



HAL
open science

Préambule à une étude sur l'hérésie et la traduction biblique au Moyen Âge et à l'aube de la modernité

Vladimir Agrigoroaei

► **To cite this version:**

Vladimir Agrigoroaei. Préambule à une étude sur l'hérésie et la traduction biblique au Moyen Âge et à l'aube de la modernité. *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics*, 2021, 8, pp.15-91. hal-03511332

HAL Id: hal-03511332

<https://hal.science/hal-03511332v1>

Submitted on 5 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PREAMBULE À UNE ÉTUDE SUR L'HÉRÉSIE ET LA TRADUCTION BIBLIQUE AU MOYEN ÂGE ET À L'AUBE DE LA MODERNITÉ

Vladimir AGRIGOROAEI
CESCM Poitiers – CNRS
vladimir.agrigoroaei@gmail.com

Abstract The origins of the complex interplay linking heresy and medieval translation of the Bible may be identified in the ambiguous French cultural context of the 12th century. Later developments such as the Lollards, the Hussites, and the Reformation followed the pattern established by the Waldensians and the followers of Lambert the Stutterer, but they were not mere avatars, in a chain of dissident movements. The situation appears to be different at the beginning and at the end of this chain, in the case of French literature, and in the Ruthenian or Romanian one. There is an endless oscillation between high-prestige and low-prestige levels of culture, linked with the scholastic or academic milieu and that of popular culture. Texts circulated from one level to another and from one linguistic area to the other. Franciscans and Dominicans also played an important role in the creation of religious texts and biblical translations, leading to odd and ambiguous situations in the Hungarian or Romanian cases. The same happened in Ruthenia, under the influence of the Benedictine Glagolites. There may be a link between the Central European and early French experiments, but the original phenomenon had no dissident undertones. The Church never forbade the translation of the Bible, only translations linked to the person of a certain heretic, and did not accept the use of vernacular translation in preaching, where a Latin sacred text had to be used. There was a preference for the addition of an explanatory apparatus or canonical commentaries in those translations, and this is one of the most characteristic features of early French translations. Because the Old Testament was a book of history, vernacular sacred texts were often accompanied by profane stories, to the point that French influence can be traced through the pan-European circulation of profane subjects as well. The social aspects of the phenomenon are less clear, as there were various textual communities, with various priorities, united only by a common interest in the use of the vernacular language. The current study is a foray into a grey area that needs to be analysed in future studies.

Keywords: Bible, translation, Middle Ages, heterodoxy, comparatism.

*Cum sit enim proprium/ viro sapienti
supra petram ponere/ sedem fundamenti fundamenti,
stultus ego comparor/ fluvio labenti,
sub eodem aere/ numquam permanenti.*
Archipoeta, c. 1150
(Krefeld 1992 : 80)

Archipoeta se moque de l'« homme prudent qui a bâti sa maison sur le roc ». Il ne lui préfère pas une « maison sur le sable » (*cf. Matthieu 7 : 24-27*), mais un fleuve courant nulle part. Il est difficile de savoir s'il s'agit d'une métaphore, d'une hérésie, de la pure parodie ou d'un jeu littéraire. Ces vers nous font découvrir à quel point la Renaissance du XII^e siècle, marquée par les premières ébauches de l'individualisme, avait changé la face de l'Europe. Archipoeta, « premier artiste ayant une conscience réelle de soi », selon Marcuse (2007 : 75), peut être un hétérodoxe, comme tous les mécontents et hérétiques qui font l'objet de cette étude. Quant au XII^e siècle, ce fut l'âge qui enfanta cette hétérodoxie.

Il se peut que la traduction biblique en français au XII^e siècle, inspirée par des modèles vieil-anglais, constitue le point de départ d'une chaîne diffusionniste qui transforme les mouvements religieux contestataires en cercles culturels apparentés. L'usage antérieur de la langue vernaculaire en Angleterre (vieil-anglais) ou en Allemagne (vieux-haut-allemand) ne témoignait d'aucune hétérodoxie. Le latin semblait si distant et insolite que l'usage de la langue vulgaire était parfaitement justifié. Ainsi le roi Alfred le Grand ou Notker le Teuton apparaissent comme portraits de traducteurs parfaitement catholiques. La mutation a eu lieu sans doute en terre francophone, dès le XII^e siècle, âge des premiers Vaudois. Le statut ambigu de certaines traductions bibliques françaises se retrouve ensuite dans l'Angleterre du XIV^e siècle, quand la littérature moyen-anglaise subissait déjà l'influence de la littérature française. Les Lollards ont influencé les Hussites et le mouvement qui lie la traduction biblique et la contestation s'est poursuivi avec la Réforme de Luther. Enfin, quelques traductions hongroises sont également mises en relation avec les Hussites, quoique la question soit encore disputée ; et les traductions roumaines sont apparues dans un contexte influencé par ces derniers (abrités en Moldavie au XV^e siècle) ou par les mouvements de la Réforme (luthériens et calvinistes). Le jeu de bascule entre orthodoxie et hétérodoxie peut être mieux compris à travers une comparaison des textes ancien-français, moyen-anglais, tchèques, allemands, hongrois et roumains.

Le premier obstacle de cette hypothèse de travail est sa prémisse : le fait de réunir les mouvements hérétiques, contestataires ou dissidents sous un rapport de causalité, de croire que les uns ont engendré les autres. Cette logique invite à identifier des influences hétérodoxes de tout bord (*cf. e. g. Vasilev 2007*). Il est bien possible, en revanche, que certains mouvements soient apparus différemment. Dans le cas des Vaudois, il est préférable de parler de Valdismes, le mouvement étant très hétérogène et ayant plusieurs racines idéologiques. De la même manière, dans le cas des Hussites, il faut prendre en compte l'éclatement ultérieur en Utraquistes (ou Calixtiens), Taborites, Pikharts, Adamites et Frères tchèques. Ces éventails des mouvements hétérodoxes ne doivent pas être repliés. Aussi faut-il prendre en compte les cas équivoques. L'un des exemples les plus édifiants est celui des hérétiques flamands de la fin du Moyen Âge, désignés sous tous les noms possibles (Braekman 1974).

Parfois, les influences n'étaient pas unidirectionnelles ; elles pouvaient être réciproques (cf. Van Dussen 2007). On connaît aussi quelques histoires surprenantes qui unissent tous ces mouvements dans la personne d'un seul être humain. Telles sont les péripéties de l'anglais Peter Payne, connu en tant que Constantinos Platris ou *Tzesses-Anglikos* (le "Tchèque anglais") dans les sources grecques. Il était le représentant des Utraquistes qui cherchaient une union avec l'Église orientale, mais il n'était pas seul. D'autres Lollards sont allés à Constantinople en 1390-1391 pour des raisons comparables (Paulová 1953 ; Harris 2012 : 220-222). Quelques Hussites sont allés en Écosse (Vyšný 2003 ; cf. Spinka 1956). Nous devons en compte la mobilité des hétérodoxes.

La chaîne déterministe opère bien dans le cas des Lollards, des Hussites et de la Réforme, avec l'association occasionnelle des Valdismes du Moyen Âge tardif, en particulier celle des Vaudois allemands. Tous ces hétérodoxes, hérétiques du point de vue de l'Église officielle, forment une chaîne de communautés textuelles où la circulation des textes est évidente (Van Dussen/ Soukup 2013). Néanmoins, la dynamique des lectures des laïcs de la fin du Moyen Âge est compliquée (Corbellini *et al.* 2013 : 171-188). Lorsqu'on se déplace vers la périphérie de ces mouvements, les rapports avec leurs origines (les premiers Vaudois) ou leurs avatars (hongrois, ruthènes ou roumains) demeurent problématiques. Pour ne donner qu'un exemple, leurs rapports avec les mouvements de l'Europe de l'Est (les *Strigolniki* russes, en l'occurrence) ou avec les premiers Vaudois ne sont pas évidents. La chaîne culturelle unissant l'hérésie et la traduction biblique est tentaculaire. Il n'y a pas de véritable déterminisme à identifier. Les différentes étapes de ce parcours ne sont pas nécessairement dérivées les unes des autres. Quelquefois, elles se sont constituées indépendamment ou sous l'influence de plusieurs facteurs culturels. Sachant que le rapport entre hérésie et traduction biblique est nuancé, il vaut mieux abandonner la piste déterministe pour se concentrer sur d'autres points communs, telle la traduction biblique. En Orient, où cette traduction opère librement, l'hérésie perd de son importance et l'accent tombe sur le transfert culturel. Cela peut expliquer les mystérieuses origines occidentales et les continuations orientales tardives de l'embranchement qui lie la dissidence religieuse à la traduction biblique. Du point de vue de la traduction biblique, le cas de la littérature vernaculaire hongroise et roumaine est le plus édifiant. Le Hussitisme a été toujours considéré comme un facteur important dans la prolifération de ces littératures et dans la traduction des textes bibliques en particulier, mais son rôle n'a jamais été concrètement prouvé. Le rôle de ces Hussites est devenu l'objet des débats ardues entre les savants étudiant la *Huszita biblia* hongroise ou l'influence hussite sur les premiers textes roumains.

Ainsi, au lieu de nous accrocher aux anciennes théories soi-disant solides, il est plus sage de suivre l'exemple ironique d'Archipoeta. Nous devons suivre un fleuve sinueux dont nous ne connaissons que vaguement le vrai parcours. La présente étude

est une esquisse préliminaire. Elle scrutera le rapport des traductions bibliques avec les mouvements contestataires ; la manière dont la création d'une littérature religieuse française a mené à l'apparition du premier Valdisme ; comment la traduction biblique anglo-normande a pu influencer les textes de Richard Rolle ou la rédaction de la *Bible wycliffite* ; voire les échos de cette tradition dans l'Europe centrale et de l'Est. S'ajoute le rôle incertain joué par les Franciscains ou Hussites dans la prolifération des traductions bibliques hongroises et roumaines, de même que le rôle généralement ambigu joué par les Ordres mineurs (et par d'autres ordres religieux) dans ce type de transfert culturel.

Savant et populaire

Commençons par le rapport des Vaudois avec ces groupes. On notera l'absence d'une filiation directe entre le premier Valdisme, de langue romane, et les mouvements contestataires du XIV^e siècle. Les Vaudois d'Allemagne, tardifs, avaient moins en commun avec le premier Valdisme. Notons également qu'au XV^e siècle, les Vaudois (allemands aussi bien qu'italiens) étaient eux-mêmes sous l'influence des textes hussites. De tous les cas qu'on pourrait citer à ce propos, le plus intéressant est celui de Nicolas de Dresde, qui a voyagé en Bohême en 1416 pour établir une union des Vaudois allemands avec les disciples de Jan Hus (Cegna 1971 : 3-5 ; Cegna 1972 ; cf. Sawyer 1988). On connaît aussi un épisode controversé de la biographie de Peter Payne, qui semble avoir été en contact avec les Vaudois bien avant son arrivée à Prague (Cook 1975). Cela dit, les échanges culturels entre les Vaudois et les Hussites n'ont jamais dépassé un certain point. Il y a eu toujours une réticence de la part des Hussites. En outre, ces échanges datent d'après 1412, une époque où les Hussites avaient rompu avec l'autorité de l'Église. La situation était bien différente aux débuts du mouvement tchèque. Selon les mots d'Amedeo Molnár (1974 : 28), « Hus lui-même, lecteur engagé des écrits métaphysiquement ancrés de John Wyclif, n'eut certainement aucune prévention favorable à l'égard de l'attitude vaudoise privée de tout support de la méthode scolastique ». C'est dans cette dernière constatation que nous pouvons saisir les véritables rapports vaudois-hussites.

Un personnage comme Jacobellus de Strěbro, disciple de Jan Hus, premier à célébrer la communion sous les deux espèces et professeur à l'Université de Prague, avait interdit de révéler certaines subtilités au peuple pour faire en sorte qu'elles ne soient pas mal comprises (Šmahel 1990 : 281). C'était, bizarrement, le même point de vue que celui de l'Église catholique, l'Église officielle, qui craignait la divulgation du nouvel évangélisme dans un milieu populaire. Cette attitude explique les rapports avec les Vaudois. Il est vrai que les Taborites ont repris l'essentiel des thèses vaudoises, mais il est aussi vrai que la prise de contact entre les deux groupes a été faite « par l'entremise de deux milieux assez différents ». La recherche s'intéresse généralement au milieu intellectuel, celui qui fait surface dans les sources historiques, mais nul ne

peut ignorer le rôle joué par le « niveau populaire, dans la Bohême méridionale où l'infiltration de l'élément vaudois était forte d'une tradition séculaire » (Molnár 1974 : 28-29).¹ Cette 'internationale hérétique' était le résultat des faits plus anciens : dans la deuxième moitié du XIV^e siècle, « presque tous les non-conformistes condamnés par l'Inquisition dans les Pays tchèques étaient des Vaudois de nationalité allemande » arrivés en Bohême pour s'y réfugier. La rencontre avec les Taborites a été beaucoup plus utile aux Vaudois, « pour lesquels l'infiltration de la pensée taborite marquait une étape de nouveau rayonnement » (Šmahel 1990 : 282, 285, *passim*). Sur ce point, il suffit de noter qu'une comparaison entre les premiers Vaudois et les Hussites a été faite par Pavel Soukup (2011), mais elle ne peut opérer que sur les aspects généraux de la prédication. Le climat hussite, orienté plutôt vers la prédication en milieu universitaire, est difficilement comparable au climat 'populaire', un héritage du temps des premiers Vaudois, les adeptes de Valdès de la deuxième moitié du XII^e siècle.

Ce milieu universitaire est plus visible, plus connu. C'est de là qu'on a toujours extrait la plupart des preuves concernant la diffusion des pensées hétérodoxes. Pour ne donner qu'un seul exemple, il suffit de mentionner la 'Chanson de Wycliff' polonaise (*Pieśń o Wicklefie*) et les convictions hussites de son auteur, l'universitaire cracovien Andrzej Galka (1400-1451). Elles sont la conséquence du fait que les intellectuels polonais étudiaient à Prague à la fin du XIV^e siècle, d'où le fait que les œuvres de Wycliff étaient lues à l'Université de Cracovie au début du XV^e siècle (Swiderska 1957-1958 ; Schlauch 1958 ; Kras 2004 ; Knoll 2009). Cependant, le poids de la langue vernaculaire dans cette affaire et le rôle qu'elle a pu jouer dans la transmission des idées hétérodoxes reste assez négligeable. La presque totalité de ces œuvres lues à Cracovie était rédigée en latin. Il est alors important de signaler que la prolifération des idées hussites en Pologne a eu lieu dans le milieu universitaire. La circulation des textes se faisait au niveau de l'élite. Le cas d'un personnage comme Luc de Wielki Koźmin, un ancien étudiant à Prague qui a continué ses études à Cracovie, explique parfaitement la situation. Il assurait dans le même temps la fonction de prêtre dans un petit village (Beszowa) où il expliquait en polonais le texte de la Bible, mais il était encore un représentant du milieu universitaire. En revanche, ces cas n'ont pas de rapport indéniable avec les traductions polonaises de la Bible. Quand on parle de traductions vulgaires dans un contexte hétérodoxe – tel dans le cas du vicaire Stanislas de Pakość, qui possédait une bibliothèque de textes utraquistes, et qui vendait des traductions polonaises du Nouveau Testament – les traductions en question sont rares et opèrent toujours dans un milieu nobiliaire (Kras 2002 : 191 ; cf. Kras 1997 ; Kras 1999). Or, les Vaudois n'ont jamais pénétré les rangs de l'aristocratie.

¹ Pour l'arrivée des Vaudois, voir Soukup (2006). Pour l'utilisation du terme 'internationale', voir Gonnet (1989).

Les rapports culturels Hussites-Lollards opéraient au palier académique. La circulation des textes de John Wycliff (ou lollards) en Bohême hussite est bien connue (*e.g.* Hudson 1974 ; Hudson 1994b ; Hudson 1997).² Notons seulement que le succès du mouvement lollard (et de ses ramifications en Europe centrale) est lié au milieu universitaire de la fin du Moyen Âge. Ces hétérodoxes débattaient les mêmes arguments à l'intérieur de l'Université et dans tous les autres milieux (Ghosh 2002 ; *cf.* Van Dussen 2012 pour les rapports avec la Bohême).

Ce côté savant des hérésies hussite et lollarde n'est pas toujours très clair. Kantik Ghosh observe qu'il n'existe pas de dichotomie entre le *Wycliffism* savant et la *Lollardry* populaire, puisque l'on est devant un nombre infini de degrés intermédiaires et devant une riche interaction entre les deux formules polarisantes (Ghosh 2009). Aussi est-il intéressant d'observer que les Lollards tardifs, de la fin du XV^e siècle et du début du XVI^e siècle, n'héritaient plus du système théologique de leurs prédécesseurs d'Oxford. Ils avaient de plus en plus de points communs avec les Vaudois (McSheffrey 2005 : 78-79). Cela permet d'entendre que le côté populaire s'est manifesté dès le début de tous ces mouvements, mais aussi qu'il s'est accentué vers leurs fins, lorsque la persécution les a transformés en mouvements souterrains, cachés. La persécution joue à la fois ce rôle de sectarisation et de catalyseur théorique.

Le problème du niveau populaire est qu'il n'est jamais possible d'identifier une filiation textuelle, pour l'identifier de manière tangible. Cela ne veut pas dire qu'il n'existait pas une relation entre l'alphabétisation et l'apparition de l'hérésie hussite. František Šmahel considère que les débuts du phénomène ambivalent vernaculaire-hétérodoxe en Bohême seraient à mettre en rapport avec la présence des Vaudois allemands dans la région à partir du XIV^e siècle (Šmahel 1994 : 237-238). Le problème est qu'il est difficile d'affirmer avec certitude que la tradition souterraine vaudoise n'était pas réduite aux productions orales, perdues, puisqu'elle n'a pas laissé de trace avant les rencontres des Vaudois et des Taborites. Il y a donc un problème dans la séparation des niveaux 'savant' et 'populaire'. Mais y a-t-il eu une époque où les deux niveaux ont été réellement séparés ?

Sur un plan général de l'histoire culturelle, les tentacules tardifs des mentalités médiévales apparaissent parfois comme soubassements de la culture populaire des temps modernes. L'exemple idéal est celui des 'livres populaires' roumains de l'époque moderne qui sont en grande partie les lectures du Moyen Âge occidental ou byzantin (*cf.* Cartoian 1974). On pourrait supposer que cette culture populaire est occasionnellement l'héritière de la culture médiévale. Or, c'est peut-être dans cette direction qu'il faut aller pour comprendre les Valdismes médiévaux. Sans tenter de faire une liste complète d'exemples, qui mériterait d'être présentée dans une étude

² Pour une position plus nuancée, qui prend également en compte les différences entre la pensée de Wycliff et celle de Hus, voir Cook (1973). Pour l'influence de Wycliff sur d'autres Hussites, voir *e.g.* Pavlíček (2017).

différente, je mentionne d'ores et déjà les arguments qui semblent être réellement frappants.

Les études des années '70-'80 ont joué de toutes manières avec ce concept 'populaire'. On parle d'une *Byzantinische Volksliteratur*. Par rapport à la littérature byzantine savante, elle se situe sur les positions occupées par les littératures en langue vernaculaire face à la littérature médiolatine (Beck 1971). On évoque aussi la religion populaire et la culture folklorique, la religion et la culture populaires, l'art profane et la religion populaire, ou bien une *Mittelalterliche Volkskunst* et une *Medieval Popular Culture* (Schmitt 1976 ; Boglioni 1976 ; Boglioni 1979 ; Brooke/ Brooke 1984 ; Gaignebet/ Lajoux 1985 ; Gurjewitsch 1986 ; Gurevich 1988). Les historiens de la littérature médiévale se servent des index de motifs folkloriques (et de celui de Stith Thompson en particulier) pour analyser les textes littéraires en langues romanes. Cela pourrait s'expliquer par le fait que le Moyen Âge ne distingue pas de manière bien nette la culture savante de celle populaire. Nous devons envisager l'existence d'un état confus, fluide, qui permet le passage rapide entre les deux. Le niveau populaire s'expliquerait par un cadre économique déliquescant et par la présence de classes sociales marginales et paupérisées. Cependant la fracture culturelle n'existait pas au Moyen Âge. Ce clivage a été conçu à la Renaissance. C'est à cette époque que l'on doit la conscientisation d'une telle fracture. Pour expliquer le côté populaire de la culture médiévale, nous devons regarder du côté de la littérature religieuse.

L'analyse de la tradition biblique dans les langues vernaculaires montre que les catégories *low-prestige*, en dessous de la culture savante, témoignent d'une préférence pour les paraphrases des textes bibliques ou pour les textes apocryphes. Ces deux préférences se retrouvent à la fois dans les textes et dans l'art : le poème-commentaire français d'Évrat (Boers 2002) ou celui d'Herman de Valenciennes (Spiele 1975), aussi bien que les peintures du plafond de l'église Saint-Martin de Zillis, en Suisse, où l'apocryphe gagne le même statut que le texte canonique (Garcia 2004). Tous ces exemples datent du XII^e siècle, une époque où le côté sermonnaire de la littérature vulgaire commençait déjà à faire ses victimes. L'une des premières victimes a été Valdès, l'initiateur du mouvement vaudois. Sa conversion a eu lieu à l'écoute de la *Chanson de saint Alexis*, au niveau le plus bas de la littérature vernaculaire de son époque. C'était un niveau oral, dans les performances des jongleurs de l'espace public, autrement dit dans la vulgarisation pure (Agrigoroaei 2016 : 138-139). Ces jongleurs jouaient aussi des mimes obscènes dont nous n'avons plus que des traces indirectes. Cependant Valdès a rapidement demandé des traductions de la Bible à deux clercs lyonnais. Quelques années plus tard, ses disciples présentaient à Latran un commentaire français du Psautier.³ Cet exemple concret témoigne d'un manque de séparation des niveaux 'savant' et 'populaire'.

³ Il faudra noter l'usage d'un autre commentaire des Psaumes par les Hussites, le *Vykład žalmy* de Vaclav de Dráčov (début du XV^e siècle), un texte qui ne témoigne évidemment

Pour ce qui est des textes commandés par Valdès, il n'est pas clair si ces traductions ont été faites pour lui ou si les textes existaient déjà à Lyon. La formule « *scripsit priores libros pro pecunia in Romano quos ipsi habuerunt* » ne permet pas de trancher la question (Agrigoroaei 2016 : 143-150). Ce que l'on peut retenir tout de même, c'est que ces textes circulaient dans un milieu savant. Valdès, figure centrale du premier Valdisme, et ses adeptes étaient ancrés dans la lecture des textes français. Ils n'oscillaient pas entre culture savante et culture populaire. Valdès et les premiers Vaudois avaient déjà atteint un certain niveau culturel. C'étaient leurs lectures qui oscillaient entre deux pôles culturels. Les Valdismes tardifs se sont éloignés de cette culture française, en raison de leur isolement dans d'autres aires linguistiques (italien et allemand ; cf. Agrigoroaei 2020). Les Vaudois tardifs ont évolué sur le plan culturel aussi bien que sur celui de la doctrine (Merlo 1984). Ainsi, lorsqu'on envisage le cas des Vaudois germanophones, tardifs, contemporains des Hussites, ce ne serait pas correct de les comparer aux Vaudois du temps du fondateur Valdès. Le poids de la culture soi-disant populaire était plus élevé chez ces Vaudois tardifs. Les premiers Vaudois apparaissent donc comme mieux connectés aux textes et à la pensée savante de leur temps.

Ajoutons à ce propos un argument similaire : dès leurs débuts, les Vaudois se sont trouvés en compagnie des Cathares. Certains textes nous mettent devant ce rapprochement. Je ne souhaite pas discuter le cas du manuscrit de Dublin ; il sera traité plus tard. Il est plus utile de mentionner ici le célèbre *Nouveau Testament de Lyon* (Lyon, Bibliothèque municipale, PA 36 ; Harris s. a.). Il date de c. 1300 et contient une traduction cathare ou vaudoise du texte biblique, suivie par un Rituel manifestement cathare. Le manuscrit a appartenu au 'dernier des Cathares', le notaire Pèire Autier (Brenon/ Zbiral 2016 ; cf. Brenon 2017). Ce fait divers permet de supposer que les Vaudois et les Cathares partageaient un intérêt commun pour les traductions des textes sacrés, malgré les dissemblances évidentes qui les opposaient. L'interdiction des livres en langue vulgaire par les conciles de Toulouse (1229), Tarragone (1233-1234) et Béziers (1246) constitue une preuve collatérale de cet intérêt partagé.⁴ Autrement, dit, il est parfois pénible et peu utile de distinguer s'il s'agit d'une compilation émanant des Vaudois ou d'une collection de textes cathares (Brenon 1986). Ces textes étaient lus par les deux communautés. L'oscillation entre le côté savant et celui populaire pouvait être aussi présente chez les Cathares.

pas d'un rapport de parenté avec les commentaires français, mais simplement du rôle que ces commentaires des psaumes ont joué dans la sédimentation de la tradition en langue vulgaire. Cf. Jindrich (2009).

⁴ Les décisions de ces trois conciles seront discutées plus tard, en rapport avec d'autres décisions, prises dans le nord de la France, et en comparaison avec les *Constitutions* de Thomas d'Arundel en Angleterre.

Néanmoins, les Cathares ont joué un rôle négligeable dans la prolifération des traductions vernaculaires. Dans les manuscrits qui leur sont associés, le taux de textes latins est plus élevé que celui de textes vernaculaires, peut-être parce que le Catharisme a été une religion à part, bien ancrée dans une tradition intellectuelle. Le mouvement vaudois, en revanche, a été chrétien mais très malléable dès ses débuts. Il a donné souvent l'impression d'être buvard de textes en langue vulgaire, y compris les textes cathares. Et pourtant cette fascination avec les Cathares a fini par imposer la figure de ces derniers en rapport avec les soubassements de l'hétérodoxie populaire au Moyen Âge. Ce n'est pas peut-être un hasard si les précurseurs des Cathares, les Bogomiles des Balkans (Drakopoulos 2010), font également l'objet d'étude des spécialistes du folklore. J'ouvre une petite parenthèse à ce propos, car certains ont envisagé la présence d'influences bogomiles dans le *Rituel* de Lyon, quoiqu'il soit difficile de préciser si elles sont réelles ou directes (Thomov 1961).

La question de l'influence des Bogomiles dans les littératures balkaniques demeure encore énigmatique. Les premiers historiens de la littérature roumaine ont pensé que certains textes conservés dans les plus anciens manuscrits, du XVI^e siècle, étaient des productions bogomiles, alors qu'ils ne l'étaient pas (Hasdeu 1878-1881, vol. 2, p. XLIII). De la même manière, au sud du Danube, en Bulgarie, l'une des patries de ces hérétiques, la discussion sur l'influence bogomile concerne le côté populaire de la littérature moderne, en particulier le corpus de textes apocryphes ou les compositions folkloriques (Dimitrova-Marinova 2003 ; Miltenova 2003 ; Angelovska-Panova/Roach 2013). La fascination des chercheurs pour le manichéisme médiéval, héritée du temps du Romantisme, va de pair avec la fascination pour le folklore. Elle donne envie d'identifier un héritage culturel des hérétiques, puisque la tradition populaire opère avec des concepts dualistes, mais les preuves textuelles sont absentes. Parfois, les hypothèses de travail sont absurdes. En terre roumaine, par exemple, certains textes prétendent bogomiles sont en fait de rédaction calviniste.

Ce dernier exemple aide à boucler la boucle historique pour arriver de nouveau aux Vaudois, car les Vaudois, après des siècles de persécution, après leur fuite en Piémont ou vers les terres germanophones, ont adhéré au Calvinisme. La décision qu'ils ont prise au synode de Chanforan a donné suite à la véritable traduction intégrale de la Bible en français. C'est là, à Chanforan, en 1532, que la première Bible vaudoise est née, non pas au Moyen Âge. Ils ont choisi comme traducteur un cousin de Calvin et ils ont rassemblé l'argent nécessaire en vue de la publication. Ce sont alors les ramifications du Valdisme primitif ou des Valdismes médiévaux qui constituent d'une certaine manière le miroir de la chaîne de transmission que j'analyse. Ces différents Vaudois connaissaient les textes savants et populaires, les paraphrases et les traductions fidèles de la Bible, les soubassements et les hauteurs de la pensée hétérodoxe médiévale, ainsi que le visage kaléidoscopique de l'hérésie. C'est des

Vaudois que je suis parti, ce sera aux mêmes Vaudois que je reviendrai après avoir parcouru l'ensemble des problèmes que je dois adresser.

Le problème des Ordres mineurs

Une fois le Rubicon du rapport savant-populaire passé, nous voici arrivés devant un autre grand problème : la lecture en clé sociologisante de la littérature. Peut-on effectivement envisager que la traduction biblique s'adressait à des catégories sociales précises ? Dans la plupart des cas, la traduction du texte sacré a un rapport avec les mouvements contestataires simplement parce qu'il a été regardé de cette manière-ci. Et si l'on était devant deux types de déviation par rapport à deux normes différentes ? Cette possibilité n'est pas exclue. Les premiers Cathares, déviants par excellence, n'étaient pas nécessairement intéressés par les traductions vernaculaires. Les Bogomiles non plus. Quant aux textes roumains de l'aube de la modernité, que j'ai déjà évoqués comme fin de la chaîne de transmission étudiée, ils ne témoignent d'aucun aspect contestataire. Il convient alors d'imaginer la possibilité alternative que les exemples des Vaudois, des Lollards ou des Hussites, préfigurant la Réforme, sont trompeurs, puisqu'ils témoignent de deux types de contestation qui ne sont pas liés de manière directe. Ces deux types sont peut-être coïncidents.

L'un des arguments qui peuvent valider cette hypothèse vient de l'Est de l'Europe, cette aire culturelle où les deux types de contestation se dissocient. En ce qui concerne les *Strigolniki* russes ('Ceux-qui-courent-leurs-cheveux') et leurs successeurs Judaïsants, il est difficile de suivre l'ancienne opinion selon laquelle ils hériteraient quelque chose du Bogomilisme. Certaines analyses récentes considèrent que les Strigolniki ont plus de points communs avec les Patarins de Milan (Alexeev 2005), sauf qu'il n'y a aucun rapport direct. Si nous regardons les rapports de cette prétendue hérésie avec la culture populaire, nous ne réussissons pas à clarifier le rôle joué par la 'culture' (Goldfrank 1998). En partant de cet argument, on dirait, comme le fait Cesare De Michelis, que les Strigolniki représentent une sorte de Valdisme ou Hussitisme (De Michelis 1993 ; cf. De Michelis 1998 ; De Michelis 2000 : 139-153 ; pour le rapport avec le Hussitisme, voir Fudge 2014). Néanmoins, les Strigolniki ne s'intéressaient pas à la traduction de la Bible. Le Texte sacré pouvait bel et bien être traduit dans le *Commonwealth* byzantin. Les Strigolniki s'intéressaient uniquement aux abus des autorités ecclésiastiques. La contestation existait, mais elle était limitée à un seul aspect : l'aspect social.

Une deuxième preuve – plus importante, sur laquelle je dois m'arrêter soigneusement – est constituée par les rapports que certaines traductions du Texte sacré ont avec les Ordres mendiants. Les Franciscains et les Dominicains sont responsables pour une partie des vulgarisations qui circulaient en Occident, mais le cas le plus intéressant est celui de la *Huszita biblia* hongroise, pour laquelle il est effectivement impossible de trancher si elle est due aux Hussites ou aux Franciscains. Qui

plus est, l'un des manuscrits de cette première traduction hongroise, la copie de Târgu Trotuș, a été produit en Moldavie (un pays de langue roumaine). Cela permet aussi de se poser la question de savoir si les traductions hongroises ont eu une influence sur les productions roumaines de l'aube de la Modernité. C'est le premier cas qui mérite une analyse un peu plus poussée.

Je répète ce que j'ai écrit dans une autre étude (Agrigoroaei 2018). En ce qui concerne les traductions hongroises de la Bible, les chercheurs pensent que les premières ont été spontanées et orales. La preuve ultime serait la reprise des formules bibliques dans l'*Oraison funèbre* (texte hongrois de c. 1195) sous une forme similaire ou identique à celle des traductions des XV^e-XVI^e siècles (Madas 1998 : 48-49). Arrivent ensuite les petits textes accompagnant ou extraits de la Bible (les Dix commandements, le *Pater noster* etc.). Cependant la véritable traduction de la Bible n'apparaît qu'au XV^e siècle avec la *Huszita biblia* (c. 1416-1441).⁵ La tradition veut que cette traduction de la Bible soit produite par Tamás Pécsi (*Thomas de Quinqueecclesiis*) et Bálint Újlaki (*Valentinus de Újlak*), deux Franciscains qui étudiaient à l'Université de Prague respectivement en 1399 et 1411. Ils auraient été influencés par les idées de Jan Hus et la pièce la plus importante pour la reconstitution de leur histoire est la *Chronica fratrum Minorum de observantia provinciae Boznae et Hungariae*. Ce texte raconte une histoire qui s'est passée en 1437. Un certain *Thomas* et son compagnon *Valentinus*,...

