelona per N. Spindeler el 1480 llegim: «mostraré a aquell la salut mia». Les diferències són degudes probablement a una manca de precisió de l'escrivà de la Inquisició, que transcriu el text corresponent de la Bíblia llatina («ostendam illi salutare meum»). El treball conjunt de Borrell i Vives arribà precisament fins a aquest verset del Salteri (vegeu n. 125). La discussió entre ambdós no va ser una simple picabaralla, sinó un conflicte de fons: Borrell es mostrà contrari a l'opinió exegetica del bisbe Jaume Peres i de Joan Roís de Corella, adoptada per Vives, segons la qual calia traduir «Salvador meu» i no «salut mia». Així ho traduí Corella en el seu Salteri del 1490: «e mostrar-li he lo meu salvador». Borrell defensava el text llatí estricte (que diu «salutare» i no «Salvatorem»), mentre que els altres volien introduir en la traducció la interpretació cristiana explícita... Borrell, naturalment, la compartia però es mostrava més rigorós a l'hora de traduir el text.

130. Aquí Portaceli tenia «del Sanct» en comptes de «sancta». I és que el manuscrit de la vulgata del qual traduïa Portaceli deia «sancti» (és la llició habitual); en canvi, en la vulgata impresa facilitada a Vives hi devia dir «sancta». D'aquí que Vives corregís el manuscrit, rasqués «del sanct» i escrivís «sancta». El sentit de la frase és, evidentment, «ciutat santa» (BCI).

Is 54,2: Lm 4,13: Dn 13,1-64: Ml 4,6:	«perquè no perexas» (ibídem, 35) «dels pobles» (ibídem, 36) (F. PÉREZ BAYER, <i>Bibliotheca Hispana Vetus</i> de Nicolás Antonio, Madrid 1788, s.v. <i>Bonifacius Ferrerius</i>) «percutexqua la terra de damnació» (VENTURA, <i>Bíblia valenciana</i> , 37)
<i>Històrics</i> 1Ma 10,50-11,34	(F. PÉREZ BAYER, <i>Bibliotheca Hispana Vetus</i> de Nicolás Antonio, Madrid 1788, s.v. <i>Bonifacius Ferrerius</i>)
<i>Nou Testament</i> Mc 14,5-15,15 Lc 2,16-29; 3,30-38; 4,1-2 Ac 23,26-26,4 Ap 20,8-22,21	(P. BOHIGAS, «Dos fragments catalans dels Evangelis, resta de la traducció de Bonifaci Ferrer» en <i>Saggi e ricerche in memoria di Ettore Li Gotti</i> , vol. I, Palermo 1961, pp. 171-185 (= <i>Aportació a l'estudi de la literatura catalana</i> , Barcelona 1982, pp. 77-93) ¹³¹ (BOHIGAS, ibídem) (PÉREZ BAYER, ibídem) (HAEBLER) ¹³²

Això és tot el que queda de la Bíblia que tingué, segons els càlculs insuficients de Haebler, entre 400 i 450 folis (de 800 a 900 pàgines): un llibre sencer (els Salms), alguns fragments (de Josuè, Macabeus, Marc, Lluc, Actes i Apocalipsi), un grapatet de versets, un fragment d'un pròleg i el

131. La notícia d'aquest text i del que segueix fou donada per Torres Amat l'any 1821 («Diario de Barcelona», 23 de març). Els dos fulls manuscrits servien de coberta a un procés de la Inquisició de l'any 1540. Darrerament, en unes guardes d'un manuscrit de la Biblioteca de Catalunya, Anna Gudayol ha identificat un text bíblic medieval català que conté un fragment de la Carta de Jaume i uns quants versets de la Primera carta de Pere. La traducció sembla ser de tipus literalista i pròxima, potser, a Portaceli.

132. El text fou descrit per primera vegada per K. HAEBLER («The Valencian Bible of 1478», *Revue Hispanique* 21 (1909) 370-387). Una excel·lent fotografia de l'últim full de la Bíblia valenciana (pàgines 362 i 363) ha estat inclòs en el catàleg de l'exposició «La llum de les imatges» (Generalitat Valenciana 1999), duta a terme a la Catedral de València. Ventura (*Bíblia valenciana*, 81-82) dóna tan sols uns extractes del text. Faig notar que la Bíblia impresa devia tenir una doble paginació: una per a l'Antic Testament i una altra per al Nou, atès que la darrera pàgina és tan sols la 363. Així s'aprofitaven les planxes per a una eventual edició del Nou Testament tot sol. Vegeu CAMPS, *Cinc-cents anys*, n. 19, on s'esmenta una edició del Nou Testament feta l'any 1496.

colofó. Cal pensar més aviat en dos volums d'uns 350-400 folis cadascun, en total 700 o 800 folis.¹³³

En parlar del Salteri de Portaceli, ja hem dibuixat breument les característiques que ofereix la Bíblia dels cartoixans. Reprenguem-les a tall de síntesi.¹³⁴ Com afirma Wittlin, allò que sorprèn més de la Bíblia valenciana és l'ús immoderat de la seqüència preposició + pronom fort. Així els pronoms llatins (p. e., «eius», «eorum») esdevenen «de ell», «de ells» i no es fa recurs a l'adjectiu possessiu («seu», «seus»), o bé «a mi» i «a tu» són usats en comptes del pronom personal feble corresponent. La regla sembla clara: els pronoms personals llatins en posició obliqua («me», «te», «is», «ille», «ipse» i els plurals) han de ser traduïts amb preposició, tant si són complements d'un verb o d'una forma verbal (participi) o bé complements del nom: «ells» o «aquells»; en canvi, els adjectius possessius llatins es mantenen com a possessius també en català, sovint en el mateix lloc de la frase que tenen en l'original llatí. Aquesta normativa, observada rígidament, dóna formes estranyes al geni de la llengua i lleva coherència a la traducció. Així, per exemple, en Sl 18,6 tenim «en lo sol ha posat lo tabernacle seu» («tabernaculum suum») i en el v. 2 del mateix salm «les obres de les mans de ell» («opera manuum eius»). O bé, en Js 24,10, el llatí («liberavi vos de manu eius») és traduït mecànicament: «delliurí a vosaltres de la mà

133. Els fragments de Pérez Bayer amb el colofó i altres fragments no pertanyents a Portaceli (Ap 1-3) foren copiats per J. L. VILLANUEVA (*De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares*, València 1791). Pel que fa a l'extensió, Haebler es queda curt: la proporció habitual entre Antic i Nou Testament és de 3 a 1. Això comportaria un volum superior a les 1.500 pàgines, realment molt gros. Si fos així (750 folis), caldria pensar en dos volums. En l'inventari de Pau Sureda, donzell mallorquí (any 1496), consten «dos volums de la Bíblia en vulgar, de paper en forma de full maior, de stampa, cuberts de posts, de cuyro vermell ab bolles e quatre tencadors a cascú» (LLOMPART, *Llibre català*, XVb-81). Es tracta sens dubte de la Bíblia impresa a València, amb 59 línies de text, una caixa de 271 × 170 mm i un format de 332 × 227 mm. Igualment, la Bíblia impresa és referenciada en un inventari de l'apotecari Bernat Marquilles (any 1482): «Item hun libre apellat la Bíblia en romanç, de stampa, de forma maior, ab ses posts de fust cobertes de cuyro» (J. M. MADURELL MARIMON – J. RUBIÓ BALAGUER, *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona*, Barcelona 1955, p. 25). És una Bíblia en dos volums (Gènesi-Salms i Proverbis-Apocalipsi). Es dóna l'incipit del pròleg als llibres de Salomó: «A lo Cromaci e Aledioro, bisbes». Les frases de l'inventari coincideixen amb els fragments coneguts (Sl 150,6 i Ap 22,21), llevat del començament del primer volum («En lo començament del món»), que no encaixa amb l'estil de traducció literalística de Portaceli i que pressuposa —cosa sorprenent— que la Bíblia començava sense pròlegs. Podem trobar-nos davant un escriptor poc curós, deducció confirmada per altres petits errors que se li escapen. Hillgarth opina (*Readers and Books in Majorca*, vol. I, p. 163) que una Bíblia en dos volums citada l'any 1495 seria el text imprès. Ho és sens dubte la de Francesc Anglada, teixidor (ibídem, vol. II, n. 387). LLOMPART (ibídem, XVb-69a) n'esmenta una altra existent l'any 1492.

134. Vegeu, pel que segueix, WITTLIN, «Portaceli», 290-295.

de ell». En una paraula, els traductors apliquen amb rigor i *sense excepcions* un estil de traduir que no era del tot inusual en les altres traduccions bíbliques catalanes pròximes a l'original llatí. El resultat és un literalisme estricte. Així, «opera ipsorum» (Ap 20,12) és traduït per «obres de ells» en la Bíblia valenciana i «llurs obres» en Peiresc i Marmoutier. En canvi, en 22,8 («qui mihi haec ostendebat») les tres traduccions fan: «qui demostrava a mi». O bé Sl 21,31 («et semen meum serviet ipsi») és traduït en Eger-ton-Peiresc per «al meu sement servirà a ell», molt a prop de «e la sement mia servirà a aquell» de la Bíblia valenciana. Una segona característica són els calcs sistemàtics del llatí en els participis presents i en els «nomina agentia» en *-or*. Així, en Sl 26,12 «tribulantium me» és traduït per «els tribulants a mi» (Sabruguera: «els meus turmentadors»), mentre que la forma «qui tribulant me» del v. 2 esdevé «qui tribulen a mi» (Sabruguera: «los hòmens tribuladors»). El literalisme és absolut. Tant, que pot induir a error. Així, en Ap 22,18 «omni audienti verba» és traduït a la Bíblia valenciana per «a tot oïnt les paraules», expressió del tot ambigua (Marmoutier i Peiresc: «a tots aquells qui oïen»). Però en Sl 14,4 es parla del just que «honora els fidels del Senyor» (BCI), o, com tradueix Sabruguera: «els tements de Déu honra» (vg: «timentes autem Deum glorificat»). La Bíblia de Portaceli, en canvi, fa una traducció del tot equívoca: «e los tements lo Senyor glorifica». En resum, com notàvem anteriorment, la Bíblia del segle xv maneja una normativa inflexible que l'apropa a la traducció interlinear. El context no compta per a res. L'únic criteri és el calc del llatí.¹³⁵ Quan coincideix amb altres versions, és perquè totes imiten servilment l'original. Així, en Sl 26,9 («adiutor meus esto») la Bíblia valenciana i Sabruguera tenen la mateixa traducció: «Sies ajudador meu». La tercera característica són els llatínismes. Els traductors treballen amb consignes estrictes en el camp de la sintaxi (pronoms i participis), però també en el camp del lèxic. Aquí les normes són dues: a/ a cada terme català li ha de correspondre un únic terme llatí; b/ el terme català ha de ser preferentment el derivat del terme llatí que s'ha de traduir. La convicció de fons, al marge de consideracions semàntiques, és que un llatíisme té el mateix sentit que el terme llatí que calca. En aquest punt, els traductors es mostren preocupats per no apartar-se de l'original llatí i mantenir així, per raons teològiques, la proximitat a la «lingua sacra» de la qual ells se senten humils servidors. Així en Sl 136,5 la famosa expressió «oblivioni detur dextera mea» (BCI: «que cai-

135. «Aquest home pres per los juheus e començant ésser matat per ells, sobrevenint-hi ab la ost lo delliurí, conegut que fos romà» (Ac 23,27). Per entendre aquesta sintaxi impossible, és millor recórrer a l'original llatí! Vegeu WITTLIN, «Portaceli», 296. Aquest autor dóna una llista de llatínismes presents en la traducció dels salms de la Bíblia de Portaceli (ibídem, 291).

gui en l'oblit la meva dreta») és traduïda amb un calc: «a obliuó sia donada la mia dreta». O bé: «abjecció del poble» (Sl 21,7). O bé: «los cogitants a mi mals» (Sl 34,4).

