

ALEXANDRU NICULESCU

*TATĂL NOSTRU**

I

În istoria creștinismului românesc, pe care – în formele sale, confesionale, de organizare – am examinat-o într-o serie de lucrări (printre altele, Niculescu 2004, p. 171-252) –, au rămas încă neelucidate probleme de procedură liturgică, tot atât de importante precum este și cultul creștin care le utilizează.

1. În primul rând, rugăciunile (am arătat, în altă parte, că termenul *rugăciune* nu apare decât în româna din nordul Dunării). Fiecare cult creștin își are rugăciunile sale, iar, în cazul teritoriului românesc, structura lor textuală este diferită nu numai de la o liturghie confesională la alta, dar și de la o zonă de cultură la alta. Ortodoxia românească – subliniam – prezintă oarecare diferențe, în detalii liturgice, după cum este vorba de Muntenia (Țara Românească, Vala(c)hia), de Moldova sau de Transilvania: obediențe ecleziastice intraortodoxe explică ușor astfel de deosebiri rituale. Dar catolicismul? Nici („romano”-catolicismul nu este omogen: cel maghiar din Ardeal este uneori apropiat (dacă nu „infiltrat”) de confesiuni protestante (mai ales de calvinism), cel din Moldova, de origine poloneză, are „contacte” ortodoxe – prin ruteni, cu Moravia –, dar și cu protestanții (prin comunitățile germanofone din sud, din vest și din nord-est). Profesorul Cesare Alzati de la Universitatea Catolică din Milano, cel care prin lucrările sale s-a afirmat drept cel mai bun cunoscător străin al creștinismului românesc multiconfesional, consideră spațiul religios românesc drept cel mai fragmentat teritoriu creștin din Europa: un *puzzle* cu cel puțin *zece* confesiuni creștine și noncreștine (ortodocși, catolici, greco-catolici, luterani (evangelici), calvini, unitarieni (Cluj), ortodocși de „stil vechi”, evrei, mahomedani, neoprotestanți (baptiști) etc.), ceea ce nu este decât *reflectarea* poziției geografice și istorice a teritoriului locuit de români de-a lungul veacurilor („au carrefour des empires”, cum ne caracteriza un ziarist francez prin 1932, sau „între Orient și Occident”, cum îndeobște se spune). Să nu uităm că unitatea statală a României noastre nu are încă nici o sută de ani, iar presiunile politice exterioare (și interioare, cele corelate cu etniile conlocuitoare) nu au încetat până astăzi.

2. Puterea moral-politică a românilor a constat – și constă – în construcția unei identități statale multietnice unitare, indestructibile, în ciuda vicisitudinilor istoriei. La

* O variantă a primelor două părți ale acestui articol a apărut în „Vatra”, XXXIII, 2006, nr. 11–12, p. 100–116.

aceasta, însă, contribuția Bisericii Ortodoxe de pe ambii versanți ai Carpaților a fost imensă: ortodoxia a fost *un liant puternic* (recunoscut chiar de Kiril Lukaris, patriarhul (proreformist) al Constantinopolului, într-un bine cunoscut răspuns dat principelui Gavril Bethlen al Transilvaniei, în 1629) între Țara Românească, Moldova și Transilvania. Ceea ce nu însemna că ortodoxia românească era unitară. Pentru regiunile danubiene, apropierea (și contactele) cu Patriarhatul de la Ohrida, obediența ierarhică a Banatului și a Transilvaniei de mitropolia sârbească de la Karlowitz, adică ortodoxia grecilor și a bulgarilor, erau dominante. În Moldova, ortodoxia Ucrainei și a Rusiei („a treia Romă”!) avea, de asemenea, un rol important. În acest fel, ortodoxia românească – oricât de nuanțată era, regional (prin obediențe ierarhice și influențe teologice) –, a putut să întărească rezistența etnică identitară religioasă a românilor.

Dar, în acest fel, ortodoxia românească – deși creștinismul nostru este originar (sec. II–III) – devenea, prin subordonare ierarhică, organizare (sau chiar prin ritualul liturgic), dependentă de culturi teologice înconjurătoare. Primisem primele elemente creștine direct de la greci și de la romani, dar, prin creștinarea slavilor meridionali și orientali (începând din sec. IX), dobândisem o organizare ortodoxă dirijată de culturi și ierarhii teologice ulterioare în timp, dar mai aproape și mai bine structurate, fiind în contact direct cu Constantinopolul. Creștinarea noastră originară se transformase, *ipso facto*, într-o cultură ortodoxă *mediată*, „filtrată” sau dominată de alte ortodoxii – a slavilor meridionali și a celor orientali.

3. Această pluralitate ortodoxă intermediată se complică și mai mult în condițiile în care, în zone românești ortodoxe, precum Transilvania, biserica tradițională a românilor „de jos”, țărani și păstori fără drepturi (considerați „schismatici”), intră în contact și cu religiile *receptae*, mai ales cu catolicismul roman și cu Reforma protestantă și calvină. „Rectificări” liturgice și terminologice ale slavo-bizantinismului apar în Biserica transilvană. Și în Moldova, se știe, influențe orientale de la Kiev și de la Moscova s-au făcut resimțite de-a lungul veacurilor (în Basarabia, chiar și astăzi!).

Ortodoxia românească urmează, fidel, repartiția regională a culturii românilor de la nordul Dunării. Printr-un paradox, Biserica noastră „absoarbe” elemente de ritual creștin „alogen”, dar *rămâne* o Biserică Ortodoxă a întregului teritoriu al românilor, care se recunosc în ea.

4. Cea mai evidentă dovadă este rugăciunea *Páter hemôn, Pater noster, Tatăl nostru*, care, trecută în traducere prin toate limbile pământului, în zonele creștine, poartă numele teologic *oratio dominicalis* „rugăciunea împărătească”, sau, pur și simplu, „rugăciunea lui Iisus”. Această rugăciune, pe care, după cum se afirmă *numai* în *Evangelhia după Luca*, apostolii i-ar fi solicitat-o lui Iisus („Doamne, învață-ne să ne rugăm, așa cum și Ioan i-a învățat pe ucenicii lui” – *Luca*, 11, 1), ar fi trebuit să aibă o structură stabilă, dacă nu fixă. Nu a fost deloc astfel, nici măcar în evangheliile. Versiunea din *Evangelhia după Matei*, 6, 9–13 este mai amplă decât versiunea din *Evangelhia după Luca*, 11, 2–4. Iată-le, comparativ, în versiunea grecească:

Matei, VI, 9–13:

„Páter hēmōn ho en toīs ouranoīs
 hagiasthētō tò ónomá sou;
 elthētō hē basileía sou
 genēthētō tò thélēmá sou
 hōs en ouranō, kai epí gēs;
 tòn árton hēmōn tòn epioúision dōs hēmīn sēmeron;
 kai áphes hēmīn tà opheilēmata hēmōn
 hōs kai hēmeīs aphēkamen toīs opheilétais hēmōn;
 kai mē eisenénkē,s hēmās eis peirasmón
 allà rhūsai hēmās apò toū ponēroū”.

Luca, XI, 2–5:

„Páter
 hagiasthētō tò ónomá sou
 elthētō hē basileía sou
 tòn árton hēmōn tōn epioúision dídou hēmīn tò kath’ hēméran
 kai áphes hēmīn tàs hamartías hēmōn
 kai gār autoi aphíomen pantí opheílonti hēmīn
 kai mē eisenénkē,s eis peirasmón”¹.

Aceste texte au trecut în primele traduceri în limba latină, în variante ușor diferite (o traducere inițială, unică, nu pare a fi existat). Cea mai veche este aceea din așa-numita *Vetus Latina*:

Mattheus: „Pater noster qui es in caelis / Sanctificetur nomen tuum / Adveniat regnum tuum / Fiat voluntas tua / in caelo et in terra / Panem nostrum cotidianum / da nobis hodie / Et dimitte nobis debita nostra / sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. / Et ne nos inducas in temptationem / sed libera nos a malo”.

(Heinimann 1988, p. 75)

Luca: „Pater / Sanctificetur nomen Tuum / Adveniat regnum Tuum / Panem nostrum cotidianum / Da nobis hodie / Et dimitte nobis peccata nostra / Si quidem et ipsi / Dimittimus / Omni debenti nobis / Et ne nos induces in tentationem”.

Acesteia, Tertulian, scriitor creștin care a trăit în sec. II–III, îi opune o versiune proprie (incompletă) în *De oratione dominica*:

„Pater qui in caelis es, Sanctificetur nomen tuum, Fiat voluntas tua in caelis et in terra. Veniat regnum tuum. Panem nostrum cotidianum da nobis hodie. Dimitte nobis debita nostra [...]. Ne nos inducas in temptationem. Sed devehe nos a malo”.

(Cabrol, Leclerq 1936, p. 248, s.v. *Oraison dominicale*)

¹ Textele evanghelice în greacă ne-au fost comunicate de prof. Francisca Băltăceanu, de la Universitatea din București.

Aceste versiuni latine, primare, au stat la baza traducerii *Bibliei* de către Sf. Ieronim, cunoscută sub numele *Vulgata*, în sec. IV (după cum vom vedea, și aceasta caracterizată de unele schimbări în text).

Trecut în română, direct, literal (deci nu întemeiat pe versiunea slavonă – cea care se utilizează în Biserica noastră), el arată astfel:

Matei, VI, 9–13

„Tatăl nostru
care ești în ceruri
să fie sfințit numele Tău
să vină domnia (lat. *regnum*) Ta
să se facă voia Ta
precum în cer, așa pe pământ.
Pâinea noastră zilnică (lat. *quotidianum*, gr. *epiôúsiôn*)
dă-ne nouă astăzi
și iartă (lat. *dimitte*, gr. *áphes*) nouă datoriile noastre
cum și noi iertăm datornicilor noștri,
ci liberează-ne de rău”.

5. În cele ce urmează ne vom ocupa de dificultățile terminologice și de modificările aduse de-a lungul veacurilor textului din *Evanghelia după Matei*. Textul restrâns din *Evanghelia după Luca* ne va servi drept termen de referință.

Iată însă, în traducere literală în limba franceză, cele două versiuni (dintr-o biblie standard):

Matei 6:

„Notre père
qui (es) dans les cieux,
que soit sanctifié ton Nom,
que vienne ton Règne,
que soit faite ta Volonté
comme au ciel aussi sur terre.
Notre pain quotidien,
donne(-le) nous aujourd’hui,
et remets-nous nos dettes
comme nous aussi avons remis
à nos débiteurs.
Et ne nous introduis pas en tentation
mais délivre-nous du Mauvais”.

Luca 11:

„Père

que soit sanctifié ton Nom,
que vienne ton Règne,

Notre pain quotidien,
donne(-le) nous chaque jour,
et remets-nous nos péchés,
car nous-mêmes aussi remettons
à tout (homme) qui nous doit.
Et ne nous introduis pas en tentation”.

6. După cum putem constata, între cele două rugăciuni evanghelice există deosebiri evidente. Deosebirile textuale dintre versiuni urcă departe în timp, în epoca originilor creștinismului. Mai întâi trebuie subliniat faptul că între cei doi evangheliști existau diferențe și de limbă, și de cultură. Matei era, după tradiție, un apostol evreu care ar fi scris la origine în limba aramaică, dar singurul text atestat este în limba greacă. Luca, în schimb, era grec iudeizat, deci grecofon din Siria.

Este de observat că, în *Evanghelia după Matei*, Iisus se adresează lui Dumnezeu cu cuvintele: *Tatăl nostru, care ești în ceruri*, ceea ce, afirmă teologia creștină, este, în a doua parte, o formulă „tipic evreiască” (care apare de 13 ori în *Evanghelia după Matei*). Expresia *care ești în ceruri* nu apare la Luca.

Dar mai important este apelativul *Tată(l)* – care transformă rugăciunea lui Iisus într-o rugăciune filială. Invocarea lui Dumnezeu ca un *tată*, un *părinte*, este de origine evreiască: poporul evreilor se considera, în Vechea Alianță (Legământ), fiii lui Iahve-Dumnezeu și îl invocau numindu-l *Tată!* „al nostru”. Dar invocarea *individuală Abba*, care apare în rugăciunea lui Iisus (mai ales versiunea Luca 11), dezvăluie esența divină a lui Iisus, intimitatea misterioasă fundamentală a filiației sale. Ceea ce constituie mesajul *central* al *Noului Testament*, al Alianței Noi (invocarea filială *Abba! Tată!* apare în evangheliile de 170 de ori!) Până la venirea lui Iisus, evreii utilizau termenul *Tată!*, dar numai în colectiv, ca o afirmație. Iisus îl folosește, cu titlu individual, adresându-i-se, direct, în multe situații (Ghetsimani; precum și în timpul pătimirii pe cruce). Trebuie însă specificat că în *Evanghelia după Matei* se folosește termenul *Tatăl nostru* – care era utilizat și în unele rugăciuni iudaice –, în timp ce *Evanghelia după Luca* menționează numai invocația individuală directă *Abba! Tată!* Ceea ce înseamnă că Matei, evreu, era mai aproape de tradiția religioasă ebraică, în timp ce Luca, de cultură elină, folosește în invocație numai vocativul grecesc *Păter*.

7. Analiza textului *Tatăl nostru* în relație cu sursele evreiești (formule și expresii care apar în rugăciunile evreilor) a fost făcută în mai multe lucrări (una dintre cele mai cuprinzătoare este Di Sante 1986, p. 29). Dând urmare – și crezare – autorului, sintagmele și ideile din *Tatăl nostru*, care apar și în „binecuvântările” și rugăciunile (orale) evreiești, sunt: *Tatăl nostru*, *Numele tău să fie sanctificat*, *Să vină domnia Ta* („să se stabilească domnia Lui”), *să se facă voia Ta* („voința Ta să poată fi, Doamne!”), *pâinea noastră zilnică* („tu hrănești pe cei vii, din dragoste”), *iartă-ne nouă datoriile/păcatele* („iartă-ne, Tatăl nostru, căci am păcătuit [...] căci Tu ești cel care grațiază și iartă”), *nu ne face să intrăm în ispită* („nu ne da în puterea păcatului, a greșelii, a tentației, nici a rușinii”), *eliberează-ne de rău* („Tu ești binecuvântat, Doamne, eliberatorul lui Israel”).

Cea mai mare parte dintre propozițiile din paranteză provin din textul unei rugăciuni denumite *Qaddish*, o „sanctificare” cu care se încheia serviciul religios din sinagogă (o rugăciune mai ales pentru morți). În plus, *Qaddish* era recitată în limba aramaică, limba nativă a lui Iisus. Cum se putea ca Iisus, care fusese crescut într-o familie pioasă, ce respecta religia tradițională ebraică și care cunoștea rugăciunile din templu și, mai ales, liturghia sinagogală, să nu recomande apostolilor săi ceea ce El însuși învățase, așa cum, probabil, El însuși, în aramaică, se ruga? Dar, trebuie precizat, *nu poate fi considerat* textul din *Tatăl nostru* ca o rugăciune ebraică: ea nu conține nimic incompatibil cu rugăciunile iudaice, dar filiația divină a lui Iisus, care-l invocă individual pe Dumnezeu ca *Tată!* (fără adjectivul posesiv *nostru*), aparține creștinismului. Tot astfel cum fraza „Să vină domnia Ta” (= *adveniat Regnum*

Tuum) nu este temporalizată („acum, cât suntem în viață, căci noi așteptăm ca Tu să domnești în Sion”), ci, mult abreviată, este o rugă *definitivă, atemporală*. Altfel spus, textul creștin al lui *Tatăl nostru* este *parțial* paralel cu texte liturgice ebraice, dar rămâne o sinteză succintă făcută de Iisus. În ce limbă? în aramaică? în ebraică? Un eminent cercetător, părintele P. Grelot, a publicat în „Revue Biblique”, 91, 1984, p. 531-566, *L'arrière-plan araméen du Pater*, încercând să acrediteze ideea că Iisus a putut foarte bine face uz de aramaică, socotind rugăciunea o rugăciune individuală, particulară (nu una oficială, din templu sau din sinagogă).

8. Dar evangheliile au fost scrise în greacă. Cea cunoscută, *Evanghelia după Luca* (gr. *Loukas*, om cultivat, probabil, medic, originar din Siria), ar fi putut fi scrisă, după unii, înainte de anul 67 (alți specialiști vorbesc de o primă versiune prin „anii 60”), dar textul transmis nouă în copii ar putea fi datat între anii 75–90 – și este mai scurt (s-ar putea spune, fundamental?). Matei (numele ebraic *Mattai* – *Matanya*) era evreu bilingv, perceptor de impozite: el ar fi scris, cum am mai spus, în aramaică. S-ar explica astfel prezența în textul grecesc a unor arhaisme și aramaisme – între care și invocarea la plural (*nostru*) a Părintelui ceresc.

Soarta textuală a rugăciunii *Tatăl nostru* a fost legată de transmiterea canonică a evangheliilor. *Evanghelia după Matei* și *Evanghelia după Luca*, împreună cu *Evanghelia după Marcu* alcătuiesc ceea ce a fost denumit „evangheliile sinoptice” (gr. *synopsis*) și se caracterizează prin *concordanțele frapante* dintre ele, mai ales în ceea ce privește faptele relatate, cuvintele lui Iisus (*logia*) și evenimentele vieții Sale (ele conțin 200-300 de versete identice). Asemenea potriviri nu pot fi cazuale: ele conduc la concluzii importante. Sunt oare relatările unor evangheliști martori oculari? Avut-au poate surse comune? Au „colaborat” evangheliștii între ei? Se cunoșteau unii cu alții din timpul vieții lui Iisus? Iată o serie de întrebări ce își așteaptă răspuns.

Mai aproape de adevăr par ipotezele care atribuie *Evangheliei după Marcu* întâietatea în timp. Marcu – pe numele ebraic *Yohanan* –, *Markos* (supranume grecesc) aparținea comunității creștine din Ierusalim încă din anul 44. Fără să fi fost vorba de o adevărată „colaborare”, se pare că Matei ar fi dispus – atunci când și-a scris evanghelia – de texte ale lui Marcu (200 de versete comune). Acesta este considerat de către exegeții secolelor II–III (de la Papias, episcop de Hyerapolis, 110–130, până la Clement din Alexandria și la Tertulian) a fi fost foarte apropiat de Apostolul Petru, pe care îl cunoscuse în casa părintească din Ierusalim, și care l-ar fi creștinat. Ireneu, episcopul de Lyon, îl denumea chiar „discipolul lui Petru”, ceea ce i-a dat o autoritate majoră: el devine, prin Petru, un martor ocular al vieții lui Iisus. (Se pare că, atunci când Marcu își scria evanghelia, Petru era încă în viață, dându-i chiar consimțământul să o scrie pentru creștinii din Roma.) Locul unde și-a scris-o rămâne incert: „în Italia” (adică la Roma, unde se refugiase Petru, prin anii 41–44) sau în Alexandria (unde s-a retras Marcu după martirizarea lui Petru)?

La aceste trei evanghelii s-a adăugat – ultima – *Evanghelia după Ioan* (gr. *Ioannes*, de fapt, ebr. *Yohanan*), un evreu cunosător al disciplinelor de avangardă

ale iudaismului, așa cum le cultivau cenobiții care trăiau în comunitatea (de tip esenian) de la Qumrân, dar inițiat și în curente de gândire ale elenismului oriental (André-Marie Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, 1989, p. 589). Identitatea acestui Ioan nu-i bine stabilită: unii îl cred apostolul „preferat” al lui Iisus, alții vorbesc și de un *Ioan Presbyter*, care, fără să facă parte din cei 12 apostoli, era totuși un discipol al lui Hristos. În orice caz, *Evangelia după Ioan* ar data de la sfârșitul sec. I (în sec. II a avut o bună acceptare în Orient și în Occident): ea pare a fi fost difuzată oral, înainte de a fi scrisă. În orice caz, dacă se poate presupune că *Evangelia după Marcu* ar fi cea dintâi evanghelie, apropiată de evenimentele vieții lui Iisus, *Evangelia după Ioan* este, desigur, posterioară tuturor celorlalte².

9. Cuprinderea laolaltă într-un corpus a acestor patru evanghelii s-a întreprins – nu se știe cum – în cursul sec. II (în sec. I, între anii 50 și 100, ar fi fost grupate într-o culegere și epistolele lui Pavel). Despre existența textelor evanghelice stau mărturie scrieri ale Părinților Bisericii (Ireneu, episcop de Lyon, 130–202; Clemente din Alexandria, filosof grec, 150–211/216), precum și ale unor preoți-martiri (Sf. Hippolyt, 170–235) sau teologi iluștri (Tertullian, apologist creștin de limbă latină, 155–222). Prin 125, Biserica posedă un ansamblu de scrieri de referință ale doctrinei creștine. Trăind în sec. II–III, cei citați mai înainte, dar și alții (Clemente de Roma, „papă” între anii 88 și 97, Ignațiu de Antiohia (mort în 107), Polycarp, episcop de Smirna, 69–167) le-au cunoscut.

Recunoașterea lor ca texte canonice – de inspirație divină – a urmat însă un drum mai anevoios și mai lung. Textele evanghelice au fost incluse într-o listă a cărților pe care Biserica de la Roma le-a acceptat și considerat ca fiind canonice, în așa-numitul *Canonul lui Muratori*, până pe la sfârșitul sec. II, către 180. Texte (fragmente) din *Evangelia după Matei* (cap. 26) și *Evangelia după Ioan* (cap. 18) se găsesc conservate pe papyrus din sec. II și pe pergament din sec. IV (în copii scrise în greaca „uncială”). În orice caz, versiunile *Noului Testament* se găsesc grupate în mai multe culegeri de texte, printre care cele mai importante sunt: un text din Antiohia (300, Cesareea), un *Codex* denumit *Alexandrinus*, un *Codex Sinaiticus* și un *Codex Vaticanus* (sec. III–IV), denumite astfel după locul unde au fost găsite sau unde au fost depozitate. Altă versiune a *Noului Testament* apare într-un text ce se găsește într-un *codex* (așa-zis „occidental”), constând într-o copie (manuscrisă) greco-latină descoperită de un erudit, Théodore de Bèze, de unde numele *Codex Bezae* (vechimea lui este discutabilă). Acest din urmă text, ținând seama de copii anterioare, a fost răspândit în Occident (societățile moderne pentru studiul *Bibliei* au ameliorat ulterior limba greacă din text), fiind, până azi, un text actual.

² Un ebraizant, Părintele Carmignac (*La naissance des évangiles synoptiques*, 1984), a încercat să dateze evangheliile străse sub această denumire. După versetele identice, s-ar părea că Matei a putut să scrie, în aramaică, înainte de anul 36, că textul lui grecesc, ulterior, a putut fi folosit de Luca (acesta se servește și de alte documente vechi și își încheie opera prin anii 50–60). Marcu a putut scrie o versiune în aramaică prin anii 42–45, după ce a fost creștinat de Petru.

Împreună cu aceste versiuni ale textului neotestamentar a putut trece rugăciunea lui Iisus în copii și traduceri succesive, ulterioare. Deși nu se știe cu precizie când și unde a fost tradus în latină, se admite, în general, că traducerea în limba latină a început să se facă în sec. II (sfârșit) – sec. III. *Vetus Latina* se găsea în mai multe versiuni (în Africa și în Italia) traduse din greacă. *Vetus Latina* a stat la baza traducerii definitive a Sf. Ieronim, numită *Vulgata* – care este și astăzi utilizată în Biserica Catolică.

Biserica Răsăritului, în schimb, nu a avut nevoie de traduceri. Comunități creștine grecești (în Grecia) existau încă de pe vremea călătoriilor Apostolului Pavel, care a luat cuvântul în areopagul de la Atena, iar evangheliile s-au păstrat în limba greacă comună (*koiné*), ce se vorbea în Orientul greco-roman. Dintre codicele care conțin primele documente creștine, Biserica Răsăritului s-a întemeiat mai mult pe *Codex Sinaiticus*, care urcă până în anul 300 (pentru evangheliile, poate și mai înainte) și pe *Codex Vaticanus* (găsit la Alexandria, în 340). Aceste versiuni, considerate „de tradiție alexandrină” (utilizate în Biserica din Alexandria), au fost adoptate în Biserica orientală, începând de prin sec. IV–V.

II

10. Oratio dominica – Rugăciunea lui Iisus a suferit, la rândul ei, modificări în funcție de variantele traducerilor. Cele mai multe își găseau justificarea în necesitățile translației dintr-o limbă în alta (aramaică – greacă – latină, poate și ebraică), altele în „adaptări” locale. Cele mai multe însă proveneau din utilizarea orală a rugăciunii *Tatăl nostru*, care în toate versiunile și-a păstrat o structură ritmică, propice memorizării și recitării obligatorii, mai ales în biserică. Dar rugăciunea era recitată și în intimitate, în singurătate: nu o singură dată, ci de mai multe ori pe zi! (În limba italiană există chiar verbul *paterare*, cu sensul „a spune *Pater (noster)* de mai multe ori”).

Didaché – sau *învățătura celor 12 Apostoli* (sec. I la sfârșit–începutul sec. II) – recomandă recitarea rugăciunii de 3 ori pe zi, iar în 796 Paulinus, patriarh de Aquileia, la Conciliul de la Cividale, statuează că „orationem dominicam omnis Christianus memoriter sciat”. Tot astfel, mai târziu, în Evul Mediu, în sec. XI–XII, Maurice de Sully, episcop de Paris, declara: „Entre toutes les paroles e les orisons [...] la plus sainte e li plus haute est la *Pater noster* [...] Por ço est ele plus dite, e plus doit estre” (Heinimann 1988, p. 1, 3).

11. Trebuie deci să se distingă în evoluția rugăciunii lui Iisus mai multe ipostaze: 1. un text evanghelic scris, 2. un text evanghelic liturgic, care se citește în timpul oficiului divin, în public (text aulic), 3. o rugăciune personală, orală (de fapt, chiar textele evanghelice din Matei 6, Luca 11, înainte de a fi transpuse în scris, au fost texte orale!). Aceste *trei* aspecte ale rugăciunii au influențat structura ei. Siegfried Heinimann (1988), a cărui culegere de rugăciuni *Tatăl nostru* am folosit-o din plin în această lucrare, pornind de la aspectul *scriptic* al filologului romanist, a urmărit, textual, *Tatăl nostru*, de la primele traduceri în latină până la textele din sec. XVI, de sub influența Reformei.