...duo literati de eadem Kamenest (Kamianets-Podilsky, Ukraine, n.n.) [...] cum quisbusdam hominibus insanis et mulierculis, consilio inito, nocte recidentes ad regnum Moldaviae intraverunt, ubi iidem duo clerici haeresim praedictam seminantes, utriusque testamenti scripta Hungaricum idioma transtulerunt, quot et quanta in eis apparet Haeresis sicut et ego legi, nemo hominum numerari possit [...] nam et istam dictionem spiritus sanctus exposuerunt sic: 'zent zelleth' (source citée incomplètement par Mačurek 1927 : 52, note 2; intégralement par Szabó 1989 : 118).

⁵ Le texte, aujourd'hui incomplet, est conservé dans trois manuscrits principaux : le *Codex de Munich* (comportant les quatre Évangiles), celui dit 'de Vienne' (quelques petits livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament, dont *Ruth*, *Judith*, *Esther*, 2 *Maccabées*, *Baruch*, *Daniel* et les douze petits prophètes) et le *Codex Apor* (qui contient les *Psaumes*). Le *Codex Apor* est le plus récent ; il date de la fin du XV^e siècle et il est conservé à Sfântu Gheorghe (Roumanie, *Sepsiszentgyörgy* en hongrois). Le manuscrit conservé aujourd'hui à Munich, qui nous intéresse le plus, contient un calendrier qui permet de supposer que la traduction de la Bible a été commencée au plus tôt en 1416, aussi bien qu'une note écrite par la main du scribe. Cette note précise qu'il s'agit d'un certain Némethi György, fils de Henszel Imre, qui l'a écrit en Moldavie, dans la ville de *Tatros* (Târgu Trotuș) en l'an 1466. Enfin, le manuscrit dit 'de Vienne', conservé aujourd'hui à Budapest, est sans doute le plus ancien. Il a été copié au début de la deuxième moitié du XV^e siècle (Fodor 1989 ; Szabó 1989 ; Hadrovics 1994 ; cf. Décsy 1993 ; Madas 2005 ; Kertész 2008 ; Galamb 2009 ; pour les questions de langue, voir Korompay 2009). Cela suffit pour une description synthétique de la tradition manuscrite.

On dirait que les traducteurs hongrois de la Bible, Franciscains convertis au Hussitisme après avoir fait leurs études à Prague, sont passés en Moldavie, ce qui expliquerait aussi la transcription du *Codex de Munich* à Târgu Trotuș en 1466. Cependant, j'ai déjà observé qu'il y a un problème avec l'âge des deux personnages et il se peut que le choix de certains mots dans la traduction témoigne de sa composition dans un milieu franciscain. Il est impossible d'identifier quelque chose de spécifiquement orthodoxe ou hétérodoxe dans la traduction elle-même. De plus, certains textes hagiographiques et dévotionnels hongrois avaient comme modèles des textes latins ou italiens qui peuvent être mis en relation avec l'activité des Franciscains en terre hongroise (Falvay/ Konrad 2014). S'ajoute ensuite l'éventualité d'une circulation mixte, entre le milieu hérétique et celui des Ordres mineurs. Je pense à un exemple d'une autre aire linguistique. Parmi les copies du Psautier italien, le manuscrit de New York, Pierpont Morgan Library, Glazier 56, daté de 1461, a été copié par un Dominicain, tandis que la grande majorité des autres témoins de la tradition a été copiée par des laïcs. Cette *rara avis* témoigne du milieu non-hérétique où le texte en question circulait (Ramello 1997 : 11 ; cf. Corbellini 2012). Il se peut donc qu'un texte orthodoxe circule dans un milieu hétérodoxe. La réciproque est aussi possible. L'Angleterre, sur laquelle je m'arrêterai plus tard, l'illustrera magistralement.

Revenons-en aux Franciscains de l'Europe centrale- et est-européenne pour identifier une série de cas comparables. Notons que jusqu'en 1467, la province franciscaine de Pologne et de Russie dépendait du Vicariat observant de Bohême. Alors, ce n'est pas étonnant d'observer dans ces contrées que les Franciscains impliqués dans la lutte contre le Hussitisme manifestaient une certaine tolérance à l'égard des Orthodoxes locaux (Hlaváček 2002 : 168-170). Ils imitaient peut-être le comportement dont ils témoignaient en terre catholique. En 1488, les Franciscains italiens s'étaient impliqués dans la lutte contre les Vaudois (cf. Benedetti 2016). Or, les Hussites avaient eux-aussi développé une admiration pour l'Église orientale. Jan Hus déclarait en 1404 que les schismatiques sont voués à la damnation éternelle, mais cela n'a pas empêché ses disciples de porter un regard de plus en plus favorable à l'Orthodoxie, à commencer par la visite de Jérôme de Prague sur les terres russes du duc lituanien Vitold le Grand et à finir par l'arrivée de Peter Payne à Constantinople pour proposer un projet d'union avec les Orientaux (Šmahel 1990 : 285-287). Cette malléabilité de tous les deux côtés de la barricade a fait que les Hussites et leurs opposants Franciscains arrivent quelquefois à se rencontrer autour des mêmes idées. Qui plus est, quelques Franciscains s'étaient depuis longtemps retrouvés à la limite de l'hérésie. Il est sans doute peu utile d'ouvrir le dossier dans son ensemble, mais il convient de mentionner les dissensions internes de l'Ordre, de même que les mouvements dissidents ou hérétiques issues de ce groupe : les Spirituels, dont dérivent les Fraticelles – parfois associés aux Vaudois (cf. Maselli 1974) –, mais aussi les mouvements qui s'en sont inspirés (les Dolciniens). On dirait

que les Franciscains sont des 'dissidents' sur certains aspects (Cusato 1989 ; Gonnet 1995 ; Gonnet 1994 ; cf. Maselli 1974b).

Lorsqu'on s'intéresse aux Franciscains actifs particulièrement dans l'espace tchèque, on pourrait parler d'un certain non-conformisme (Hlaváček 2002). Le rôle joué par les Franciscains dans la lutte contre le Hussitisme est bien connu. Selon Hlaváček (2002 : 188), « *the encounter of the Franciscan Observants with the Bohemian Reformation [...], could not result in mutual indifference. Certain Reformist approaches of the Franciscans must have resonated with the Bohemian Reformation, and vice versa* ». Il pensait à ceux qu'il appelle « *'folkish' Franciscan preachers with their ascetic appearance and passionate rhetoric* ». Ce sont ces derniers qui ont attiré l'attention des Hussites. Des figures comme Jan Bosák Vodňanský (c. 1460-1534), né dans une famille hussite, devenu Franciscain par la suite, prouvent qu'une certaine perméabilité s'était installée à partir du moment où la virulence des combats initiaux a, elle aussi, diminuée. Pierre de Prague, ministre provincial des Franciscains conventuels de Bohême, s'est suicidé après avoir été accusé et emprisonné pour sa sympathie pour les Hussites (1515). Et le phénomène n'était pas du tout tardif. Ses origines sont évidentes dès les premières rencontres. Ainsi P. Hlaváček a noté que l'angoisse éprouvée par les Franciscains à l'égard des hérétiques se manifestait sous plusieurs formes. Elle les poussait parfois de l'autre côté de la barricade. Les exemples les plus étonnants sont ceux que l'on trouve à l'intérieur de l'Ordre même : l'Inquisition avait par exemple identifié en 1431, dans l'Aragon, des Franciscains et des tertiaires franciscains qui suivaient la *secta Bohemorum* (c'est-à-dire les Hussites) *cum secta Fraticellorum* (Hlaváček 2002 : 170). Dans ses *Confessiones sectarum Bohemiarum* (1458-1462), le dominicain Petr Nosek de Klatovy a également enregistré plusieurs types de déviation religieuse dans la Bohême du milieu du XV^e siècle. Il a noté par exemple les *Errores quorundam Bernhardinorum*, des opinions hérétiques attribuées aux Franciscains locaux (Hlaváček 1998). Similairement, certains Lollards anglais avaient en commun avec les Franciscains des questions eschatologiques (Hill 2010). C'est ainsi qu'on explique la présence en 1524, parmi les Utraquistes de Prague, d'un apostat franciscain, Kliment Bosák, célèbre prêcheur et compositeur d'hymnes. Ou bien la décision prise la même année par Diviš de Krupka et par quelques autres frères tonsurés de quitter l'Ordre franciscain et de suivre Luther (Hlaváček 1998 : 125-126).

Le rapport avec les Franciscains est complexe, car il touche tous les différents niveaux de la culture médiévale. Il se peut par ailleurs que certains silences des sources écrites soient des indices importants concernant ces rapports. Ainsi la curieuse absence de dissension dans les rangs des Franciscains anglais a été expliquée comme une conséquence du fait que les dissidents franciscains étaient considérés comme étant des Lollards (Clopper 2003). S'ajoute l'influence indirecte : les écrits du franciscain Nicolas de Lyre ont exercé une forte influence sur John Wycliff (Krey 1995) ou sur ses épigones (Somerset 2014 : 185-186). J'en reviendrai lors d'une dis-

cussion concernant un texte lollard de 1401-1407. Notons pour le moment la possibilité, évoquée par Ocker (2002), que Nicolas de Lyre et d'autres auteurs de la fin du Moyen Âge ont partagé avec John Wycliff une 'poétique de la Bible' qu'on retrouvera plus tard chez Jean Calvin. En tout cas, Nicolas de Lyre a influencé une grande partie des auteurs des XV^e-XVI^e, y compris Martin Luther. Et puisque nous sommes arrivés dans le domaine de la littérature savante, remarquons que les Franciscains avaient déjà joué un rôle tout à fait fondamental en terre française (ou francophone) à ce propos.

Dans le domaine des textes savants, l'implication des Ordres mineurs dans l'étude de la Bible est bien connue. Pour ne donner qu'un seul exemple, c'est le travail des Franciscains et des Dominicains qui a aidé à constituer une édition critique de la *Vulgate*, continuellement mise à jour par leurs correctoires des XII^e-XIV^e siècles (Dahan 1992). Le cas hongrois n'a donc rien de spécial. Même si on me dira que la finalité de tous ces textes n'est pas la même que celle de la *Huszita biblia*, que les exemples choisis témoignent des rencontres dans la littérature savante, le rapport des Franciscains avec la littérature vernaculaire est bien connu. Cette fois, l'exemple idéal vient à nouveau de l'Angleterre, où il est parfois difficile de différencier les productions franciscaines de celles lollardes. Le cas des Franciscains d'Oxford et des manuscrits qu'ils copiaient à côté des Wycliffites témoigne d'une telle situation (Hudson 2011 ; cf. Rouse/ Rouse 1987 ; Erickson 1975 ; Erickson 1976). De la même manière, le poème *Piers Plowman* de Langland a été souvent considéré comme une production lollarde, antifranciscaine, mais d'autres chercheurs ont affirmé le contraire, qu'il s'agit d'un agenda réformiste minorite (e. g. Clopper 1997). Les Franciscains s'impliquaient beaucoup dans la rédaction, dans la circulation et dans l'utilisation des textes en langue vulgaire.

Pour ce qui est de la littérature vernaculaire d'origine franciscaine, il est plus prudent de ne pas toucher la question des traductions des textes capitaux de l'Ordre : les vies des saints franciscains, le *Testament* ou la *Règle de sainte Clara* etc. Le sujet est trop grand pour que l'on puisse évoquer ici (Boriosi 1997 ; Alençon 1924). Il est également impossible de traiter la question de la littérature lyrique, d'invention ou contestataire qui a des rapports avec les Franciscains, surtout dans le Languedoc ou en terre italienne (cf. e. g. Léglu 2013 ; Montefusco 2013), de même que la littérature mystique ou celle de spiritualité. Le cas italien est particulier, car la langue vernaculaire a été graduellement utilisée des deux côtés de la barricade hétéro-orthodoxe (Coletti 1981, pour les Ordres mineurs ; cf. Coletti 1983). Il est alors préférable de réduire l'analyse aux traductions bibliques, de donner un exemple concret : le cas de trois manuscrits qui conservent des fragments d'une traduction occitane de quelques chapitres de *l'Évangile de Jean* nous met devant un casse-tête similaire à la *Huszita biblia* hongroise. Il est impossible de savoir si le texte est hérétique ou franciscain. On voudrait bien imaginer qu'il constitue un fragment de traduction cathare – ce qui

n'est pas nécessairement exclu pour deux des manuscrits de cette traduction – mais cela n'empêche pas que le troisième témoin soit manifestement franciscain. Il est conservé d'ailleurs dans une bibliothèque d'Assise (Fasseur 2011 : 143 ; cf. Harris 1985 ; Brunel-Lobrichon 1998).

L'influence franciscaine se décline de toutes les façons envisageables. Puisque j'ai mentionné le nom du franciscain Nicolas de Lyre, il faut savoir que l'influence de ce dernier ne porte pas seulement sur la littérature anglaise. On la retrouvera également dans les traductions bibliques françaises. *La Bible de Raoul de Presles* (1375-1380 ou 1382), par exemple, un texte tributaire de la *Bible du XIII^e siècle* et traduit sur demande du roi Charles V, s'inspire de l'œuvre de Nicolas de Lyre pour les prologues et les commentaires (Nobel 2011 : 128-129). De plus, l'influence franciscaine sur la littérature vulgaire ne se manifeste pas seulement en Occident. Les Franciscains de Dalmatie ont été responsables pour la diffusion des livres de petit format dans les Balkans, d'abord en latin, puis en glagolitique et en cyrillique (Lomagistro 2011 : 109-110). Ces Franciscains dalmates respectaient et suivaient le rite slavon dès leur installation en terre croate (Verkholantsev 2015 : 46). Avec ce dernier exemple, nous sommes cependant arrivés à une époque où existait déjà la *Biblia vulgarizata* de Nicolò Malerbi (1471), rédigée par un camaldule et dédiée au franciscain Lorenzo de Venise (Barbieri 1989). La tradition était évidemment bien établie. Mais enfin, un dernier bémol, beaucoup plus important, est que ce ne sont pas seulement les Franciscains qui doivent être envisagés comme initiateurs ou consommateurs de vulgarisations bibliques. Il faut aussi prendre en compte les Dominicains.

On connaît des textes bibliques italiens mis en relation avec ces derniers, à Ferrare, ou des textes dominicains inspirés par des sources bibliques (Foster 1969 : 463-464). La plupart des exemples ne sont pas incontestables, mais il y a des raisons pour croire que la copie d'un *vulgarizzamento* de l'*Apocalypse* serait issue d'un tel milieu dominicain (Leonardi 1998 : 91). S'ajoute la figure de Domenico Cavalca, traducteur de beaucoup de textes didactiques, moraux ou hagiographiques. Ce Dominicain pisan a traduit les *Actes des Apôtres* dans la première moitié du XIV^e siècle (Barbieri 1998).⁶ On peut également descendre dans l'affaire des rapports de lecteurs laïcs des Bibles vulgaires avec les différents membres des Ordres mineurs (Corbellini 2013 : 264-271).⁷ En France, la *Bible de Jean de Sy* (1350-1356) est une traduction faite par un Dominicain. Incomplète, elle a été parachevée par l'addition

⁶ La décision d'interdire la traduction en langue vernaculaire prise par le chapitre général des Dominicains en 1242, est souvent citée comme témoin d'un choix personnel de cet auteur, alors qu'elle n'a été sans doute qu'une décision ponctuelle, qui a opéré dans un intervalle de temps précis.

⁷ Corbellini (2013) étudie les dynamiques des Bibles vulgaires italiennes, leur appartenance à des divers groupes sociaux, leur emploi en tant que livres d'occasion aussi bien que les rapports des laïcs avec les Ordres religieux.

d'autres parties de la Bible traduites par un autre Dominicain, Jean Thomas (Nobel 2011b). Or, cette traduction n'a rien d'hérétique en soi.

Le cas de la *Bible du XIII^e siècle* est exemplaire pour illustrer la difficulté d'identifier la canonicité ou l'hérésie dans une traduction vernaculaire. Cette traduction française a été achevée dans la première moitié ou au milieu du XIII^e siècle, dans un contexte peu clair. Certains ont considéré qu'il s'agit du milieu hérétique des Béguines (c. 1250-1274), car cette traduction serait la *Biblia Gallica* condamnée par Guibert de Tournai pour ses hérésies et erreurs en 1274. D'autres pensent qu'il s'agit d'une initiative dominicaine, faite pour les nonnes d'un couvent près d'Orléans. Tout ce qui est certain, c'est que le manuscrit principal de cette traduction a été rédigé dans un milieu parisien et qu'il a eu tout de même un rapport avec le milieu dominicain ou universitaire, puisque cette Bible a été traduite d'après le texte latin corrigé et mis en usage par l'Université de Paris (Nobel 2011c ; cf. Sneddon 1979 ; Sneddon 2002 ; Bogaert 2004). Avec ce dernier exemple, nous sommes entrés de nouveau dans un débat hérétique-orthodoxe qui ressemble beaucoup celui de la *Huszita biblia* hongroise. Les réponses à toutes ces questions sont mitigées, puisqu'on connaît nombre d'exemples dont on peut se servir pour renforcer le taux de probabilité d'une hypothèse ou de l'autre. Dans le cas de la *Bible du XIII^e siècle*, il suffit de citer les textes savants de la même époque, issus du milieu des Béguines – un commentaire en octosyllabes du *Cantique des cantiques*, daté de c. 1300 (cf. Hunt 2006) – pour renforcer l'hypothèse hétérodoxe.

Tous ces exemples font penser à une autre situation, en terre italienne. Dans sa présentation des Bibles latines médiévales en Italie, Guy Lobrichon pensait que « l'entrée forcée des laïcs dans un monde jusque là maîtrisé par les ecclésiastiques » – c'est-à-dire l'apparition des Ordres mineurs – a pu jouer un rôle dans l'apparition des Bibles en langue vulgaire, qui ne seraient pas des 'Bibles en miettes', mais des véritables traductions à partir des 'Bibles des savants'. À ses yeux, « les Franciscains, plus soucieux d'un libre accès à la *littera*, jouèrent ici un rôle de passeurs, mais les Dominicains ne sauraient être exclus, exigeants qu'ils étaient de la qualité de formation chez tous leurs disciples » (Lobrichon 1998 : 32-33).

Notons ensuite que les Franciscains et les Dominicains n'étaient pas seuls à suivre de très près cette vague de dévotion populaire, avec des implications dans la traduction de la Bible. En Italie, il existe une version vulgaire 'glosée' des *Évangiles*, datée du XIV^e siècle, qui a été rédigée par un religieux et qui est conservée aujourd'hui dans cinq manuscrits (Asperti 1998 : 121-133). La bibliothèque du monastère brigittin de Syon, en Angleterre, possédait plusieurs textes wycliffites, car les sœurs s'intéressaient dans le même temps aux aspects savants et populaires du mouvement lollard (Gillespie 2005). En terre française et toujours en rapport avec la littérature savante, un certain Macé de la Charité, moine bénédictin, a composé une *Bible* en octosyllabes français au début du XIV^e siècle. Il s'inspirait de l'*Aurora* de Pierre Riga (une

paraphrase latine versifiée de la Bible), des *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe et de l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor (cf. Beischner/ Leurquin 1992). Quant au cas des moines bénédictins croates responsables pour la traduction de l'*Historia scholastica* en tchèque glagolitique – j'en reviendrai à plusieurs reprises avant la fin de l'article – il représente une autre aire linguistique et culturelle, mais il constitue un argument similaire (cf. Pacnerová 2000 ; Pacnerová 2002).

Puisque nous sommes arrivés ici, je dois présenter le cas des premières traductions tchèques dans leur ensemble, celles qui datent d'avant l'impression de la *Bible de Prague* (1488) par les soins de Václav Konrád le jeune, grand théologien utraquiste, et des plusieurs maîtres de l'université (Krofta 1912). Ce cas est tout à fait révélateur pour notre propos : les premières traductions tchèques ont été souvent rédigées dans un milieu monastique. Qui plus est, elles peuvent constituer un modèle pour la *Huszieta biblia*, car la Bohême était l'aire culturelle la plus proche du Royaume hongrois.

L'Europe centrale et la France

Je me suis trop éloigné de la lecture en clé sociologisante de la littérature, mais il vaut mieux s'en éloigner encore, pour avoir de quoi contempler un panorama plus généreux des rapports hétéro-orthodoxes dans la création ou dans la circulation des traductions médiévales de la Bibles. Les premiers témoignages du vieil-tchèque sont les gloses interlinéaires de la fin du XII^e siècle, transcrites dans un psautier latin (Vintr 1986). La littérature hongroise débute par son *Oraison funèbre*. Celle tchèque débute par la Prière de Kunhuta (*Kunhutina modlitba*), toujours du XIII^e siècle, une paraphrase de l'hymne *De corpore Christi* (Trost 1940). S'ajoute une série de textes datant de la première moitié ou du milieu du XIV^e siècle, dont deux tentatives de traduction des *Évangiles*, quelques textes inspirées par les *Méditationes vitae Christi* et par la *Légende dorée* – de la plume d'un Dominicain – ainsi que des divers textes religieux en vers (Vintr 1977 ; Vilikovský 1940 ; Cejnar/ Hrabák 1964). Cependant, l'exemple le plus important demeure celui des traductions du Psautier (le *Psautier Wittenberg* et le *Psautier de Poděbrady*, issus sans doute des couvents pragois). Ces psautiers rédigés en milieu monastique influenceront à leur tour les premières traductions polonaises des *Psaumes* ; certains évoquent à ce propos les Psautiers de *Saint Florian* (trilingue) et de *Puławy* (Kyas 1962), mais la question n'est pas encore claire.⁸ Ce qui est certain c'est que l'influence des traductions tchèques sur celles polonaises se manifestera plus tard, au XV^e siècle, dans la *Bible de la reine Sophie* (1453-1455 pour le premier volume et 1460 pour le deuxième ; Wodecki 1998), et que le prestige de la langue tchèque s'est accru de manière exponentielle en Pologne vers la fin du Moyen Âge. Le tchèque est devenu une langue de

⁸ Le *Psautier de Saint Florian* (fin XIV^e siècle – début du XV^e siècle) est aussi considéré comme étant la copie d'une traduction plus ancienne ; Krzyżanowski (1979 : 35-37). Il s'agirait d'une traduction perdue du *Psautier*, faite en 1280, le *Psautier de Sainte Kinga*.

prestige (Orloš 1993 ; cf. Mayenowa 1984). Notons ici que l'influence tchèque sur la jeune littérature polonaise se manifeste plutôt au XV^e siècle, simplement parce que la tradition tchèque était établie depuis un siècle déjà.

C'est au XIV^e siècle que tout a changé dans la littérature tchèque, que l'on est sorti de l'histoire des débuts et des tâtonnements. La première traduction intégrale en vieil-tchèque de la Bible, celle qui se trouve à l'origine de plusieurs versions rassemblées sous le titre de 'première rédaction tchèque', date du plein milieu du XIV^e siècle, soit d'avant 1357, soit de 1365-1375. Elle a été faite à partir d'un manuscrit latin parisien, avec beaucoup de commentaires. Certains chercheurs identifient comme auteurs deux groupes de traducteurs – d'abord les moines de Břevnov, pour une partie ; puis les mêmes avec l'aide des Dominicains de Prague. Quoique cette hypothèse soit spéculative et que l'on ne puisse pas du tout être certains de l'appartenance des traducteurs à un couvent ou à un ordre religieux, ce qui est certain, c'est que la traduction a été faite à la demande de l'empereur Charles IV de Luxembourg (Kyas 1997 ; cf. Sichálek 2016).

Ainsi, le moment où s'installe l'idée prétendument hétérodoxe qu'il faut traduire le texte sacré dans la langue vulgaire (la naissance du mouvement hussite avec l'arrivée de Jan Hus à la chaire de la Chapelle de Bethléem à Prague, en 1402), la littérature tchèque comptait déjà un bon nombre de copies d'une traduction biblique produite dans un milieu parfaitement canonique.⁹ On connaît par ailleurs des manuscrits de cette ancienne traduction qui ont été récupérés par les Hussites. Tel est le cas de la *Bible de Dresde*, produite et conserve peut-être dans une abbaye, d'où elle a été prise par une famille nobiliaire au temps des Guerres hussites (Sichálek 2016 : 74). Et la tradition des traductions vulgaires non-hérétiques a continué après le projet d'émenation des anciennes traductions par les disciples de Jan Hus, dont le témoin le plus ancien conservé est la *Bible de Boskovic* (c. 1415), point de départ de la 'deuxième rédaction'. Cette traduction a été produite dans un contexte hétérodoxe, mais cela n'empêche pas que la première Bible complète, canoniquement orthodoxe et datant du milieu du XIV^e siècle, soit recopiée en 1411-1414 (la *Bible de Litoměřice-Tržebon*) et en 1417 (la *Bible d'Olomouc*). Certaines copies, telle la *Bible Vyšebrodská* (1416), ont été produites également par les Glagolites du monastère slavon de Prague, responsables à leur tour pour le projet de traduction du *Comestor glagolitique*, déjà mentionné.

En Bohême, les choses évoluent vers un paradigme plus clair. Le contexte politique peut être également responsable, en partie. Quand on comparait le cas hongrois aux exemples italiens, français ou anglais, on avait du mal à expliquer les rapports directs. Certaines influences, celles d'Italie ou de France en particulier, pourraient être expliquées par l'installation de la dynastie angevine dans le Royaume hongrois et par

⁹ Šmahel (1990 : 281) affirme que « la Bible traduite en langue familière était entre les mains des laïcs dès la veille de la révolution [hussite] ».

l'implication croissante de cet état dans les affaires de l'Adriatique. D'autres comparaisons, celles anglaises par exemple, ne trouvaient pour autant aucune explication. Or, il se peut que la Bohême ait été le nœud culturel qui explique une partie de ces rapports. À ce propos, il y a peut-être un détail historique qui mériterait une exploration future : les rapports directs avec la France.

Sachant que Charles IV de Bohême était le fils de Jean l'Aveugle, le roi mort dans la bataille de Crécy et l'incarnation du chevalier idéal dans le *Jugement dou roy de Bebaigne* par Guillaume de Machault (avant 1342),¹⁰ on ne pourra pas s'étonner de la décision du fils de produire une Bible vernaculaire complète en Bohême, à un moment où les *Bibles historiques* constituaient déjà une véritable tradition à la cour royale de France. Dans son autobiographie, l'empereur Charles IV de Bohême comptait d'ailleurs le français comme deuxième langue, après le tchèque, qu'il avait réappris après l'avoir oublié.¹¹ Il a été éduqué dans la tradition française et avait pour parrain le roi de France homonyme. Quant à son intérêt pour la Bible, il l'avait trouvé toujours à la cour du roi de France, cette fois Philippe VI, après un sermon de Pierre Roger, le futur pape Clément VI :

Fuitque unus inter consiliarios suos, vir prudentissimus, Petrus abbas Fiscaniensis natione Lemovicensis, homo facundus et litteratus, qui in die cinerum anno primo regni Philippi missam celebrans sic industriosè predicavit, quod ab omnibus fuit commendatus. Ego vero eram in curia predicti regis Philippi, cuius sororem habebam, post mortem predicti Karoli, cum quo fueram quinque annis. Placuit autem michi predicti abbatis facundia seu eloquentia in eodem sermone ut tantam contemplationem haberem in devotione ipsum audiens et intuens, quod intra me cepi cogitare dicens: 'Quid est quod tanta gratia michi infunditur ex homine isto?', cepique demum sui notitiam, qui me multum caritative ac paterne confortabat, de sacra scriptura me sepius informando (Boehmer 1843 : 235).

Son parrain, le roi français Charles IV, possédait une copie de la *Bible historique*.¹² Il y a eu aussi la rencontre à Metz, peu de temps après la bataille de Poitiers (1356), du dauphin et futur Charles V, roi de France, et de Charles IV, roi de Bohême. Certains manuscrits de ce texte étaient enlevés à l'ennemi au titre de butin de guerre

¹⁰ Pour Jean l'Aveugle et son comportement chevaleresque, y compris pour sa décision d'établir une Table ronde à Prague, voir en dernier lieu Péporté (2012), un article qui compare le point de vue élogieux des écrits occidentaux aux portraits critiques de l'historiographie tchèque médiévale (chez Pierre de Zittau en particulier).

¹¹ « *Et sic cum venissemus in Boemiam non invenimus nec patrem nec matrem nec fratrem nec sorores nec aliquem notum. Ydioma quoque Boemicum ex toto oblivioni tradideramus, quod post redidicimus, ita ut loqueremur et intelligeremus ut alter Boemus. Ex divina autem gracia non solum Boemicum, sed Gallicum, Lombardicum, Theutonicum et Latinum ita loqui scribere et legere scivimus, ut una lingua istarum sicut altera ad scribendum legendum loquendum et intelligendum nobis erat apta* » (Boehmer 1843 : 246-247).

¹² Il s'agit du manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale de France, f. fr. 157 (daté de 1325-1350), une commande de 1327 faite par Charles IV de France. Cf. Fournié (2009b).

(Patterson 2013). Or, la Bible tchèque complète a été achevée avant 1357/ 1365 à partir d'un manuscrit latin parisien. Aussi, il arrive que nombre de manuscrits de la *Bible historiale* ont appartenu à Charles V, roi de France. Il avait sa propre copie de l'ouvrage avant de devenir roi de France, mais – ce qui est encore plus important – il avait aussi l'habitude d'offrir ou de recevoir en cadeau d'autres copies de la *Bible historiale*.¹³ Ce serait un argument à prendre en compte. On connaît aussi deux cas encore plus révélateurs. Le premier est celui du Royal 17 E VII de la British Library, un manuscrit fait pour Charles V, encore dauphin, ou pour son père Jean le Bon ; il a été achevé en 1356-1357. Le deuxième est le manuscrit Royal 19 D II de la même bibliothèque, produit quelque temps avant 1356, qui se trouvait parmi les livres de Jean le Bon pendant que ce dernier a été fait prisonnier à la bataille de Poitiers.¹⁴ Il faut également prendre en compte que Jean le Bon a été le commanditaire d'une autre traduction biblique, la *Bible de Jean de Sy*, rédigée entre 1350-1356 (Salet 1982). L'affaire de ces Bibles royales françaises devient de plus en plus compliquée.

Soyons clairs. Il ne faut pas choisir l'un de ces témoins manuscrits (ou l'une de ces rencontres) pour identifier un moment où l'idée d'un projet de traduction vernaculaire a pu être transmis. Il s'agit simplement d'envisager un continuum des rapports culturels qui ont culminé avec la célèbre rencontre entre les deux Charles (IV de Bohême et V de France) en 1378, telle qu'elle est racontée dans les *Grandes chroniques de France*. Ensuite, d'autres événements historiques peuvent être ajoutés pour donner une idée du rôle joué par le souverain tchèque dans l'établissement de la nouvelle tradition. Sur ce point, ce n'est pas un hasard si le roi Charles IV de Bohême, qui

¹³ Il s'agit des manuscrits de Paris, Bibliothèque nationale de France, f. fr. 5707 (daté de 1362-1363, avec l'acrostiche « Charles ainsné fils du roy de France, duc de Normandie et dalphin de Viennoys » ; de Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. Bibl. 2° 6 (daté de c. 1360-1365, offert par Charles V à son chambellan Gérard de Montaigu ou au fils de ce dernier) ; Harvard University, Houghton Library, Ms. Typ. H. 555 (daté de 1373, avec l'ex-libris autographe : « Ceste Bible est à nous/ Charles le v^e de nostre/ nom, roy de France/ et la fimes [faire]/ et p(ar)ferre [l'an m cc lxx] iii/ [CHARLES] ») ; Copenhague, Bibliothèque royale, Fonds Thott, ms. 6 (daté de c. 1370 -1380, avec plusieurs inscriptions dans le volume) ; Hambourg, Kunsthalle, ms. fr. 1 (daté de c. 1370-1375) ; La Haye, Musée Meermann Westreenen, 10 B 23 (daté de 1371, offert par Jean de Vaudétar, valet de chambre et conseiller de Charles V, à son seigneur). Pour toutes ces données, voir Fournié (2009b, no. 19/ alinéa 73 ; 23/ 89 ; 30/ 117 ; 35/ 137 ; 103/ 28 ; 134/ 152).