Tota normativa té, però, les seves excepcions. I la Bíblia valenciana conté alguns elements de flexibilització que la salven de ser considerada una pura traducció interlinear. Aquests elements són de dos tipus: introducció de paràfrasis i glosses, i desdoblament de llatinismes. Parlem, naturalment, de solucions puntuals que no canvien la fesomia general de la traducció, concebuda sota el criteri de la literalitat més estricta. Els traductors, que en línies generals no es preocupen del context, se senten empesos a introduir alguna clarificació en forma de glossa. Així el «*luciferum*» de Sl 109,3 és glossat per evitar confusions: «*lucifer*, ço és, stel de l'alba». De manera semblant, en Sl 5,7 s'explica el terme: «home de sanchs, ço és, homeyer» (en Sl 54,24, en canvi, el terme no és glossat). Quant a les paràfrasis, són quasi inexistents, però en Sl 21,3, el famós salm messiànic, una expressió difícil de la vulgata («*non ad insipientiam mihi*») mereix aquesta traducció: «no serà imputat a mi follia». En Sl 41,4 s'admet traduir «*panis*» (singular) per «*pans*», vist el caire de la frase: «foren a mi les làgremes mies pans dia e nit». Si bé els traductors no s'estalvien cap partícula copulativa, en Sl 90,14 se n'han menjat una en benefici del sentit de la frase: «car en mi ha sperat, deliuraré a ell» (vg: «*quoniam in me speravit et liberabo eum*»). Fins i tot en alguna ocasió la traducció sembla tenir en compte el text hebreu! Així en Sl 109,2 la vulgata té un infinitiu («*dominare*») que Corella ha traduït correctament amb un matís final: «per a senyorejar enmig dels teus enemichs»; en canvi, la Bíblia valenciana tradueix el verb en imperatiu («senyoreja»), és a dir, segons la forma hebraica (*rdh*). Igualment en Sl 39,18, tant Corella com la nostra Bíblia interpreten la deprecació «ne tardaveris» amb el matís volitiu propi de la forma hebrea (*al t'hr*); la Bíblia valenciana tradueix: «no vulles tardar».¹³⁶ Pel que fa als llatinismes, els traductors els combinen amb formes sinònimes que enriqueixen el text i tenen més en compte el context. Un cas clar és el verb «exaudire», traduït indistintament en els salms per «exaudir» i per «oir». O bé «psallere», que esdevé «psalmejar» i «cantar». Encara, «exultare» és traduït molt sovint per «alegrar-se»; així, en el Salm 149, el binomi «laetare»-«exultare» és traduït per aquest sol verb. D'altra banda, quan el llatinisme esdevé impossible, la traducció recorre a una petita paràfrasi. Un bon exemple el trobem en Sl 34,19, on l'expressió «*annuunt oculis*» és traduïda

136. ¿Cal veure darrere aquests casos la mà del bisbe Jaume Peres, expert comentador dels salms? Si és així, estariem davant dues de les modificacions introduïdes a la Bíblia de Portaceli en la «correcció» anterior a la impressió.

per «fan falços sguards de ulls» (BCI: «que no es facin l'ullet entre ells»). I en Sl 40,7 «callantívolament murmuraven» és la traducció de «susurrabant».

Per acabar aquest repàs de l'estil de traducció de la Bíblia valenciana, m'agradaria fer algunes consideracions. Els traductors de Portaceli es mostren inflexibles en els seus criteris, concordats en un estil de traducció ben prefixat, delerosos de respectar la sacralitat del llatí i de fer una traducció dura com la roca. Les concessions són ben poques. Cert que hi ha alguns rastres de llenguatge més col·loquial: «vet que vinch» (Sl 39,8); «e encara un poquet» (Sl 36,10), «cordeta» (Sl 104,11), «matacabra» (Sl 17,13). Però una literalitat obstinada domina el conjunt. Si els traductors de la Fundació Bíblica Catalana volien fer un monument a la llengua, en expressió del P. Miquel d'Esplugues, els traductors de Portaceli aixequen finalment un monument a la llengua llatina, com la Bíblia rabínica de Ferrara, escrita en castellà, és un monument a l'hebreu.¹³⁷ Semblaria que una traducció tan rígida de criteris i tan estrictament agafada a la vulgata, ha de ser forçosament el resultat d'un projecte ideològic. D'una certa manera, l'estil de traducció ja venia donat per l'original llatí, la sintaxi del qual és omnipresent. Es tolerava una mica de flexibilitat en el lèxic, però l'objectiu final no era aconseguir una «valenciana prosa» a l'estil de Corella. Per tant, la pluralitat de traductors no devia ser significativa de cara al resultat final. Qui conegui el llatí, pot gairebé endevinar-ne el text quan llegeix els fragments sobreviscuts de la Bíblia valenciana!¹³⁸

Ens trobem davant un projecte definit i precís, dominat per la reacció a una situació no acceptada. Només així podem explicar uns criteris tan estrictes. I aquesta situació, sembla que no pot ser altra que el problema de les «falses bíblies» o «bíblies corruptes». Considero sinònimes les dues expressions ja que ambdues designen finalment la mateixa cosa: un text bíblic amb divergències notables en relació amb la vulgata.¹³⁹ Divergències

137. La Bíblia de Ferrara, publicada l'any 1553 amb permís de la Inquisició del ducat italià homònim, era obra de rabins d'origen hispànic, pertanyents a comunitats jueves que havien anat a raure a Itàlia després de l'expulsió del 1492. La Bíblia de Ferrara és la primera Bíblia impresa en castellà i conté tan sols, com és obvi, l'Antic Testament. Vegeu n. 141. Sobre aquesta Bíblia, vegeu BERGER, *Bible romane*, 308-314.

138. L'Antic Testament ha sofert un procés de traducció molt més literalística, a fi d'evitar-hi influències judaïtzants. De fet, les perquisicions inquisitorials es redueixen a textos vete-rotestamentaris. En el Nou Testament els traductors han treballat amb més flexibilitat (vegeu 6.4).

139. J. Perarnau, en l'article citat en la n. 163, esmenta una carta d'un relator de la inquisició valenciana a Alfons de Borja, bisbe de València i cardenal, resident a Roma (el futur Calixte III), on es parla d'una crema de bíblies a València, a la plaça de la Seu (la del 21 de gener del 1447?). Eren bíblies «romanciate ab hebraycis», és a dir, amb influències hebrees, i «corrupte,

resultants, en primer lloc, de traduccions bíbliques relativament fluïdes, no literalístiques, i que, en certs moments, glossen i parafrasegen el text. Divergències provinents, en segon lloc, d'errors i omissions dels copistes, d'ampliacions i retocs en el decurs de la tradició textual, de revisions de text i d'estil fetes sense massa criteri; finalment, potser comença a haver-hi divergències originades per influències, més o menys insistents, del text hebreu i d'interpretacions judaïtzants. Cal considerar, a més, els compendis bíblics historials a l'estil del popular «Gènesi», en prosa o de la Bíblia rimada, en vers (vegeu apartat 2). Davant aquest estat de coses, a finals del segle XIV es produeix la reacció d'un sector eclesial, que propugna un cristianisme espiritual i auster i que necessita un text que recuperi la lletra i l'esperit de la vulgata de Sant Jeroni, aquell sant que havia traduït l'Es-criptura envoltat de privacions i mortificació, segons la imatge hagiogràfica tan apreciada a l'època. La cartoixa de Portaceli és punt de referència per a aquests moviments, al costat de les altres cartoixes; el mateix Bonifaci Ferrer, home amb càrrecs públics que havia abandonat per entrar a la cartoixa, és una figura que encaixa de ple amb el projecte que hi ha darrere la traducció de Portaceli. Constatem, doncs, raons de tipus teològic i espiritual darrere aquesta traducció: recuperar la lectura de la Bíblia com a nodriment de l'esperit d'aquells grups de laics que desconeixien el llatí i que se sentien pròxims a certs centres d'espiritualitat, especialment els cartoixans. L'opció per una traducció de literalitat estricta és la conseqüència d'un ampli projecte espiritual, que vol fonamentar-se en un text bíblic *autèntic*, és a dir, aquell text que reflecteixi *a la perfecció*, és a dir, amb tota literalitat la vulgata llatina i que substitueixi les altres traduccions bíbliques copiades ací i allà en els tres països de llengua catalana.¹⁴⁰

Arribats aquí, emergeix amb tota la seva gravetat l'atac frontal de la Inquisició castellana contra les bíblies en vernacle, manuscrites o impreses, parcials o completes, i contra textos bíblics abreujats, comentats o parafrasejats com els compendis historials de tema bíblic.¹⁴¹ Les conse-

falsificate et a vero codice deviantes et sic hereticas». Es tractava segurament no de traduccions de l'hebreu, sinó més aviat de bíblies amb lliçons hebraïtzants. Notem que «corrupte» i «falsificat» són termes entesos sinònimament en la carta. Vegeu nn. 51 i 79.

140. És inevitable que l'Antic Testament sofrís un procés de traducció molt més estricta ja que els cartoixans de Portaceli reaccionaven contra les influències judaïtzants i els errors de les còpies manuscrites. Una prova d'aquesta preocupació la trobem en el fet que la perquisició inquisitorial soferta per la Bíblia valenciana es limita als textos de l'Antic Testament. Sembla, doncs, que els traductors de Portaceli podrien haver treballat amb criteris més flexibles en el Nou Testament (vegeu 6.3).

141. VENTURA, *Bíblia valenciana*, 12-123. La Inquisició impedí que s'imprimís cap Bíblia en castellà a la península. La primera Bíblia cristiana en llengua castellana, anomenada «del Oso» per l'emblema de la portada, és del 1569 i fou publicada a Basilea. Es tracta d'una Bíblia

qüències d'aquest atac foren desastroses per a la Bíblia valenciana. L'any 1535, un ciutadà de Mallorca encara tenia dues bíblies (una de manuscrita i una altra d'impresa).¹⁴² Però, a partir del 1551, la possessió de textos bíblics «en pla» és penalitzada molt durament mitjançant els edictes o cartells de la fe. L'any 1563 el clergue valencià Jeroni Conques havia de defensar-se davant el tribunal de la Inquisició d'un greu delictes: haver traduït del llatí el llibre de Job.¹⁴³ L'any 1621 el foc consumeix encara la traducció, inèdita, de l'Antic Testament de Gabriel Gralla, feta a les presons de Tunis el 1478.¹⁴⁴ L'any 1645 els quatre últims fulls d'un exemplar de la Bíblia valenciana arribaven a les mans de J. B. Civera, cartoixa de Portaceli i biògraf de Bonifaci Ferrer. Estupefacte per la troballa, ja que desconeixia l'existència d'aquesta Bíblia, Civera va enganxar-ne l'últim full al manuscrit on escrivia la història del seu monestir. Aquest full, amb Ap 20,8-22,21 i el colofó, ha arribat fins a nosaltres.¹⁴⁵ Feia molts anys, exactament el 1498, que Monasterio, l'inquisidor valencià, volia justificar la crema de bíblies dient que «tresladar la dita Sagrada Scriptura en pla y en nostra lengua moderna... era dificil y casi imposible trasladar-la sin horror». És a dir, cap llengua vernacle no podia reproduir, segons Monasterio, «lo verdader seny ni sentència de la Sagrada Escriptura».¹⁴⁶ Amb l'excusa de protegir la veritat i prevenir «danys en les ànimes dels catòlics cristians», Monasterio disposava de «cremar les Escriptures», entre les quals, precisament, la «Bíblia molt vera e cathòlica», la Bíblia traduïda pels estrictes i espirituals cartoixans de Portaceli a inicis del segle xv i publicada l'any 1478 sota la responsabilitat de l'inquisidor del Regne de València en aquell moment, el dominicà Jaume Borrell.

traduïda i editada per protestants. Vegeu n. 137. El traductor en fou Casiodoro de Reina. La revisió d'aquesta traducció anà a càrrec de Cipriano de Valera, i fou publicada a Amsterdam l'any 1602. La primera Bíblia francesa impresa és la d'Antoine Vérard (París 1495), el qual edita la Bíblia històrica completa en dos volums, no la traducció de la vulgata sinó el text «bíblic» francès més popular. El primer Nou Testament imprès en francès és el de Lefèvre d'Etaples (1523). La Bíblia ho serà el 1530.

142. LLOMPART, *Llibre català*, XVI-59. L'exemplar imprès és probablement el de la Bíblia valenciana.

143. Aquesta traducció, feta uns quants anys abans (1557) a Alzira, restà inèdita fins que J. Riera i Sans en publicà el manuscrit, conservat amb la documentació de la Inquisició valenciana (BN de Madrid 13883). Vegeu J. RIERA I SANS, *Jeroni Conques. Llibre de Job. Versió del segle XVI* (Biblioteca Torres Amat 3), Barcelona 1976.

144. VENTURA, *Bíblia Valenciana*, 124. La notícia és del Dietari de Jeroni Pujades. Gralla tradueix del castellà.

145. Vegeu CAMPS, «Cinc-cents anys», 14-15. Vegeu també n. 132.

146. VENTURA, *Bíblia valenciana*, 89.

6. El Nou Testament

6.1. *El model de les versions occitanes i franceses*

En l'apartat segon d'aquest treball hem parlat dels inicis de les traduccions bíbliques en llengua catalana. Allí presentàvem un «sermó que ihesuchrist féu als apòstols lo dijous de la cena», que de fet era una traducció de Jn 12,1-14,23 (Ms 740 de la Biblioteca de Catalunya, d'inicis del segle XIV). Es tracta, pels coneixements que ara tenim, de la primera traducció neotestamentària al català que podem datar amb precisió (als volts del 1312) i de la qual coneixem l'àmbit on sorgeix: el beguinatge de Barcelona.^{146bis} Com en el cas de la quarta homilia d'Organyà, corresponent al Dimecres de Cendra, també aquí l'occità serveix com a referent cultural primer. La comparació dels dos textos, l'occità i el català, de Jn 12-14 publicats per Perarnau¹⁴⁷ permet de reconèixer la similitud però també les considerables divergències que es poden verificar. Tots dos textos depenen molt probablement d'un original occità força anterior (segle XI?). En efecte, en algunes ocasions els dos textos concorden contra la vulgata (en 12,18 afegeixen «molta» (occità) i «gran» (català) al mot llatí «turba»). El text català, com és habitual en les traduccions medievals, no es limita a seguir la traducció-mare (en aquest cas, l'occitana) sinó que la revisa en funció de la vulgata. En 12,40 «aquestas paraulas» és substituït per «aquestes coses» (llatí: «haec»). En 12,26 s'abandona «Paire mieu, que es en los cels» i es torna a «lo meu Pare» («Pater meus»). En 14,1, la famosa expressió «non turbetur cor vestrum» (en occità, «no sia torbat vostre cor ni aia paor») esdevé simplement «no sia torbat lo vostre cor». De vegades, però, la modificació perjudica la qualitat de la traducció: «leixats aquella» és una traducció menys genuïna que l'occità «laysat la estar» (llatí: «sine illam») (12,7). El text català cerca una major comprensibilitat fent servir el «ço és» (12,13.42; 13,23) i de vegades fins millora l'original («a açò que nós avem oyt» en comptes de «a vostre auzidor») (12,38) o bé aplica solucions pròpies («Esperit Sant» en comptes de «consolador») (14,16). D'altra banda, redueix notablement els hipèrbatons, alleugereix l'estil i elabora un text més genuí i comprensible; introdueix alguna fórmula explicativa (12,13) i canvia eventualment l'estil indirecte pel directe (12,29).