Dar filologiei romanice îi „scapă” aspectul funcțional, oral. În timp ce Biserica occidentală a stabilit textul *sacru* în latină, după *Vulgata* Sf. Ieronim, textele romanice, traduse, țin implicit seama de valoarea liturgică a rugăciunii, de rolul ei în cateheza creștină, de înțelegerea ei de către credincioși. De aici, o serie de „adaptări” circumstanțiale, de modificări terminologice. *Pater noster* în limbile romanice „vulgare” trebuia să aibă și o circulație orală, vie, chiar dacă suferind unele schimbări. Rugăciunea lui Iisus pornea deci în lumea creștină romană sub două înfățișări: cea ideală, unică, fixă, a Bisericii, în limba latină, precum și cea variabilă, transpusă în limbile romanice, recitativă, orală.

12. Trecerea rugăciunii lui Iisus de la limbile Orientului greco-iudaic în lumea greco-romană și, mai ales, în Occidentul latin nu a fost deloc lipsită de variante. Mai întâi este de presupus că Iisus însuși, născut și crescut într-o familie de profundă religiozitate iudaică, a învățat de copil și a recitat această rugăciune, care – astăzi, se știe – întrebunțează abundant fraze, expresii și termeni din *Qaddish*, probabil, în aramaică. Originea rugăciunii este deci orală. De aici, traducerea (posibilă) în ebraică și, mai departe, în greaca evangheliilor este o operație scriptică, ulterioară, care „fixează” structura rugăciunii pentru posteritate. De la *Didaché* (sec. I-II) până la primele versiuni latine în Africa de Nord (sec. II) și la fragmentele biblice găsite în 303, la Cirta-Constantine, evangheliile au fost traduse de mai multe ori în latină – deși, la Roma, abia în sec. IV s-a oficiat liturghia în limba latină (până atunci se oficia în limba greacă).

13. Trecerea din latina Bisericii în limbile romanice native ale credincioșilor a pus, la rândul ei, alte probleme. În Conciliul de la Tours (813) s-a preconizat „ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam [...] quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur”. Mai înainte, în perioada 789–794 (Sinodul de la Frankfurt), până și Carol cel Mare își exprima preocuparea pentru credincioși: preoții trebuie „ut dominicam orationem ipsi intellegunt et omnibus praedicent intelligendam” (Heinimann 1988, p. 6).

În cele ce urmează, vom urmări – după Heinimann – versiunile latine și romanice.

14. Cele mai vechi versiuni latine ale rugăciunii *Pater noster* apar în *Vetus Latina* (*Veteres Latinae*) și la Tertulian, în *De oratione*. Ele reprezintă, de fapt, textele la care filologia romană – laică a putut avea acces. Bineînțeles, filologii Bisericii occidentale au în vedere, comparativ, un număr mult mai mare de texte: a se vedea seria *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae*, ed. P. Sabatier (Reims, 1743); constatăm o serie de ezitări în traducere și unele schimbări terminologice: „o formă originală unică a lui *Pater noster* în latină nu a existat niciodată”, avertizează cercetătorii, teologi și laici (mai ales editorul versiunii *Itala*, Adolf Jülicher, Berlin, 1972).

Dar să analizăm textul și variantele din *Vetus Latina* (cf. Heinimann 1988, p. 75-76). Dintru început, *Pater noster qui es in caelis* devine, în diverse variante, *qui in caelis es* sau, și mai actualizat, *qui hic in caelis*. Fraza *dimitte nobis debita nostra* apare și *remitte debita et peccata*, care dezvăluie diferențele semantice conotative

dintre *dimittere* și *remittere* (să fi fost al doilea verb mai apropiat de limba vorbită?), precum și explicitarea *debita et peccata*, care dovedește că primul termen era prea abstract, incomprehensibil (ceea ce se va vedea de mai multe ori în cursul traducerii rugăciunii, și în alte limbi romanice). Tot astfel, pe lângă *ne nos inducas in temptationem* apare și varianta *ne passus fueris induci nos*, în care *patior – passus* „a suferi” este mai explicativ decât *inducas*. (În textul *Evangheliei după Luca*, singura modificare evidentă este în cazul *libera nos a malo*, care devine, concret și clar, în altă variantă, *eripe ab inimico*, în care *eripio, -ere* „a elibera, a sustrage dintr-un pericol”, pe lângă, în alte variante, *ab maligno*, dezvăluie, astfel, registrul stilistic „concret”.) Chiar din aceste variații de traducere putem întrevădea tendința de a da rugăciunii lui Iisus o circulație orală care să aibă forța de a-i asigura înțelegerea.

15. În comparație cu variantele *Veteres*, textul lui Tertulian (cca 155–cca 222) din *De oratione* (ante 202) apare fragmentat, ca și cum ar fi altă traducere. Tertulian consemnează fraze precum *petamus dimitti nobis debita nostra* (pentru *dimitte nobis debita nostra*) sau *remittere nos quoque profitemur debitoribus nostris* (pentru *dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*), precum și *devehe nos a malo* (în loc de *libera nos a malo*), în care verbul *devehere* „a transporta” este un termen rar, probabil literar. În plus, parafraza explicativă la *ne nos inducas in temptationem* (*id est ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat*) orientează rugăciunea din mediile cultivate către cele mai puțin culte. Înțelegem astfel, o dată mai mult, că *Tatăl nostru* pătrundea în latinitatea occidentală în dubla ipostază: doctă și explicativ-populară.

Iată textul lui Tertulian (Matei) care, în *De oratione*, este însoțit de parafraze explicative³:

„Pater qui in caelis es / Sanctificetur nomen tuum / Fiat voluntas tua / in caelis et in terra / Veniat regnum tuum / Panem nostrum quotidianum / da nobis hodie / Petamus dimitti nobis debita nostra [...] quod remittere nos quoque profitemur debitoribus nostris. / Ne nos inducas in temptationem / id est Ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat / sed devehe nos a malo”.

(Heinimann 1988, p. 74)

16. „Călătoria” rugăciunii lui Iisus înseamnă deci trecerea textelor evanghelice către Occident, în imperiul Romei, în limba latină. Iar coasta Africii de Nord a fost calea difuzării lor – adică a expansiunii creștinismului primar. Cele două centre-„far” au fost Alexandria și Cartagina: comunitățile creștine din aceste două mari aglomerații urbane aveau Biserică, episcopi și teologi creștini încă de la sfârșitul sec. II (între Alexandria și Cartagina existau legături de navigație care au facilitat transmiterea religiei noi, a evanghelizării). Tot în nordul Africii se găseau Cyrene, Cirta, Madaura, Lambaesis – *urbes* cucerite de romani – din provinciile romane proconsulare, Numidia, Mauritania și Cartagina (*Carthago* fusese întemeiată de fenicieni, veniți din Tyr și din

³ Comparând cu textul incomplet din Cabrol, Leclercq 1936, p. 248, această versiune publicată de Heinimann este completă.

Sidon, și, dezvoltându-se, devenise rivala Romei, dominând Marea Mediterană). Se poate spune chiar că romanizarea și Imperiul Roman au contribuit în mare măsură la răspândirea creștinismului. Latinizarea creștinismului este opera Romei, dar „transportul” către Roma este de bună seamă opera celor veniți dinspre Orient, din Palestina, Siria sau Egipt. Așa cum spune părintele A. G. Hamman (1971, p. 21-22), dintre aceștia, evreii creștinați (iudeo-creștinii), emigrând (navigând sau călătorind *via terra*), au avut un rol important: pe lângă ei, grecii și romanii creștinați au întemeiat comunități creștine pe coasta Africii mediterane (de nord). Mai ales „les pauvres et les humbles au sang mêlé” (*ibidem*). A. G. Hamman continuă: „evanghelia se răspândește ca focul pe câmpie, din aproape în aproape, din oraș în oraș, printre populațiile romanizate din interior”, iar progresul creștinării coincidea cu urbanizarea provinciilor din Africa de Nord.

Atât Alexandria cât și Cartagina erau centre urbane de maximă importanță în Imperiul Roman. În Alexandria înflorea cultura filosofică și teologică: să-i amintim pe Clemente din Alexandria, Origene, Sf. Chiril și Athanasie, patriarhi ai Alexandriei, și pe Arius însuși, preotul ale cărui teorii privind umanitatea lui Iisus i-au manifestat cunoștințele filosofice și interpretările teologice ale doctrinei creștine.

Și Cartagina (Carthago) avea valorile sale creștine, proprii unei mari aglomerații urbane, prosperă, opulentă. Primele convertiri la creștinism s-au făcut și aici în comunitățile evreiești, probabil prin sec. II (atunci când împărații Antonini au reconstruit cetatea). În catacombele din Cartagina s-au găsit morminte creștine alături de morminte evreiești, probabil ale unor membri iudeo-creștini ai comunităților originare. De altfel, legăturile Cartaginei cu Orientul iudeo-creștin și grecesc nu s-au întrerupt niciodată. În Carthago se instalează – sub împăratul Marc-Aureliu – Tertulian (Quintus Septimius Florens Tertullianus), celebrul apologist recent convertit care, cu patos creștin, scria în 197: „Noi [creștinii] suntem de ieri și deja am umplut pământul și tot ceea ce este al vostru [al păgânilor] [...] Nu vă lăsăm decât templele” (Hamman 1971, p. 23), ceea ce era probabil o exagerare emfatică (nu era, de altfel, singura: el mai afirmă că mai mult de jumătate dintre locuitorii orașelor [Cartaginei] sunt creștini!). În Numidia, în localitatea romană Hippona, unde a fost episcop și Sf. Augustin, se vorbea încă limba punică a fenicienilor, pe lângă greacă și berberă. Tot în Numidia romană, la Madaura, a trăit Apuleius (125–180). În 220 (sau mai devreme) în Africa se ține chiar un conciliu convocat de Agrippinus, la care participă vreo 70 de episcopi.

Influența Orientului iudeo-creștin și grecesc asupra Africii septentrionale romane este dovedită și de legături liturgice, chiar arhitecturale – deși originile pătrunderii creștinismului în zona Cartaginei rămân încă necunoscute. Niciun text, niciun vestigiu nu le menționează.

17. În aceste circumstanțe, Sf. Ieronim (347–419) întreprinde, în 380, din însărcinarea papei Damasus (366–384), o traducere unitară a *Bibliei*, pe baza textelor originare (ebraice pentru *Vechiul Testament*, grecești pentru *Noul Testament*), dar având în vedere diversele versiuni latine anterioare, răspândite în Africa și în

Italia (*Veteres latinae*). Astfel a apărut *Vulgata*, care, începând din sec. IX, devine *Biblia* unică a Bisericii Catolice. Iată textele:

„Pater noster qui es in caelis: sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra. Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos inducas in tentationem. Sed libera nos a malo. Amen”.

(*Matei* 6, 9–13)

„Pater, sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis. Et ne nos inducas in tentationem”.

(*Luca* 11, 2–4)

Prima observație care trebuie făcută – dincolo de afirmațiile filologice – este că *Pater noster* în versiunea *Vulgata* este o operă în sine, scriptică. Nicidecum – și niciodată – *Oratio dominica* nu a fost *exclusiv* un text scris! Având variante diferite încă din evanghelii, rugăciunea nu permite descoperirea existenței unui text în aramaică, originar: Iisus a vorbit apostolilor formulând-o în aramaică, oral, transmisiunile ulterioare, în aramaică sau în ebraică, cu ușoare modificări, trebuie să fi fost de asemenea orale, până când Matei și Luca au fixat-o în scrierile evangheliilor (și acolo, în versiuni diferite!). Dar rugăciunea lui Iisus a intrat în recitarea liturgică! Ceea ce a însemnat, așa cum am mai spus, *dedublarea* utilizării sale sacre: în uzul liturgic, „oficial” (aulic) în biserică, în rugăciunea devoțiunilor nonliturgice (private sau comunitare) ale credincioșilor.

Deci, de la textul scris, din nou în oralitate!

Toate aceste circumstanțe nu au putut rămâne fără consecințe textuale, modificând mai mult sau mai puțin versiunea „oficială”.

18. În ceea ce privește textul *Vulgatei*, observăm că Ieronim traduce cu doi termeni diferiți gr. *epiouisios*: *panem nostrum supersubstantialem* (*Matei*) și *panem nostrum quotidianum* (*Luca*). S-ar putea adăuga dubletul *debita* (*Matei*) – *peccata* (*Luca*), existent însă în originalul evanghelic, precum și formulări morfosintactice diferite puțin importante, de tipul *hodie* (*Matei*) – *cotidie* (*Luca*), *debitoribus* (*Matei*) – *debenti* (*Luca*). Să presupunem oare că una dintre versiunile *Vulgatei* este, stilistic, mai „literară”, mai „doctă” decât cealaltă? Mai apropiată de înțelegerea credincioșilor pare a fi versiunea Luca, deși versiunea oficializată, generalizată, a rugăciunii este versiunea Matei (cu excepția termenului *supersubstantialis*). În orice caz, de la *Vulgata* înainte, în timp, dublul registru stilistic (scriptic/oral, literar/popular) se face, treptat, evident.

Dar problema principală rămâne totuși transpunerea în latină a gr. *epiouisios*, care a făcut, de-a lungul timpului (am spune, al veacurilor), să curgă râuri de cerneală. Fiind vorba de un *hapax*, dificultățile interpretărilor au crescut. Gr. *epiouisios* poate fi legat de *epi-eînai* (participiul *epi-oïsa*) „a fi (pentru)” putând însemna deopotrivă „(pâinea noastră) cea pentru această (zi)” ca și „pentru ființa (noastră)”

(cf. substantivul *ousia* „fire, ființă”). Altă traducere posibilă – de la alt verb gr. *epi-ienai* „a veni, a se apropia”, deci „pentru (ziua) ce vine” (această a doua posibilitate semantică poate fi legată de tradiția ebraică a sabbatului: a avea „de astăzi pâinea din ziua de sabbat”). Însuși Ieronim, comentând *Evanghelia după Matei*, scrie: „in evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro *supersubstantiali* reperi MAHAR, quod dicitur «crastinum» ut sint sensus: Panem nostrum CRASTINUM, id est *futurum* da nobis hodie” (*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XII, 1936, deuxième partie, p. 2249-2250).

Așadar, dintru început, versiunea latină (liturgică) a rugăciunii *Pater noster* din *Vulgata* pornește cu o dublă traducere: *supersubstantialis* și *quotidianus* – întru totul justificate de un termen grecesc plurisemantic (la rândul-i, tradus după un termen ebraic care se preta la interpretări puțin cunoscute creștinilor). De aici înainte, interpretările termenului *epioúsios* s-au înmulțit. Colecția *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae*, III, ed. P. Sabatier, 1743, p. 33 (comunicat de prof. Cesare Alzati) înregistrează, în variantele traducerilor, termeni precum (panem nostrum) *substantivum*, *precipuum*, *egregium*, *peculiarem*, *crastinum*, *superventurum*, *advenientem*, *consubstantialem*, *hodiernum* etc.

În orice caz, nici *Vulgata* nu a reușit să stabilizeze, definitiv, o traducere unică! De altfel, în același secol al IV-lea, Sf. Ambrosius (340–397), episcop de Milan (Mediolanum), și emulul său, pe care l-a botezat, Sf. Augustin (354–430), episcop de Hippona (în Numidia), au lăsat, în scrierile lor, câte un *Pater noster* ușor diferit⁴. Explicația este simplă: Biserica occidentală nu era atât de centralizată, nici ierarhic, nici dogmatic. *Vulgata* devine prima dată text liturgic, sacru – cu anumite completări – abia în 1546, la Conciliul de la Trento. Papa Sixtus V, instituind o comisie de revizuire a textului *Vulgatei*, a editat, pe baza ei, în 1588, *Biblia Sixtina*, care sub Papa Clement VIII – de Medicis (1478–1534) – a avut o nouă ediție (*Biblia Sixto-Clementina*, 1592), devenit text liturgic al Bisericii Catolice.

19. Expansiunea creștinismului a trecut foarte ușor de pe un țărm pe celălalt al Mediteranei. Navigația a rezolvat problemele! Porturile din Gallia, unde soseau levantinii, erau Marsilia, Narbonne, Arles și Fréjus – de unde se putea ușor ajunge la Lyon și Vienne, pe cale fluvială. La Marsilia emigrase o bună parte a intelectualilor din Grecia – și, printre ei, de bună seamă, și greci creștini (la Marsilia se găsesc inscripții creștine încă din sec. II). Se presupune chiar că un anume Crescens despre care vorbește Paul (Sf. Pavel) în a doua scrisoare către Timotei („Crescens s-a dus în Galatia”, 4, v. 10) ar fi putut ajunge în Gallia.

În orice caz, în 177, Biserica din Lyon și comunitatea creștină din Vienne erau deosebit de importante: Sf. Irineu, născut la Smyrna (Izmir) a fost al doilea episcop de Lyon (până în 202) – după Pothin (150) – (cf. Hamman 1971, p. 17). Din Lyon, creștinismul a urmat penetrația Imperiului Roman către nord și, împreună cu armatele lui, a ajuns la Trèves (Trier) și la Köln (Cologne). Altfel spus, creștinismul este un fenomen mediteranean extins către pământul Europei de

⁴ Ambrosius: *ne nos patiari induci in temptationem*; Augustinus: *ne nos inferas in temptationem*.

armatele imperiului Romei! Creștinismul unea Palestina și Alexandria cu Cartagina și, mai departe, cu Marsilia, Lyon, până la Köln!

În aceeași măsură se extinde și difuzarea *Bibliei* în limba latină. Versiunile latine se succed, dar, începând din sec. XII (poate și mai devreme), se găsesc, în țările catolice de limbă romanică, traduceri în „vulgară”, cu modificări explicative, glose sau completări – care slujeau credincioșilor (același fenomen apare și în spațiul medieval germanofon). Bineînțeles, Biserica le accepta, dar numai în uzul individual sau comunitar, nicidecum liturgic. Textele *Pater noster* în „vulgară” constituiau simple inițiative teologice individuale, docte, sau exerciții literare, care serveau răspândirii și întăririi creștinismului, în Evul Mediu.

În limbile romanice, până prin 1100, nu există nicio urmă a existenței vreunui text tradus în limba „vulgară” (Heinimann 1988, p. 7 arată însă că în spațiul lingvistic germanic – în regiunile alemanică (St. Gallen) și saxonă – au existat, încă din sec. VIII până în sec. XI, mai multe versiuni „vulgare” ale rugăciunii). Și totuși, Carol cel Mare, în *Admonitio generalis* (789), solicita preoților să explice *Pater noster*, „ut [...] dominicam orationem ipsi intellegunt et omnibus praedicent intellegendam” (ceea ce s-a repetat în Sinodul de la Frankfurt, din 1794); cf. Heinimann 1988, p. 7. Traduceri în limbile romanice „vulgare” (ceea ce, în italiană, se numesc *volgarizzamenti*) trebuie să fi existat. Mai ales după Conciliul de la Tours (813), care a decis întrebuițarea acelei *rustica romana lingua aut thiotisca* în predicile din biserică.

Urmând indicațiile lui Siegfried Heinimann, descoperim una dintre aceste prime traduceri în sec. XII: este opera episcopului de Paris, Maurice de Sully (1120–1196) care într-un *Sermo ad presbiteros* (din 1160–1190) consemnează și versiunea următoare, în franceză, a rugăciunii:

„Nostre Pere qui es es ciex / saintefiez soit li tiens nons / Avieigne li tiens regnes /
Soit faite la toe volenté / aussi comme ou ciel en terre. / Nostre pain de chascun jor /
nos dones hui / Et pardonne nos noz meffiaiz / aussi comme nos perdonons a cels
qui meffait nos ont / Et ne nos moines la temptation / mes delivres nos de mal”.

(Heinimann 1988, p. 93),

ceea ce este o corectă traducere a textului *Vulgatei* – singurele observații privesc termenul *meffait, meffaiz* „action mauvaise” (fr. mod. *méfait*) în loc de „păcate”, „greșeli” și (*pain*) *de chascun jor* traducând lat. *quotidianum*.

Tot în aceeași epocă, în Piemonte, în Italia de Nord, apare, scris în dialect piemontez, o culegere de *Sermoni subalpini* (sfârșitul sec. XII–începutul sec. XIII), care conține o predică în care se citează și se comentează *Pater noster*. Parafrazele explicative sunt scrise spre a fi înțelese de credincioși. Iată câteva excerpte:

„Pater noster qui es in celis / O TU CAR SER PARE, QUI ES IN CEL
sanctificetur nomen tuum / PER NOS EST SANCTIFICĂ / PER BONES
OVRES E PER BONA VITA [...] Panem nostrum quotidianum / da nobis hodie /

AQUEL PAN TE DEMANDEM / DUN LA NOSTRA VITA CARNAL SE
SUSTEN / EN QUEST TERREN SEVOL [...]”.

Parafrazele devin uneori lungi:

„E SI PERDONA NOSTRE DEVIE / ZO SON LI PECAI QUE NOI AVEM
FAIT ENVERS TI, / AISI CUM NOS PERDONEM A NOSTRES DEBITOR /
ZO EST A CELS QUI NOS AN OFFENDÛ E PECCÀ ENVERS NOS”.

(Heinimann 1988, p. 124)

În același sec. XII, către mijloc, într-o mănăstire benedictină din Canterbury s-a găsit, într-o psaltire anglo-normandă care conținea și versiuni ale psaltirii lui Ieronim (*Versio gallica, romana, hebraica*), o traducere în franceză a rugăciunii (probabil de prin 1160). Se pot remarca formulările *seit feit la tue volentez* (pentru *fiat voluntas tua*) și (*pein*) *chaskejurnel* (precum în textul lui Maurice de Sully: *de chascun jor*, pentru *quotidianus*). Câteva rânduri din rugăciune:

„Li nostre Perre ki ies es ciels / seit seintefiez li tus nans / Avienget le tuens regnes /
Seit feite la tue volentez [...] Nostre pein chaskejurnel / dune nus hoi / E perdune a
nus les nos detes / si cum nus parduns a nos deturs / E ne nus meinen en tenteisun
[...]”.

(Heinimann 1988, p. 91)

20. În sec. XIII apar mai multe „vulgarizări” ale rugăciunii *Pater noster*. O *Biblie* franceză, apărută în Paris (1226–1250), care pare a fi o versiune întemeiată pe o traducere (sau o revizuire cu originalele ebraice) diferită de celelalte (teologia filologică vorbește chiar de o „correction parisienne de la Bible”, în 1226), traduce *Sire, done nos hui / nostre vivre de chascun jor*, în care *panem* din originalul latin este redat prin „hrană” (ca în ebraică); iar *debita* apare, ca în *Evanghelia după Luca*, înlocuit cu *pechiez* „păcate”. Tot astfel, *ne nos inducas in temptationem* comportă o explicație dezvoltată: *et ne nos maine mie en temptacion / ce est a dire Ne sueffre mie / que nos soions mené en temptacion*. Sau: *Amen vaut autant ci endroit come Ce soit fait* (Heinimann, p. 97). Fără îndoială, această versiune a *Tatălui nostru* era făcută pentru ca rugăciunea să poată fi pe înțelesul credincioșilor.

Iată însă că, în același sec. XIII, la ordinul regelui Filip III (1270–1285), un călugăr dominican, Laurent de Bois, scrie o așa-numită *Somme le roi*, în care apar parafraze și glose pe marginea textului *Pater noster*, precum și fragmente din textul latin. În această versiune apare, traducând *libera nos a malo* = *délivre nous dou mauvés* (fr. mod. *mauvais*), pentru prima oară gr. *toũ ponëroũ*, un substantiv interpretabil ca masculin sau neutru (de unde lat. *a malo*), considerat masculin personal și individualizat (această personalizare a Răului va fi utilizată în *Pater noster* la calvini). Altă *Biblie* (*Bible historique*) a unui „canonic”, Guiart des Moulins, apărută la sfârșitul sec. XIII, traduce în dialect picard *Pater noster* „selonc Mathieu”: *No pain substantial* (nu „de chaque jour”, ca în alte precedente versiuni), ceea ce

apare și în secolele următoare în alte traduceri ale *Bibliei*, rămase în manuscris (*soursubstantial*).

Din sec. XIII (a doua jumătate) datează în Italia și o *Psaltire* toscană, la sfârșitul căreia apare și un *Pater noster* – un „volgarizzamento” în dialect toscan:

„Padre nostro che sse' in cielo / sia santifichato il nome tuo / Fammi venire al regno tuo [...] / Et perdonaci i peccati nostri / Si chome noi perdoniamo a' debitori nostri / E non ci chonduciere a entrare ne la tentacione / ma liberaci dal male”.

(Heinimann 1988, p. 126)

Tot în Toscana, în același secol (al XIII-lea), o *Biblie* (pare-se „corectată” după *Biblia* pariziană din 1226) prezintă anumite schimbări în favoarea limbii vorbite:

„il pane nostro sopra tuote le sustantie (= *supersubstantialis!*) / da a nnoi oggi; non ci menare nelle tentationi / ma afrankisci (= *libera!*) da ogni male”;

la Luca:

„perdona a noi li peccati nostri / siccome noi perdoniamo ad ogni huomo”.

(Heinimann 1988, p. 130)

Alt manuscris al aceleiași *Bibliei* (Florența, 1252) trece la expresii precum:

„e lascia a nno' li peccati nostri / sicchome noi lasciamo a coloro che anno affare a uno”;

cu fonetismele vorbirii populare toscane. Se pare că mai ales în regiunea toscană manuscrise din sec. XIII conținând evangheliile sunt numeroase. În ele apar versiuni „vulgarizante” – cu parafraze explicative și glose – care demonstrează că destinația lor era uzul personal al credincioșilor (căroră li se „explică” *Pater noster*). Iată un exemplu dintr-o astfel de evanghelie din Toscana:

„il nostro pane soprasubstantiale, cioè *singulare* / daccene oggi”

și

„Et non ci inducere, cioè *Non permettere / d'essere induti*, in tentazione, cioè *peccato*”

și

„Amen, cioè *Veramente sia cosi*”.

(Heinimann 1988, p. 134)

Este clar, examinând aceste glose, că latina, în Italia chiar, nu mai era bine înțeleasă și că anumite concepte teologice ale *Vulgatei* trebuiau „decodate” spre a putea servi credincioșilor ca rugăciune personală (sau comunitară). De altfel, texte ca cele de mai sus trebuie să fi provenit din circulația orală.