¹⁴ Fournié (2009b, no. 41/ alinéa 161 ; et 45/ 177). L'histoire du deuxième manuscrit est racontée dans une note sur le verso de son premier feuillet : « Cest livre fust pris oue le roy de Fraunce a la bataille de Peyters, et le bon counte de Saresbirs William Montagu l'achata pur cent mars et le dona a sa compaigne Elisabeth la bone countesse, qe Dieux assoile. Et est continus dedeins le bible enter oue tixt et glose le mestre de histories et incident tout en memes le volym la quele lyvre la dite countesse assigna a ces executours de le vendre pur XL livers ».

passa son enfance à la cour française (1323-1330), rencontra les moines glagolites pour la première fois en 1337, lors d'un voyage vers la Lombardie en passant par la Dalmatie. Ni le fait qu'il s'est décidé, dix ans plus tard, en 1347, de faire venir ces moines traducteurs à Prague, avec un projet de traduction en langue vernaculaire.¹⁵ L'idée pouvait lui venir de plusieurs sources d'inspiration. Ce n'est pas insensé d'imaginer que certains textes tchèques aient pu avoir des rapports avec la tradition vernaculaire enracinée en terre française. Il y a de quoi envisager une analyse comparative des deux traditions. Pour le moment, cependant, le manque d'études concernant cette hypothèse de travail fait qu'il est impossible de continuer la recherche dans cette direction. Il est plus commode de revenir au sujet plus large du Hussitisme et aux Hussites de l'Europe orientale en particulier. Je reviendrai à l'affaire des influences françaises et glagolites un peu plus tard dans l'exposé.

Hussites, Franciscains et Glagolites – Hongrois, Roumains et Ruthènes

La question du Hussitisme dans les pays roumains, majoritairement orthodoxes, et surtout à l'Est des Carpates, en Moldavie, est loin d'être résolue. Je résumé ici une série d'idées déjà présentées (Agrigoroaei 2018). Or, dès leur arrivée en Moldavie vers 1420, ces Hussites d'origine saxonne, hongroise ou slovaque ont, d'une part, converti à leur foi certains catholiques du pays ; d'autre part, ils ont fait accroître le zèle des Franciscains et Dominicains locaux (Daniel 2007 ; Dobre 2004 ; cf. Dobre 2008). L'Église catholique locale était minoritaire. Cela a fait que les Ordres mineurs et les hérétiques s'affrontaient de manière égale. On connaît aussi des cas similaires à celui de Kliment Bosák. Un apostat franciscain accompagnait Jacob de Molda, le chef des Hussites de Moldavie, vers 1430. Qui plus est, le prince moldave Alexandre le Bon (1400-1432) semble avoir également soutenu les Hussites dans leurs confrontations avec les missionnaires catholiques. Ce peu d'informations concernant les activités des Hussites en terre roumaine a fait que le prétendu soutien des autorités laïques locales a été souvent surinterprété.

Prenons par exemple l'affaire du Franciscain converti. Elle semble avoir été gênante. Son histoire passait pour une victoire symbolique des hérétiques et ce fut cette histoire, et non pas celle du débat à la cour du voïvode moldave, que l'évêque de Cracovie a décidé de communiquer au cardinal Cesarini en 1432. Cependant, il est difficile d'imaginer que la foule locale qui suivait l'apostat franciscain était composée d'Orthodoxes. Les communautés urbaines moldaves étaient de rite catholique, majoritairement hongroises et saxonnes (*e. g.* Rădvan 2011). Sur ce point, il est peut-être utile de préciser que les sources historiques racontent que parmi les

¹⁵ Charles IV de Bohême a été très marqué par sa première rencontre avec les Glagolites en Slavonie. Quand il a demandé au Pape la permission de les faire venir en Bohême, il a décrit la dévastation de ces monastères glagolites durant la guerre de Louis 1^{er} de Hongrie contre la république de Venise. Cf. Verkholtantsev (2015 : 49).

endroits où les Hussites se sont installés se trouvait, entre autres, Târgu Trotuș, l'endroit précis où l'un des manuscrits de la *Huszita biblia* hongroise a été transcrit. Certains historiens roumains envisagent encore la possibilité que les Hussites Thomas et Valentin soient en effet les traducteurs de la Bible hongroise, alors que la question est beaucoup plus compliquée. Et ce ne sont pas seulement les historiens roumains qui sont tombés dans ce piège. L'exemplaire de Târgu Trotuș a été utilisé pour servir à toutes sortes de fins, plus ou moins scientifiques. Il aurait des prétendues implications sur la dissémination est-européenne des idées wycliffites. Baker (2006) a voulu ainsi identifier deux grands voyages moldaves de Peter Payne, le *Tzseses-Anglikos* des sources grecques, en 1440-1443 et en 1444-1452, en faisant de lui l'instigateur de la traduction de la *Huszita biblia* en terre moldave. Certains historiens ont accepté cette opinion (Mureșan 2008 : 394 ; Szekely 2009 : 276-277), mais la présence de Peter Payne en terre roumaine demeure contestable. Nous ne saurons jamais si le Hussite anglais est passé par la Moldavie ; ce n'est sans doute qu'une histoire imaginée. S'ajoute enfin l'éventualité d'identifier un autre foyer hussite dans le pays méridional de langue roumaine, la Valachie (cf. Damian 2011 : 148). Toutes ces discussions n'apportent rien dans l'histoire des traductions.

J'ai déjà affirmé que l'odyssée des Hussites dans la jeune littérature roumaine commence par l'invention de la Moldavie en tant que terre de traduction pour la *Huszita biblia* hongroise (Iorga 1904 : XVIII-XXI ; cf. Demény/ Pataki 1958). À son origine, la démonstration portait du fait que les Hussites chantaient les psaumes, en essayant de leur attribuer les psautiers rhotacisants, témoins d'un dialecte roumain perdu et attesté dans les premiers témoins manuscrits. Selon Iorga (1904 : XIX-XX) les traductions hussites en roumain n'ont pas été faites en Moldavie ou Valachie, où l'enseignement du slavon étant fort, mais en Maramureș ou en Transylvanie, chez les Valaques du Royaume hongrois. Or, la littérature roumaine débute par les Psautiers rhotacisants, témoins d'un dialecte disparu dont la localisation médiévale a été une question disputée, mais ces textes n'ont rien d'hétérodoxe en soi (Camară/ Ungureanu 2019). C'est exclusivement en rapport avec l'histoire sociale et événementielle que la théorie de l'influence littéraire hussite a été constituée.

Quant aux textes, Florescu (2010) a identifié une série de concordances entre le *Tétraévangile de Sibiu* (1551-1553) et les versions tchèques ou allemandes des Évangiles (XV^e siècle). Son analyse montre que plusieurs leçons remontent à la version allemande imprimée par Jean Mentel (1466) ou à la première rédaction des Bibles tchèques. Cela permet d'entendre que le *Tétraévangile* représente la révision d'un 'prototype' roumain ancien qui contenait ces choix particuliers de traduction, un produit culturel du Hussitisme. Néanmoins, Florescu observe que les leçons en question n'ont pas de rapports avec les traductions hongroises de la Bible, prétendument hussites. Le *Tétraévangile de Sibiu* est une *rara avis* qui ne peut pas expliquer l'apparition des Psautiers rhotacisants. Il se peut aussi que les sources occidentales

n'arrivent pas par l'entremise des Hussites, mais des Ordres mineurs (*cf.* Agrigoroaei 2018). Je pense surtout à la présence importante des Franciscains dans le Hațeg et dans le Banat, l'une des aires dialectales où les textes rhotacisants ont probablement été écrits (*cf.* Agrigoroaei 2018b). Le rôle joué par les Frères correspondrait au rôle joué par d'autres ordres monastiques au nord, en Ruthénie.

Les mêmes exagérations concernant les Hussites se sont manifestées dans l'histoire de la littérature ruthène, où l'on pense que l'utilisation de la langue du peuple à l'écrit serait le résultat de l'arrivée des Hussites (Grushevskij 1995 : 61-83). Ces recherches associent une série de faits divers qui n'ont pas de rapports avec les traductions bibliques (*cf.* Kubay 2016). La seule preuve réelle est le voyage de Jérôme de Prague à Vitebsk et Pskov, sur l'invitation du duc lituanien Vitold le Grand, où le Hussite a prié devant les icônes, s'est laissé pousser la barbe et a affirmé que la religion des 'infidèles' russes était parfaite (Kubay 2016 : 362). Néanmoins, Jan Hus était considéré hérétique dans les sources ruthènes (Kubay 2016 : 361-362). Comme pour le cas roumain, les hypothèses ruthènes ne se fondent pas sur une réalité textuelle ; elles évoquent uniquement des informations d'ordre historique.

Cependant, des rapports avec les textes tchèques existent en Ruthénie (*cf.* Verkholtantsev 2008). On peut les expliquer par le prestige de la langue tchèque dans l'espace polonais-lituanien et par la présence en Pologne des Bénédictins glagolites de Prague. Ces Glagolites sont partis de Croatie à Prague, puis de Prague vers l'Est. Au tournant du XV^e siècle, ils étaient à Oleśnica, en Silésie, et à Kleparz, près de Cracovie, où ils avaient pour but la conversion des schismatiques locaux. Les Glagolites ont apporté des textes qu'ils avaient à Prague ou en Croatie. Peu importe que certains textes ne soient pas attestés dans les sources médiévales. L'empreinte de ces textes tchèques est certaine dans la littérature ruthène de la fin du Moyen Âge.

Dans le domaine des traductions de la Bible, la question est embrouillée. Une version ruthène du *Chants des chants* a été traduite d'après une Bible tchèque de troisième rédaction (Verkholtantsev 2008 : 39-51). Le manuscrit qui conserve la traduction contient une traduction d'une bulle du pape Eugène IV au Concile de Florence et le *Chant des chants* est suivi par la *Messe mariale* en ruthène, traduite par les Glagolites de Kleparz. Cependant, le *Tovit*, une autre traduction biblique, pourrait être citée comme preuve d'une influence directe du Hussitisme. La version ruthène dérive d'une Bible tchèque de deuxième rédaction et cette deuxième rédaction constitue le projet de traduction des Hussites (Verkholtantsev 2008 : 86-89). Néanmoins, elle est suivie par une 'Histoire de la prophétesse Sivilla', qui remonte à une tradition tchèque influencée par la littérature allemande (Verkholtantsev 2008 : 71-85). Le sujet n'a rien d'hétérodoxe en soi ; au contraire, il est très catholique et a été traduit en français dès le XII^e siècle (Shields 1979 ; Holdenried 2006). En outre, la thématique du dernier texte du corpus est catholique : la *Visio Tnugdali* ruthène ('L'histoire édifiante racontée par le guerrier Faudal') peut être dérivée soit d'un texte tchèque, soit d'une version

croate (Verkholantsev 2008 : 52-69), ce qui renforce encore plus le rôle joué par les moines glagolites dans la transmission de toutes ces versions.

La situation est donc ambiguë. Si l'on regarde ce qui se passe dans la littérature ruthène, on dirait que les fragments de traduction biblique du XV^e siècle peuvent trouver leur origine dans le milieu de la diaspora hussite, mais il est tout autant possible d'envisager une situation inverse, où les Glagolites se servaient des traductions hussites de la Bible, surtout quand on sait que les moines de Prague ont finalement adhéré au mouvement hussite. Ces preuves de l'espace ruthène ou hongrois permettent d'envisager que la prétendue influence hussite peut cacher en réalité une influence franciscaine (pour la littérature hongroise) ou bénédictine-glagolite (pour les textes ruthènes). L'état confus nous permet de retourner à la question roumaine, où la situation était bien confuse dès le début.

Si la rédaction du 'prototype' du *Tétraévangile de Sibiu* remonte à une Bible tchèque de première rédaction, non-hussite, cela ne veut pas dire qu'elle est due aux Hussites. Des cas de Bibles de première rédaction tchèque utilisées par les Hussites existent – la *Bible de Dresde* – mais ils sont rares. En connaissant le rôle joué par les lettres tchèques dans la création d'une culture médiévale polonaise, tant que cette influence venait des Polonais, par les rapports politiques étroits entre la Pologne et la Moldavie, nul ne s'étonnerait d'y retrouver un modèle tchèque pour le 'prototype' roumain en question. Cette proposition répond à une question posée par Camarã (2011 : 49) dans une étude concernant les premières versions roumaines du *Pater noster*. Il observait une influence tchèque ou polonaise, mais il pensait qu'un programme de traduction de telle envergure nécessiterait le soutien du gouvernement du pays. Dans ce cas, ce n'est pas l'existence de ce prototype roumain qui peut gêner, c'est sa création sous l'égide du Hussitisme.

Pour ce qui est de la reconstruction du prototype, j'ai déjà affirmé qu'elle est possible (Agrigoroaei 2018). On connaît un cas identique dans la littérature française, ce qui peut faire remonter la pratique de ce type de collationnement au Moyen Âge. La *Bible de Jean de Sy*, une traduction faite par un Dominicain entre 1350-1356 pour le roi Jean le Bon, a utilisé la même source que celle utilisée par une traduction insulaire connue en tant que *Bible anglo-normande*, en la confrontant à la *Vulgate* et à l'*Historia scholastica* du Comestor (Nobel 2007 : 81-85, 97, 101). En outre, cette mystérieuse traduction, identifiée comme source de la *Bible d'Acre*, aurait déjà repris et intégré deux traductions bibliques du XII^e siècle : Rois et Jugés (Nobel 2001). Et le cas français n'est pas du tout singulier. J'ai déjà signalé que dix ans après le *Tétraévangile de Sibiu*, les Protestants Stipan Konzul et Antun Dalmatin ont imprimé un *Nouveau Testament glagolitique* à Urach, près de Tübingen (1562-1563) (Agrigoroaei 2018 : 85). Leurs collaborateurs étaient des prêtres catholiques glagolites d'Istrie et ils ont utilisé une série de textes bibliques qui copiés dans des livres médiévaux de la liturgie glagolitique en Dalmatie (Jembrih 1999 ; *apud* Stipčević 2016 : 284). Une autre preuve

est le rapport textuel compliqué des Bibles protestantes serbo-croates. Les rapports de parenté et la dépendance des versions médiévales que l'on peut observer dans le *Nouveau Testament glagolitique* (1562-1563) et celui *cyrillique* (1563) sont peu connus (Kuštović 2014). La reconstitution du 'prototype' roumain des *Évangiles* est donc valable, mais nous devons avoir des doutes sur le rôle joué par les Hussites dans sa création. De plus, la *Bible d'Olomouc*, source possible identifiée par I-F. Florescu, n'était pas une Bible hussite. C'était une copie de la première rédaction tchèque, faite sur la commande de Charles IV de Bohême.

Le prototype pouvait trouver son origine dans le Banat ou dans Hunedoara (Gheție 1966 : 79 ; cf. Mareș 1974), où la présence franciscaine était importante (cf. Agrigoroaei 2018b). Il peut être comparé à d'autres textes rhotacisants qui appartiennent à la même aire dialectale, y compris les psautiers déjà mentionnés. Un autre manuscrit essentiel pour l'étude des débuts de la littérature roumaine, le *Codex Sturdzanus*, conserve une collection hétérogène de textes dont quelques-uns présentent les mêmes rhotacismes (Chivu 1993 : 23, 26-39). J'ai déjà noté que les textes de ce manuscrit ont des rapports avec les peintures de l'église de Leșnic (c. 1400-1450), voire que les inscriptions de cette église de Hunedoara contiennent l'un des premiers témoignages écrits de la langue roumaine (Agrigoroaei 2015b). Il y a eu un phénomène littéraire roumain à la fin du Moyen Âge dans ces contrées. La présence des Franciscains dans la région de Banat-Hunedoara (Agrigoroaei 2018b ; cf. Agrigoroaei 2014) explique aussi la conversion de nombre de Roumains au catholicisme, surtout dans le milieu nobiliaire (cf. Barbu 1994). La situation est similaire à celle des nobles ruthènes (Verkholantsev 2008 : 8-10). De la même manière, dans l'espace ruthène on observe une 'polonisation' des nobles, alors que les nobles roumains de Banat et de Hunedoara se sont graduellement magyarisés.

D'autres textes tardifs témoignent des mêmes traditions embrouillées. Nagy (2014) a clarifié les rapports entre trois textes du temps de la Réforme : *Tâlcul evanghelilor* de Coresi (en roumain, 1568-1569), *Postilla* de Niagovo (en ruthène, deux copies du XVII^e siècle qui remontent à un modèle du siècle précédent) et une collection de sermons hongrois (1563). Le texte roumain de Coresi serait traduit d'après la version ruthène (cf. Olteanu 1969 ; Olteanu 1983), mais le texte ruthène suit à son tour le texte hongrois. Rien n'exclut une influence directe ruthène. Dans ce cas il est possible qu'un texte apparenté à un modèle ruthène puisse être conçu dans l'espace du Banat et de la Hunedoara. J'ai comparé cette situation à celle de la plus ancienne version de l'histoire roumaine d'Alexandre le Grand (Agrigoroaei 2018 : 91-92). Elle suit une rédaction serbo-croate rédigée en Dalmatie dans la deuxième moitié du XIV^e siècle, qui remonte à son tour aux versions occidentales de la légende (cf. Zgraon 2006). La tradition de la *Floarea darurilor*, version roumaine du *Fiore di virtù* italien, est similaire. Sa première version a été produite avant la fin du XVI^e siècle et semble dériver d'un texte italien ou d'un imprimé grec de Venise (Moraru/ Georgescu 1996 ;

cf. Olteanu 1968 ; Olteanu 1979). Le manuscrit le plus ancien contient dans le même temps la *Floarea darurilor* et la première version de l'histoire d'Alexandre. Or, la traduction croate du *Fiore di virtù* a été faite à partir de l'italien et les versions serbo-croates ont un rapport avec les Franciscains de la région (Lomagistro 2003 : 93, note 13 ; Zaradija Kiš 2005 : 128-130). Or, le *Fiore di virtù* circulait en tant que partie intégrante des *volgarizzamenti* bibliques en Italie (Corbellini 2013 : 279-280). Toutes ces situations doivent être vérifiées avec les cas roumains. Il est donc possible que les Franciscains aient joué un rôle important dans la vie culturelle du Banat. Les exemples roumains, ruthènes ou serbo-croates témoignent donc de la complexité de la situation que nous contemplons. Il est impossible de décider qu'une traduction soit orthodoxe ou hérétique. Une traduction est une traduction.

En revenant aux Hussites, sur le plan général de la littérature en langue roumaine, il est plus judicieux d'envisager une situation de *stimulus diffusion* à la place de l'influence directe (Kroeber 1940). Puisque les premières grandes traductions roumaines de textes religieux ou bibliques apparaissent dans un milieu réformé ou en rapport avec les Calvinistes, il n'est pas étonnant de chercher les influences Hussites dans les origines. Non pas dans la production même, dans les idées – car le *stimulus diffusion* n'opère pas au niveau du fond, mais dans celui de la forme – c'est-à-dire dans le fait même de privilégier l'usage de la langue vernaculaire. Le cas curieux de la littérature roumaine, qui aurait pu paraître plus tôt – le Commonwealth byzantin ne réprimant pas les traductions des textes sacrés, mais faisant bien le contraire –, témoigne plutôt d'un manque d'initiative que d'une tyrannie de la langue ecclésiale de ces contrées (le slavons).

Le *stimulus diffusion* opère sur plusieurs niveaux : il peut venir de Ruthénie, de Pologne, de Hongrie, de l'espace serbo-croate etc. Une grande partie des « livres populaires » des débuts de la littérature roumaine sont d'ailleurs traduits d'après des textes serbo-croates (cf. Cartoian 1974). Il faut imaginer la possibilité que les Hussites n'aient pas pu laisser une trace profonde dans le climat culturel de ces régions. Le conflit qui opposait les Utraquistes aux représentants de l'Église catholique n'avait aucun sens dans les yeux des Orthodoxes locaux, qui communiaient depuis toujours sous les deux espèces, et qui ne voyaient aucun mal dans le fait d'utiliser une traduction des textes sacrés. Il reste donc à s'interroger sur deux déviations indépendantes par rapport à deux normes différentes : ecclésiologique et langagière.

Les soucis rencontrés dans l'analyse des cas roumain ou ruthène sont dus à un fait naturel : la chaîne de transmission se raréfie ici, à la périphérie de la Chrétienté romaine ; elle gagne de nouvelles couleurs. Ces deux cas – le cas roumain en particulier – témoignent de l'importance de la langue vernaculaire. C'est par la question de cette langue vulgaire que je dois continuer cette étude, en accordant moins d'importance à l'affaire de l'hérésie, surtout quand il se peut qu'un autre *stimulus diffusion*,

du même type, soit envisageable pour l'Angleterre. Il est temps d'ouvrir un autre volet de la recherche et de se concentrer sur la question des traductions anglaises.

Les véritables interdictions

Il est évident que nous devons regarder autrement les rapports entre hérésie et traduction biblique. Quand un texte de 1401-1407 dit que « *Also a man of Loundon, his name was Wyring, hadde a Bible in Engliche of northen speche wiche was seen of many men, and it semed too hondred yeer olde* » (Deanesly 1920 : 441), il se peut que cette traduction biblique anglaise ne soit pas nécessairement un texte du XIV^e siècle, comme proposé par Hudson (1975 : 4), mais une version anonyme dont la date est impossible à préciser. Plusieurs versions anglaises des différentes parties de la Bible circulaient déjà. L'une est l'ancienne version des Psaumes identifiée par Kennedy (2014) dans quelques Livres d'heures, une version qui circulait dans le même temps que celle wycliffite. Il y avait aussi une « *Bible of northen speche* », sans doute une traduction incomplète mentionnée dans une section où l'auteur anonyme de cette histoire mentionne « *Richerd Ermyte* » ou « *Richad Hampol* » qui « *drene oon Englice the sauter, with a glose of longe proces and lessouns of 'dirige' and many other tretis* » (Deanesly 1920 : 442-443). La mention du « *man of Loundon* » se trouve aussi après les histoires de Bède, du roi Alfred et d'autres personnages du temps de la littérature vieil-anglaise. Il s'agit d'une défense de la traduction des textes sacrés en anglais. Elle s'inspire d'un autre texte, latin, daté du début du XV^e siècle, peut-être de 1401, qui a été autrefois attribué à John Purvey ou à Peter Payne, mais qui est de la plume du maître oxonien Richard Ullerston. Ce dernier, un critique des Lollards, était tout de même un défenseur de l'idée de traduction vernaculaire. Sa position témoigne de l'infinité de degrés selon lesquels nous devons décliner nos analyses.

Le texte d'Ullerston est conservé dans deux versions. La version latine, copiée dans un manuscrit tchèque – sans doute en rapport avec les livres amenés en Bohême par les Wycliffites –, semble être plus proche de l'original, tandis que le texte anglais représente une traduction lollarde, abrégée et remaniée, avec l'ajout d'un prologue, d'un épilogue et de plusieurs exemples qui n'existent pas dans le texte latin (Hudson 1975). Il daterait d'avant les premières ébauches de *Constitutions* de Thomas Arundel (1407, puis 1409). Le texte latin est encore inédit, sauf pour quelques phrases citées par Anne Hudson, Fiona Somerset et d'autres chercheurs (Hudson 1975 ; Somerset 2003). Par souci de commodité, j'utilise uniquement le remaniement lollard et j'ajoute, pour souligner la fortune de ce texte, sa reprise avec quelques compléments dans un imprimé de 1530.¹⁶ Ce qui m'intéresse le plus, c'est qu'en tête de la section que je viens

¹⁶ Il est curieux de retrouver parmi les additions de la version imprimée le nom de Jacob van Maerlant, traducteur de la *Rijmbijbel* (1271), une version de l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor. Son évocation dans cet argument doit être sans doute de date médiévale, une raison de plus pour inclure le texte imprimé de 1530 dans ma comparaison.

de citer se trouve une référence débattue aussi par les spécialistes des premières traductions roumaines :

Texte lollard de 1401-1407

And sent Poule seith in 1^o Cor. 14^o. 1^o. I wole euery man to speike with tunges more forsothe to profecie'. Also he seith: 'I schal preye with spirit and I schal preie with mynde', that is with affeccoun and with vndurstandinge; and this is myche better than al onli to haue deuocioun in wordes and not in vndurstanding. And this preueth the texte aftur, that seith: 'how schal he sei amen vpon this blessing that wot not wat thu seiste?' and on this seith the doctor Lire. If the puple vnderstood the preyour of the prest, it schal the better be lade in to God and the more deuoutelic answere amen. Also in the same chapeter he seith: 'I wole rather fyue wordes be spoken to the vndur standing of men, than ten thousand that the[y] vnderstonden not (Deanesly 1920 : 440-441).

Texte imprimé de 1530

For Paule saith .I. Corin. X. I wyll every man to speake with tounge more for sothe to prophesy also he saythe howe shall he saye Amen apō thy blessing that wortes not what thou sayst. Apō thys saithe doctor Lyre. Yf the people vnderstōd the prayer of the prest it shall the better be ladde vnto god and the more deuoutly answer Amen. Also Paule saithe in the same chapter. I wyll rather fyue wordes to be spokyn to the vnderstanding of men then ten thousande that they vnderstande not (Ullerston s. a.).

Un spécialiste de la littérature roumaine reconnaîtra dans les citations néotestamentaires de cette plaidoirie celles utilisées par le diacre Coresi dans son psautier de 1570. Coresi affirme qu'il vaut mieux prononcer cinq mots dont on est capable de comprendre la signification, au lieu de prononcer des 'ténèbres de mots incompréhensibles dans d'autres langues' (« *Cinci cuvinte cu înțelesul mieu să grăiesc [...] decât întineric de cuvinte neînțelese într-alte limbi* »).¹⁷ Ce renvoi à saint Paul est l'une des preuves qui permettent d'observer les modèles luthériens de Coresi, mais il peut avoir d'autres origines aussi. La banalité des arguments, que l'on peut trouver dans d'autres textes, complique l'identification des sources. La même chose s'applique par exemple à la suite de l'argumentation lollarde, où l'on affirme que :

Texte lollard de 1401-1407

Also seuenti doctouris, with outen mo, by fore the incarnacioun translatiden the Bibile into Greke ougt of Ebrew; and aftur the ascencoun many translatiden al the Byble, summe into Greke and summe into Latyne. But seint Ierom translatide it out of Ebrew in to Latyne: w[h]os translacioun we vsen most.

Texte imprimé de 1530

And .LXX. doctors with other mo before the incarnation of Christe translatyd the byble out of Ebrew into Greke. And after the ascension many [...] rāslated all the byble in dyuerse lāgages as into spanyschetunge frenshetunge and almayne italy and by many yeres have hade it. It was harde of a worthy mā of Almayn that y^e same tyme was a flēmyngh whose name was Iames Merlād which trāslated all

¹⁷ Coresi a utilisé pour une première fois cet argument dans son épilogue du Psautier roumain de 1570, que nous avons cité dans le texte. Il a repris l'argument dans le Psautier slavo-roumain qu'il a publié en 1577. Cf. Toma (1976 : 7, pour les deux versions de 1570 et 1577).

And so it was translated in to Spaynesche tunge, Frensche tunge and Alemayne; and other londes also han the Bibel in ther modur tunge, as Italic bath it in Latyn; for that is ther modur tonge, and be many yeeris han had the byble into flemyshe. For whiche dede he was somōned be fore the pope of great malyce. And the boke was takyn to examinacion. And truly he approuyd it. And then it was delyverd to hym agayne into confusiō of all hys enemyes (édition quasi diplomatique en ligne – *University of Oxford Text Archive*).

D'autres textes mentionnent saint Jérôme ou la *Septante*. Ils affirment l'existence de traductions dans d'autres langues. Il est inutile de faire un bilan de ces argumentations. Je note uniquement les exemples les plus précoces en vernaculaire, dès le XII^e siècle en terre française ou beaucoup plus tôt dans le monde oriental. Évrart, rédacteur d'un poème français consacré à la *Genèse* qui utilisait plusieurs sources latines savantes, citait à ce propos la *Septante* (v. 189-194) et affirmait que la langue française plaisait à Dieu (Boers 2002, vol. 1, p. 35, 104-105, v. 2858-2871). Il faisait à peu près la même chose qu'avaient faite deux orientaux : Hrabr, dans les Balkans, et un Géorgien anonyme de Palestine (cf. Agrigoroaei 2015). Tout cela pour dire que si un traducteur avait la conscience de sa propre langue, cette conscience n'était pas nécessairement chargée d'une portée idéologique. La défense de sa propre langue ne doit pas non plus être considérée comme une déclaration de guerre faite par un traducteur contre la langue liturgique (soit-elle le latin, le grec, ou le slavon).

Cette guerre des langues est un anachronisme que nous héritons de la période romantique, de ces interprétations de l'histoire nationale qui hantent encore les esprits. La position des traducteurs des temps jadis était plus souple, moins idéologisée. Et pourtant dans le domaine anglais, où ces choses sont bien connues, on parle encore d'une 'subversivité' des traductions wycliffites et reformés de la Bible (*subversiveness of translation* : Fang Ng 2001), alors qu'il s'agit d'une simple perméabilité entre les textes lollards et les textes canoniquement orthodoxes (Morrison 2008 ; cf. Morrison 2016). Il est évident que cette subversivité n'est qu'un critère extrinsèque qu'on décide d'introduire avec une lecture en clé sociale d'un texte qui ne comporte rien d'hérétique en soi, surtout parce que les Lollards de la fin du XV^e siècle ne se définissaient pas en fonction du fait qu'ils lisaient des Bibles en langues vernaculaires – un intérêt qu'ils partageaient avec d'autres groupes – mais par le fait de rejeter l'autorité de l'Église (McSheffrey 2005 : 48). La même constatation peut s'appliquer aux essais d'identifier un vocabulaire hétérodoxe (cf. Peikola 1994 ; Peikola 2000), ou un style de composition ou d'écriture qui serait propre aux Lollards (cf. Wilson Lundin 2008). Ces essais sociolinguistiques ne sont plus valables lorsqu'on les confronte aux cas particuliers des textes doctrinalement ambigus.

Le prologue de John Purvey à la Bible wycliffite dit qu'il a essayé « *to translate as cleerli as he coude to the sentence, and to haue manie gode felawis and kunnynges at the correcting of the translacioun* », aussi bien que « *to studie it of the newe, the text with the glose, and othere doctouris as he mighte gete* » (Forshall/ Madden 1850, vol. 1, p. 57; cf. Fristedt 1953-1973,

vol. 1, p. 9). Il est impossible d'y trouver des dénaturations volontaires du texte de la *Vulgate*. La traduction se voulait la plus fidèle possible. Les différences entre les Bibles manifestement wycliffites et celles prétendument orthodoxes sont souvent négligeables (absence du *General Prologue* et des gloses marginales). De la même manière, d'autres absences dissociaient les Bibles wycliffites des Bibles utilisées par les Ordres mineurs et par l'Université, mais, somme toute, la Bible wycliffite suivait le modèle des Bibles latines et le milieu de production oxonien de ces copies était composite (Poleg 2013). Pour toutes ces raisons, il convient d'affirmer que la langue vernaculaire avait un statut peu clair et qu'elle était employée de tous les deux côtés de la barricade ortho-hétérodoxe.

Peu importe quelles étaient les interdictions de l'archevêque Thomas Arundel en 1409. La réalité nous montre une situation différente. Ainsi, la figure de John Mirk, chanoine régulier augustinien de Shropshire et critique des Lollards, témoigne d'un statut ambigu. Il a écrit ses sermons pour les fêtes liturgiques (le *Festial*) en moyen-anglais, à une époque où la langue vernaculaire était fréquemment sinon régulièrement associée avec les Lollards (Ford 2006 ; Morrison 1997). Il n'est pas non plus possible d'isoler la prédication latine de celle en langue anglaise. Selon Waters (2004 : 58; cf. Waters 2003), il faut prendre en compte un autre aspect: « *the preacher's need both to distinguish himself from and to resemble his flock* », d'où « *the importance of the vernacular in establishing a clerical identity often seen in opposition to it* ». L'ambiguïté gérant les rapports entre le latin et la langue vernaculaire devient alors un banal bilinguisme à utilité immédiate pour le prêcheur. Puisqu'il est vrai que les œuvres en langue vernaculaire sont utilisées par les 'hérétiques', on parle souvent de « religion vernaculaire », mais lorsque l'on est dans l'analyse critique des textes, il est impossible de tracer avec certitude les limites entre orthodoxie et hétérodoxie (McSheffrey 2005 ; Hudson 2012).

La question a été traitée par Anne Hudson dans sa *Premature Reformation*, où elle a montré que les adeptes de Wycliff n'ont jamais constitué un mouvement cohérent (Hudson 1988), d'où la perméabilité et les degrés infinis de ce qu'on peut appeler orthodoxie ou hétérodoxie. Or, tant que l'on reste dans le domaine anglais, il faudra préciser que le véritable problème de cette impasse est le fait d'avoir décrété l'existence des « vernacular theologies » dans les années '70, pour qu'elles deviennent par la suite une vraie mode à laquelle on ne peut plus échapper dans les recherches de nos jours. Le problème est partiellement résolu par la proposition d'inverser les termes dans une formule différente (« theological vernacular » ; Johnson 2012), afin de ne pas opposer cette nouvelle théologie à la théologie proprement dite, de l'Église, mais il demeure encore un vrai problème, car on charge la traduction vernaculaire d'une position idéologique qu'elle n'a jamais eue.¹⁸ On se contentera de citer ici un seul exemple, du

¹⁸ Les définitions de la théologie peuvent varier. Cette discipline est un regroupement de champs disciplinaires. Cependant, il est tout autant vrai que certains textes représentants des 'théo-

moment où ces pseudo-théologies gagnaient en impact dans les recherches des historiens et des littéraires. Il concerne la discussion sur la fausse portée idéologique de la langue vulgaire.