146bis. Cal, però, tenir present el que es diu a la n. 11bis.

147. «Aportació», 24-32. Insisteixo en el fet que, segons Perarnau (vegeu n. 28), el manuscrit devia contenir Jn 12-17. De fet, el primer text bíblic en occità que conservem és un manuscrit del segle XII amb Jn 13-17, els capítols que el manuscrit d'Assís anomena «lo testament de nostre dieus ihesu christ» (vegeu n. 9). El sermó de comiat de Jesús a l'últim sopar, en la versió de l'evangelí segons Joan, és el gran text dels espirituals i dels càtars.

Però, en general, no es mostra molt creatiu i resta pròxim de l'occità (compareu 12,39 en les dues versions).

L'aportació del francès a les traduccions catalanes medievals és força menor que l'aportació de l'occità. Tanmateix, la força cultural de la llengua d'oïl es deixa sentir també en el cas del Nou Testament. La «Bible du XIII^e siècle» amb les seves glosses, que ja incidia sobre la segona part de l'Antic Testament de Peiresc, influència algunes seccions del Nou Testament de Marmoutier i Peiresc i és la traducció-mare de Jn 1,1-14, tal com apareix en l'anomenat Devocionari de Bolonya.¹⁴⁸ El pròleg joànic és un text d'interpretació difícil i hom ha cercat la Bíblia francesa i les seves abundants glosses. La traducció catalana és un calc del francès sense tenir en compte el llatí, pel que sembla. La llengua és del segle XIV (noteu l'expressió «menys d'ell» en el v. 3, igual a la de Marmoutier). La norma general és, però, que hi ha una font (el llatí de la vulgata) i, si s'escau, una «autoritat» (occità i/o francès), que sovint és un punt de referència. Aquí, en canvi, la font de Jn 1,1-14 ha estat clarament la «Bible du XIII^e siècle».

Aquesta norma s'aplica, a la meua manera de veure, al manuscrit del Nou Testament més important: la traducció íntegra, anomenada de Marmoutier (BNP esp. 486), que s'ha anat enllestit en el decurs de tot el segle XIV, molt probablement abans del 1375, data aproximada en què tota la Bíblia ja ha estat traduïda.¹⁴⁹ Diguem d'entrada que aquesta traducció és lluny de ser unitària. Tot fa pensar que el manuscrit integra seccions ja traduïdes que havien corregut independentment les unes de les altres. Les més antigues (els evangelis) poden ser dels inicis del segle XIV o de la segona meitat del segle XIII. Només així s'explica la gran heterogeneïtat que pre-

148. Les perícopes traduïdes són tres: Lc 1,26-38 (l'anunciació); Lc 1,46-56 (el Magníficat) i Jn 1,1-14 (fragment del pròleg joànic, que es llegeix com a evangeli del dia de Nadal). Han estat editades pel P. Miquel Batllori («Un devocionari català del segle XV a Bolonya», en *De l'Edat Mitjana*. Obra completa I (Biblioteca d'Estudis i Investigacions 18), València 1993, pp. 215-216). Es tracta del Ms A. 275 de la Biblioteca Municipal de Bolonya (fol 39v-45r), de l'any 1417.

149. Al manuscrit, que té 313 folis, li'n manca un (el que contenia Lc 9,7-48) (aniria després del foli 64). Vegeu BERGER, *Bible romane*, 97, n. 1. L'ordre de les seccions del NT, tant a Marmoutier com a Peiresc, és el normal en la vulgata medieval. Notem que abans de l'Apocalipsi hi ha una mena de recull de tradicions apòcrifes que configuren una vida de Jesús («Assí parla de las adats entrò a la genaració de Jesu Crist e d'alguns miracles que féu en sa infantesa e de l'acordament dels avengalistes sobra la sua paciò») (foli 220v). Aquesta «vida» de Jesucrist es divideix en 61 capítols i ocupa els folis 220-290 del manuscrit. Després de l'Apocalipsi hi ha un altre apòcrif: l'Epístola de Jesucrist (folis 307-309). El manuscrit de Marmoutier ha estat copiat a finals del segle XIV, en l'última dècada, o bé a inicis del XV, en opinió de J. Riera Sans. Coneixem un altre exemplar del Nou Testament de Marmoutier testimoniat en un inventari del 1406 (vegeu MADURELL, *Manuscrits*, n. 24). En tot cas, d'acord amb un inventari de l'hospital de beguins de Barcelona, les epístoles paulines i els Fets eren copiats a part en un mateix manuscrit l'any 1383 (vegeu J. IZQUIERDO, tesi inèdita, València 1995, p. 81).

sentat. Per aquest motiu, i fins que no en tinguem una edició crítica solvent, ens hem de refiar dels pocs textos editats, sobretot dels de S. Berger. La gran qüestió plantejada per aquest il·lustre erudit, és el grau de dependència de les traduccions presents a Marmoutier en relació amb l'occità i el francès. Berger conclou de manera tallant: «La Bible catalane doit au provençal une partie de ce qu'elle ne doit pas au français». Això equival a dir, en paraules del mateix autor, que la literatura bíblica catalana, que coneix el seu punt àlgid en el segle XIV (el segle de l'expansió mediterrània!), «manque de toute espèce d'originalité».¹⁵⁰ En parlar de l'Antic Testament, ja hem mostrat que les traduccions bíbliques catalanes són fetes a partir del llatí, amb influències de l'hebreu i del francès. Però els grups d'espirituals que circulen per Occitània i Catalunya fan molt versemblant que l'arribada de traduccions bíbliques occitanes hagi estat l'estímul per a iniciar traduccions en català. La proximitat entre ambdues llengües i els nexes sociopolítics i econòmics amb Occitània fan pensar que, molt probablement, les primeres traduccions bíbliques llegides a Catalunya, en els primers decennis del segle XIII, foren traduccions occitanes.¹⁵¹ Però potser a mitjan segle XIII o inicis del XIV, i sense relació amb el projecte del rei Alfons II de traduir al català una Bíblia o un compendi bíblic en francès (any 1287), arriben de Provença noves traduccions bíbliques que s'escampen ràpidament. Són traduccions lliures, força idiomàtiques i populars, que eviten els calcs del llatí i que tan aviat abreugen com parafrasegen o glossen el text original. Berger mostra la seva gran influència, pervinguda fins a nosaltres mitjançant la traducció dels evangelis inclosos en el Nou Testament de Marmoutier i la Bíblia de Peiresc.¹⁵² En efecte, podem supo-

150. *Bible romane*, 151.

151. Ja hem esmentat (vegeu nn. 10 i 11) les primeres prohibicions situades l'any 1234, que poden estar en relació amb el Nou Testament usat pels càtars, el qual és acompanyat a voltes de textos propis d'aquest moviment. Vegeu L. CLÉDAT (ed.), *Le Nouveau Testament, traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare. Reproduction du manuscrit de Lyon, publié avec une nouvelle édition du rituel* (Bibliothèque de la Faculté des lettres de Lyon 4), Paris 1887 (reimpr. Genève 1968). Al manuscrit de Lió cal afegir el de Carpentras, editat per H. R. NÜESCH, *Altwaldensische Bibelübersetzung Manuskript Nr. 8 der Bibliothèque Municipale de Carpentras* (Romanica Helvetica 92 A et B), Berna 1979. Tots dos manuscrits són del segle XIII. En el de Carpentras, ultra el Nou Testament, hi trobem traduïts els cinc llibres sapiencials: Proverbis, Eclesiastès, Càntic, Saviesa i Eclesiàstic.

152. Berger (*Bible romane*, 128, n. 1) descriu el manuscrit BNP fr. 6261, que conté, per aquest ordre, Mt, Mc, Jn i Lc. Hi ha abundants llacunes i textos fora de lloc. Berger afirma que la traducció occitana és feta sobre un text llatí que s'aparta del tipus de text propi d'Occitània (Berger l'anomena «texte languedocien») i és pròxim al text parisenc. Notem que aquest manuscrit conté també el «Gènesi» o compendi bíblic historial, la versió occitana del qual ha estat editada per Suchier i la catalana per V. Amer.

sar que els primers *llibres* bíblics traduïts al català van ser precisament els quatre evangelis. Aquí les semblances són molt notables: l'occità és la traducció de referència amb una autoritat semblant al llatí. En canvi, pel que fa a la resta del Nou Testament, sembla que la traducció francesa de la «Bible du XIII^e siècle» ha estat punt de referència.¹⁵³ El text català resultant és moderadament àgil, però ha perdut la vivesa i la frescor que trobem en els evangelis i, a més, «pateix» el pes d'algunes glosses que n'afeixuguen el fraseig. Ara la presència del text llatí és molt més forta. Sembla, doncs, que ens trobem davant dues fases: la traducció dels evangelis (mitjan segle XIII - inicis del segle XIV) i la traducció d'altres seccions del Nou Testament (entrat ja el segle XIV, abans del 1375).^{153bis} Al cap d'uns quants anys, segurament no gaires, es va reunir en un manuscrit una traducció sencera del Nou Testament i es va integrar, potser completant-la, en la Bíblia reial del segle XIV. D'aquí prové la còpia de Marmoutier (finals del segle XIV), la qual és pròxima al Nou Testament de Peiresc (BNP esp. 4): els textos de l'un i de l'altre són prou semblants, així com la disposició de pròlegs i llibres. Sembla, per tant, que els traductors de la «Bíblia del segle XIV» van revisar una traducció íntegra del Nou Testament, anterior, i la van integrar en la seva Bíblia.

6.2. Quadre sinòptic dels manuscrits

A continuació donem l'esquema dels pròlegs i llibres dels manuscrits de Marmoutier i Peiresc. Hi afegim, en els quatre evangelis, amb els pròlegs i llibres del Còdex del Palau (vegeu més avall 6.5). En relació als pròlegs, donem normalment dues edicions llatines: el Migne o Patrologia llatina (sigla PL) i Stegmüller (sigla S).

153. Tanmateix, caldria dur a terme les necessàries comparacions amb tres manuscrits del Nou Testament occità. Em refereixo al manuscrit de Lió, editat per Clédat (vegeu n. 151), el manuscrit BNP fr. 2425 i el manuscrit de Carpentràs (vegeu n. 151). Meyer situa els dos primers a la regió de Narbona-Carcassona i a la regió de Montpeller-Avinyó, respectivament (*Bible romane*, 77-83). Aquests manuscrits, junt amb BNP fr. 6261, són importants per a les traduccions catalanes dels evangelis. Vegeu encara E. BARBIERI, «Sulla storia della Bibbia volgare di Lione», *La Bibliofilia* 99 (1997) 211-233. Agraeixo aquesta referència al Dr. Perarnau.

153 bis. Sobre el terme *a quo* de la traducció dels evangelis, vegeu n. 11bis.