Și în sudul Franței apar, prin sec. XIII, traduceri ale *Bibliei*, incluzând *Pater noster*: ele sunt însă mai puțin numeroase decât în nord. Un *Nou Testament* din

Languedoc introduce unele parafraze explicative, precum „e dona a nos oi / lo nostro pa qui es sobre tota cauza” (Matei) și (Luca) „e perdonna a nos los nostres pecatz / a certasenaisi cum nos perdonam a totz cels qui devo a nos” (Heinimann 1988, p. 178).

În spațiul lingvistic hispanic, traduceri ale *Bibliei* apar, probabil, încă din sec. XII (o *Biblia romanceada*), dar mai sigur este a data primele traduceri în sec. XIII (în Toledo). Traducerea urmează cu fidelitate textul latin al *Vulgatei* și îl transpune în castiliană („Nuestro Padre que eres in los cielos / santiguado sea el to nombre [...]”) – ceea ce înseamnă că Biserica impunea credincioșilor, în rugăciuni private, respectarea textului liturgic.

21. În sec. XIV, traduceri, „compunerile”, ceea ce se numește în italiană „volgarizzamenti”, devin mai numeroase. Este un semn că Biserica a înțeles să permită credincioșilor a se ruga în limba lor „vulgară”, romanică. *Pater noster* (pe lângă *Crez* și, câteodată, *Ave Maria*) a făcut parte integrantă din cărțile de rugăciune și de educație școlară catolică. În concilii (Frankfurt 794, Cividale 796), în timpul epocii carolingiene (sec. IX), se recomandă ca orice creștin („omnis Christianus”) „symbolum vero et orationem dominicam discere” (pentru ca „memoriter sciat”). În limbaj popular, romanic, *Pater noster* devenea, în italiană, il *paternostro* (*patrenostro*), în spaniolă, *el paternóster* (*padrenuestro*), în franceză *le paternostre* (*pat(r)enostre*). Până și Dante, în *Divina Comedia* (*Purgatorio*, 26, 130) scrie: „Falli per me un dir d’un paternostro” (Heinimann 1988, p. 4).

Așadar, „vulgarizarea” orală a precedat, cu mult timp înainte, consemnarea manuscrisă în versiunile ce s-au putut descoperi ulterior. Și totuși, în secolul despre care vorbim, textele latine sau „vulgarizate” se înmulțesc. Un exemplu este o *Vita Christi* (sec. XIV) a lui Ludolf von Sachsen, călugăr dominican în Strasbourg, Mainz și Koblenz. Ludolf ritmează *Pater noster*, adăugând fiecărei fraze sau sintagme din textul latinesc (*Vulgata*) versuri în latină. Câteva exemple: „Pater noster / *excelsus in creatione / suavis in amore / dives in hereditate / Qui es in celis / speculum eternitatis / corona iocunditatis / thesaurus felicitatis*” sau „Panem nostrum quotidianum / da nobis hodie / *scilicet doctrinalem / penitentialem / virtualem / Et dimitte nobis debita nostra / quecumque contra te commisimus / aut contra proximos / vel contra nos metipsos [...]*” (Heinimann 1988, p. 81) – ceea ce nu reprezintă o latină „populară”, ci mai degrabă doctă. Textul acestei *Vita Christi* a fost tradus în mai multe limbi, mai ales în sec. XV, în spațiul ibero-roman (catalană, spaniolă, portugheză). De ce? Poate pentru că era în latină și corespundea textului *Vulgatei*.

În *Bible historique* (tradusă, probabil, în sec. XIII) a lui Guiart des Moulins (în dialect picard), despre care am mai vorbit, se remarcă utilizarea verbului *laisser* cu sensul „ierta”: „et nous laisse nos detes / aussi com nous les avons laissiet a nos deteurs” (Heinimann 1988, p. 102) – cu sensul creștin al verbului lat. *laxare*.

Același *laxare* > fr. *lessere* apare și într-o traducere manuscrisă a *Bibliei*, descoperită în Anglia, dar provenind din Franța. S. Heinimann (1988, p. 105) o consideră anglo-normandă. Fraza „laiz a nous nos dettes / si come nous lessons a noz dettours”

(= dimitte debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris) (la Matei) și (la Luca) „lessez a nous noz dettes / come nous lessons a chescun devaunt a nous” arată că *laxare* avea o utilizare largă, în regiunea picardă-normandă. De altfel, alt manuscris picard al unei versiuni a *Bibliei* folosește același verb (*laxare* > fr. *laisser*): „laisse a nous nos detes / ensemment si comme nous laissons a nos deteurs” (Matei), dar, spre deosebire de acesta, în textul lui Luca apare, pe lângă *Peres nostres*, în loc de *Peres*, și „nous pardone nos pechies / ausi comme et nous pardonons a tout devant a nous” (Heinimann 1988, p. 107). De ce *laisser*, la un evanghelist, și *pardonner*, la celălalt? S-ar părea că sursele traducerii celor două evanghelii au fost diferite și că, în orice caz, cele două verbe erau sinonime (s-ar putea ca *pardonner* să provină din *Biblia* din Paris, din sec. XIII).

Alt text demn de remarcat este o *psaltire* cu glose interpretative dintr-o mănăstire a Ordinului Minorităților din Longchamp, de lângă Paris, din sec. XIV. *Pater noster* care se găsea în *Psaltire* este dublat de comentarii în franceza anglo-normandă (de unde și unele coincidențe cu *Pater noster* anglo-normand menționat mai înainte). Excerpte din text:

„Peres nostres qui es es ciels / sanctificetur nomen tuum / *c'est que ses noms soit saintefiez / et confermez en nous /* Adveiniat regnum tuum / [...] *ou nous prions que li regnes Dieu / veigne en nous et soit dedeuz nous /* Fiat voluntas tua / sicut in celo et in terra / [...] *ou nous prions nostre Pere dou ciel / que sa volonté soit fete en nous / ausi comme ele est es ciex [...]* / Dimitte nobis debita nostra / sicut et nos dimittimus debitoribus nostris / [...] *nous requerons nostre Pere du ciel / qu'il nous vueille perdoner nos mesfés / aussi com nous pardononons a ceus qui nous /mesfont ou ont mesfet [...]*”.

Și rugăciunea se termină:

„sed libera nos a malo, amen / *c'est a dire, Beau Pere, / delivre nous dou mauvés*”.

(Heinimann 1988, p. 100),

introducând termenul personificat *mauvés* (fr. mod. *mauvais*) în locul abstractului neutru *malum* (*a malo*). Toată parafrazarea explicativă a textului latin nu poate fi altceva decât o încercare de a deschide credincioșilor posibilitatea de a înțelege profunzimea religioasă a rugăciunii (cf. mai ales adresarea *Beau Pere*).

Mai interesantă este o *Psaltire* din Metz, din același secol XIV. Rugăciunea prezentată, *la patenostre en romans*, pare a fi fost destinată recitării comunitare sau cântării în cor:

„O, tu, nostre Peires qui es in cielz / ton noms soit sur nous saintifieiz / Ton royaume vieingne et approche de nous / [...] Donne nous au jour d'ui / nostre pain cottidien et de chesque jour / Et nous quitte et perdonne nos debtes et nos pechieiz / eusi comme nous les perdonnons et quittons / a nos debtours et qui nos ont meffaiz / Et ne nous mettre mie en temptation ne en occasion de pechieir / mais de nos delivre de tout mal”.

(Heinimann 1988, p. 110)

În orice caz, se remarcă în această versiune dublarea sinonimică a textului original al rugăciunii, bineînțeles, cu intenții explicative.

Și alte versiuni, mai puțin inovatoare, apar în sec. XIV în Franța. O *Psaltire* a lui Raoul de Prêles (1315–1382), de la curtea lui Charles V (1364–1380), conține un manuscris *Pater noster*, în care singura observație pe care o putem face este apariția verbului *delaissier* (= *dimitte*): „delaissie nos debtes / si comme et nous delaissons a nos debtors”. Același Raoul de Prêles, care, traducând în 1380 *Biblia*, folosește termenul *royaume* („ton royaume adviengne”), în loc de *regne*, și verbul *laisser* („et nous laisse noz debtes / si comme nous les laissons a nos debtors”).

De fapt, în textele franceze (mai ales în nordul Franței), verbul *laisser* (sub diferite forme) este frecvent utilizat. În schimb, termenul *supersubstantialem* este general – chiar dacă uneori este glosat (pentru a fi bine înțeles).

22. În Italia, asemenea „volgarizzamenti” pun mai puține probleme. Centrele lor sunt în Toscana și în Veneția – mai rar, în Sicilia. Un tetraevangheliar denumit *Diatessaron* sau *Quatuor in unum*, scris în sec. II, în Siria, de un Tatian (120–179/180) a fost tradus în italiană (toscană) în sec. XIV (poate și mai înainte). Textul nu aduce nicio modificare importantă (poate, cel mult, în textul lui Luca: „perdona a nnoi i peccati nostri / si come noi perdoniamo a ogni huomo che è nostro debitore”) (Heinimann 1988, p. 132). În schimb, o copie „tosco-venetă”, care apare în același secol, la Veneția, este mai „îndrăzneată” în parafraze sinonimice destinate a fi înțelese de către laici, în rugăciune:

„Pare nostro, tu che e' in cielo / sia santifichato lo tuo nome / Et vegna et aproxima lo tuo regno. / Façasse la tua voluntade / in terra si come ela si fa in çielo. / Lo pane nostro cotidiano / dage anchoi. / E lasane i peccati nostri et perdona noi / si come nui lassemo e perdonemo a quelli che ne offende. / No ne lasare vegnire in pericoli, ne in tentatione / ma scampane et trane da ogni male”.

(Heinimann 1988, p. 139)

Iată, apărut și în nordul Italiei, *laxare* „a ierta”! Ceea ce nu mai apare în același text, în *Evanghelia după Luca*: „perdonaci i debiti / noi perdoniamo ai nostri debitori”. Demnă de semnalat este și utilizarea pronumelui personal I pl. *ne* (*non ne lasare vegnire*) în textul lui Matei, față de *ci*, în textul lui Luca (*perdonaci*).

Tot în Veneția a fost descoperit un manuscris din 1369, care cuprindea cele patru evanghelii, tradus, destul de corect, după *Vulgata*, de un anume Domenico de' Zuliani, în dialect venețian. Textul pare a fi destinat unei rugăciuni private:

Matei: „O, Pare nostro de cielo / lo tuo nome sia santificado / a ço che io vegna en lot o regno [...] Misier, dona a nuy da viver / de die in dy [...] E no menar nuy in tentacion / cio è a dire che Dio no debia comportar / che nuy siamo menadi in temptacione”.

iar în textul lui Luca:

„Lo nostro Pare lo qual xe in cielo / [...] che io vegna in lo to regno / [...] Dane a nuy çascun die da viver / che tu n'e' usado de dar tuti ly die. / Et nuy perdone ço `e a

nuy, ly nostri pechady / si como nuy perdonemo a quely che n'ano ofendudo / Et no ne lassar chader en tentacion / Ma plaquate deliberarne de ogny male”.

(Heinimann 1988, p. 140–141)

Textul lui Luca este mult dezvoltat explicativ (aceeași cerere individuală: „io vegna in lo to regno”; aceeași utilizare a pron. pers. I pl. *ne*). În sfârșit, tot în Veneția, în 1471, apare o *Biblie* italiană completă, probabil având la bază un original toscan din sec. XIII–XIV (dar cu caracteristici fonetice venețiene). Textul respectă *Vulgata* (cu observația că în textul lui Luca apare „si etiam noi lassiamo a ogni debitor nostro”, cu *lassare* „a ierta”), folosind chiar termenul *suprasubstantiale*. Și în această versiune apare cererea la pers. I sg.: „Fa ch'io venga al regno tuo” (în ambele texte evanghelice).

S. Heinimann (1988, p. 142-145) urmărește și traduceri în italiană ale scrierii lui Laurent de Bois (1279–1289), *Somme le roi*, de care ne-am ocupat mai înainte (traduceri genoveze, florentine și siciliene). Traducerea florentină aparține unui „notaio”, Zuccherro Bencivenni (sub titlul *Libro di li vitii et di li virtuti*, a fost găsit într-o mănăstire din Palermo). Textul toscan corespunde celui francez:

„*Pater noster qui es in caelis [...]* / Sire, il tuo nome sia santificato in noi / *Adveniat regnum tuum* / Que noi preghiamo chei l regno di Dio / vegna a noi e sia dentro di noi, / *Fiat voluntas tua* / *sicut in caelo et in terra* / ove noi preghiamo nostro dolce Signore e Padre / del cielo che sua volontà sia fatta in noi / siccom'ella `e in Cielo [...]

și continuă:

„bel dolce Padre, nostro pane cotidiano / ci donna oggi”

sau:

„noi richeggiamo il dolce nostro Padre / del cielo ch'elli ci perdoni i nostri misfatti / siccome noi perdoniamo a quelli che inverso di noi / misfanno ed hanno misfatto [...]

(Heinimann 1988, p. 144)

Textul sicilian este asemănător, dar cu fonetisme locale. Dacă în cel toscan se invocă *Bel dolce Padre, il dolce nostro Padre, dolce Signore e Padre*, în cel sicilian apare *Bellu, dulchi Patri (Pater), lu nostru dulchi Patri di lu celu, Bel Patri* (respectându-se forma latină *Pater*) și, în plus, glosarea termenului *Amen*: „ço est a diri Cusi sia comun nui havimu dictu” (*ibidem*, p. 145).

23. În spațiul lingvistic iberoromanic, versiuni „vulgarizante” ale lui *Pater noster* apar mai ales în Catalonia, în sec. XIV. Traduceri ale *Bibliei* au existat, probabil, și în secolele precedente (XII–XIII), dar acelea care s-au păstrat provin din zona provensală-catalană și aparțin secolului al XIV-lea – al XV-lea. (Este interesant de știut că, în regatul Aragonului, în sec. XIII, cărțile *Vechiului Testament* și ale *Noului Testament* „in romanico” erau interzise, din ordin regal, dar și din dispozițiile episcopului!) Evanghelia manuscrisă despre care este vorba conține un *Pater noster* în catalană, cu unele modificări vulgarizante, semnificative: „pare

nostro celestial / lo teu nom sia beneyt e loat qui és sant” și, mai departe, evitând *supersubstantialem* sau explicându-l, apare „lo pa del sostanimén de la nostra vida” (tot astfel în textul lui Luca: „dona-nos sosteniment de vida” – Heinimann 1988, p. 158).

Tot din același sec. XIV a fost alcătuit în Morella (Catalonia) un *Llibro d'hores*, în care apare „Pare nostre qui es en los ciels [...]”, o traducere fidelă a textului latin (Heinimann 1988, p. 159). În Barcelona, de asemenea, a putut fi localizată o traducere manuscrisă a evangheliilor, care urmează, corect, *Vulgata*. (De subliniat faptul că traducerea apelează la sintagma *pa nostre de tots dies*, pentru *quotidianus*.) În general, în „vulgarizările” manuscrise romanice din Peninsula Iberică, formula reținută este „de toate zilele” (cat. *de tots dies*, sp., pg. *de cada dia*, sp. *de dognia die*). În spaniolă însă – de ex. în *Biblia* din sec. XIII, mai înainte menționată –, apare și *nuestro pan cutidiano* (Heinimann 1988, p. 212).

24. Odată cu sec. XVI, cu invenția tiparului și, mai ales, odată cu inițiativele Reformei, rugăciunea lui Iisus își câștigă spații mai largi de difuzare în rândul populației. Limbile „vulgare” ale romanității ajung la demnitatea de limbi scrise literare – *Pater noster* este revizuit, pus în conformitate cu sursele (catolicii – cu *Vulgata*, reformații și cei din Orient – cu sursele grecești). Chiar în secolul precedent (1470), în Italia, un umanist florentin, Messer Giannozzo Manetti (1396–1459), traduce din greacă în latină un *Novum Testamentum*, ușor diferit de *Vulgata* (textul lui Luca: „Pater noster qui es in celis”, precum la Matei; „panem nostrum supersubstantialem da nobis quotidie”; „etenim dimittimus omni debenti nobis”). Alt umanist, Lorenzo Valla (1407–1457), reluând traducerea tradițională din greacă în latină a *Vulgatei*, constată o serie de inadvertențe și scrie în *Novum Testamentum Annotationes apprime utiles*, pe care le editează, abia în 1526, la Basel, Erasmus din Rotterdam.

Erasmus este personalitatea cultural-teologică cea mai impunătoare în această perioadă de schimbări fundamentale în creștinismul occidental. Umanist olandez, scriind în latină (Desiderius Erasmus Roterdamus, 1469–1536), militant pentru o înțelegere între catolici și reformați, a scris un *Enchiridion militis christiani* (1515). El însuși traduce din greacă în latină *Novum Instrumentum*, adică, de fapt, un *Novum Testamentum* cu text bilingv greco-latin. *Exhortatia* inițială, *Paraclesis*, expunea idei teologice inovatoare. *Novum Testamentum* a apărut în mai multe ediții, din 1519 până în 1535, și, împreună cu precuvântarea, și-a găsit, în Europa, în cercurile teologice, mulți adepți – mai ales în Elveția, Catalonia, Franța și Spania (bineînțeles, aceștia intrau în conflict cu Biserica Catolică și, nu o dată, operele lor ajungeau a fi interzise, prin „Index”!). Traducerile în limba germană și în limbile romanice (mai ales) erau preluate de susținători ai curentelor teologice reformate. Textul acestui *Novum Testamentum* al lui Erasmus și criticile privind traducerile precedente ale *Bibliei* în latină (precum cea a lui Lorenzo Valla, dar chiar și traducerea lui Giannozzo Manetti) au avut drept consecință faptul că *Novum Testamentum* a luat locul *Vulgatei*! Noile confesiuni reformate îl utilizează ca text creștin de

referință, iar *Vulgata* își restrânge aria de utilizare, limitându-se la spațiul tradițional catolic.

Iată textele din *Novum Testamentum* tradus de Erasmus din Rotterdam din limba greacă, și publicat la Basel (1516: *Novum Instrumentum*; 1519, 1522, 1527, 1535: *Novum Testamentum*) (Heinimann 1988, p. 87):

„Pater noster qui es in coelis / sanctificetur nomen tuum / Veniat regnum tuum. / Fiat voluntas tua / quemadmodum in coelo sic etiam in terra. / Panem nostrum quotidianum / da nobis hodie / Et remitte nobis debita nostra sicut et nos remittimus debitoribus nostris. / Et ne inducas nos in tentationem, / sed libera nos a malo”.

(*Matei*, 6, 9),

alături de care și:

„Pater noster qui es in coelis / sanctificetur nomen tuum / Adveniat regnum tuum. / Fiat voluntas tua / quemadmodum in coelo sic etiam in terra. / Panem nostrum quotidianum / da nobis hodie / Et remitte nobis peccata nostra / siquidem et nos remittimus omni debenti nobis. / Et ne nos inducas in tentationem, / sed libera nos a malo”.

(*Luca*, 11, 2)

Pater noster din *Novum Testamentum* al lui Erasmus conține o serie de modificări stilistice. Mai întâi, echivalează textul lui *Matei* cu textul lui *Luca*, amândouă deosebindu-se prea puțin („Pater noster qui es in coelis”, în ambele texte; „fiat voluntas tua / quemadmodum in coelo sic etiam in terra”, în ambele texte; *Luca*: „omni debenti nobis”, *Matei*: „debitoribus nostris”; *remitte/remittimus* în loc de *dimitte/dimittimus*). Se pare că Erasmus a urmat textul din Antiohia (380) al *Noului Testament*.

Traducerea din greacă în latină întreprinsă de Erasmus a avut consecințe importante. Printre cele mai relevante a fost ieșirea din latinitatea catolică a *Vulgatei*, circulația unui text neotestamentar independent față de tradiția romană a lui Ieronim. De aici și avântul pe care l-au luat traduceri ale *Bibliei* în țările de limbă romanică. Se încheia era celebrelor „volgarizzamenti” ale textelor sacre. Textele *Bibliei* apăreau la lumina „onorabilă” a limbilor romanice, ce își construiau o cultură proprie.

Primul care a întreprins o traducere a *Bibliei* în limba franceză a fost Pierre Robert Olivetan, care, în 1535, la Neuchâtel, în Elveția, o tipărește cu o prefață, pare-se scrisă de Jean Calvin („Joannes Calvinus Cesaribus, Regibus, Principibus, Gentibusque Christi Imperio subditis salutem”). *Biblia* lui Olivetan stă la baza celor mai multe biblii franceze reformate. În text se remarcă frazele „et nous quicte noz debtes / comme aussi nous quictons⁵ à ceulx qui nous doibvent” (*Matei*; *Luca*: *pardonner*) și, bineînțeles, *nostre pain quotidien* (*Matei*; *Luca*: *cotidien*). Dar, iată,

⁵ Lat. *dimittere*.

un adept al Reformei lui Luther, umanistul florentin Antonio Brucioli (1498–1566), a tradus din greacă un *Nuovo Testamento* (*Il Nuovo Testamento di greco nuovamente tradotto in lingua toscana*, Venezia, 1530), afirmând în prefață că, așa cum a spus Luther, cuvântul lui Dumnezeu trebuie să fie înțeles, fiind baza credinței creștine. (Bineînțeles, autorul a fost acuzat de erezie, judecat, iar *Biblia...* trecută la „Index”.) Ceea ce s-ar putea remarca în acest text este formula *il nostro pane substantiale*, în care apare termenul lat. *supersubstantialem*, absent la Erasmus, care traduce *panem quotidianum*.

Amănuntul nu este lipsit de însemnătate. În 1551, un teolog umanist, Sebastian Castellio, traducând întreaga *Biblie* (*Vechiul Testament și Noul Testament*) într-un stil inovator, introduce în loc de *panem nostrum quotidianum* sintagma *victum nostrum alimentarium*, iar în loc de *ne nos inducas in tentationem* traduce *neve nos in tentationem inducito*, cu formulări strict personale. Bineînțeles, fiecare traducător, dacă era un bun cunoscător al latinei, avea propriile sale soluții stilistice. În plus, Castellio (fr. *Chateillon, Castellion*) avea preferințe teologice calvine (deși până la urmă s-a certat cu Calvin). Același Sébastien Castellio(n), patru ani mai târziu (în 1555), face și o traducere a *Bibliei* în limba franceză: „un langage commun et simple, e le plus entendible qu’il m’a été possible” (Heinimann 1988, p. 119, nota 1). Este deci un fel de „volgarizzamento” francez, care evită termenii teologici latini: „donne nous aujourd’hui / notre pain pour nous sustener” (Luca, Matei); „e nous quitte noz dettes / comme nous les quittons a nos detteurs” (Matei), față de „nous pardonne noz pechés / puis que nous pardonnons a tous ceux qui ont tort de nous” (Luca). Ceea ce este mai semnificativ apare în final, în amândouă evangheliile: „nos delivre du Mauvais”, care traduce, personalizând, formula lat. *libera nos a malo*. Această personificare a Răului nu apărea în versiunea latină. Ea se regăsește însă în alte versiuni franceze ale *Bibliei*, legate de curentele confesionale reformate. Este cazul unui *Nouveau Testament* (1523) al lui Jacques Lefèvre d’Étaples (Faber Stapulensis, 1450–1536/37). Textul conține termenul *supersubstantiel* (Matei) (față de Luca: *cotidien*) și, bineînțeles, „délivre nous du malin”. Tot astfel, Guillaume Farel (1489–1565), un teolog reformat, publică în Basel, în 1524, *Le Pater noster et le Crede en français, avec une très belle et tres utile exposition et declaration sur chascun*. Autorul era discipolul și colaboratorul lui Jacques Lefèvre – și, ca și maestrul său, în traducerea franceză, folosește termenul *mauvais* („delivre nous du mauvais”). În sfârșit, în 1555, Conrad Gessner (1516–1565), medic naturalist și, bineînțeles, adept al Reformei, scrie o lucrare despre diversificarea limbilor, intitulată *Mithridates* (1555), cu subtitlul *De differentiis linguarum tum veterum, tum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sint*, apărută la Zürich. În lucrare apare și *Oratio dominica gallica lingua communi et versione*, în care apare în final același „délivre nous du mauvais” (= libera nos a malo). Se poate semna și faptul că atât Gessner, cât și Lefèvre d’Étaples introduc în transpunerea rugăciunii lui Iisus în limba franceză termenul *offense*: „pardonne noz offenses / ceulx qui nous offensent” (Lefèvre d’Étaples), „perdonne nous nos offenses / ceulx qui nous

offensent” (Gessner) (Heinimann 1988, p. 115, 122), care nu apare nici în *Biblia* lui Pierre Robert Olivetan („nos debtes”), nici în *Pater noster* al lui Guillaume Farel („nos debtes”), nici în *Biblia* lui Sébastien Castellon. Termenul *offense* este important, pentru că a rămas în structura rugăciunii *Notre Père*, utilizată în Biserica Catolică franceză până astăzi. Seria sinonimică *debita – peccata*, care traduceau gr. *hamartias* (pl.) „păcate” – *opheilémata* „datorie”, se îmbogățește, în sec. XVI, prin traduceri reformate, cu termenul fr. *offense*. Nu ar fi exclus a presupune în acest caz influențe ale unui curent de gândire (protestantă?) *sui-generis*, franceză, care pleacă de la ideea că păcatul este o *insultă* adusă lui Dumnezeu (la care s-ar putea adăuga o sinonimie frazeologică în vorbirea familiară: *il n’y a pas d’offense* și *il n’y a pas de mal*). Să credem oare că *offense* „păcat” ar fi fost un termen de uz comun?

Nici Erasmus, nici Luther, în *Biblia* tradusă de fiecare, nu folosesc decât termenul „dator”/„datorie” (*debita – germ. Schuld*). De asemenea, nici personalizarea substantivală *Mauvais – Malin* (în loc de neutrul *a malo*) nu apare în textele protestante luterane (Erasmus: *a malo*, Luther: *das Übel*). Să fie, atunci, o inițiativă franceză, întemeiată pe ideea că *Malin – Mauvais* „cel rău”, „diavolul” este un cuvânt tabu mai bine înțeles de credincioși?