Watson (1995 : 859) emploie cette construction (au pluriel) pour désigner les livres en langue vulgaire ayant un sujet religieux. Il considère que « the term 'vernacular theology' (which has also been used recently by Bernard McGinn) is intended as a catchall, which in principle could include any kind of writing, sermon, or play that communicates theological information to an audience » (Watson 1995: 823, note 4). Ce 'fourre-tout' théologique vernaculaire – le choix du mot 'fourre-tout' appartient à Watson – a connu une diminution ou mutation, car influencé par la décision de Thomas d'Arundel d'interdire l'usage des Bibles traduites en vernaculaire (1409). Néanmoins, cette interprétation est partisane. Watson voulait opposer un âge doré du livre vernaculaire (le XIV^e siècle) à un âge de bronze (le XV^e siècle), sans prendre en compte le nombre de copies de Bibles vernaculaires qui ont circulé à cette époque, malgré la décision d'Arundel. En outre, les 'fourre-tout' n'ont jamais du sens. On peut ajouter ou enlever des textes à n'importe quelle liste, tout en ayant la prétention finale qu'on a respecté la logique d'un corpus. Le corpus, en revanche, n'existe jamais en dehors du critère de sélection et la démonstration de N. Watson est fautive, car il a interprété de manière partisane le texte latin du septième article des *Constitutions* d'Arundel. La célèbre interdiction dit simplement que :

Periculosa quoque res est, testante beato Ieronymo, textum sacrae scripturae de uno in aliud idioma transferre, eo quod ipsis translationibus non de facili idem in omnibus sensus retinetur, prout idem beatus Ieronymus, etsi inspiratus fuisset, se in hoc saepius fatetur errasse ; statuimus igitur et ordinamus, ut nemo deinceps aliquem textum sacrae scripturae auctoritate sua in linguam Anglicanam, vel aliam transferat, per viam libri, libelli, aut tractatus, nec legatur aliquis huiusmodi liber, libellus, aut tractatus iam noviter tempore dicti Iohannis Wycliff, sive citra, compositus, aut in posterum componendus, in parte vel in toto, publice vel occulte, sub majoris excommunicationis poena, quousque per loci dioecesanum, seu si res exegerit, per concilium provinciale ipsa translatio fuerit approbata : qui contra fecerit, ut fautor haeresis et erroris similiter puniatur (Wilkins 1737, vol. 3, p. 317).

Somerset (2003) a tenté de réconcilier la lecture des *Constitutions* avec la position nuancée d'Ullerston, que je viens de citer comme source du texte lollard de 1401-1407. Elle voulait montrer que la difficulté de l'interprétation se trouve dans la lecture même des *Constitutions* faite par les spécialistes de nos jours. Néanmoins, son inter-

logies vernaculaires' sont difficilement classables dans la catégorie des ouvrages théologiques. Cela ne veut pas dire que la formule « vernacular theologies » ne peut pas être valable. Pourtant les cas sont extrêmement rares. Le syntagme peut être appliqué à certaines œuvres de Jan Hus, auteur d'expositions sur la Foi, sur les Dix commandements ou sur les *Pater Noster* en tchèque (cf. Rychterová 2015), mais on rencontrera un autre problème, car cette « théologie » de Hus n'est « vernaculaire » qu'en partie ; le reste a été écrit en langue latine et les deux langues composent une œuvre assez bien définie.

prétation des *Constitutions* en fonction des idées de Richard Ullerston ne suffit pas pour montrer la complexité de l'affaire. On n'a pas observé quelque chose qui relève du domaine de l'évidence : le texte d'Arundel renforce le problème de l'*auctoritas* du traducteur. Dans la logique de l'interdiction de 1409, cette *auctoritas* ne peut pas être « *sua* ». Le traducteur vernaculaire n'aura jamais le statut de saint Jérôme, ni celui des traducteurs de la *Septante*. Le texte sacré ne sera pas révélé à n'importe qui. Quant à la lecture attentive du texte, elle montre qu'il s'agit de beaucoup de précisions qui traitent de questions spécifiques et non pas de généralités. L'interprétation de Watson, qui accentue l'interdiction de la langue vernaculaire, cite des preuves collatérales – les opinions de différents savants de l'époque – mais ces préjugés ont existé depuis toujours. Des préjugés similaires existaient en France, aux XII^e-XIII^e siècles, bien que cela ne veuille pas dire que l'Église a eu l'intention de valider ces préjugés.

Dans la lettre qu'il adressait au pape pour dénoncer l'activité des Vaudois dans sa ville, l'archevêque de Metz avait par exemple insisté sur l'hérésie des traductions bibliques en langue vernaculaire, mais le pape avait répondu que le problème n'était pas celui des livres. Les livres ne contenaient rien d'hérétique *per se*. Le problème était dans le fait d'être utilisées dans la prédication. La position du pape était donc nuancée. Tout comme la position d'Arundel, car un examen attentif permet d'observer que les *Constitutions* de 1409 n'interdisaient pas les traductions futures de la Bible ; on les mettait uniquement sous le contrôle des autorités ecclésiastiques (« *per loci dioecesanum... per concilium provinciale...* »). S'ajoute aussi l'emploi curieux des adverbes temporels. Le septième article des *Constitutions* s'intéresse uniquement aux traductions qui ont été faites 'au temps' de Wycliff (« *tempore* »), 'en deçà' ou 'depuis' Wycliff (« *citra* ») ou bien 'désormais' (« *inposterum* »). Arundel s'intéresse donc à la date de rédaction des textes, qu'il définit toujours par rapport à Wycliff. Or, ce qui est étonnant, c'est que son texte, extrêmement précis, n'interdit pas les traductions d'avant Wycliff ! Parce que son problème n'était pas la traduction en langue vernaculaire. Son problème était Wycliff. Et les traductions mêmes, qu'il voulait faire vérifier par les autorités de l'Église, ne lui posaient pas un problème parce qu'elles étaient en langue vulgaire, mais uniquement dans la mesure où elles pouvaient avoir un rapport avec le maître oxonien. Le vrai risque, celui que l'archevêque voulait attribuer à Wycliff, était celui de traduire avec des erreurs qui pourraient être ensuite reportées en tant qu'hérésies. C'était une position bien nuancée.

Il est utile d'observer qu'en France, les mesures punitives contre la traduction biblique en langue vernaculaire concernaient généralement l'espace occitan-catalan et non pas celui français. Dans le Sud, les conciles de Toulouse (1229),¹⁹ de Tarragone

¹⁹ « *Ne laici habeant libros scriptura, praeter psalterium, & Divinum, officium : at eos libros ne habeant in vulgari lingua. Prohibemus etiam, ne libros veteris testament aut novi, laici permittantur habere : nisi forte psalterium, vel breviarium pro Divinis officiis, aut horas beatae Mariae aliquis ex devotione habere velit.* »

(1233-1234)²⁰ et de Béziers (1246)²¹ ont interdit l'usage et la lecture des Bibles en langue vernaculaire, mais leur contexte historique était très particulier, car les décisions ont été prises à l'époque de la Croisades contre les Albigeois. La sévérité des mesures ne concernait pas les textes, mais les hérétiques qui étaient chassés indistinctement. Au nord de la France, dans le domaine de la langue d'Oïl, les choses étaient moins claires, surtout parce que les preuves que l'on évoque d'habitude sont toujours citées de manière tronquée. L'histoire des livres vernaculaires mentionnés par un décret de 1210 en rapport avec le maître parisien David le Dinant est problématique. Elle concerne un cas tout à fait particulier qui a un rapport avec les textes vulgaires circulant dans le milieu universitaire.²² Il est également vrai qu'en 1202, le légat pontifical arrivé à Liège avait demandé que tous les livres en langues

Sed ne praemissos libros habeant in vulgari translatos, artissime inbibemus » (Mansi 1725-1768, vol. 23, col. 197).

²⁰ « *Item, statuitur, ne aliquis libros veteris vel novi testament in Romanico habeat. Et si aliquis habeat, infra octo dies post publicationem huiusmodi constitutionis a tempore sententiae, tradat eos loci episcopo comburendos, quod nisi fecerit, sive clericus fuerit, sive laicus, tamquam suspectus de haeresi, quousque se purgaverit, habeatur* » (Mansi 1725-1768, vol. 23, col. 329).

²¹ « *De bailiis negligentiis, vel suspectis, & aliis culpabilibus non ponendis in administrationibus, vel officiis publicis, vel consiliis seu familiis potentum, & de libris theologicis non tenendis etiam a laicis in Latino, & neque ab ipsis, neque a clericis in vulgari, & depoenis contra praedictos* » (Mansi 1725-1768, vol. 23, col. 724).

²² Certains chercheurs s'imaginent qu'en 1210, suite au procès des Amalriciens, les autorités ecclésiastiques ont brûlé tous les livres à sujet religieux écrits en langue vulgaire, à l'exception des écrits hagiographiques. Néanmoins, la mention des livres vernaculaires dans ce petit décret calque celle des œuvres de David le Dinant et le contexte doit être également réduit à un cas particulier – sans doute les étudiants de l'Université. Cf. l'ensemble de la citation, qui peut clarifier la mention : « *Quaternuli magistri David de Dinant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inbibemus. Apud quem inveniuntur quaternuli magistri David a natali Domini in antea pro heretico habebitur. De libris theologicis scriptis in Romano precipimus, quod episcopis diocesanis tradantur et 'Credo in Deum', et 'Pater Noster' in Romano preter vitas sanctorum, et hoc infra purificationem, quia apud quem inveniuntur pro heretico habebitur* » ; Denifle (1889-1897, vol. 1, p. 70). Dans le texte du décret, l'interdiction des œuvres de David le Dinant et celle concernant les livres en langues vernaculaire suivent la décision d'exhumer le corps d'Amaury de Bène et de le faire brûler ; cette dernière décision est suivie par une liste d'Amauriciens de l'Université de Paris. Personne ne pourra se douter que cet assortiment d'interdictions doit avoir un certain rapport avec le futur rapprochement entre Amauriciens et Béguines, déjà connues pour leurs lectures de la Bible en langue française. La question qui se pose est de savoir si ces Amauriciens de Paris lisaient la Bible en langue vulgaire, ou si la décision d'interdire les livres en français avait été prise par banale association avec d'autres groupes hétérodoxes.

romane et germanique soient apportés à l'évêque, afin qu'ils puissent être vérifiés. Cependant le même légat avait écrit que l'évêque devait retourner les livres s'il n'avait pas trouvé des erreurs impardonnables dans ces traductions.²³ Répétons-le clairement : les traductions vulgaires n'étaient pas interdites ; elles devaient simplement être vérifiées, un cas qui ressemble celui des décisions prises par les *Constitutions* d'Arundel.

Enfin, la seule preuve concrète dans le domaine français est celle d'un mystérieux concile de Reims (avant 1230-1231), mais il ne s'agit pas d'un véritable acte ; ce n'est qu'une mention approximative des décisions de ce concile qui se trouve dans un texte homilétique. Le sermon d'un chancelier de Paris, copié dans le manuscrit n. a. lat. 338 de la Bibliothèque nationale de France (f. 152^r) nous apprend que les...

...rusticales homines sunt idiote; non tamen negligendi sunt, neque cum eis negligenter agendum est; sermo enim eorum serpit ut cancer; et cet. Propter hoc preceptum est in Remensi concilio ne transferantur sicut hactenus libri sacre Scripture in Gallicum idioma (Hauréau 1893 : 239-242).

Les considérations sur l'imbécillité des simples gens, de même que la décision d'interdire « la traduction des livres de la Sainte Écriture en langue française, telle qu'on l'a faite jusqu'à présent »,²⁴ étaient particulières, et non pas générales. Cette décision a été prise comme moyen de supprimer l'hérésie locale d'un certain Guichard, à Reims et l'exemple est mentionné dans un autre contexte universitaire, comme dans le cas de l'interdiction portant sur la Bible wycliffite, puisque la collection de sermons qui a été copiée dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale de France est universitaire, parisienne et date d'autour des années 1230-1231. Ce sont des cas isolés, liés à la personne d'un certain hérétique, dans un contexte bien précis, et les décisions ne portent que sur une période limitée et sur un espace bien défini. Le sermon parisien de 1230-1231 concerne le même risque des traductions comportant des hérésies que celui envisagé par les *Constitutions* d'Arundel. Son point de vue est également universitaire. Il y a donc un certain rapport entre les interdictions et le milieu universitaire. Il faudra aussi scruter le rapport que les textes universitaires entretenaient avec la littérature en langue vulgaire. J'en reviendrai vers la fin de la section suivante.

Pour le moment, il est plus utile d'insister sur les risques comportés par la traduction en langue vulgaire. Les mêmes risques sont signalés dans un texte de la plume du dominicain Iacopo Passavanti, lui-même un traducteur de la Bible en langue vulgaire, mais dominicain, donc canoniquement orthodoxe. En 1354-1357, Passavanti ne conseillait pas d'interdire les traductions vulgaires du texte sacré dans leur ensemble.

²³ *Omnes libri Romane vel Teutonice scripti de divinis scripturis in manum episcopi tradantur et ipse quos viderit reddendos reddat* (Fredericq 1889 : 63, no. 63).

²⁴ Duval (2007 : 38) pense que le « *sicut hactenus* » serait une « preuve que la disposition n'était pas nouvelle », mais la construction détermine en réalité le verbe *transfere*, et non pas celui qui énonce la décision (« *preceptum est* »).

Il voulait interdire les nouvelles traductions et corriger les versions plus anciennes : « *E sarebbe molto necessario che si vietasse che non se ne volgariasson più; e' fatti si correggessono per persona che il sapesse ben fare* » (Leonardi 1997 : 88-89). En Italie, les véritables interdictions sur les Bibles en langue vulgaire arrivent plutôt pendant le *Cinquecento* (cf. Fragnito 2010), autour du Concile de Trente (Fragnito 1997 ; cf. Fragnito 2014). Les *Constitutions* d'Arundel et les preuves recueillies dans le domaine français transmettent un point de vue similaire, car les *Constitutions* anglaises interdisent toutes les traductions de la Bible, sauf celles d'avant Wycliff. Cela permet d'entendre que l'Église ne prenait pas une position nouvelle par rapport à la traduction du texte sacré. Elle continuait à défendre la même position depuis le XII^e siècle, le moment où ces traductions vernaculaires sont apparues pour la première fois.²⁵ On a donc des preuves que la position de l'Église ne changeait pas d'un pays à l'autre, ni d'une époque à l'autre. Ce qui avait été décrété pour les Vaudois de Metz, en 1199 s'appliquait aux Lollards d'Angleterre, deux siècles plus tard. La vérification des traductions vulgaires par l'évêque de Liège en 1202 témoigne d'une certaine continuité aussi bien dans la pratique que dans la théorie. Cette continuité opère peut-être dans le cas d'un éventuel rapport que les Wycliffites pouvaient avoir avec d'autres hétérodoxes : les lecteurs, les producteurs et les consommateurs de traductions bibliques dans l'espace français.

Les soubassements français de la tradition

N. Watson a voulu montrer que le mouvement issu de la pensée de Wycliff peut être défini par rapport à ses positions théologiques sur la transsubstantiation, la prédestination, la vénération des images et d'autres points similaires, mais aussi qu'il a quelques points en commun avec la tradition française des siècles précédents, voire celle du XIV^e siècle : son biblisme, pas différent du biblisme vaudois (cf. Subilia 1982). Il serait impossible de débrancher le Wycliffisme de ce « specific biblism », issu à son tour de l'énorme influence que la littérature française a eu sur celle en langue moyen-anglaise

²⁵ Le problème est donc lié à l'usurpation des activités ecclésiastiques par les laïcs. Le troisième et le quatrième canon du Concile de Tours (1163) – le premier concile qui traite explicitement du problème des hérésies – concernent des questions qui semblent tout à fait différentes, mais elles peuvent être en réalité apparentées : (3) *ut laici ecclesiastica non usurpent* et de (4) *ut cuncti Albigensium haereticorum consortium fugiant*. Il est inutile de discuter les prescriptions contre les Cathares, bien connues et souvent considérées comme étant les premières lignes directrices de la future Inquisition. Il vaut mieux s'intéresser à la question concernant les laïcs et leur manière d'usurper les églises, les dîmes et les oblations (*quod laici quidam quod sacerdotum est usurpant in ecclesiasticis rebus*). Cette habitude d'usurper le sacerdoce peut être liée à l'immixtion de plus en plus croissante des laïcs dans les affaires de l'Église, qui a fini par les initiatives de Valdès ou de saint François. Le concile de Tours (1163) traitait les deux problèmes dans deux canons consécutifs, d'une part, parce que l'hérésie cathare bénéficiait du soutien des autorités laïques du Midi ; d'autre part, parce que les deux questions étaient liées.

tout au long du Moyen Âge. La Bible wycliffite serait « the culmination of a century-long process of accretive prose translations » (Watson 2009 : 334, 337).

Plus récemment Delbert Russell part des memes conclusions, tout en croyant que « the majority of French biblical translations (with or without their Middle English translations) offer counter-models to what the Wycliffites had in mind for their own translation », c'est-à-dire la fidélité au texte source, car la traduction française (anglo-normande) lui semble être « highly selective, and increasingly affective in content » (Russell 2016 : 64, 65). Il est difficile de soutenir cette hypothèse, car certaines Bibles – celle *anglo-normande* ou celle de Jean de Sy, pour ne donner que deux exemples – sont fidèles au texte de la *Vulgate*. Sur ce point précis, il n'est pas non plus profitable de prendre en compte l'ensemble de la production anglo-normande, ni de descendre vers les productions du XII^e siècle (des paraphrases et adaptations), car les modèles des Lollards devaient dater du XIV^e siècle. Cela dit, l'étude de Russell constitue un autre bilan de la tradition biblique en langue française, tout en insistant sur les questions sociopolitiques et sur le statut de la langue française en Angleterre. Russell croit que la création de la Bible wycliffite dans les années 1370-1380 a des rapports avec plusieurs traductions qui circulaient en Angleterre, mais il se perd dans la question de la *Bible historique complétée* et de son rapport avec la *Bible du XIII^e siècle*, sans expliquer en quoi ces textes ont pu contribuer à la rédaction des textes en moyen-anglais.²⁶ Il descend très vite vers la production de textes bibliques du XII^e siècle, qui lui permet de tirer ses conclusions. À la fin, il ne donne qu'un seul exemple tangible de traduction moyen-anglaise faite à partir d'une source anglo-normande. Il s'agit de la collection qui a été copiée dans le manuscrit de Cambridge, Magdalen College, Pepys 2498 (c. 1365-1375). Elle contient l'*Ancrene Rimle* et plusieurs traductions bibliques faites à partir de sources françaises insulaires, dont un Psautier (cf. *Musical Instruments* 2019 : 100-101), l'Apocalypse et une harmonie d'Évangiles. L'exemple est singulier. La démonstration ne semble pas convaincante, malgré le fait qu'un autre texte d'inspiration française semble être la *Surtees Psalter*, un psautier métrique (cf. *Musical Instruments* 2020 : 280-283).

Pendant, si cette *rara avis* existe, Delbert Russell a bien raison d'envisager l'influence dans le contexte et non pas dans l'exercice de traduction proprement dite (un *stimulus diffusion*, comme dans le cas roumain). Il faudra alors évoquer d'autres textes qui connaissent un rapport plus ou moins direct avec les traductions de la Bible. Sans mentionner le nombre de traductions de textes littéraires français, dont certaines ont été mises en relation avec le climat culturel lollard (cf. Bose 2017), Watson s'est servi par exemple d'un argument collatéral, les traductions moyen-anglaises de la *Somme le*

²⁶ Quoiqu'il mentionne aussi la *Bible anglo-normande*, il considère qu'elle serait à l'origine de la *Bible d'Acre* et de la *Bible de Jean de Sy*. Russell (2006) cite à ce propos l'article de Nobel (2007), mais reproduit en réalité une partie des idées de Wanono (2008).

Roi et du *Mirour de seinte eglise*, ainsi que de faits coïncidents : la dépendance du *Northern Homily Cycle* et du *Mirror* moyen-anglais d'une œuvre comme le *Miroir ou les évangiles des données*, rédigé par Robert de Gretham, ou le rapport que le *Handlyng Synne* de Robert Mannyng a avec le *Manuel dez pechiez* de William de Waddington (Watson 2009 : 336). L'influence française directe se trouve plutôt dans la littérature d'invention et dans la prédication. Ce poids de la littérature sermonnaire et d'invention expliquerait aussi pourquoi Chaucer semble avoir lu et utilisé la *Bible historique* française et non pas la Bible wycliffite en moyen-anglais (Holton 2008). À cela s'ajoute la circulation d'un grand nombre de Bibles françaises (ou de Psautiers) avant la traduction anglaise de Wycliff (Deanesly 1920 : 220-222). Le phénomène a un rapport possible avec la circulation des œuvres françaises à la destination des laïcs (Hoogvliet 2013 ; Hoogvliet 2013b). La littérature française a créé le cadre pour une traduction anglaise complète de la Bible, d'où l'idée d'un *stimulus diffusion*, comme dans le cas de la littérature roumaine, sachant pour autant que ce *stimulus diffusion* peut avoir, tel dans l'espace roumain, plusieurs modèles.

La Bible wycliffite a eu un rapport similaire avec les traductions vernaculaires tchèques. Son *General Prologue* le dit de manière évidente : « *Also Frenshe men, Beemers, and Bretouns han þe Bible and opere bookis of deuociun and of exposicioun translatis into her modir-langage* » (Forshall/ Madden 1850 : 59). Wycliff avait par ailleurs affirmé que sa protectrice, la reine Anne, épouse du roi Richard II d'Angleterre et fille de l'empereur Charles IV de Bohême, possédait et lisait une copie trilingue des Évangiles (tchèque-allemande-latine) lorsqu'elle est arrivée en Angleterre du pays de ces « *Beemers* » :

...scilicet legem gracie, tunc sunt vere legitimi quomodocunque lex hominum contradicat, et ex eodem patet eorum stulticia, qui volunt dampnare scripta tamquam heretica propter hoc, quod scribuntur in anglico et acute tangunt peccata, que conturbant illam provinciam. Nam possibile est, quod nobilis regina Anglie soror cesaris, habeat evangelium in lingua triplici exaratum, scilicet in lingua boemica, in lingua thetonica et latina, et hereticare ipsam propterea implicite foret luciferina superbia (Buddensieg 1883 : 168).

Nous voici revenus aux traductions tchèques. Y-a-t-il un rapport entre la Bohême et l'aire culturelle française ? L'influence française est souvent mentionnée, mais jamais analysée (cf. Thomas 1998). J'ai déjà soupçonné quelques voies alternatives. Il faudra en rajouter. Or, l'une des premières traductions bibliques dans cette langue, avant le Hussitisme, a été le *Comestor glagolitique*, aujourd'hui fragmentaire. La plupart des chercheurs ont considéré que cette traduction en vieil-tchèque de l'*Historia scholastica* a été achevée vers la fin du XIV^e siècle dans le 'Cloître d'Emmaüs', une abbaye bénédictine de langue slave à Prague, c'est-à-dire dans un milieu qui n'avait (au départ) rien en commun avec l'hérésie (Pacnerová 2002). Puisque les moines 'glagolites', Bénédictins arrivés de Slavonie sur une demande de Charles IV de Bohême, avaient un projet de traduction en langue vulgaire, il faudra prendre en compte les relations étroites du souverain tchèque avec la cour de France, déjà mentionnées. Les Glagolites

pouvaient être au courant de la source secondaire de la *Bible historiale* de Guyart des Moulins par l'entremise de la commande royale qu'ils avaient reçue. Et ils n'avaient même pas besoin d'être au courant ; il suffisait que le roi de Bohême connaisse la traduction française.

À ce propos, il est peut-être utile de signaler que les mêmes Glagolites ont été les auteurs du *Pastoral* tchèque, une traduction de la *Legenda aurea* qui incorporait quelques saints de Bohême en plus des saints décrits par Jacques de Voragine (Verkholtantsev 2015 : 50). Or, le même ouvrage latin avait été traduit en français par Jean de Vignay au plus tard en 1348, pour la reine Jeanne de Bourgogne. Sachant que le succès de la *Bible historiale* de Guyart et de la *Légende des saints* de Jean de Vignay découlait directement de leur production ou copie à la cour royale de France, ce ne sera pas un hasard si le *Comestor* et le *Pastoral* glagolitiques ont été rédigés dans le scriptorium du couvent slavon de Prague, autrement dit dans un milieu culturel lié à la cour royale de Bohême. Les deux questions peuvent être liées. Le seul problème est que la plupart des littératures central-européennes n'ont pas été étudiées sur des bases comparatistes (cf. Rychterová 2015b). Mais cette explication n'est pas la seule à prendre en compte. La Croatie médiévale a été la seule aire culturelle où l'Église catholique a accepté dès le début de son installation l'usage dans la liturgie de la langue du peuple, le slavon glagolitique. Les Bénédictins glagolites ont joué un rôle important dans la promotion de la majuscule carrée glagolitique dans cette région (Žagar 2010 ; cf. Žagar 2011), tandis que les Franciscains ont encouragé son usage moderne (Lomagistro 2011 : 110 ; cf. Lomagistro 2009 ; Pandžić 1978). Ils ont été également responsables du « multi-littéralisme », l'emploi de trois alphabets (latin, glagolitique et cyrillique) dans l'espace dalmate-istrienne, ainsi que de la rédaction de plusieurs textes en vernaculaire, parmi lesquels le plus cité est une traduction glagolitique de la Règle de saint Benoît (Poljanec/ Kuštović 2011 ; cf. Žagar 2008). L'influence peut être double : de France et de Dalmatie.

Ce qui nous intéresse ici, ce sont les traductions bibliques. Or, il faudra noter dans un premier temps qu'on ne connaît aucune traduction complète de la Bible en glagolite, en Dalmatie, bien qu'il existe plusieurs mentions de telles Bibles dans les inventaires de la région vers la fin du XIV^e siècle, à l'époque de la rédaction du *Comestor glagolitique* de Prague. La plus ancienne date de 1380. Il s'agit d'un inventaire des biens d'un marchand de Zadar qui mentionne par exemple « una Biblia in slavica lingua pignorata per ducatis duobus auri » (Stipčević 2016 : 284). Il est intéressant de noter qu'on rencontre des traductions partielles de la Bible dans nombre de missels, bréviaires et d'autres livres liturgiques, et que ces fragments couvrent à peu près la moitié de la Bible, ce qui témoigne d'une activité traductrice importante. Ce sont les fragments que j'ai déjà cités comme sources probables du *Nouveau Testament protestant glagolitique* lorsque j'ai comparé ce dernier texte au *Tétraévangile roumain de Sibiu*. Certains de ces textes connaissent plusieurs versions rédigées à partir de sources différentes. Le cas

des traductions du livre de Jonas est particulièrement édifiant, car on connaît deux versions : l'ancienne, à partir de sources grecques, et la nouvelle, remontant à la *Vulgate* de saint Jérôme. La même situation se retrouve dans les traductions des livres de Job, ou des livres sapientiaux, etc. (Stipčević 2016 : 284-291). Ce serait une conséquence du statut ambigu de la culture religieuse de ces contrées, entre Occident et Orient, dont témoigne également la dispense papale de l'usage de la langue slave dans la liturgie. Néanmoins, on ne peut pas ne pas remarquer que cette situation correspond en partie à celle des débuts des traductions bibliques en France, surtout au XII^e siècle – l'époque des fragments et des traductions individuelles de chaque livre de la Bible. Les causes sont sans doute différentes, car la traduction complète du texte sacré n'arrive en terre francophone qu'après l'établissement de la Bible latine complète de l'Université de Paris (1226), alors que la tradition glagolitique continue à traduire par fragments après cette date limite. Ce serait pourtant une autre question à prendre en compte dans une analyse de la traduction de la Bible complète en Bohême et de l'influence éventuelle d'une tradition française bien établie. Les Bénédictins glagolites pouvaient bel et bien trouver des points communs avec un modèle français que le roi tchèque aurait pu leur proposer.

L'affaire glagolitique doit toutefois être comprise en rapport avec l'invention, à partir du XIII^e siècle, de la légende de saint Jérôme en tant que traducteur slave, par les mêmes Bénédictins glagolites de Croatie. Ce n'est pas un hasard si la charte de fondation du couvent glagolite de Prague par Charles IV en 1347 mentionne cette légende de saint Jérôme-traducteur en slavon (Verkholantsev 2015 : 49). Les Franciscains de Slavonie se servaient aussi de cette langue dans la liturgie et dans la lecture (Fine 1998 : 102-103 ; Verkholantsev 2014). L'histoire devient beaucoup plus embrouillée. Plusieurs Dominicains et prêtres croates faisaient leurs études à Paris (Tuillier 1986). Le nom de Georges de Slavonie est celui le plus connu (Novak 2010). Mais aussi le fait que ce Georges de Slavonie, une fois devenu chanoine à Tours à la fin de sa vie, a transcrit l'alphabet glagolitique à côté de plusieurs autres alphabets sur les derniers feuillets du manuscrit conservé à la Bibliothèque municipale de Tours, 95 (f. 75^v-77^v). Les alphabets étaient d'ailleurs suivis d'un texte glagolitique accompagné d'une traduction latine superscrite (Šanjek/ Tandarić 1984). Il y avait donc de la littérature glagolitique en France, au tout début du XV^e siècle, à l'époque où la Bohême connaissait déjà le mouvement hussite. Autrement dit, toutes ces preuves peuvent être corroborées pour imaginer une situation où l'idée de traduire en langue vernaculaire le texte du Comestor ou la Bible pouvait venir de Paris, de Croatie, de Prague, de la diaspora dont les Glagolites faisaient partie ou bien de toutes ces différentes directions dans le même temps. Le milieu universitaire hétérogène du *Trecento* a facilité la création d'une telle situation.

Ce que je viens de proposer n'est pas déraisonnable. J'ai envisagé un rapport possible mais difficile à prouver entre le milieu de la cour royale de France et une

autre traduction tchèque de la Bible, par l'entremise du souverain Charles IV de Bohême, mais d'autres voies de transmission peuvent (et doivent) être prises en compte. Les Glagolites n'étaient pas des patriotes avant la lettre, ils ne cherchaient pas exclusivement l'usage de la langue vernaculaire ; ils se servaient de textes latins et ils ont pris une part active dans la traduction de ces textes en slave glagolitique en Croatie. Ils avaient par ailleurs apporté en Croatie des textes tchèques ou polonais à côté de textes latins (Verkholantsev 2015 : 47). C'était un va-et-vient continu.

Dans son article concernant la mention des traductions tchèques de la Bible dans la Bible wycliffite, Jakub Sichálek a observé que le *Comestor glagolitique* serait un projet de traduction différent, un projet rival, conçu à une date ultérieure (Sichálek 2016 : 81). Il constituerait donc une tentative nouvelle, faite après la première rédaction de la Bible en tchèque, et le rapport avec un modèle français peut être encore plus accentué. Notons ensuite que les Glagolites tchèques du Cloître pragois d'Emmaüs ont accepté les thèses hussites et ont pratiqué, à partir de 1419, la communion sous les deux espèces. Le colophon d'une Bible tchèque de première rédaction, copiée en glagolitique (la *Bible Vyšebrodská*) dans le scriptorium de leur monastère de Prague en 1416 (Verkholantsev 2015 : 51 et notes 19, 20), permet d'avoir une meilleure idée de cet embranchement de traditions orthodoxes et hétérodoxes du début du XV^e siècle. Car parmi les textes tchèques et polonais que les Glagolites ont apportés en Croatie se trouvaient également des écrits hussites. Et Peter Payne, le *Tzseses-Anglikos* des sources byzantines – doué d'ubiquité et volatile dans mon analyse –, a également séjourné dans leur monastère pragois. Voici pourquoi l'orthodoxie et l'hétérodoxie sont difficiles à séparer.

Une fausse séparation entre les domaines profane et sacré

L'œuvre de Pierre Comestor, obligatoire dans le curriculum universitaire au Moyen Âge, à commencer par la décision prise par les Dominicains de Paris, a influencé toutes les littératures vernaculaires de l'Europe (Murdoch 2003). Morey (1993) a étudié le rapport avec la littérature anglaise et française, mais il y avait d'autres versions du XIII^e siècle : néerlandaise – la Bible rimée (*Rijmbijbel*, 1271) de Jacob van Maerlant (cf. Catto 2016 : 12) ; une première traduction en allemand, datant de c. 1248, faite sur l'ordre d'Henri le Raspon. Dans le domaine de la littérature française médiévale, la pénétration de l'*Historia scholastica* du Comestor dans les textes d'inspiration biblique est prodigieuse. L'exemple idéal est la *Bible historiale*. Elle témoigne de la manière dont l'œuvre du Comestor assurait la canonicité du texte (Patterson 2017). Cette œuvre latine est devenue un outil de vérification par excellence pour la traduction biblique en langue vernaculaire. Il est d'ailleurs impossible de nommer tous les textes qui s'en sont inspirés.

