

MINISTERUL EDUCAȚIEI NAȚIONALE ȘI CERCETĂRII ȘTIINȚIFICE
UNIVERSITATEA „1 DECEMBRIE 1918” DIN ALBA IULIA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE

TEZĂ DE DOCTORAT

**Religiile Chinei (confucianism, daoism,
budhism Mahayana *chan* și tibetan)
și creștinismul.**

**Studiu de caz istoric pentru o abordare ortodoxă a
Teologiei Religiilor și Teologiei Comparate:
modelul „exclusivismului empatic”**

~ Rezumat ~

Conducător științific:

PR. PROF. UNIV. DR. EMIL JURCAN

Autor:

ANDREI EMIL DÎRLĂU

CUPRINS

PARTEA I RELIGIA CHINEZĂ ARHAICĂ: DE LA MONOTEISM LA RELIGIE DIFUZĂ

INTRODUCERE. CONFUCIANISMUL – UN MONOTEISM DIFUZ

CAPITOLUL 1: MONOTEISMUL ARHAIC CHINEZ. LINIA HERMENEUTICĂ RICCI-LEGGE-GILES-CHRISTENSEN

- 1.1. Perioada arhaică
- 1.2. Cărțile canonului clasic chinez
- 1.3. Dimensiunea religioasă a confucianismului
 - 1.3.1. Confucianismul – religie, nu doar umanism etico-filosofic secular
 - 1.3.2. Paradigma religioasă a Chinei antice
- 1.4. Virtutea Suveranilor Legendari. Epifanii ideografice
- 1.5. Monoteismul și rețeaua conceptelor *Rú*-iste
 - 1.5.1. Conceptele religioase fundamentale
 - 1.5.1.1. *Tian*
 - 1.5.1.2. *Shang Di*
 - 1.5.1.3. *Dao; Tian Dao*
 - 1.5.1.4. *De*
 - 1.5.1.5. *Tian Xia*
 - 1.5.2. *Ren* și celelalte concepte confucianiste propriu-zise
- 1.6. Dinamica descendentă a căderii din *Dao*: entropie spirituală și atrofie morală
- 1.7. După Babel
- 1.8. Ultimii „regi buni” și primele dinastii

CAPITOLUL 2: *RÚ*-ISM ȘI TEOCRAȚIE DEGHIZATĂ

- 2.1. Periodizarea școlilor confucianiste
- 2.2. Mandatul Cerului
- 2.3. Cultul de stat
 - 2.3.1. Centrul cultului de stat: jertfa imperială *Feng* către *Tian*. Templul Luminii *ming tang* și muntele sacru Taishan
 - 2.3.2. O rugăciune monoteistă: ritualul solstițiului. Marea Jertfă pentru *Shang Di* (tradusă după James Legge)
- 2.4. *Wang*: o semiotică cruciformă. Un model al cultului de stat
- 2.5. Simbolismul imperial: o hierofanie tangibilă
- 2.6. Teocrație deghizată și religie difuză

CAPITOLUL 3: *RÚ* 儒 – O CLASĂ SACERDOTALĂ. GRAFOCRAȚIE, HIEROGRAFO-FANIE, ICONOCRAȚIE, OPTOCRAȚIE

- 3.1. *Rú* 儒: un (quasi-)sacerdoțiu
 - 3.1.1. „Blândețea fragedă” a naturii educate
 - 3.1.2. *Rú* – „brahmanii” Chinei în interpretarea lui Nakamura
- 3.2. Harismă și scriere
 - 3.2.1. Autoritate harismatică și harismă gentilică
 - 3.2.2. Caligrafia ca hierografo-fanie. Stăpânii imaginii: iconocrații. *Rú* – o optocrație
- 3.3. Cultura optocratică. Pictogramă, metaforă, icoană
 - 3.3.1. Fenollosa, soarele din copac și civilizația vizuală
 - 3.3.2. Scriere ideografică și vizualitate
 - 3.3.2.1. Logogramă și icoană
 - 3.3.2.2. Afinități cu gândirea iconică a creștinismului ortodox

PARTEA A II-A CREȘTINISMUL ÎN CHINA. INTERACȚIUNEA CU CELE TREI RELIGII (SAN JIAO)

INTRODUCERE

CAPITOLUL 4: O EVANGHELIZARE APOSTOLICĂ A CHINEI ÎN SECOLUL I? O IPOTEZĂ: SFINȚII APOSTOLI TOMA ȘI ANDREI

- 4.1. Creștinii Sfântului Toma: Ritul Siro-Malabar
- 4.2. Friza de la Kongwangshan și „ipoteza Perrier”: Sf. Ap. Toma în China de Est?
- 4.3. O „deturnare” budistă a creștinismului în China?
- 4.4. Sfântul Apostol Andrei în China de vest?
 - 4.4.1. „Ipoteza George Alexandrou”: *El a ridicat Crucea pe gheață*
 - 4.4.2. Cele 4 călătorii misionare ale Sf. Ap. Andrei: Asia, Africa, Europa de Nord
 - 4.4.3. Sf. Ap. Andrei în Sogdiana. Sfinții Tadeu și Agai

CAPITOLUL 5: MISIUNEA BISERICII RĂSĂRITULUI (SIRIACĂ) ÎN CHINA DINASTIEI TANG (618–907 D.H.)

- 5.1. Biserica siriană și eticheta „nestoriană”
- 5.2. Principalele surse scrise și arheologice. Izvoare chineze, siriace și arabe
 - 5.2.1. Stela siriacă de la Xi'an
 - 5.2.1.1. Descoperirea Stelei în sec. XVII
 - 5.2.1.2. Țara *Da Qin* 大秦 și *Fulin*. Imperiul Bizantin, Palestina și Siria în percepție chineză
 - 5.2.1.3. Misionarul Aluoben și primul mitropolit al Chinei – Adam al Sinistanului
 - 5.2.1.4. Persecuțiile din Tang
 - 5.2.1.5. Creștinismul central-asiatic și budhismul Mahayana
 - 5.2.1.6. Inculturație, indigenizare, contextualizare, acomodare. Riscul sincretismului
 - 5.2.2. Mănăstirea siriacă *Da Qin* – prima mănăstire creștină din China
 - 5.2.3. Documentele de la Dunhuang sau „Sutrelor lui Iisus”
 - 5.2.4. Stâlpul de la Luoyang. Creștinii din Sogdiana
 - 5.2.4.1. Un stâlp *dhārāṇi* creștin. Iconografia creștino-budhistă
 - 5.2.4.2. Inscripția: Trisaghionul chinez, *sūtra* mitropolitului Adam al Chinei și înaltul cler sogdian
 - 5.2.4.3. Mănăstirea *Da Qin* confirmată. Vocabularul teologic și prima hristologie „buddhisto-daoistă” din China

CAPITOLUL 6: CREȘTINISMUL SIRIAN ȘI MISIUNEA CATOLICĂ FRANCISCANĂ ÎN CHINA DINASTIEI MONGOLE YUAN (1271–1367)

- 6.1. Reintroducerea creștinismului nestorian în Imperiul mongol și China de nord
 - 6.1.1. Triburile turco-mongole creștinate – vehicol al nestorianismului în China
 - 6.1.1.1. Din Asia Centrală, pe Drumul Mătăsii, la Khanbaliq
 - 6.1.1.2. O elită tribală creștină. Mama lui Kubilai, patriarhul Yaballaha, Bar Sauma și prințul George
 - 6.1.2. Organizarea structurilor misionare ale Bisericii Siriace în China
 - 6.1.2.1. Mitropoliile siriace de pe Drumul Mătăsii: Merv, Samarkand, Kashgar
 - 6.1.2.2. Provinciile mitropolitane din China: Almaliq și Cathay
 - 6.1.3. Creștinii de rit bizantin (alani, ruși, melkiți), armenii și iacobiții
- 6.2. Prezența catolică în China dinastiei Yuan
 - 6.2.1. Călători și neguțători. Niccolo, Maffeo și Marco Polo
 - 6.2.2. Misiunea franciscană
 - 6.2.2.1. Giovanni dal Piano del Carpin și Willem van Rubroek
 - 6.2.2.2. Giovanni da Montecorvino, arhiepiscop de Khanbaliq
 - 6.2.2.3. Odoric de Pordenone

CAPITOLUL 7: MISIUNEA CATOLICĂ ÎN CHINA DINASTIILOR MING ȘI QING (SECOLELE XVI – XVIII)

- 7.1. Iezuiții în China dinastiei Ming târzii (sec. XVI-XVII)
 - 7.1.1. Michele Ruggieri, Matteo Ricci și strategia de „acomodare” a lui Valignano
 - 7.1.1.1. De la cerșetori budhiști la *Ru* autentici

- 7.1.1.2. Cartografia misionară, eclipsele și un împărat excentric
- 7.1.1.3. Strategia de acomodare
- 7.1.2. Misteriosul Kitai. De la Marco Polo la Bento de Góis
- 7.2. Iezuiții în China dinastiei manciuriene Qing (sec. XVII-XVIII)
 - 7.2.1. După Ricci: Trigault, Longobardo, Semedo, Schall
 - 7.2.1.1. Nicolas Trigault: *De Christiana Expeditione apud Sinas*
 - 7.2.1.2. Alvaro Semedo: *Imperio de la Cina*
 - 7.2.1.3. Adam Schall: un astronom excentric
 - 7.2.2. Decretul de Toleranță. Kangxi – „Constantin cel Mare al Chinei”? „Perioada de Aur”
 - 7.2.2.1. Philippe Couplet: *Confucius Sinarum Philosophus*
 - 7.2.2.1.1. Un chinez mâncând cu bețișoare la Versailles
 - 7.2.2.1.2. *Proemialis Declaratio*
 - 7.2.2.1.3. Traducerea Clasicelor *Da Xue* (Marea Învățătură) și *Zhong Yong* (Dreapta Cumpănire)
 - 7.2.3. Tratatul lui Longobardo. Începuturile Controversei Riturilor
- 7.3. Controversa Riturilor
 - 7.3.1. Contextul controversei. Sosirea dominicanilor
 - 7.3.2. Controversa propriu-zisă
 - 7.3.3. Criza: Maigrot și Tournon
 - 7.3.4. Consecințele controversei. Represiunea. Dezastrul

PARTEA A III-A FIGURISMUL – INTUIȚII ȘI ERORI. UN „DRUM ÎNCHIS” SAU PRIMĂ ÎNCERCARE DE ELABORARE A UNEI TEOLOGII CONTEXTUALE COERENTE ÎN CHINA?

CAPITOLUL 8: SEPTUAGINTA SAU VULGATA? PROBLEMA CRONOLOGIEI

- 8.1. Septuaginta și versiunea timpurie non-masoretică a VT
- 8.2. Vulgata și devierile textului masoretic

CAPITOLUL 9: FIGURISMUL: PROBLEMATICĂ ȘI PRECURSORI DIRECTI

- 9.1. Gabriel de Magalhães
 - 9.1.1. Yang Guangxian și riposta lui Li Zubai
 - 9.1.2. *Nouvelle relation de la Chine*. Cronologia chineză
- 9.2. Martino Martini – „Mandarinul Celest”
 - 9.2.1. Viața: sinolog, teolog, istoric, matematician, cartograf, „amiral”, „mandarin al lui Dumnezeu”
 - 9.2.1.1. Trento, Roma, Lisabona, Goa, Macao, Canton
 - 9.2.1.2. Hangzhou. Wèi Kuāng Guó 衛匡國 – misionar în „deșertul tătarilor”
 - 9.2.1.3. Cacialmaua: generalul-caligraf, Stratagama cetății părăsite și Doctorul legii divine din Marele Apus
 - 9.2.1.4. Manila, Batavia, Hamburg, Amsterdam, Antwerpen, Bruxelles: *Elefantul alb* și Ciclul din Cathay
 - 9.2.1.5. Roma: pledoaria, *Propaganda Fide* și dispensele. Decretul „iconomic” al Papei Alexandru VII
 - 9.2.1.6. Genova, Lisabona, Macao, Hangzhou. „Moăștele” și venerația „păgânilor”
 - 9.2.2. Opera: succes – ignorare – redescoperire
 - 9.2.2.1. Lucrările în chineză
 - 9.2.2.1.1. Tratatul *Despre prietenie*
 - 9.2.2.1.2. „Dovezile raționale despre existența Adevăratului Dumnezeu”
 - 9.2.2.1.3. *Gramatica Linguae Sinicae*. Eseul contra doctrinei reîncarnării
 - 9.2.2.2. *Novus Atlas Sinensis*
 - 9.2.2.3. *De Bello Tartarico*
 - 9.2.2.3.1. Conținutul narativ
 - 9.2.2.3.2. Metoda istoriografică a lui Martini
 - 9.2.2.4. *Brevis Relatio*
 - 9.2.2.5. *Sinicae Historiae Decas Prima*
 - 9.2.2.5.1. O sinteză a reconcilierii între două lumi
 - 9.2.2.5.2. O cronologie acomodationist-„figuristă”. Potopul. Teoria mnemogenezei

mitologice a primilor suverani

a) *Varianta Ussher – Yao*

b) *Varianta Septuaginta*

9.2.2.5.3. Primii suverani, Spiritul Ceresc și Vârsta de Aur

9.2.2.5.4. Yi Jing-ul, trigramele și scrierea

9.2.2.5.5. Fu Xi și curcubeul. Trădătorul Huang Di

9.2.2.5.6. Phoenixul lui Shaohao și magicianul Jiu Li

9.2.2.5.7. Împărat și Sacerdot: Zhuan Xu și restaurarea monoteismului. Monopolul cultic imperial

9.2.2.5.8. Di Ku și remarcabilele sale soții

9.2.2.5.9. Yao: bunătatea angelică și sprâncenele-curbate

9.2.2.5.10. Shun, ochiul cu două pupile, sfera armilară și tubul de jad

9.2.2.5.11. Împărat și Sacerdot: Yu cel Mare, *mysterium tremendum* și ploaia de aur

9.2.2.5.12. Regele Cheng Tang se oferă ca jertfă pentru păcatele poporului

9.2.2.5.13. Regele Wen – arhetip de virtute și erudiție

a) Rotisorul, picioarele de țap, tatăl ce-și mănâncă fiica și canalele subtile din inima înțeleptului

b) Wen – „regele cărturar”

9.2.2.5.14. Regele Wu și rugăciunea Ducei de Zhou. Comentariile la hexagrame

9.2.2.5.15. „Laotanus” și „mintea supremă”

9.2.2.5.16. Inorogul chinez: *Qilin*-ul ca figură a lui Hristos

9.2.2.5.17. Sursele istorice chineze folosite pentru *Decas*

a) Clasice

b) Istoriile oficiale (*zhengshi lei*): stilul biografic-tematic (*jizhuan*)

c) Cronici în formă de anale: stilul an-de-an (*bian nian*)

9.3. Philippe Couplet: *Tabula chronologica monarchiae sinicae*

CAPITOLUL 10: CADRUL TEORETIC ȘI SURSELE FIGURISMULUI

10.1. Contextul istoric

10.2. Surse: La Peyrère, Vossius, Horn, Pezron, Beurrier, Thomassin, Huet, d’Herbelot

10.3. *Corpus Hermeticum* – un sincretism esoteric ce poate sminti

10.3.1. *Prisca Theologia*: de la Revelație adamică la erezie

10.3.2. Țara Seiris: un Kitai imaginar?