Adeptii lui Erasmus, nici cei din Elveția, nici cei din Spania, nu îndrăznesc a proceda la asemenea schimbări. Jachim Bifrun (1506–1572), adept al Reformei lui Ulrich Zwingli (1484–1531), a tradus *L’g Nouf Sainc Testamaint da nos Signer Jesu Christi...* (1560) (în care apare *appruvamaint = fr. epreuve*, „nos paun huotz et in münchia di” (evitând *supersubstantialem!*), dar *dalg mël*). În Spania, se formase la Univesitatea din Alcalá de Henares (lângă Madrid) un centru de „Erasmismos” al unor teologi influențați de ideile noi ale umanistului olandez (în special din *Enchiridon militis christiani*, un „manual”) și de *Paraclesis* din *Novum Testamentum*. Printre ei, Juan de Valdés, care scrie un *Diálogo de doctrina christiana* (1529), apărut, fără numele autorului, tot la Alcalá de Henares (bineînțeles, Biserica a reacționat și, în 1547, a interzis-o, prin includere în „Index”). *Padre nuestro*, care se găsea anexat, împreună cu alte texte biblice, la sfârșitul volumului, dovedește străduința lui Juan de Valdés de a oferi spaniolilor texte sacre în limba lor. Iată textul lui Valdés:

„Padre nuestro que estás en los cielos / sanctificado sea el tu nombre / Venga el tu reyno, / Cumplase tu voluntad / en la tierra assí como se cumple en el cielo. / Nuestro pan de cada dia / dánosle oy / y perdonáanos nuestros pecados / assí como también nosotros perdonamos / a los que nos ofenden. / Y no permitas que seamos derribados / y vencidos en la tentación / pero libranos del mal”.

(Heinimann, p. 217)

Se pot observa anumite extensiuni explicative („como se cumple en el cielo”; „derribados y vencidos en la tentación”), dar apariția termenului *ofender* („nos ofenden”) este mai semnificativă – și amintește de textele franceze (ale lui Lefèvre d’Étapes și Conrad Gessner). Să le fi cunoscut? În orice caz, atunci când a fost

obligat să părăsească Spania, urmărit fiind de Biserică pentru ideile sale pro-Reformă (și pentru *Diálogo de doctrina christiana!*), s-a instalat, în 1531, în Italia, unde, în 1540, a tradus – și a comentat – *Evanghelia după Matei. Padre nuestro* din această versiune, care a beneficiat de umanismul italian, se deosebește de textul precedent din *Diálogo...* și este mai puțin influențat de Erasmus. Este un text mai fidel textului latin, în care apar *deudas – deudores, assi tambien en la tierra, no nos metas en tantación*. Cât despre sintagma *nuestro pan el ordinario*, observăm că traducătorul evită sensul și termenul *quotidianus* (devenit *de cada dia* în *Diálogo...*), introducând conceptul *ordinario* „normal, obișnuit”. Fiind vorba de Italia, de umaniștii Toscanei, ne putem gândi la o apropiere de textul unei *Evanghelii cu glose* (din sec. XIV–XV), mai înainte analizate. În această evangheliie întâlnim „il nostro pane soprasubstantiale, cioè singulare”, precum și termenul *offendere*: „dimettiamo alli nostri debitori / che offendono noi” (Heinimann 1988, p. 134). Același termen apare și într-o copie venețiană a *Diatessaron*-ului (*Quattor in unum*) – tetraevangheliarul toscan din sec. XIV–XV, mai înainte analizat. Și în copia venețiană se găsește *offendere*: „perdonemo a quelli che ne offende” (Heinimann 1988, p. 139). S-ar putea ca acesta din urmă să aibă legătură cu traduceri provensale – ceea ce ar însemna ca ideea de „insultă” – „ofensă” să-și aibă originea în zona galo-romană, și de aici să se fi răspândit.

25. Reforma începuse a avea, în sec. XVI, consecințe teologice vizibile în texte. Pe lângă Universitatea din Alcalá de Henares, unde își tipărise Juan de Valdés *Diálogo de vita christiana*, în 1543, un elev al lui Melancton, Francesco de Enzinas (1520–1552), publică la Anvers *El Nuevo Testamento*. Autorul își făcuse studiile la celebra Universitate din Louvain (Löwen, Leuven), dar traducerea a făcut-o în Wittenberg, orașul lui Luther, sub indicațiile lui Melancton, colaboratorul principal al lui Luther. Traducerea în spaniolă urmează versiunea *Noului Testament* al lui Erasmus. Textul nu prezintă inovații semnificative (cu excepția sintagmelor „no nos permitas caer en la tentación” și, în textul lui Luca, „perdonanos nuestros pecados, porque nosotros tambien perdonamos a todos los que nos deben” – Heinimann 1988, p. 220). *El Nuevo Testamento* al lui De Enzinas a fost pus la „Index” în 1545! S-ar putea adăuga, pe aceeași linie a Reformei, și o *Biblie* tradusă în spaniolă de un călugăr din Mănăstirea San Isidro (din Sevilla), Cassiodoro de Reina (1520–1594). Autorul urmează ideile Reformei, pleacă din Spania, se oprește la Geneva și se manifestă în Anglia, Olanda, Franța și Germania, dar *Biblia* o publică în... Basel (este prima tipărire a unei *Biblie* complete în limba spaniolă). Textul *Padre nuestro* nu prezintă modificări importante, exceptând fraza „Y sueltan nuestras deudas / como tambien nosotros soltamos a nuestros deudores” (Matei) față de (Luca) „Y perdonanos nuestros peccados / porque tambien nosotros perdonamos a todos los que nos deben” (Heinimann 1988, p. 223), în care inovația constă în folosirea verbului sp. *soltar* „a libera” pentru lat. *dimittere*, al cărui semanticism, în latină, era foarte complex (de la „renvoyer”, „éloigner”, „renoncer”,

până la „quitter” și „pardonner”⁶). Iată însă, în aceeași mănăstire San Isidro din Sevilla, că alt călugăr, Cipriano de Valera (1532–1602), publică la Amsterdam (1602) o ediție revizuită (cu note marginale) a *Bibliei* lui Cassiodoro de Reina (*Noul Testament*, extras din aceeași *Biblie*, apăruse la Londra, în 1596).

O ultimă observație privește structura finală a versiunilor umanist-reformate din Spania. Cassiodoro de Reina traduce „no nos metas en tentación”; Francisco de Enzinas, în *El Nuevo Testamento*: „no nos permitas caer en la tentación”; Juan de Valdés, în *Diálogo de vita christiana*: „y no permittas que seamos derribados e vencidos en la tentación”; Conrad Gessner, *Mithridates*, 1557: „y no nos traigas en tentación”; Ieronim Megiser, *Specimen quadraginta diversarum atque inter se differentium linguarum et dialectorum*, 1593: „Y no nos dexes caer en la tentación” (*dexar* = lat. *laxere*). Versiunea *traer* „a atrage” apare și la catolicul Ambrosio de Montesino, în *Epistola y Evangelios* și în *Vita Christi* (1502); „no nos traygas en temptación (de fapt, versiunea „no nos trayas a temptación” apare în sec. XIII, în *Biblia* manuscrisă, în Castilia și, mai ales, în Toledo); pe lângă această *Biblie* sunt și alte numeroase versiuni păstrate în manuscris.

Singura concluzie ce se poate trage privește poziția singulară a Spaniei (fie catolică, fie protestantă) în teologia occidentală: traducerile în spaniolă diferă între ele și, mai ales, ele nu par a fi tributare altor versiuni romanice (franceze, provensale sau catalane). Ele apar fie în acord cu autoritățile ecleziastice catolice, fie direct sub influența Reformei europene (din Germania, Elveția, Olanda sau Anglia), ceea ce nu întotdeauna este ușor a discerne.

26. În sec. XVI, au existat în spațiul ibero-roman și scrieri catolice tradiționale, care conțineau *Pater noster*. O *Biblie* catalană rămasă în manuscris, considerată a fi cea mai veche și completă, conține un *Para nostra celestial*, în care se remarcă sintagma explicativă „lo pa de tot dia sostaniment della nostra vida” (pentru *panem substantialem*). Alt manuscris (descoperit târziu) conține un *Pare nostre* în care, de asemenea, termenii latini sunt înlocuiți cu o explicație dezvoltată „lo pa nostre que tots dies avem ops”, iar lat. *dimitte* este redat prin *laxare* > cat. *dexar*: „e lexe a nós nostres deutes / asi com nós lexi a aquells qui ns deuen” (Heinimann 1988, p. 164). Același verb apare și într-o traducere catalană a celebrei compoziții versificate *Vita Christi* a călugărului dominican Ludolf von Sachsen (1300–1377), apărută la Valencia (1496), unde găsim *dexar*: „Y dexa’ ns los deutes nostres [...] asi com los dexan als deutors nostres” (Heinimann 1988, p. 166). Se pare deci că aria *laxare* „a ierta” se extindea, în secolele XIII–XV, pe zone romanice largi: nordul Franței – picardă, normandă –, regiunea Veneției și a Toscanei din Italia, în catalană. Pentru provensală, cf. prov. „e layssa nos nostres deutes / enacy com nos los laysam a nostres deutors”, în *Libre de vicis et de vertutz*, ms. sec. XIV; tot în provensală, o *Vita Christi* (manuscris) tradusă conține sintagma „ilh offendon a nos

⁶ Traducerea lat. *dimittere* prin *quitter* apare și în *Biblia* tradusă de Pierre Robert Olivetan („nous quicte noz debtes / comme aussi nous quictons à ceulx qui nous doibvent”) (vezi *supra*).

per parolla” (Heinimann 1988, p. 185, 187). Este greu de admis că este vorba de copii de manuscrise, tot astfel cum nu putem admite că regiunile citate sunt arhaice. Concurențial, în rugăciune, apare și *perdonare* / *pardonner* (uneori, la un rând-două distanță), ceea ce ar dovedi sinonimia dintre cei doi termeni. Și totuși, în franceză, *laisser* și *delaisser* nu sunt menționate în dicționare cu sensul „iertă” (în italiană, tot astfel). Nu cumva avem a face cu traduceri de pe originale latine arhaice – în care *laxare* să aibă sensul concret „abandonner”, „quitter” –, de unde ar putea proveni derivarea semantică religioasă „iertă”? (Într-o *Psaltire* din Metz – sec. XIV – apare glosat „nos quitte et perdone nos debtes et nos pechiez / ensi comme nous les perdonnons et quittons” – Heinimann 1988, p. 110). Prezența lui *laxare* în textul rugăciunii interesează, așa cum am mai spus, și limba română (vezi *supra*). În orice caz, în catalană, *dexar* „iertă” este larg răspândit în textele *Pater noster*.

Cu excepția zonei retoromane (Elveția!), în clasificarea lui Heinimann 1988, sec. XVI, se constată (dacă mai era nevoie!) că în țările de limbă neolatină începea epoca unor confruntări teologice ecleziastice. Să nu uităm, sec. XVI și Conciliul de la Trento (1545–1563) cuprind și Reforma și Contrareforma catolică. Călugărul franciscan Ambrosio de Montesino (1448–1512), care, din însărcinarea regelui Ferdinand Catolicul (1452–1516), tradusese *Vita Christi* Cartuxano (a lui Ludolf von Sachsen), a respectat canoanele catolice („pan nuestro de cada dia; libranos de todo mal”), dar a folosit și dublări sinonimice explicative („y perdónanos nuestras debdas y culpas qualesquier [...] como nosotros les perdonamos a los que nos offendan [...] y no nos traygas en tentación [...]” – Heinimann 1988, p. 214), ceea ce nu mai apare într-o altă operă a aceluiași Ambrosio de Montesino, *Epistolas y Evangelios* (1512). În acest *Padre nuestro* apare, în schimb, „tu pan sobresubstantial / y perdonas nuestras deudas / assi como nosotros les dexamos a nuestros deudores” (Heinimann 1988, p. 215), confirmând, o dată mai mult, sinonimia *perdonas* = *dexamos*. Altă traducere? O revizuire?

27. Ajunși la capătul acestor analize ale textului rugăciunii lui Iisus (*Oratio dominica*) în limbile romanice, întemeindu-ne pe bogatul material cules de Siegfried Heinimann (1988 – o lucrare de filologie romanică foarte importantă), am putut urmări traducerile („explicative”) ale *Vulgatei* în „vulgară” pentru uzul credincioșilor, tot astfel cum am putut observa și textul din versiunile tipărite sub influența Reformei. Prima concluzie ce se impune este că între *Pater noster* catolic și *Pater noster* reformat nu se pot observa importante deosebiri. Este drept, versiunea *Bibliei* traduse în latină (1522) de Erasmus dubla – sau „ocolea” – textul latin al *Vulgatei* (considerată catolică) și se adresa originalelor evangheliilor în greacă. Dar care-s deosebirile? Erasmus traduce gr. *epioision* prin *quotidianum* și introduce o construcție prepozițională complicată, *queadmodum in coelo*, în loc de *sicut*; în plus, introduce verbul *remittere* („rejeter”, „quitter”, „permettre” și „pardonner”), în loc de *dimittere*. Mai târziu, Sébastien Castellio, în traducerea sa (*Biblia*, 1551), deși adept al Reformei (lui Calvin), tipărește, la Basel, o versiune schimbată: „victum nostrum alimentarium” pentru „panem nostrum quotidianum” și „neve nos in

tentationem inducito” în loc de „ne nos inducas in tentationem” (ceea ce la Guillaume Farel, 1624, și la Pierre Robert Olivetan, *Biblia*, 1535, deși reformați, nu mai apare). În schimb, „nostre pain supersubstanciel” se găsește într-un *Nouveau Testament* (1523), traducere „umanistă” a lui Jacques Lefèvre d’Étaples, teolog francez apropiat de Reformă, și într-o *Biblie* (1380) a lui Raoul de Prêles („notre pain supersubstanciel / qui seurmoute toute vie corporelle et donne vie perdurable”; termenul *perdurable* este introdus pentru prima oară în textul francez al rugăciunii. Altădată, într-un manuscris al *Psaltirii*, același Raoul de Prêles traduce „notre pain cotidien” în loc de „supersubstanciel”). Și Lorenzo Valla (1386–1489), umanistul florentin, traducând *Novum Testamentum* din greacă în latină, recurge la „panem nostrum supersubstantialem”. Traducerile toscane și cele venețiene (*Evangelhia cu glose*, *Diatessaron*, *Biblia* din 1546) folosesc termenii „supersubstantiale cioè singulare” (*Evangelhia cu glose*), „cotidiano soprasubstanțiale”, „sustantiale” (*Nuovo Testamentum*, 1530), „sopra tucte le sustantie (*Biblia* manuscrisă toscană, sec. XIV), „sustantivo” etc.⁷. Această distribuție în timp și în confesiuni creștine diferite arată că *nu se poate distinge cu precizie o formulare reformată a textului latin*. Este adevărat însă că *panem nostrum quotidianum*, în versiunea opțională a Sf. Ieronim, a fost utilizată mai frecvent în textele latinești (nonvulgarizate) catolice, în timp ce *supersubstantialem* pare a fi fost întrebuițat mai ales în textele reformate. În orice caz, în Spania, rugăciunea lui Iisus, atât în texte catolice cât și în cele apropiate de Reformă, face apel la *quotidianus* (*cada dia* etc.).

Ultimul termen al rugăciunii, în latina *Vulgatei*, este *a malo* („libera nos a malo”). La un moment dat, la sfârșitul sec. XIII, apare, mai întâi într-o compoziție versificată în care alternează textul latin *Pater noster* cu versuri (fără rimă) în franceză, în numeroase manuscrise, termenul *mauvés* (fr. mod. *mauvais*): gr. *toũ ponēroũ*. (Alegerea era între „Rău”, substantiv neutru, conceptual, și „Cel rău”, personalizat, probabil diavolul.) Opțiunea semantică a *Vulgatei* era *conceptul* („ceea ce este rău”) – astfel cum găsim rugăciunea în epoca Părinților Bisericii, până prin sec. XIII. Dar, în sec. XVI, teologul Jacques Lefèvre d’Étaples, în al său *Nouveau Testament* (1523), o versiune „umanistă”, pe lângă „nostre pain supersubstanciel”, recurge și la traducerea „delivre nous du malin”. Guillaume Farel, *Le Pater Nostre et le Credo en français* (1524) și *Biblia* lui Pierre Robert Olivetan (1535), deși folosesc *pain quotidien*, în final „Răul” rămâne personalizat: (*du mauvais*). Tot astfel, în 1556, Sebastian Castellion, teologul umanist, adept al lui Calvin, după ce publică în 1551, la Basel, o traducere latină a *Bibliei*, destul de inovatoare, în 1555, în traducerea în limba franceză lasă să apară, pe lângă „nôtre pain pour nous soustenter”, și „nous delivre du Mauvais”.

S-ar putea ca această personificare a răului să-și aibă originea în dorința traducătorilor (reformați) de a oferi spre lectură adeptilor Reformei un text

⁷ În copii manuscrise (în franceză, sec. XIII) apare și „pain seurseutenceus” (Laurent de Bois, *Somme le roi*).

evangelic mai clar și mai apropiat de înțelegerea lor. Conceptul „Răul” este abstract: Diavolul... mai concret nici că se poate!

28. Acești termeni (*substantialis, malus*) și alții, asupra cărora nu ne mai oprim (*debita / peccata*, poate și *tentatio / temptatio*), constituie elementele pe baza cărora putem judeca versiunile romanice ale rugăciunii lui Iisus. Unele respectă textul latin al *Vulgatei* – cele catolice, în special –, altele inovează, fie în traducerea în latină, fie în cea romanică: acestea din urmă sunt cele reformate. Această împărțire a lor nu este chiar atât de tranșantă: și în textele catolice tradiționale apar unele inovații, și unele texte protestante respectă tradiția versiunii catolice a *Vulgatei*. Trebuie însă semnalat că lecțiunile pe care le putem considera inovatoare apar și în variantele textelor antice (cf. *Bibliorum Sacrorum Latinarum Versiones Antiquae* III, mai înainte citată); *malignus* (a *maligno*) sau *tentator* (= diavolul) apare în versiunea siriacă, *debita, peccata, tentatio* sunt și ele prezente în textele sacre vechi. Reforma – în toate curentele ei confesionale – nu a făcut altceva decât să aleagă uneori alte opțiuni decât cele ale *Vulgatei*. În același timp, Reforma își propunea a oferi credincioșilor săi texte comprehensibile în limba lor comună. Prin Reformă, textul „vulgar” părea zona secundară, privată, am putea spune explicativ-personală de „volgarizzamenti” propuse de Biserica Catolică, și se situa la același nivel cu textele sacre. Sau, altfel spus, dispărea distincția dintre limba sacră (într-un fel „ezoterică”, liturgică) din Biserică și limba „vulgului” care asista la oficierea serviciului divin. *Oratio dominica*, în speță, nu mai trebuia recitată repetitiv în comunitate sau în particular în limbi „vernaculare”, ci devenea o rugăciune liturgică, plinară – care trebuia mai întâi înțeleasă rațional. Consecința cultural-teologică a acestei comprehensiuni laice a fost, evident, *desacralizarea* cultului divin în Occident. De atunci și până astăzi, din ce în ce mai evidentă.

III

29. Nu aceasta a fost situația în Orientul creștin. În această zonă s-a răspândit versiunea *sinaitică* a rugăciunii lui Iisus, care – pare-se – ar fi păstrat cu fidelitate textul grecesc al evangheliilor.

Textul *Pater noster* (*Páter hēmōn*) a plecat din Alexandria, celebrul centru creștin greco-iudaic, și s-a îndreptat spre Occident, către Cartagina, în lumea latino-romanică. În același timp, a luat și calea lumii orientale.

Nu putem cunoaște cum, când, pe unde și în ce structură originală, această primă versiune a evangheliilor creștine a putut pătrunde spre nord, din Grecia către coloniile grecești de pe țărmul Mării Negre (Pontus Euxinus). Într-o lucrare precedentă (Niculescu 2004, p. 171–252), am susținut ipoteza unei *prime* (în)creștinări (greco-romane sau numai grecești) în coloniile grecești de pe malul Pontului (mai ales la Tomis), prin sec. II–III – este drept, fără a avea alte dovezi decât inscripțiile grecești din Dobrogea. De bună seamă, în perspectiva studiului de față, nu poate fi excesivă ideea că *Páter hēmōn* (*Pater noster*) a putut fi cunoscut

celor convertiți la creștinism foarte probabil în limba greacă (transpuneri în latină, pentru populația greco-romană de pe țărmul Mării Negre, *nu-s deloc imposibile*), dar exclusiv pe cale orală⁸.

Cealaltă – a doua – (în)creștinare, datorată legionarilor romani din armatele care au ocupat ținuturile nord-dunărene intracarpatică și au creat *Dacia Felix Romana* (101–102, 105–106 până în 271), nu o putem aprecia decât din dovezile arheologice bine cunoscute. Este greu de presupus că, în Transilvania, (în)creștinarea s-ar fi făcut cu un *Tatăl nostru* în latină: mulți soldați aparțineau de legiuni rezidente în Macedonia, iar creștinismul lor era legat mai degrabă de Biserica Răsăriteană (prin Salonic) decât de Roma.

30. La această regiune ecleziastică a Orientului grecofon au aparținut toate zonele romanității românești nord- și sud-dunărene. Ele au trecut însă și prin alte evenimente istorice extrem de importante: invazia germanică (sec. III–IV), pătrunderea slavilor (sec. VI–VIII) și, ulterior, creștinarea bulgarilor. Slavii ajung în Dacia dinspre nord-est, în sec. VI, o străbat și pătrund, ulterior, în Moesia, Macedonia și, în Grecia, până în Peloponez. Dar nu toți slavii au trecut spre sudul Dunării: o bună parte dintre ei au rămas în regiunile din ex-Dacia Romana – mai ales în Transilvania (cf. numele topic *Șchei* < lat. *sclavus* „slav” din sec. V: *Șcheii* Brașovului, *Șcheia*, localitate din Moldova). Au fost considerați *slavii dacici* (iar E. Petrovici a vorbit despre limba lor, *daco-slava*): ei s-au contopit cu populațiile autohtone romanizate. Dar împreună cu slavii din sudul Dunării (care fuseseră cucerii de bulgari) au încercat, după întemeierea statului bulgar, să extindă limitele statului la nord de Dunăre, în regiunile romanofone din Ardeal, din Ungaria de est și din Banat (Bulgaria „Mare”), dar și din Muntenia.

Creștinarea bulgarilor (864) sub Boris I (853–888) – care își ia, prin botez (naș... împăratul Bizanțului!), la Constantinopol, numele *Mihail* – a fost celălalt eveniment important. El a deschis calea bulgarilor spre Europa germanică (Ludovic I Germanicul, 803–876) și spre Roma papală. Papa Nicolae I (858–867) îl trimite, în 866, pe un episcop de Porto, Formosus, ca să „evangelizeze” (sub dominația Romei!) Bulgaria (abia convertită la creștinism!). Boris-Mihail îi oferă conducerea recent întemeiatei Biserici a Bulgariei, sperând într-o autonomie ecleziastică. Dar Vasile I (812–896), integrând Illyricum în Biserica bizantină, l-a constrâns pe țarul Bulgariei să accepte autoritatea Bizanțului și să reintre în jurisdicția constantinopolitană (de altfel, Papa Nicolae respinsese cererea lui Boris-Mihail). În acest fel, creștinați, bulgarii au constituit un filtru obligat al creștinismului bizantin la nordul Dunării (hirotonisirea preoților, cărțile sacre de cult proveneau din sudul Dunării, din Moesia slavizată). Românii nu au mai putut avea acces direct la Bizanț, devenind o cultură creștină de „second hand”, intermediată, secundară.

⁸ Ideea originilor apostolice ale creștinismului românesc, atribuit Sf. Apostol Andrei (despre care anumite surse non-testamentare afirmă că ar fi predicat în Scitia Minor) a fost prezentată de noi în Niculescu 2004, p. 172–173. În Dobrogea se găsește o Peșteră a Sf. Andrei, care, după o legendă, ar fi fost locul de sihăstrie al Apostolului. Peștera ar fi, conform legendei, primul lăcaș de cult din România, situat în sudul Dobrogei.

31. În aceste condiții au primit românii, în sec. X, o anumită organizare a Bisericii lor ortodoxe. Aurelian Sacerdoțeanu (1968, p. 401-402), reluând ideile lui Dimitre Onciul (fără a le aproba!), a arătat că primele organizări bisericești ale populației romano și românofone, la nord de Dunăre (Muntenia, Moldova), s-au putut întemeia, după incursiuni ale misionarilor sud-dunăreni, abia prin sec. VIII–XI, în timpul „Bulgariei Mari”, a stăpânirii țaratului bulgar în aceste regiuni. (Până atunci, după cum se știe, creștinii de pe malul stâng al Dunării trăiau în comunități creștine, în enclave „piele de leopard”, poate chiar fără contacte între ele: singura legătură erau *horepiskoipoi*-i itineranți misionari.) Intrarea românilor creștini sub jurisdicția ecleziastică de la Trnovo s-a petrecut prin sec. X–XI (de când slaviștii datează, precum I. Pătruș, invazia terminologiei slavone în toate structurile procedurale teologice ale culturii creștine ortodoxe românești). Dar organizare ecleziastică recunoscută ierarhic nu au avut românii până în sec. XIV (1359, când mitropolitul de atunci, Iachint Kritopol – un grec –, după ce tătarii cuceresc Vicina, se mută la Curtea de Argeș, unde domnea voievodul Nicolae Alexandru Basarab (1352–1364), și unde se întemeiază mitropolia „Ungro-Vlahiei”). După cum se vede, „intrarea românilor în cultura slavo-bizantină” – cum o denumea Nicolae Cartoian – s-a făcut sub conducerea ecleziastică a... ierarhilor greci.

Cultura slavo-bizantină însemna însă prezența limbii literare slavone (vechea slavă bisericească), adoptarea liturghiei ortodoxe slave (de fapt, transpusă din greacă) și, mai ales, utilizarea alfabetului chirilic. Această transformare a creștinismului inițial greco-roman a fost înlesnită și de faptul că, în nordul Dunării, se găsea o stăpânire bulgară – o parte din „Bulgaria Mare”! – și că elitele social-politice-economice, „boierii”, erau slavi-bulgari care, chiar dacă erau integrați în comunități românofone, au acceptat bucuros cultura slavonă, bisericească și laică (până prin sec. XVII–XVIII, slujba în bisericile românești ortodoxe se efectua în slavonă). Tot în slavonă se redactau acte administrative și politice ale cancelariei domnești. Am arătat în altă parte (Niculescu 2004, p. 101-112) că însuși numele *Țării Românești* (cu un adjectiv slav cu funcție genitivală) ar putea fi calchiat după denumirea în slavonă *Vlaška zemlja*.