L'utilisation de l'*Historia scholastica* comme source additionnelle – parmi d'autres textes de ce type – a ouvert la voie à d'autres coïncidences plus ou moins fortuites,

sans être nécessairement apparentées. Dans la première traduction vieil-tchèque intégrale de la Bible, celle du milieu du XIV^e siècle, les Psaumes constituent la reprise d'une traduction antérieure. Cela correspond à la situation de la *Grande Bible historique* française, où l'on a intégré une version du Psautier traduit par Raoul de Presles pour sa version de la Bible (Nobel 2011). Il n'est pas question, dans ce dernier exemple, d'imaginer que la Bible tchèque copie le modèle d'une Bible française. Il faudra toutefois observer que le fait d'utiliser les mêmes textes, de la même manière, a mené à des solutions naturellement similaires. Cet emploi d'une ancienne version du Psautier ressemble à la manière dont la *Bible d'Acre* réutilise les anciennes traductions anglo-normandes des Juges et des Rois, à partir d'une autre version qu'on pourrait définir comme 'prototype'. Et le second volume de la *Bible du XIII^e siècle* (des *Proverbes* jusqu'à l'*Apocalypse*) a été intégré à la *Bible historique*, pour compléter la démarche de Guyart des Moulins, en constituant la *Bible historique complétée*. On arrive quelquefois à des mixta-composita, telle la *Bible du manuscrit de Paris, BnF, f. fr. 6447*, composée vers 1275, un pêle-mêle d'extraits de traductions antérieures (Nobel 2011d). Cette solution est le fruit des circonstances identiques. Par delà l'époque médiévale, la même situation peut s'appliquer dans le cas du 'prototype' roumain utilisé dans la collation du *Tétraévangile* de Sibiu, celui que j'ai comparé au 'prototype' anglo-normand utilisé par Jean de Sy.

Ce qui mérite d'être retenu, dans le cas de la littérature française, c'est le rapport avec le milieu savant (pour le XII^e siècle) ou universitaire (à partir du siècle suivant), ce milieu qui caractérise également les traductions tchèques ou anglaises. La *Bible historique*, l'un des textes les plus copiés du Moyen Âge, a aussi des rapports avec le milieu universitaire parisien. Peu importe qu'elle ait été rédigée par un maître artsien ; une grande partie des copies manuscrites de cette traduction a été produite à Paris, par les ateliers de l'Université. Un autre fait intéressant est sa mise en texte, doublée par une mise en page spéciale. Le texte ne comprenait à l'origine que les livres historiques de la Bible et il s'agissait d'une véritable fusion de deux sources : la *Vulgate* de Saint Jérôme et de l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor. Guyart des Moulins, son traducteur, un chanoine séculier, a commencé sa rédaction en 1291 et l'a achevée en 1295. Il déclarait dans sa préface qu'il voulait distinguer les deux sources, qu'il écrivait le texte sacré en lettres pleines (« grosse lettre »), tandis que la traduction de l'œuvre du Comestor était copiée en lettres 'un peu plus déliées', un choix que les copistes ne respecteront pas (Fournié 2009 ; Salvador 2007 : 154 ; cf. Salvador 2017). Cette méthode peut être qualifiée d'académique. Elle était inspirée par la tradition des gloses médiolatines des siècles précédents.

Une autre question à prendre en compte est le rapport que les vulgarisations de la Bible ont souvent avec les images. D'autres textes dérivés de la *Bible historique*, où utilisant le même principe de confrontation de la *Vulgate* avec l'*Historia scholastica* sont à considérer dans cette catégorie. Je mentionne comme premier exemple les deux

volumes d'une célèbre *Bible de Padoue* de la fin du XIV^e siècle, conservée en deux volumes, qui illustre exemplairement une vague issue de l'influence de l'art narratif des peintures du *Trecento* italien (Rovigo, Biblioteca dell'Accademia dei Concordi, 212 ; Londres, British Library, Additional 15277). Elle s'inspire du texte du Comestor (Arensberg 1986). Quand on prend ensuite en compte l'exemple célèbre de Franco Sacchetti, auteur florentin des triviales *Trecentonovelle*, mais aussi auteur des écrits sur la Bible, de même qu'inventeur de programmes iconographiques, le rapport de notre traduction biblique avec le romanesque et l'art devient encore plus évident (cf. Corbellini 2013 : 261-264). Revenons-en pourtant aux manuscrits. Un troisième exemple est celui de l'*Egerton Genesis*, produite vers 1350-1375 dans le nord d'Angleterre (le ms. Egerton 1894 de la British Library). Elle a des légendes en français basées sur le texte du Comestor (Coker Joslin/ Coker Joslin Watson 2001). Cependant l'exemple le plus intéressant pour notre propos est celui de la *Holkham Bible* conservée à Londres (l'Additional 47682 de la British Library, daté de c. 1325-1340). Ce livre d'images accompagnées de morceaux de texte extraits de l'*Historia scholastica* a été conçu pour servir à l'exhortation. Son commanditaire ou dédicataire était un frère dominicain, représenté sur le premier feuillet en train de donner des conseils précis au copiste-enlumineur : « *Ore feres bien e nettement | Car mustre serra a riche gent* ». Le copiste lui répond affirmativement, en disant qu'il fera ainsi, que personne ne verra jamais un livre pareil (« *Si frai voyre e Deux me doynt vivre | Nonkes ne veyses un autre tel livre* »). Le scénario doit être mis en rapport avec les idées de saint Dominique et d'Albert le Grand, qui conseillaient les Frères prêcheurs à utiliser les images dans la prédication (Burnett 1962 ; Brown 2007). Voici donc un autre rapport possible avec le milieu dominicain : la vulgarisation sous forme d'images.

Il existe aussi un rapport avec ce qui se passe en Bohême, car l'utilisation conjointe de l'*Historia scholastica* et de la *Vulgate* dans la création d'un texte accompagnant une Bible historiée se trouve dans la *Bible du chanoine Velislav*, notaire du roi Jean l'Aveugle de Bohême et de son fils Charles IV, souverains que j'ai maintes fois mentionnés dans cet article (le ms. de Prague, Bibliothèque de l'Université, ms XXIII C.124). Certaines études la considèrent comme étant le résultat des contacts anglais-tchèques du temps du mariage d'Anne de Bohême à Richard II d'Angleterre en 1382 (Brown 2007 : 14), mais le manuscrit date de c. 1325-1349 – même période que la *Holkham Bible* – et il est en latin, ce qui n'exclut pourtant pas un rapport avec la production des Bibles historiées, vernaculaires et latines, en terre francophone. La mode était plus ancienne ; elle n'était pas strictement limitée au XIV^e siècle. D'autres comparaisons peuvent être faites avec la *John Rylands Bible*, une Bible historiée en français, du même type, qui date cependant de c. 1250 (Fawtier 1924). Il est également possible de souligner les rapports de cette tradition naissante avec celle des résumés de la Bible, qui apparaissent dans le même temps (Doležalová 2013 ; Doležalová 2011), mais il est plus prudent de s'arrêter ici. Notons seulement

L'existence de cette autre voie comme chemin alternatif emprunté par l'influence des traductions françaises de la Bible vers l'Angleterre et vers la Bohême, surtout quand on connaît le poids important joué par les enluminures dans la production et circulation des Bibles wycliffites de la fin du Moyen Âge (Kennedy 2014 ; cf. Dennison/Morgan 2016).

Une fois arrivé à ce dernier exemple, je dois noter que ces Bibles illustrées ont un rapport avec le milieu savant. Si ces textes basculent du milieu universitaire vers un niveau social plus bas de la *literacy* médiévale, c'est parce que l'influence de l'*Historia scholastica* avait elle-même touché une certaine « *pervasiveness* » (Morey 1993 : 35). *Historia scholastica* s'infiltrait déjà dans les textes d'invention et s'approchait peu à peu de la littérature populaire. Le cas du *Cursor mundi* anglais (c. 1300) ou celui du poème français d'Herman de Valenciennes (fin du XII^e siècle) sont peut-être les plus éloquents à ce propos (e. g. Buehler 1964). Ensuite, la *Bible du manuscrit de Paris, BnF, f. fr. 763*, en vers et datée du deuxième tiers du XIII^e siècle, contient des emprunts à la *Historia scholastica* du Comestor (cf. Szirmai 1985). Certains pensent que cette Bible française a apparemment inspiré le début du *Cursor mundi* anglais (Horral 1978). Et le cas du poème de Jacob van Maerlant doit être aussi pris en compte. Avant de rédiger sa *Bible rimée*, paraphrase de l'œuvre du Comestor, le poète flamand a composé plusieurs adaptations à partir de romans français : l'*Historie van den Grale*, le *Merlijns Boeck* ou l'*Historie van Troyen*, etc. Tout comme Jean Malkaraume, auteur français de la fin du XIII^e siècle, qui mélange dans sa Bible versifiée tout ce qu'il a pu trouver : *Vulgate*, *Aurora* de Pierre Riga, un gros morceau du *Roman de Troie*, la *Glossa ordinaria*, les *Métamorphoses* d'Ovide, etc. (Smeets 1979). On mélange alors la Bible avec tous les autres livres épiques, parce que la Bible est considérée comme un livre d'histoire. Une situation similaire apparaît dans la tradition manuscrite de l'*Y Bibyl ynghymraec* ('la Bible en gallois'), traduction galloise du *Promptuarium Bibliae* de Pierre de Poitiers (c. 1330). Elle a été copiée à côté des histoires et de légendes troyennes (Williams 2012 : XXIV-XXV). C'est peut-être la traduction galloise de la Bible mentionnée comme 'bretonne' dans le *General Prologue* de la Bible wycliffite – à moins qu'il ne s'agisse pas, dans ce cas, de la traduction fabuleuse en cornique de Jean Trevisa (Breeze 1999 ; cf. Fowler 1960). Cela constitue une autre preuve que les Lollards ou Wycliffites anglais ne s'intéressaient pas uniquement aux traductions fidèles du texte sacré, mais aussi aux anciennes paraphrases. Revenons toutefois aux textes français. Mon dernier exemple est la *Bible des sept estaz du monde* de Geoffroi de Paris, achevée en 1234, dont certaines parties témoignent d'une grande fidélité au texte sacré dans les miracles et paraboles néotestamentaires, malgré le fait que la trame générale suit des légendes et des apocryphes, et que le récit de la Passion paraît être emprunté à la *Passion des jongleurs* (cf. Perry 1981). Cette affaire des paraphrases bibliques a eu ses échos modernes en Italie, où les *volgarizzamenti* bibliques (interdits par l'Église) circulaient au XVI^e siècle associés romans chevaleresques, eux-aussi interdits (Fragnito

2010). C'était peut-être un rapport tout à fait naturel. L'imprimeur strasbourgeois Jean Mentel a imprimé, d'une part, la *Bible* en allemand (1466) et la *Postilla super totam Bibliam* en latin de Nicolas de Lyre (1472) ; d'autre part, il a publié des romans chevaleresques comme le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach et le *Tituel* d'Albrecht von Scharfenberg (1477), en compagnie des nouvelles demandes inspirées par les goûts de la Renaissance, telles les œuvres de Virgile ou de Térence (1470) (Schorbach 1932).

Cette question ne peut pas être réduite à un rapport économique et à la tyrannie des demandes des lecteurs. Elle touche également une affaire plus large du domaine de l'histoire de la culture. C'est ce rapport avec la Bible qui paraît étonnant dans l'histoire de la littérature française aussi bien que dans les littératures voisines, celles qui ont subi l'influence des modes et des modèles français. Je l'explique par les mots de Dante dans son *De vulgari eloquentia*. Le poète-théologien avait jeté un bref regard sur les littératures vernaculaires de son temps et en avait déduit que les deux siècles de la littérature française (le XII^e et le XIII^e siècle) se résumaient aux traductions de la Bible, à la matière antique et aux légendes de la Table Ronde (« [...] *videlicet Biblia cum Troianorum Romanorumque gestibus compilata et Arturi regis ambages pulcerrime et quamplures alie ystorie ac doctrine* » ; Dante, *De vulgari eloquentia*, X, 2). Il s'apercevait que le génie de la langue d'oïl était lié au récit, à la narration longue, mais également que la Bible française ne pouvait pas être dissociée du reste de cette littérature.

Dante formulait ses conclusions à la fin de deux siècles que j'ai peu traités jusqu'ici. Il apercevait mieux que nous la nature des premiers temps des lettres vernaculaires en Oïl. Il est utile d'envisager la possibilité que les racines de cette situation soient à identifier dans les textes français savants de cette époque-là, surtout quand j'ai déjà traité le sujet (Agrigoroaei 2019) et quand je sais que la matière est extrêmement riche. Dans cette étude, je suis parti d'une idée de Guy Lobrechon, pour qui les productions bibliques des XIII^e-XIV^e siècles avaient des rapports évidents avec les commentaires savants latins (Lobrechon 2013 : 295, 297), mais il n'est pas exclu d'imaginer que les versifications françaises de la Bible puissent avoir des rapports avec les versifications bibliques latines, qui constituaient déjà une longue tradition (cf. Dinkova-Bruun 2007 ; Dinkova-Bruun 2008). Mon intérêt a été de prolonger la réflexion sur les textes antérieurs, afin d'observer une foule d'exemples anticipant le choix fait par Guyart des Moulins. Or, je n'ai aucune intention de reprendre ici la longue liste déjà proposée ; je ne citerai pas les exemples déjà traités dans cet article. Il convient uniquement d'ajouter quelques exemples qui peuvent être utiles : le *Chant des Chançz*, poème français du XIII^e siècle basé sur un commentaire au Cantique des cantiques de Guillaume de Newburgh (Hunt 2004) ; les *Paroles Salomon* qui suivent un commentaire de Bède (Hunt 2012) ; le *Poème anglo-normand sur l'Ancien Testament*, anonyme (Nobel 1996) et la *Genèse* d'Évrat (Boers 2002), tous les deux du début du XIII^e siècle, qui suivent parfois les *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe – Évrat a

également des emprunts à l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor –; et enfin, le poème de Samson de Nanteuil, qui traduit dans le même temps le livre des *Proverbes* et une glose aux *Proverbes*, de la tradition de Bède (Isoz 1988-1994). Le texte de Samson de Nanteuil constitue d'ailleurs un portrait en miroir de la technique de composition de Guyart des Moulins. Samson distingue la « *littera* » (autrement dit le texte biblique) de la « glose » (le commentaire afférant). Sa mise en page correspond aux lettres 'grandes' et 'déliées' employées par Guyart pour séparer la *Vulgate* de saint Jérôme et le texte du Comestor dans sa *Bible historique*. Avec ce dernier exemple, nous arrivons à la racine d'une grande partie des problèmes que nous avons rencontrés jusqu'ici.

Les œuvres que je viens de citer expliquent partiellement l'oscillation permanente du texte biblique entre commentaire savant, livre d'images et vulgarisation épique. Néanmoins, j'ai donné uniquement des exemples provenant de la littérature française. Il est temps de constater que ce rapport avec les textes savants n'est pas le même dans le Centre ou dans l'Est européen. Il est vrai, la Bohême a connu son *Comestor glagolitique*, mais la littérature hongroise n'a pas d'exemple similaire. Qui plus est, la fusion de la tradition biblique et de la littérature d'invention paraît être également absente du domaine tchèque ou hongrois. Pourquoi ? On ne saurait le dire.

La nature du problème doit être sans doute cherchée dans la comparaison de deux points de vue qui se sont confrontés lors du Concile de Constance, en 1417 : celui canonique (dans notre cas également français), représenté par Jean Gerson, qui avait besoin des compléments savants dans l'interprétation de la Bible, car la *nuda Scriptura* ne serait pas autosuffisante ; et le point de vue hétérodoxe (ici tchèque-hussite), représenté par Jacobellus de Stríbro, qui soutenait le contraire (cf. Coufal 2008). La seule chose qui oppose véritablement les Bibles françaises aux autres traductions, utilisées par les hétérodoxes, est leur fusion de la parole sacrée avec les commentaires savants. Cela veut dire que ce genre de traduction ou de vulgarisation biblique ne gênait pas l'Église, puisque la tradition française respectait et prenait en compte le contexte ou l'apparat interprétatif si cher aux défenseurs de la canonicité. Ce n'est pas étonnant que les deux figures qui s'affrontaient au concile de Constance fussent un français et un tchèque. Les deux traditions s'affrontaient dans le même temps, dans une bataille qui avait commencé au XII^e siècle et qui avait gagné l'Angleterre à peu près à la même époque. Dix ans auparavant, à la fin d'une confrontation similaire, les défenseurs du point de vue canonique avaient rédigé les *Constitutions* de Thomas Arundel.

L'explication la plus commode à donner, une hypothèse de travail qui devra être vérifiée par d'autres études, est que le domaine francophone était différent de celui tchèque et hongrois en raison de sa tradition, active depuis longtemps. Les aires culturelles central-européennes n'avaient pas connu un phénomène d'éclosion similaire. Il n'y a pas eu de véritable littérature en tchèque ou en hongrois pendant le XII^e ou le XIII^e siècle. Ces siècles constituent une préhistoire de la littérature en langue vulgaire

pour la Bohême ou pour le Royaume hongrois. Cette préhistoire est à rapprocher de celle de la littérature française, souvent liée au bilinguisme, que l'on devine dans le *Sermon sur Jonas* (Xe siècle). L'absence d'une véritable tradition en langue vulgaire a fait que la traduction de la Bible arrive à l'improviste, aux XIV^e-XV^e siècle, et qu'elle s'installe de manière différente, en créant une autre tradition.

En France, en revanche, on voit que la Bible continue son trajet sinueux dans la littérature vernaculaire vers la fin du Moyen Âge, en influençant les productions tardives occitanes. Il existe par ailleurs une Bible occitane traduite à partir de la *Bible d'Acre* française (Nobel 2004). La même fusion continue en Angleterre, en Flandres, en Allemagne, en Espagne (les *Biblias romanceadas* et en particulier la *General estoria* d'Alphonse le Sage, composée sur la trame de l'*Historia scholastica* ; e. g. Avenozza 2008 ; cf. Morreale 1998), aussi bien qu'en Italie (Foster 1969 : 459-462), c'est-à-dire dans les aires où la littérature française a été exportée aux XII^e-XIII^e siècles. La preuve ultime est la fortune des récits bibliques en Islande, directement liée à l'*Historia scholastica* du Comestor et aux textes épiques d'inspiration en grande partie française (Wolf 1991 ; cf. Kirby 1986). La genèse polymorphe de l'un de ces textes, le *Stjórn* (en trois rédactions), fait d'ailleurs penser à différentes étapes qui ont mené à la constitution de la *Grande Bible historique complétée* ou, encore mieux, à celle des quatre moutures du premier commentaire français des psaumes, fait pour Laurette d'Alsace. La dépendance de la littérature vieil-norroise de la littérature française et anglaise est bien connue dans le domaine des chansons de geste et des romans chevaleresques (Ríkharðsdóttir 2012).

En Angleterre, la situation ressemble beaucoup au chaos de la littérature française (Morey 2000). En Italie aussi : suite aux rapports culturels que l'Italie du nord entretenait avec la France, la création d'une littérature franco-vénitienne a facilité l'arrivée des textes d'outre-Alpes, comme en témoigne une traduction vénitienne des Évangiles qui a pour modèle un texte français (Calabretta 1994). D'autres contacts, similaires mais en Toscane, ont permis l'apparition une traduction italienne du livre des *Proverbes* qui remonte elle aussi à des sources françaises (Zinelli 1998). Les Bibles vernaculaires italiennes sont, d'une part, beaucoup influencées par les Bibles latines parisiennes, quoiqu'on connaisse peu sur leurs rapports avec les Bibles vernaculaires françaises (Magrini 2013).²⁷ D'autre part, l'habitude de gloser pour expliciter carac-

²⁷ Pour Asperti (1998 : 120), on ne dispose pas de preuves suffisantes pour justifier une influence éventuelle des versions françaises bibliques du XIII^e siècle sur les traductions italiennes des Évangiles, mais cela ne veut pas dire que l'influence française doit être exclue. Il faudra aussi noter un phénomène parallèle qui a pu avoir des conséquences sur les traductions vulgaires de la Bible : les Bibles portables du XIII^e siècle. Pour les Ordres mendiants comme usagers principaux de ces Bibles de petite taille, voir Ruzzier (2011). Il faudra sans doute mettre en relation ces considérations avec l'aire géographique bien déterminée où ces Bibles portables de petite taille ont circulé : la France (point d'origine,

térise plusieurs traductions bibliques italiennes (Pollidori 1998) ; elle peut également avoir une origine française. Cette technique de traduction est apparue pour la première fois dans une traduction anglo-normande des *Quatre livres des Rois* qui date du XII^e siècle (cf. Curtius 1911). L'habitude de gloser est devenue monnaie courante jusqu'au milieu du XIII^e siècle. Et, dernier point mais non des moindres, les Bibles italiennes partagent avec les vulgarisations françaises le taux assez bas de traductions intégrales de la Bible et la préférence pour les compilations bibliques.²⁸ Cela suffit pour le moment.

Il y a donc quelque chose que l'espace culturel français a pu communiquer à ses voisins. Et pourtant cela ne permet pas d'entendre que la tradition nouvelle, installée en Bohême ou en Hongrie, était si différente que le modèle français. On connaît des preuves que l'espace tchèque n'était pas forcément divergent. On doit, d'une part, prendre en compte les traductions tchèques des prologues et des *argumenta* des différentes parties de la Bible. Ces textes circulaient parfois de manière indépendante, dans des collections à part (Pytlíková/ Svobodová 2016 ; Homolková/ Voleková 2016). Les bibliothèques personnelles des Franciscains tchèques contenaient ce genre de textes et n'étaient pas différentes de celles des Frères français ou italiens (Bajger 2016 : 40-48). La littérature française partage genre de traductions avec nombre d'autres littératures médiévales. Un exemple similaire est celui des traductions du *Catholicon* de Jean de Gênes, en relation directe avec la traduction de la Bible, qui apparaissent partout, y compris en tchèque et en français (cf. e. g. Voleková 2013 : 59-123). D'autre part, les débuts n'étaient pas si différents des modèles généraux français qui circulaient déjà depuis un certain temps en Europe. Cela est évident dans la table de matières du *Codex Hradecký* (un mélange de poèmes satyriques, bibliques, hagiographiques et didactiques daté du XIV^e siècle). Il faudra aussi prendre en compte le rôle joué par les modèles allemands dans la création d'une littérature tchèque, lesquels étaient déjà influencés par les modèles français. Les recherches récentes ont reconnu que l'usage de deux langues vernaculaires dans la même aire culturelle (la Bohême) a fini par imposer les modèles français (Doležalová 2015 : 162-163). Ainsi les romans arthuriens tchèques *Tandariáš a Floribella* et *Tristram a Izalda* (fin du XIV^e siècle) ont des sources directes allemandes, tout comme le *Vévoda Arnošt* (milieu du même siècle), inspiré par le *Herzog Ernst*, ou la version tchèque de la légende d'Alexandre le Grand qui doit énormément à la circulation et à la traduction de l'*Alexandreis* de Gautier de Châtillon dans l'espace germanophone (Thomas 1989 ;

avec Paris comme centre principal), le sud de l'Angleterre et le nord de l'Italie ; de même qu'avec l'intervalle de temps précis pour leur production et circulation – le XIII^e siècle constituant le sommet de la courbe de production. Cf. Ruzzier (2013).

²⁸ Corbellini (2013 : 271-280), explique ce taux par les pratiques dévotionnelles et le rapport avec la liturgie, de même que les traités moraux et didactiques, une explication que l'on retrouvera dans Hoogvliet (2013b).

Thomas 2000 ; cf. Thomas 1989b ; Thomas 1991). Le rôle de la littérature allemande est évident dans les œuvres d'invention.

Il se peut que les anciennes études qui renforcent l'importance de l'influence culturelle française ne soient pas complètement erronées. La poésie lyrique tchèque médiévale devait beaucoup à celle provençale et française, avec ou sans la médiation des minnesangers allemands, et le souverain Charles IV a sans doute facilité le transfert direct de ces modèles, surtout quand son frère, Venceslas I^{er} de Luxembourg, écrivait des poèmes français, insérés par Jean Froissart dans son roman *Méliador* (Bragantini-Maillard 2012). Enfin, il est peut-être utile de préciser que certains usages des anciens textes français d'inspiration biblique se retrouvent chez les Hussites. C'est le cas des livres des Maccabées, très prisés par les Hussites (Rychterová/Soukup 2012 ; cf. Soukup 2009), que ces derniers partagent avec le public laïc français du XIII^e siècle. Les traductions françaises de l'histoire des Maccabées, faites dans un contexte de croisade, témoignent d'un usage similaire (Smeets 1968 : 53). Nous contemplons alors une vague culturelle française qui balaye l'Europe entière, soit directement, soit par l'intermédiaire d'une autre littérature. Le goût français devient un véritable emblème de la littérature en langue vernaculaire.

Les lectures partagées et la *literacy*

Revenons-en aux textes hussites traitant de l'histoire des Maccabées pour observer plusieurs communautés textuelles. À la différence des Hussites, les Vaudois de la fin du Moyen Âge ne partageaient pas cet intérêt. La seule version vaudoise des *Maccabées* n'a pas de rapport avec les textes hussites que je viens de citer ; elle est tardive et fragmentaire (il s'agit du septième chapitre du deuxième livre des *Maccabées*, copié dans un manuscrit de Cambridge ; Dal Corso 1980). Le texte vaudois aurait plus en commun avec la traduction anglo-normande du livre des Juges, faite au XII^e siècle pour deux maîtres templiers, où le contexte de croisade cède la place au profit moral que la traduction peut apporter à ses lecteurs (Albon 1913 ; cf. Bertin/ Foulet 1969), parce que le texte vaudois s'inscrit dans une tradition qui remonte sans doute aux premiers textes bibliques lus par les adeptes de Valdès. Mais quels sont-ils, en effet, ces textes vaudois que j'ai maintes fois mentionnés sans jamais les avoir analysés jusqu'ici ?

Hormis le *Nouveau Testament de Lyon*, dont l'origine vaudoise ou cathare est discutée, on notera que les véritables textes vaudois du Moyen Âge sont tardifs. Pour ce qui est des textes en langues romanes, ils sont conservés dans très peu de manuscrits (Berger 1889 ; Berger 1890 ; cf. Clavier 1958-1959 ; Thouzellier 1964 ; Thouzellier 1968 ; Thouzellier 1979 ; Wunderli 1969). Lorsqu'on prend le cas d'un des manuscrits vaudois, celui de Cambridge (University Library, Dd XV 31), du XV^e siècle, on observera un contenu assez hétérogène. Sa première partie comprend trois petits traités complets qui ont pour thème principal la pénitence ; la deuxième comporte un traité parénétiq ue et trois traductions de livres bibliques (*Maccabées*, *Job*, *Tobit*), suivies par

le poème *Nobla leyçon* (cf. Marinoni 1986 : 13-19). La situation est semblable à celle de tous les manuscrits didactiques et moraux en langue française dans les diverses collections médiévales. Les Vaudois ne constituent donc pas un cas à part. Ce ne serait ni exact ni honnête de designer ces manuscrits comme 'Bibles vaudoises', pour autant qu'ils ne sont pas des vraies Bibles, mais des compilations des parties de la Bible.²⁹ Le manuscrit de Carpentras (Bibliothèque municipale, 8) contient un mélange du Nouveau Testament et des livres sapientiaux vétérotestamentaires. Celui de Dublin (Trinity College A.4.13) a à peu près les mêmes morceaux choisis. Enfin, le manuscrit de Grenoble (Bibliothèque municipale, 43) n'est pas du tout vaudois, car il a été rédigé en milieu hussite. Les textes bibliques y sont accompagnés par des textes locaux, par un petit traité, par un *Pater noster* et par quelques versets des *Nombres*. Ce sont des anthologies. Pour les expliquer, il convient de se poser une question assez simple en définitive : y-a-t-il une différence entre les productions vaudoises et les manuscrits répertoriés par Hoogvliet (2013) dans un travail sur les lectures des laïcs francophones de la fin du Moyen Âge ? Ou par Corbellini pour celles de l'Italie ?³⁰ La réponse est : certainement pas. Le problème réside dans le fait d'isoler la tradition vaudoise du reste de la littérature de son temps, voire dans le fait d'envisager l'existence d'une Bible vaudoise en langue romane, car cette Bible n'a probablement jamais existé.

Berger (1889) pensait qu'il y avait eu une véritable traduction intégrale de la Bible faite par les Vaudois – quoique cela soit improbable avant l'apparition de la première Bible complète à l'Université de Paris – et que cette traduction perdue avait été transmise en Italie par les Vaudois qui s'étaient réfugiés outre-Alpes au début du XIII^e siècle, chassés par l'Inquisition. Brunel-Lobrichon (1993) a voulu vérifier cette hypothèse, jamais prouvée, mais elle n'a pu observer qu'une faible et inconséquente relation entre les textes bibliques vaudois tardifs, d'une part, et d'autre part, les Bibles occitanes et italiennes (cf. Papini 2002 : 347-374). La réalité est que les manuscrits vaudois de Cambridge, Carpentras, Dublin, Grenoble et Zurich sont tardifs (XIV^e-XVI^e siècles) et qu'ils ne peuvent pas avoir des rapports avec les textes que les sources indiquent comme lectures des premiers Vaudois, au XII^e siècle, en terre française.

²⁹ Papini (2002 : 360-363), pour la présentation synthétique des manuscrits. Cette monographie est largement critiquable pour certaines hypothèses proposées (il inclut parmi les traductions 'vaudoises' les Bibles italiennes en général) ; cependant le travail de synthèse, très riche, est tout à fait admirable. Cf. l'introduction de l'édition du manuscrit de Carpentras par Nüesch (1979, vol. 1, p. IV-XXX). Je ne traite pas du manuscrit de Zurich, car il est trop tardif (1530) et présente des leçons contaminées par la Bible d'Erasmus.

³⁰ Corbellini (2013) montre l'hétérogénéité du corpus de textes qui doit être pris en compte, afin de noter que les laïcs de la fin du Moyen Âge actionnaient comme des agents dans la distribution des lectures religieuses. Voir également une comparaison entre l'espace français et celui italien dans Corbellini/ Hoogvliet (2013).

Le problème est dû à un certain déterminisme qui se propose d'identifier à tout prix la langue de la prétendue Bible vaudoise avec le franco-provençal du Lyonnais, car Valdès serait un habitant de Lyon (*cf. e. g.* Carrières 1946). Néanmoins, ces traces franco-provençales sont absentes des Bibles tardives vaudoises. J'ai proposé une solution, mais j'ai également noté que les adeptes de Valdès ne lisaient pas, au XII^e siècle, un texte intégral de la Bible. Hormis la *Chanson de saint Alexis*, point de départ de sa conversion évangélique, que Valdès a connu sous une forme orale, les sources indiquent comme lectures vaudoises un certain Psautier glosé en langue française (attesté dans le cas des Vaudois présents au Concile de Latran, en 1179) ou les Évangiles, les épîtres de saint Paul, un Psautier et les *moralia in Iob* (dans le cas de Metz, en 1199). Ces textes peuvent être identifiés avec le premier commentaire des psaumes, composé pour Laurette d'Alsace par un maître de Flandres, avec les épîtres traduites par Lambert le Bègue (un texte perdu) et avec la traduction wallonne des *Moralia in Iob* conservée dans le manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale de France, f. fr. 24764 (Agrigoroaei 2016). Il est donc évident que les Vaudois lisaient ce qu'ils avaient trouvé dans la région. En région wallonne, ils lisaient les vulgarisations bibliques faites par les auteurs wallons. Autrement dit, les hérétiques messins de 1199 étaient en possession des textes français qui circulaient aussi dans un milieu canoniquement orthodoxe. Les lectures des Vaudois n'étaient pas si différentes des lectures des laïcs non-hétérodoxes de la même époque. La même constatation peut être reportée à l'ensemble des productions ortho- ou hétérodoxes. Il se peut qu'il n'y ait pas de véritable différence à chercher sur cet aspect.