10.3.3. Filonul gnostic și ocult în *Philosophia Perennis*

10.4. Athanasius Kircher: chinezii sunt Hamiți

10.4.1. *Prodromus Coptus* și *China illustrata*

10.4.2. Ipoteza „Ham”. *Oedipus Aegyptiacus*

10.4.3. *Lingua aegyptiaca restituta*. O taxonomie fantezistă a ideogramelor chineze

10.4.4. *Aritmologia*, *Arca lui Noe* și *Turnul Babel*. Enoh = Hermes

10.5. John Webb: chineza ca limbă adamică. Sunt chinezii Semiți?

CAPITOLUL 11: ÎN CĂUTAREA „LIMBII PARADISIACE” ȘI A „LIMBII UNIVERSALE”

11.1. Preocuparea autorilor patristici pentru „Limba Primordială”

11.1.1. „Ipoteza ebraică” – susținători: Origen, *Recunoașterile* pseudo-clementine, Fer. Ieronim

11.1.2. Precauți: Sf. Clement al Alexandriei, Sf. Irineu de Lyon, Eusebiu al Cezareei

11.1.3. Precauți: Diodor din Tars, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Procopie al Gazei

11.1.4. Un entuziast – Fericitul Augustin: filiera Sem – Eber – Avraam, *Civitas Dei* și *translatio sapientiae*

11.1.5. Contestatari: Sf. Grigorie de Nyssa și Teodoret al Cirului. Sf. Efreim Sirul. Ipoteza „aramaică”. Simetria Babel-Cincizecime

11.2. Limba Universală. „Ipoteza chineză”

11.2.1. Neo-arianismul și teoria naturalistă „onto-semiotică” a limbajului la Eunomie al Cizicului

11.2.2. Limba Universală la Bacon, Kircher, Lull, Dalgarno și Wilkins. Arta memoriei la Lull

11.2.2.1. Francis Bacon și „iconismul” caracterelor chineze

11.2.2.2. Athanasius Kircher, fundamentul iconic al caracterelor chineze și critica lui Umberto Eco

11.2.2.3. „Arta memoriei” ca temei al unei Limbi Universale la Ramón Llull

11.2.2.4. Dalgarno și Wilkins: limbi filosofice non-arbitrare?

- 11.2.2.5. Wilkins și anti-taxonomia lui Borges
- 11.2.3. Limba Universală și ideografia chineză la Gottfried Leibniz
 - 11.2.3.1. Caracteristica Universală ca limbaj simbolic-matematic
 - 11.2.3.2. Armonia Prestabilită și Rațiunea Suficientă
 - 11.2.3.3. Schița unui sistem semiotic ideal: lullism matematizat, *notae* mnemonice și calcul infinitesimal
 - 11.2.3.4. Leibniz și China. Metafizica numerelor, limbajul binar, corespondența cu Bouvet și *Yi Jing*-ul

CAPITOLUL 12: FIGURIȘTII: UN COMANDO PENTRU O TEOLOGIE A CLASICELOR

- 12.1. Membrii mișcării și tribulațiile lor
 - 12.1.1. Un grup cu geometrie variabilă
 - 12.1.1.1. Un desant, dar nu o echipă
 - 12.1.1.2. O „patologie” contagioasă: „kiniști, i-chingiști, fohi-enohiști...”
 - 12.1.1.3. Vestigii, profeții, figuri
 - 12.1.2. Rivalități, critici, conspirații, delațiuni... nimic nou
 - 12.1.3. Kangxi – un suveran „Figurist”. Critici și adepți
 - 12.1.3.1. „Bouvet e singurul care știe ceva despre *Clasice*”
 - 12.1.3.2. „Într-o zi Europa va fi surprinsă”
 - 12.1.4. „Cabala Enohiștilor”. Figurismul citit prin Karl Rahner. Nașterea sinologiei

CAPITOLUL 13: JOACHIM BOUVET: „ODATĂ PROFESOR – ÎNTOTDEAUNA PROFESOR”

- 13.1. Viața: o „cratimă” între două lumi
 - 13.1.1. Matematician al Regelui Soare
 - 13.1.2. Profesor al Fiului Cerului
 - 13.1.3. Legat al împăratului Chinei în Europa
 - 13.1.4. Cartograf, sfetnic, Figurist
- 13.2. Opera: un pod între culturi prea îndepărtate. Acomodaționism în formă extremă
 - 13.2.1. *Portrait historique de l'Empereur de la Chine*: Kangxi ca suveran ideal și „avatar” al Regilor-Înțelepți
 - 13.2.1.1. O viziune apostolică
 - 13.2.1.2. Loial la două super-puteri. Kangxi – un „Ludovic XIV al Asiei”
 - 13.2.1.3. Figurismul lui Bouvet – o nouă sinteză acomodaționistă?
 - 13.2.2. Lucrările figuriste: perioada întâia (1699-1710)
 - 13.2.2.1. *Tianxue Benyi. De cultu celesti Sinarum veterum et modernorum*
 - 13.2.2.2. „Stăpânul Cerului Cel Unul în Treime”, cele 30 nume ale lui Dumnezeu din *Clasice* și triumghiul Întrupării
 - 13.2.3. Lucrările figuriste: perioada a doua (1711-1730)
 - 13.2.3.1. Douăsprezece comentarii la *Yi Jing*. *Yi Yao* și *Yi Gao*
 - 13.2.3.2. *Tractatus de Antiquitatibus Sinarum*
 - 13.2.3.3. *Idea Generalis Doctrinae Libri Ye Kim*. Cele trei „stări” ale omenirii
 - 13.2.3.4. *Sapientiae Hieroglyphicae* și „Lucrarea de 200 pagini”
 - 13.2.3.5. *Expositio unius odae propheticae libri canonici Yi-kim* și Prințul Sorgului
 - 13.2.3.6. Cele 9 lucrări despre profeții cronologice și durata istoriei universale

CAPITOLUL 14: CÂTEVA TEME FIGURISTE ÎN OPERA LUI BOUVET

- 14.1. Istoria universală și cele trei „stări” ale omenirii. Teandristm și înnoire
 - 14.1.1. Starea neprihănirii originare: Vârsta de Aur
 - 14.1.1.1. Stări cu geometrie variabilă
 - 14.1.1.2. *Tian-zun di-bei*: triumghiurile lui Pascal, triumghiul Sierpinski, fractali și Inteligența Artificială
 - 14.1.2. Căderea și starea stricăciunii lumii
 - 14.1.2.1. Răzvrătirea lui Lucifer
 - 14.1.2.1.1. Zhi Yu, Gong-gong
 - 14.1.2.1.2. Xi He
 - Xi He și astronomia cosmogonică. Heterocronii și eclipse
 - Xi-He ca personaj colectiv

- Xi-He și monopolul imperial asupra monoteismului
- 14.1.2.2. Adam și Eva. Căderea din har
- 14.1.2.3. Potopul
- 14.1.3. Regimul ontologic al mântuirii
- 14.2. Figuri ale Sfântului în China
- 14.2.1. Așteptarea Sfântului în *Clasice*
- 14.2.2. Figuri ale Sfântului în *Clasice*
 - 14.2.2.1. Fu Xi: Enoh în veșmânt chinez
 - 14.2.2.1.1. „Fu Xi n-a pus niciodată piciorul în China”
 - 14.2.2.1.2. Cartea lui Enoh: „Am văzut ce niciun om n-a văzut”
 - 14.2.2.1.3. Fu Xi = Enoh: 12 „dovezi”
 - 14.2.2.2. Huang-di, carul cruciform și „înălțarea la cer”. Vasul-trepied *dǐng* 鼎 ca simbol Treimic
 - 14.2.2.3. Shun, împăratul „Slavei Reînnoite”
 - 14.2.2.4. Hou Ji: de la Prințul Sorgului la moartea bobului de grâu
 - 14.2.2.5. Yu „the guider of waters”
 - 14.2.2.6. Cheng Tang – un rege mesianic. Apa vieții și pâinea din Cer
 - 14.2.2.7. Regele Wen, în latura lui *Shang Di*: virtutea strălucitoare
 - 14.2.2.7.1. Epifanii ideografice: firele de mătase ale harului
 - 14.2.2.7.2. Caligrafiind lumina
 - 14.2.2.7.3. Careele *He Tu* și *Luo Shu*. Durata universului. „Darurile tale, Fecioară, precum stelele cerului”
 - 14.2.2.8. Zhong Shanfu – mijlocitorul. Discernământul și mantia regală sfâșiată
 - 14.2.2.9. Concluzie: dincolo de indigenizare și inter-culturație. Pentru o teologie contextuală în China

CAPITOLUL 15: CEILALȚI FIGURIȘTI

- 15.1. Joseph de Prémare
- 15.2. Jean-François Fouquet
- 15.3. Jean-Alexis de Gollet
- 15.4. Antoine Gaubil

PARTEA A IV-A

MISIUNEA ORTODOXĂ RUSĂ ÎN CHINA

CAPITOLUL 16: PRIMUL VAL (1683-1956)

- 16.1. Biserica Sf. Nicolae a Albazinilor din Beijing (1683-1715)
- 16.2. Cele 20 de misiuni eclesiastice ruse în China: (1715-1956)
 - 16.2.1. Perioada reprezentărilor diplomatice (1715-1858)
 - 16.2.2. Perioada de activitate misionară limitată (1858-1896)
 - 16.2.3. Perioada misiunilor active (1896-1956)

CAPITOLUL 17: AL DOILEA VAL: 1984 – PREZENT

- 17.1. După 330 ani de prezență: ilegalitate și doar 2 preoți chinezi
- 17.2. Către o Biserică Ortodoxă Chineză Autonomă. Va fi „Dragonul” împlânzit de „Miel”? Se poate implica Biserica Ortodoxă Română în misiunea din China?

PARTEA A V-A

IEROMONAHUL DAMASCHIN CHRISTENSEN: SCHIȚĂ DE TEOLOGIE ORTODOXĂ A RELIGIEI CHINEZE

CAPITOLUL 18: ISTORIA CONSEMNATĂ A CHINEI ÎN LUMINA BIBLIEI

- 18.1. Problema cronologiei
- 18.2. Cunoștințele vechilor chinezi despre Facere și Potopul primordial
- 18.3. Jertfa Hotarului în interpretarea Ieromonahului Damaschin Christensen
- 18.4. O operă de pionierat: „Hristos, adevăratul Dao”
 - 18.4.1. Cine este Ieromonahul Damascene Christensen?
 - 18.4.2. Mizele cărții *Christ the Eternal Tao*. Relevanța ei pentru cititorul occidental, chinez sau

român

18.4.3. Serafim Rose și Gi-ming Shien

18.4.4. Apologetică, nu sincretism

18.4.5. Despre ilustrațiile cărții

18.4.6. Câteva perechi de concepte

18.4.6.1. *Dao* – *Logos*. Lao Zi citit prin Sf. Ap. Ioan

18.4.6.2. *Shang Di*, *Tian* – Dumnezeu

18.4.6.3. „*De*” (德) – Harul necreat

18.4.6.3.1. *De* 德 ca manifestare / lucrare virtuoasă a lui *Dao*

18.4.6.3.2. Harul ca „putere” – „*De*” (德) și „*dunamis*” (δυναμις): „Virtute ieșea din El și-i vindeca pe toți”

18.4.6.3.3. Schimbarea la Față: *De* 德 și Lumina necreată de pe Tabor

18.4.6.3.4. Energia necreată *De* 德 și energia creată *Qi* 氣

18.4.6.3.5. Sfintele Taine – instrumente ale lucrării harului (*De*)

18.4.6.4. Golul (*Wu* 無), chenoza divină și perihoreza Treimică

18.4.6.4. *Ling* (靈) – Duhul

PARTEA A VI-A

REPERE PENTRU O TEOLOGIE ORTODOXĂ A RELIGIILOR

CAPITOLUL 19.