În aceste circumstanțe istorice și culturale, *Tatăl nostru* a putut intra în Biserica bizantină-ortodoxă a românilor prin (și în) limba slavonă, care, la rându-i, îl traducea din greacă sau chiar direct în greacă. Nici în acest caz nu putem cunoaște condițiile și timpul pătrunderii rugăciunii lui Iisus la creștinii români, dar se poate presupune o perioadă a expansiunii bulgarilor, care a avut loc prin sec. X–XII (sub țarii Simeon I și Petru). Putem afirma că românii au recitat mai întâi *Otče naš* (devenit, pentru multe secole, *ocenaș*), înainte de a avea o versiune în limba lor...

32. În această perspectivă istorică, este normal a presupune că pe teritoriul Bisericii ortodoxe slavo-bizantine a românilor a pătruns, după versiunea grecească, versiunea slavonă tradusă din greacă. Iată-o pe aceasta din urmă (în transcriere latină):

„Otče naš, Ižo esi na nebesex / da svjatitsja imja Tvoe, / Da priidet carstvie Tvoe / da budet volja Tvoja, / jako na nebesi i na zemli. / χleb naš nasuščnŭj dajdŭ nam dnesŭ /

i ostavi nam dolgi naša / jakože i mŭ ostavljaem dolžinikom našim; / i ne vvedi nas vo iskušćenie no izbavi nas ot lukavago”.

(Bernea 2000, p. 79)

(în transcripție: χ = rom. *h*, *c* = *ts*, slova cirilică ѡ = *ŭ* (rus *î*),
slova cirilică ѣ = *î*, *g* + *i* = *ghi* (*dolgi*).

Acest probabil text slavon inițial, care, tot probabil, circula în mai multe copii și versiuni, se caracterizează prin câteva elemente. Mai întâi, prin sintagma *carstvie Tvoe* „împărăția Ta” (traducerea gr. *basileia sou* „împărăția Ta”). Trecerea de la lat. *regnum* la „împărăție” se explică prin faptul că atât în Grecia, cât și în statele nou create, slave, existau „țari” (adică... *Caesar*-i!), nu „regi”! Dar *Otče naš* continuă folosind sintagma *χleb naš nasuščnŭi*, în care termenul *nasuščnŭi* corespunde gr. (*tòn árton hēmōn*) *tón epioušion* [pâinea noastră] „pentru existență (ființă) necesară / esențială”. De asemenea, *dolgi* – *dolžinikom* „datorie/datornici” și *iskušćenie* „ispită”. Finalul rugăciunii este *izbavi nas ot lukavago* „izbăvește-ne de vicleanul” – ceea ce nu mai corespunde gr. *rhūsai hēmàs apò toŭ ponēroŭ*, căci *toŭ ponēroŭ* are sensul abstract „răul” sau, personalizat, „cel rău”. De unde atunci sensul „viclean”? Răspunsul nu poate apărea decât dacă menționăm o antică versiune siriacă, despre care am vorbit mai înainte: ar putea fi vorba de *tentator* „cel care ne tentează (cu viclenie)”, al cărui sens l-ar avea *ho ponerós*, cu sens personal, nu abstract (ca în fr. *malin*, **nu** *mauvais*). Părinții Bisericii grecești, liturghiile Sf. Iacob (Major), Sf. Marcu și chiar Sf. Ciprian (episcop de Cartagina), ar fi preferat – spun unii teologi – interpretarea personalizată. Așadar, *lukavago* (genitiv personal), ce are sensul „viclean, perfid”, ar putea fi de origine grecească. Dar traducerea în vechea slavă (slavonă) mai are o caracteristică: în ea se atribuie textului lui Luca 11 (prin „contaminare” cu textul lui Matei 6) fragmente de rugăciune care nu-s atestate în evangheliile originale. De ex. *ižena n(e)besěx* „care ești în ceruri” și *no izbavi nas at lukavago* „ci ne izbăvește de vicleanul”.

33. Când s-a efectuat cea dintâi traducere a acestui *Otče naš* (*Ocenaș*) în limba română? Nu avem un răspuns la această întrebare, care se pierde în negura veacurilor, fără atestări scrise despre felul cum au trăit românii. Tot ceea ce se știe datează din secolul XVI – din nordul Moldovei, Maramureș, nordul și sudul Transilvaniei (Sibiu – Brașov), regiuni aflate sub influența Reformelor din secolul XV–XVI: în Moldova se refugiază adepții cehi ai lui Jan Hus, după 1437, urmăriți de catolicismul maghiar, iar în Transilvania, sașii și maghiarii propagau și susțineau, material, Reforma luterană și calvină.

Dar ideile Reformei husite introduse în mănăstirile din Moldova și din nordul Transilvaniei nu urmăreau aceleași țeluri ca în sudul Transilvaniei. Husiții nu aveau intenții de prozelitism local sau regional: ei se mărgineau a trimite mesaje dovedind invincibilitatea ideilor Reformei lui Jan Hus (sec. XV) către Europa centrală reformată (în special la Wittenberg, lui Luther). Un fel de curent *exocentric*, care pornea din mănăstiri moldovene prin Polonia calvină către Europa inovatoare. Acțiunile lor,

modeste, au avut o durată lungă: până la sfârșitul secolului XVI și chiar la începutul secolului XVII, ajungeau ecouri în Occident despre rezultatele bune ale comunităților reformate din nordul Moldovei (vom examina mai departe aceste aspecte).

34. În Transilvania, Reforma avea altă intenție: a-i convinge pe vlahii ortodocși să treacă la noua confesiune (în numele aversiunii față de catolicismul opresiv al maghiarilor și al avantajelor de a avea cărțile sacre în limba română).

Primele încercări de convertire datează de la jumătatea secolului XVI. Indirect – și târziu – s-a putut afla despre traducerea în limba română a unui *Catehism* luteran, în 1544, tipărit la Sibiu, de către un *magister Philippus Pictor et scriba litterarum Valachicarum*, alias Filip Moldoveanul – și plătit de patricienii sași din Sibiu (un „bibale” de 2 forinți, cum stă scris în condica de cheltuieli a orașului). Textul tipăriturii s-a pierdut – nu înainte de a fi fost văzut de Timotei Cipariu –, iar un colaborator al lui Calvin ar fi făcut o referință la existența lui.

Altă dovadă, tot indirectă, provine din nordul Transilvaniei, din arhivele Bistriței. În 1546, un preot luteran, Adalbert Wurmlochen, scrie unui prieten din Breslau (Wroclaw) despre situația creștinilor români și despre raportul dintre slavonă și română în Biserica Ortodoxă românească: „ei citesc epistolele Sf. Pavel și evanghelia nu în limba lor, ci într-o limbă străină, pe care inculții (= ungelhrter) lor nu o înțeleg. Preotul le traduce după aceea... Catehismul a fost (tr)adus în limba valahă și în Ceben (= Sibiu) [...] a fost tipărit cu litere cirilice, care au înfățișare ca cele grecești. Mulți preoți ai locului țin mult la cărticica aceea, ca la o carte sfântă” (trad. rom. după textul german publicat de Armbruster 1977, p. 100).

Așadar, asupra Transilvaniei se abătea propaganda Reformei. După ce, secole de-a rândul, voievodatul Ardealului avusese de îndurat opresiunea catolică a regatului Ungariei („schismaticii” trebuiau să treacă la religia Romei), iată acum că li se cere acelorași „vlahi” ortodocși să treacă la multe confesiuni noi, despre care, în *Catehism* și în alte cărți, tipărite de Coresi, nu aflaseră decât că Sfântul Apostol Pavel a spus: „mai bine cinci cuvinte cu înțeles decât zece mie de cuvinte neînțelese, în limbă străină”!

35. Dar *prima* atestare a unui text românesc al rugăciunii o avem în *Evangheliarul* slavo-român de la Sibiu, care poate fi datat (după Al. Rosetti) 1546–1551, 1551–1553 (după L. Demény, editorul textului). Iată cum se înfățișa *Otče naš* – pentru prima oară – în limba română:

„Tată nostrъ čine ești în čer svințească-se Numele Teu șâ se vie împarația Ta șâ se fie voia Ta, cum în čer așa șâ pre pomânt. Pita noastră sașioasa dă-ne astăzъ șâ ne iartă noo datoriele noastre cum iartăm șâ noi datornicilor noștri. Șâ nu ne du în ispită, însă izbaveaște-ne de reu”.

(Demény 1971, p. 140–141)

Textul pare scris de cineva care nu stăpânește bine limba română (*Tată!*, vocativ, în loc de *Tatăl*, *teu* în loc de *tău*, *se* pentru *să*, *reu* în loc de *rău*, *pomânt* pentru *pământ*). O serie de fonetisme trimit în părțile Moldovei (*împarația*, *sașioasa*, *izbaveaște*, cu *a* în loc de *ă*). În același timp, apare și pronumele

interrogativ *cine* cu funcție relativă *Tată nostru cine ești*, precum în limba altor texte vechi românești. L. Demény și alții presupun că ar fi vorba de o traducere într-un mediu protestant-luteran.

Evangheliarul, fiind bilingv (slavo-român), conține în paralel și o versiune slavonă a rugăciunii. Iată textul (atât cât s-a putut conserva și citi):

„Oče naši iže esi na nebeseh / [...] títsja Tvoe / [...] riidetí crstvo [...] / da budetí volja tvoa, jako na nbsi [= nebesi] i na zemli / хлѣбѹ naš nasâščstívnŭ [= nasuščnŭi] daždí namъ dné / nostavi nam dlígŭ naše / Iako i mŭ ostavlěem dlížnikom naš / i ne vívedi na(s) vŭ napastí / nâ izbavъ nas(s) ot lâkavago”.

(Demény 1971, p. 140-141)

(Transcriere: χ = rom. *h*, ъ = *î*, c = *ts*; între paranteze, slove absente.)

Dar această versiune slavonă nu corespunde precedentei! În loc de *iskušenie* „tentație, ispită” (gr. *peirasmón*) (care apare, ulterior, și în alte texte slave – de ex. în rusă), textul slavon al *Evangheliarului* folosește conceptul „năpastă” („vivedi na(s) vŭ napastí”), pe care textul românesc îl traduce, tradițional, prin termenul *ispită*. Ceea ce înseamnă că cele două versiuni – cea slavonă și cea românească – au fost *alăturate*, așezate pe două coloane paralele. Textul românesc *nu este* o traducere a celui slavon adiacent!

Termenul slavon *napastí* este însă justificat de textele grecești. Marc Philomenko (2001, p. 141-151) arată că gr. *peirasmós* are atât sensul „ispită” (lat. *temptatio*), cât și sensul „încercare (rea)” (= încercările vieții). Termenul grecesc apare cu acest al doilea sens de multe ori în *Septuaginta* și, după cum arată Marc Philomenko (p. 143), apare și în *Noul Testament*, „le plus souvent”, sensul „épreuve” (în *Acta Apostolorum*, 20, 19 și în epistole). În textul ebraic, verbul *nsh* (*piel*) înseamnă „a pune la încercare” (de exemplu, pe Abraham), ceea ce ar apropia termenul de sensul „tentație” (pentru a dovedi fidelitatea). Toate aceste considerente ne permit a presupune că versiunea slavonă din *Evangheliarul* din 1551–1553 ar putea aparține *altei traduceri* din greacă în slavonă. Care? Când?

(Cu titlu de comparație, nu putem a nu menționa faptul că un *L'g Nouf Sainc Testamaint* al reformatului (Zwingli) jurist Jachiam Bifrun d' Aguedina conține fraza „nuns mnêr in appruvamaint” (Heinimann 1988, p. 191) și că alt preot reformat, Durich Champel, într-un *Intraguidamaint dad infurmar la giuvantiün en la vaira cretta...* (un fel de catehism), scrie, de asemenea, „nun ns' manar in prowamaint” (Heinimann 1988, p. 193). Amândouă textele „retoromane” s-au tipărit la Basel, incluzând rugăciunea *Bap nouss* (= *Pater noster*).

Nu putem deduce de aici că traducerea *năpastă* din textul slavo-român ar fi putut avea o origine reformată occidentală. Dimpotrivă, ținând seama de textele grecești, putem mai degrabă presupune că *Otče naš*, devenit în limba vorbită *Oceanaș* (termenul din *Evangheliar* pare a proveni din acest registru stilistic oral), ar fi putut avea *două* (sau mai multe?) versiuni slavone originare (pe care nu le vom putea niciodată cunoaște!).

Evangheliarul din Sibiu este numai un reflex al acestei situații ambigue. Textul românesc al lui *Tatăl nostru* nu urmează textul slavon: *izbaveaște-ne de rău* provine, și acesta, din altă traducere (nu ar fi exclus să fi tradus germ. *erlöse uns von den Übel* din *Biblia* lui Luther, precum forma de singular *Tatăl nostru care ești în cer*, în loc de *ceruri*). Ceea ce ar confirma ipotezele privind traducerea românească în mediu confesional luteran (dat fiind că texte latinești – Erasmus, *Vulgata* – nu puteau ajunge... la Sibiu, în sec. XVI). *Evangheliarul* ar conține deci un text luteran, căruia i s-a adăugat un text slavon – pentru (probabil) „credibilitate”. Bineînțeles, am putea să ne întrebăm *cum* a putut ajunge la Sibiu o versiune slavonă a *Evangheliei după Matei*. Un răspuns ipotetic va fi legat de Târgoviște, unde se găsea Mitropolia Ungro-Vlahiei (și unde Dimitrie Liubavici tipărise un *Molitvenic* slavon, în 1545). Existența unui centru religios în care apăreau, tipărite, cărți în slavonă (Coresi însuși era tipograful *en titre* al Mitropoliei) ar putea explica și traducerea (traducerile?) rugăciunii *Otče naš*. Legăturile „oficiale” ale Brașovului cu Târgoviște sunt cunoscute (Aurel Sacerdoțeanu, în „Biserica Ortodoxă Română”, 77, 1959, nr. 7–10). Coresi plecase de la Târgoviște peste munți cu aprobarea domnului Pătrașcu („cel Bun”, 1554–1557) – pare-se chiar împreună cu acesta! –, luând și ucenici de-ai săi. Nu ar fi deloc exclus ca și Filip Moldoveanu (*Philippus Pictor*, germ. *Maler*) să-și fi făcut ucenicia de tipograf („în litere valahe”) tot la Târgoviște. Textul slavon din *Evangheliarul* din 1551–1553 ar fi putut proveni din Țara Românească, de la Târgoviște, dar textul românesc pare a fi fost elaborat/ tradus în Transilvania luterană. La Sibiu, cele două versiuni au fost integrate, paralel, în *Evangheliar*.

36. Următoarele versiuni ale rugăciunii – în ordine istorică – provin însă de la Brașov. Din tipografia (sau de sub pana) diaconului Coresi, care lucra în slujba sașilor luterani („Hanăș Bengner”). Coresi își relua activitatea tipografică pe care, ca ucenic, poate chiar colaborator, al lui Liubavici, o desfășurase la Târgoviște. El tipărește, în 1559–1560 (datarea este încă incertă), o *Întrebare creștinească*, pe care cei mai mulți cercetători (Al. Rosetti, S. Pușcariu, N. Drăganu, P. P. Panaitescu, P. Olteanu ș.a.) au vrut să o considere o „nouă ediție, remaniată” a *Catehismului* din 1544 de la Sibiu (pe care însă nu-l cunoaștem!). Ipoteza se întemeiază pe faptul că amândouă catehismele aparțin aceluiași idei și practici confesionale protestante, în aceleași medii culturale săsești.

Iată textul coresian:

„Întrebare: Zi Očenaș rumâneaste, să înțeleagem! Răspuns: Tatăl nostru ce ești în ceri, sfințească-se numele Tău, să vie împărăția Ta, fie voia Ta, cum în ceri, așa și pre pământ. Pita noastră sățioasă dă-ne noao astăzi și iartă noao greșalele noastre, cum iertăm și noi greșiților noștri. Și nu ne duce în năpaste, ce ne izbăveaște pre noi de hitleanu”.

(*Texte românești*, p. 104)

⁹ De altfel, cel care a tradus *Evanghelia după Matei* (*Evangheliarul* conține numai această evanghelie), pe lângă faptul că pare a fi fost un vorbitor nonnativ de limbă română, își permite să prezinte în lumină nefavorabilă „piscopii” (episcopii) și mitropoliții ortodocși.

Diferențele față de textul precedent sunt evidente, iar limba română este fără reproș. Ceea ce era, în *Evangheliarul slavo-român*, *datoriile – datornicilor* este înlocuit, la Coresi, de *greșale – greșiților*, *năpasta* devine *ispită*, iar formula finală *izbăvește-ne de rău* este înlocuită cu *izbăvește pre noi de hitleanu*. Aceste deosebiri lexical-terminologice arată din nou că textul românesc urmează altă versiune slavonă decât cea din *Evangheliarul* din 1551–1553: o refacere? O nouă traducere? Trecerea de la termenii *datorie – datornici* la *greșale – greșiților (noștri)*, introducerea termenului *hitleanul* în final („izbăvește pre noi de hitleanul”) sunt semnificative. Tot așa cum ar putea avea o semnificație menținerea sintagmei *pita noastră sățioasă* și recursul la termenul *năpastă* (față de *nu ne du în ispită* – în *Evangheliar*), ca și *înșa izbăvește-ne de reu* – *Evangheliar* (într-o românească aproximativă!) față de *ce ne izbăvește pre noi* – Coresi. Dar mai importantă este introducerea termenilor *greșale – greșiților*: termenul este de origine slavă (v. sl., rus. *grešiti* „a păcătui”). În versiunile romanice occidentale, termenul *păcate* apare atât în *Evanghelia după Luca*, cât și în textul *Evangheliei după Matei* (în sec. XIII), într-o *Biblie: pechiez*, în italiana toscană și venetă, în sec. XIV, în provensală, sec. XV, *peccatz* și, mai ales, în sec. XVI, în texte reformate (cf. Heinimann 1988, p. 153, 180, 217 *passim*). Rom. *greșale* este însă în legătură cu textul rugăciunii din versiuni orientale¹⁰ (în primul rând, de ce *greșale* și nu *păcate*?). O „presiune” a formei slavone (v. sl., rus. *grešiti*) nu ar fi exclusă: se pare însă că, în limba veche, *greși – greșeală*, apropiate de v. sl. *grěhŭ* „păcat, crimă”, avea un sens negativ mai intens decât astăzi (*greșeala* avea sensul „păcat”). În orice caz, textul *Tatălui nostru* din *Întrebarea creștinească* a lui Coresi ar acuza prezența unei alte versiuni traduse din slavonă – sau *remanierea* unei traduceri anterioare (care a putut fi folosită și în *Evangheliarul* din 1551–1553). Cine a făcut-o? Cine, când și mai ales de ce a introdus conceptele *greșeală – greșiți* în loc de *datorie – datornici*, chiar sinonimi în literatura teologică? Și de ce se recurge la termeni precum *năpastă* (v. sl. *iskusenie*), dar se respectă conceptul „viclean” (v. sl. *lukavago*)? Răspunsul este greu de dat.

37. Textul *Întrebării creștinești* intră în aceeași structură în *Tetraevangheliarul românesc* al lui Coresi (1560–1561), tipărit și acesta la comanda sașilor luterani din Brașov. Fiind vorba de cele patru evanghelii, textul rugăciunii lui Iisus apare în cele două versiuni (Matei, Luca). Iată-le:

Matei 6, 9–13:

„Tatăl nostru ce ești în ceriure, sfințească-se numele Tău, să vie împărăția Ta, să fie voia Ta, cum în ceri așa și pre pământ. Pâinea noastră sățioasă dă-ne noao astăzi și iartă noao greșalele noastre, cum ertăm și noi greșiților noștri, și nu ne duce în năpaste, ce ne izbăvește pre noi de hitleanul”.

(Dimitrescu 1963, p. 45)

¹⁰ De fapt, Matei traduce aramaicul *hōbāh* cu gr. *opheilēmata*, iar Luca reține sensul secundar al termenului aramaic și traduce „păcate” (gr. *hamartía*).

Luca 11, 9–13:

„Tatăl nostru ce ești în ceri, sfințească-se numele Tău, să vie împărăția Ta, să fie voia Ta, cum e la ceri și la pământ. Pita noastră sățioasă dă-o noao în toate zile și lasă noao datoarele noastre și înșine lăsăm tuturor datornicilor noștri. Și nu ne duce noi în ispită, ce ne izbăvește de hitleanul”.

(*ibidem*, p. 117)

Textul lui Matei reproduce – cu două excepții (*pita* substituit cu *pâinea* și pluralul *ceriure*, ca în originalele antice) – versiunea din *Întrebarea creștinească* (de relevat, totuși, forma *pâinea*, cu diftong!). În schimb, textul lui Luca pare a urma – și în termeni, și în sintaxă – o versiune separată, în timp și în spațiu. Se utilizează verbul *a lăsa* cu sensul „a ierta”, *datoriile* (chiar *datoriele*) sunt *dataorele*, termenul *pita* a fost păstrat – adică lecțiuni anterioare. Aceasta este, de fapt, și prima atestare a textului rugăciunii după Luca (11, 9–13); s-ar putea ca *Evanghelia după Luca* să se fi găsit, atunci, la cea dintâi versiune¹¹.

38. În același sec. XVI, dar copiat ulterior (între 1580 și 1619), de către „popa Grigore din Măhaci”, și publicat de B. P. Hasdeu, a apărut o traducere din *Tatăl nostru* într-o *Întrebare creștinească* ce se află în așa-numitul *Codex Sturdzanus* (denumire după numele donatorului). Iată textul:

„Întrebare: Zi Ocenaș rumânește, să înțeleagem. Răspuns: Tatăl nostru ce ești în ceriu, sfințească-se numele Tău, să vie împărăție Ta, fie voia Ta, cum în ceriu așa și pre pământ. Pita noastră sățioasă dî-ne noao astăzi și iartă noao greșalele noastre, cum iertăm și noi greșiților noștri. Și nu ne duce în năpaste, ce ne izbăvește pre noi de hicleanul”.

(Chivu 1993, p. 291)

Textul este, după cum se poate constata, identic cu cel al *Întrebării creștinești* din 1559–1560 a lui Coresi – și, mai departe, identic cu textul lui Matei din *Tetraevangheliarul* din 1560–1561. Putem presupune ușor că este vorba de copierea fidelă a aceleiași versiuni românești.

Pentru a încheia seria catehismelor luterane, menționăm și așa-numitul *Catehism Marțian*, o copie târzie, probabil prin 1640 (după N. Drăganu, O. Densusianu, P. P. Panaitescu și I. Gheție: cf. *Texte românești*, p. 53, nota 3) sau o copie după tipăriturile coresiene. În ediția *Întrebării creștinești* a lui Coresi, Alexandra Roman Moraru (în *Texte românești*, p. 19-129) confruntă, în note, textul lui Coresi cu *Catehismul Marțian*. Conform acestei examinări, ar rezulta că textul *Tatăl nostru* din *Catehismul Marțian* este următorul:

¹¹ Deosebirile dintre textul lui Matei și textul lui Luca par a dovedi că, în *Tetraevanghelul* din 1561–1562, Coresi a procedat la un „colaj”, recurgând, în cazul Luca, la o traducere *mai veche*, cu arhaisme conservate (*lasă nouă datoarele noastre*) și cu termenul slav *ispită*. Lipsa prepoziției *p(r)e* (*nu duce noi*) și construcțiile *la cer și la pământ* ar putea fi altă dovadă a unei traduceri diferite de textul lui Matei. Dar și existența mai multor originale slavone (bulgar, sârbesc) poate fi posibilă.

„Oceaș: Părintele nostru ce ești în ceriu, sfințească-se numele Tău, să vie împărăția Ta și să fie voia Ta, cumu în ceriu, așa și pre pământ. Pânea noastră sățioasă dă noao astădzi și iartă greșele noastre cum să iertăm și noi greșelele greșiților noștri. Și nu ne duce pre noi în năpaste, ce ne izbăvește pre noi de hitleanul”.

(*Texte românești*, p. 105, nota 15)

Și această versiune conține modificări față de cele precedente. Mai întâi, invocția *Părintele nostru ce ești în ceriu* (sg.) – ceea ce ar trimite la un calc din slavonă –, precum și sintagma *greșelele greșiților (noștri)*. Dar mai ales structura sintactică a unor fraze (*iartă greșele(le)[...] cum să iertăm și noi*, în loc de **cum iertăm**; *pânea [...] dă noao astădzi*, fără dublarea pronominală corectă, *dă-o, dă-ne-o*; *iartă greșele(le)*, în loc de *iartă nouă greșalele*) dă de gândit. O altă traducere din slavonă (în care *otče(naš)* înseamnă și „tată”, și „părinte”)? O „reluare” a textului lui Stroici din 1593 (vezi mai jos)? Cum se explică, de asemenea, *greșelele greșiților*, care ar putea fi o formulă clarificatoare pentru înțelegerea textelor (se evită dativul și se restabilește un obiect direct obișnuit verbului *a ierta*). În relația directă cu textele precedente se găsesc formulările identice (*pânea noastră sățioasă*; *nu ne duce pre noi în năpaste*; *ne izbăvește de hitleanul*), dar o ipoteză privind circulația, în epocă, a mai multor versiuni ale rugăciunii nu poate fi înlăturată. Și în acest caz, date fiind dificultățile unei sintaxe românești corecte, s-ar putea presupune o remaniere (sau o reproducere) a textului tradus din slavonă de către o mână străină, a unui vorbitor nonnativ al românei.

39. Câteva observații strict lingvistice – etimologice – se impun. Ceea ce apare, evident, în aceste prime versiuni atestate, este prezența unor termeni *slavoni*, alături de cuvintele de origine latină din text. Acești termeni sunt *sfințească-se*, *izbăvește* (în toate versiunile), *ispită* – *năpaste* și *greșeală*. Apar, de asemenea, și termeni de origine maghiară: *hitleanul*, pe lângă *pita* „pâine”, frecvent în Transilvania, dar care poate avea și alte origini (bulgară? grecească?). Într-o semnalare a lui Sextil Pușcariu (reamintită, verbal, de dl Marius Sala), unii dintre acești termeni „nelatini” din română ar corespunde, în versiunile occidentale romanice, unor termeni latini – culți sau moșteniți – în romanitatea din vest.