TEXT	MARMOUTIER	PEIRESC	PALAU
Capítula de Mt	88 capítula (= Amiatinus)	—	—
Pròleg de Mt: 1. «Matheus ex Iudea sicut» (PL 103,273) (S. 590) 2. «Matheus cum primo predi- casset» (PL 114,63) (S. 589)	— sencer (= P)	— sencer (= M)	sencer —
Capítols de Mt	—	—	28 capítols
Evangeli segons Mateu	sencer (= P) (dividit en 91 capítula)	sencer (= M) (Mt 1-23: dividit en capítula) (Mt 24-28: dividit en capítols)	sencer
Capítula de Mc	46 capítula (= Amiatinus)	—	—
Pròleg de Mc: «Marcus evange- lista electus Dei» (PL 103,279) (S. 607)	sencer (= P)	sencer (= M)	sencer (traducció diversa de M i P)
Capítols de Mc	—	—	16 capítols
Evangeli segons Marc	sencer (= P) (dividit en 45 capítula)	sencer (= M) (dividit en 16 capítols)	sencer (dividit en 16 capítols)
Capítula de Lc	95 capítula (94 en l'Amiatinus)	—	—

TEXT	MARMOUTIER	PEIRESC	PALAU
Pròleg de Lc: 1. «Luchas evangelista syrus natione antiochenus arte medicus» (PL 30,643-644) (S. 620) 2. «Quoniam quidam multi» (Lc 1,1-4)	incomplet i lleument modificat (moltes variants en relació a P) —	incomplet i molt modificat (moltes variants en relació a M) —	complet complet (units en un de sol)
Capítols de Lc	—	—	24 capítols
Evangelí segons Lluc	sencer (= P) (dividit en 94 capítula) manquen: 1,1-4; 9,7-48	sencer (= M) (dividit en 24 capítols) manca: 1,1-4	sencer (dividit en 24 capítols) 1,1-4 en funció de pròleg
Capítula de Jn	15 capítula (45 en l'Amiatinus)	—	—
Pròleg de Jn: «Hic est Johannes evangelista» (PL 112,633) (S. 624)	sencer (= P)	sencer (= M)	sencer (traducció diversa de M i P)
Capítols de Jn	—	—	20 capítols
Evangelí segons Joan	sencer (= P) (dividit en 15 capítula)	sencer (= M) (dividit en 21 capítols)	sencer (dividit en 21 capítols)

Les semblances que hem detectat entre Marmoutier i Peiresc, i que ens porten a concloure l'existència d'un arquetipus comú, es continuen i potser augmenten en les seccions del Nou Testament posteriors als quatre evangelis. Aquí l'ordre dels llibres, els pròlegs i la traducció configuren un paral·lelisme evident entre els dos manuscrits. L'única excepció rau en la

inclusió de la Carta als Laodicencs després de Colossencs per part de Peiresc. Aquest segueix en això la tònica, dibuixada en l'Antic Testament, d'elaborar una Bíblia màximament completa. Allí era copiat el Tercer llibre d'Esdres, i tres textos eren tractats de manera independent: l'Oració de Manassès, l'Oració de Jeremies i l'Epístola o Carta de Jeremies. La inclusió de la Carta als de Laodicea no és un fet isolat, però tampoc freqüent, en el món de les vulgates catalanes medievals.¹⁵⁴ Pel que fa a l'ordre dels llibres, la successió evangelis-paulines-Fets-catòliques-apocalipsi és la més normal entre els segles XIII-XV, tant en la vulgata llatina com en les versions franceses, però no en les occitanes. Pel que fa a la seqüència Te-Col-Tm (Marmoutier), en canvi, no és la de vulgata parisenc ni la dels manuscrits afins al «text del Llenguadoc», si bé es retroba en no pocs manuscrits llatins.¹⁵⁵ Quant a la seqüència de Peiresc (Te-Col-Laod-Tm), és la de dos nous testaments provinents de territori occità: un escrit en llatí (BNP lat. 343) i un altre escrit en occità (Nou Testament de Lió).

A continuació donem l'ordre de pròlegs i llibres no evangèlics en Marmoutier i Peiresc. Notem que, llevat de la Carta als Laodicencs, inexistent en Marmoutier, la resta de llibres són precedits dels mateixos pròlegs, els més habituals, traduïts, en el seu origen, per la mateixa mà. Es dibuixa amb nitidesa l'arquetipus, que serà tractat expressament en 6.3. Donem els pròlegs en llatí i assenyallem entre parèntesis la ubicació editorial del text de la vulgata.

Epístoles paulines

Romans. Pròleg: «Romani sunt in partibus / partes Italie» (PL 114, 469) (S. 676-678)

Primera Corintis. Pròleg: «Corinthii sunt achaici» (PL 114,519) (S. 683-687)

Segona Corintis. Pròleg: «Post actam penitentiam» (PL 114,551) (S. 700)

Gàlates. Pròleg: «Galatae sunt greci» (PL 114,569) (S. 706-708)

Efesis. Pròleg: «Ephesii sunt asiani» (PL 114,587) (S. 715-718)

Filipencs. Pròleg: «Philippenses sunt macedones» (PL 114,601) (S. 728-732)

154. Aquest text és copiat en un volum miscel·lani de finals del segle XIII (BC 1756) i en un Nou Testament incomplet, potser provinent de Montserrat (Escorial R.II.13). També en una Bíblia d'origen parisenc de la segona meitat del XIII (BNP lat. 39). Del segle XIV tenim la Bíblia Sacra d'Escaladei (Biblioteca del Seminari de Tarragona) com únic exemple detectat fins ara.

155. BERGER, *Vulgate*, 341. L'ordre Te-Col-(Laod)-Tm no és el de les bíblies citades en la nota anterior.

Primera Tessalonicencs. Pròleg: «Thessalonicenses sunt macedones» (PL 114,615) (S. 747-751)

Segona Tessalonicencs. Pròleg: «Ad Thessalonicenses secundam» (PL 114,619) (S. 752-753)

Colossencs. Pròleg: «Colosenses et hii sicut» (PL 114,609) (S. 736)

*Laodicencs (només Peiresc). Pròleg: «Laodicenses sunt asiani» (S. 800)

Primera a Timoteu. Pròleg: «Timoteum instruit» (PL 114,623) (S. 765-766)

Segona a Timoteu. Pròleg: «Item Timoteo scribit» (PL 114,633) (S. 772)

Titus. Pròleg: «Titum communefacit» (PL 114,637) (S. 780)

Filèmon. Pròleg: «Philemoni familiares litteras» (PL 114,641) (S. 783-784)

Hebreus. Pròleg: «In primis dicendum est» (PL 114,643) (S. 793-794)

Fets dels Apòstols

Pròleg: «Luchas antiochensis natione syrus cuius laus» (S. 640)

Epístoles catòliques («canonicals»)

Pròleg: «Non ita est ordo» (PL 29,821) (S. 809)

Ordre dels llibres: Jaume, Primera de Pere, Segona de Pere, Primera de Joan, Segona de Joan, Tercera de Joan, Judes

Apocalipsi

Pròleg: «Omnes qui pie volunt» (S. 839)

6.3. *L'arquetipus o Bíblia del segle XIV: Marmoutier-Peiresc*

Hem esbossat la hipòtesi anterior com a explicació de la gènesi de les traduccions neotestamentàries al català. És clar que tot això haurà de ser verificat el dia que els manuscrits de Marmoutier i Peiresc tinguin la seva edició crítica. Prenguem tot seguit els textos editats fins ara com a exemple del que proposem. La primera remarca parteix de la consideració d'alguns textos en occità (Mt 26,1-4.17-21; 28,9-20; Mc 1,1-7; 2,17-32), descoberts per P. Meyer, que ell anomenà «Fragment del Puget», i que són quasi idèntics a Marmoutier.¹⁵⁶ Així, les denominacions dels dirigents jueus en

156. Aquest fragment és editat en *Bible romane*, 84-92. Meyer demostra que es tracta d'una versió diferent del manuscrit de Lió i de BNP fr. 2425. Berger (ibídem, 130-131) referma l'existència d'aquesta versió aportant un altre manuscrit (BNP fr. 6261) que també hi pertany, tot i les diferències.

Mt 26,3 («principes sacerdotum et seniores populi») són traduïdes igualment en aquest fragment («majorals dels capellans e'ls ancians del pòbol») i en Marmoutier («majorals dels preveres e'ls antics del pòbol»). En Mc 1,6 la glossa ha entrat al text amb una força gran, fins al punt que Puget («la soa vianda era .j. erba que hom apella langostas e mel salvatge») coincideix amb Marmoutier («e menjave .j. erba qui a nom locusta e meyl»).¹⁵⁷ Fins i tot en els petits detalls s'aprecia com Marmoutier; en els casos citats, ha seguit l'original provençal del qual també depèn Puget. Així en Mt 28,18 Puget («venc Jhesus e dis lur») i Marmoutier («venc Jhesús e dix-los») van junts, mentre que fr. 6261 ha modificat aquest original («e el lur dis»). En altres casos, en canvi, fr. 6261 no sembla haver tocat el model provençal ja que concorda quasi perfectament amb Marmoutier. Dos exemples colpadors citats per Berger són el Parenostre lucà (Lc 11,2-4) i la paràbola del fill pròdig (Lc 15,19-32).¹⁵⁸ A propòsit del Parenostre, cal dir que es produeix un transvasament entre les versions de Mt i Lc, que es podria explicar per l'existència d'un text memoritzat.¹⁵⁹ L'examen del Parenostre en Mt i Lc mostra que, en aquest cas, Marmoutier i Peiresc no depenen directament d'un text occità sinó probablement d'un text arquetípic en català que seria traducció prou literal de l'occità. D'aquesta manera es podria explicar el text de Jn 1,1-14 on apreciem una molt notable dependència de Peiresc en relació a fr. 6261 però també dues lectures de Jn 1 on Peiresc s'aparta de l'occità i s'acosta a Marmoutier (v. 5: «non conpreron (conpreseron) aquela», fr. 6261; «no'l sobrapreseren», Marmoutier; «no agueram poder sobra aquell», Peiresc).¹⁶⁰ Precisament, Marmoutier reelabora el text joànic de manera quasi parafràstica. El punt de partença sembla l'occità, tal

157. Fins i tot els evangelis del Palau, força anys més tard, recullen la mateixa traducció sense cap dificultat. L'altre manuscrit provençal (fr. 6261) conserva una glossa de la qual sembla que ha sortit aquesta interpretació. S'hi diu que la «mel salvage es huna herba»!

158. Els textos són en BERGER, *Bible romane*, 131-133.

159. La versió de Peiresc (*Bible romane*, 99) respon més a l'original occità que la de Marmoutier. Vegeu aquest original en ibídem, 131. Sembla que Marmoutier amplia el verb de la primera invocació («beneyt e loat») en base al paral·lel de Lc 11,2 («beneyt sia e loat»). Peiresc té «lo teu nom sia loat qui és sant», expressió que es correspon més a l'original occità que no pas el literal «sie santificat» de fr. 6261. Potser la cosa més remarcable és la invocació del perdó («perdona a nos (Marmoutier) / perdona'ns (Peiresc) axí com nós perdonam») (Mt 6,12), repetida en Lc 11,4 («perdona nos nostros pacats axí com nós perdonam») (Marmoutier), que es correspon amb l'original occità. En Lc 11,4 l'occità és idèntic al català, però, en Mt 6,12, fr. 6261 reproduïx una altra vegada fil per randa l'original llatí. De tot plegat, es podria deduir que potser hi hagué un Parenostre occitanocatalà que hauria existit com a text memoritzat.

160. Notem el pronom en femení (occità) i en masculí (dues versions catalanes) (vg: «eam»). La segona lectura és el «fieri» del v. 12: «fosson fags» (occità) i «fosen» (traduccions catalanes).

com es desprèn de la traducció «Fill de Déu» (5 vegades en Marmoutier i 2 en fr. 6261), de l'expressió «malvats adelitaments carnals d'aquest món» (v. 13), la qual s'explica com a resum (!) del text occità, que parla de «peccat» i de «delieg de carn», i del desdoblament del «lux» llatí (v. 4) en «claredat e llum», inspirat probablement en l'occità («lo lum dona clardat»). Però Marmoutier, a qui agraden els desdoblements, continua: «gràcia e poder» per «potestatem» (v. 12) i «gloriosa presència» per «gloriam» (v. 14). Més encara, es produeixen canvis notables en el text: el ja citat del v. 13; el del v. 1 («al comensament era Déu» en comptes de l'occità «en lo comensamen era lo Filh de Dieu») i sobretot el del v. 14, on aparentment es diu que nosaltres hem vist la gloriosa presència de Déu i del seu Fill (!). Tanmateix, i sense tenir a mà totes les dades, semblaria que Jn 1,1-14 és un text singular, que no encaixa amb la dependència que mostra Marmoutier en relació a l'occità. Aquesta dependència augmenta o disminueix segons els textos. En alguns sembla que hi hagi hagut una revisió a partir del llatí. Així en Mt 21,1-9 es té en compte l'occità (vv. 4 i 5) però es té cura a introduir aquells termes llatins que havien quedat fora: «statim» (v. 2) - «mantinent»; «quae precedebant et quae sequebantur» (v. 9) - «aquels qui anaven primers e quil saguien». Fins i tot hi ha alguna solució pròpia: «feren son manament» (v. 6) en comptes de «feron com el lur avie dig».