TEOLOGIA RELIGIILOR: TAXONOMII ȘI CRITICI

19.1. Teologia religiilor: între mărturisire, sincretism *New Age* și *Welt-Ethos*. Critica modelelor pluraliste și pluralist-inclusiviste

19.1.1. Studiu de caz: misiunile creștine din China ca tentative de schițare a unei Teologii a Religiilor

19.1.2. Sfinții mucenici și teologia pluralistă a religiilor

19.1.3. Problema mântuirii în afara creștinismului

19.1.4. Tripla metodologie a lui Eliade. Inadecvarea IFR-ului pentru învățământul teologic ortodox

19.1.5. Propunere de înlocuire a Istoriei și Filosofiei Religiilor (IFR) cu Istoria și Teologia Ortodoxă a Religiilor (ITOR)

19.2. Matrici taxonomice ale Teologiei Religiilor

19.2.1. Clasificarea tripartită (Race) și cvadripartită (Knitter)

19.2.2. Alte clasificări (Di Tora, D’Costa)

19.3. Paradigmele TR: prezentare detaliată

19.3.1. Modelul exclusivist (al înlocuirii)

19.3.1.1. Exclusivismul radical (al înlocuirii totale): „*O singură religie adevărată: creștinismul*”

19.3.1.2. Exclusivismul moderat (al înlocuirii parțiale): „*Dumnezeu prezent în celelalte religii? Ca mântuire nu, ca revelație da*”

19.3.2. Modelul inclusivist (al împlinirii): „*Creștinismul – împlinirea celorlalte religii*”

19.3.2.1. Inclusivismul restrictiv

19.3.2.2. Inclusivismul structural. Karl Rahner și „creștinii anonimi”

19.3.3. Modelul pluralist

19.3.3.1. Clasificarea lui Race

19.3.3.1.1. Pluralismul inclusivist (al reciprocității): „*Multe religii adevărate, chemate la dialog și îmbogățire reciprocă*”. Hans Küng, Jacques Dupuis

19.3.3.1.2. Pluralismul pur (al acceptării totale): „*Multe religii adevărate: și atât!*”

19.3.3.2. Clasificarea lui D’Costa

19.3.3.2.1. Pluralismul unitar: John Hick, Alan Race, Roger Haight, Perry Schmidt-Leukel

19.3.3.2.2. Pluralismul pluriform: Raimon Panikkar

19.3.3.2.3. Pluralismul etic: Paul Knitter, Aloysius Pieris, Felix Wilfred, Michael Amaladoss

19.3.3.3. Critica modelului pluralist ca meta-perpectivă relativizantă

19.3.4. Paradigma „Teologiei Comparate”: Francis Clooney, Jim Fredericks, John Berthrong, Robert Cummings Neville, David Burrell, Klaus von Stosch

CAPITOLUL 20: NECESITATEA UNEI TEOLOGII ORTODOXE A RELIGIILOR. MODELUL „EXCLUSIVISMULUI EMPATIC”

- 20.1. Obiectul Teologiei Ortodoxe a Religiiilor (TOR)
- 20.2. Ecumenismul Larg versus o TOR exclusivistă
- 20.3. Exclusivismul de „acces universal”. Problema mântuirii postume și coborârea lui Hristos la iad
- 20.4. Modelul „Exclusivismului Empatic”. Dimensiunea misionară a TOR

CAPITOLUL 21: CONCLUZII ȘI DIRECȚII VIITOARE DE CERCETARE

- 21.1. Aspecte culturale
 - 21.1.1. O sinteză Creștin-Confucianistă?
 - 21.1.2. Confucius – un „paleo-protestant” chinez?
 - 21.1.3. O abordare iconică. Vizualul și tangibilul
- 21.2. Aspecte religioase
 - 21.2.1. Riscul sincretismului
 - 21.2.2. Monoteismul arhaic chinez
 - 21.2.3. Atracția ritualului
 - 21.2.4. Relația cu celelalte religii (budhism, daoism)
 - 21.2.5. China – evanghelizată de Sf. Apostol Toma?
 - 21.2.6. Riscurile și insuficiențele acomodării. Provocarea adresată de confucianism teologiei ortodoxe
- 21.3. Aspecte lingvistice
- 21.4. Aspecte politice
- 21.5. Aspecte științifice. Evoluționismul darwinist, cronologia biblică și interpretarea ortodoxă a istoriei
- 21.6. Disputele interne între diversele orientări misionare
- 21.7. Abordarea ortodoxă a Istoriei și Filosofiei Religiiilor (I.F.R.). Către o Istorie și Teologie Ortodoxă a Religiiilor (I.T.O.R.)

ANEXE

- ANEXA 1** Budismul tibetan – o paradigmă nihilistă de tip gnostic
- 1. Budismul tibetan. Contextul în care am asistat la ritualul *Înmormântării în Cer*
 - 2. Două variante ale *Înmormântării în Cer* – locație, descriere, ilustrare
 - a) *Variantă rituală*
 - b) *Variantă ad hoc*
 - 3. Schiță explicativă a semnificației ritualului *jhator* potrivit tradiției șamanice *Bon* și a doctrinei budiste *Vajrayana*. Elemente de interpretare din perspectivă teologică ortodoxă
 - 3.1. Trupul omenesc ca proteină furajeră
 - 3.2. Structuri șamanice în ritualul *Înmormântării în Cer*
 - 3.3. Hora transmigrațiilor
 - 3.4. Ghidul defunctului aflat în *Starea Intermediară (Bardo)*
 - 3.5. Budismul esoteric ca tipologie gnostică
 - 3.6. Contradițiile „eu”-lui în budism. Negarea persoanei
 - 3.7. Doctrina „Originilor interdependente”
 - 3.8. Implicațiile antisomatismului: negarea trupului implică negarea sufletului
 - 3.9. Consecințele negării principiului ipostatic: cine se reîncarnează?
 - 3.10. Vacuitatea: o anti-ontologie
 - 3.11. Budismul ca și construct mental ce contestă constructele mentale
 - 3.12. Budism și post-modernism: două paradigme relativist-nihiliste
- Anexă: Categoriile de zeități și divinități din panteonul budist exoteric
- Bibliografie selectivă
- ANEXA 2** *Pinyin* – sistemul internațional de transliterare a sunetelor limbii chineze. Tonurile. Tabele de conversie între sistemele de transliterație Pinyin și Wade-Giles
- ANEXA 3** Primii suverani chinezi conform istoriografiei chineze tradiționale
- ANEXA 4** Dinastiile chineze
- ANEXA 5** Harta actuală a Chinei, cu provinciile, municipalitățile, Regiunile Autonome și Regiunile Administrative Speciale (SAR)
- ANEXA 6** Cronologia bizantină după Septuaginta

Cuvinte cheie: acomodationism, inculturație, indigenizare, contextualizare, sincretism, sinologie, religie difuză, teocrație, autoritate harismatică, monoteism arhaic, grafocrație, iconicitate, iconocrație, optocrație, logograme, Sogdiana, Biserica Răsăritului din Siria, hristologie budhista-daoistă, text non-masoretic, teologie contextuală, hamiți, semiți, onto-semiotic, fractali, exclusivism empatic.

Religiile Chinei (confucianism, daoism, buddhism Mahayana *chan* și tibetan) și creștinismul.

Studiu de caz istoric pentru o abordare ortodoxă a Teologiei Religiilor și Teologiei Comparate

REZUMAT

INTRODUCERE

Lucrarea este de natură interdisciplinară, implicând aspecte din discipline precum sinologia, istoria religiilor, teologia dogmatică, istoria culturii, istoria Bisericii universale, filosofie, lingvistică, semiotică, sociologie, misiologie, arheologie biblică, teologia religiilor, teologia comparată. Ea nu își propune să epuizeze un subiect ci, în primul rând, să contribuie la umplerea unor lacune din spațiul epistemologic românesc, unde subiectul tratat nu este acoperit decât prea puțin.

În limba română lipsea printre altele o lucrare panoramică dedicată enormului efort misionar creștin desfășurat de-a lungul secolelor în China. Este un capitol fascinant al istoriei culturii și a Bisericii și era timpul ca el să fie făcut accesibil publicului român prin informații de natură istorică și bibliografică. În al doilea rând am considerat că prezentarea religiei arhaice chineze dintr-o perspectivă care evidențiază dimensiunea sa monoteistă este relevantă într-o cultură ca cea română, definită printr-o autentică tradiție creștină ortodoxă. Cititorul român se va apropia astfel mai ușor, prin prisma unor elemente monoteiste, de cultura chineză unde asemenea elemente există, chiar dacă într-un veșmânt specific chinez.

Principalul scop a fost urmărirea fascinantului proces de înțelegere și transmitere a unor concepte religioase, filosofice și etice specifice, de mediere, traducere și comunicare interculturală, în ambele sensuri (Europa-China și invers), parcurs de-a lungul secolelor de oameni cu o motivație în principal spiritual-religioasă – misionarii și sinologii creștini – pentru a extrage sugestii în vederea schițării unei teologii comparate a religiei chineze.

Afirmarea Chinei la scara economiei mondiale ca o putere de prim rang, afectând echilibrele macroeconomice, geopolitice, strategice și militare globale, a mărit exponențial interesul față de studiile de sinologie, inclusiv de rolul jucat de fenomenele religioase în cadrul multimilenarei civilizații chineze. Se studiază interacțiunile complexe dintre religiile chineze și creștinism și posibilele izomorfisme dintre ele.

Lucrarea conturează un tablou sumar al creștinismului în China, al impactului său asupra lumii chineze și al modului în care cele două culturi s-au receptat reciproc, în primul rând prin medierea primilor sinologi – misionarii creștini. Ea argumentează că receptarea creștinismului în China a fost mai importantă și a lăsat urme mai profunde decât ar părea la prima vedere, deoarece a găsit un teren deja pregătit într-o anumită măsură de vechea tradiție chineză monoteistă, pe care a încercat să se grefeze prin diverse metode de inculturație, indigenizare, contextualizare și acomodare. Acest proces cunoaște astăzi o amploare fără precedent. Perioada modernă și contemporană nu face însă obiectul lucrării, interesate mai mult de temeiurile istorice și conceptuale ale acestei evoluții actuale spectaculoase.

Relevanța lucrării trebuie privită în contextul actualului pluralism religios global, la care ea încearcă să sugereze răspunsuri – într-un context în care această realitate este uneori încă ignorată sau expeditată sumar. O altă miză a lucrării este cea misionară: abordările descrise au fost și sunt menite a facilita chinezilor accesul la creștinism prin medierea singurelor noțiuni pe care ei le cunosc – cele ce le sunt familiare din propria lor tradiție. Metoda de „altoire” a creștinismului pe trunchiul vechii religii *Ru*-iste este legitimă, având avantajul că nu le cere chinezilor ce vor să devină creștini să-și renege propriile rădăcini culturale, ci să le redescopere și să le integreze într-o credință creștină autentică.

Cât despre problema reconcilierii cerinței de obiectivitate științifică cu perspectiva creștină asumată în prezenta lucrare, ea cred că trebuie pusă în termenii unei recunoașteri sincere că obiectivitatea pură este un ideal imposibil în practică. Mai mult, el este indezirabil tocmai pentru că, fiind imposibil, pretenția absolutei obiectivități este nesinceră. Decât să te pretinzi obiectiv fără a putea fi efectiv, este preferabil a-ți declara presuposițiile metodologice în mod explicit, de vreme ce ele oricum vor exista inevitabil.

PARTEA I

RELIGIA CHINEZĂ ARHAICĂ: DE LA MONOTEISM LA RELIGIE DIFUZĂ

Este conturat un tablou al tradiției religioase și filosofice chineze, evidențiindu-i-se două trăsături esențiale: arhaicul caracter **monoteist** și natura **difuză**. Stabilitatea politico-religioasă și longevitatea societății chineze sunt explicate prin fidelitatea praxisului politic față de principiile și conceptele religios-morale confucianiste, care au

structurat gândirea politică și au fundamentat și legitimat puterea imperială de-a lungul mileniilor. Nu întâmplător, acest model imperial centralizat al unei birocrății ierarhic-autoritariste a marcat decisiv paradigma statală chineză, cu tiparul său de guvernare autocratic-absolutist și reflexele sociale obedient-colectiviste, care mai târziu aveau să permită impunerea violentă a regimului comunist.

CAPITOLUL 1: MONOTEISMUL ARHAIC CHINEZ. LINIA HERMENEUTICĂ RICCI-LEGGE-GILES-CHRISTENSEN

Se enumeră culturile arheologice neolitice atestând vechimea civilizației chineze – dovezi ce vor fi evocate în capitolele dedicate controverselor legate de cronologia arhaică a Chinei. Este menționată cultura Erlitou ca posibilă probă a istoricității dinastiei Xia.

Urmează prezentarea *Clasicelor* (*Wu jing* 五經 – *Cele 5 Clasice* și *Si shu* 四書 – *Cele 4 Cărți*), cărțile canonice care sunt moștenirea antichității, sursa tradiției arhaice și fundamentul normativ al întregii civilizații chineze. Ele evocă guvernarea ideală a primilor suverani chinezi, statuați ca modele exemplare de virtute.

Este argumentată dimensiunea religioasă a tradiției *Ru*-iste (*Ru Jia* 儒家), greșit numite „confucianism” și greșit redusă la statutul unui umanism secular, al unui sistem moral-filosofic cu funcții strict etico-sociale, menit să asigure coeziunea socială a Asiei de Est. Este citat Rodney Taylor care demonstrează că natura religioasă este însăși chintesența *Ru*-ismului, denunțând nefasta insistență a cercetătorilor occidentali de a elimina aspectele religioase din interpretările confucianismului, sărăcit astfel de dimensiunea sa centrală. De fapt Confucius acceptă autoritatea religioasă a lui *Tian*, înțeles ca divinitate supremă cu atribute deiste, necesară pentru emularea căii vechilor suverani-înțelepți și dezvoltarea religioasă umană. O hermeneutică ce refuză să recunoască această autoritate religioasă a lui *Tian* în gândirea lui Confucius este o deformare a adevărului textual, motivată de o perspectivă, declarat sau nu, ateistă. Este o carență în evaluarea epistemologică și mai ales metafizică a doctrinei *Ru*-iste și a conținutului *Clasicelor*, datorată unui postulat metodologic ateist, care încearcă să impună o cheie de lectură nu doar creștinofobă, ci sacrofobă în sens larg.

Caracterul religios al *Ru*-ismului e temeiul afirmației că paradigma politică imperială chineză era una **teocratică**, normată de ordinea vechilor rânduieli ale buneii relaționări rituale și sacrificiale între om și Cer. Ordinea ritualică, model al armoniei cosmicului cu umanul, instituie și menține ordinea cosmică, dar și pe cea social-politică. Instrument al cultivării sinelui, ritualul e menit să aducă Cerului ofrande și mulțumiri și să-i facă respectuoase înștiințări și cereri pentru a-i dobândi aprobarea și binecuvântarea.

Paradigma *Ru*-istă este prezentată prin intermediul rețelei de concepte filosofico-metafizice și etico-simbolice ce fundamentează o antropologie religioasă și un ethos socio-politic, girând mecanismele de întemeiere sacrală a autorității și de legitimare a puterii imperiale. Ea datează din epoca unui *illo tempore*, timpul mitic al Suveranilor Legendari Întemeietori. Sunt eroii civilizatori cu statut nomothetic, creditați cu instituirea legilor (în primul rând morale), inventarea scrisului, trigramelor, astronomiei, calendarului etc. Ca modele de comportament altruist și virtuoz, ei instituie un arhetip al guvernării ce va deveni normativ pentru împărații chinezi în milenii ce vor urma.

Matricea religiei *Ru*-iste arhaice era prezidată de conceptele metafizice supreme *Shang Di* și *Tian*. Sinologi de prestigiu ca Ricci, Legge, Giles sau Karlgren, dar și ortodoxul Christensen, converg în a afirma că ele desemnau Divinitatea Supremă, înțeleasă ca având atribute personale. Legge merge chiar până la a afirma răspicat: „Nu henoteist, ci monoteist”, pentru a înlătura orice echivoc. Sunt citate numeroase pasaje în sprijinul acestor afirmații. *Shang Di* (上帝, *Suveranul Preaînalt, Domnul Cel de Sus, Stăpânul Suprem*) este cel mai vechi nume chinezesc pentru Dumnezeu, găsit în cele mai timpurii scrieri rămase din preistoria chineză, cca. 2300 î.H. Numele *Shang Di* era folosit pentru a invoca Divinitatea Supremă în vremea dinastiei Xia. Apoi, în dinastia Shang (1700-1100 î.H.), începe să predomine numele *Tian* (Cerul), deși *Shang Ti* continuă a fi folosit ca variantă, sau uneori alături de primul. Abia în dinastia Zhou, *Tian* (天) îl înlocuiește aproape complet pe *Shang Di*, ca subiect al ritualului religios la nivelul cel mai înalt al cultului de stat, cel imperial. Azi neexistând o traducere ortodoxă modernă a Bibliei în chineză, ortodocșilor chinezi li se recomandă să folosească nu ediția *Shen* (神版) a Bibliei, ci ediția *Shangdi* (上帝版) în care „Dumnezeu” e tradus prin *Shang Di*.