Problema are o anumită însemnătate. Raționamentul-ipoteză ar fi acesta: *Pater noster* a fost transmis, în limba latină, înainte de prezența slavilor pe teritoriul romanității românești nord-dunărene (creștinarea – și cea din Scythia Minor, și cea din Dacia Romană – s-a făcut în sec. III, dacă nu și mai devreme). Care a fost textul original latin, ajuns prin părțile noastre, odată cu propagatorii creștinismului (militari, civili, misionari etc.)? Și altă întrebare, la fel de justificată: a existat, în epoca pătrunderii noii religii pe țărmurile Pontului Euxin, în coloniile grecești, și un *Páter hēmōn*, o versiune în limba greacă? Se știe doar că liturghia creștină s-a oficiat la Roma în grecește până în sec. III–IV.

Nu avem nicio posibilitate de a clarifica aceste incertitudini. Textele românești ale rugăciunii sunt târzii, datează din sec. XVI, dintr-o perioadă de timp în care limba română era întru totul constituită, iar impactul cu limbile nonromanice (slava, maghiara,

greaca etc.) se petrecuse cu mai multe secole în trecut. *Tatăl nostru* românesc trecuse, în plus, și prin *Otče naš* slavon, începând de prin sec. X (după creștinarea bulgarilor și adoptarea liturghiei slavone pe teritoriul românesc nord-dunărean).

a) Singura posibilitate de a descoperi unele aspecte ale acestei probleme este *comparația* textului românesc cu textele slavon și grecesc.

Am prezentat și analizat aceste texte în paginile precedente ale acestui studiu. Observăm mai ales că *doi* termeni slavoni pătrund, persistând, în textul românesc al rugăciunii: este vorba despre slav. *volja* (*Tvoja*) – rom. *voia Ta* (în toate versiunile românești!) și slav. *izbavi nas* – rom. *izbăvește-ne* (de asemenea, general întrebuintat). În schimb, alți termeni slavoni, precum *năpaste* (slav. *napasti*), în alternanță cu *ispită* (postverbal al lui *ispiti*, din slav. *ispytati*), *greșeală* – *greșiți* (derivate din slav. *grešiti*) par a fi mai degrabă formații lexicale românești. Cât privește rom. *viclean*, acesta traduce slav. *lukavago*, fiind, deci, tot o traducere românească (care utilizează un termen românesc de origine maghiară). Aceeași observație pentru *sfințească-se*, care, în ciuda îndepărtatei origini slavone – parțial – a rădăcinii *sfânt*, este o creație lexicală românească.

Concluzia ce se desprinde din aceste constatări este clară: textul românesc al rugăciunii împăratești este întemeiat pe limba română vorbită, în care se găseau – normal – și elemente lexicale de origine slavă.

Versiunea slavonă – și, după ea, și cea românească – urmează, traducându-l, textul grecesc, care este anterior în timp și, probabil, evanghelic originar. *Păter hemōn* folosește conceptul „datorie – datornic” (gr. *opheilēmata* – *opheilētais*, slav. *dlīgŭ* – *dlžnikom*, lat. *debita* – *debitores*), „ispită” (gr. *peirasmōn* „încercare, ispită” – slav. *iskušenie* „ispită”¹², dar și *napaste*), formele de subjonctiv hortative (gr. *hagiasthētō*, *genēthētō*, slav. *da priidet*, *da budet* etc.). Totuși, în ceea ce privește gr. *epiōusion*, traducerea slavonă este *nasuščnŭi* „necesar”, ceea ce este o simplă interpretare semantică („ce ne trebuie; de trebuință”); de asemenea, gr. *ponēroŭ* „cel rău” nu corespunde semantic termenului slavon *lukavŭi* (în text: *lukavago*) „viclean”. Textul slavon modifică uneori – prin traduceri deviate semantic – textul grecesc.

b) Dar versiunile românești, urmând textul slavon, conțin și mai multe abateri semantice. Se introduce, astfel, termenul *greșeală* – *greșiți* (deși, în 1544, în *Evangheliarul* de la Sibiu apare *datoriile* – *datornicilor*), *ispită* alături de *năpastă*, (*cel rău* în loc de *lukavŭi* „viclean”. Numai aceste câteva diferențe terminologice sunt suficiente pentru a ne permite să credem că, încă din primele versiuni ale rugăciunii, au existat două sau chiar mai multe încercări de traducere a textului slavon *Otče naš*, dar și că unele dintre acestea erau mai apropiate de limba obișnuită, comună (cele în care apar *ispită*, *greșale*, *greșiți*, (*cel rău*), în timp ce altele, mai „docte”, conservau termeni ai altui text (*datoriile*, *năpaste*, *viclean*). Bineînțeles că cele două procedee de transpunere în limba română se întrepătrundeau, deși, chiar

¹² Dar în textul din *Evangheliarul* slavo-român (1551–1553) (Demény 1971) apare *videdi na(ș) vŭ napasti*, corespunzător în română termenului *ispită*! Într-o versiune bulgară a rugăciunii apare același cuvânt: un *Otče naš*, în altă versiune?

în această amalgamare, recursul la limba română („pe înțelesul tuturor”) este evident. La aceleași concluzii ne conduc și alternanța *sățioasă* (slav. *nasuščnŭi*) – *de toate zilele* (inexistent în textul slavon!), precum și *pita* – *pâ(i)nea* (variații regionale, colocviale).

O simplă confruntare intertextuală între versiunile rugăciunii *Tatăl nostru* din *Evangheliarul* slavo-român din Sibiu, din *Catehismul* lui Coresi (din Brașov) și din *Tetraevanghelul* (vezi *supra*) ne poate indica, prin variațiile lexicale, faptul că avem de a face încă dintru început cu variante diferite ale traducerii textului slavon – unele căutând a fi mai fidel „tehnic”, altele mai „libere”. Nu trebuie confundate elementele slave care se găseau în limba vorbită cu elementele slave (probabil mai teologic „tehnic”), concordante cu textul slavon (*năpaste*, *viclean*). Un singur termen slavon persistă în toate versiunile românești din Transilvania secolului XVI: *izbăvește-ne* (ca și în alte texte scrise din epocă) – despre care nu putem ști cât de implantat era, atunci, în limba română (vorbită), deși se poate constata că apare, frecvent, în textele scrise în sec. XVI (Dimitrescu 1973, p. 166).

c) Asemenea considerații ne obligă însă a presupune că, între textul slavon *Otče naš* și *Tatăl nostru* românesc – așa cum apare în primele sale atestări transilvănene –, s-a interpus un *Ocenaș* românesc. Altfel spus, trebuie să fi existat *încercări multiple* de a „întoarce” în limba vorbită de români textul slavon *Otče naš*. Când? De bună seamă, în perioada următoare introducerii liturghiei slavone în Biserica Ortodoxă a românilor nord-dunăreni (sec. XII–XIV) și apariției primelor texte religioase românești (sec. XVI). Polimorfia transpunerilor în limba română se reflectă în textele sec. XVI: bineînțeles, traducerile erau orale sau în texte manuscrise intermediare, care s-au pierdut.

De aceea, atunci când *Întrebarea creștinească* a lui Coresi (1559) începe cu „zi *Ocenaș* rumânește, să înțeleagem”, catehismul se referea la o versiune preexistentă (poate chiar slavo-românească). Răspunsul, consemnat în *Întrebare creștinească* era, deci, „pregătit” dinainte – adică *tradus*! Și totuși, textul din *Tetraevangheliar* (1560–1561) nu se suprapune întocmai pe textul din *Întrebare creștinească* a aceluiași Coresi. Din ce cauză? Foarte probabil, datorită unei *revizuirii* a transpunerii în română (de exemplu, *pâinea* înlocuiește *pita*), ceea ce a fost considerat, ulterior, drept „adaptare” la graiul românesc din Brașov („sud-estul Transilvaniei”, după cum spun filologii). De aceea, foarte probabil, termenii *sățioasă*, *greșale*, *greșiți*, *năpaste*, *hitleanul*, și mai ales *izbăve(a)ște-ne* se mențin în toate aceste (prime) versiuni.

d) O comparație cu rugăciunea *Tatăl nostru* în dialectul aromânilor din Albania, conservată într-un manuscris anonim târziu (probabil sec. XVIII), editată și atent examinată de doamna Matilda Caragiu Marioțeanu (*Liturghier*), ar putea fi utilă în discuția de față (chiar dacă textul este târziu). Iată textul:

„O tatulu a nostru ți ești țeru as ayusescă numa atá, las-yină amiril’a ata ș-las-facă vreră atá, cacum țeru, așați șă pi locu. Până a nostră, ațe di cați dzuă dă-nă șă ază; șă

l’iarta-nă amărtili anostri, că șă noi l’irtăm unu alântu. Șă nu nă bagă tru farmucu ma scapă-nă noi di arrăéță”.

Prima observație care se impune este absența elementelor lexicale slav(on)e. În locul acestora, apar termeni grecești: *ayiuséscă* (= sfințească), *amărtili* „păcatele, greșalele”, *farmucu* „otravă” (năpaste, ispită), *arrăéță* „rău” (viclean), exact în aceleași contexte ale rugăciunii. Se remarcă, în același timp, că textul face apel la termeni latinești: *vrără* (vrere = voia) și că evită cultismele (teologice), folosind, bunăoară, *di cați dzuă*, corespunzător lat. *quotidianus* – sintagmă care apare, în nordul Dunării, abia în sec. XVII (vezi *supra*) – și *l’irtăm unu alântu* pentru *greșitilor*, *datornicilor* (noștri). Modelul anonimului traducător aromân (din Albania) nu pare a fi fost gr. *epiouision*, ci lat. *quotidianus* (pentru care nu a avut termen corespunzător), și nici gr. *opheilēata* „datorie”. Un original latinesc? Sau romanico-occidental? Epoca târzie în care este tradus textul nu ne permite a ajunge la precizări suplimentare. În orice caz, această versiune din *Liturghier* nu are nicio legătură cu ceea ce s-a tradus în nordul Dunării.

Singura relație este faptul că și în nordul Dunării, și în *Liturghier* sunt *absente* aceleași elemente lexicale latinești: *sanctificetur*, *voluntas*, *quotidianum* (*supersubstantialem*), *debita* – *debitores*, *malus* (*a malo*) – dacă luăm în considerație textul *Vulgatei* existent în limbile romanice occidentale.

Lipsa acestor lexeme teologic „tehnice” din limba română (pe care le semnala Sextil Pușcariu) este într-o măsură justificată: este vorba de elemente *culțe* (termeni de cultură creștină), pe care româna nu a avut niciodată posibilitatea să le împrumute (cu atât mai puțin, să le continue, ereditar). (Dintre acestea, *dator*, v. rom. *detor*, ar putea să fi provenit din lat. *debitorem*, după CDDE, s.v.)

Ceea ce înseamnă că *Tatăl nostru* românesc s-a transmis, în latina secolelor de implantare a creștinismului pe teritoriul romanității, exclusiv pe cale orală (de unde și diferențele de traducere). Dar tot pe căile oralității a pătruns, probabil, și slavonul *Otče naš*, care a fost transpus într-una (sau în mai multe?) versiuni, devenite, în română, *Oceșaș*.

Tatăl nostru din Transilvania sec. XVI este, în versiunile mai înainte analizate, rezultatul acestor îndelungate (și întortocheate) drumuri ale creștinismului românesc.

40. Bineînțeles, ceea ce scriem reprezintă simple aserțiuni conjecturale. Nu vom putea ști niciodată, așa cum am arătat, care a fost structura textuală a rugăciunii „împărătești” în timpurile pătrunderii creștinismului în *Dacia Felix* sau în *Scythia Minor*, până la creștinarea slavilor de sud și introducerea liturghiei slavone.

Cunoaștem însă ceea ce ne este transmis de texte. Iată însă că în 1593–1594, în altă parte a teritoriului românesc, în Moldova, apare un *Tatăl nostru* scris chiar cu litere latine. Este vorba de un text pe care un logofăt cultivat, dintr-o familie de boieri, Luca Stroici (se pare educat în școli germane), emigrând în Polonia și împrietenindu-se cu alt nobil, scriitorul, de confesiune calvină, Stanislaw Sarnicki (Sarnicius, 1532–1597), îl oferă acestuia; textul este o versiune manuscrisă a *Tatălui nostru* (pe care nu o cunoaștem); cunoaștem, în schimb, textul tipărit și publicat de St. Sarnicki:

„Părintele nostru ce iesti in ceriu, swinçaskese numele teu, se vie inpereçia ta, se fie voia ta, komu ie in ceru assa ssi pre pemintu. Penia noastre seçioase de noai astedei, ssi iarte noae detoriile noastre, cum ssi noi lesem detorniczitor [sic!] nosstri. Ssi nu aducze pre noi in ispite ce no mentuiaste de fitlanul”.

(Heinimann 1988, p. 199;
text corectat după Niculescu, Dimitrescu 1970, p. 32-33)

Versiunea Stroici ocupă, într-adevăr, un loc aparte printre versiunile rugăciunii în limba română. În primul rând, *Tatăl nostru* este scris cu caractere latine – de către un străin curios a afla cum sună *Oratio dominica* în „wołoski” (română). Acesta transcrie textul de pe un manuscris dat de Luca Stroici și publică rugăciunea într-o culegere oficială (*Statuta Metryka przymilejov Koronych*, Krakowie, 1594, p. 1224), cu aproximațiile grafice și fonetice caracteristice scrierii în altă limbă, cu altă grafie. (O analiză amănunțită a textului lui Stroici a făcut Dimitrescu 1995, p. 65-72.)

Dar nu existența acestui text constituie principala problemă. Ce versiune a *Tatălui nostru* avea la îndemână logofătul moldovean ca să o transmită nobilului polonez? Și acesta din urmă, ce interes avea a cunoaște *Tatăl nostru* în limba „wołoski”, română?

Mai întâi, trebuie să recunoaștem că versiunea Stroici se deosebește de versiunile ardelen. Prin invocarea *Părintele nostru*, ne întoarcem la dublul sens al v. sl. *otče* „tată”, dar și „părinte (spiritual)”, ceea ce ar fi caracteristic unui vorbitor de limbă slavă (vezi și, mai sus, textul Marțian). În al doilea rând, termenul, general în absolut toate versiunile transilvănene, *izbăvește* (de origine slavă) este înlocuit cu *mântuiește* (de origine maghiară, existent și în ucraineană). Această schimbare poate avea o explicație: se pare că textele sud-ardelene (*Catehismul*, *Evangheliile* lui Coresi etc.) aveau la bază versiuni ortodoxe (slavone) – după cum susține și Alexandra Roman-Moraru, *Texte românești*, p. 45-46. Varianta Stroici nu aparține acestei familii de texte. Dar tot atât de semnificativă este și echivalarea sinonimică *iarte nouă* (a ierta) cu *noi lesem* (= a lăsa), precum în celelalte limbi romanice (după cum am văzut în texte). În română, *a lăsa* „ierta” apăruse numai în *Tetraevangheliarul* lui Coresi, textul lui Luca. În același timp, versiunea Stroici respectă terminologia corectă din celelalte versiuni (*datorii – datornici, ispită, penia noastră sățioasa, fitlanul* (corect: *sitleanul* „vicleanul”). Impresia pe care o lasă textul lui Stroici este aceea de text „revizuit”, având la bază traduceri anterioare și fiind scris în mai multe „straturi” de limbă (uneori și cu inadvertențe de sintaxă românească: *iarte noae*, în loc de *ne iartă nouă, nu aducze pre noi* în loc de *nu ne duce pre noi*, care pot fi puse și pe seama publicării în Polonia)¹³. În orice caz, logofătul trebuie să fi dorit a ajunge la un text scriptic unitar, demn de a fi comunicat, peste graniță, lui Sarnicki.

Dar tot atât de importantă este și a doua întrebare: de ce Stanislas Sarnicki voia să cunoască *Pacierz wołoski* (*Pater noster Valah*)? Răspunsul este simplu: Reforma din sec. XVI! Sarnicki făcea parte din nobilimea Poloniei calvine (să nu

¹³ Invocarea *Tatăl nostru ce ești în ceriu* folosește substantivul *ceriu* (cer) la singular – ca și celelalte versiuni românești. Excepție face *Evanghelia după Matei* din *Tetraevangheliarul* din 1560–1561.

uităm că „Despot”-Vodă fusese introdus în Moldova ca domn prin mijlocirea aceleiași fracțiuni calvine poloneze). Atenți la limbile „națiunilor” *ex toto orbe terrarum*, o serie de intelectuali convertiți la noile confesiuni reformate își îndreaptă eforturile către idiomurile vorbite în Europa (nicidecum *ex toto orbe terrarum!*). Printre aceștia, elvețianul Conrad Gessner, „universalgelehrter”, de fapt medic – cu idei umaniste –, care, într-o lucrare cu subtitlul *De differentiis linguarum tum veteres, tum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sint* (Zürich 1555), publică, în 23 de limbi (din 55!), rugăciunea *Pater noster*.

Aceeași inițiativă, în același secol, a avut-o un învățat teolog augustinian, Angelo Roca (1545–1620), din însărcinarea Papei Sixtus V (1585–1590). Într-o lucrare (*Bibliotheca Apostolica Vaticana... comentario variarum artium...*), publică un *Appendix de dialectis hoc est de variis linguarum generibus*, în care apar 25 de versiuni ale acestei *Dominica oratio* (între care și versiuni în sardă, în *vernaculo Rhetorum*, idiomuri până atunci neluate în seamă). Și Ieronim Megiser (1555–1619), despre care va fi vorba mai departe, făcea parte din aceeași serie de „Sprachgelehrte”, „Historiografe” interesați de diversitatea lingvistică a vorbirii reale a popoarelor (de secole, acoperită de predominarea limbii latine a Bisericii romane). La Urach, în Germania, exista chiar un „grup” care pornea în „cruciadă protestantă” pentru răspândirea evangheliei în limbile naționale din Europa de Sud-Est (Maria Holban, *apud* Hancock-Ștefan 2003, p. 58).

Putem ușor presupune că și polonezul Stanislaw Sarnicki aparținea acelorași năzuințe contemporane. Dar el era calvin! Ceruse pentru sine acest *Pacierz woloski* sau *pentru a-l comunica, mai departe, spre Europa inovatoare*, și confesional, și în mentalități?

41. Dar să ne întrebăm, în același timp, ce versiune avea la dispoziție Stroici și, mai ales, de unde și de la cine și-o procurase. De la autoritățile bisericești ale Moldovei? Este greu de admis: la sfârșitul sec. XVI, în biserici moldovene nu se recita *Tatăl nostru*, ci *Otče naš* (cu atât mai mult în Moldova!). Versiunea oferită de logofăt nobilului său prieten polonez calvin era însă exclusiv *scriptică* (sau, dacă existau încă, în cele câteva biserici reformate de pe vremea lui Despot). Dar, după cum arată Cesare Alzati (1981, p. 247-255) și Al. Rosetti (1986, p. 432-436), traduceri din cărțile sacre în nordul Moldovei provin de la refugiații husiți adăpostiți în Moldova între anii 1369–1414 (mai ales husiții slovaci și maghiari, în timpul domniei lui Alexandru cel Bun). Ei au putut să-și continue activitatea până când, în sec. XVI, se unesc cu reformații luterani. Nu s-ar fi putut să fie aceștia cei care, odată cu traducerea psaltirilor „rotacizante” și a *Apostolului* (*Codicele Voronețean*), să fi tradus și *Ocanaș* în limba română? O dovadă ar putea fi termenul *Părintele nostru: părintele*, pe lângă *tatăl*, ar fi putut fi, cum am mai arătat, o traducere slavă a lui *Otče naš*. Tot ei să fie aceia care să fi introdus termenul *mântuiește*, caracteristic regiunilor rutene-slovace?

De aceea, putem presupune că, în Moldova, versiunea de care s-a folosit Luca Stroici ar fi putut lua naștere în această ambianță slavofonă husită.

Versiunea Stroici nu are legătură cu versiunile transilvănene. Dar introducerea la *Întrebarea creștinească* a lui Coresi, „Zi ocenaș rumânește să înțeleagem”, presupune, totuși, că un *Tatăl nostru* în română, utilizat de protestanții luterani, exista în 1559.

Textul acestei versiuni – cum am mai arătat – rămâne necunoscut. S-ar putea să fi fost tradus la Sibiu, în 1544, cu ocazia apariției *Catehismului luteran*, tradus de Philippus Pictor (Moldoveanul), cel care s-a pierdut și despre existența căruia avem numai dovezi indirecte (între care și una a colaboratorului lui Jean Calvin!). Filip Moldoveanul lucrase la Târgoviște, îi cunoscuse pe Dimitrie Liubavici și pe Coresi, și cunoștea limba slavonă. La Sibiu, probabil, s-a întreprins versiunea românească a lui *Otče naš* – care ar fi a doua traducere.

Această ipoteză trebuie coroborată și cu alt fapt. În sec. XVI, în 1532, ar fi existat în Moldova o traducere a evangheliilor. Descoperirea a făcut-o Șerban Papacostea, într-o comunicare academică din 1958 (*Moldova în epoca Reformei*), și și-a însușit-o Al. Rosetti. Este vorba de un document (găsit în arhiva corespondenței lui Nicolae Pflüger) în care se arată că un „doctor” „ex Walachia”, „vir canus”, cunoscând limbile polonă și latină, a sosit la Wittenberg ca să-l vadă și să-l audieze pe Martin Luther. Vizitatorul avea intenția să editeze, la Wittenberg, în polonă, germană și română, cele patru evanghelii și epistolele Sf. Apostol Pavel. Pentru Al. Rosetti, acest document este o dovadă că, la 1532, existau două versiuni ale *Evangheliarului* și ale *Apostolului*, printre traduceri localizate în Maramureș și în Transilvania (Rosetti 1986, p. 676-677). Concluzia lui Al. Rosetti: „primele traduceri românești de cărți religioase, efectuate sub influența Reformei lui Luther, s-au făcut între 1530 și 1559” (*ibidem*) ar trebui emendată: în Moldova, încă din sec. XV și în tot cursul sec. XVI, s-au manifestat acțiuni teologice inovatoare ale Reformei, iar Polonia de Sud le susținea. Imigrația germană și husită, apoi, în timpul domniei lui Despot-Vodă (Heraklid) (1561–1563), activitatea reformată calvină au fost intense (*Schola latina* de la Cotnari, care preluase modelul universităților germane și avea profesori sosiți de la Wittenberg, este un exemplu). Dar, mai ales, în secolul precedent, se refugiaseră în Moldova husiții din Boemia. Lor li s-a atribuit, după unii cercetători, o parte dintre primele traduceri ale textelor sacre în română. După cum au arătat mai mulți cercetători, Moldova trăia, în sec. XVI, o epocă de cultură umanistă, reformată (cf. Andrei Oțetea, *Wittenberg et la Moldavie*, și Șerban Papacostea, *Moldova în vremea Reformei etc.*, citate în Hancock-Ștefan 2003, p. 58)¹⁴.

De bună seamă, în sudul Transilvaniei, printre sașii din Sibiu și din Brașov acționa Reforma lui Luther, îndeosebi de la jumătatea sec. XVI (*Catehismul* din Sibiu 1544, *Întrebare creștinească*, 1559). Dar aici scopurile erau misionare: se desfășura un prozelitism protestant (luteran și calvin), care voia să-i aducă pe românii ortodocși, majoritari, la confesiunile reformate.

¹⁴ Hancock-Ștefan 2003, p. 35: „Husiții nu au practicat o evanghelizare agresivă, ci, trăind alături de ortodocși, au căutat să le dea prilejul să trăiască și ei propria reformă spirituală”.

De aceea, credem că Al. Rosetti avea dreptate atunci când afirma că în prima jumătate a secolului al XVI-lea *au existat mai multe centre românești reformate*, în Ardeal și în Moldova, unde s-au tradus cărțile de slujbă în română (1986, p. 678).

Din lucrările acestor centre reformate nu ar fi putut face parte și traducerea fundamentalei *Oratio dominica? O traducere fără drept de oralitate*, dar... și un semnal către Europa Reformei, că în aceste părți ale Europei există o activitate de traduceri, de bună seamă reformate, pe care acel *vir canus, doctor ex Walachia*, i-o înfățișa lui Martin Luther (în vederea tipăririi – deci existau manuscrise!).

Acest semnal îl dădea – la cerere – logofătul Luca Stroici, cu textul românesc al rugăciunii, care... *nu se putea recita în biserica ortodoxă a Moldovei!* El demonstrează că, în Moldova, Reforma, care nu avea intenții de prozelitism evanghelic, era îndreptată către exterior, dincolo de granițe, prin Polonia sau Germania: altă direcție, exocentrică față de cea propagandistică din Transilvania¹⁵.

42. O dovadă o găsim nouă ani mai târziu. În 1603, *Tatăl nostru cinerești în ceriu* apare și într-o versiune publicată de un istoric german cu pasiuni lingvistice (și el calvin!), Ieronim Megiser (1554–1619), într-o lucrare intitulată *Specimen quinquaginta diversarum atque inter se differentiarum linguarum et dialectorum*, Frankfurt, 1603. Rugăciunea era adăugată în ultima ediție (1603), cu specificarea „Valachice seu dacice” și cu grafia și fonetismele unui cunoscător foarte aproximativ al limbii române. Iată textul:

„Tatal nostru cineresti in ceriu / sfincinchase numelle teu / Seue imparatia ta / Suse fie voja ta / Cum in ceriu asa su prepo mortu / Puine noa de tote zilelle / dene noho astazi / Sune jerta gresalelle nostre / cum sunoi jertam a gresitilor nostri / Sunu ne duce prenoi in kale deispitra / sune men tu jaste preroi de reu”.