Passem a analitzar les altres seccions del Nou Testament de Marmoutier. Quant a les catorze epístoles de Pau (amb Col darrere 2Te), també van precedides, com hem vist, dels pròlegs que són resums o «argumenta» típics dels manuscrits llatins.¹⁶¹ També aquí els traductors tenen com a text-base la vulgata llatina i el text francès (la «Bible du XIII^e siècle») com a autoritat. Hom recorre a la versió francesa quan es vol «explicar» el text català amb ajuda de les glosses. Així en Rm 11,3 tenim: «els queren la mia ànima (so és a dir: els volen mi alciura)». D'altra banda, els punts difícils són resolts amb l'ajuda del francès. Un cas clar és Ga 5,4, on trobem l'expressió «qui in lege iustificamini» (BCI: «que pretenen de ser justos en virtut de la Llei»), traduïda pel francès amb «cuidiez estre justefiü de la loi» i represa pel català («cuydats éser justificats de la lig»). El traductor català, doncs, té molt en compte el francès però no en depèn absolutament, com semblava ser el cas habitual en els evangelis en relació amb l'occità. Quan li sembla, subratlla el text llatí (Rm 16,2: «que vos reabats aquela» en comptes de «que vous la recevoiz») o bé el recupera («sots lo jou de servitut» en comptes de «a servage» ja que el llatí té «iugo servitutis», Ga 5,1) i empra la tècnica del desdoblament, que és una de les característiques de Mar-

161. En Peiresc les epístoles paulines són quinze, ja que hom hi ha afegit la carta als Laodicencs.

moutier: «atrits e sotsmeta» per «conteret» (francès: «atrible») (Rm 16,20). Tanmateix, el pes del francès és innegable. Així, en Ga 5,3 «debitor est universae legis faciendae» és traduït pel francès amb una bona expressió idiomàtica: «il doit tenir à toute la loi». El traductor català opta per barrejar els dos textos i el resultat és un insípid «él deu tenir e fer tota la lig».

En els Fets dels Apòstols, les coses van pel mateix cantó, però amb tendència a abandonar més el text francès i buscar solucions pròpies a partir de la vulgata. En 1,4 introdueix «del Para» («Patris»), que era, potser, una omisió del text francès. Un cas típic de Marmoutier són els desdoblaments a l'estil del que trobem en 1,16: «duc d'aquells e giador» per «dux» (francès: «qui menà cels»). Aquesta barreja de solucions –manteniment del text llatí i adopció d'elements provinents del francès– és comprovable en la Primera carta de Joan. L'encapçalament d'aquesta epístola és resolt pel francès afegint dos verbs, manlevats del v. 2. El català segueix el model i comença: «nós anunciam a vós e tastimoniegam». En canvi, en el v. 2 el francès és modificat per tal de seguir de prop el text de la vulgata. És a dir, quan el llatí presenta dificultats, se cerquen solucions en el francès; altrament, es busca la proximitat a la vulgata. Això darrer diferencia notablement els evangelis i la resta del Nou Testament de Marmoutier. Tanmateix, fins i tot quan el llatí és seguit de prop, el traductor no treu l'ull del text francès. Un cas ben curiós l'ofereix Ap 11,17 («quia accepisti virtutem tuam magnam») on el català sembla traduir el llatí i el francès alhora: «com *tu* as rebuda *vostre* gran virtut» (subratllats meus). El francès, en efecte, feia servir aquí el tractament de cortesia: «vous avez receü vostre grant vertu».

El Nou Testament de Marmoutier sembla integrar diverses traduccions que han pogut existir separadament. Ja hem comentat la traducció de Jn 1,1-14, un text amb bona dosi de paràfrasi i influències de la glossa. Doncs bé, semblaria que, pròximes al manuscrit de Marmoutier, tenim, en el manuscrit de Sevilla, tres perícopes evangèliques (Mt 1,1-16; 1,17-25; Jn 1,1-14).¹⁶² La comparació, feta en base al pròleg joànic, no presenta dificultats: semblaria que Marmoutier conté un text anterior i que el manuscrit de Sevilla, pràcticament idèntic, el retoca molt lleument. Segons això, els quatre evangelis de Marmoutier estaven escrits a inicis del segle XIV.

162. Les tres perícopes són copiades en els folis 200v-201r del Ms 7.7.6 de la Biblioteca Capítular i Colombina de Sevilla, després de la Bíblia rimada i abans del salteri de Sabrugueira. Darrerament, J. Izquierdo ha dedicat una tesi doctoral al Nou Testament d'aquesta Bíblia: «Els Llibres Neotestamentaris a la Bíblia Rimada e en Romans de la BCC de Sevilla MS 7-7-6: Estudi i Edició» (Universitat de València 1995). L'altra tesi doctoral dedicada a la Bíblia rimada fou presentada per C. Ukas a la Universitat de Toronto l'any 1981: «The *Biblia rimada de Sevilla*: A Critical Edition». Ukas edita el Pentateuc, Josuè, Jutges i 1-4 Reis.

Aquests evangelis han conegut una ràpida divulgació, al costat, precisament, del salteri més popular i conegut: el de fra Romeu Sabruguera. En efecte, parlem d'elaboració de Marmoutier referint-nos a les seccions que el configuren: els quatre evangelis són la secció més antiga, que pot ser datada a la segona meitat del segle XIII o molt als inicis del XIV, abans de la data en què Sabruguera traduí el seu salteri (1305?). Les epístoles paulines (i Fets dels Apòstols?), anteriors, pel que sembla, al 1354, poden ser la segona secció en antiguitat. Així es dedueix de la notícia de l'inventari de l'hospital de beguins de Barcelona d'aquest any. ¿O és que ja ha començat en aquesta data el projecte de traducció de Pere III?

La ràpida popularitat de la traducció que hi ha darrere Marmoutier, allò que podríem anomenar l'arquetipus, es comprova en dos exemples més. J. Perarnau va publicar, fa uns quants anys, un fragment evangèlic (Lc 10, 22-40), rescatat de les cobertes d'un manuscrit de l'Arxiu Diocesà de Girona.¹⁶³ Altra vegada, es comprova com un text datable a mitjan segle XIV reprèn la traducció que trobem en Marmoutier, tal com ha mostrat J. Izquierdo.¹⁶⁴ Les modificacions lingüístiques (v. 30: «develave» en comptes de «dexendia» i «quant» en comptes de «con») i de traducció (v. 38: «vileta» i no «ciutat» per «castellum») que trobem en el fragment farien pensar més aviat que aquest és anterior. En qualsevol cas, tant el fragment de Sevilla com el de Girona són un testimoni fefaent de la divulgació de la traducció dels evangelis de Marmoutier.¹⁶⁵ El darrer testimoni és un fragment que conté un humil exercici de còpia. Identificat per J. Izquierdo a la Biblioteca de Catalunya, conté Ac 1,22-2,18.¹⁶⁶ La lletra és del segle XIV.

En resum, darrere el Nou Testament de Marmoutier hi ha un aplec heterogeni de traduccions que formaran part d'allò que Berger anomena la Bíblia catalana del segle XIV. Però per a completar el nostre estudi ens hem de deturar en l'altre Nou Testament sencer que conservem i que és el ter-

163. J. PERARNAU, «Noves dades sobre traduccions catalanes de la Bíblia els segles XIV i XV», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 2 (1983) 349-356, aquí 354-356. Les cobertes eren d'un manuscrit procedent de Sant Feliu de Guíxols.

164. *La Bíblia en valencià*, 57-59.

165. Cal tenir present, però, allò que remarcàvem en la n. 153. Perarnau suggereix (ATCA 17 (1998) 623) que la traducció dels evangelis de Marmoutier i els seus epígons pot estar en relació amb el comtat d'Empúries, on hi havia una casa de Pobres Catòlics durant el segle XIII. Precisament a la comtessa d'Empúries fou dedicada la Bíblia rimada de Sevilla.

166. És el manuscrit 109 fol 19. Vegeu IZQUIERDO, *La Bíblia en valencià*, 59-60. Aquest autor afegeix a la llista d'epígons de Marmoutier un manuscrit amb alguns capítols i fragments de l'Apocalipsi, que Villanueva publicà l'any 1791 i que procedia de Xàtiva, però no n'aporta la prova documental. Vegeu, sobre això, WITTLIN, «Portaceli», 298-299. Wittlin fa notar que en aquesta traducció hi ha afegitons explicatius i que els manuscrits no són calcats l'un de l'altre.

cer volum de la Bíblia de Peiresec (BNP esp. 4). És necessari considerar les relacions entre Marmoutier i Peiresec ja que, segons Berger, Peiresec és «la plus ancienne des traductions catalanes des Évangiles».¹⁶⁷ I el cert és que quan hem comparat les dues versions del Parenostre en Mt 6,9-13, semblava que Peiresec s'acostava més a l'arquetipus representat normalment per Marmoutier (vegeu n. 159). Es tracta, com hem suggerit anteriorment, d'un arquetipus català que dependria fortament de l'original occità. A la llum d'aquesta i altres mostres comparatives, Berger conclou que en els primers vint-i-tres capítols de Mt, Marmoutier i Peiresec representen un mateix text arquetípic.¹⁶⁸ L'anàlisi de Mt 28,16-20 ens porta a una conclusió semblant. En aquest cas, posseïm un bon original occità en l'anomenat fragment del Puget, ja esmentat.¹⁶⁹ Marmoutier i Peiresec estan ben a prop l'un de l'altre. El primer ha mantingut una proximitat quasi total a l'occità i, per tant, a l'arquetipus. Peiresec introdueix més modificacions, la més interessant de les quals és la frase «e Jhesús los haparech aquí», al començament del v. 17, que no és a la vulgata ni al fragment del Puget, i que serveix per a assuavir una transició, judicada massa dura, entre els vv. 16 i 17. Per tant, i amb els pocs textos que tenim a mà, sembla que, en Mt, Peiresec no s'aparta gens ni mica de l'arquetipus, molt pròxim a l'occità, i que és ben paral·lel a Marmoutier.¹⁷⁰ Quan aquest darrer s'aparta de l'arquetipus, com en Jn 1,1-14, Peiresec el conserva fidelment. Com ja hem dit, llevat dels vv. 5 i 12, on Peiresec i Marmoutier van junts (semblaria que Peiresec coneix *també* la traducció present a Marmoutier), normalment són Peiresec i fr. BNP 6261 (occità) qui concorden. D'altra banda, Peiresec introdueix modificacions que deriven de la vulgata.¹⁷¹ Així en Jn 1,1 l'occità té

167. *Bible romane*, 131. La influència de la traducció de Peiresec-Marmoutier serà notable. La retrobem probablement en un manuscrit de l'evangelí lucà (any 1427) a Mallorca (HILLGARTH, *Readers and Books in Majorca*, vol. II, n. 190).

168. *Bible romane*, 99. La dada interessant és que en aquests capítols, a més del text, que és idèntic, hi ha indicacions idèntiques pel que fa als capítula (coincidents amb els del còdex Amiatinus, de la Biblioteca Laurenziana de Florència), les divisions anteriors al 1226, any en què foren introduïts els capítols actuals. Aquest fet dóna antiguitat (anterior al 1226) a la Bíblia llatina emprada per l'arquetipus. Després de Mt 23 Peiresec utilitza el sistema de capítols, mentre que Marmoutier continua amb l'antic sistema (ibídem, 100, n. 1).

169. BERGER, *Bible romane*, 86. El fragment del Puget hi és publicat per Meyer. Els textos de Marmoutier i Peiresec són a la p. 134.

170. Notem que tant en Mt 28,16-20 com en Mc 1,1-7 el fragment del Puget és més a prop dels nostres textos que l'altra versió occitana paral·lela (fr. 6261).

171. Berger opina que en el llibre dels Fets dels Apòstols la revisió efectuada per Peiresec a partir de Marmoutier ha estat feta amb el text llatí «llenguadocià», ple de lliçons d'origen hispànic. En canvi, Marmoutier hauria pouat, junt amb l'arquetipus, en la vulgata parisense del segle XIII (*Bible romane*, 104-105). La remarca de la n. 168 subratlla, en qualsevol cas, que Marmoutier utilitza elements anteriors a aquesta vulgata.

«lo Filh de Dieu» mentre que Peiresc, fidel al llatí, escriu: «en lo començament era paraula». Després, però, hi ha blocs sencers de text calcat de l'occità (vv. 2-4; 6-7; 9-11 i 14). El cas més significatiu és el del v. 14. El text llatí presenta certes dificultats («...gloriam eius gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis»), que l'occità ha resolt amb agilitat: «la gloria d'aquel que es hun sol engenrat del Paire qu'es plen de gracia e de veritat». El traductor català ha volgut cenyir la traducció al llatí, però més aviat l'ha empitjorada: «la glòria d'aquell quax glòria qui és un sol angenrat del Pare, qui és ple de gràcia e de veritat».¹⁷²

Pel que fa a la resta del Nou Testament, la proximitat amb Marmoutier es manté, i l'arquetipus emergeix constantment. Peiresc, tanmateix, revisa l'arquetipus, que aquí pràcticament s'identifica amb Marmoutier. La revisió, feta a partir d'una vulgata diferent de la usada en Marmoutier (p. e., Rm 16,24 és un verset inexistent en la vulgata de Peiresc), consisteix en petits retocs («encara», en el v. 4, per salvar la partícula «et» llatina) que de vegades porten a traduccions poc acurades («totes les sgleyes de les gents en lur privada sgleya») (vv. 4-5). La característica pròpia de Peiresc és que elimina moltes glosses (p.e., Lc 5,27, on se suprimeix l'afegitó «prestava a ussura»),¹⁷³ si bé en manté algunes, moltes menys que Marmoutier, el qual conserva, en general, les glosses que ja eren al text occità. La comparació d'Ac 1 en Peiresc i Marmoutier condueix a resultats similars.¹⁷⁴ En els Fets dels Apòstols les glosses han desaparegut, i el text és revisat a partir del llatí («barons frares» en 1,15 com a traducció de «viri fratres»), si bé els errors de còpia són molts i cap al final del llibre (28,13) es té la impressió que el copista té pressa i resumeix frases senceres (!) o bé fa errors lamentables i/o divertits («Çaragoçe» en lloc de «Siracusa», «Rejols» en lloc de «Regi», i «hon havia dues tavernes» en comptes de «a tres tavernes»).¹⁷⁵ Peiresc també afegeix algun desdoblament, més aviat pocs (1,3), i adopta alguna solució interessant, que sembla de collita pròpia (vegeu 1,16 i la seva dificultat sintàctica).