Este prezentat conceptul *De* 德 – *virtute*, echivalat de Christensen prin „**har**”, **manifestare** sau **energie necreată** a lui Dao. *De* este sursa harismatică a legitimității politice a suveranilor legendari, întemeiată pe prezența în ei a unei puteri supranaturale. Urmează *Tian Dao*, *Tian Xia* și celelalte concepte din constelația confucianistă.

CAPITOLUL 2: RÚ-ISM ȘI TEOCRAȚIE DEGHIZATĂ

După o periodizare a școlilor confucianiste, urmează descrierea conceptului de **mandat al Cerului**: fundamentarea autorității politice rămâne transcendentă, dar de natură simbolică. Universul e văzut ca o semioză

sacră, fenomenele cosmice – ca semne divine ale aprobării sau sancționării de către Cer a actelor suveranului. Este subliniată lipsa distincției dintre puterea imperială temporală și cea spirituală (ca în monarhiile creștine), în China astfel de distincție fiind de neconceput. Puterea era una singură, fără fisură sau clivaj, în același timp politică și religioasă, împăratul întruchipând-o în totalitate. De aceea nu putea exista conflict între „*imperium* și *sacerdotium*”.

Având prerogative religioase supreme, suveranul prezida asupra **cultului de stat** (inseparabil în China de funcția publică a administrației imperiale). El îndeplinea și rolul unui Mare Preot sau Arhiereu. În această calitate el săvârșea cel mai înalt ritual religios, dedicat Divinității Supreme *Shang Di / Tian*: **Marea Jertfă Feng** 風. Suveranul oficia acest sacrificiu în Sala Luminii (*Ming Tang*), totdeauna în zilele solstițiilor. Rugăciunile rostite de el erau fără dubiu adresate lui Shang Di ca Dumnezeu suprem, chiar dacă treptat s-au adăugat și alte duhuri secundare, idolatrizate în chip superstițios și politeist. Am reprodus integral textul unei asemenea rugăciuni, tradus de mine după versiunea engleză a lui James Legge. Dumnezeu era conceput ca o ființă personală, Stăpânul tuturor, Căruia Suveranul îi mulțumea în numele întregului popor pentru binefacerile primite și îi cerea ocrotirea și binecuvântarea. Acest cult și Marea Jertfă a Solstițiului s-a păstrat în China până la ultima dinastie Qing, abolită în 1911, fiind principala formă sub care monoteismul s-a menținut de-a lungul mileniilor în China. Împăratul era singurul care, ca „părinte al poporului”, avea dreptul să-L invoce pe Shang Di și să officieze slujbe către El în numele întregului imperiu. Asemănarea pe care o remarcă Legge cu rugăciunile vechilor evrei, mai ales cu Psalmii lui David, se explică prin originea comună a celor două religii în religia adamică primordială, transmisă prin urmașii lui Adam și apoi ai patriarhului Noe.

Imperiul chinez era o **teocrație**. Neexistând o distincție sau separare între religie și politică, între biserică (noțiune necunoscută în China) și stat, funcția religioasă supremă era exercitată de suveran ca înaltă funcție sacerdotală. El celebra ceremoniile religioase către Shangdi, iar tot ce era legat de instituția imperială era tabuizat, sacralizat, „contaminat” de o aură sacrală sau numinos (Otto). Întrucât însă nu exista noțiunea de preoție ca atare, ca o clasă distinctă cu prerogative exclusiv religioase, ele fiind inseparabile de cele politico-administrative, l-am numit pe suveran „preot implicit”, iar teocrația chineză – o **teocrație implicită, deghizată, echivocă sau camuflată**. Pentru a defini acest tip de religiozitate caracteristic Chinei am folosit conceptul de „**religie difuză**”, introdus de sociologul C. K. Yang (care l-a preluat de la Talcott Parsons și Emile Durkheim). El arată că China nu cunoștea vreo distincție de tip sacru–profan, transcendent–imanent, religios–secular, spiritual–temporal, divin–lumesc, ca în creștinism, nici nu aveau o instituție „eclezială” specializată, separată de cele politico-administrative. Religiosul infuza complet societatea chineză, fiind intim integrată în instituțiile statului. De aceea daoismul și buddhismul, care aveau preoți, călugări și mănăstiri, erau marginale în societatea chineză, ei având un statut social inferior. Europeanii au tras concluzia greșită că religia nu juca un rol major în China, deoarece nu au înțeles paradigma religioasă diferită, difuză. Deși neconstituită în structuri distincte, cu o doctrină ambiguă privind transcendența și o metafizică vagă, religia îndeplinea funcții sociale esențiale: ea permea instituțiile, fiind întrepătrunsă cu administrația publică și viața privată, întemeind morala socială și individuală prin preceptele confucianiste și menținând ordinea socială. Ea era intim difuzată în întreaga societate ca forță integratoare a comunităților, în principal prin ritualuri, asigurând coeziunea familiei, a breslelor și a întregii populații, și legitimând sistemul etico-politic.

CAPITOLUL 3: RÚ 儒 – O CLASĂ SACERDOTALĂ. GRAFOCRAȚIE, HIEROGRAFO-FANIE, ICONOCRAȚIE, OPTOCRAȚIE

„Mandarinii”, cărturarii sau „literații” (**Ru** 儒) erau în același timp demnitari în birocrăția aparatului de stat, numiți pe criterii meritocratice, și „preoții” Ru-ismului (adevăratul nume al „confucianismului” fiind Școala Mandarinilor, *Rú Jiā* 儒家). Confucius însuși aparținea acestei clase, era un **Rú**. Ei erau o castă magico-(semi)sacerdotală, o aristocrație intelectuală, elită cultivată, rafinată, cu competențe ceremoniale, experți în divinație, „profesioniști ai ritualului”, dar și ai cultivării virtuților, ai emulării modelului vechilor înțelepți. Ei au păstrat o funcție ambivalentă, atât ritualic-religios-morală, cât și politico-administrativă. Nakamura îi numește „brahmanii Chinei” și depozitarii culturii tradiționale, în baza uneii „autorități harismatice” sau „harisme gentile” (Weber).

Pe lângă științe (astronomie), ei stăpâneau și sofisticata artă a scrierii hieroglifice, a caligrafiei. Deoarece puterea lor se datora și abilităților grafice, i-am numit **grafocrați**. Dată fiind natura **iconică**, vizuală, a scrierii chineze, le-am dat și numele de „stăpânii semnelor iconice” – **iconocrați**. Iar ca „stăpâni ai vizualului”, ai imaginii, i-am numit și **optocrați**, iar cultura chineză – o „**cultură optocratică**”. E citat reputatul orientalist E. Fenollosa, care explică natura vizuală a culturii chineze.

Ca element de originalitate, am pus în legătură acest **tipar vizual al gândirii chineze** cu **tiparul mental al gândirii iconice**, specifice **creștinismului ortodox**. E citat prestigiosul sinolog D. Keithley, care afirmă că proto-ideogramele chineze erau la origine „logograme cu înalt grad de iconicitate”, că putea exista în ele „un joc între fonetic și iconic, iar acesta poate să fi rezonat cu o anumită semnificație religioasă”. Am evidențiat

asemănarea dintre modul de gândire chinez, turnat în și inseparabil de vizualitatea scrierii ideografice, și prevalența **iconicului** în Ortodoxie, încă din epoca civilizației bizantine.

PARTEA II CREȘTINISMUL ÎN CHINA. **INTERACȚIUNEA CU CELE TREI RELIGII**

S-a prezis recent că gigantul chinez abia trezit ar putea deveni țara cu cea mai mare populație creștină din lume, în decursul unei singure generații. În prezent milioane de chinezi devin neo-protestanți din dorința de a imita cultura americană la modă în China „capitalistă” modernă. Dar chiar și aceste secte pregătesc providențial terenul pentru o Biserică Ortodoxă Chineză autocefală, pe care dimensiunile Chinei ar justifica-o. Există toate condițiile pentru o convertire ortodoxă a Chinei.

O trecere în revistă cronologică a încercărilor anterioare de evanghelizare a Chinei și a motivelor care le-au zădărnicit, împiedicând aceste misiuni creștine să rodească, poate duce la concluzii relevante pentru actuala misiune ortodoxă în China – care are toate șansele de a avea mai mult succes decât toate celelalte la un loc.

CAPITOLUL 4: O EVANGHELIZARE APOSTOLICĂ A CHINEI ÎN SECOLUL I? SFINȚII APOSTOLI TOMA ȘI ANDREI

Prezint aici două ipoteze privind o posibilă prezență misionară a doi Sfinți Apostoli (Sf. Ap. Toma, Sf. Ap. Andrei) în China, respectiv la granițele ei.

Apostolatul Sfântului Toma în China și evanghelizarea Chinei de el în secolul I d.H. a fost dintotdeauna considerat un fapt cert în tradiția Bisericii Chaldeene din Irak și a Bisericii Riturului Siro-Malabar din India de Sud numită „Creștinii Sfântului Toma”. „Cărțile și tradițiile Bisericii Siro-Malabare vorbesc limpede de venirea lui Toma în India, apoi în China în anii 60 d.H., apoi din nou înapoi în India unde a fost martirizat. Două Breviare (unul de pe coasta Malabară, India de Sud, altul în limba Siroacă a Bisericii Răsăritului) se referă la Toma și China”, scrie D. Bays¹.

În două cărți publicate în 2008, respectiv 2012, profesorul francez Pierre Perrier și alți cercetători propun teza că această tradiție e confirmată de friza din Kongwangshan, lângă Lianyungang. Acesta era vechiul port de pătrundere în China aflat la gura de vărsare a Fluviului Galben în Marea Chinei de Est, punctul de acces către capitalele imperiului chinez în dinastia Han. Perrier emite ipoteza că Sf. Toma ar fi călătorit pe mare din India în China în anul 67 î.H., rămânând în China trei ani și formând o comunitate creștină. În anul 69 î.H. el se întoarce în India, unde moare ca martir la Mylapore în 72 d.H. După plecarea sa persecuțiile șterg urmele creștinismului, care este înlocuit de budhism. Perrier aduce în sprijinul tezei sale argumente arheologice (artefacte găsite în morminte creștine din secolele I și II d.H., orientarea est-vest a ruinelor unor „pagode” precum cea a mănăstirii Baima și considerată leagănul budhismului în China, sculpturile de la Kongwangshan), istorice, lingvistice, teologice. El susține că creștinismul a fost „deturnat” în China de budhism, care i-a preluat multe elemente și i-a șters urmele.

Există tradiții care spun că alt Apostol, Sf. Andrei, ar fi ajuns în vestul Chinei. Scriitorul grec George Alexandrou a elaborat o monumentală monografie (1000 pagini) dedicată Sfântului Ap. Andrei, publicată în limba greacă, intitulată *El a ridicat crucea pe gheață*. Pentru realizarea ei Alexandrou a utilizat tradiții orale și texte despre Ap. Andrei în greaca veche, pontiană, calabriană, georgiană, abhaziană, slavonă, sârbă, rusă, ucraineană, română, kalashă, kurdă, etiopiană amharică, coptă, arabă, siriana aramaică, turcică din Asia Centrală, iraniană, bulgară, engleza veche, germană, italiană, latină, albaneză, finlandeză, kareliană, armeană. Din cercetările sale rezultă că Sf. Andrei a făcut 4 lungi călătorii misionare în Asia, Europa și Africa. În al doilea său voiaj misionar el a ajuns în Asia centrală și de est, prin Antiohia, Georgia, Partia (Persia), Kurdistan, Balucistanul de azi la granița dintre Iran și Pakistan, Sogdiana (azi Samarkand și Buhara în Uzbekistan), Afganistanul de azi, pe Drumul Mătăsii la masageți (granița de nord-vest a Chinei), munții Altai și înapoi pe la Marea Caspică. Alexandrou îl invocă pe istoricul bizantin Epifanie care afirmă că Sf. Andrei a ajuns în nordul Chinei, în ținutul locuit de Sciții Masageți și Masaci, și în munții Altai. Mai e menționat un ucenic probabil chinez al Sf. Tadeu, numit Agai, mătăsar, care a predicat în Parthia, Sogdiana și Asia Centrală.

CAPITOLUL 5: MISIUNEA „BISERICII RĂSĂRITULUI” (SIRIANĂ) ÎN CHINA DINASTIEI TANG (618–907 D.H.)

Am evitat să folosesc denumirea de „Biserică Nestoriană”, preferând-o pe cea de „Biserica Răsăritului din Siria”. Am citat în acest sens studiul *Biserica „nestoriană”: o etichetă nefericită*, de Sebastian Brock care arată că Biserica siriacă a fost eronat numită „nestoriană”. Brock susține că acest nume e doar o „pernicioasă caricatură populară”, bazată pe o imagine istorico-dogmatică distorsionată, cu originea într-o „tradiție istoriografică ostilă ce a dominat până azi manualele de istorie a Bisericii”, realitatea din spatele clivajelor

¹ Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2012, 5–6.

doctrinale, lingvistice și politice ale epocii fiind mult mai complexă.

Sunt prezentate principalele izvoare scrise (siriace, arabe și chineze) și dovezi arheologice ce atestă prezența misionară siriacă în China secolelor VII-IX:

5.2.1. Stela de la Xi'an

Ridicată în anul 781, Stela e cel mai bine cunoscut vestigiu din acea perioadă, textul gravat pe ea fiind tradus de misionarii iezuiți și publicat în Europa încă din secolul XVII. A fost descoperit pe locul vechii capitale de vest a Chinei, Chang'an. El relatează venirea în China, în anul 635, din imperiul Persan al Sasanizilor, a 21 monahi sirieni conduși de Aluoben. Împăratul Taizong, cunoscut pentru politica sa de toleranță, îi primește cu ospitalitate și dă un decret prin care li se îngăduie misionarilor să propovăduiască creștinismul în imperiul chinez. El dispune și traducerea în chineză a scripturilor aduse de ei și răspândirea lor, precum și zidirea unei mănăstiri creștine în capitală. Urmașul său, împăratul Gaozong, permite înființarea de mănăstiri creștine în toate cele 10 provincii chineze, Aluoben devenind episcop al Bisericii siriace din China. În 745 numele lor e schimbat din mănăstiri „persane” în mănăstiri „bizantine” (*Da Qin*). Inscripția de pe Stelă descrie și doctrina creștină, vădind efortul de a contextualiza noua religie prin folosirea unor termeni budhiști și daoiști. Textul inscripției e compus de călugărul siriac Adam, „preot, horepiscop și papaș al Sinistanului” – primul mitropolit al Chinei (numită „Beth Sinaye” ca provincie ecleziastică a Bisericii Siriei).