Or, parmi ces lecteurs bons catholiques (quoique parfois récalcitrants) se trouvaient sans doute les paroissiens de Lambert le Bègue, prêtre wallon de la fin du XII^e siècle, souvent considéré comme initiateur du mouvement béguinal (*cf.* Agrigoroaei 2020). Un long mémoire que ce prêtre de Liège a composé après son interrogatoire à Rome, où il répond aux accusations que ses opposants avaient portées contre lui, contient quelques informations qui peuvent nous intéresser. Lambert raconte qu'après la messe, de retour dans leurs maisons, ses paroissiens lisaient des psaumes, des hymnes et des cantiques, mais aussi qu'ils consultaient un commentaire des psaumes en langue vulgaire écrit par un certain maître de Flandres et que c'était pour cela qu'il avait lui aussi paraphrasé en vers, pour eux, une *Vie de la Vierge* et les *Actes des Apôtres* (Fayen 1899 : 100-101). Le maître de Flandres connu et lu par Lambert par et ses paroissiens était probablement l'auteur wallon anonyme du premier commentaire français des psaumes, un texte que les Vaudois avaient présenté à Gautier Map pendant le Concile de Latran, en 1179. Un Gauthier Map qui était, comme l'Archipoeta, auteur de poèmes satyriques latins, et qui n'a pas vu du mal dans le fait qu'il y avait un commentaire des psaumes en langue vulgaire. Enfin, dans le bilan des textes savants de la littérature française des XII^e-XIII^e siècles, je n'ai pas mentionné les quatre moutures de ce commentaire fait pour Laurette d'Alsace. Le texte

date du troisième tiers du XII^e siècle et ses différentes versions suivent des textes issus de la *Media Glossatura* de Gilbert de Poitiers (Gregory 1990). Preuve, s'il en était encore besoin, que ce rapport avec les textes savants, de même que l'ambiguïté orthodoxie-hétérodoxie-hérésie se trouvait déjà *in nuce* dans le partage des lectures de la fin du XII^e siècle.

Tout cela permet d'entendre que la difficulté de repérer une limite entre les orthodoxes et les hétérodoxes ne caractérise pas uniquement l'espace tchèque, où les Hussites se servaient des traductions antérieures, canoniques, ni l'espace anglais, où les sermons témoignent d'un mélange d'hérésie et de canonicité. Cette difficulté de repérer l'hérésie dans les textes mêmes est aux origines de la chaîne de transmission qui nous intéresse, dans l'espace francophone, où les laïcs et les religieux avaient pour la première fois commencé à lire dans la langue dont ils se servaient pour parler.

Il y a donc quelque chose de cohérent dans ces manifestations apparemment incongrues. À vrai dire, la France n'a pas connu un mouvement hétérodoxe semblable aux Lollards anglais ou aux Hussites tchèques, un mouvement qu'on attendrait avant 1300, pour constituer en quelque sorte le point de départ de la chaîne de diffusion mentionnée au début de cette étude. Cependant l'histoire de Lambert le Bègue ressemble sur certains aspects celle de Jan Hus – en particulier la découverte de l'utilité de la langue vernaculaire par ce dernier en 1402, après avoir été nommé comme prédicateur à la chapelle pragoise de Bethléem (Rychterová 2015 : 174-182), tel Lambert dans une petite église de la périphérie de Liège. L'histoire de David le Dinant peut être également rapprochée de celles de Jan Hus et de John Wycliff, quoique je ne sache pas quel a été son rapport avec les textes rédigés en langue vernaculaire. La France a connu son taux élevé d'hérésies au XII^e siècle et au début du siècle suivant. Les actions de Lambert s'inscrivaient dans l'histoire embrouillée de ces hérésies précoces. La suppression féroce des Cathares et la fuite des Vaudois vers l'Allemagne ou dans les vallées des Alpes piémontaises, à une époque où la paix canonique régnait partout dans le reste de l'Europe, n'a été qu'un premier pas dans la diffusion d'un long phénomène d'éclosion qui avait commencé tôt en terre francophone, peut-être parce que l'aire gallo-romaine avait commencé plus tôt à permettre aux simples gens de s'exprimer par l'écrit. Ici, en terre francophone, on sentait le besoin d'écrire dans la langue vernaculaire. Le latin devenait graduellement incompréhensible, quoiqu'il ne fût pas si impénétrable tout de même, car les clercs parlaient et écrivaient encore un « clerquois » truffé de latinismes.

Si la contestation s'est affirmée pour la première fois sur les terres francophones, plus précisément dans le milieu insulaire anglo-normand qui a produit les premières traductions, adaptations et paraphrases bibliques en français, c'est parce que cet espace se trouvait – la géolinguistique en témoigne – dans la position la plus éloignée du foyer latin, de Rome, dans une situation ambiguë où le latin était incompréhensible et ne l'était pas, dans le même temps. Quand le *General Prologue* de John Purvey

dit, au sujet des Italiens, que « *yit this day the comoun puple in Italie spekeith Latyn corrupt, as treve men seyn that han ben in Italie* » (Forshall/ Madden 1850 : 59), ces idées permettent aussi d'entendre que la véritable contestation langagière vient des parleurs des langues romanes, qui n'avaient pas nécessairement besoin d'une traduction, car leur langue maternelle corrompue serait encore une espèce de latin. C'est une question directement liée au fait qu'aux XII^e-XIII^e siècles, l'espace francophone exportait en Allemagne et en Italie, d'une part, des hérétiques, d'autre part, de la littérature en langue vernaculaire. Ce n'est pas un hasard si les deux types de contestation naissent en terre gallo-romaine, surtout quand les vulgarisations françaises de la Bible se trouvent souvent mélangées ou en compagnie de textes romanesques, et quand un Italien comme saint François – souvenons-nous à ce propos du statut équivoque des débuts du mouvement franciscain – voulait imiter avec ses compagnons la Table Ronde du roi Arthur : « *Isti sunt mei fratres milites tabulae rotundae, qui latitant in remotis et in desertis locis, ut diligentius vacent orationi et meditationi, sua et aliorum peccata plorantes, viventes simpliciter et humiliter conversantes, quorum sanctitas a Deo cognoscitur et aliquando fratribus et hominibus est ignota* », Sabatier 1966 : 213-214). Ce roi imaginaire était mentionné par Dante en rapport avec les traductions françaises de la Bible.

Il y a en réalité une infinité de degrés et de manières de contester. Quand la contestation est fruste, totale, la traduction de la Bible et l'hérésie vont de paire. Quand la contestation opère en revanche dans un canal particulier, dans des cas spéciaux, avec des nuances, c'est là que nous pourrions observer deux choses différentes, car les deux contestations n'apparaissent plus ensemble. On dirait qu'on a, d'un côté, la filière sociale, claire, qui concerne le rapport avec le clergé et qui a donné lieu à maintes exagérations dans les études socialisantes (cf. Fumagalli/ Brocchieri 1975). Mais il y a aussi le problème de la langue, complètement différent, de l'autre côté. On a donc une contestation langagière bien distincte de la contestation sociale. C'est pourquoi on a de gros soucis à identifier quelque chose d'hérétique dans les textes français associés aux premiers Vaudois, dans les traductions des Béguines (ordre féminin méprisée par ailleurs dans les œuvres des écrivains français médiévaux ; cf. Blumenfeld-Kosinski 1999), dans les traductions en moyen anglais, en hongrois ou dans les textes roumains du XVI^e siècle. L'absence de ces traits hérétiques témoigne d'une contestation langagière. Mais la traduction, peut-elle être réellement hérétique, sachant que ces 'hérétiques' étaient fascinés par la fidélité au texte source ?

Nous l'avons vu en Bohême, où la langue vulgaire était utilisée dans la pastorale bien avant le Hussitisme. Il est vrai qu'au début du XIV^e siècle il y avait plus de prêcheurs allemands, mais on voit également l'apparition des prêcheurs tchèques, suivis rapidement par la fondation de plusieurs chapelles 'tchèques' vers la fin du même siècle, une époque où l'on affirme – quoiqu'il soit difficile d'estimer la vraie portée de cette affirmation – que « la littérature didactique et les belles-lettres tchèques ont commencé à éclipser la littérature profane en langue allemande ». C'est à partir

de cette situation, de la confrontation des deux langues vernaculaires, que l'on est arrivé à une véritable querelle entre les deux nations (Šmahel 1990 : 280, *passim*). En Angleterre, la situation est similaire. Il n'est pas besoin de revenir ici sur l'usage parallèle de la langue française et de l'anglais. Observons seulement que le statut du français en terre anglaise correspond à celui de l'allemand en Bohême. Notons ensuite que Robert I. Moore, grand défenseur de la théorie du « *dissent* », croyait que les hérétiques médiévaux étaient définis par deux manques (Moore 1994) : manque de moyens économiques et manque de *literacy*. De ce fait, la montée graduelle de cette *literacy* a pu créer des communautés (hérétiques ou orthodoxes), comme déjà soutenu par Stock (1983) pour les premières communautés hérétiques. La lecture serait un banal facteur de cohésion dans la création des 'communautés textuelles'. Or, précisément, Hoogvliet (2013) parle de l'existence de ces communautés textuelles dans l'espace français en rapport avec le passage des Bibles vernaculaires du milieu royal ou nobiliaire vers les simples gens.

Le problème est que tous ces mouvements contestataires s'adressaient aux simples gens, mais les simples gens étaient de deux types : simples, car inférieurs d'un point de vue social (paysans ou bourgeois) et simples parce qu'ils ne comprenaient pas le latin (*illiterati*). La première dichotomie oppose les *laboratores* aux *bellatores* et *oratores*, tandis que la deuxième isole les *oratores* du reste des catégories. C'est la catégorie des *bellatores* qui explique le rapport Bible-hérésie, car ils sont simples et ne le sont pas. Le mot 'simples' est en fait créé en opposition avec celui qui fait l'affirmation. Or, si les Vaudois n'étaient pas, au début, un véritable mouvement contestataire, s'ils ont été poussés à en devenir un, à aller dans la direction contestataire, c'est l'Église même qui a fait cela. Inversement, les Franciscains présentaient dès le début de leur mouvement beaucoup de traits communs avec les premiers Vaudois, mais leur acceptation par les autorités de la même Église les a rendus canoniques. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que mon histoire oscille entre les Ordres mineurs et les différents hétérodoxes, car la langue vernaculaire n'a jamais été un vrai problème. Le problème, si jamais il y en avait un problème, était la contestation de l'ordre social et des structures ecclésiastiques. Cette autre contestation était pour autant déterminée par une vague de pensée qui trouve ses origines également au XII^e siècle. Ce siècle était aussi l'âge d'Abélard, l'un des piliers de l'étude consacré à l'individualisme par Morris (1972), de même que l'âge qui a produit l'Archipoeta par lequel j'ai commencé mon exposé. L'analyse du contexte sociohistorique qui a produit les premières traductions françaises de la Bible doit prendre en compte les idées véhiculées par la « Révolte des médiévistes », ceux qui se sont concentrés sur la Renaissance du XII^e siècle.

Valdès n'a jamais été considéré hérétique parce qu'il a demandé à deux clercs lyonnais de lui copier ou de traduire des parties de la Bible en langue vulgaire (Agrigoroaei 2016). Il a fait sa profession de foi devant un synode en 1180 et les institutions ecclésiastiques ne l'avaient pas trouvé hérétique (*e. g.* Dondaine 1946).

De la même manière, quand ses adeptes, les Vaudois de Metz, posaient des soucis aux autorités ecclésiastiques messines, le Pape avait répondu que le problème n'était pas le fait même de lire des traductions bibliques en langue vulgaire, mais celui de permettre aux 'illettrés' de prêcher à partir de ces traductions, sans disposer d'aucune instruction préalable dans le domaine savant des commentaires latins, basés sur la *Vulgate* de saint Jérôme (Boyle 1985 ; Agrigoroaei 2016). On dirait, tel Swanson (1994), que la montée du grade d'alphabétisation des laïcs et l'usage consécutif des langues vulgaires ne portent pas sur la propagation des hérésies médiévales. D'une part, l'alphabétisation croissante a également fini par renforcer l'orthodoxie. D'autre part, il est difficile d'estimer correctement ses rapports avec l'hérésie, puisque cette dernière a pour but le fait de poser des questions, et non pas celui d'écrire. Cela dit, l'usage des langues vernaculaires a pu servir d'une certaine manière dans la propagation des hérésies, mais il ne leur a pas donné une impulsion, car une grande partie des textes hérétiques étaient en latin, ce qui traduit la fausseté de l'opposition binaire hérésie-langue vernaculaire/ latin-orthodoxie.

Pierre Riché avait observé que l'*illiteratus* ou l'*idiota* mentionné dans les textes savants du XII^e siècle n'était pas nécessairement un analphabète. Il pouvait parfois lire et écrire, mais il n'avait pas une culture latine solide (Riché 1962 : 181 ; cf. Coletti 1981). Il était souvent un lecteur de textes vernaculaires, comme les Vaudois *illitterati* du Concile de Latran, lecteurs d'un commentaire français des psaumes. Sur ce point il est intéressant de noter une observation de Peter Biller : la persistance du topos de l'*illiteratus* en relation avec les Vaudois, mais non pas avec les Cathares (Biller 1994 ; cf. Biller 2001). Les Cathares écrivaient leurs textes plutôt en latin. Et lorsqu'un Lollard était appelé, lors de son procès en 1393, *laicus litteratus*, c'était parce que les Lollards n'avaient pas encore perdu leurs rapports avec le monde savant, de langue latine, de l'Université (Hudson 1994). La langue vulgaire a donc le même rapport avec l'hérésie que la langue latine. Le véritable problème, c'est qu'elle est une langue et que la langue facilite la transmission des idées, peu importe son statut savant ou populaire.

Il n'y a rien d'hérétique dans les premières traductions françaises et roumaines de la Bible – sauf leur emploi par les Vaudois (dans le cas français) et leurs mystérieuses origines (dans le cas roumain). Le poids de l'hétérodoxie est tout autant variable que discutable dans les textes anglais et hongrois. Cela peut être dit également à propos des textes tchèques, qui peuvent avoir eu des origines hétéroclites. Nous contemplons la même manifestation, partout. Il est donc plus utile de se concentrer sur les aires latérales du phénomène, et non pas sur sa partie centrale bien connue et approfondie. Les aires latérales sont toujours conservatrices – la théorie de Mario Bartoli nous a montré cela depuis longtemps en géographie linguistique. Peut-être que cela marchera également pour la 'géographie littéraire', un domaine qui attend encore d'être exploré. Si l'on veut comprendre ce qui se passe avec cette chaîne de transmission qui unit la traduction de la Bible et les mouvements hétéro-

doxes, il faudra cesser d'étudier uniquement le cas des Lollards, des Hussites et de la Réforme. La réponse ne viendra pas de là. Elle est cachée quelque part dans les rapports ambigus entre, d'une part, la littérature française et celle moyen-anglaise ; d'autre part, dans la périphérie culturelle du monde catholique, lors du passage de Bohême par la Hongrie vers les pays roumains, ou vers la Ruthénie par la Pologne.

En guise de conclusion

La fin de cette étude ne permet pas d'identifier une conclusion. L'absence d'une conclusion se traduit en une abondance de questions qui attendent une réponse. La première concerne le statut ambigu des premiers textes vulgaires dans le monde universitaire du début du XIII^e siècle. On peut se demander quel est le rapport des traductions en langue française avec le panthéisme du maître David le Dinant, avec les livres naturels d'Aristote, et surtout avec les Amauriciens de l'Université de Paris en 1209-1211 ? Pour répondre, il faudra partir des cas mieux connus des premiers Vaudois et de celui de Lambert le Bègue, qui sont plus faciles à maîtriser, bien qu'ils n'expliquent pas parfaitement le rapport des traductions françaises avec le milieu savant. Néanmoins, la véritable question, issue de la première, sera : y-a-t-il quelque chose de similaire entre ce cas extrêmement précoce d'emploi de la langue vernaculaire et les cas, toujours universitaires, de John Wycliff ou de Jan Hus ?

On pourrait aussi se demander quel est l'héritage littéraire du premier Valdisme chez les Vaudois tardifs de l'espace allemand et italien. Y-a-t-il une véritable continuité ? Ou ces Vaudois tardifs, ont-ils plutôt préféré lire les textes que leur offraient les traditions vernaculaires locales ? Une autre question permettra de comprendre la mystérieuse question anglaise : combien de notes de lecture moyen-anglaises jalonnent les marges de feuillets des traductions anglo-normandes ? Elles seraient les preuves définitives d'un rapport de la tradition anglaise avec leurs précédents français. Peut-on résumer le caractère de ces notes en quelques typologies ? Quelles sont les conclusions que l'on peut tirer d'une telle étude ? Il ne faut pas chercher uniquement dans les manuscrits contenant des traductions bibliques. Nous devons traiter également les textes parabibliques (*cf.* Doležalová 2017). L'avantage du fait de prendre en compte l'ensemble de la littérature est qu'on évitera le découpage d'un corpus incomplet.

On passera ensuite en Europe centrale pour se demander tout un tas d'autres questions. Les premières traductions bibliques en tchèque, au temps de Charles IV de Luxembourg, ont-elles des rapports avec les traductions françaises ? Quel a été le rôle réel joué par le souverain dans cette affaire ? La réponse serait à trouver dans les sources historiques, dans les lettres ou sur le plan plus général de l'histoire de la culture, sans ignorer le rapport que le *Trevento* italien a eu avec ses échos en Bohême. Plus loin encore, dans le domaine hongrois, quel est le taux réel des traductions que l'on peut attribuer aux Ordres mendiants ou à d'autres ordres religieux – les Fran-

ciscains et les Dominicains, aussi bien que les Pauliniens (ordre religieux hongrois), dont les couvents en terre croate étaient impliqués dans l'effort de traduction glagolitique ? Enfin, quelles sont les sources des textes rhotacisants roumains ? Ont-ils un rapport avec les traductions ruthènes ? Quelle est la dynamique des textes tchèques dans les espaces hongrois, ruthène et roumain ? Et les textes roumains, avaient-ils des rapports avec les productions des Glagolites croates ? Quelles sont les voies que ces sources ont pu suivre dans l'espace vaste de l'Orient européen ? Mais avant tout, quelle est l'importance que les autres textes littéraires ont pu jouer dans la transmission des traductions bibliques ? Comment l'histoire de Tnugdál a pu arriver en Ruthénie, alors que cette histoire a connu un nombre énorme de traductions en français ? A-t-elle des rapports de parenté avec l'apparition d'un Tristan ruthène après la rédaction d'un roman de Tristan en vieil-tchèque ?³¹ Quant au *Fiore di virtù*, arrivé jusqu'en Russie par l'intermédiaire de la version roumaine, d'où venait-il réellement ? Avait-il un rapport avec les versions serbo-croates et roumaines de la légende d'Alexandre le Grand ? Et tous ces rapports, sont-ils les héritiers tardo-médiévaux d'un mélange typiquement français des vulgarisations de la Bible et des récits épiques dont nous parle Dante dans son *De vulgari eloquentia* ? Il faudra envisager une étude du rôle joué par le texte de Pierre Comestor dans l'initiation d'un mouvement de vulgarisation dans toutes les littératures de l'Occident et dans la littérature française en particulier. Enfin, une autre étude concernant le mélange de Bible et d'histoires antiques ou des romans d'aventures sera également fondamentale.

Chacune de ces questions mérite d'être traitée dans un livre à part. Les anciennes théories sont une « maison sur le sable ». Les nouvelles théories doivent être construites à partir d'une comparaison minutieuse des textes vernaculaires à travers plusieurs littératures. Je pense que la critique philologique nous aidera à bâtir une « maison sur le roc ».

³¹ Malgré l'existence d'un *Tristram a Izalda* tchèque de la fin du XIV^e siècle, la critique considère que la traduction ruthène de l'histoire de Tristan (*Trysčán*) suit un intermédiaire serbo-croate remontant à une version italienne. Cependant, le manuscrit unique qui conserve ce texte contient une version ruthène du *Beuve de Hamptone* par un intermédiaire probablement italien (*Istoryja o knjatati Kgyidone*), aussi bien qu'un remaniement ruthène par intermédiaire polonais de l'*Attila* de Nicolaus Olahus. Pour le manuscrit de Poznań, Bibliothèque publique Raczyński, ms 94, daté du XVI^e siècle, voir en dernier lieu Torres Prieto (2011 : 202). Pour la version de *Beuve*, voir Greve 1956. Cf. Rosenzweig (2016 : 31), note 136, qui considère que le *Beuve* de l'espace slave peut avoir des rapports avec le *Beuve* yiddish, quoique ces rapports puissent remonter à la source commune (italienne) des deux versions. Sans tenter de clarifier ici la question extrêmement compliquée de tous ces rapports, qui ressemble à celle des sources de l'histoire d'Alexandre et du *Fiore di virtù* roumains, j'y trouve pour autant la preuve ultime que la circulation chaotique de ces textes unit l'espace tchèque ou italien aux intermédiaires polonais et hongrois vers la Ruthénie ou les pays de langue roumaine dans une sorte de continuum culturel qui mérite d'être mieux exploré.

BIBLIOGRAPHIE

- Agrigoroaei, Vladimir, 2014, « 'Pauper Paulus' și mănăstirea tainică de la Sântămărie Orlea : scenele pictate în secolul al XV-lea sub tribuna de vest » [‘Pauper Paulus’ et le monastère secret de Sântămărie Orlea : les scènes peintes au XV^e siècle sous la tribune Ouest], in *Arx Transsilvaniae* 24, 183-228.
- Agrigoroaei, Vladimir, 2015, « Quelques réflexions au sujet des traductions françaises médiévales de la Bible : un problème de méthodologie », in *De l'ancien français au français moderne. Théories, pratiques et impasses de la traduction intralinguale*, Claudio Galderisi, Jean-Jacques Vincensini (dir.), Turnhout : Brepols, 165-181.
- Agrigoroaei, Vladimir, 2015b, « Umbra lui Dobre la Leșnic. Despre un comanditar fictiv, despre picturi inspirate de apocrife și nu în ultimul rând despre primele atestări endogene ale limbii române » [L'ombre de Dobre à Leșnic. Un commanditaire fictif, des peintures inspirées par les apocryphes et les premiers témoignages endogènes de la langue roumaine], in *Apulum* 52 (series « Historia & Patrimonium »), 157-222.
- Agrigoroaei, Vladimir, 2016, « La traduction perdue de la Bible faite pour l'usage de Valdès : supercherie savante involontaire ? », in *La fabrique de la traduction : Du topos du livre source à la traduction empêchée*, Claudio Galderisi, Jean-Jacques Vincensini (dir.), Turnhout : Brepols, 133-152.
- Agrigoroaei, Vladimir, 2018, « Le faux problème hussite dans la littérature vieil-roumaine », in *Receptarea Sfintei Scripturi : între filologie, hermeneutică și traductologie...*, Eugen Munteanu (dir.) et al., Iași : Editura Universității « Alexandru Ioan Cuza », 77-97.
- Agrigoroaei, Vladimir, 2018b, « Les peintures de Strei et l'Union des deux Églises », *Museikon* 2, 37-78.
- Agrigoroaei, Vladimir, 2019, « Le portrait du traducteur en poupée russe. Guyart des Moulins, Pierre le Mangeur et Saint Jérôme dans les enluminures du manuscrit BnF, f. fr. 155 », in *Quand les auteurs étaient des nains. Stratégies auctoriales chez les traducteurs français de la fin du Moyen Âge*, Olivier Delsaux, Tania Van Hemelryck (dir.), Turnhout : Brepols, 59-83.
- Agrigoroaei, Vladimir, 2020, « L'internazionalizzazione del movimento valdese e la perdita dell'identità letteraria gallo-romanza », in *Maggio 1218 : Il Colloquio di Bergamo. Un dibattito agli inizi della storia valdese*, Francesca Tasca (dir.), Torino : Claudiana, 59-71.
- Albon, Marquis d' (éd.), 1913, *Le Livre des Juges. Les cinq textes de la version française faite au XII^e siècle pour les chevaliers du Temple*, Lyon : Soc. Bibliophiles Lyon.
- Alençon, Ubald d', 1924, « Le plus ancien texte de la bénédiction, du privilège de pauvreté et du testament de sainte Claire d'Assise », in *Revue d'histoire franciscaine* 1, 469-482.
- Alexeev, Alexey I., 2005, « A Few Notes About the *Strigol'niki* Heresy », in *Cahiers du Monde russe* XLVI/ 1 (*La Russie vers 1550 : Monarchie nationale ou empire en formation ?*), 285-296.
- Angelovska-Panova, Maja/ Roach, Andrew P., 2013, « The Bogomils' Folk Heritage : False Friend or Neglected Source? », in *Heresy and the Making of European Culture : Medieval and Modern Perspectives*, Andrew P. Roach, James R. Simpson (dir.), Farnham/ Burlington : Ashgate, 129-149.
- Arensberg, Susan M., 1986, *The Padua Bible and the Late Medieval Biblical Picture Book*, Baltimore : these de doctorat de l'Université John Hopkins.
- Asperti, Stefano, 1998, « I Vangeli in volgare italiano », in *La Bibbia in italiano tra medioevo e Rinascimento/ La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance. Atti del convegno internazionale*,

- Firenze, *Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996*, Lino Leonardi (dir.), Florence : SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 119-144.
- Avenozza, Gemma, 2008, « Las traducciones de la Biblia en castellano en la Edad Media y sus comentarios », in *La Biblia en la literatura española*, Gregorio del Olmo Lete (dir.), I. *Edad Media*, Isabel Toro Pascua (dir.), II. *El texto : fuente y autoridad*, Madrid : Trotta, 13-75.
- Bajger, Matyáš Franciszek, 2016, *Czech Franciscan Book Culture : Libraries of Franciscans, Conventual Franciscans, and Capuchins through centuries*, Ostrava : PhD dissertation, defended in 2007, translated to English and actualised in 2016.
- Baker, Robin, 2006, « The Hungarian-speaking Hussites of Moldavia and two English Episodes in their History », in *Central Europe IV* / 1, 3-24.
- Barbieri, Edoardo, 1998, « Domenico Cavalca volgarizzatore degli ‘Actus Apostolorum’ », in *La Bibbia in italiano tra medioevo e Rinascimento/ La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance. Atti del convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996*, Lino Leonardi (dir.), Florence : SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 291-328.
- Barbieri, Edoardo, 1989, « La fortuna della ‘Biblia vulgarizata’ di Nicolò Malerbi », in *Aevum* LXIII/ 3, 419-500.
- Barbu, Daniel, 1994, « Pèlerinage à Rome et croisade. Contribution à l’histoire religieuse des Roumains dans la première moitié du XV^e siècle », in *Revue roumaine d’histoire* 33, 27-42.
- Beck, Hans Georg, 1971, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Munich : C. H. Beck’sche.
- Beischner, Paul E./ Leurquin, Anne-Françoise, 1992, « Macé de la Charité », s. v. in *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, Michel Zink, Geneviève Hasenohr (dir.), Paris : Fayard, 977-978.
- Benedetti, Marina, 2016, « Frati Minori e inquisizione : Alcuni casi nell’Italia medievale », in *Territórios e Fronteiras IX* / 1 (*Franciscanos e franciscanismos : Origens e difusão*), 84-96.
- Berger, Samuel, 1889, « Bibles provençales et vaudoises », in *Romania* 18, 353-439 (suivies par une réponse critique de Paul Meyer aux p. 424-429).
- Berger, Samuel, 1890, « Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et cathares », in *Romania* 19, 505-561.
- Bertin, Gerald A./ Foulet, Alfred, 1969, « The Book of Judges in Old French Prose : The Gardner A. Sage Library Fragment », in *Romania* 90, 121-131.
- Biller, Peter, 1994, « Heresy and Literacy : Earlier History of the Theme », in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Peter Biller, Anne Hudson (dir.), Cambridge : Cambridge University Press, 1-18.
- Biller, Peter, 2001, « The Topos and Reality of the Heretic as Illiteratus », in *The Waldenses, 1170-1530 : Between a Religious Order and a Church*, Peter Biller, Aldershot (dir.), Ashgate : Variorum, 169-190.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate, 1999, « Satirical Views of the Beguines in Northern French Literature », in *New Trends in Feminine Spirituality : The Holy Women of Liège and their Impact*, Juliette Dor, Lesley Johnson, Jocelyn Wogan-Browne (dir.), Turnhout : Brepols, 237-249.
- Boehmer, Joh. Friedrich (éd.), 1843, *Vita Karoli quarti imperatoris ab ipso Karolo conscripta. 1316-1346*, in *Fontes rerum Germanicarum*, vol. 1, Stuttgart : J. G. Cotta’scher Verlag.
- Boers, Wil (éd.), 2002, *La Genèse d’Évrat. Ritmi Gallici, édition critique, suivie d’un Essai sur la spiritualité du clerc et du laïque au tournant du christianisme médiévale*, 4 vols., Leiden : thèse de l’Université de Leiden.

- Bogaert, Pierre-Maurice, 2004, « Paris, 1274, un point de repère pour date la 'Bible (française) du XIII^e siècle' », in *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, Giuseppe Cremascoli, Francesco Santi (dir.), Florence : Edizioni del Galluzzo, 36-45.
- Boglioni, Pierre, 1976, « Pour l'étude de la religion populaire au Moyen Âge : le problème des sources », in *Foi populaire, Foi savante. Actes du V^e Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie, Ottawa*, Paris : Éditions du Cerf, 93-148
- Boglioni, Pierre (dir.), 1979, *La culture populaire au Moyen Âge. Études présentées au quatrième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, 2-3 avril 1977*, Montréal : Univers.
- Boriosi, Marc, 1997, « Traduire le franciscanisme : introduction aux premières 'vulgarisations' des légendes de saint François d'Assise (France-Italie, XIII^e-XV^e s.) », in *Collectanea Franciscana* 67, 389-430.
- Bose, Mishtooni, 2017, « Orthodoxy and the Game of Knowledge : Deguileville in Fifteenth-century England », in *Europe After Wyclif*, J. Patrick Hornbeck II, Michael Van Dussen (dir.), New York : Fordham University Press, 227-246.
- Boyle, Leonard E., 1985, « Innocent III and Vernacular Versions of Scripture », in *The Bible in the Medieval World : Essays in Memory of Beryl Smalley*, Katherine Walsch, Diana Wood (dir.), New York : Basil Blackwell, 97-107.
- Brackman, E. M., 1974, « Les Vaudois en Wallonie à la fin du moyen âge », in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* XCV (136), 85-91.
- Bragantini-Maillard, Nathalie (éd.), 2012, *Jean Froissart, Mehyador. Roman en vers de la fin du XIV^e siècle*, Genève : Droz.
- Breeze, Andrew, 1999, « The Wycliffite Bible Prologue on the Scriptures in Welsh », in *Notes and Queries* XLVI/ 1, 16-17.
- Brenon, Anne, 1986, « Synchrétisme hérétique dans les refuges alpins ? Un livre cathare parmi les recueils vaudois de la fin du Moyen Âge : le manuscrit 269 de Dublin », in *Heresis* 7, 7-23.
- Brenon, Anne, 2017, « The Occitan Cathar Manuscript of Dublin (Ms 269 Tcd) : A Unique Window into Dissident Religiosity », in *From Carrickfergus to Carcassonne : The Epic Deeds of Hugh de Lacy during the Albigensian Crusade/ De Carrickfergus à Carcassonne : Le geste épique d'Hugues de Lacy au temps de la croisade des Albigeois*, Paul Duffy, Tadhg O'Keefe, Jean-Michel Picard (dir.), Turnhout : Brepols, 107-128.
- Brenon, Anne/ Zbiral, David, 2016, « Le codex cathare de Lyon : un livre de Père Autier ? », in *Archives ariégeoises* 8, 9-37.
- Brooke, Rosalind B./ Brooke, Christopher, 1984, *Popular Religion in the Middle Ages : Western Europe, 1000-1300*, London : Thames and Hudson.
- Brown, Michele P., 2007, *The Holkham Bible Picture Book. A Facsimile*, London : The British Library.
- Brunel-Lobrichon, Geneviève, 1993, « Les Bibles vaudoises à la source des Bibles italiennes ? », in *Mélanges de l'École française de Rome : Moyen Âge* CV/ 2, 845-855.
- Brunel-Lobrichon, Geneviève, 1998, « Les traductions de la Bible en ancien Occitan », in *La Bibbia in italiano tra medioevo e Rinascimento/ La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance. Atti del convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996*, Lino Leonardi (dir.), Florence : SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 247-254.
- Buddensieg, Rudolf (éd.), 1883, *John Wyclif's Polemical Works in Latin*, vol. 1, part 1, London : Trübner & Co, Wyclif Society.