En resum, sembla que, sobretot pel que fa als evangelis, Peiresc i Marmoutier depenen d'un arquetipus o traducció catalana, que els serveix de font i que ha estat feta amb notable influència de l'occità. La influència francesa és constatable, en canvi, en els Fets dels Apòstols i les epístoles.

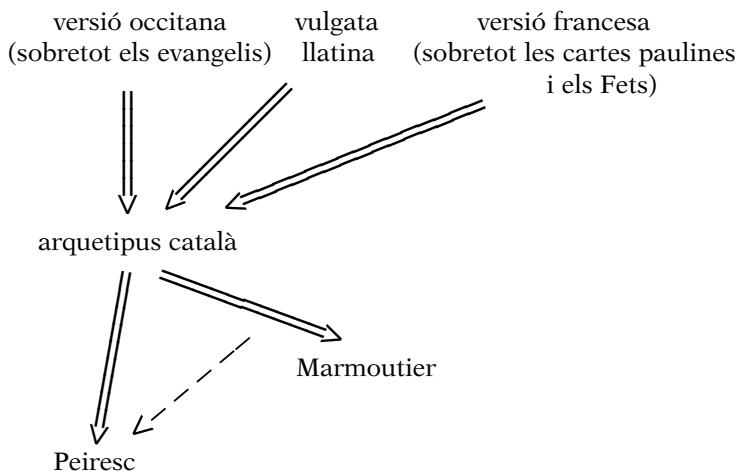
172. Vegeu el text sencer de Jn 1,1-14 (fr. 6261) en BERGER, *Bible romane*, 133.

173. La traducció de «publicà» per «usurer» pot tenir alguna cosa a veure amb la imatge tòpica del jueu medieval dedicant-se a l'activitat financera de prestamista, tan odiada per tot-hom.

174. Vegeu BERGER, *Bible romane*, 101-103.

175. Vegeu Ac 28,12.13.15.

Per ella mateixa i en relació amb el llatí, la traducció occitana és més aviat lliure i comprensible, amb un bon nivell narratiu i solucions pròpies d'un llenguatge natural i planer. Si bé Peiresc conserva sovint l'arquetipus, en certs casos es fa difícil de veure si Peiresc depèn de l'arquetipus o bé té com a model la traducció copiada a Marmoutier. L'esquema seria el següent:



6.4. *El Nou Testament de la Bíblia del segle xv o Bíblia valenciana*

Com ja hem dit, a finals del segle XIV, en el tombant cap al XV, es fa una traducció de la Bíblia que es desmarca volgudament de les existents. A la cartoixa valenciana de Portaceli, Bonifaci Ferrer, germà de sant Vicent Ferrer, impulsa un projecte de versió altament literal dels textos bíblics. En el capítol anterior, l'hem anomenada «Bíblia del segle XV». Aquesta traducció, pels motius que hem provat d'explicar, se situa en un registre oposat a la versió clàssica dels evangelis (Marmoutier i Peiresc) que acabem d'estudiar. Ara es pretén traduir exclusivament a partir de la vulgata i, per tant, deixar al marge altres versions del llatí, que poguessin ser considerades «autoritat» pel traductor o, almenys, punt de referència. Naturalment, aquesta opció de la Bíblia de Portaceli no és tan radical com podria semblar, ja que, en el salteri d'aquesta Bíblia, per exemple, detectàvem influències de la –aleshores– centenària traducció de Sabrugera, extraordinàriament difosa i imitada. És cert, però, que, com a norma general, el recurs a altres traduccions existents no entrava necessàriament en el projecte de Portaceli, tot ell orientat a una versió directa i exclusiva

del text oficial de l'Església, la vulgata. La recerca de literalitat podia fer innecessari allò que tot traductor considera imprescindible: deixar-se ajudar per altres versions del text que pretén traduir. Això és particularment comprovable en el cas del Nou Testament, tot i que en altres llibres (per exemple, el Salteri) es poden haver tingut presents traduccions ja existents, com la de Sabruguera. Si bé els fragments del Nou Testament que han sobreviscut són molt pocs (Mc 14,5-15,15; Lc 2,16-29; 3,30-38; 4,1-2; Ac 23,26-26,4; Ap 20,8-15; 21,1-3; 22,8-21), podem fer-nos càrrec del treball realitzat. Tant en els fragments evangèlics, identificats i publicats per Bohigas, com en els fragments del llibre dels Fets i de l'Apocalipsi¹⁷⁶ les constants de traducció es repeteixen. Les hem descrites en el capítol anterior, i ara ens hi remetem. Els fragments evangèlics esmentats encaixen de ple en les característiques generals de la Bíblia valenciana i s'aparten alhora de Peiresc i Marmoutier, i també del Còdex del Palau.¹⁷⁷ A més, cal pensar que algunes traduccions «rebudes», de caràcter més aviat popular, s'expliquen per l'original llatí que contenia tradicions textuais diverses de les oficialitzades en la vulgata sixtoclementina.¹⁷⁸ El calc del llatí porta a traduccions una mica aberrants: «tota cosa masculina, obrint vulva, santa serà appellada al Senyor» (Lc 2,23). És obvi que tots els mots del llatí són traduïts a la recerca de la literalitat més absoluta! Poques vegades hi ha un mot de més o de menys («Tu est Christ, Fill de Déu beneÿt», Mc 14,61). L'explicitació és sempre mínima, i els retocs menors. També aquí, com en el còdex del Palau, els exèrcits celestials esdevenen la «cavalleria celestial» (Lc 2,13). Les proposicions seguides de pronom fort són inconfusibles en la Bíblia valenciana: «parentes eius» (Lc 2,27) són «los parents de ell». D'altra banda, si comparem els fragments de l'Apocalipsi d'aquesta Bíblia amb la traducció de Marmoutier-Peiresc, veurem de seguida que es tracta de dues versions diferents i independents.¹⁷⁹ La primera manté un adhe-

176. Vegeu el quadre de textos i fragments de la Bíblia valenciana, relacionat en l'apartat anterior.

177. Quins eren els evangelis impresos que trobem a Mallorca el 1488? De Miquel Moix es diu que posseïa uns «evangelis de stampa, en pla» (HILLGARTH, *Readers and Books*, vol. II, n. 381). L'antecedent del salteri de la Bíblia valenciana (publicat a part per N. Spindeler a Barcelona l'any 1480) podria fer pensar en una operació semblant. Vegeu n. 132.

178. Aquest és el cas d'Ap 21,14 on quasi tots manuscrits medievals de la vulgata que es troben en terres catalanes tenen «duodecim apostolorum et Agni» i, per això, tant Peiresc com la Bíblia valenciana tenen «dels dotze apòstols e de l'anyell».

179. Izquierdo publica els dos textos en columnes (vegeu *La Bíblia en valencià*, 120-131). Aquest autor defensa una curiosa teoria segons la qual la Bíblia valenciana tindria com a text base, en el Nou Testament, la traducció que ell anomena valdesa: el manuscrit de Lió, conegut com a «traducció càtara» (editat per Clédât) (!), i el manuscrit de Carpentras, conegut com a «traducció valdesa» (editat per Nüesch) (vegeu n. 151). Al meu entendre, Izquierdo no aconse-

riment total al llatí, mentre que l'altra el tracta amb molta més flexibilitat: «stantes in conspectu throni» (20,12) és calcat per «stants en la presència de la cadira» (BV), mentre que en Marmoutier-Peiresc trobem: «qui/que estaven devant/prop los citis/lo çiti». O bé «lavant stolas suas» (22,14), traduït per «laven les stoles sues» (BV) i per «laven lurs vastidures» (Marmoutier-Peiresc). En el mateix verset, «en lo fust de vida» («in ligno vitae») i «en l'arbre de vida». Els exemples podrien seguir. S'entreveu una remota semblança en l'expressió «conservus tuus sum» (22,9). Aquí, la Bíblia valenciana descompon el mot i empra una certa perífrasi («servent só ensemps ab tu»), que l'acosta a Marmoutier i Peiresc («jo son serf de Déu així com tu est»). No es pot dir, però, que es tracti de la mateixa traducció. La Bíblia del segle xv, de Portaceli o valenciana és un astre amb llum pròpia en la constel·lació de traduccions bíbliques medievals catalanes.

6.5. *Els quatre evangelis del Còdex del Palau*

Cal dir que el material conservat és escàs en relació amb la proliferació de traduccions neotestamentàries i, en concret, dels evangelis. Les notícies puntuals ho assenyalen. Així l'any 1427, el bisbe de Girona posseïa «lo Novell Testament de frare Pere, ordinis minoris».¹⁸⁰ Del 1413 conservem una carta de la reina Violant a fra Antoni Canals perquè li tradueixi els evangelis «jaén a la letra» i que en el marge «a manera de glosa, sia declarat lo seny que Jesucrist hac sobre les paraules o test del Evangeli».¹⁸¹ Les traduccions, puntuals i parcials, del text bíblic no eren, doncs, cosa inhabitual.¹⁸² En tenim un bon exemple en un text que es presenta com un sermó però que de fet conté la traducció de la passió segons Mateu (26,1-

gueix demostrar en absolut la seva hipòtesi (manquen proves textuais) (vegeu n. 10). D'altra banda, és impossible que els observants cartoixans de Portaceli fessin servir un Nou Testament tan poc literal com el dels manuscrits de Lió i de Carpentras. Endemés, com ja hem fet notar, cal anar molt alerta amb la qüestió del text llatí de base. Així, per exemple, en Ap 22,17 les traduccions occitanes, la traducció catalana del segle xiv i la Bíblia valenciana tenen «lo spos e la sposa», d'acord amb la lectura de la immensa majoria de les vulgates que a l'Edat Mitjana corren per les terres catalanes, les quals copien «sponsus et sponsa» en comptes de «spiritus et sponsa», llició del grec i de la vulgata sixtoclementina.

180. MADURELL, *Regesta*, n. 30. Es podria tractar d'algu a qui hagués pertangut el Nou Testament o, potser, el nom del traductor.

181. Vegeu IZQUIERDO, *La Bíblia en valencià*, 47-48.

182. En un inventari de l'Hospital dels Beguins de Barcelona (any 1383) és esmentat un manuscrit amb els quatre evangelis, que no sembla que s'hagi d'identificar amb el text del Còdex del Palau (vegeu IZQUIERDO, tesi inèdita, València 1995, p. 81).

27,66).¹⁸³ Aquesta traducció té alguna influència occitana i conserva sobretot un regust popular innegable amb expressions ben idiomàtiques: «més valria aquest ungüent que fos venut e donat als pobres» (26,9). És obra d'un predicador que introdueix elements que donen vivesa i comprensibilitat més enllà del text estricte: «el fil de la Verge serà liurat als jueus» (26,2).

En aquesta mateixa línia de traduccions alternatives al text més divulgat, representat per Marmoutier i Peiresc, hem de considerar, finalment, la traducció dels quatre evangelis del Còdex del Palau, conservat actualment a la Biblioteca del Centre Borja de Sant Cugat del Vallès. La lletra és de la primera meitat del segle xv.¹⁸⁴ Són 122 folis escrits, d'una mida corrent (295 × 220). La caixa fa, de mitjana, 183 × 130. El Còdex del Palau conté una segona versió dels evangelis, sorgida posteriorment a la de Marmoutier-Peiresc i, per tant, amb algunes influències de la traducció tradicional. Al meu entendre, l'influx de la versió més divulgada és escàs. Semblaria, en efecte, que la nova versió se'n vol desmarcar. De vegades, fa la impressió que «aprofita» massa poc les solucions ja existents. Els criteris dels evangelis del Palau són, en el fons, semblants als qui regeixen la traducció clàssica, depenent, pel que fa als evangelis, de l'occità. Hom combina la literalitat amb la flexibilitat i el desig de resoldre els punts foscos de l'original. Tanmateix, els evangelis del Palau s'aparten poc de la vulgata, molt menys del que ho fa la traducció present en Marmoutier-Peiresc. En general, la lletra de la vulgata és respectada, si bé, mirant el text de prop, s'endevinen més retocs dels que, d'entrada, podria semblar. Els excessos literalístics, a l'estil de Lc 8,3 («quae ministrabant ei de facultatibus suis», traduït per «qui aministraven a ell de llurs facultats»), no són nombrosos.¹⁸⁵ El literalisme es concentra sobretot en l'estil: el traductor no surt del tipus d'il·lació que troba en el llatí, marcada per la repetició de la partícula copulativa «et». En això, tanmateix, no es diferencia d'altres traduccions medievals! I, malgrat tot, l'intent de fer el text mengívol el porta a utilitzar diversos i variats recursos. Així la solució pot ser del tot dinàmica: «Pas de mi aques-

183. El sermó es conserva en el Ms 717 de la Biblioteca de Catalunya (vegeu IZQUIERDO, *La Bíblia en valencià*, 84-85).

184. Tenim una edició d'aquest manuscrit, que caldria revisar, feta per Mossèn J. Gudiol, director del Museu Episcopal de Vic: *Una antiga traducció catalana dels quatre evangelis (Còdex del Palau)*, Vic 1910. Gudiol afirma: «paper y lletra del text semblan referirse a la primera meytat del segle xv» (p. II). El nom del Còdex del Palau li ve del Palau Menor de Barcelona, residència de la reina, on el Còdex era conservat. El Palau passà als Requesens i d'aquests als Sobradiel, els quals en feren donació a la Companyia de Jesús.