5.2.2. Mănăstirea Da Qin

Este prima mănăstire creștină din China, întemeiată în anul 640, curând după sosirea lui Aluoben în China și emiterea de către împăratul Taizong în 638 a edictului de protejare a creștinismului. Prin numele Da Qin chinezii desemnau Imperiul Roman, respectiv Bizantin.

5.2.3. Documentele de la Dunhuang sau „Sutrel lui Iisus”

Este o bibliotecă cu mii de manuscrise în limba chineză, majoritatea budhiste, găsite în grotle de lângă Dunhuang din nord-vestul Chinei, unde au fost ascunse în anul 1035 d.H. din cauza persecuțiilor. Printre aceste manuscrise s-au descoperit și 9 texte creștine cunoscute azi sub numele de „Sutrel lui Iisus”, datând din secolele VII-X, cuprinzând învățături creștine aduse de misionarii sirieni. Sunt singurele scrieri *Jing Jiao* (ale „Luminoasei Religii”, cum numiseră sirienii creștinismul în chineză) care au supraviețuit, din zecile de texte traduse de ei din siriacă în chineză. Am inclus o prezentare a celor 9 texte, clasificate în doctrinare și liturgice. Ele pun un accent special pe practica ascetică și viața de nevoință ca premise ale dobândirii revelației mistice și mântuirii.

5.2.4. Stâlpul de la Luoyang

Este alt monument creștin, ridicat în 815 d.H. la Luoyang, capitala de est a imperiului Tang, descoperit în 2006 într-un mormânt creștin. Inscripția de pe el include *Imnul Trisaghion* în chineză, o „sutră” creștină compusă de același mitropolit siriac Adam al Chinei, și epitaful câtorva creștini sogdieni înmormântați acolo.

Persecuțiile împotriva religiilor străine (budhismul, zoroastrismul, maniheismul și creștinismul) din anii 795, apoi 841-845, afectează grav creștinismul siriac, care dispare din China în secolul X odată cu căderea dinastiei Tang. Paradoxal, el e persecutat tocmai din pricina terminologiei și stilului budhist adoptat prea mimetic în scop de „indigenizare”.

Am dedicat o subsecțiune a acestui capitol problemei cruciale cu care s-au confruntat toate misiunile din China – cea a nevoii de a recurge la un anume grad de **inculturație**, **contextualizare** și **acomodare**, fără care misiunea pare imposibilă. Din cauza lipsei complete a unui vocabular creștin chinez și a formidabilei bariere a limbii și multimilenarei culturi chineze, care îi face pe chinezi extrem de xenofobi și sinocentriști, refractari la orice tradiție străină, toți misionarii creștini au trebuit să adapteze și să traducă creștinismul în termeni chinezi. Ei s-au supus unui imperativ cultural, adoptând o terminologie chineză: cea budhisto-daoistă în cazul sirienilor, cea confucianistă mai târziu în cazul iezuiților. Dilema însă o constituie granița fină dintre **indigenizare** și **sincretism**: unde trebuie să se oprească procesul legitim de acomodare și unde începe sincretismul ce trebuie evitat. Abordarea „acomodaționistă” avant la lettre a sirienilor se vede și din împrumutarea unor elemente iconografice budhiste în imageria simbolică gravată pe cele două monumente – Stela de la Xi'an și Stâlpul de la Luoyang.

Am prezentat o serie de concepte preluate din terminologia budhistă și daoistă chineză pentru a traduce concepte creștine. Teologia misionarilor sirieni, mai ales hristologia și soteriologia, este contaminată de elemente sincretiste, de influență budhisto-daoistă și maniheistă. Literatura vorbește chiar de o hristologie și soteriologie budhisto-daoiste, elaborate pentru a crea o nouă identitate, asiatică, a creștinismului, în limbajul și etosul altor religii, prin reformularea teologiei creștine în cadrul terminologic al unei concepții budhisto-daoiste despre univers și condiția umană. Astfel mesajul creștin a fost indigenizat, cadrul teologic original – abandonat, fiind adoptate progresiv categoriile de gândire budhisto-daoiste. Unii cercetători afirmă că tocmai această evoluție adaptativă, prea acomodantă, a fost o cauză a dispariției creștinismului siro-oriental din China. În secolele IX-XI

creștinismul siriac a fost practic absorbit de sistemele religioase chineze.

O altă secțiune e dedicată fascinantei **ipoteze** a unei consistente **influențe creștine asupra formării budhismului Mahayana în Asia Centrală** în secolele I-III d.H. Elemente importante preluate de budhism din creștinism ar putea include accentul pus pe compasiune (**karuna**) și conceptul de **bodhisattva**. Este o ipoteză ce încă necesită studii aprofundate, depășind cadrul prezentei lucrări, care doar o schițează.

CAPITOLUL 6: CREȘTINISMUL SIRIAN ȘI MISIUNEA CATOLICĂ FRANCISCANĂ ÎN CHINA DINASTIEI MONGOLE YUAN (1271–1367)

Urmează altă perioadă de încercări de evanghelizare a Chinei – cea din secolele XII-XIV, dinaintea și din timpul **dinastiei Yuan**. Sunt două tipuri de creștinism care se concurează între ele în această epocă – cel nestorian și cel catolic.

Creștinismul nestorian e readus acum în nordul Chinei de **triburile turco-mongole creștinate** din Asia Centrală (keraïți, öngüti, uiguri, naimani, merkiți, oyirați, locuind în Mongolia și Mongolia Interioară de azi, sudul Siberiei și de-a lungul rutelor comerciale între Orientul Mijlociu, Asia Centrală și China – Drumul Mătăsii). A doua introducere a creștinismului siriac în China s-a produs mai mult în rândul străinilor rezidenți, inclusiv al mongolilor cuceritori, decât al chinezilor. Majoritatea populației chineze și societatea chineză în ansamblu au rămas puțin afectate de creștinism. Treptat mongolii și ceilalți străini creștini au fost asimilați și sinizați, iar odată cu căderea dinastiei mongole Yuan în 1367 și instaurarea dinastiei Ming creștinismul aproape dispare din nou din China.

O secțiune prezintă câțiva creștini remarcabili proveniți din aceste triburi: **regina Sorghaghtani** – mama primului împărat din dinastia Yuan, Hanul Kubilai –, **Patriarhul Siriac Mar Yaballaha III** – de stirpe öngütă, și uigurul **Bar Sauma**, ambasador al Persiei la Vatican.

În secolele XIII–XIV **biserica Siriacă a Răsăritului** și **biserica Romano-catolică** își disputau jurisdicția asupra Chinei și altor teritorii asiatice. Pentru a-și exercita autoritatea spirituală Bagdadul și Roma trimiteau preoți și numeau episcopi care întemeiau mănăstiri și biserici, evanghelizând populația locală. Vreme de aproape 3 veacuri Biserica Siriacă și-a creat în Asia Centrală și China **structuri instituționale ecleziastice** care au desfășurat o activitate misionară susținută, bucurându-se de prosperitate. Această înflorire avea să ia sfârșit odată cu căderea dinastiei Yuan, protectoare a creștinismului, și blocarea rutelor comerciale dintre Persia și China prin cucerirea Asiei Centrale de Tamerlan. Biserica Răsăritului și-a înființat de-a lungul Drumului Mătăsii provincii mitropolitane cu mitropoliți rezidenți la Merv, Samarkand și Kashgar. Alte două provincii mitropolitane nestoriene s-au înființat în China: Almaliq și Catay (cu sediul în capitala Khanbaliq, Beijing-ul de azi), care a inclus și China de Sud. Specifică situației religioase din China era (și a rămas până azi) incorporarea clerului și structurilor ecleziastico-religioase în administrația guvernamentală. Nici creștinismul nu a făcut excepție – episcopii, preoții, mănăstirile și riturile creștine fiind administrate de Biroul pentru Clerul Creștin, înființat în Khanbaliq în 1289. Integrarea instituțională a clerului religios în administrația publică era o tradiție în China încă din primele dinastii, când clasa Rú 儒 îndeplinea în același timp rol de sacerdoți și demnitari guvernamentali. Cum am văzut, clasa confucianistă a continuat să joace acest rol dublu de-a lungul întregii istorii a Chinei imperiale.

În subcapitolul dedicat **primelor misiuni catolice în China** sunt prezentați câțiva din cei 16 misionari ai ordinului franciscan care au ajuns în Asia Centrală și China dinastiei Yuan (pe care însă o numeau Katay, necunoscându-i întinderea exactă și asociind-o doar cu mongolii, pe baza relatării lui Marco Polo). Călugării **Giovanni dal Piano dei Carpini** (între 1245-1247) și **Willem van Rubroek** (între 1253-1255) ajung pe Drumul Mătăsii în Karakorum, vechea capitală a Imperiului Mongol.

Călugărul **Giovanni da Montecorvino** (1247-1329) e trimis de papa Nicolae IV la curtea lui Kubilai ca răspuns la dorința acestuia de a primi cărțurari creștini, transmisă papei prin Niccolo Polo. El ajunge la Khanbaliq în 1293, devine arhiepiscop al Beijingului, unde ridică două biserici, și e primul misionar catolic mort acolo. Ca legat papal e primit în audiență de împăratul Chengzong (1294-1307) căruia îi înmânează scrisorile papei invitându-l să îmbrățișeze credința creștină. Traduce Noul Testament și Psaltirea și celebrează Liturgia după ritul latin în limba öngütă.

Alt misionar din timpul dinastiei mongole Yuan e călugărul franciscan **Oderic de Pordenone** (1286-1331). Relatarea voiajului său spre Khanbaliq prin Persia, India, Sumatra și Vietnamul de azi și înapoi prin Tibet, Horasan și Tabriz are un mare succes în epocă.

CAPITOLUL 7: MISIUNEA CATOLICĂ ÎN CHINA DINASTIILOR MING ȘI QING (SECOLELE XVI – XVIII)

E un amplu capitol dedicat importantei misiuni iezuite și dominicane în China perioadei premoderne.

În total 920 de iezuiți au slujit în misiunea din China între anii 1552–1800. Printre meritele lor incontestabile e acela că sunt părinții sinologiei.

Li s-au adus însă și acuzații grave. Una e că metoda lor acomodationistă a promovat o toleranță inacceptabilă (din perspectivă creștină) față de ritualurile păgâne ale vechii tradiții confucianiste, îngăduind idolatria în vreme ce propovăduiau creștinismul. A doua e că au sinizat Europa: făcând atât de bine elogiul înțelepților, suveranilor și poporului Chinei, occidentalii s-au întrebat ce motiv mai exista de a evangheliza o țară atât de morală și bine guvernată. În loc să creștineze China, misionarii au contribuit viguros la descreștinarea Europei. Sunt acuzații nedrepte, la care răspunsul necesită o analiză profundă, nuanțată, a complexei interacțiuni dintre cele două tradiții.

Misionarii erau un produs de vârf al unui sistem de educație creștină axat pe performanță. Ei erau cei mai instruiți cărturari ai epocii, parte a tot ce a dat mai bun acest sistem în epocă din punct de vedere intelectual. Pasionați de China, ei au pus la dispoziția Europei informații riguroase, despre o lume paralelă, o civilizație a cărei alteritate a fost greu de perceput (atunci ca și azi). Ei au oferit o cunoaștere a Chinei, bazată pe respectul față de o străveche civilizație. Ce au făcut occidentalii cu aceste cunoștințe și cum le-au folosit nu a fost responsabilitatea misionarilor, ci a europenilor.

S-a mai pus întrebarea cât de obiective și imparțiale puteau fi materialele lor, ținând seama de inevitabila lor „colorare” de viziunea creștină și preocuparea misionară. Dar aceasta era viziunea epocii și era inerentă poziției lor. Apoi, era o presupozitie explicită, declarată și asumată, cititorul fiind avertizat în acest sens. În ciuda ei, ei au făcut uriașe eforturi de a pătrunde și asimila cultura chineză și a o face accesibilă Europei, în termenii și la nivelul epocii (și uneori mult în avans față de ea).

7.1. Iezuiții în China dinastiei Ming târzii (secolele XVI – XVII)

Primii iezuiți intrați în China la sfârșitul secolului XVI au fost **Michelle Ruggieri** și **Matteo Ricci**. Un merit aparte în succesul lor l-a avut **strategia de „acomodare”** a lui **Alessandro Valignano** (1538-1606), coordonatorul misiunilor în Asia. El a înțeles că singura șansă era adaptarea misionarilor la cultura locală, adică „să devină chinezi în China” (și japonezi în Japonia). Cei doi studiază asiduu limba și cultura chineză, reușind să se facă acceptați de birocrății chineze care le dau permisul de intrare. Ei se stabilesc în sudul Chinei, unde inițial poartă rase cenușii modeste și își rad capetele precum călugării budhiști. Curând însă înțeleg că în China se bucură de prestigiu doar cărturarii confucianiști, reprezentanții ancestralei tradiții Ru-iste, și că atâta timp cât nu sunt acceptați de această respectată clasă – care ocupa și toate funcțiile oficiale din administrația imperială –, cât timp învățătura lor rămâne lipsită de girul acestei elite intelectuale și culturale, nici poporul n-o va accepta. Din acel moment ei se „sinizează”, adoptând veșmintele și atitudinea „literaților” confucianiști.

Aplicând strategia lui Valignano și construind pe bazele puse de Ruggieri, **Matteo Ricci** a înălțat un edificiu misionar în China pentru care a rămas celebru în Europa, dar și în analele chineze, fiind cunoscut până azi în China sub numele *Li Mǎdòu* (利瑪竇), *Xitai* (西太) sau *Taixi* („Înțeleptul din îndepărtatul Apus”). Recunoscut ca „părintele sinologiei”, Ricci a fost numit și „cel mai proeminent mediator cultural între China și Occident din toate timpurile”, și chiar „unul din cei mai remarcabili și străluciți oameni din istorie” (J. Needham). E adevărat că performanțele lui Ruggieri și Ricci nu erau izolate, fiind parte a unui efort amplu de explorare și evanghelizare a Extremului Orient, beneficiind de excepționalul sistem logistic și de comunicare iezuit. „Societatea lui Iisus” era prima organizație globală a lumii, combinând centralismul și flexibilitatea în gestionarea resurselor intelectuale și materiale pentru a crea „cea mai formidabilă rețea transnațională a epocii pre-moderne”. Comunicarea era alt punct forte al iezuiților, rapoartele lor interne servind unui management organizațional minuțios. Relatările lor de călătorie și activitate misionară, scrise cu talent, erau traduse și tipărite pentru opinia publică, circulând în cercurile intelectuale de elită ale Europei.