- Buehler, Philip, 1964, « The 'Cursor Mundi' and Herman's 'Bible' : Some Additional Parallels », in *Studies in Philology* LXI/ 3, 485-499.
- Burnett, T. A. Joyce, 1962, « The Undeciphered Inscriptions in the Holkham Bible Picture Book », *The British Museum Quarterly* XXVI/ 1-2, 26-27.
- Calabretta, Antonio, 1994, « Contatti italo-franci nella storia dei volgarizzamenti della Bibbia : Il caso dei vangeli del codice Marciano It. I. 3 », in *Medioevo romanzo* 19, 53-89.
- Camară, Iosif, 2011, « Versiunile românești ale rugăciunii Tatăl Nostru din secolul al XVI-lea în raport cu originalele lor slavone », in *Receptarea Sfintei Scripturi : între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național 'Explorări în tradiția biblică românească și europeană'*, Iași : Editura Universității « Alexandru Ioan Cuza », 36-52.
- Camară, Iosif/ Ungureanu, Mădălina, 2019, « The Sources of the Oldest Romanian Versions of the Psalter », in *Vernacular Psalters and the Early Rise of Linguistic Identities : The Romanian Case*, Bucurest : DARK Publishing/ Muzeul Național al Unirii Alba Iulia, 79-87.
- Carrières, Marcel, 1946, « Sur la langue de la Bible de Valdo », in *Bollettino della Società di studi valdesi* 95, 28-34.
- Cartoian, Nicolae, 1974, *Cărțile populare în literatura română. I. Epoca influenței sud-slave*, Bucurest : Editura enciclopedică română.
- Catto, Jeremy, 2016, « The Wycliffite Bible : The Historical Context », in *The Wycliffite Bible : Origin, History and Interpretation*, Elizabeth Solopova (dir.), Leiden : Brill, 11-26.
- Cegna, Romolo, 1971, « Appunti su Valdismo e Ussitismo : la teologia sociale di Nicola della Rosa Nera (Cerruc) », in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* XCII (130), 3-34.
- Cegna, Romolo, 1972, « Appunti su Valdismo e Ussitismo : la teologia sociale di Nicola della Rosa Nera (Cerruc) », in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* XCIII (131), 3-42.
- Cejnar, Jiří/ Hrabák, Josef, 1964, *Nejstarší české veršované legendy : soubor rukopisných zlomků* [Les plus anciennes légendes versifiées tchèques : les fragments de manuscrits], Prague : Nakladatelství Československé akademie věd.
- Chivu, Gheorghe (éd.), 1993, *Codex Sturdzanus. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte* [Codex Sturdzanus. Étude philologique, étude linguistique, édition du texte et index des mots], Bucurest : Editura Academiei Române.
- Clavier, Henri, 1958-1959, « Brèves remarques sur les premières versions provençales du Nouveau Testament », in *Bulletin philologique et historique du Comité des Travaux historiques et scientifiques*, 1-14.
- Clopper, Lawrence, 1997, *'Songs of Rechelesnesse'. Langland and the Franciscans*, Ann Arbor : University of Michigan Press.
- Clopper, Lawrence, 2003, « Franciscans, Lollards, and Reform », in *Lollards and their Influence in Late Medieval England*, Fiona Somerset, Jill. C. Havens, Derrick G. Pitard (dir.), Woodbridge : The Boydell Press, 177-196.
- Coker Joslin, Mary/ Coker Joslin Watson, Carolyn, 2001, *The Egerton Genesis*, London : British Library.
- Coletti, Vittorio, 1981, *Chiesa ed eresia tra latino e volgare : sec. XII/XIII. Corso di storia della lingua italiana, anno accademico 1980/81*, Genova : Bozzi.
- Coletti, Vittorio, 1983, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare nell'Italia del Medioevo e del Rinascimento*, Casale Monferrato : Marietti.

- Cook, William R., 1973, « John Wyclif and Hussite Theology, 1415-1436 », in *Church History* 42, 335-349.
- Cook, William R., 1975, « Peter Payne and the Waldensians », in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* XCVI (137), 3-13.
- Corbellini, Sabrina, 2012, « The Plea for Lay Bibles in Fourteenth and Fifteenth-century Tuscany : The Role of Confraternities », in *Faith's Boundaries. Laity and Clergy in Early Modern Confraternities*, Nicholas Terpstra, Adriano Prosperi, Stefania Pastore (dir.), Turnhout : Brepols, 87-112.
- Corbellini, Sabrina, 2013, « Vernacular Bible Manuscripts in Late Medieval Italy : Cultural Appropriation and Textual Transformation », in *Form and Function in the Late Medieval Bible*, Eyal Poleg, Laura Light (dir.), Leiden : Brill, 261-281.
- Corbellini, Sabrina, 2013b, « Beyond Orthodoxy and Heterodoxy : A New Approach to Late Medieval Religious Reading », in *Cultures of Religious Reading in the Late Middle Ages. Instructing the Soul, Feeding the Spirit, and Awakening the Passion*, Sabrina Corbellini (dir.), Turnhout : Brepols, 33-53.
- Corbellini, Sabrina/ Hoogvliet, Margriet, 2013, « Artisans and Religious Reading in Late Medieval Italy and Northern France (ca. 1400 – ca. 1520) », in *Journal of Medieval and Early Modern Studies* XLIII/ 3, 521-544.
- Corbellini, Sabrina/ van Duijn, Mart/ Folkerts, Suzan/ Hoogvliet, Margriet, 2013, « Challenging the Paradigms : Holy Writ and Lay Readers in Late Medieval Europe », in *Church History and Religious Culture* XCIII/ 2, 171-188.
- Coufal, Dušan, 2008, « Výklad a autorita bible v polemice mezi Janem Gersonem a Jakoubkem ze Stříbra z roku 1417 » [L'exégèse et l'autorité de la Bible dans la polémique entre Jean Gerson et Jacobellus de Stříbro en 1417], in *Listy filologické. Folia philologica* CXXXI/ 1-2, 45-72.
- Curtius, Ernst Robert, 1911, *Li quatre livre des Reis. Die bücher Samuelis und der Könige in einer französischen bearbeitung des 12. Jahrhunderts*, Dresde : Max Niemeyer.
- Cusato, Michaël, 1989, « Le mouvement franciscain au XIII^e siècle dans un registre dissident : François d'Assise, Césaire de Spire et Gérard de Borgo San Donnino », in *Heresis* 13-14, 293-321.
- Dahan, Gilbert, 1992, « La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIII^e siècle. Notes préliminaires », in *Revue théologique de Louvain* XXIII/ 2, 178-190.
- Dal Corso, Mario, 1980, « In margine alla versione valdese del sacrificio dei Maccabei », in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 148, 19-28.
- Damian, Iulian M., 2011, *Ioan de Capestrano și Cruciada Târziie* [Jean de Capistran et la Croisade tardive], Cluj : Academia Română/ Centrul de Studii Transilvane.
- Daniel, Cristian, 2007, « Misiunea husită în Moldova » [La mission hussite en Moldavie], in *Altarul Reîntregirii* XII/ 2, 145-183.
- De Michelis, Cesare G., 1993, *La valdesia di Novgorod : « Giudaizzanti » e prima riforma*, Torino : Claudiana.
- De Michelis, Cesare G., 1998, « Les vaudois et la Russie », in *Revue des études slaves* LXX/ 2, 309-331.
- De Michelis, Cesare G., 2000, « Il valdismo e le terre russe (secc. XIV-XVI) », in *Revue de l'histoire des religions* CCXVII/ 1, 139-153.

- Deanesly, Margaret, 1920, *The Lollard Bible and Other Medieval Biblical Versions*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Décsey Gyula, 1993, « The Hungarian Hussite Bible », *Eurasian Studies Yearbook* 65, 19-28.
- Demény Lajos/ Pataki József, 1958, « Husitské revolucni hnutí na území Lidové Republiky Rumunské » [Le mouvement révolutionnaire hussite sur le territoire de la République Populaire Roumaine], in *Mezinárodní oblasť husitství*, Josef Macek (dir.), Prague : Nakladatelství Československé akademie věd, 185-220.
- Denifle OP, Heinrich *et al.* (éd.), 1889-1897, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 vol., Paris : Delalain.
- Dennison, Lynda/ Morgan, Nigel, 2016, « The Decoration of Wycliffite Bibles », in *The Wycliffite Bible : Origin, History and Interpretation*, Elizabeth Solopova (dir.), Leiden : Brill, 266-345.
- Dimitrova-Marinova, Dimitrinka, 2003, « Thèmes et sujets bogomiles dans la littérature médiévale écrite et la tradition orale bulgares », in *Bogomiles, Patarins et Cathares*, Edina Bozóky (dir.), Toulouse : Département de slavistique de l'Université de Toulouse-le-Mirail et CRIMS, 55-65.
- Dinkova-Bruun, Greti, 2007, « Biblical Versifications from Late Antiquity to the Middle of the Thirteenth Century : History or Allegory? », in *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity : The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, Willemien Otten, Karla Pollmann (dir.), Leiden : Brill, 315-342.
- Dinkova-Bruun, Greti, 2008, « Biblical Versification and Memory in the Later Middle Ages », in *Culture of Memory in East Central Europe in the Late Middle Ages and the Early Modern Period*, Rafal Wójcik (dir.), Poznań : Biblioteka Uniwersytecka, 53-64.
- Dobre, Claudia, 2004, « Preaching, Conversion, Ministering and Struggling against Hussites : The Mendicants' Missionary Activities and Strategies in Moldavia from the Thirteenth to the First Half of the Fifteenth Century », in *Revue des études sud-est européennes* XLII/ 1-4, 71-86.
- Dobre, Claudia Florentina, 2008, *Mendicants in Moldavia : Mission in an Orthodox Land (Thirteenth to Fifteenth Century)*, Daun : Aurel Verlag.
- Doležalová, Lucie, 2011, « Mémoriser la Bible au bas Moyen Âge ? Le 'Summarium Biblicum' aux frontières de l'intelligibilité », in *Les usages sociaux de la Bible, XI^e-XV^e siècles*, Paris : Laboratoire de Médiévisiologie Occidentale de Paris, 1-45.
- Doležalová, Lucie, 2013, « 'Summarium Biblicum' : A Biblical Tool both popular and Obscure », in *Form and Function in the Late Medieval Bible*, Eyal Poleg, Laura Light (dir.), Leiden : Brill, 163-184.
- Doležalová, Lucie, 2015, « Multilingualism and the late medieval manuscript culture », in *The Medieval Manuscript Book. Cultural Approaches*, Michael van Dussen, Michael Johnston (dir.), Cambridge : Cambridge University Press, 160-180.
- Doležalová, Lucie, 2017, « Measuring the Measuring Rod: The Bible and Parabiblical Texts within the History of Medieval Literature », in *Interfaces* 4, 39-58.
- Dondaine, Antoine, 1946, « Aux origines du Valdéisme : une profession de foi de Valdès », in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 16, 191-235.
- Drakopoulos, Theofanis, 2010, *L'unité du Bogomilo-Catharisme d'après quatre textes latins analysés à la lumière des sources byzantines*, Genève : thèse de doctorat de l'Université de Genève.

- Duval, Frédéric, 2007, *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge : petite anthologie commentée de succès littéraires*, Genève : Droz.
- Erickson, Carolly, 1975, « The Fourteenth-Century Franciscans and their Critics, Part 1 : The Order's Growth and Character », in *Franciscan Studies* 8, 107-135.
- Erickson, Carolly, 1976, « The Fourteenth Century Franciscans and their Critics, Continued », in *Franciscan Studies* 14, 108-147.
- Falvay, Dávid/ Konrad, Eszter, 2014, « Osservanza francescana e letteratura in volgare dall'Italia all'Ungheria : ricerche e prospettive », in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento : Italia e Ungheria a confronto : Atti del Convegno (Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013)*, Francesca Bartolacci, Roberto Lambertini (dir.), Rome : Viella, 161-186.
- Fang Ng, Su, 2001, « Translation, Interpretation, and Heresy : The Wycliffite Bible, Tyndale's Bible, and the Contested Origin », in *Studies in Philology* XCVIII/ 3, 315-339.
- Fasseur, Valérie, 2011, « Évangile selon saint Jean », s.v. in *Traductions médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (X^e-XV^e siècles). Étude et Répertoire*, tome 2. *Le Corpus Transmédie*, Claudio Galderisi (dir.), Vladimir Agrigoroaei (col.), 2 vol., vol. 1 : *Le Corpus Transmédie : Répertoire (1)*.
- Fawtier, Robert (éd.), 1924, *La Bible historiée toute figurée de la John Rylands Library, reproduction intégrale du manuscrit French 5, accompagnée d'une étude*, Paris : Société française de reproduction de manuscrits à peintures.
- Fayen, Arnold (éd.), 1899, *L'Antigraphum Petri et les lettres concernant Lambert le Bègue conservées dans le manuscrit de Glasgow*, Bruxelles : Hayez.
- Fine, John V. A., 1998, « The Slavic Saint Jerome : An Entertainment », in *Harvard Ukrainian Studies* 22, 101-112.
- Florescu, Ioan-Florin, 2010, « Le Tétravangile de Sibiu (1551-1553). Nouvelles informations sur les sources de la première traduction en roumain des Évangiles », in *Biblicum Jassyense* 1, 38-90.
- Fodor, Henrik, 1989, « Chronicon Monacense. La traduction hongroise de la Bible de 1457 », in *Heresis* 12, 57-62.
- Ford, Judy Ann, 2006, *John Mirk's Festial : Orthodoxy, Lollardy, and the Common People in Fourteenth Century England*, Woodbridge : Boydell & Brewer.
- Forshall, Josiah/ Madden, Frederic (éd.), 1850, *The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments, with the Apocryphal Books, in the Earliest English Versions Made from the Latin Vulgate by John Wycliffe and His Followers*, Oxford : University Press.
- Foster, Kenelm, OP, 1969, « Vernacular Scriptures in Italy », in *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2 : *The West from the Fathers to the Reformation*, dir. G. W. H. Lampe, Cambridge : Cambridge University Press, 452-465.
- Fournié, Éléonore, 2009, « Les manuscrits de la Bible historique. Présentation et catalogue raisonné d'une œuvre médiévale », in *L'atelier du Centre de recherches historiques* 3, en ligne : < <https://acrb.revues.org/> > [26.11.2021].
- Fournié, Éléonore, 2009b, « Catalogue des manuscrits de la Bible historique (1/3) » (+2/3 et 3/3), in *L'Atelier du Centre de recherches historiques* III/ 2, en ligne : < <http://acrb.revues.org> > [26.11.2021].
- Fowler, D. C., 1960, « John Trevisa and the English Bible », in *Modern Philology* LVIII/ 2, 81-98.

- Fragnito, Gigliola, 1997, *La bibbia al rogo: la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura. 1471-1605*, Bologna : Mulino.
- Fragnito, Gigliola, 2010, « La censura ecclesiastica in Italia : volgarizzamenti biblici e letteratura all'Indice. Bilancio degli studi e prospettive di ricerca », in *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, María José Vega, Julian Weiss, Cesc Esteve (dir.), Universitat Autònoma de Barcelona : Servei de Publicacions, 39-56.
- Fragnito, Gigliola, 2014, « La Bibbia al rogo, ma non ovunque », in *Quaderni grigionitaliani 83 (L'italiano tra passato e presente. L'Accademia della Crusca in Val Bregaglia : 2012-2013)*, Sandro Bianconi, Valentina Firenzuoli, A. Valeria Saura (dir.), 48-54.
- Fredericq, Paul (éd.), 1889, *Corpus documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, vol. 1, Gent : Vuylsteke.
- Fristedt, Sven L., 1953-1973, *The Wycliffe Bible*, 3 vols., Stockholm : Almqvist & Wiksell.
- Fudge, Thomas A., 2014, *Heresy and Hussites in Late Medieval Europe*, Farnham, Ashgate : Variorum, 217-221 (art. II).
- Fumagalli, Mariateresa/ Brocchieri, Beonio, 1975, *Wyclif. Il comunismo dei predestinati*, Florence : Sansoni.
- Galamb György, 2009, « A Huszita Biblia és a ferencesek. Megjegyzések az első magyar bibliafordítás kérdéseihz » [La Bible hussite et les Franciscains. Commentaires au sujet de la première traduction hongroise de la Bible], in *Egyháztörténeti Szemle X/ 2*, 3-12.
- Gaignebet, Claude/ Lajoux, Jean-Dominique, 1985, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, Paris : PUF.
- Garcia, Hugues, 2004, « Les diverses dimensions d'apocryphité. Le cas du cycle de la nativité de Jésus dans le plafond peint de l'église Saint-Martin de Zillis », in *Apocrypha* 15, 201-234.
- Gheție, Ion, 1966, « Considerații filologice și lingvistice asupra *Evangelieiurului* din Petersburg » [Considérations philologiques et linguistiques concernant l'Évangélaire de Petersburg], in *Studii și cercetări lingvistice* 1, 47-79.
- Ghosh, Kantik, 2002, *The Wycliffite Heresy : Authority and the Interpretation of Texts*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Ghosh, Kantik, 2009, « Wycliffism and Lollardy », in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 4 : *Christianity in Western Europe, c. 1100 – c. 1500*, Miri Rubin, Walter Simons (dir.), Cambridge : Cambridge University Press, 433-445.
- Gillespie, Vincent, 2005, « The Mole in the Vineyard : Wyclif at Syon in the Fifteenth Century », in *Text and Controversy from Wyclif to Bale : Essays in Honour of Anne Hudson*, Helen Barr, Ann M. Hutchinson (dir.), Turnhout : Brepols, 129-162.
- Goldfrank, David M., 1998, « Burn, Baby, Burn : Popular Culture and Heresy in Late Medieval Russia », in *Journal of Popular Culture* 31, 17-32.
- Gonnet, Giovanni, 1989, « L'internationale valdo-hussite », in *Heresis* 13-14, 235-253.
- Gonnet, Giovanni, 1994, « Les frères apostoliques (XIII^e-XIV^e siècles) », in *Heresis* 23, 51-55.
- Gonnet, Giovanni, 1995, « En marge de la 'question franciscaine' », in *Heresis* 24, 37-41.
- Gregory, Stewart (éd.), 1990, *The Twelfth-century Psalter Commentary in French for Laurette d'Alsace : An Edition of Psalms I-L*, 2 vols., London : Modern Humanities Research Association.
- Greve, Rita, 1956, *Studien über den Roman Buovo d'Antona in Russland*, Berlin/ Wiesbaden : Harrassowitz.

- Grushevskij, Mychaylo, 1995, *Історія української літератури* [Histoire de la littérature ukrainienne], v. *Культурні і літературні течії на Україні в XV-XVI вв. і перше відродження (1580-1610 pp.)* [Tendances culturelles et littéraires dans l'Ukraine des XV^e-XVI^e siècles et au temps de la première Renaissance (les années 1580-1610)], vol. 1, Kiev, Літературні пам'ятки України (réimpression).
- Gurevich, Aron, 1988, *Medieval Popular Culture : Problems of Belief and Perception*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Gurjewitsch, Aaron, 1986, *Mittelalter-liche Volkskunst*, Dresden : Verlag der Kunst.
- Hadrovics László, 1994, *Huszita Biblia német és cseh rokonsága* [Sources allemandes et tchèques de la Bible hussite], Budapest : Akadémiai Kiadó.
- Harris, Jonathan, 2012, « Manuel II Palaiologos (1391-1425) and the Lollards », in *The Greek Orthodox Theological Review* LVII/ 1-4, 213-234.
- Harris, 1985, Marvin Roy, « The Occitan translations of John XII and XIII-XVII from a fourteenth-century Franciscan codex (Assisi, Chiesa nuova, ms. 9) », in *Transactions of the American Philosophical Society* LXXV/ 4, 1-149.
- Harris, Marvyn Roy (éd.), s. a., *Catbar Ritual (ms. Lyon, Bibl. mun., PA 36)*, ouvrage qui n'a jamais connu une publication mais qui a été mis en ligne par le *Repertorio informatizzato dell'antica letteratura trobadorica e occitana*, en ligne : < <http://www.rialto.unina.it/prorel/CatbarRitual/CathRit.htm> > [26.11.2021].
- Hasdeu, Bogdan Petriceicu, 1878-1881, *Cuvente den bătrâni* [Paroles d'anciens], 4 vols., Bucarest : Tipografia Societății Academice Române (Laboratorii Români).
- Hauréau, Barthélemy, 1893, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, vol. 6, Paris : Klincksieck, 239-242.
- Hill, Bracy V. (II), 2010, « Apocalyptic Lollards ? The Conservative Use of The Book of Daniel in the English Wycliffite Sermons », in *Church History and Religious Culture* XC/ 1, 1-23.
- Hlaváček, Petr, 1998, « *Errores quorundam Bernhardinorum* : Franciscans and the Bohemian Reformation », in *The Bohemian Reformation and Religious Practice* 3, 119-126.
- Hlaváček, Petr, 2002, « Bohemian Franciscans Between Orthodoxy and Nonconformity at the Turn of the Middle Ages », in *The Bohemian Reformation and Religious Practice* V/ 1, 167-189.
- Holdenried, Anke, 2006, *The Sibyl and Her Scribes. Manuscripts and Interpretation of the Latin 'Sibylla Tiburtina', c. 1050-1500*, Ashgate : Aldershot.
- Holton, Amanda, 2008, « Which Bible did Chaucer Use ? The Biblical Tragedies in the Monk's Tale », in *Notes and Queries* LV/ 1, 13-17.
- Homolková, Milada/ Voleková, Kateřina, 2016, « Staročeské biblické prology : argumenta k listům sv. Pavla » [Les prologues de la Bible vieil-tchèque : les *Argumenta* des Épîtres de saint Paul], in *Listy filologické. Folia philologica* CXXXIX/ 1-2, 91-120.
- Hoogvliet, Margriet, 2013, « Encouraging Lay People to Read the Bible in the French Vernaculars : New Groups of Readers and Textual Communities », in *Church History and Religious Culture* 93, 239-274.
- Hoogvliet, Margriet, 2013b, « The Medieval Vernacular Bible in French as a Flexible Text : Selective and Discontinuous Reading Practices », in *Form and Function in the Late Medieval Bible*, Eyal Poleg, Laura Light (éd.), Leiden : Brill, 283-306.
- Horrall, Sarah M., 1978, « An Old French source for the Genesis section of 'Cursor mundi' », in *Mediaeval Studies* 40, 361-373.

- Hudson, Anne, 1974, « A Lollard Compilation in England and Bohemia », in *Journal of Theological Studies* 25, 129-140.
- Hudson, Anne, 1975, « The Debate on Bible Translation, Oxford 1401 », in *The English Historical Review* XC (354), 1-18.
- Hudson, Anne, 1988, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford: Clarendon.
- Hudson, Anne, 1994, « 'Laicus Litteratus'. The Paradox of Lollardy », in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Peter Biller, Anne Hudson (dir.), Cambridge: Cambridge University Press, 222-236.
- Hudson, Anne, 1994b, « The Hussite Catalogues of Wyclif's Works », in *Hussitism – Reformation – Renaissance. Festschrift for František Šmabel on his Sixtieth Birthday*, Jaroslav Pánek, Miloslav Polívka, Noemi Rejchrtová (dir.), Prague: Historický ústav, 401-418.
- Hudson, Anne, 1997, « From Oxford to Prague: The Writings of John Wyclif and his English Followers in Bohemia », in *Slavonic and East European Review* 75, 642-658.
- Hudson, Anne, 2011, « Five Problems in Wycliffite Texts and a Suggestion », in *Medium Aevum* LXXX/ 2, 301-324.
- Hudson, Anne, 2012, « 'Who Is My Neighbor?' Some Problems of Definition on the Borders of Orthodoxy and Heresy », in *Wycliffite Controversies*, Mishtooni C. A. Bose, J. Patrick Hornbeck (dir.), Turnhout: Brepols, 79-96.
- Hunt, Tony (éd.), 2004, *Le Chant des Chançz*, London: Anglo-Norman Text Society.
- Hunt, Tony (éd.), 2006, *Les Cantiques Salemon*, Turnhout: Brepols.
- Hunt, Tony (éd.), 2012, *Les Paroles Salomon*, Manchester: Anglo-Norman Text Society.
- Iorga, Nicolae, 1904, *Studii și documente cu privire la Istoria Românilor*, VII. *Cărți domnești, zăpise și răvașe – Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688* [Études et documents concernant l'histoire des Roumains, VII. Livres princiers, actes et lettres – histoire de la littérature religieuse des Roumains avant 1688], Bucarest: Editura Ministerului de Instrucție.
- Isoz, C. Claire (éd.), 1988-1994, *Les Proverbes Salomon by Sanson de Nantuil*, London: Anglo-Norman Text Society, 3 vols.
- Jalimam, Salih Abdulah, 1989, « Spor dominikanaca i franjevacu u srednjovjekovnoj Bosni » [La polémique sur l'Inquisition entre Dominicains et Franciscains en Bosnie médiévale], in *Croatica Christiana periodica* XIII/ 23, 9-19.
- Jembrih, Alojz, 1999, « Vergerijeva zauzetost oko slovenskoga i hrvatskoga prijevoda Biblije » [L'implication de Vergerius dans la traduction slovène et croate de la Bible], in *Acta Histriae* 8, 103-140.
- Jindrich, Marek, 2009, « Husitský výklad Žalmů v rukopise Národní knihovny ČR XIII G 25 » [L'explication hussite des Psaumes dans le manuscrit XIII G 25 de la Bibliothèque nationale de la République tchèque], in *Studie o rukopisech* 37-38, 3-18.
- Johnson, Ian, 2012, « Vernacular Theology/ Theological Vernacular: A Game of Two Halves? », in *After Arundel: Religious Writing in Fifteenth-Century England*, Vincent Gillespie, Kantik Ghosh (dir.), Turnhout: Brepols, 73-88.
- Kennedy, Kathleen E., 2014, « Reintroducing the English Books of Hours or 'English Primers' », in *Speculum* LXXXIX/ 3, 693-723.
- Kennedy, Kathleen E., 2014b, *The Courty and Commercial Art of the Wycliffite Bible*, Turnhout: Brepols.

- Kertész Balázs, 2008, « Der Münchener Kodex : Ein ungarisches Sprachdenkmal aus dem 15. Jahrhundert », in *Danubiana Carpathica. Jahrbuch für Geschichte und Kultur in den deutschen Siedlungsgebieten Südosteuropas* 2, 19-31.
- Kirby, Ian J., 1986, *Bible Translation in Old Norse*, Genève : Droz.
- Knoll, Paul W., 2009, « 'The Worst Heretic' : Andrzej Galka of Dobczyn in the Academic and Ecclesiastical Context of Mid-15th Century Kraków and Poland », in *Polish Review* LIV/ 1, 3-29.
- Korompay Klára, 2009, « Die Jahrhunderte der mittelalterlichen ungarischen Sprache (Zusammenfassung) », in *'Latiatuc feylem...' Magyar nyelvemlékek a kezdetektől a 16. század elejéig* ['Latiatuc feylem...' Les traces de la langue hongroise des débuts jusqu'au commencement du XVI^e siècle]. Exposition de la Bibliothèque nationale Szechenyi, 29 octobre 2009 – 28 Février 2010, Madas Edit (dir.), Budapest : OSZK, 50-51.
- Kras, Pawel, 1997, « Hussitism and the Polish Nobility », in *Lollardy and the Gentry in the Later Middle Ages*, Margaret Aston, Colin Richmond (dir.), Stroud/ New York : Sutton Publishing/ St. Martin's Press, 183-198.
- Kras, Pawel, 1999, « Hussites in Fifteenth-Century Poland », in *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.-16. Jahrhundert*, František Šmahel (dir.), Prague : Filosofia, 177-189.
- Kras, Pawel, 2002, « Polish-Czech Relations in the Hussite Period : Religious Aspects », in *The Bohemian Reformation and Religious Practice* 4, 177-192.
- Kras, Pawel, 2004, « Wyclif's Tradition in Fifteenth Century Poland : The Heresy of Andrzej Galka of Dobczyn », in *The Bohemian Reformation and Religious Practice* V/ 1, 191-210.
- Krefeld, Heinrich (éd.), 1992, *Der Archipoeta. Lateinisch und deutsch*, Berlin : Akademie-Verlag.
- Krey, Philip, 1995, « Many Readers but Few Followers : The Fate of Nicholas of Lyra's 'Apocalypse Commentary' in the Hands of his Late Medieval Admirers », in *Church History* 64, 185-197.
- Kroeber, Alfred L., 1940, « Stimulus Diffusion », in *American Anthropologist* XLII/ 1, 1-20.
- Krofta, Kamil, 1912, « O spisech Václava Korandy mladšího z Nové Plzně » [Les écrits de Václav Konrad le jeune de Nová Plzeň], in *Listy filologické* 39, 122-138, 215-232.
- Krzyżanowski, Julian, 1979, *Historia literatury polskiej* [Histoire de la littérature polonaise], Varsovie : Państwowy Instytut Wydawniczy, 35-37.
- Kubay, Inna, 2016, « Repercussion of Hussite Reformation Ideas in the South-Western Rus at the End of the XVth – First Half of the XVIIth Century », in *Hungaro-Polonica. Young Scholars on Medieval Polish-Hungarian Relations*, Dániel Bagi, Gábor Barabás, Zsolt Máté (dir.), Pécs : Történetészeti Egyesület, 357-377.
- Kušćović, Tanja, 2014, « Jezik hrvatskog protestantskog ćirilčkog Novog zavjeta (1563) prema hrvatskoglagoljskoj tradiciji » [La langue du Nouveau Testament protestant cyrillique (1563) en comparaison à la tradition croate glagolitique], in *Filologija : časopis Razreda za filološke znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti* 62, 115-129.
- Kyas, Vladimír, 1962, *Česká předloha staropolského žaltáře* [L'original tchèque du psautier vieil-polonais], Prague : ČSAV.
- Kyas, Vladimír, 1997, *Česká bible v dějinách národního písemnictví* [La Bible tchèque dans l'histoire de la littérature nationale], Prague : Křesťanská akademie.
- Léglu, Catherine, 2013, « Vernacular Poetry and the Spiritual Franciscans of the Languedoc : The Poems of Raimon de Cornet », in *Heresy and the Making of European Culture : Medieval and*

- Modern Perspectives*, Andrew P. Roach, James R. Simpson (dir.), Farnham/ Burlington : Ashgate, 165-184.
- Leonardi, Lino, 1997, « Volgarizzare la Bibbia nell'Italia medievale. Notizie di una ricerca in corso (con appunti sull'Apocalisse) », in *Atti del convegno nazionale 'Tradurre la Bibbia', Facoltà Valdese – Roma, 29-30 aprile 1995*, Settimelo : Tipografia Giuntina, Biblia (« Associazione laica di cultura biblica »), 85-135.
- Leonardi, Lino, 1998, « Versioni e revisioni dell'Apocalisse in volgare. Obiettivi e metodi di una ricerca », in *La Bibbia in italiano tra medioevo e Rinascimento/ La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance. Atti del convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996*, Lino Leonardi (dir.), Florence : SISMELE – Edizioni del Galluzzo, 37-92.
- Lobrichon, Guy, 1998, « Pour l'étude de la tradition et du texte de la Vulgate latine en Italie (XIII^e siècle) », in *La Bibbia in italiano tra medioevo e Rinascimento/ La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance. Atti del convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996*, Lino Leonardi (dir.), Florence : SISMELE – Edizioni del Galluzzo, 23-33.
- Lobrichon, Guy, 2013, « Le Mangeur au festin. L'Historia scholastica' aux mains de ses lecteurs : Glose, Bible en images, Bibles historiques (fin XIII^e-XIV^e siècle) », in *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII^e siècle*, Gilbert Dahan (éd.), Turnhout : Brepols, 289-312.
- Lomagistro, Barbara, 2003, « Il 'Libro od mnozijek razloga' : per una tipologia del macro-testo nella Slavia meridionale », in *Medioevo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente : IV colloquio internazionale, Vico Equense, 26-29 ottobre 2000*, Giovanna Carbonaro, Eliana Creazzo, Natalia L. Tornesello (dir.), Catanzaro : Soveria Mannelli, 89-100.
- Lomagistro, Barbara, 2009, « La cultura scrittoria slava di Dalmazia fra tradizione latina e greca », in *Scripta 2*, 91-134.
- Lomagistro, Barbara, 2011, « L'attività dei francescani in Dalmazia, Croazia e Bosnia nella prospettiva storico-culturale », in *I francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VII^o centenario della fondazione dell'Ordine. Atti del convegno internazionale di studi, Venezia, 13-14 novembre 2009*, Viviana Nosilia, Marco Scarpa (dir.), Bologna : ArchetipoLibri, 2011, 71-113.
- Mačurek, Josef, 1927, « Husitství v rumunských zemích » [L'Hussitisme dans les pays roumains], in *Časopis Matice Moravske Ročník 51*, 25-65.
- Madas Edit, 1998, « Középkori bibliafordításainkról » [Les traductions médiévales de la Bible], in *Iskolakultúra 1*, 48-54.
- Madas Edit, 2005, « Huszita Biblia », s.v. in *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon : Középkor és kora újkor* [Dictionnaire d'histoire culturelle hongroise : Le Moyen Âge et le début des temps modernes], Kőszeghy Péter, Tamás Zsuzsanna (dir.), Budapest : Balassi, 246-247.
- Magrini, Sabina, 2013, « Vernacular Bibles, Biblical Quotations and the Paris Bible in Italy from the Thirteenth to the Fifteenth Century : A First Report », in *Form and Function in the Late Medieval Bible*, Eyal Poleg, Laura Light (dir.), Leiden : Brill, 237-259.
- Mansi, Iohannes Domenicus (éd.), 1725-1768, *Sacra Conciliorum nova et amplissima collectio...*, 30 vols., Venise : apud Antonium Zatta.
- Marcuse, Herbert, 2007, « The German Artist Novel : Introduction », in Herbert Marcuse, *Art and Liberation. Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 4, New York : Routledge.
- Mareş, Alexandru, 1974, « O versiune rotacizantă a celor patru evanghelii (Un izvor necunoscut al Tetraevangelului din 1561) » [Une version rhotacisante des quatre Évangiles (Source inconnue du Tétravangélique de 1561)], in *Limba română 3*, 217-223.