(Heinimann 1988, p. 201)

Indiferent de modul în care a transcris – și a „înțeles”! – limba română, textul Megiser trebuie examinat cu atenție. El provine, foarte probabil, din regiunile rotacizante (Maramureș, nordul Transilvaniei) și prezintă caracteristici pe care un cunoscător al limbii române vechi (sec. XVI) le poate identifica. Chiar în fraza introductivă, *Tatal nostru cineresti* [= cine ești] *in ceriu*, apare *cine* pronume, azi interogativ, care, în sec. XVI, era folosit ca pronume relativ (precum *ce*) (vezi mai sus și versiunea din *Evangheliarul* din 1551–1552). Tot astfel, *in kale deispitra* (= în calea de ispită, *id est* ispitei) conține o construcție arhaică de genitiv, cu *de*. În final, *sune men tu jaste* [= mântuiaște] *preroi* [= pre noi] *de rău* apare rotacismul lui *-n-* (în poziție intervocalică), specific în textele rotacizante. În sfârșit, în locul verbului *izbăvește* apare *mântuiește*, iar sintagma finală este *de rău* (adică lat. *a malo*) și nu *de vicleanul*. În schimb, surprinde înlocuirea termenului *sățioasă*, existent în toate versiunile precedente (slav *nasuščnŭi*), cu *de tote zilelle* (lat.

¹⁵ Husiții erau apreciați în teologia occidentală în sec. XV și XVI. Ei au trimis reprezentanți la Conciliul de la Basel (1434), iar Luther însuși, într-o declarație făcută cu ocazia unui conciliu, la Leipzig, în 1519, a exclamat: *Ja, ich bin ein Hussite!*” (Hancock-Ștefan 2003, p. 33-34, nota).

quotidianus; Luca: slav. *každŭi denŭ*?). Ne găsim deci în fața unui text arhaic, din sec. XVI, din regiunile rotacizante, care prezintă, totuși, și forme recente. Este cazul diftongului din *puinea* (= pâinea) (precum în *Tetraevangheliar* – Matei), al termenilor *greșale*, *ispită* – care pot conduce la ideea unui text mai vechi, *remaniat*, sau la altă, nouă traducere. În același timp, textul nu pare a fi trecut prin filierele slavo-ortodoxe, precum îndepărtată de ele părea a fi și versiunea din *Evangheliar*, în ediția lui L. Demény (1971) (1551–1552) (vezi mai sus, deși în acel text apare *izbăvește*).

Versiunea Hieronymus Megiser a fost studiată de E. Coșeriu (în două articole: CL, 1957, p. 151-153, și SCL, 1975, nr. 5, p. 473–480), iar problema originalului, a provenienței și a „călătoriei” textului rugăciunii în Stuttgart, la Hieronymus Megiser nu a putut fi rezolvată. De unde și cum sosise în Germania, la Stuttgart, la Frankfurt un asemenea text „valah-dacic”? Să fi ajuns – cum cred unii – prin însuși Stanislas Sarnicki? Greu de crezut, atâta vreme cât cele două texte nu coincid. Cine făcuse atunci traducerea versiunii Megiser, care, după cum se vede, pare a urma mai degrabă texte evanghelice fără intervenții slav(on)e? Altă „familie” de texte?

Unde s-a efectuat această remaniere sau traducere? Întrebările noastre și le-a pus și E. Coșeriu, în 1975 – fără răspuns. În ceea ce ne privește, credem că, pe teritoriul Transilvaniei, al Maramureșului și în Moldova de Nord existau, în sec. XVI – așa cum afirma Al. Rosetti – *mai multe centre românești reformate* (vezi *supra*; Rosetti 1986, p. 678), referindu-se în special la prima jumătate a secolului. Traducerile rugăciunii lui Iisus s-au putut efectua, separat, în aceste centre – chiar dacă centrele reformate erau, probabil, în comunicare unele cu altele, iar textele *Oratio dominica* puteau circula nestingherit de la un loc la altul. Între aceste centre trebuie integrate și mănăstirile din Moldova de Nord și din Maramureș (poate și Mănăstirea Peri). Textul lui Hieronymus, arată E Coșeriu, ar fi fost obținut în Frankfurt (deși Hieronymus Megiser își desfășurase activitatea și prin Europa Centrală).

43. De-a lungul secolului XVI, limba slavonă devenea din ce în ce mai puțin cunoscută („popii nu mai știu sârbește”, scria Coresi). În aceeași măsură, se resimțea necesitatea unor texte în limba română, care se fac tot mai numeroase în secolul următor, al XVII-lea.

Înainte de a merge mai departe, să analizăm care au fost însă căile cultural-teologice parcurse de variantele *Tatălui nostru*, în secolul XVI, pe teritoriul românesc.

1) După cum par a arăta textele mai sus analizate, s-ar putea distinge, de-a lungul secolului al XVI-lea, două filiere de traducere din slavonă ale rugăciunii („împărătești”) a lui Iisus. Cele dintâi traduceri datează probabil din prima jumătate a sec. XVI (dacă nu și mai devreme, în vremea refugierii husiților în Moldova, pentru a se adăposti de furia catolică maghiară) și s-au efectuat în Maramureș, în nordul Transilvaniei și al Moldovei, în mănăstiri (poate chiar în Mănăstirea de la Peri). Au rămas în mare parte necunoscute (bunăoară evangheliile și epistolele Sf. Pavel, despre care îi vorbea lui Martin Luther sus-menționatul „doctor ex Walachia”, la Wittenberg). Aceste traduceri, prin Polonia calvină și Germania pro-

testantă, interesau Europa reformată (Ieronim Megiser): husiții din Moldova își păstrasera legăturile lor secrete cu Europa Centrală. Iar epoca Despot-Vodă a contribuit mult la crearea acestui curent reformat exocentric.

2) În același secol însă, devine activă, prin sașii de la Sibiu, a doua filieră, cea a Reformei luterane. Mai târziu, odată cu ascensiunea calvinilor la conducerea voievodatului de Transilvania (1541), Reforma – și mijloacele ei materiale – trec în mâna maghiarilor calvini. Astfel, traducerile din sudul Ardealului – polarizate în jurul diaconului Coresi – se găsesc sub controlul aceleiași Reforme, luterane și calvine. Ele erau însă „diortosite” (am spune edulcorate, adică „rectificate”), pentru că, fiind destinate „valahilor” simpli, pentru a-i atrage să adere la Reformă, modificările textuale nu trebuiau să se depărteze prea mult de rugăciunea ortodoxă în slavonă și în română, pe care „valahii” o recitau în biserica lor.

Și într-un caz și într-altul, traducerile rugăciunii lui Iisus în limba română se dătoresc Reformei. Dacă în părțile dinspre răsărit, în nordul Moldovei, al Transilvaniei și în Maramureș par a fi fost activi și vorbitori de limbi slave (husiții, în primul rând, dar și calvinii ruteni și polonezi), în sudul Transilvaniei au avut un rol important sașii și maghiarii. Mai multe centre reformate acopereau teritoriul Transilvaniei, fiecare dintre ele procedând, separat, la traduceri pe care ulterior și le comunicau – astfel încât versiunile se interpenetrau și se modificau prin împrumuturi și remanieri succesive sau contemporane. O versiune căuta a fi mai explicită, mai clară decât cea anterioară, decât modelul ei. În acest fel, apar inovații, substituiri care erau legate de caracterul recitativ, oral al rugăciunii, în biserică. Prototextul era, bineînțeles, slavon, dar schimbările terminologice, explicite, variantele stilistice își aveau originea în comparație cu *Vater unser* german sau *Mi Atyánk* maghiar – impus de Reformă. Nu este deci de mirare dacă versiunile lui *Tatăl nostru*, în sec. XVI, sunt amalgamate, în trecerea lor de la o copie la altă copie, de la un centru reformat la altul (uneori în regiuni diferite).

3) Să nu uităm însă că toate aceste versiuni ale *Tatălui nostru* erau *scriptice*. Nu rezultă câtuși de puțin că ele se recitau individual sau în grup, în biserică – cel mult în serviciul divin din unele lăcașuri de cult în care luteranii, și mai ales calvinii reușiseră a aduna românii convertiți (cf. Rosetti 1986, p. 435: „în 1559, Hans Benkner, judele Brașovului, reformă biserica românilor și puse să li se citească în biserică, la Brașov, *Catehismul*, tipărit atunci probabil de Coresi”). Mai târziu, în 1566, dieta din Sibiu decide ca preoții români să asculte de „superintendentul” reformat Gheorghe de Sângeordz, iar urmașii acestuia în conducere, Pavel Tordasi și Mihai Tordasi (numele lor îl cunoaștem din prefața *Paliei* de la Orăștie, 1581), au întemeiat chiar o biserică românească reformată. În 1576, chiar Gheorghe de Sângeordz a hotărât ca preoții români care urmau noua confesiune să facă slujba în română, ceea ce-i despărțea pe români de Biserica lor tradițională, legată de Moldova și de Țara Românească (cf. Rosetti 1986, *loc. cit.*). Biserica reformată a românilor a avut o durată efemeră. Românii nu-și îndeplineau datoriile ecleziastice.

Asistăm așadar, în Transilvania, la o *dedublare* a Bisericii românești. Pe de o parte, Biserica Ortodoxă tradițională, strict legat de ortodoxia de peste munți, din Țara Românească și din Moldova, pe de altă parte, Biserica Reformată (luterană și calvină). Cea dintâi folosea texte slavone, iar credincioșii asistau la serviciile divine în slavonă, cu predici – tâlcuitoare ale evangheliei – în limba română, cealaltă folosea, probabil, textele românești. Coresi tipărea și pentru una și pentru alta cărțile de cult!

4) Nu rezultă oare din această dublă existență bisericească faptul că unii credincioși recitau *Ocenașul* (*Otče naš*), iar ceilalți, cei puțini, *Tatăl nostru*? Textele imprimate de Coresi în limba română erau valoroase doar pentru că, unele, conțineau catehismul, altele, „tâlcuiri” – ce puteau fi folosite în cele două biserici (*Întrebare creștinească* 1559, *Evanghelie cu tâlc*, 1564 și 1583). Celelalte (*Tetraevangheliarul*, *Liturghierul românesc*, *Molitvenicul*, *Liturghierul*, *Psaltirea*) serveau preoților și celor câteva biserici în care se oficia în limba română. Dar se oficia într-adevăr? Avem dreptul să ne îndoim...

5) Această situație *sui-generis* în lumea europeană creștină, romanică și nonromanică, a fost prea puțin semnalată de cercetători. Româna avea la dispoziție două versiuni ale rugăciunii, una, în slav(on)ă (*Ocenaș*), alta, în română (*Tatăl nostru*); prima era orală, recitată în condițiile transcendente ale unei rugăciuni, cealaltă era... scrisă – și, oricât am da crezare precuvântărilor lui Coresi, era puțin utilizată de Biserica Ortodoxă tradițională. Coresi afirmă în *Întrebarea creștinească* (1559) că „nește creștini buni”, care ar fi dorit „să înțeleagă” ceea ce se oficia în „sfânta Biserică”, l-ar fi solicitat să „scoată” carte „pre limba românească”, dar îi îndemna pe „sfînții părinți, oare vlădică, oare episcopi, oare popi... să cetească”. *Cazania I* (*Evanghelie cu tâlc*, 1564) i-ar fi fost cerută de „mulți preoți, ca să poată propovădui după citirea Evangheliilor” (Rosetti 1986, p. 437). Deci ortodoxia românească era „temută”, mai ales în zonele în care acționau confesiunile protestante, unde ea continua a face slujba în slavonă și „tâlcuirea” evangheliei, iar omelia în limba română. Cărțile românești de cult tipărite de Coresi sau de reformați rămăneau literă scrisă – necitită în Biserică. Se confirmă astfel ceea ce scria, în 1546, preotul luteran Adalbert Wurmlocher, citat mai înainte: „[preoții] citesc epistolele Sf. Pavel și Evangheliile nu în limba lor, ci într-o limbă străină, pe care inculții nu o înțeleg. Preotul le traduce după aceea”, *id est* în „tâlcuirea” evangheliei, adică în predică, în limba română.

Ceea ce scrie însă mai departe preotul Wurmlocher este și mai semnificativ: „mulți preoți localnici păstrează cârticica [*Catehismul* de la Sibiu, „gebracht in walachische Sprache”] ca pe o carte sfântă [germ. *Heyligthumb*]” (Armbruster 1977, p. 100). Ne putem pune aceleași întrebări și pentru *Noul Testament* de la Bălgrad (1648), pus la dispoziția preoților români de mitropolitul (arhiepiscop) Simion Ștefan – deși, este drept, pe atunci serviciul divin ortodox (sau, acolo pe unde era, reformat-calvin) se oficia în limba română –, din dispoziția lui Gabriel Bethlen, guvernatorul Ardealului, și a episcopului (reformat) István Katona Geleji,

conducătorul bisericilor reformate maghiare (Hancock-Ștefan 2003, p. 87-94 arată *condițiile* impuse Bisericii Ortodoxe românești). În orice caz, *Noul Testament* al lui Simion Ștefan a putut avea șansa de a fi fost citit în biserică.

6) Această situație exista în special în Transilvania, începând din sec. XVI. (Să nu pierdem din vedere introducerea la *Catehismul* lui Coresi: „Zi Ocenaș rumânește, să înțeleagem”). Ea a lăsat însă urme și după dispariția autonomiei voievodatului și reintegrarea în Imperiul Habsburgic. O mai găsim și peste munți, în Moldova, în regiunile în care acționau reformații husiți și calvini: și acolo Biserica rezista, prin liturgia slavonă, să-și apere tradiția față de noile confesiuni. Fără să fie un document convingător, faptul că termenul *ocenaș/ocinaș* apare în Dicționarul Academiei Române la scriitori transilvăneni (L. Rebreanu, I. Agârbiceanu, M. Beniuc) sau, cu vreo două-trei secole mai înainte (sec. XVIII), la moldoveni – Miron Costin, Nicolae Costin –, poate fi considerat un indiciu¹⁶.

44. În lumina acestor circumstanțe, să examinăm în ansamblu structura rugăciunii lui *Iisus* în versiunile românești.

1. În raport cu versiunile romanice occidentale, observăm că *Tatăl nostru* românesc conține o serie de termeni și de sintagme care îl pun în relație mai degrabă cu versiunile din sec. XVI: *pâinea noastră sățioasă* – în toate versiunile românești – trimite la *panem nostrum supersubstantialem* (care, începând cu *Vulgata* Sf. Ieronim, apărea mai ales în versiunile franceze reformate). Trebuie însă ținut seama și de faptul că în slavonul (*hleb naš*) *nasuščnŭi* apare sensul „necesar, vital”, ceea ce trimite la un sens al gr. *epiôusion* (de ex. *epi tēn ousian* „pentru existență, necesară, esențială”). Este de presupus că termenul *sățioasă* să fi fost traducerea din slavonă, originară, în absența altor termeni culti.

2. Mai semnificativ pare a fi termenul *viclean*, individualizat prin articol (*Vicleanul* – *Hitleanul*, *Ficleanu* etc.). Este, foarte probabil, de origine slavonă: *izbavi nas ot lukavago*, ceea ce ar putea reda textul grecesc *toŭ ponēroŭ* „rău” sau „cel rău”. În mod curios, textul românesc coincide și cu versiuni franceze reformate (sec. XVI), în care, așa cum am văzut, ultimul termen al rugăciunii este *malin* sau *mauvais* (*délivre-nous du mauvais* – Guillaume Farel 1524; *délivre-nous du malin*, Jacques Lefèvre d’Etaple 1523; Heinemann 1988, p. 116, 114).

3. Probleme deosebite pun termenii *datorie* – *greșeală*. Versiunile românești „împart” cele două traduceri. În timp ce în *Evangheliarul* slavo-român de la Sibiu – prima atestare a unui *Tatăl nostru* românesc – apare *datoriile* – *datornicilor*, și tot astfel pare a fi comunicat textul prietenului său polonez logofătul Luca Stroiici (*detorie* – *detorniczilor*), în textul lui Matei, Coresi, în *Întrebare creștinească* (1559–1560), în *Tetraevangheliar* (1560–1561), în catehismul din *Codex Sturdzanus*, precum și în *Codicele Marțian* se folosesc termenii *greșale* (pl.) – *greșiților*. De unde poate proveni această inovație, care nu este, de bună seamă, o subtilitate

¹⁶ Un prieten, intelectual transilvănean, ne comunica un fapt real: mama sa (el are peste 70 de ani!) îl trimitea, pe când era copil, la culcare după ce... „spunea” *ocenașul!* În Transilvania, chiar astăzi, *a spune ocenașul* echivalează cu „a spune rugăciunea de seară”.

semantică și stilistică românească, a unor oameni simpli, fără altă cultură decât cea confesională? Nici originalul slavon, nici cel grecesc al *Evangheliei după Matei* nu vorbesc despre *greșeli/păcate*, ci despre *datorii* (gr. *opheilēmata*, slav. *dolgi – dolžnikamь*). Dar în textul *Bibliei* lui Luther, în germană, apar *Schulden – Schuldigen*, care înseamnă „vină, greșeală”, dar și „datorie (de bani)”. Și mai clar este textul maghiar (*Mi Atyánk*), în care se spune *és bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezöknek* („iartă-ne culpele/păcatele/ vinile/greșelile noastre, cum iertăm noi greșiților noștri”). Această constatare ne duce la concluzia că textele ardelenale ale *Tatălui nostru*, formulate în catehisme (mai întâi, de Coresi) și chiar în *Evanghelia după Matei* și *Evanghelia după Luca*, au ținut probabil seama și de un *text maghiar* (poate și german), sub *supraveghere* protestantă – calvină sau luterană –, pentru a fi mai pe înțelesul românilor.

4. La această ipoteză se mai adaugă un fapt. Invocația *Tatăl nostru ce ești în ceriu*, cu subst. *ceriu* la singular, nu corespunde nici aceasta cu textul grecesc, nici cu cel slavon, în care substantivul *cer* apare la plural (în ebraică era un substantiv la dual, în lat. *caelis* „ceruri”, tot plural). Și aici ar fi de bănuțit o intervenție protestantă. *Biblia* lui Luther scrie *in dem Himmel*, „în cer” –, dar tot Coresi, în *Evanghelia după Matei*, scrie *în ceriure* (singura atestare în sec. XVI). Să fi făcut Coresi o „revizuire” a textului din *Întrebare creștinească*? Să fi prevalat, la el, rugăciunea în limba-i nativă – greaca – sau în cele ce învățase la Târgoviște? Sau este o simplificare românească?

5. Alți doi termeni pot da anumite indicii istorico-confesionale. Este vorba de *a izbăvi* – pe care îl găsim în *toate* variantele ardelenale – și *a mântui*, care apare în textul Stroici (și, mai departe, în textul publicat de Ieronim Megiser). Verbul *a mântui* este – cum am văzut – de origine maghiară și s-a răspândit în limbile slave: în ucraineană (ruteană) (*mentuvati*) și în sârbă, fiind întrebunțat mai ales în părțile de răsărit ale țării, în Moldova mai ales. Este interesant de știut că, în zilele noastre, ortodocșii folosesc *a izbăvi* (și *izbăvește-ne de cel viclean*), în timp ce catolicii și greco-catolicii recurg la *a mântui* (și *ne mântuiește de cel rău*; cf. Bernea 2000, p. 15, 18, 22). De unde poate veni această distincție, care a devenit tradițională? Părerea noastră este că ea își are originea în dorința greco-catolicilor de a evita termenul slavon (de altfel, se știe, atunci când Biserica Catolică a „naționalizat” oficierea serviciului religios, a fost nevoită, în cazul limbii române, să facă apel uneori la liturgia greco-catolică, expurgată deja, de trei secole, de elementele slavone și grecești). De la greco-catolici, în speță, *a mântui* a trecut la catolici.

Întrebarea originară rămâne însă deschisă: de ce Luca Stroici a folosit verbul *a mântui* (și nu *a izbăvi*)? Un răspuns ar fi: altă traducere – ceea ce este probabil. Dar Ieronim Megiser primește, la Frankfurt, în 1603, altă versiune, cu același verb – și încă având adaosuri stilistice importante (*puinea cea de toate zilele, nu ne duce în cale de ispiță*). Din ce grup de traduceri făcea parte acest text, care are tot atâtea arhaisme, câte inovații? Răspunsuri la asemenea întrebări lipsesc – cel puțin până astăzi.

Cert este că – așa cum s-a întâmplat și în versiunile romanice occidentale (am văzut mai înainte cazurile/completările din italiană și spaniolă) – rugăciunea lui Iisus, cu toate eforturile ecleziastice de a o fixa în formă definitivă, a avut de înfruntat modificări în text, atât în Occident, cât și la noi, în Orientul ortodox slavo-bizantin. Explicația acestor modificări poate fi ușor înțeleasă. *Tatăl nostru* a avut întotdeauna două aspecte. În cursul liturghiei se utiliza limba de cult (latina), iar în rugăciuni individuale – în Occident – predominau structurile orale, fluente, ale limbii „vulgare” modificabile *hic et nunc*, circumstanțial. Aceste structuri recitative trec în texte scriptice: acesta este *Tatăl nostru* al evangheliei. Nu întotdeauna – o știm din proprie experiență – cele două structuri coincid. *Tatăl nostru* este o rugăciune prea profundă, intimă, recitată în evlavioasă solitudine, în biserică sau în casa noastră individuală, care nu poate să rămână o simplă formulă scriptică. Altfel spus, înregistrarea scriptică, fixă, în cazul rugăciunii *Tatăl nostru*, este foarte importantă, dar recitarea ei este infinit mai pătrunzătoare în ființa noastră omenească.

Și totuși! În română, *Tatăl nostru*, în ciuda multiplelor sale versiuni cuprinse în catehisme (protestante!) și evanghelii, a rămas două-trei secole închis în ceasloave și cărți bisericești, dar necitite în biserică. Oficierea slujbelor Bisericii Ortodoxe Române în slavonă (chiar în greacă) i-a obligat pe credincioși să recite mai departe un *Ocenaș* mai mult sau mai puțin înțeles până la sfârșitul sec. XVII. Predicile se țineau în română, oficiul divin însă, conform preceptelor, rămânea în slavonă! Această situație a durat și după apariția *Bibliei* lui Șerban Cantacuzino (1688) – care a fost o operă *exclusiv cultă*. În Transilvania, acțiunea Reformei luterane și calvine – și obligațiile către „superintendentii” oficiali calvini – au contribuit la o introducere mai timpurie a limbii române orale în Biserica Ortodoxă.

45. Iată de ce abia prin sec. al XVII-lea *Tatăl nostru* își constituie o structură corespunzătoare limbii române vorbite și înțelese în biserică de credincioși.

Pentru această perioadă de timp (sec. XVII), două texte sunt fundamentale: *Noul Testament* de la Bălgrad (1648) și *Biblia* de la București (1688). Primul este – după cum se știe – opera lui Simion Ștefan, arhiepiscop de Bălgrad (*nu* mitropolit, pentru că nu fusese „uns”, adică recunoscut ca înalt ierarh de Mitropolia de la Târgoviște), deși *Predoslovia* este suspectă de a fi fost scrisă de calvini. (Simion Ștefan însuși, școlit în instituții calvine, trecuse de la ortodoxie la confesiunea lui Calvin și, în vederea ocupării scaunului episcopal, trecuse, înapoi, la ortodoxie!)

În *Noul Testament* de la Bălgrad, *Tatăl nostru* are următoarea formă (Matei):

„Tatăl nostru ce ești în ceriure / Sfințească-se Numele Tău / Să vie împărăția Ta, Fie Voia Ta / Cumu e în ceriu, așa și pre pământ / Pâinea noastră de toate zilele / dă-ni-o noao astăzi / Și ne iartă noao păcatele noastre / Cum ertăm și noi greșiților noștri. / Și nu ne duce pre noi în năpaste / ce ne izbăvește pre noi de vicleanul?”.

(*Noul Testament*, p. 129)

După cum se poate observa, versiunea din 1648 se înscrie pe linia traducerilor din Transilvania (pl. *ceruri*; *năpastă* în loc de *ispită*; *răul*), dar atestă

câteva inovații: *pâinea* (nu *pita*) *noastră cea de toate zilele* (ca în textul *Tetraevangheliarului*, la Matei), cuplul sinonimic *păcate* (mai clar decât *greșeli*) – *greșiților* (noștri). S-ar părea că este vorba de o „revizuire” a textului coresian (Matei). În orice caz, *Tatăl nostru* capătă o formă și mai inteligibilă pentru cei ce o recită și cei ce o ascultă.

În *Biblia* de la București (din 1688) – zisă și „*Biblia lui Șerban*” –, tradusă din „grecește” de frații Radu și Șerban Greceanu, sub domnia lui Șerban Cantacuzino (1678–1688), *Tatăl nostru* apare într-o versiune oarecum fidelă originalului grecesc:

„Tatăl nostru, cel den ceriuri / Sfințească-se numele Tău / vie împărăția Ta / Fie voia Ta / Cumu în ceriu, așa și pre pământ. / Pâinea noastră cea de toate zilele / dă-ne-o noao astăzi / Și lasă noao datoriile noastre / cum lăsăm și noi datornicilor noștri. / Și să nu ne duci pre noi în bântuială / Ce ne izbăveaște pre noi de cel rău”.

(*Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură...*, ed. 1988, p. 754)

Se încearcă în această text o versiune nouă, dar folosind și traduceri anterioare. *Biblia* „lui Șerban” se întoarce la termenul original *datorie* – *datornici*, folosește verbul (*a*) *lăsa* cu sensul vechi „a ierta”, dar introduce un termen nou, *bântuială* (pentru gr. *peirasmón* „încercare”, v. sl. *iskušenie* „ispită”), cu sensul „vătămare” (cuvântul este de origine maghiară, dar apare și în bulgară). O „tălmăcire” din limba „eliească” a *Bibliei* făcuse, înainte de 1688, Nicolae Milescu („Nicolae Grămăticul, fratele lui Postolache Milescu”), dar manuscrisul s-a pierdut: se pare însă că Șerban Cantacuzino, ajuns domn, ar fi folosit acest manuscris – spun unii martori – și l-ar fi revizuit în vederea alcătuirii *Bibliei* sale ulterioare (Cartoian 1980, p. 391–392). Se poate afirma că *Biblia* de la București nu are o structură lingvistică conformă sau apropiată de limba vorbită (vezi, bunăoară, apelul la traduceri arhaice), ceea ce ar însemna că ea era sortită a rămâne o lucrare livrescă, de elită (poate a elitelor greco-române), și nicidecum dedicată utilizării ei orale în biserică. Trebuie să fim convinși că nici un biet valah credincios nu recita, în biserică sau acasă, *Tatăl nostru* după *Biblia* din 1688!