Ricci își folosește abilitățile de matematician și astronom pentru a câștiga admirația chinezilor. El alcătuiește prima hartă a lumii în stil european, în limba chineză, cu continentele americane necunoscute chinezilor, și globuri terestre din metal pentru a ilustra forma rotundă a Pământului și viziunea ptolemaică a universului. Împreună cu Ruggieri scrie primul dicționar chinez într-o limbă europeană. Ricci e numit superiorul misiunii din China. Reputația vieții virtuoză, talentului literar și competenței lui științifice crește. Ajunge la Beijing, unde în 1601 împăratul Wanli îl invită să fie consilier imperial. E primul occidental ce intră în Orașul Interzis. Obține patronajul împăratului și permisiunea de a întemeia Catedrala de Sud (*Nantang*), a Imaculatei Concepții – cea mai veche biserică catolică din Beijing. La sfârșitul vieții Ricci își câștigase respectul și prețuirea elitei intelectuale chineze, iar creștinismul devenise, dintr-o credință necunoscută, suspectă, respinsă de societatea chineză, o religie cu catedrală proprie în capitala imperiului și mii de adepți, inclusiv cărturari și înalți demnitari din administrația imperială. Moare în 1610 la Beijing; făcând o excepție fără precedent, împăratul Wanli acordă misiunii iezuite un teren în capitală pentru a-l înmormânta pe Ricci – cea mai înaltă onoare acordată unui străin în China, semn că e cu adevărat asimilat cărturarilor confucianiști, integrat în cultura chineză.

Am descris „**strategia de acomodare culturală**” concepută de Valignano și aplicată de Ricci. Ideea inovativă era că mari civilizații cu vechime considerabilă, precum cea chineză sau japoneză, trebuiau mai întâi înțelese și respectate înainte de a putea avea succes în activitatea misionară. Nu era abordarea adoptată până atunci de creștinismul catolic pe continente precum Africa ori America de Nord și de Sud. Or, Valignano pleda pentru o

abordare empatică. El dorea ca misionarii să învețe limba țării-gazdă, să studieze și să respecte modul de viață, obiceiurile și tradițiile locale, să se adapteze la ele cât timp nu contravin învățaturii creștine. „Intenția lui nu era să «europenizeze» Extremul Orient, ci dorea ca, în tot ce era compatibil cu dogma și morala evanghelică, **misionarii să devină** indieni în India, **chinezi în China**, japonezi în Japonia – în hrană, îmbrăcăminte, comportament social, tot ce nu era păcat.” Ricci aplică cu excepțional succes, sub ascultarea lui Valignano, această metodă de convertire la creștinism prin adaptarea mesajului creștin la cultura și ritualurile confucianiste tradiționale, pe baza cunoașterii limbii chineze clasice. El traduce cele *Patru Cărți* ale **Canonului confucianist** (*Si Shu* 四書) sub numele **Tetrabiblion Sinense de moribus** – versiune ce a circulat în manuscris printre misionarii iezuiți, stând la baza volumului **Confucius sinarum philosophus**, publicat un secol mai târziu.

Studiind corpul de texte canonice chineze clasice, Ricci constată că, în contrast cu alte culturi din Asia de Sud, cultura chineză purta puternica amprentă a unor **valori confucianiste** pe care le consideră **compatibile cu cele creștine**. De aceea el decide să folosească termeni și concepte confucianiste pentru a explica religia creștină, pe care le-o prezintă chinezilor nu ca pe o credință nouă, străină și exotică, ci ca o completare a credinței lor străvechi, o împlinire firească a tot ce era mai bun în confucianism. El argumentează că poporul și cultura chineză au crezut dintotdeauna în Dumnezeu, că religia arhaică a chinezilor a fost monoteistă, având ca bază credința într-o divinitate unică. Pentru convertirea cărturarilor confucianiști *Ru*, în care găsește interlocutori instruiți, deschiși și uneori chiar prietenoși, el scrie în chineză un **Tratat despre prietenie** inspirat din Cicero, Quintilian, Seneca și alți clasici latini, ce se bucură de extraordinar succes. Este un excepțional exercițiu de intertextualitate transculturală și de aculturație. Tot în limba chineză scrie în 1603 celebrul „**Catehism**” numit „**Adevărul înțeles al Stăpânului Cerului**” (*Tiānzhū Shiyi*, lat. *De Deo Vera Ratio*). Tratatul, devenit faimos, e un text apologetic în formă de dialog socratic, unde demonstrează cu citate din cărțile chineze clasice proto-monoteismul religiei chineze antice. El a rămas până azi cea mai populară carte despre creștinism în China, prima lucrare de referință în chineză pe care o consultă orice chinez ce dorește să afle ceva despre creștinism. A fost scris cu peste 4 veacuri în urmă într-un context în care primul misionar creștin ajuns în China în epoca premodernă trebuia să menajeze prejudecățile și idiosincraziile unei civilizații centripete, mândre de propria cultură străveche, care nu înțelegea de ce Hristos Se născuse în „barbara” Iudee și nu în China, centrul lumii civilizate. Doctrina Întrupării, mai ales din Fecioară, Răstignirea și moartea pe Cruce, ridicau alte probleme greu de surmontat pentru chinezi.

„Stăpânul Cerului” din titlul tratatului era răspunsul lui Ricci la problema găsirii unui echivalent semantic pentru „Dumnezeu” în chineză. A afirma că chinezii nu-l aveau ar fi însemnat că erau un popor de ateï – ceea ce era de neconceput pentru o civilizație atât de impresionantă, avansată moral și cultural, o nație condusă de o elită intelectuală rafinată precum cea a cărturarilor *Ru*, ce puneau asemenea accent pe morală și curtoazie. Soluția transpunerii în foneme chinezești a unui termen european, ca cea folosită în Japonia – fonetizarea latinescului *Deus* – era un artificiu nefiresc, o „făcătură” fără șanse de a fi integrată organic în cultura locală. De aceea se caută o „**indigenizare** a lui Dumnezeu” prin găsirea „acomodaționistă” a unui nume chinez cât mai adecvat. Ricci citează termenii din Clasice, *Shang Di* 上帝 și *Tian* 天, potriviți pentru sensul creștin de Dumnezeu. Însă în chineză neexistând un concept pentru crearea lumii *ex nihilo* în sens creștin era o realitate ce avea să fie folosită mai târziu împotriva liniei lui Ricci, acuzat că religia naturală predicată de el chinezilor semăna cu deismul. În final, întrucât chinezii venerau Cerul, *Tian*, ca supremă ipostază a sacralului, el alege termenul **Tiān Zhǔ**, tradus prin **Stăpân** sau **Domn al Cerului**, pentru a arăta că Dumnezeu creștin era mai presus chiar și decât Cerul, deci socotind sintagma *Tian Zhu* ca mai puțin aptă a lăsa loc unor confuzii. Ricci scrie: „Se poate nădăjdui că, prin milostivirea lui Dumnezeu, mulți din vechii chinezi vor fi aflat mântuire prin legea firii, sprijiniți de acel ajutor care, cum ne învață teologii, nu e refuzat nimănui care face tot ce poate pentru mântuire, potrivit luminei proprii conștiințe.”

Dacă Ricci a valorizat tradiția *Ru*, construindu-și pe ea metoda misionară a acomodării, în schimb a **combătut budismul și daoismul**, considerându-le politeiste și **idolatre** și publicând scrieri în care ataca credința în metempsihoză, conceptele de vid (*sunya*) și non-existență (*wú* 無). Din acest motiv el dezavua neo-confucianismul lui Zhu Xi, care încercase să integreze concepte budiste și daoiste într-o sinteză sincretistă. Totuși e semnificativ că niciunul din intelectualii confucianiști convertiți de Ricci n-a trebuit să-și renege apartenența la propria tradiție culturală, creștinismul în viziunea lui Ricci fiind compatibil cu sistemul moral-filosofic confucianist clasic. Abordarea sa a fost rezumată de discipolul său, Paul Xu Guangqi, în formula: „A comple(men)ta confucianismul (*Bu Ru* 補儒), a înlocui budismul (*Yi Fo* 易佛)”.

Ricci scrie că Buddha a luat învățătura despre **transmigrare** de la Pitagora, pe cea despre Rai și Iad de la vechii evrei, iar pe cea despre liniște și pace interioară de la daoiști. Mai scrie că celebrul vis în care împăratului Ming din dinastia Han i s-a revelat o nouă religie din Apus se referea la **creștinism**, și doar **din greșală** emisarii lui s-au oprit în India și au revenit cu scripturile **budhiste**, în loc să ajungă până în Marele Apus și să aducă creștinismul – ceea ce avea să fie o calamitate pentru China.

Ricci nu le cere chinezilor convertiți, începând cu cei cu atribuții în administrația publică, să renunțe la riturile tradiționale de cinstire a strămoșilor familiei, a lui Confucius și a Împăratului, conștient că aceasta ar fi echivalat

cu încălcarea legilor fundamentale ale societății chineze, periclitând misiunea creștină în China. **Cultul strămoșilor** avea rădăcini colective străvechi, însumând tot ce era mai sacru în familie, clan și stat. Greu de înțeles pentru europeni, mântuirea unui suflet individual părea pentru chinezi neînsemnată față de continuitatea acestei tradiții colective de familie și stat.

Într-o epocă în care vechile formule confucianiste erau puse în discuție, contaminate de sincretismul budisto-daoist, **critica** de către Ricci a **melanjului neo-confucianist** și pledoaria pentru întoarcerea la surse, centrarea pe morală și fidelitatea față de tradiția cea mai veche, de autoritatea textelor canonice și modelele suveranilor fondatori, și evocarea cultului unui Stăpân al Cerului, întru totul compatibil cu autoritatea imperială, au găsit audiență la conștiințele vremii. Nu e de mirare că însuși împăratul a apreciat valoarea acestui mesaj și l-a recunoscut pe Ricci ca pe un cărturar de elită.

7.2. Iezuiții în China dinastiei manciuriene Qing (sec. XVII-XVIII)

Opera lui Ricci e continuată în perioada tranziției către dinastia Qing de confracții săi. **Nicolas Trigault** traduce în latină cronica misiunii catolice în China scrisă de Ricci, începând cu eșecul lui Francis Xavier de a pătrunde în China în 1552, până în 1610. Publicată în 1615 sub titlul *De Christiana Expeditione apud Sinas*, ea a avut un impact enorm în Europa. **Alvaro Semedo** publică în 1641 *Imperio de la China*, ilustrând aceeași strategie acomodationistă a „**sintezei confucianist-creștine**” trasate de Ricci. Conținutul acestor importante lucrări e prezentat în secțiunea 7.2.1. Și Semedo **condamnă budhismul** ca idolatru. El menționează tendința **sincretistă** din dinastia Ming de a armoniza cele trei învățături, citând formulele: „cărturarii [Ru] stăpânesc statul, daoiștii stăpânesc trupul, buddhiștii stăpânesc inima” și „există trei doctrine, dar adevărul e unul”.

Pentru a câștiga acces la curtea imperială, interesată mai ales de aspecte practice, Ricci cere să fie trimiși în China misionari cu solidă pregătire științifică. Lucrul lui Schreck la reforma calendarului e continuat de părintele **Adam Schall**, matematician, astronom și cartograf. Își câștigă reputația prin precizia „nemțească” în previziunea eclipselor și fabricarea a 510 tunuri, care însă nu pot salva dinastia Ming de trupele manciuriene. Shunzhi – tânărul împărat al noii dinastii Qing – îl numește directorul Observatorului Astronomic Imperial și Tribunalului pentru Matematică, iar în 1650 îi dăruiește un teren pentru a construi Catedrala de Sud *Nantang* (încă folosită și azi de catolicii din Beijing). Relațiile sale cu familia imperială devin atât de bune încât unii comentatori afirmă chiar că în deceniul 1651-1660 Schall părea a fi ajuns aproape regentul *de facto* al Chinei. Dar poziția sa naște invidii și acuzații ce duc la condamnarea sa la moarte, scăpând doar prin minune de execuție. Pilda sa dovedește totuși că dubla strategie a lui Ricci (acomodarea culturală și îmbinarea misiunii cu abilități matematice, științifice și tehnice pentru a obține protecția imperială și deci legitimitatea socială) s-a dovedit corect calibrată pentru realitățile chineze, dând roade peste așteptări.

Creștinismul înflorește sub **împăratul Kangxi**, luminat, cult, care a înțeles că noua dinastie manciuriană, provenită dintr-un popor de războinici, nu poate guverna un imperiu precum China dacă nu se ridică la înălțimea culturii ei multimilenare. Kangxi a înțeles și valoarea serviciilor ce puteau fi aduse de misionarii străini. De pildă pe doi din ei, Gerbillon și Pereira, i-a însărcinat să fie interpreți și reprezentanți diplomatici ai Chinei în negocierile cu rușii desfășurate la Nercinsk în 1689 privind frontiera ruso-chineză. Negocierile, purtate în limba latină prin intermediul iezuiților, s-au încheiat prin primul tratat de pace dintre China și imperiul țarist, prin care Moscova ceda Beijingului un teritoriu disputat din Mancuria. Pentru acest rezultat cei doi sunt lăudați de Kangxi. Misionarii din Beijing devin obișnuiți ai palatului imperial, fiind primiți de împărat cu bunăvoință.

Apogeul succesului lor sunt cele două „**Edicte de toleranță**” din 1692, prin care li se îngăduie misionarilor să-și practice liber religia în bisericile lor alături de convertiții chinezi. Kangxi declara oficial că *Tianzhu Jiao* – numele dat de Ricci creștinismului – nu prezintă nicio amenințare la adresa statului și că misionarii aduseseră o contribuție valoroasă pentru dinastia Qing prin competențele lor științifice și lingvistice. Persecutarea religiei lor era declarată nedreaptă. Era un triumf. Kangxi e comparat cu Constantin cel Mare, iar decretul lui cu Edictul de la Milano din 313. Chinezii erau liberi să primească sfânta credință, iar imperiul chinez în sfârșit deschis propovăduirii creștine.