185. Igualment «cercats de l'infant» (Mt 2,8: «interrogate de puero») o bé «sanct serà apellat al Senyor» (Lc 2,22: «sanctum Domino vocabitur»).

ta angoxa», traducció de «transfer calicem istum a me» (Lc 22,42). Amb notable habilitat, el terme «angoxa» prepara el consol que l'àngel donarà a Jesús (v. 43). De manera semblant en Jn 2,22 escriu: «remembraren-se los deixebles que açò havia ell dit del seu cors». Aquí l'expressió «del seu cors», afegida al llatí amb la finalitat d'explicar «açò», és manllevada del verset anterior. L'explicitació de subjectes i complements és cosa habitual («Johan» en Lc 3,10). De vegades, l'afany de fer el text comprensible porta a actualitzacions interessants: la «militia celestis» (Lc 2,13) esdevé la «cavalleria celestial», o bé els soldats («milites») (Lc 3,14) que van a trobar el Baptista pugen al grau de «cavallers». Fins i tot, Annàs i Caifàs («pontífices») són els «bisbes» en la traducció del Palau!¹⁸⁶ També és interessant el desdoblament que es troba en Mc 14,1: «azyma» és traduït «l'àzima e los pans alisos», és a dir, amb la forma culta i la forma popular. Els desdoblements són força freqüents. Aquesta és una constant en *totes* les traduccions bíbliques catalanes (naturalment, no exclusiva d'elles!), fins i tot de la Bíblia valenciana, dominada per la literalitat més estricta. Un terme llatí és traduït per dos termes catalans: «abierunt» (Mt 2,9) es desdobra en «anaren-se'n e partiren d'aquí»; en Lc 22,19 «tradetur» esdevé, cercant el doble sentit del mot llatí, «serà liurat e trahit»; el «noli timere» (Mt 1,20), adreçat a Josep, és traduït per «no hages paor ni dupte»;¹⁸⁷ «gratia» (Lc 2,40) passa a ser «vertut e gràcia». En Lc 2 hi ha fins a vuit desdoblements. Una repetició en l'original («tolle, tolle» de Jn 19,15) és tractada com un desdoblament («tolle e llevat de quí»).

Poques vegades el text és resumit i escurçat, a diferència d'algunes seccions de Marmoutier-Peiresc. Més aviat domina la tendència contrària. Subratllo els afegitons: «Josep levant-se d'aquí *féu ço que li manà l'àngel e pres*» (Mt 2,21), «la sua mort *corporal*» (Lc 2,26), «lo calçe *de la passió*» (Jn 18,11).¹⁸⁸ Com es pot veure, es tracta d'expressions breus, que confereixen al text una notable agilitat i proximitat. Un cas com Lc 2,46 no és gaire habitual: el llatí «audientem illos/eos et interrogantem eos» esdevé «hoint escoltant (!) aquells *de les scriptures pregones e dels profetes*». Es tracta d'una glossa, que s'ha introduït per a resoldre una frase que queda en suspens en l'original. Una altra interpretació, molt estesa, provinent de les glosses, és la de l'aliment del Baptista (Mt 3,4; Mc 6): «una herba que ha nom lagosta(s) e mel salvage» (vegeu n. 157). Marmoutier-Peiresc també la

186. Algú podria pensar que el traductor se sent pròxim a l'exèrcit i llunyà de la jerarquia de l'Església. Més aviat, l'autor combina l'expressivitat (els soldats esdevenen cavallers) i la literalitat (el terme «pontífices» és traduït com a «bisbes»).

187. En canvi, el «ne timeas» (Lc 1,13) adreçat a Zacaries és «no temes».

188. Vegeu encara Mt 2,22; 19,19; 26,64; Lc 2,14.15; Jn 4,31. Hi ha força afegitons.

tenen, com hem vist. Una altra glossa, la de Mt 2,18 («Roma (sic!), ço és, en loch alt»), té el seu origen en les anotacions exegetiques provinents de la glossa. Naturalment, la tendència a glossar el text és més gran allí on el lector pot trobar ensenyaments morals. L'explicació de la paràbola del sembrador (Mt 13,18-23; Mc 4,13-20; Lc 8,11-15) n'és un exemple eloqüent. Aquest text mostra la unitat de la traducció, però alhora el to devocional i moral que el traductor li vol donar: el text ha de servir per a exercitar la pietat i moure el cor dels lectors. En aquest sentit, la terminologia devocional i homilètica entra sovint dins la traducció: «santa Maria» (Mt 1,18), «àngel de nostre senyor» (Mt 1,24), «verge mare» (Lc 2,34), «Jesu Christ» (en comptes de «Jesús»), «tres reys molt sapients en la art màgica» (Mt 2,1)...¹⁸⁹ De la mateixa manera, el Baptista té «grans perfeccions» (Lc 3,15) i a la benaurança dels qui ploren s'afegeix «ço és, los lurs peccats» (Mt 5,5). La influència del criteri devocional s'aprecia en les dues versions del Pare-nostre (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4), plenes de transvasaments de mots i frases que igualen els dos textos.

Aquest estil de traducció que parafraseja el text quan li sembla convenient explica la inconsistència que hi ha en el text dels evangelis del Palau. El traductor no té cura de salvaguardar l'estructura sinòptica de Mateu, Marc i Lluc, i no utilitza unes opcions constants en la terminologia i les expressions. Si bé de vegades fa harmonitzacions entre els evangelis (p.e., en Lc 4,5 trobem la frase «en un munt molt alt» que ve de Mt 4,8), no respecta gairebé mai la sinopticitat. Així, la frase «ne forte offendas ad lapidem pedem tuum», citació sàlmica repetida en Mt i Lc, és traduïda «per ço que tu no dons ne offenes lo teu peu en alguna pedra» (Mt 4,6) i «per ço que per aventura tu no egreuges lo teu peu en alguna pedra» (Lc 4,1). O bé en la frase «Golgotha quod est calvariae locus», això darrer és traduït «munticalvari» (Mt 27,33) i «lloch de calvària» (Mc 15,22). Passant a exemples terminològics, «principes sacerdotum» és traduït indistintament com a «prínceps dels sacerdots» (Lc 22,2) i «prínceps dels preveres» (Lc 22,50.60). En canvi, Josep d'Arimatea és «josep abarematia» en els tres sinòptics!

Davant una traducció com l'última que hem esmentat, ens podem preguntar quin és el grau de comprensió del text, tant des del vessant de la cultura bíblica com dels coneixements de llatí que té l'autor. En Jn 18, «cohors» és traduïda per «companya» (vv. 3.12) ¿Ho fa per donar facilitats als lectors, perquè vol evitar un cultisme o perquè no entén el terme? Una cosa semblant podríem dir de la traducció genèrica «vaxells» davant un

189. En canvi, en el mateix verset, d'Herodes no es diu pas que sigui rei, tot i que el text bíblic l'anomena així.

llatí prou precís («urceorum et aeramentorum») (Mc 7,4). En Lc 2,36 «a virginitate sua» és traduït per «en lo temps de sa virginitat», de manera que, segons això, Anna hauria viscut set anys en perfecta continència. ¿És un error o és un «interpretamentum»? La descurança es mostra en un contrasentit desafortunat en Lc 22,59-60. El traductor ha volgut interpretar «alius quidem» com «una altra fembra». I Pere respon: «o home, no sé qu'è't dius»! Una omisió com la de «salus ex iudaeis est» (Jn 4,22), ¿és atribuïble a un sentiment antijueu del traductor, o bé cal posar-ho al compte del copista? Els errors del copista no són pocs. A més de les omissions de ratlles senceres del text llatí (p.e., Mc 11,9; Lc 2,9.15; Jn 1,7-8; 18,28), el copista fa canvis de sentit («yo son Crist» en comptes de «yo no son Crist») (Jn 3,28) o bé confon els noms propis (en Jn 19,13 tenim «gòlgota» quan hauria de dir «gabatha»). En certs casos, doncs, és difícil saber qui ha fallat: el copista o el traductor.

Finalment, diguem que els evangelis del Palau es presenten, com els altres manuscrits bíblics catalans, amb abundància de materials auxiliars. Com hem vist, cadascun dels evangelis, llevat de Mateu, és precedit per un índex amb la capçalera de cada capítol, la qual enuncia els episodis o temes que el capítol conté. Aquesta capçalera és repetida abans de cada capítol. A més, els quatre evangelis són precedits del pròleg més habitual de sant Jeroni, col·locat abans de la llista de capítols (28 per a Mt, 16 per a Mc, 24 per a Lc i 20 (21) per a Jn). La presència d'índexs (capítula) i pròlegs, comuna a Marmoutier-Peiresc, evidencia els contactes puntuals que hi ha hagut entre la traducció tradicional i el Còdex del Palau. La comparació dels tres manuscrits a propòsit de Jn 1,1-14¹⁹⁰ mostra que Peiresc és anterior i que els evangelis del Palau l'han revisat cercant una major proximitat al llatí. Aquesta és la paradoxa de la traducció del Palau: el retorn al text de la vulgata ha anat acompanyat d'un grapat de modificacions d'aquest text.

7. Conclusió

La història de les versions bíbliques catalanes medievals, tant a Catalunya com a València i les Illes, se situa en un horitzó comú mantingut durant els segles XIII, XIV i XV: l'interès pel text bíblic com a tal en llengua vernacle. La Bíblia en català comença a existir amb les primeres versions (els evangelis, pel que fa al Nou Testament, i els salms, pel que fa a l'Antic) i es desenvolupa fins a la culminació que suposa la traducció sis-

190. Vegeu BERGER, *Bible romane*, 126-127.

temàtica de tot el text bíblic durant el tercer quart del segle XIV. La Bíblia catalana coneix un primer assaig, a partir del 1287 (primera notícia d'un projecte de traducció del francès, encarregat pel rei Alfons II), del qual encara tenim notícia l'any 1351, durant el regnat de Pere III. Aquest primer assaig és testimoniats durant el regnat de Jaume II (inventari del 1325) i, potser, d'Alfons III (†1336). De fet, l'any 1339 Pere III demana a fra Sanç d'Aragó, oncle seu i castlà d'Amposta, «bibliam vestram in romancio scriptam». I aquest rei, l'any 1351, es refereix a una «bíblia escrita en vulgar cathalà». Tot fa pensar que es tracta encara del primer assaig encarregat l'any 1287. Resta una incògnita: el contingut d'aquest manuscrit, tant inicial (1287) com final (1351), que ja havia arribat a Barcelona durant Pere II (1276-1285). ¿Es tracta d'un exemplar de la «Bible du XIII^e siècle», complet o parcial? ¿O bé hem de pensar en una compilació de textos bíblics, a l'estil dels models francesos, que potser hauria estat posteriorment modificat amb afegitons de nous llibres com el Salteri? En qualsevol hipòtesi, és clar que el terme «Bíblia», durant l'Edat Mitjana, no equival sempre a una traducció estricta de la vulgata llatina. Aquesta traducció arribarà, com a empresa promoguda des de la casa reial, en concret, pel mateix rei Pere III, durant el tercer quart del segle XIV. A ple dret, doncs, podem parlar de la «Bíblia del segle XIV» per a referir-nos a la primera traducció completa de la Bíblia en català. Això no obstant, el vell manuscrit reial, encarregat el 1287, continuarà fent camí amb còpies testimoniades durant el segle XV, si bé es perdrà en el decurs de les destruccions de bíblies que escandeixen malauradament la nostra història durant els segles XV i XVI. En canvi, la «Bíblia del segle XIV», la magna traducció reial, ens pervindrà en un exemplar íntegre en tres volums (Peiresc, BN de París, esp. 2-3-4) i en dos exemplars que contenen tan sols la primera part de l'Antic Testament (Egerton 1526, BL de Londres; i Colbert, BN de París, esp. 5). A aquests manuscrits, que cal datar als volts del 1460, hem d'afegir el manuscrit que conté el Nou Testament de Marmoutier (BN de París, esp. 486), copiat a finals del segle XIV - inicis del segle XV, i els nombrosos manuscrits del Salteri, que depenen, en graus molt diversos, de la traducció de fra Romeu Sabruguera, copiada després de la Bíblia rimada (BCC de Sevilla 7.7.6). És un manuscrit del 1350. Resta oberta la possibilitat que els quatre evangelis hagin estat traduïts a la segona meitat del segle XIII: les traduccions hebrees a partir del català en serien un testimoni (vegeu n. 11bis). En qualsevol cas, i com a material verificable actualment com a més antic, posseïm un manuscrit datable el 1312 amb els capítols 12-14 de l'Evangeli segons Joan i vinculat al beguinatge barceloní (BC de Barcelona 740, folis 87-89). La característica comuna de tots aquests manuscrits és la proximitat a les Bíblies

llatines més en ús: absència de glossa (la traducció francesa o «Bible du XIII^e siècle», té alguns llibres glossats), abundància de pròlegs (característica que trobem igualment en els manuscrits bíblics occitans i castellans) i, en el cas de Marmoutier, divisió per capítula, paral·lelament als nous testaments occitans del segle XIII.