Se face astfel evidentă o *diferențiere* între Biserica Ortodoxă a Ardealului și cea a Țării Românești (în sec. XVII). În timp ce, în Transilvania, ortodoxia românească – mai puțin centralizată – se apropia de popor, *rectificând* lingvistic rugăciunile, pentru ca „să înțeleagă” credincioșii (în fond, așa cum preconizau calvinii!), în Muntenia, prin elitele boierești și ierarhii greci, Biserica este *departe* de „poporeni”, chiar indiferentă (*Didahiile* lui Antim Ivireanu sunt o dovadă). În acest timp, în Moldova, „pravoslavnicia” slavofilă teoretiza teologia ortodoxă împotriva Reformei, tipărea opere literare confesionale (Dosoftei), dar se îngrijea și de credincioși (Varlaam, *Cazania*); slujba însă... se oficia în slavonă. Trei țări românești, trei ortodoxii!

46. Ar fi fost de așteptat ca, odată cu înființarea confesiunii greco-catolice (unite cu Roma), să se treacă la versiuni modificate, în sensul utilizării terminologiei latine. *Biblia* de la Blaj (1795), a Bisericii Române Unite cu Roma (reeditată în 2000)

– cunoscută și ca „Biblia lui Samuil Micu” –, nu răspunde acestor presupuneri: textul *Tatălui nostru* este cu totul corespunzător versiunilor ortodoxe (Matei):

„Tatăl nostru carele ești în ceriuri / Sfințască-se numele Tău / Vie împărăția Ta, fie voia Ta, precum în ceriu și pe pământ. / Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o noao astăzi / Și ne iartă noao deatoriile noastre / Precum și noi iertăm deatormnicilor noștri. Și nu ne duce pre noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău”.

(p. 1839)

Cu excepția verbului (*a*) *ierta*, textul de la Blaj (1755) este aproape identic cu textul *Bibliei* lui Șerban de la București (care, în schimb, folosește verbul *lăsa* cu sensul „ierta”). În 1939, Gala Galaction și Vasile Radu traduc „de la izvoarele antice”, cu mare artă scriitoricească, *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Astfel apare la București, pentru prima oară, o versiune cu un limbaj liric religios românesc. Rugăciunea „împărătească” (*Oratio dominica*) are următorul text:

„Tatăl nostru carele ești în ceruri, sfințească-se numele Tău, vie împărăția Ta; facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ. Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi; Și ne iartă nouă greșalele noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri; Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău”. (*Matei*, 6, 9–13)

(*Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, p. 1104)

De bună seamă, este o traducere „din ebraică și din greacă”, poate chiar (cum i s-a reproșat) prea „literară”, dar Gala Galaction și Vasile Radu introduc o corectură importantă: *pâinea noastră cea spre ființă*, traducând altfel decât înaintașii lor gr. *epioúision* (în rugăciunile ebraice, termenul nu există). Traducerea Galaction pornește însă de la versiunea latinească (a Sf. Ieronim) *supersubstantialem*, ajunsă, la noi, în (*pâinea*) *sățioasă*, și lasă deoparte sintagma *cea de toate zilele* (corespunzătoare lat. *quotidianum*). O corectare strict literară, de limbaj filosofic, care intra în contradicție cu expresia din limba vorbită *cea de toate zilele*, rămasă până azi în rugăciunile orale (și ortodoxe, și catolice). Subliniem însă apelul la unele arhaisme: *carele*, *greșalele* – forme care nu mai răsună în rugăciune din sec. XVI (la catolici formula a fost modernizată, *care*, *greșelile*)! Aceste forme au intrat și în uzul oral, tot astfel cum orale (și probabil necesare ritmului recitativ) sunt și construcțiile redundante *și nu ne duce pre noi (în ispită), dă-ne-o nouă astăzi*. Dar apelul la forme de limbă veche și la oralitate în rugăciunea ortodoxă are o explicație aparte: năzuința Bisericii Ortodoxe de a se înscrie în *tradiție* (ceea ce nici catolicii, nici greco-catolicii nu-și propun).

47. Este interesant de urmărit modificarea textului *Tatălui Nostru* în vremea din urmă, după apariția *Bibliei* Galaction – Radu (1939). În 1941, „în timpul păstoririi I.P.S.S. D.D.Dr. Nicodim”, patriarh, pe atunci, al României, *Tatăl nostru* avea, într-o *Carte de rugăciuni și îndrumări creștine* (Editura Cartea Românească), următoarea versiune:

„Tatăl nostru, carele ești în ceruri, sfințească-se numele tău, vie împărăția ta, fie voia ta, precum în cer așa și pe pământ. Pâinea noastră cea de toate zilele, dă-ne-o nouă

astăzi. Și ne iartă nouă greșalele noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri. Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău”.

din care se vede că *pâinea noastră cea spre ființă* nu fusese reținută. Patriarhul „solicita” credincioșilor *pâinea noastră cea de toate zilele*. În schimb, și această versiune (1941) întrebuița forme arhaice, care dădeau textului conotații tradiționale (pe lângă formularea *fie* (voia) – care, de asemenea, nu urmează textul din 1939).

Istoria textului actual ne poartă mai departe. În 1979, sub „îndrumarea și purtarea de grijă” a altui patriarh, Iustin, Editura Institutului Biblic publică *Noul Testament cu psalmi*, în care citim:

Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău; / Vie împărăția Ta; „facă-se voia Ta, precum în cer și pe pământ. / Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi; / Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri; / Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău. Că a Ta este împărăția și puterea și slava în veci. Amin!”.

(p. 14).

În versiunea 1979, se reține deci *facă-se* (voia) și *pâinea... cea spre ființă* din textul lui Galaction, dar se elimină formele tradițional-arhaice: *carele* devine *care*, *greșalele* devine *greșelile* (ca și cum apelul la tradiția ortodoxă nu ar mai fi fost necesar!)¹⁷. Mai curioase sunt intervențiile din textul lui Luca:

„Tatăl nostru, care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău. / Vie împărăția Ta. / Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ. / Pâinea noastră cea spre ființă, dă-ne-o nouă în fiecare zi. / Și ne iartă nouă păcatele noastre, căci și noi înșine iertăm tuturor celor ce ne greșesc nouă. Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău”.

(p. 166).

Textul se complică, întrebuițând construcții precum „(pâinea noastră cea spre ființă) *dă-ne-o nouă în fiecare zi*” și „*căci și noi înșine iertăm tuturor celor ce ne greșesc nouă*” (!). Ediția Iustin ne asigură însă că traducerea a fost revizuită după „originalele grecești”, vorbind chiar de o ediție anterioară, din 1972.

Trebuie, de asemenea, semnalat faptul că, în versiunile din Muntenia (Țara Românească) a apărut, încă din 1688 (*Biblia* de la București a lui Șerban Cantacuzino, tradusă din greacă, după cum am arătat mai înainte), finalul *ci ne izbăvește de cel rău*, în care conceptul „Rău” apare individualizat. Să fie oare o traducere echivalentă cu gr. *toû ponēroû*, în care articolul *toû* ar indica mai degrabă o persoană?

48. Mai puțin cunoscută a rămas *Biblia* (sau *Sfânta Scriptură*) apărută în 1968 (deci cu 11 ani înaintea *Bibliei* Iustin), având și aceasta textul modernizat:

„Tatăl nostru, care ești în ceruri / Sfințească-se numele Tău / Vie împărăția Ta, făcă-se voia Ta / Precum în cer așa și pe pământ. / Pâinea noastră cea spre ființă

¹⁷ Cf. „Pentru probleme de vocabular și expresie – asupra textelor emendate – comisia a avut colaborarea arhimandritului Bartolomeu Valeriu Anania”.

dă-ne-o nouă astăzi / Și ne iartă nouă greșelile noastre / precum și noi iertăm greșiților noștri. / Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău”.

(p. 1102).

Textul urmează, în linii generale, traducerea Galaction – Radu. Sintagma *pâinea noastră cea spre ființă* se impune în versiunile Patriarhiei de la București.

Iată însă că ultima traducere a *Bibliei (Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. jubiliară 2001), sub îngrijirea și prelucrarea mitropolitului Valeriu Anania (Cluj), oferă următorul text:

„Tatăl nostru carele ești în ceruri, sfințească-se numele Tău. Vină împărăția Ta, facă-se voia Ta precum în cer așa și pe pământ. Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi; și ne iartă nouă greșalele noastre precum și noi iertăm greșiților noștri; și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel Rău”.

(*Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. jubiliară 2001, p. 1466),

în care apare din nou *pâinea noastră cea de toate zilele*, dar îndepărtându-se de textele de sub îngrijirea patriarhilor Iustin (la care colaborase chiar mitropolitul, în 1979) și Iustinian. În plus, *Biblia* Anania reintroduce formele arhaice – să le considerăm tradiționale – *carele, greșale* (cât privește ultimul termen, mitropolitul Anania încearcă să facă o distincție semantică (?), după părerea noastră, fantezistă, între termenii *greșeli* „simple erori sau abateri de la normă” și *greșale* „încălcarea datoriilor morale”, pe care oamenii le contractează față de Dumnezeu și față de oameni. Să notăm încă o dată că Biserica Romano-Catolică folosește forma *greșeli*, iar Biserica Greco-Catolică, termenul comun și popular *păcate*.

49. Nu putem încheia aceste examinări ale textului rugăciunii lui Iisus fără a menționa și versiunea în uz, astăzi, în Biseria Ortodoxă din Basarabia (scris în grafie chirilică):

„Tatăl nostru carele ești în ceruri, sfințească-se numele Tău, vie împărăția Ta, fie voia Ta, precum în cer, și pe pământ. Pâinea noastră cea de-a pururi dă-ne-o nouă astăzi și ne iartă nouă greșalile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri. Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău”.

(comunicat de doamna Ludmila Roșca Tatomirescu).

Textul provine probabil dintr-o epocă în care Basarabia era despărțită de România. Modificarea *pâinea noastră cea de-a pururi* nu își găsește justificare în textele rusești, care urmează textul slavon (rus. *nasuščnŭi*) și nici în textele românești – să le spunem „moldovenești”. Se poate presupune a fi o inovație regională. Cu ce justificare (sau motivație)?

50. Concluzia pe care ne permitem a o formula privește flexibilitatea și variația textului principalei rugăciuni creștine pe teritoriul limbii române: versiuni regional diferite, în funcție de istoria culturală diferită a fiecărei provincii (țări) românești; versiuni religioase diferite, în funcție de confesiunea creștină; în sfârșit, versiuni slavone alături de versiuni în limba română, în funcție de tradiția religiei

ortodoxe slavo-bizantine și de puternicele tendințe inovatoare ale Reformei, începând cu sec. XV–XVI; versiuni care proveneau din mai multe centre religioase protestante.

Tatăl nostru românesc are aceste caracteristici *sui generis*, deși a fost, secole de-a rândul, exclusiv un text *scris*, fără o prea mare extensiune orală, înainte de sec. XVII–XVIII. O structură definitivă a *Tatălui nostru* începe să se construiască în sec. XVII (1648, 1688), se continuă în sec. XVIII (1795) și se stabilește în 1939, odată cu *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură* a lui Gala Galaction și Vasile Radu. *Biblia Iustinian* (1968) conține un text literar, dar cu unele conotații tradiționale.

Tatăl nostru românesc, astăzi, a redevenit un *text oral*, multiconfesional, modern, prin care credincioșii, recitându-l, chiar dacă uneori (iarăși!) se modifică, reușesc să își exprime actul de credință față de Iisus în profunzimea sensului teologic – dincolo de ecleziastice variații formale. *Credința le este mai puternică decât textul recitat în biserică.*

Rugăciunea lui Iisus *Páter hēmōn, Pater noster, Tatăl nostru, Otče naš, Mi Atyánk, Vater unser, Notre Père, Padre nuestro, Padre nostro, Babbu nostru* răsună în toate limbile creștine și va răsuna în eternitate.

Autorul mulțumește celor ce l-au îndrumat și ajutat să ducă la bun sfârșit această lucrare: profesorilor universitari Francisca Băltăceanu de la Universitatea din București și Cesare Alzati de la Universitatea Catolică „Sacro Cuore” din Milano. De asemenea, doamnei Stela Toma pentru informațiile și materialul comunicat. În special doamna Francisca Băltăceanu a avut bunăvoința de a citi și rectifica, atunci când a fost cazul, lucrarea de față.

Doamnei prof. Sanda Reinheimer-Râpeanu care i-a pus la dispoziție o copie a volumului lui S. Heinemann (citată în bibliografie), fără al cărui corpus de texte românești nu ar fi fost posibilă, în bună parte, examinarea versiunilor occidentale ale rugăciunii lui Iisus – i se cuvin calde mulțumiri.

BIBLIOGRAFIE

- Alzati 1981 = Cesare Alzati, *Terra romana tra Oriente e Occidente. Chiesa ed etnie nel tardo '500*, Milano.
- Armbruster 1977 = Adolf Armbruster, *La Romanité des Roumains. Histoire d'une idée*, București.
- Bernea 2000 = Horia Bernea, *Crezul. Tatăl nostru*. Cu acuarele de Horia Bernea, București, Humanitas.
- Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament* (trad. Vasile Radu și Gala Galaction), București, 1939.
- Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*. Tipărită pentru întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere [...], București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. jubiliară 2001 (sub îngrijirea mitropolitului Bartolomeu Anania).
- Cabrol, Leclercq 1936 = Fernand Cabrol & H. Leclercq (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XII.

- CDDE = I.-A. Candrea, O. Densusianu, *Dicționar etimologic al limbii române. Elementele latine (A-PUȚEA)*, Socec, București, 1907–1914.
- Liturghier* = Matilda Caragiu Marioțeanu, *Liturghier aromânesc. Un manuscris anonim inedit*, București, Editura Academiei RPR, 1962.
- Cartoian 1980 = Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române*, ed. Dan Simonescu, București.
- Chouraqui 1991 = André Chouraqui, *La Bible*, traduite et présentée par André Chouraqui, ed. Desclée de Brouwer.
- Chivu 1993 = Gheorghe Chivu (ed.), *Codex Sturdzanus*, București.
- Demény 1971 = L. Demény (ed.), *Evangheliarul slavo-român de la Sibiu, 1551–1553*, București.
- Dimitrescu 1963 = Florica Dimitrescu (ed.), *Tetraevanghelul tipărit de Coresi, Brașov, 1560–1561*, București.
- Dimitrescu 1995 = Florica Dimitrescu, *Dinamica limbii române*, Cluj-Napoca – București, Editura Clusium & Editura Logos.
- Di Sante 1986 = C. Di Sante, *La prière d'Israël. Aux sources de la liturgie chrétienne*.
- Gerard 1989 = André-Marie Gerard, *Dictionnaire de la Bible*, Paris.
- Gheție-Mareș 1985 = Ion Gheție, Al. Mareș, *Originile scrisului în limba română*, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- Hamman 1971 = A.-G. Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95–97)*, Paris.
- Hancock-Ștefan 2003 = George Hancock-Ștefan, *Impactul Reformei asupra românilor. 1517–1645*, Oradea.
- Heinimann 1988 = Siegfried Heinimann, *Das Vaterunser in den romanischen Sprachen von den Anfängen bis im 16. Jahrhundert mit den griechischen und lateinischen Vorlagen...*, Tübingen.
- Niculescu, Dimitrescu 1970 = Alexandru Niculescu, Florica Dimitrescu, *Testi romeni antichi (secoli XVI–XVIII)*, Padova.
- Niculescu 2004 = Alexandru Niculescu, *Individualitatea limbii române*, 4. *Elemente de istorie culturală*, Cluj-Napoca, Clusium.
- Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română, la 1648, de către Simion Ștefan, Alba Iulia, 1988.
- Philonenko 2001 = Marc Philonenko, *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard.
- Pouilly 1989 = Jean Pouilly, *Dieu, Notre Père*, Cahiers Evangile 68, Paris, ed. du Cerf.
- Rosetti 1986 = Al. Rosetti, *Istoria limbii române de la origini până la începutul secolului al XVI-lea*. Ediție definitivă, București.
- Sacerdoțeanu 1968 = Dimitrie Onciul, *Scrieri istorice*. Ediție critică îngrijită de Aurelian Sacerdoțeanu, București, Editura Științifică.
- Texte românești = Texte românești din secolul al XVI-lea*. Ediții critice de Emanuela Buză, Gheorghe Chivu, Magdalena Georgescu, Ion Gheție, Alexandra Roman Moraru, Florentina Zgraon, coord. Ion Gheție, București 1982.

NOTRE PÈRE (Résumé)

1. C'est pour la première fois qu'une étude plus ample sur l'*Oratio dominicalis* – transmise par Jésus Christ à Ses Apôtres – paraît en Roumanie. Cet article *laïque* et *historique* étudie les changements que cette prière a subis depuis son attestation évangélique (*Mathieu* 6, 9–13, *Luc* 11, 2–4), jusqu'aux versions romanes modernes en passant par les versions médiévales. A partir des langues originaires, l'araméen (la langue de Jésus), l'hébreu et le grec (la langue des Évangiles), l'*Oratio dominicalis* été traduite, comme les textes évangéliques, en latin (*Veteres latina*) au II^e et III^e

siècles. Devenue entre temps la prière fondamentale du christianisme, elle est incluse dans la *Vulgata* catholique (Ive) et «reproduite» par des versions «vulgaires», autorisées par l'Église dans les langues romanes occidentales.

Le titre de l'*Oratio dominicalis* – terme théologique – coïncide avec ses premiers mots: *Páter hemón* (en grec), *Pater noster* (en latin).

2. La version de la *Vulgata* devient le texte fondamental de l'Église Catholique dans les pays occidentaux. Mais, étant donné que le latin ecclésiastique (littéraire) n'était pas à la portée de tout le monde, même pas à la portée des croyants, sans une culture appropriée, des versions simplifiées ou paraphrasées (explicatives, „vulgarisées”) de la prière sont apparues dans les langues romanes occidentales. Pendant l'office religieux, le récitatif étant en latin, les fidèles disposaient pour leur usage d'une version plus explicite, autorisée par l'Église. Ces versions „populaires” – qui, en Italie, s'appelaient „volgarizzamenti” – sont également examinées dans cette étude.

3. Cette situation persiste en Europe occidentale jusqu'au XVIe siècle, quand – en 1516 – Erasmus traduit la *Bible ab novo*. Un autre texte essayait ainsi de remplacer la *Vulgata*. En outre, avec la Réforme de Luther et de Calvin, la traduction de la *Bible* dans les langues „vernaculaires”, moins répandues, connaît une diffusion et un essor de plus en plus importants. L'*Oratio dominicalis* – *Pater noster* – est traduite maintenant dans les langues de tous les chrétiens d'Europe.

4. De ces circonstances favorables ont profité aussi les zones de confession gréco-orientale. Sur ces territoires l'expansion de l'Évangile s'est produite à partir du centre théologique et culturel d'Alexandrie, constitué par un mélange ethnique et religieux juif, grec et latin. Il y avait à Alexandrie des Grecs judaïsés, des Juifs grecophones et de culture hellénique et des Latins ou des latinophones: un véritable *melting-pot de l'Antiquité*. Ils avaient des contacts directs avec les lieux où sont nés Jésus et les Apôtres et ils ont été les premiers lecteurs et interprètes des Évangiles (écrites au Ier siècle).

D'Alexandrie, les Évangiles et leurs traductions latines sont arrivées en Occident par l'Afrique du Nord (avec Carthage comme première étape), mais, étant écrites en grec, elles touchaient également les communautés de la Grèce ancienne, c'est-à-dire de l'Elade. *La première langue du christianisme en expansion a été le grec!*

C'est ainsi – on peut bien le supposer – que l'évangélisation a atteint les bords de la Mer Noire, le *Pontus Euxinus* de l'époque. Il y avait dans cette zone maritime de la Scythia Minor quelques cités-fortresses construites et peuplées par les Grecs (dont Tomis était la plus importante). C'est là-bas, dans la Scythia Minor maritime et grecque, qu'a eu probablement lieu la première christianisation (évangélisation) des territoires nommés ultérieurement „roumains”. Cette première christianisation aurait pu se produire entre le IIe et le IIIe siècle.

Une deuxième christianisation a eu lieu sur les territoires occidentaux de l'actuelle Roumanie (la Transylvanie) suite à l'invasion des Romains, à partir du IIe siècle. C'est là un autre „couloir” de culture, selon l'expression de N. Iorga (reprise par G. Brătianu et R. Theodorescu), un couloir représenté par les Romains (soldats et colons) dont on peut supposer que quelques-uns étaient christianisés (dans les limites d'un christianisme initiatique, primitif).

Tout cela atteste que la pénétration du christianisme sur le territoire de l'actuelle Roumanie a devancé de 6 à 7 siècles ce qu'on appelle la „formation du peuple et de la langue roumains”. Ceci dit, on peut affirmer que l'avènement du christianisme n'a aucun rapport avec les problèmes de la „continuité” daco-romaine en Transylvanie. Les communautés roumanophones du nord du Danube ont été chrétiennes bien avant d'être considérées «daco-romanes» et encore moins «roumaines»!

5. En revanche, le sort de l'*Oratio dominicalis* est directement lié à l'expansion du christianisme dans les régions situées entre le Danube et les Carpates. Même si le christianisme s'y est implanté très tôt, d'une manière plutôt primaire, une bonne partie de la terminologie chrétienne d'origine latine en roumain ne saurait être antérieure au IVe ou Ve siècle. Ainsi, *Dumnezeu* (du lat. *Domine-Deus*, cf. aussi it. *Domineddio*) est associé à l'office religieux en latin qui n'est attesté qu'au IVe siècle. *Biserică* (du lat. *Basilica*) a acquis son sens religieux chrétien seulement au IVe siècle. Il s'ensuit que l'existence d'un vrai office chrétien dans nos contrées ne peut être datée qu'à partir de cette époque – et *ipso facto* qu'elle est liée aux régions du sud du Danube, fortement romanisées.

De la même manière l'*Oratio dominicalis* pénètre plus tard au nord du Danube dans la langue des conquérants slaves de ces régions. La prière de Jésus a été traduite du grec en slavon (autour du IXe ou Xe siècle, après la christianisation des Bulgares) et, devenue *Otcě naš* (*Pater noster*), elle touche, entre les Carpates et le Danube, les communautés déjà évangélisées dans cette expression. Les élites slavo-bulgares qui dominaient les territoires de la «grande Bulgarie» l'ont diffusée auprès des croyants roumanophones qu'elles gouvernaient (selon P. P. Panaitescu). Les Roumains ont dû se résigner ainsi à parler une langue romane et à prier dans une langue slave (le slavon étant la langue officielle de la culture religieuse et de l'administration).

La prière *Otcě naš*, devenue en roumain *Oceñaș*, est la première version de l'*Oratio dominicalis* attestée sur le territoire roumain au nord du Danube. Cette version slavone est restée officiellement intégrée à l'office orthodoxe roumain jusqu'au XVIe siècle, époque des premiers textes écrits en roumain (parus peut-être dès la fin du XVe). La pénétration de la Réforme de Luther en Transylvanie au temps du „voïvodat” (principauté) de Transylvanie (après 1541), grâce aux „Saxons” (roum. *sași*) de Brașov (Kronstadt), a favorisé la traduction de *Oceñaș* en roumain. L'*Evangheliar de Coresi* (1559) de même que le *Tetraevangheliar* (1560–1561) ont introduit le texte roumain dans les textes sacrés orthodoxes. Mais on ne peut pas savoir s'il a été introduit également au sein de l'office orthodoxe en langue roumaine. Tout ce qu'on peut dire c'est que la Réforme de Luther et de Calvin préconisaient le culte religieux en langue roumaine. C'est ainsi que l'*Oratio dominicalis* se voyait enfin accorder la place centrale qu'elle méritait.

La présente étude examine les diverses versions que ce texte a connues en roumain et les difficultés soulevées par la transposition terminologique: il y a – comme on le sait – dans la prière de Jésus des termes théologiques en hébreu, en grec et en slavon dont le roumain pouvait difficilement rendre le sens. C'est pourquoi on peut supposer qu'il y a eu plusieurs versions de *Otcě naš*. Sur le territoire roumain auraient donc circulé *plusieurs* traductions du slavon en roumain de même que *plusieurs* versions roumaines. Il n'est pas exclu par ailleurs que les adeptes de Jan Hus, réfugiés au XVe siècle en Moldavie, aient traduit eux aussi *Otcě naš* en roumain vu que la version moldave de Luca Stroici 1594 est différente des versions de Transylvanie.

Au XVIIe siècle, avec *Noul Testament de la Bălgrad* (1648) commence à prendre corps une version roumaine mieux articulée de la prière. En 1688, la *Bible* de Bucarest, qui consacre une nouvelle traduction du grec, établit un texte plus apte à devenir le texte définitif du *Tatăl nostru* roumain. Mais ce texte n'avait pas de chances d'être utilisé en dehors de l'office orthodoxe du fait que le culte continuait à être célébré en slavon ou en grec dans les églises de Țara Românească. Tandis qu'à cette même époque, en Transylvanie, sur la disposition officielle des autorités calvines, les «slujbe» (offices) orthodoxes se faisaient en roumain!

Les versions roumaines de *Tatăl nostru* connaissent avec le temps bien des variations terminologiques; rien que le syntagme (*pâinea noastră*) *cea de toate zilele* a pu enregistrer plusieurs variantes: *sățioasă*, *cea de-a pururi*, *cea de ființă*.

Mais ce qu'il y a d'important dans l'histoire de *Tatăl nostru* et de ses variantes ne concerne pas vraiment le texte. En utilisant cette prière, avec ses différentes variations terminologiques, la spiritualité chrétienne des communautés roumanophones lui reconnaît une validité absolue, unique. La comparaison des versions roumaines qu'elle a connues depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours, illustre l'indifférence des fidèles à l'égard des textes sacrés écrits (due peut-être à l'ignorance). Pour tout chrétien roumain, *Tatăl nostru* reste la prière orale fondamentale apprise et pratiquée en famille comme à l'église: elle devient ainsi l'élément essentiel de l'unité orthodoxe sur tout le territoire où se parle la langue roumaine.

*Università degli Studi
Istituto di Filologia Romanza
Udine, Via Mazzini, 3
Italia*