În paralel succesele misiunii din China sunt comunicate în Europa printr-un uriaș efort de traducere, publicare și diseminare a scrierilor misionarilor. Punctul culminant al campaniei de prezentare, la înalt nivel academic, pentru elita intelectuală europeană, a formulei acomodationiste a lui Ricci, este publicarea în 1687, la Paris, de către **Philippe Couplet** ca editor, a lucrării *CONFUCIUS SINARUM PHILOSOPHUS*. Volumul este traducerea a trei din cele *Patru Cărți* confucianiste: *Da Xue* (Marea Învățătură), *Zhong Yong* (Dreapta cumpănire sau Pivotal neclintit) și *Lun Yu* (Analecte). El este un proiect de traducere și revizie colectivă implicând 17 sinologi, fiind finalizarea unei traduceri făcute de Ricci între 1591-1593 („*Tetrabiblion Sinense de moribus*”), completate și îmbunătățite de generații de misionari pe parcursul unui veac.

Prezintă pe larg această lucrare deoarece ilustrează toate tezele acomodationismului, aplicând **formula acomodationistă** pe versantul european al „muntelui de diferențe” ce despărțea cele două culturi. Volumul era menit să contribuie la asimilarea culturii chineze în Europa, prin prezentarea cărților fundamentale ale acestei

culturi, rămase necunoscute europenilor. Intelectualii vremii și teologii Vaticanului își puteau face o idee despre sofisticarea și excepționalele precepte morale din tradiția chineză, putând aprecia mai bine dificultățile cu care se confruntau misionarii în demersul de inculturație.

Cartea se deschide cu o prefață numită **Proemialis Declaratio**, care e un studiu istorico-teologico-hermeneutico-lingvistic. Sunt prezentate *Clasicele* și tradiția despre suveranii virtuoși Yao, Shun și Yu. Este reliefată credința lor **monoteistă** în **Shang Di**. Sunt evidențiate „figuri” ale creștinismului în antichitatea chineză ca dovezi că vechii chinezi Îl cunoscuseră pe Dumnezeu: un personaj ca regele Cheng Tang care se aduce pe sine însuși ca jertfă pentru iertarea poporului e privit ca **prefigurare a jertfei lui Hristos**. Ei pledează pentru **întoarcerea la sensul original al Clasicelor**, care pentru ei, mergând pe linia lui Ricci, era cel **monoteist**.

E din nou **criticat neoconfucianismul** ca inutilizabil pentru sinteza lor acomodationistă confucianist-creștină. Autorii *Prefetei* aduc neoconfucianismului două acuzații. Una e aceea că postulează o viziune cosmologică **ateist-materialistă** bazată pe conceptul de *Tai Ji* (Axul Suprem cosmic) care Îl înlocuiește pe Dumnezeu (Shang Di). Noțiunea de *Tai Ji*, arată ei, nu există în *Clasice*. În plus, neoconfucianistii l-ar echivala pe *Tai Ji* cu alt concept, cel de *Li* – principiul structurant sau rațiunea constitutivă care ar da formă materiei primare *Tai Ji*. Acest substrat cosmologic materialistal unei substanțe universale primordiale excludea orice origine supranaturală, divină. Cealaltă acuzație este **sincretismul**, influența metafizicii budhisto-daoiste în sens **panteist**.

Volumul include și o biografie a lui Confucius, prezentat ca învățător și nu ca zeu, pentru a arăta că venerarea filosofului era de natură civică, nu superstițioasă-religioasă. Rolul lui Confucius ca pregătitor al chinezilor pentru a primi adevărul creștin e comparat cu rolul poezilor păgâni ai Greciei antice ce-i pregătiseră pe atenieni, așa cum arată Sf. Ap. Pavel. Astfel **Sfântul Pavel** este invocat în mod legitim ca **temei al acomodationismului**.

Am analizat în detaliu traducerea din chineză în latină a *Clasicelor* făcută în volumul **Confucius Sinarum Philosophus**. Am arătat că traducerea are nuanțe acomodationiste, vizibile în opțiunile de traducere care „colorează” ușor textul în sens creștin. Am subliniat însă că ele sunt moderate, în limite perfect rezonabile și firești, ținând de un act de interpretare inevitabilă în orice traducere, care e întotdeauna supusă grilei interpretative a traducătorului, inerentă oricărei traduceri. Am spus că aceste alegeri „acomodationiste” au construit punți peste prăpastia culturală și lingvistică dintre China și Europa, facilitând receptarea reciprocă a celor două culturi.

Am dat exemple de asemenea termeni echivalați în sens creștin, începând cu conceptele-cheie ale confucianismului: **Jun zi** (omul desăvârșit, etalonul uman), *xiu shen* (zidirea duhovnicească, cultivarea sinelui moral-spiritual), *xiu min* (înnoirea omului, ca cizelare sau rezidire prin cultivarea virtuților). Pasajul din *Zhong Yong* XIX.6 („Prin ritualurile jertfelor de iarnă și de vară [cei antici] îl venerau pe Shang Di”) e interpretat monoteist; e contestat neoconfucianistul Zhu Xi care dă pasajului o tâlcuire politeistă adăugând divinitatea Pământului. Uneori interpretările sunt excesiv raționalizante: **Zhong Yong**, conceptul crucial al justeii echilibrări sau măsurii firești, al dreptei cumpăniri, ei îl redau prin *ratione concentus* (rațiunea armoniei / concordanței) și *ratione consentanea* (rațiune consensuală). **Tian Ming** (firea autentică a omului, în sens de chip divin din om) e redat prin „fire rațională”, în sensul unei reducții raționaliste. **Dao** e redat pri „regulă”. Pe **Ming De** („virtutea luminoasă sau strălucitoare”) traducătorii îl redau greșit prin „fire rațională”, „partea rațională dată omului de către Cer”. **Sheng Ren** (omul desăvârșit, superlativul absolut al virtuții) e redat prin „Sfânt”, ceea ce nu e incorect, deși ulterior el va fi redat mai ales prin „înțelept”, soluție ce pierde mult din idealul de desăvârșire umană spiritual-morală, sfințenia fiind mai mult decât doar înțelepciune. Mai mult, în *Zhong Yong* 27 ei îl interpretează **în sens mesianic** ca prefigurare a lui Iisus Hristos Însuși, profețit de Confucius la fel cum Sibila L-a proorocit pe Mântuitor.

7.3. Controversa Riturilor

Controversa Riturilor este inițiată odată cu **tratatul lui Longobardo** care exprimă o poziție anti-acomodationistă. După Longobardo întregul confucianism ar fi materialist, panteist, ateist și idolatru, și trebuie respins în totalitate. El se bazează pe interpretări eronate, combătute chiar de Ricci, dar poziția lui va fi preluată cu consecințe grave de adversarii acomodationismului. Controversa va dura două veacuri, ducând la condamnarea metodei acomodationiste, expulzarea misionarilor și eșecul misiunii.

Succesul inițial s-a datorat intuiției lui Ricci de a converti cărturari *Ru-iști*, invocând **vechea tradiție chineză ca religie monoteistă**, de a prezenta creștinismul ca o întoarcere a chinezilor la rădăcinile lor monoteiste, o redescoperire, completare și împlinire a propriei lor tradiții arhaice. Aceasta deoarece cărturarii erau adevărații continuatori ai acestei tradiții, spre deosebire de daoiști și budhiști. Sesizând **lacuna confucianismului în zona metafizică**, ei au încercat să o umple cu metafizica creștină (ca și budhiștii înaintea lor cu metafizica budhistă). Ei își comparau abordarea cu cea de către Augustin a platonistilor ce puteau fi convertiți la creștinism plecând de la propria doctrină.

Metoda acomodării avea însă două componente care au fost contestate: termenii *Shang Di* și *Tian*, și permiterea practicării în continuare a riturilor de **cinstire a strămoșilor** de către convertiții chinezi. Misionarii au interpretat aceste rituri ca ceremonii cu rol social-civic, nu religios. Am descris aceste rituri confucianiste

(Mari – imperiale, Mijlocii și Mici) și importanța lor în societatea chineză. Am arătat care erau adversarii acomodationismului, motivațiile lor socio-politice și istorice și argumentele lor dogmatice, inclusiv analogia total nejustificată făcută de dominicani între Zhu Xi și contemporanul său Toma d'Aquino. Am evidențiat neînțelegerea de către ei și de către ierarhia catolică din Roma a specificului **pseudo-teocratic** al Chinei și a naturii **difuze**, ambigue, **echivoce** a religiei chineze, impregnată organic în țesutul social. În fond, a enormelor diferențe culturale, a faptului că realitatea chineză pur și simplu nu era traducibilă în termeni europeni. Pentru chinezi noțiuni ca idolatria, erezia, politeismul sau chiar religia nu existau conceptual ori aveau alte sensuri. Am subliniat insistența Vaticanului de a avea un control direct asupra creștinismului din China, trecând chiar peste voința și autoritatea împăratului – lucru total inacceptabil pentru suveranul Kangxi, altminteri foarte binevoitor față de creștinism. Am citat interpretările rudimentare, grosiere, ale metodei acomodationiste de către teologii Sorbonei, mulți janseniști, și de către Congregația *Propaganda Fide*. O problemă de natură misionară, practică, a fost transformată într-o dispută speculativă, decisă de foruri administrativ-ierarhice ce nu aveau o cunoaștere adecvată a realităților culturale, antropologice și sociale cu care se confruntau misionarii în China. Asupra abordărilor nuanțate din teren au triumfat presupuzițiile autorităților ecleziastice din Roma, care erau departe de a înțelege realitatea chineză. Rezultatul au fost decretele de interdicere a acomodationismului și ca urmare represiunea și expulzarea misionarilor din China. Între a trata civilizația chineză de pe poziții egale și a pierde China, Vaticanul a ales să piardă China. O consecință a **eșecului misiunii** a fost triumful colonialismului britanic în China. După matematicienii teologi vor intra în China negustorii și tunurile engleze. Acomodationismul e înlocuit cu comerțul și războiul opiumului. În Europa încep atacurile anticreștine ale Iluminismului, care au folosit polemica intracreștină pe marginea Chinei în sensul descreștinării Occidentului.

Abia în 1939 alt papă emite un decret de anulare a interdicțiilor puse de predecesorul său în 1642 și de declarare a confucianismului ca filosofie – parte a culturii chineze, nu religie păgână. E o explicație a încăpățănării cu care persistă teza non-religiozității confucianismului.

Decretul din 1939 a fost numit ironic „revanșa iezuiților”. În lumina toleranței extreme de azi a catolicismului modern față de alte rituri, derogările cerute de misionari în China par derizorii. „Crima lor fusese de a le cere prea devreme.”

PARTEA A III-A FIGURISMUL – INTUIȚII ȘI ERORI. UN „DRUM ÎNCHIS”, SAU PRIMĂ ÎNCERCARE DE ELABORARE A UNEI TEOLOGII CONTEXTUALE COERENTE ÎN CHINA?

CAPITOLUL 8: SEPTUAGINTA SAU VULGATA? PROBLEMA CRONOLOGIEI

8.1. Septuaginta și versiunea timpurie non-masoretică a Vechiului Testament

Încep prin a prezenta o altă problemă serioasă ridicată teologiei creștine de *Clasicele* chineze: ele implicau o cronologie a istoriei universale mai lungă decât cea biblică, așa cum era fixată oficial de Vatican pe baza ediției *Vulgata* a Bibliei, adoptată ca versiune oficială la Conciliul din Trento. Civilizația chineză părea să aibă o longevitate superioară celei pe care tradiția biblică, în versiunea *Vulgatei*, o recunoștea pentru omenire. Istoria Chinei ar fi început mult înainte de Potop. Se impunea reconcilierea celor două tradiții. Cea chineză era credibil atestată de istoriografia chineză în cronici minuțioase. Soluția misionarilor din China a fost folosirea cronologiei calculate pe baza *Septuagintei*, care dădea 1500 ani în plus istoriei de la Adam la Hristos, plasând Căderea în 5500 î.H., în loc de 4000 î.H. ca *Vulgata*.

Am dat o explicație diferențelor dintre cele două versiuni, făcând o prezentare istorică a modului cum au fost elaborate traducerile. I-am citat pe istoricul evreu Emanuel Tov și alți specialiști care confirmă că **Septuaginta** a fost **tradusă după o versiune timpurie a Vechiului Testament**, un **text-sursă non-masoretic care a precedat cu mult Textul Masoretic (TM)**. Acest text-sursă a fost un canon al VT stabilit după eliberarea din robia babiloniană și reconstruirea Ierusalimului și a celui de al doilea Templu când, cu ajutorul lui Ezdra, Neemia înființează o bibliotecă cu cărțile sacre ale evreilor în anii 445-444 î.H. (cf. 2 Macab 2:13; Neemia 8:2). **Canonul e fixat de Marea Adunare** sau Marea Sinagogă – organul de conducere al poporului Israel, format din 120 scribi, înțelepți și profeți, în epoca dintre ultimii profeți biblici și elenismul timpuriu. Această Mare adunare e cea care încheie în anii **450 î.H.** canonul biblic, numit inițial *Mikra*, apoi *Tanakh*. El este sursa (**Vorlage**) **după care s-a tradus Septuaginta**. Manuscrisele găsite la Marea Moartă au confirmat existența acestui **Urtext** sau **Urvorlage**, substanțial diferit de **Textul Masoretic** ulterior. L-am citat pe expertul israelian Menahem Cohen, care afirmă existența unui **text-tip** aflat în uz comun în epoca celui de al Doilea Templu. De asemenea pe profesorul Joseph Fitzmyer, care elimină ipoteza unor erori de traducere în cazul variațiilor din Septuaginta față de TM, afirmând că „aceste diferențe nu sunt rezultatul unei traduceri slabe sau tendențioase din ebraică în greacă, ci dovedesc existența unei forme diferite, **precreștine**, a textului ebraic”. În același sens am citat din *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* unde Septuaginta este „exonerată”, arătată a fi „o traducere fidelă a unui text ebraic antic, superior Textului Masoretic”. La fel spun Mogens Müller și Robert Hanhart. În Biserica

primară se considera că după începutul propovăduirii apostolice, textele ebraice din canonul biblic original au fost modificate de iudaismul rabinic ca să se preteze mai greu unor interpretări „hristologic-mesianice”. Scopul modificărilor era de a reduce baza textuală a posibilei identificări a unor profeții veterotestamentare cu semnificație mesianică și trimitere la Întruparea și lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos în istorie. Aceste profeții, incontestabil mesianice, erau citate de creștini în controversele cu evreii, ca argumente în favoarea noii religii. Ca reacție, iudaismul secolului II d.H. a alterat textele. Dovezi în acest sens sunt aduse de autori patristici ca Sf. Irineu de Lyon sau Sf. Iustin Martirul și Filosoful. Rezultatul modificărilor a devenit Textul Proto-masoretic – text standard deja în sec. II, apoi forma intermediară folosită de Ieronim la traducerea *Vulgatei* în sec. IV-V.