Ara bé, encara que les traduccions catalanes medievals de la Bíblia privilegien el text bíblic com a tal, d'acord amb les vulgates llatines de les quals depenen, copien també altres textos afins a la Bíblia. Ja hem esmentat la possibilitat que el manuscrit reial encarregat el 1287 fos una compilació de textos bíblics, més que no pas un compendi historial de tema bíblic, que tingués la seva font major en la «Historia Scholastica» de Pere Comèstor (segle XII). El manuscrit encarregat l'any 1287 no sembla ser una Bíblia historial, com el conegut «Gènesi», escrit a finals del segle XIII o inicis del segle XIV, el qual s'inspira en el Comèstor si bé integra altres elements literaris de tipus apòcrif (per exemple, l'evangeli de Nicodem). El paral·lel francès del «Gènesi» és la famosa Bíblia historial de Guyart des Moulins, pràcticament coetània (any 1297), el manuscrit «bíblic» francès més copiat durant els segles XIV i XV. De fet, la «Historia Scholastica» esdevé model, en la mateixa època, per a la Bíblia rimada catalana, si bé aquesta s'acosta notablement a la vulgata, a diferència del paral·lel francès més directe, la Bíblia de Macé de la Charité, que s'aproxima a una Bíblia llatina en vers, l'Aurora de Pere de Riga (segle XIII). L'acostament de la Bíblia rimada catalana a la vulgata palesa, una vegada més, l'interès pel text bíblic com a tal, més enllà de les freqüents adaptacions i reescriptures.

D'altra banda, és innegable la influència dels textos occitans i francesos en les versions catalanes de la Bíblia. Tanmateix, mentre la «Bíblia» d'Alfons II havia de ser traduïda del francès «in idioma nostrum» (any 1287), la «Bíblia del segle XIV» serà una traducció feta directament del llatí amb manlleus interpretatius de l'occità (sobretot en el cas dels evangelis, el primer text que en fou traduït) i del francès (sobretot en les epístoles i els Fets del Apòstols, pel que fa al Nou Testament, i en alguns llibres de la segona part de l'Antic Testament). D'altra banda, aquesta Bíblia coneixerà, durant el procés de còpia i difusió, una influència hebrea d'intensitat diversa segons els llibres o seccions de llibres. El problema de les «falses bíblies» o bíblies corruptes està servit: la poca cura dels copistes i els retocs judaïtzants aixequen la sospita sobre l'ortodòxia de molts manuscrits bíblics. La reacció és doble: o bé la crema pública d'aquestes bíblies (per exemple, la del 1447 a València) o bé una nova traducció, extremadament literalística, arrapada al llatí, la dels cartoixans de Portaceli, atribuïda a l'impuls de Bonifaci Ferrer (prior entre 1396 i 1402). Aquesta serà la «Bíblia del segle XV», elaborada probablement durant les

primeres dècades del segle, la qual mereixerà, gràcies a la modalitat lingüística en què fou escrita –el català de València– i a la seva literalitat, de ser impresa l'any 1478 en aquesta ciutat amb el títol de «Bíblia molt vera e cathòlica». Tot i això, no es deslliurarà de la persecució implacable de la Inquisició castellana contra les bíblies «en pla» i desapareixerà quasi totalment: dels 600 exemplars de la Bíblia del segle xv o de Portaceli o valenciana, tan sols en queden el text del Salteri (imprès a part a Barcelona el 1480), el famós darrer full (conservat a Nova York) i uns quants capítols escadussers i esparsos. Així, doncs, la «Bíblia del segle xiv» resta la gran traducció bíblica catalana de l'Edat Mitjana. El projecte reial cristallitza, com hem dit, durant el tercer quart del segle, en el marc de l'embranchida de traduccions promoguda per Pere III. De fet, però, no es parteix de zero. Ben al començaments de segle, l'excel·lent traducció del Salteri feta per Sabruguera es difon àmpliament (així ho reflecteix, per exemple, el Salteri de Perpinyà, BN de París fr. 2433), no sense profundes revisions i canvis, el més significatiu dels quals és representat pel Salteri de Marsella (BN de París fr. 2434), de mitjan segle xiv, afí al Salteri de València (AC de València 106). L'extraordinària coincidència d'aquests dos darrers salteris amb el Salteri judaïtzant d'Egerton-Peiresc ens faria pensar que aquesta ha estat la versió que es trobava en la «Bíblia del segle xiv». L'altra possibilitat és que el Salteri d'aquesta Bíblia hagués estat el de Sabruguera - fr. 2433. De fet, Colbert conté les dues tradicions: salms 1-38 (fr. 2434 - València 106) i 39-150 (Sabruguera - fr. 2433). Pel que fa al Nou Testament, els quatre evangelis poden haver estat traduïts a la segona meitat del segle xiii o bé a inicis del segle xiv. Les influències occitanes són innegables. Posteriorment, arribarà la traducció dels altres llibres. Notem que les influències occitanes afecten igualment les primeres traduccions bíbliques italianes que, com les castellanes, se situen a començaments del segle xiv. En qualsevol cas, bona part del Nou Testament (epístoles i Fets, sobretot) i alguns llibres de la segona part de l'Antic Testament (la que va de Proverbis a Segon de Macabeus) reflecteixen influències de la «Bible du xiii siècle»; en canvi, la primera part de l'Antic Testament (de Gènesi a Salms/Job), no les testimonia. La conseqüència d'aquesta constatació, ja expressada fa més de cent anys per S. Berger, és que els traductors de la «Bíblia del segle xiv» tenien al davant els dos volums d'una Bíblia historial completada en francès: el primer volum, la Bíblia historial de Guyart des Moulins, era inservible si es volia traduir de la vulgata ja que Guyart, com hem dit, adapta el relat historial del Comèstor; en canvi, el segon volum contenia els llibres sapiencials, els profetes, els Macabeus i el Nou Testament, segons la traducció francesa del segle xiii. És aquí precisament on es constata la influència del text francès. Cal, doncs, pensar

que la «Bíblia del segle XIV» és un projecte unitari que integra els evangelis i el Salteri, i potser les epístoles i els Fets, ja traduïts amb anterioritat, i que es duu a terme en el tercer quart del segle XIV sota el patronatge del rei Pere III.

L'espina dorsal de les versions bíbliques catalanes resta la Bíblia de Peiresc, l'únic manuscrit bíblic medieval que reproduïx la Bíblia catalana en la seva integritat (BNP esp. 2, 3 i 4). Es confirma, darrere Peiresc, Egerton i Colbert, els tres manuscrits bíblics conservats, l'existència d'un arquetipus, és a dir, d'una traducció que pren tons diferents segons les diverses seccions bíbliques. En la primera part de l'Antic Testament, Peiresc i Egerton configuren aquest arquetipus, si bé Colbert tan aviat el representa com tan aviat es mostra secundari. Les influències hebrees no poden ser menys tingudes: el salteri judaïtzant d'Egerton i Peiresc n'és un bon exemple. Tanmateix, aquestes influències semblen haver-se introduït en el decurs del procés de transmissió i còpia dels manuscrits en un moment àlgid de pressió antijueva i d'ebullició del fenomen convers (últimes dècades del segle XIV i primeres del XV, amb els epicentres de 1391 i 1410). De la segona part de l'Antic Testament només conservem el manuscrit de Peiresc, el qual està a voltes relacionat, com hem dit, amb la traducció francesa o «Bible du XIII^e siècle». Pel que fa al Nou Testament, Marmoutier representa en general l'arquetipus i és seguit per Peiresc, però aquest ha sofert, pel que sembla, una revisió posterior a partir de manuscrits llatins diversos dels utilitzats per Marmoutier. Entre tots dos, però, configuren un arquetipus que es mostra pròxim a les versions occitanes en el cas dels evangelis i influït per la versió francesa en les altres seccions.

La pregunta pel tipus o pels tipus de vulgata emprat o emprats pels traductors només tindrà una resposta quan les versions catalanes hagin estat transcrits i editades completament. D'entrada, la primacia se l'emporta el text parisenc de la vulgata, popularizat a partir del 1220-1230 per tot Europa, el qual entra massivament als Països Catalans gràcies als nous tallers de copistes, professionals i laics, establerts a París o al Nord de França o bé, com és el cas de Ramon de Sant Sadurní del Roine, autor de la Bíblia de Vic (any 1268), establerts a Catalunya. Tanmateix, no és d'excloure la influència del text llatí autòcton, que ha anat sedimentant en l'àrea catalano-occitana i que S. Berger anomena «text del Llenguadoc». Segons aquest autor el text llenguadocià seria representat per les bíblies llatines del Puy (BNP lat. 4) (segles IX-X), de Mazarí (BNP lat. 7) (segles XI-XII) i de Montpeller (Hal. 4772 i 4773) (segle XIII), i per tres nous testaments llatins d'inicis del segle XIII: BNP lat. 321 (amb un santoral occitanocatalà final), BNP lat. 342 (el manuscrit més significatiu) i BNP lat. 343, provinents del Llenguadoc i la Provença i amb la divisió antiga en capítula (present, per

exemple, en el còdex Amiatinus) que encara retrobem en els evangelis de Marmoutier, traduïts en el segle XIII o XIV. A més, caldria comprovar la connexió d'aquests manuscrits amb les grans vulgates catalanes dels segles X i XI, les bíblies ripollenques conservades a París i Roma, i la Bíblia d'Urgell, i amb les vulgates que floreixen a partir del segle XIII (locals o d'importació).

Les conclusions definitives hauran d'esperar. A mida que els textos de les traduccions bíbliques catalanes medievals es vagin publicant, caldrà reajustar les propostes que fem en aquest estudi. És clar, en qualsevol cas, que es manté una constant: l'interès que desvetlla el text bíblic en aquest país. A Barcelona, Lleida i València la ciutat designa i subvenciona un «magister in sacra pagina» que explica el text en català, i no en llatí com es feia a les escoles catedralícies o a la Universitat. Membres de la casa reial, eclesiàstics, nobles, cavallers, notaris, juristes, metges, mercaders, artesans, sastres, mariners, apotecaris i, naturalment, llibreters, apareixen en els inventaris com a lectors habituals del text bíblic. El negoci és notable, i els jueus i els conversos no hi són aliens. L'estudi de J. N. Hillgarth, referit a la Mallorca medieval i renaixentista (vegeu n. 21), mostra que jueus i conversos representen, fins al 1400, la quarta part dels propietaris de llibres de l'illa (25,4%). La desfeta de les comunitats jueves farà baixar aquest percentatge fins al 0,8% entre el 1400 i el 1450. Considerant tots els lectors mallorquins, la Bíblia és el cinquè llibre més popular i els evangelis ocupen el desè lloc. L'exemple de Mallorca mostra a bastament l'interès sostingut pel text bíblic en els Països Catalans durant tota l'Edat Mitjana.

Armand PUIG I TÀRRECH
Camí de l'Horta, 7
43470 LA SELVA DEL CAMP
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 23.01.2001)

Summary

The history of the Biblical translations to Catalan during the Middle Ages embraces a common ground shared by the three Catalan speaking countries (Catalonia, Valencia, Balearic Islands) where those translations flourished. The first notice (1287) probably points to a biblical text in a broad sense, written in French and translated to Catalan. This text has been lost. The great translation project takes place under Peter III during the third quarter of the XIVth century. Including older translations (the Gospels and the Psalms and

perhaps the Epistles and the Book of Acts), the royal translators succeed to achieve the project. The translation is witnessed by the only three extant Bibles (British Library, Egerton 1526, and Bibliothèque Nationale de Paris, esp. 2-3-4 and 5). At the beginnings of the xvth century in the Carthusian monastery of Portaceli (Valencia) a second translation, much more literalistic, will be done. This translation will become the basis for the Bible printed in 1478 in Valencia. No complete copy of this Bible remains. Most of the copies were burnt by the Spanish Inquisition during the xvth century. Catalan biblical translations are worked out of the latin vulgata, although Occitan and French influences might be traced. Some Judaizing modifications of the original translations were introduced by the Jews obliged to become Christians, during the process of transmission of the Catalan Bibles.