- Marinoni, Marina Carla (éd.), 1986, *La versione valdese del libro di Tobia*, Fasano : Schena.
- Maselli, Domenico, 1974, « Il Valdismo e i movimenti spirituali francescani. Appunti », in *Bollettino della Società di studi valdesi* XCVI (136), 93-98.
- Maselli, Domenico (dir.), 1974b, *Eretici e ribelli del XIII e XIV sec. Saggi sullo spiritualismo francescano in Toscana*, Pistoia : Tellini.
- Mayenowa, Maria Renata, 1984, « Aspects of the Language Question in Poland from the middle of the Fifteenth Century to the third decade of the Nineteenth Century », in *Aspects of the Slavic Language Question*, vol. 1. *Church Slavonic – South Slavic – West Slavic*, Riccardo Picchio, Harvey Goldblatt (dir.), New Haven : Yale Concilium on International and Area Studies, 337-376.
- McSheffrey, Shannon, 2005, « Heresy, Orthodoxy, and English Vernacular Religion 1480-1525 », in *Past and Present* CLXXXVI/ 1, 47-80.
- Merlo, Grado Giovanni, 1984, *Valdesi e valdismi medievali*, Torino : Claudiana.
- Miltenova, Anisava, 2003, « Littérature apocryphe bogomile et pseudo-bogomile dans la Bulgarie médiévale », in *Bogomiles, Patarins et Cathares*, Edina Bozóky (dir.), Toulouse : Département de slavistique de l'Université de Toulouse-le-Mirail et CRIMS, 37-53.
- Molnár, Amedeo, 1974, « Les Vaudois et les Hussites », in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* XCV (136), 27-35.
- Montefusco, Antonio, 2016, « Religious dissent in the vernacular : the literature of the 'fraticelli' in late fourteenth-century Florence », in *Poverty and Devotion in Mendicant Cultures, 1250-1450*, Constant J. Mews, Anna Welch (dir.), London : Routledge, 61-76.
- Moore, Robert I., 1994, « Literacy and the Making of Heresy, c. 1000 – c. 1150 », in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Peter Biller, Anne Hudson (dir.), Cambridge : Cambridge University Press, 19-37.
- Moraru, Alexandra/ Georgescu, Magdalena (éd.), 1996, *Cele mai vechi cărți populare în literatura română* [Les plus anciens livres populaires dans la littérature roumaine], I. *Floarea darurilor/ Sindipa*, Bucarest : Minerva, Academia Română.
- Morey, James H., 1993, « Peter Comestor, Biblical paraphrase, and the medieval popular Bible », in *Speculum* LXVIII/ 1, 6-35.
- Morey, James H., 2000, *Book and Verse : A Guide to Middle English Biblical Literature*, Urbana/ Chicago : University of Illinois Press.
- Morreale, Margherita, 1998, « Alcune considerazioni sulla Bibbia in volgare con un aggiornamento del saggio 'Vernacular Bible. Spain' ('Cambridge History of the Bible') », in *La Bibbia in italiano tra medioevo e Rinascimento/ La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance. Atti del convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996*, Lino Leonardi (dir.), Florence : SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 255-287.
- Morris, Colin, 1972, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, London : SPCK.
- Morrison, Stephen, 1997, « Lollardy in the Fifteenth Century. The Evidence of Some Orthodox Texts », in *Cahiers Élisabéthains : Late Medieval and Renaissance Studies* 52, 1-24.
- Morrison, Stephen, 2008, « Le passé, le présent et la question de la traduction biblique dans certains sermons anglais du XV^e siècle », in *Le Passé à l'épreuve du présent : appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, Pierre Chastang (dir.), Paris : PUPS, 207-222.
- Morrison, Stephen, 2016, « The Use of the Wycliffite Translation in Other Middle English Texts », in *The Wycliffite Bible : Origin, History and Interpretation*, Elizabeth Solopova (dir.), Leiden : Brill, 406-425.

- Murdoch, Brian, 2003, *The Medieval Popular Bible : Expansions of Genesis in the Middle Ages*, Cambridge : D. S. Brewer.
- Mureșan, Dan Ioan, 2008, « Teoctist și ungerea domnească a lui Ștefan cel Mare » [Théoctiste et l'onction princière d'Étienne le Grand], in *România în Europa medievală (între Orientul bizantin și Occidentul latin). Studii în onoarea Profesorului Victor Spinei* [Les Roumains dans l'Europe médiévale (entre l'Orient byzantin et l'Occident latin). Études en l'honneur du Professeur Victor Spinei], Dumitru Țeicu, Ionel Cândea (dir.), Brăila : Istros, 303-416.
- Musical instruments 2019* = Ana-Maria Gînsac, Ágnes Korondi, Catherine Mary MacRobert, Cinzia Pignatelli, Cosmin Popa-Gorjanu, Christelle Chaillou-Amadiou, Emanuel Coțac, Eduard Rusu, Hana Kreisingerová, Ileana Sasu, Iosif Camară, Kateřina Voleková, Mădălina Ungureanu, Vladimir Agrigoroaei (coll.), « Musical Instruments in the Early Vernacular Translations of the Psalms : Collective Research », in *Museikon* 3, 67-140.
- Musical instruments 2020* = Ana-Maria Gînsac, Alin Suciu, Andrea Svobodová, Constanța Burlacu, Iosif Camară, Ileana Sasu, Jacopo Bisagni, Katarzyna Jasińska, Kateřina Voleková, Mădălina Ungureanu, Stephen Morrison, Vladimir Agrigoroaei, Vlad Bedros (coll.), « Musical Instruments in the Early Vernacular Translations of the Psalms (2) : Collective Research », in *Museikon* 4, 257-302.
- Nagy, Levente, 2014, « O predică a lui Péter Juhász Melius tradusă în română și rutenă (Date noi despre sursele Cazaniei I a lui Coresi) » [Un sermon de Péter Juhász Melius traduit en roumain et en ruthène (Nouvelles données concernant les sources de l'Homélie I de Coresi)], in *Limba română : diacronie și sincronie în studiul limbii române*, vol. 1, Rodica Zafiu, Adina Dragomirescu, Alexandru Nicolae (dir.), Bucarest : Editura Universității, 279-285.
- Nobel, Pierre (éd.), 1996, *Poème anglo-normand sur l'Ancien Testament. Édition et commentaire*, 2 vols., Paris : Champion.
- Nobel, Pierre, 2001, « La Bible anglo-normande et la Bible d'Acre : question de source », in *L'Histoire littéraire : ses méthodes et ses résultats. Mélanges offerts à Madeleine Bertaud*, Luc Fraisse (dir.), Genève : Droz, 429-447.
- Nobel, Pierre, 2004, « De la qualité d'une translation française en occitan : le cas du manuscrit BNF fr. 2426 », in *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité : hommages à Monique Clavel-Lévêque*, vol. 3, Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 60-87.
- Nobel, Pierre, 2007, « La 'Bible' de Jean de Sy et la 'Bible anglo-normande' », in *Florilegium* 24, 81-107.
- Nobel, Pierre, 2011, « Bible de Raoul de Presles », *s.v.*, in *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècles). Étude et Répertoire*, tome 2. *Le Corpus Transmédié*, Claudio Galderisi (dir.), Vladimir Agrigoroaei (col.), 2 vol., vol. 1 (*Le Corpus Transmédié : Répertoire (1)*), 128-129.
- Nobel, Pierre, 2011b, « Bible de Jean de Sy », *s. v.* in *Translations médiévales...*, t. 2, vol. 1, 127-128.
- Nobel, Pierre, 2011c, « Bible du XIII^e siècle », *s. v.* in *Translations médiévales...*, t. 2, vol. 1, 121-123.
- Nobel, Pierre, 2011d, « Bible du ms. Paris BnF, fr. 6447 », *s. v.* in *Translations médiévales...*, t. 2, vol. 1, 125-126.
- Novak, Zrinka, 2010, « Juraj Slovinač – teolog i profesor Pariške Sorbone », [Juraj Slovinač – théologien et professeur à la Sorbonne parisienne], in *Croatica Christiana periodica* XXXIV (65), 19-28.

- Nüesch, Hans-Rudolf (éd.), 1979, *Altvaldisnische Bibelübersetzung : Manuskript Nr. 8 der Bibliothek municipale Carpentras*, 2 vols., Berne : Francke.
- Ocker, Christopher, 2002, *Biblical Poetics before Humanism and Reformation*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Olteanu, Pandelescu, 1968, « *Fiore di virtù* dans les versions slaves traduites du roumain », in *Romanoslavica* 16, 273-304.
- Olteanu, Pandelescu, 1969, « Considerații filologico-lingvistice despre postilele husito-reformate de interpretare a Decalogului » [Considérations philologiques-linguistiques sur les postilles hussites-reformées concernant l'interprétation du Décalogue], in *Studii de slavistică* [Études de slavistique] I, Bucarest : Academia Română, 45-64.
- Olteanu, Pandelescu, 1969, « Elemente romane în lexicul operei 'Libro od mnoziech razloga' sau 'Fiore di virtù' » [Éléments romans dans le lexique de l'œuvre 'Libro od mnoziech razloga' ou 'Fiore di virtù'], in *Actele Simpozionului de raporturi culturale, literare și lingvistice româno-îngoslave, 21-25 octombrie 1976* [Actes du symposium consacré aux rapports culturels, littéraire et linguistiques roumains-yougoslaves], Bucarest : TUB, 439-452.
- Olteanu, Pandelescu, 1983, « Noi contribuții la istoria primei cazanii românești » [Nouvelles contributions à l'histoire de la première homélie roumaine], in *Cumidava* 13, 79-96.
- Orloš, Teresa Zofia, 1993, *Tysiąc lat czesko-polskich związków językowych / Tisíc let česko-polských jazykových vztahů* [Mille ans de relations linguistiques tchèques-polonaises], Cracovie : Universitas.
- Pacnerová, Ludmila, 2000, *Česká bible Hlabolská. Bible Vyšebrodská* [La Bible glagolitique tchèque. La Bible Vyšebrodská], Prague : Euroslavica (Slovanský ústav Akademie věd České republiky).
- Pacnerová, Ludmila (éd.), 2002, *Staročeský Hlabolský Comestor* [Le Comestor glagolitique tchèque], Prague : Slovanský ústav AV ČR.
- Pandžić, Bazilije Stjepan, 1978, « Franjo Glavinić i Rafael Levaković u razvoju hrvatske pismenosti » [Franjo Glavinić et Rafael Levaković dans le développement de la lecture en croate], in *Nova et vetera* 28, 85-112.
- Papini, Carlo, 2002, *Valdo di Lione e i 'poveri nello spirito'. Il primo secolo del movimento valdese, 1170-1270*, seconda edizione ampliata, aggiornata e corretta, Torino : Claudiana.
- Patterson, Jeanette, 2013, « Stolen Scriptures : The Bible Historiale and the Hundred Years' War », in *Digital Philology : A Journal of Medieval Cultures* II/ 2, 155-180.
- Patterson, Jeanette, 2017, « Narrative Truth in the Bible historiale », in *2017 Annual Meeting of the Medieval Academy of America*, Toronto, ON, April 2017.
- Paulová, Milada, 1953, « L'empire byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople », in *Byzantinoslavica* 14, 158-225.
- Pavliček, Ota, 2017, « Wycliff's Early Reception in Bohemia and His Influence on the Thought of Jerome of Prague », in *Europe After Wyclif*, J. Patrick Hornbeck II, Michael Van Dussen (dir.), New York : Fordham University Press, 89-114.
- Peikola, Matti, 1994, « On the Trail of Wycliffite Discourse : Notes on the Relationship Between Language Use and Identity in the Wycliffite Sect », in *Topics and Comments : Papers from the Discourse Project*, S. K. Tanskanen, B. Warvik (dir.), Turku : University of Turku, 75-88.
- Peikola, Matti, 2000, *Congregation of the Elect : Patterns of Self-fashioning in English Lollard Writings*, Turku : University of Turku.

- Péporté, Pit, 2012, « When 'Jan Lucemburský' meets 'Jean l'Aveugle' : A comparison of King John of Bohemia's representation in the Czech lands and Luxembourg », in *Husitský Tábor* 17, 29-50.
- Perry, Anna Joubert Amari (éd.), 1981, *La Passion des jongleurs : texte établi d'après la 'Bible des sept estaz du monde' de Geufroi de Paris. Édition critique, introduction, notes et glossaire*, Paris : Beauchesne.
- Pytlíková, Markéta/ Svobodová, Andrea, 2016, « Staročeské biblické prology : textové dochování a výběr výchozího rukopisu pro kritickou edici » [Les prologues de la Bible vieil-tchèque : les preuves textuelles et le choix du manuscrit principal d'une édition critique], in *Listy filologické. Folia philologica* CXXXIX/ 1-2, 73-89
- Poleg, Eyal, 2013, « Wycliffite Bibles as Orthodoxy », in *Cultures of Religious Reading in the Late Middle Ages : Instructing the Soul, Feeding the Spirit and Awakening the Passion*, Sabrina Corbellini (dir.), Turnhout : Brepols, 71-91.
- Poljanec, Martina/ Kuštović, Tanja, 2011, « Multilingualism in the Croatian Past : Benedictines and the Rule of St. Benedict in the XIVth century », in *Labor, časopis za brvatski kao materinski, drugi i strani jezik* 1, 88-96.
- Pollidori, Valentina, 1998, « La glossa come tecnica di traduzione. Diffusione e tipologia nei volgarizzamenti italiani della Bibbia », in *La Bibbia in italiano tra medioevo e Rinascimento/ La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance. Atti del convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996*, Lino Leonardi (dir.), Florence : SISMEI – Edizioni del Galluzzo, 93-118.
- Ramello, Laura (éd.), 1997, *Il Salterio italiano nella tradizione manoscritta. Individuazione e costituzione dello stemma delle versioni toscane. Edizione critica della versione veneta*, Alessandria : Edizioni dell'Orso.
- Rădvan, Laurențiu, 2011, *Orașele din Țările române în evul mediu (sfârșitul sec. al XII-lea-începutul sec. al XVI-lea)* [Les villes des Pays roumains au Moyen Âge (de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle)], Iași : Editura Universităţii « Alexandru Ioan Cuza ».
- Riché, Pierre, 1962, « Recherches sur l'instruction des laïcs du IX^e au XII^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale* v/ 18, 175-182.
- Ríkharðsdóttir, Sif, 2012, *Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia*, Cambridge : D. S. Brewer.
- Rosenzweig, Claudia (éd.), 2016, *'Bovo d'Antona' by Elye Bokher. A Yiddish Romance : A Critical Edition with Commentary*, Leiden : Brill.
- Rouse, Richard/ Rouse, Andrea, 1987, « The Franciscans and their Books : Lollard Accusations and the Franciscan Response », in *From Ockham to Wyclif. Studies in Church History*, Anne Hudson, M. Wilks (dir.), Oxford : Blackwell, 364-384.
- Russell, Delbert, 2016, « The European Background : 'þe Bible and oþere bookis of deuocioun and of expositioun' in French », in *The Wycliffite Bible : Origin, History and Interpretation*, Elizabeth Solopova (dir.), Leiden : Brill, 49-65.
- Ruzzier, Chiara, 2011, « Des armaria aux besaces. La mutation de la Bible au XIII^e siècle », in *Les usages sociaux de la Bible, XI^e-XV^e siècles*, Paris : Laboratoire de Médiévisitique Occidentale de Paris, 73-111.
- Ruzzier, Chiara, 2013, « The miniaturisation of Bible manuscripts in the 13th century. A comparative study », in *Form and Function in the Late Medieval Bible*, Eyal Poleg, Laura Light (dir.), Leiden : Brill, 105-125.

- Rychterová, Pavlína, 2015, « The Vernacular Theology of Jan Hus », in *A Companion to Jan Hus*, František Šmahel (dir.), Leiden : Brill, 170-217.
- Rychterová, Pavlína, 2015b, « Genealogies of Czech Literary History », in *Interfaces. A Journal of Medieval European Literatures* 1, 110-141.
- Rychterová, Pavlína/ Soukup, Pavel, 2012, « The Reception of the Books of the Maccabees in the Hussite Reformation », in *Dying for the Faith, Killing for the Faith : Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, Gabriela Signori (dir.), Leiden/ Boston : Brill, 195-207.
- Sabatier, Paul (éd.), 1966, *Le Speculum perfectionis ou mémoires de frère Léon*, Manchester : Manchester University Press.
- Salet, Francis, 1982, « Le mécénat de Jean le Bon », in *Bulletin Monumental* CXL/ 3, 239-240.
- Salvador, Xavier-Laurent, 2007, *Vérité et Écriture(s)*, Paris : Honoré Champion.
- Salvador, Xavier-Laurent, 2017, *Archéologie et étymologie sémantiques. La traduction du Livre de l'Exode de la Bible Historiale (1295)*, Bucarest : Zeta Books.
- Šanjek, Franjo/ Tandarić, Josip, 1984, « Juraj iz Slavonije (oko 1355/60-1416) profesor Sorbonne i pisac kanonik i pentencijar (ispovjednik) stolne crkve u Toursu » [Georges de Slavonie (ca. 1355/1360-1416, professeur à la Sorbonne, écrivain, chanoine et pénitencier (confesseur) de la cathédrale de Tours)], in *Croatica Christiana Periodica* 13, 1-23.
- Sawyer, Edwin A., 1988, « The Waldensian Influence on the Moravian Church », in *Transactions of the Moravian Historical Society* 47-61.
- Schlauch, Margaret, 1958, « A Polish Vernacular Eulogy of Wycliff », in *Journal of Ecclesiastical History* 8, 53-73.
- Schmitt, Jean-Claude, 1976, « 'Religion populaire' et culture folklorique (note critique) », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XXXI/ 5, 941-953.
- Schorbach, Karl, 1932, *Der Straßburger Frühdrucker Johann Mentelin (1458-1478). Studien zu seinem Leben und Werke*, Mayence : Gutenberg-Gesellschaft.
- Shields, Hugh (éd.), 1979, *Le Livre de Sibille by Philippe de Thaon*, London : Anglo-Norman Text Society.
- Sichálek, Jakub, 2016, « European Background : Czech Translations », in *The Wycliffite Bible : Origin, History and Interpretation*, Elizabeth Solopova (dir.), Leiden : Brill, 66-84.
- Smeets, Jean Robert, 1968, « Les traductions, adaptations et paraphrases de la Bible en vers », in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI. *La littérature didactique, allégorique et satirique, 1 (Partie historique)*, Hans Robert Jauss (dir.), Heidelberg : Winter, 48-57.
- Smeets, Jean-Robert, 1979, « La Bible de Jehan Malkaraume », in *The Bible in Medieval Culture*, W. Lourdaux, D. Verhelst (dir.), Louvain : Leuven University Press, 220-235.
- Sneddon, Clive R., 1979, « The 'Bible du XIII^e siècle'. Its medieval public in the light of its manuscript tradition », in *The Bible in Medieval Culture*, W. Lourdaux, D. Verhelst (dir.), Louvain : Leuven University Press, 125-144.
- Sneddon, Clive R., 2002, « On the creation of the Old French Bible », in *Nottingham Medieval Studies* 46, 25-44.
- Somerset, Fiona, 2003, « Professionalizing Translation at the Turn of the Fifteenth Century : Ullerston's 'Determinacio', Arundel's 'Constitutiones' », in *The Vulgar Tongue : Medieval and Postmedieval Vernacularity*, Fiona Somerset, Nicholas Watson (dir.), University Park, PA : The Pennsylvania State University, 145-157.

- Somerset, Fiona, 2014, *Feeling Like Saints : Lollard Writings after Wyclif*, Ithaca/ London : Cornell University Press.
- Soukup, Pavel, 2006, « Die Waldenser in Böhmen und Mähren im 14. Jahrhundert », in *Friedrich Reiser und die 'waldensisch-hussitische Internationale'*, Albert de Lange, Kathrin Utz Tremp (dir.), Heidelberg/ Ubstadt-Weiher/ Bâle : Regionalkultur, 131-160.
- Soukup, Pavel, 2009, « La noblesse hussite, entre chevalerie et guerre sainte », in *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen Âge : France, Bourgogne, Bohême*, Martin Nejedlý, Jaroslav Svátek (dir.), Toulouse : Presses universitaires du Midi, 147-162.
- Soukup, Pavel, 2011, *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra* [résumé en anglais : Reform Preaching and Jakoubek of Stříbro], Prague : Filosofia.
- Spiele, Ina (éd.), 1975, *Li Romanz de Dieu et de sa mère d'Herman de Valenciennes, chanoine et prêtre (XII^e siècle)*, Leiden : Presse universitaire de Leyde.
- Spinka, Matthew, 1956, « Paul Kravař and the Lollard-Hussite Relations », in *Church History* XXV/ 1, 16-26.
- Stipčević, Vesna Badurina, 2016, « The Croatian Glagolitic Bible. The State of the Research », in *Studi slavistici* 13, 283-297.
- Stock, Brian, 1983, *The Implications of Literacy : Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton : Princeton University Press.
- Subilia, V., 1982, « Il biblicismo valdese », in *Communio viatorum* XXV/ 3, 109-112.
- Swanson, Robert N., 1994, « Literacy, Heresy, History and Orthodoxy : Perspectives and Permutations for the Later Middle Ages », in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Peter Biller, Anne Hudson (dir.), Cambridge : Cambridge University Press, 279-293.
- Swiderska, H. M., 1957-1958, « A Polish Follower of John Wyclif in the Fifteenth Century », in *University of Birmingham Historical Journal* 6, 88-92.
- Szabó Flóris, 1989, « Huszita-e a Huszita biblia? » [Est-elle hussite la Bible hussite ?], in *Irodalomtörténeti Közlemények* XCIII/ 1-2, 118-125.
- Szekely, Gyorgy, 2009, « Le Hussitisme », in *L'Époque de la Renaissance (1400-1600)*, Tome premier : *L'avènement de l'esprit nouveau (1400-1480)*, Tibor Klaniczay, Eva Kushner, André Stegmann (dir.), Amsterdam/ Philadelphia : John Benjamin's, 269-281.
- Szirmai, Julia Charlotte (éd.), 1985, *La Bible anonyme du ms. Paris B.N.f. fr. 763*, Amsterdam : Rodopi.
- Šmahel, František, 1990, « À l'aube de l'idée œcuménique : la Réforme hussite entre Occident et Orient », in *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIV^e – XV^e siècles). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome, 27-29 janvier 1986*, Rome : École Française de Rome, 277-287.
- Šmahel, František, 1994, « Literacy and Heresy in Hussite Bohemia », in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Peter Biller, Anne Hudson (dir.), Cambridge : Cambridge University Press, 237-254.
- Thomas, Alfred, 1989, « Czech-German Relations as Reflected in Old Czech Literature », in *Medieval Frontier Societies*, Robert Bartlett, Angus MacKay (dir.), Oxford, 199-215.
- Thomas, Alfred, 1989b, *The Czech Chivalric Romances 'Vévoda Arnošt' and 'Lavryn' in Their Literary Context*, Göppingen : Kümmerle.
- Thomas, Alfred, 1991, « Le Roman d'Alexandre en tchèque et son contexte historique », in *Histoire et littérature au Moyen Âge : Actes du colloque du Centre d'Études Médiévales de l'Université*

- de Picardie (*Amiens 20-24 mars 1985*), Danielle Buschinger (dir.), Göppingen : Kümmerle, 435-443.
- Thomas, Alfred, 1998, *Anne's Bohemia : Czech Literature and Society, 1310-1420*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Thomas, Alfred, 2000, « King Arthur and his Round Table in the culture of medieval Bohemia and in medieval Czech literature », in *The Arthur of the Germans. The Arthurian legend in medieval German and Dutch literature*, W. H. Jackson, Silvia Ranawake (dir.), Cardiff : University of Wales Press, 249-256.
- Thomov, T. S., 1961, « Influences bogomiles bulgares dans le Rituel cathare de Lyon », in *Revue de langue et littérature provençales* 7-8, 42-67.
- Thouzellier, Christine, 1964, « Les versions bibliques utilisées par Durand de Huesca au début du XIII^e siècle », in *Mélanges Eugène Tisserand*, vol. 1, Vatican : Biblioteca apostolica Vaticana, 419-435.
- Thouzellier, Christine, 1968, « La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse du début du XIII^e siècle », in *Cahiers de Fanjeaux* 3, 42-58.
- Thouzellier, Christine, 1979, « L'emploi de la Bible par les cathares (XIII^e siècle) », in *The Bible and Medieval Culture*, W. Lourdaux, D. Verhelst (dir.), Leuven : Leuven University Press, 141-156.
- Toma, Stela (éd.), 1976, *Coresi : Psaltirea slavo-romana (1577) in comparatie cu Psaltirile coresiene din 1570 și din 1589* [Coresi : Le Psautier slavo-roumian (1577) comparé aux Psautiers corésiens de 1570 et de 1589], Bucarest : Editura Academiei Republicii Socialiste România.
- Torres Prieto, Susana, 2011, « Arthurian literature in East Slavic », in *The Arthur of the North. The Arthurian Legend in the Norse and Rus' Realms*, Marianne E. Kalinke (dir.), Cardiff : University of Wales Press, 196-208.
- Trost, Pavel, 1940, « Kunhutina píseň a sekvence Tomáše Akvinského Lauda Sion » [La chanson de Kunhuta et la séquence 'Lauda Sion' de Thomas d'Aquin], in *Slovo a slovesnost* 6, 35-37.
- Tuillier, André, 1986, « Hrvati i pariška intelektualna sredina u 14. i 15. stoljeću » [Les Croates et l'environnement culturel parisien aux XIV^e et XV^e siècles], in *Croatia Christiana periodica* X/ 17, 74-91.
- Ullerston, Richard, s. a., *A compendious olde treatyse, shewynge howe that we oughte to haue ye scripture in Englysshe*, édition quasi diplomatique en ligne de *Early English Books Online*, en ligne : < <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=ebo;idno=A16116.0001.001> > [21.11.2021].
- Van Dussen, Michael, 2007, « Conveying Heresy : 'A Certayne Student' and the Lollard-Hussite Fellowship », in *Viator* XXXVIII/ 2, 217-234.
- Van Dussen, Michael, 2012, *From England to Bohemia : Heresy and Communication in the Later Middle Ages*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Van Dussen, Michael/ Soukup, Pavel, 2013, « Introduction : Textual Controversies, Textual Communities », in *Religious Controversy in Europe, 1378-1536 : Textual Transmission and Networks of Readership*, Michael Van Dussen, Pavel Soukup (dir.), Turnhout : Brepols, 2013.
- Vasilev, Georgi, 2007, *Heresy and the English Reformation : Bogomil-Cathar Influence on Wycliffe, Langland, Tyndale and Milton*, Jefferson (NC) : McFarland & Company.
- Verkholantsev, Julia, 2008, *Ruthenica Bohemica. Ruthenian Translations from Czech in the Grand Duchy of Lithuania and Poland*, Berlin : Lit Verlag.

- Verkholantsev, Julia, 2014, *The Slavic Letters of St. Jerome : The History of the Legend and Its Legacy, or, How the Translator of the Vulgate Became an Apostle of the Slavs*, De Kalb : Northern Illinois University Press.
- Verkholantsev, Julia, 2015, « Croatian monasticism and Glagolitic tradition. Glagolitic letters at home and abroad », in *Monasticism in Eastern Europe and the Former Soviet Republics*, Ines Angeli Murzaku (dir.), Londres/ New York : Routledge, 42-61.
- Vilikovský, Jan, 1940, « Staročeský Pasionál a Život Krista Pána » [Le Passional vieil-tchèque et La vie du Seigneur Jésus], in *Řád* 6, 407-415, 464-476.
- Vintr, Josef (éd.), 1977, *Die ältesten tschechischen Evangeliare. Edition, Text und Sprachanalyse der ersten Redaction* [Le plus ancien évangélaire vieil-tchèque. Édition, texte et analyse linguistique de la première rédaction], Munich : Otto Sagner.
- Vintr, Josef (éd.), 1986, *Die älteste tschechische Psalterübersetzung* [La plus ancienne traduction tchèque du psautier], Vienna : Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Voleková, Kateřina, 2013, « Brněnský latinsko-německo-český slovník zapsaný za slovníkem Catholicon » [Le dictionnaire latin-allemand-tchèque de Brno rédigé d'après le dictionnaire Catholicon], in *Listy filologické. Folia philologica* CXXXVI/ 1-2, 59-123.
- Vyšný, Paul, 2003, « A Hussite in Scotland : The Mission of Pavel Kravař to St Andrews in 1433 », in *The Scottish Historical Review* LXXXII (213), 1-19.
- Wanono, Anne, 2008, « Une Bible Anglo-normande à la source d'une Bible française au XIV^e siècle ? », in *Un espace colonial et ses avatars. Naissance d'identités nationales : Angleterre, France, Irlande (V^e-XV^e siècles)*, Florence Bourgne, Leo Carruthers, Arlette Sancery (dir.), Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 203-222.
- Waters, Claire M., 2003, « Talking the Talk : Access to the Vernacular in Medieval Preaching », in *The Vulgar Tongue : Medieval and Postmedieval Vernacularity*, Fiona Somerset, Nicholas Watson (dir.), University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 31-42.
- Waters, Claire M., 2004, *Angels and Earthly Creatures : Preaching, Performance, and Gender in the Later Middle Ages*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Watson, Nicholas, 1995, « Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England : Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arundel's Constitutions of 1409 », in *Speculum* 70, 822-864.
- Watson, Nicholas, 2009, « Lollardy : The Anglo-Norman Heresy? », in *Language and Culture in Medieval Britain : The French of England, c.1100 – c.1500*, Jocelyn Wogan-Browne (dir.), Woodbridge : D. S. Brewer, 334-346.
- Williams, Patricia (éd.), 2012, *Historical Texts from Medieval Wales*, London : The Modern Humanities Research Association.
- Wilkins, David (éd.), 1737, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae ab anno MCCCL. ad annum MDXLV*, 3 vols., London : Gosling/ Giles/ Woodward/ Davis, 1737.
- Wilson Lundin, Rebecca, 2008, « Rhetorical Iconoclasm : The Heresy of Lollard Plain Style », in *Rhetoric Review* XXVII/ 2, 131-146.
- Wodecki, Bernard, 1998, « Polish Translations of Bible », in *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia*, Jože Krašovec (dir.), Ljubljana : SAZU, 1201-1233.
- Wolf, Kirstin, 1991, « Peter Comestor's 'Historia scholastica' in Old Norse translation », in *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 33, 149-166.
- Wunderli, Peter, 1969, *Die okzitanischen Bibelübersetzungen des Mittelalters : gelöste und ungelöste Fragen*, Francfort : V. Klostermann.

- Žagar, Mateo, 2008, « Ustanovljivanje kurzivne glagoljice u XIV. Stoljeću » [La constitution de l'écriture glagolitique cursive au XIV^e siècle], in *Vidjeti Obrid, Referati hrvatskih sudionika i sudionika za XIV. Međunarodni slavistički kongres*, Zagreb : Hrvatsko filološko društvo/ Hrvatska sveučilišna naklada, 141-170.
- Žagar, Mateo, 2010, « Die glagolitische Schriftreform des 13. Jahrhunderts im Kontext der lateinischen Schriftreform », in *Dalmatien als europäischer Kulturraum*, Wilfried Potthoff, Aleksandar Jakir, Marko Trogrlić, Nikolaos Trunte (dir.), Split : Filozofski fakultet u Splitu, 163-180.
- Žagar, Mateo, 2011, « Grafija hrvatskoglagoljskih tekstova XIV. st. između grčkih temelja i latinskih slojeva (na primjeru Regule Svetoga Benedikta) » [La graphie des textes croates glagolitiques du XIV^e siècle entre la base grecque et l'adstrate latin (en partant de l'exemple de la Règle de saint Benoît)], in *Godišnik na Sofijskâ universitet Sv. Kliment Ohridski XV (96)*, 333-342.
- Zaradija Kiš, Antonija, 2005, « Tragom bestijarija kroz 'Cvêť ot krêposti' u Tkonskom zborniku » [À la recherche des Bestiaires à travers le 'Cvêť ot krêposti' du miscellanée de Tkon], in *Zadarski filološki dani* 5, 125-152.
- Zgraon, Florentina (éd.), 2006, *Cele mai vechi cărți populare în literatura română* [Les plus anciens livres populaires dans la littérature roumaine], XI. *Alexandria. Cea mai veche versiune păstrată* [L'Alexandrie. La version la plus ancienne conservée], Bucarest : Fundația Națională pentru Știință și Artă, Academia Română.
- Zinelli, Fabio, 1998, « 'Donde noi metremo lo primo in francescho'. I Proverbi tradotti dal francese ed il loro inserimento nelle sillogi bibliche », in *La Bibbia in italiano tra medioevo e Rinascimento/ La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance. Atti del convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996*, Lino Leonardi (dir.), Florence : SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 145-199.