8.2. Vulgata și devierile textului masoretic

Aici îl acuz pe **Fer. Ieronim** că a **renunțat la Septuaginta** și **s-a lăsat sedus de textul proto-masoretic**, fără a ști că el fusese deja alterat. Deși Fer. Augustin și mulți alți contemporani ai săi l-au rugat să n-o facă, pentru a păstra unitatea Bisericii, el a **insistat să traducă Vulgata după un text ebraic modificat**. *Septuaginta* a fost apoi exclusă în Apusul catolic, datorită ostilității de după Schismă față de tot ce era legat de Răsăritul Bizantin grecofon. Din preferința lui Ieronim pentru „*Hebraica Veritas*” și rezervele lui față de *Septuaginta* a crescut și nefericita venerare de către reformatorii protestanți a Textului Masoretic, luat ca bază pentru numeroase traduceri a VT după Reformă.

CAPITOLUL 9: FIGURISMUL – PROBLEMATICĂ ȘI PRECURSORI DIRECTI

În paralel cu laborioasele calcule menite să armonizeze cele două cronologii, unii misionari-sinologi au depus un impresionant efort hermeneutic pentru a demonstra existența unei surse unice a celor două civilizații – europeană și chineză – o sursă mergând înapoi până la Turnul Babel, Potop și chiar înainte. Ei au încercat să găsească în *Clasicele* chineze dovezi ale acestei origini comune. Ei au fost numiți „**Figuriști**”, de la sistemul de interpretare a *Clasicelor* chineze, în paralel cu relațiile biblice, pentru a găsi în *Clasice* „semne” sau „figuri” (*figurae*), elemente comune, istorice și simbolice, **prefigurând Revelația divină**. Diverse personaje, evenimente și serii cronologice erau interpretate în sensul unei convergențe sau origini comune a celor două tradiții antice – chineză și biblică.

Figurismul este o formă extremă de acomodationism: este acomodationism dus foarte departe, constituit într-un sistem exegetic. Granița dintre acomodationism și Figurism este incertă; e dificil de spus unde se termină acomodationismul și unde începe Figurismul. De aceea am inclus ca precursori ai Figurismului câțiva sinologi ieziuiți care se puteau la fel de bine încadra și în secțiunea dedicată acomodationismului.

9.1. Gabriel de Magalhães

Magalhães e unul din succesorii lui Ricci care a extins cadrul metanarativ al sintezei acomodationiste creștin-confucianiste, afirmând existența unei ascendențe comune. El afirmă că vechii chinezi se trăgeau direct din Adam, de la care moșteniseră legea morală. E convins și el că ei venerau același Dumnezeu ca și vechii evrei, pe care îl numeau Shang Di. Încearcă să arate că *Clasicele* conțin vestigii ale acestui antic cult monoteist.

În lucrarea sa publicată sub numele de *Nouvelle relation de la Chine* la Paris în 1688, Magalhães prezintă o cronologie chineză „figuristă” *avant la lettre*. El menționează două teorii: una susținea că istoria Chinei începe cu Fu Xi în 2952 î.H. Alta – care era cel mai mic numitor comun acceptat de toți cărturarii chinezi – că ea începe cu regele Yao în 2357 î.H. Magalhães pledează pentru cronologia *Septuagintei*, ale cărei variații de calcul permiteau o mai mare flexibilitate în contrast cu datarea rigidă a *Vulgatei*. Conform acestei versiuni, după calculele sale, el plasa Potopul în 3152 î.H., iar domnia lui Fu Xi la 200 ani după Potop, ceea ce concorda cu tradiția chineză. Astfel, Noe rămânea strămoșul întregii omeniri, iar **Fu Xi era un urmaș al lui Noe**.

Alt element ce face din Magalhães un „**proto-figurist**” este și interpretarea dată de el regelui **Cheng Tang** ca **figură cristică**, prefigurare a jertfei mântuitoare a lui Hristos. El menționează că, în tradiția chineză, atunci când regele Tang s-a oferit ca sacrificiu expiator pentru a cere din partea Cerului iertare pentru popor, s-a îmbrăcat într-un veșmânt alb ca un miel nevinovat:

„Când chinezii au dificultăți privind Taina Întrupării, îi convingem prin această pildă, spunându-le cum acest Rege s-a îmbrăcat cu o piele de miel și s-a oferit pe sine însuși drept jertfă, pentru a dobândi iertarea păcatelor poporului, și că totuși aceasta nu a micșorat cu nimic strălucirea majestății sale, ci cimpotrivă, a făcut ca ea să crească.”²

Magalhães adaugă că această explicație li se pare rezonabilă chinezilor, cărora le place să dovedească adevărul creștinismului prin pilde din propria lor istorie.

² Gabriel de Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine*, p. 114.

9.2. Martino Martini – „Mandarinul celest”

Născut la Trento în 1614, jumătate de veac după Conciliul menit a reforma Biserica Catolică în contextul Contrareforme, Martini e italian de origine germană. Spirit universal renescentist, el îmbină fericit rigoarea, minuțiozitatea și exhaustivitatea germană în opera științifică cu fervoarea italiană a devoțiunii și credința pasionată în Dumnezeu specific meridională, dar și echilibrul, simțul estetic și talentul artistic caracteristic Italiei Renașterii. Ajunge ca misionar în China în 1643, în degringolada provocată de invazia manciuriană care răstoarnă dinastia Ming. Deja în 1647 e în măsură să redacteze în chineză, cu ajutorul unui convertit, tratatul *Despre prietenie*, continuând tradiția lui Ricci. Printre convertiții strânși în jurul lui sunt mulți cărturari, Martini fiind adept convins al liniei acomodationiste a compatrioților săi Ruggieri și Ricci și al confucianismului creștin.

În 1650 e trimis în Europa pentru a susține la Roma cauza acomodationistă în Controversa Riturilor care începuse, sarcină de care se achită cu succes. Am considerat util să descriu pe larg prezentarea **metodei acomodationiste** făcută de el în fața teologilor **Congregației Propaganda Fide**, punctele în dispută, strategia lui argumentativă și materialele aduse în sprijinul petiției depuse, cu toate detaliile teologice (pastoral-misionare, dogmatice, sacramentale), lingvistice și culturale. Prezentarea lui Martini e atât de convingătoare încât cardinalii Congregației iau o decizie pozitivă. Martini reușește să obțină singurul decret (promulgat de papa Alexandru VII în 1656) emis vreodată în favoarea poziției iezuite din întreaga Controversă a Riturilor.

Cu prilejul acestei călătorii Martini își publică și cele trei lucrări cu largă circulație în epocă, pentru care a rămas cunoscut: *Sinicae Historiae Decas Prima*, *Novus Atlas Sinensis* și *De Bello Tartarico Historia*. Revine în China în 1658, compune câteva lucrări în chineză, ridică o biserică în Hangzhou și moare în 1661 la doar 47 ani.

Opera sa, după succesul imens din epocă, e apoi ignorată trei secole și redescoperită în anii 1980. Conul de umbră e explicat prin poziția sa în Controversa Riturilor (poziție confirmată abia în 1939) și perspectiva prea favorabilă față de China și negativă față de *Vulgata*.

Prima lucrare scrisă de Martini în chineză este tratatul *Despre prietenie* este oferit de Martini doctorului Zhu Shi, ca formă clasică a prieteniei literare. E o replică la cel al lui Ricci, dar mai lung și mai complet. Prietenia însă a fost și trăită de Martini, care a înțeles-o în sensul creștin de iubire de aproapele, *caritas*, ca temă centrală a apostolatului său. Toată activitatea lui trebuie interpretată în lumina acestei valori.

Altă lucrare în chineză este *Eseul contra doctrinei reîncarnării*, care combate budhismul, ca incompatibil cu creștinismul, și credința în metempsihoză.

Martini e și autorul primei **Gramatici a limbii chineze**, operă de pionierat publicată într-un număr foarte mic de exemplare în 1696.

Paradoxal, mai mult decât ca misionar european în China, Martini a fost cunoscut în epoca sa mai ales ca „misionar” al Chinei în Europa. Prin operele lui în latină intelectualii europeni din secolele XVII–XVIII au cunoscut geografia Chinei, obiceiurile și cultura ei, istoria ei antică și modernă și ceva despre limba ei. Înainte de Martini, despre China, tipărit și de domeniu public pentru largă difuzare, nu exista nimic.

Cel mai celebru tratat al său a fost ***Novus Atlas Sinensis***, publicat în 1655. E un tratat de geografie istorică și antropică, cu o abordare metodologică interdisciplinară, socio-antropologică, mergând mult dincolo de simpla descriere cartografică. El folosește o grilă analitică modernă pentru a sintetiza conceptual teritoriul vast al Chinei, în special rețeaua urbană, și a descrie uriașa mașinărie teritorial-administrativă creată pentru a fi condusă centralizat de suveran.

Am descris pe larg ***De Bello Tartarico***, prima istorie a războiului dintre chinezi și manciurieni și primul „reportaj jurnalistic” al conflictului, scris pe bază de documente contemporane și de experiențe și amintiri personale, ca martor ocular al căderii dinastiei Ming și instaurării celei manciuriene. E o cronică bazată pe fapte trăite, relatate cu savoarea mărturiei directe. Metodologia lui e însă fundamentată teoretic. El face efortul de a înțelege cauzele și conexiunile evenimentelor la care e spectator, de a le conceptualiza în termeni istorici și a le interpreta în lumina trecutului, care oferă cheia înțelegerii corecte, și a rațiunilor politico-administrative, economice, militare, umane și morale ce le determină.

Am considerat că se cuvine o secțiune aparte metodei istoriografice a lui Martini. Ca orice istoriografie creștină, și ea este supusă unor valori absolute inspirate de o viziune eshatologică și are o dimensiune universalistă, fiind atentă la sensurile spirituale ale evenimentelor. Pentru conștiința creștină, istoria este câmpul interacțiunii dintre subiectivitățile umane și cea divină. Pentru teolog istoria fie e universală și merge spre Parusie, fie nu e deloc. Fie ea este câmpul interacțiunii tainice dintre providența divină și libertatea umană, fie nu e nimic. O meditație asupra istoriei care să ignore sensul ei soteriologic este imposibilă pentru conștiința creștină, care vede istoria ca fiind centrată de Întruparea Creatorului în ea și orientată spre ceva ce o transcede. La fel de imposibilă e o reflecție asupra evenimentelor istorice care să facă abstracție complet de dimensiunea lor etică, ori în egală măsură, una asupra condiției persoanei umane în istorie care să ignore cu desăvârșire sensul moral al actelor individuale și colective.

Doar **pentru budhism e posibilă**, chiar inevitabilă, **perspectiva non-eschatologică, anistorică, în care istoria este iluzie la fel ca întregul univers**. Martini e adeptul perspectivei creștine, motiv pentru care, ca și Ricci, **denunță budhismul ca o „ciumă” idolatră care i-a „infectat pe chinezi curând după nașterea lui Hristos”, o**

religie care „privește binele și răul ca fiind același lucru”, neavând „nicio componentă eshatologică”.

Istoriografia lui Martini e permeată de o clară **viziune etică**, întemeiată pe premise atât creștine cât și confucianiste. Dar viziunea etică nu anulează dezideratul de maximă obiectivitate și integralitate posibilă ce caracteriza „realismul istoriografic” al celor mai buni istorici iezuiți. Martini rămâne fidel „programului său de reconstrucție integrală” a realităților chineze. În *De Bello Tartarico* el zugrăvește o frescă a Chinei contemporane lui, cu o clară perspectivă istorică. Evenimentele dramatice ale prăbușirii dinastiei Ming sunt descrise realist, fiind în același timp **atribuite judecății divine** înțelese ca o categorie istorică, suprapusă celei confucianiste (pierderea Mandatului Cerului). **Explicația etică se întâlnește cu cea teologică.**

Sinicae Historiae Decas Prima (sau ***Decas***, cum e cunoscută pe scurt) este o sinteză a reconcilierii între două lumi. Este prima istorie serioasă, detaliată și exactă a Chinei apărută în Europa, prezentată într-o manieră sistematică, exhaustivă, și o ordine cronologică inteligibilă publicului european. *Decas* reflectă concepția creștină asupra istoriei mult mai programatic decât *De Bello Tartarico*. Deși preia toate elementele de bază exclusiv din relatările istoricilor chinezi, le folosește într-o reconstrucție narativă ce reflectă egal ambele paradigme, cea creștină și cea chineză, într-o sinteză ce reprezintă o spectaculoasă tentativă de a le reconcilia. Lucrarea prezintă istoria neîntreruptă, din cele mai vechi timpuri până în anul 1 d.H., în ordine cronologică, a domniei primilor 109 suverani ai Chinei, legendari și istorici. Cartea I tratează istoria cea mai arhaică, de la Fu Xi până la Shun, „al 8-lea împărat”. Urmează dinastiile Xia, Shang, Zhou, Qin și Han până în anul morții împăratului Ai – anul nașterii lui Hristos. Acest punct terminus e ales deoarece el marchează pentru creștini mijlocul istoriei universale, punctul central al existenței omenirii. Tratatul se încheie cu un tabel cronologic. El calculează datele de domnie ale suveranilor chinezi retroactiv, de la începutul erei creștine, pentru a le plasa într-o cronologie europeană. Ele diferă prea puțin de cronologia standard folosită de istoricii chinezi moderni.³ El argumentează exactitatea datelor invocând acribia cronicilor chineze, continuitatea lor din cele mai vechi timpuri și conștiința istorică a națiunii chineze. Acest tablou al primilor 3000 ani din istoria Chinei e prima provocare serioasă adresată cronologiei biblice prevalente în Europa secolului XVII. Prin *Decas* occidentul creștin se întâlnea prima dată cu o tradiție neîntreruptă ce se lăuda cu o istorie la fel de lungă ca cea biblică: nu existase nimic similar când misionarii descoperiseră alte civilizații, fie mai puțin antice, fie că nu păstrasera o tradiție istoriografică precisă și documentată ca cea chineză. Ea îi obligă pe europeni să reconcilieze cele două perspective istorice într-o viziune globală a istoriei lumii.

Istoria lui începe cu Fu Xi, a cărui domnie o situează între 2952–2838 î.H. și sugerând o asociere implicită a lui cu Noe. Potopul îl plasează cu circa 3000 ani înaintea erei creștine, ca *Septuaginta* (cronologia lui Eusebiu de Cezareea). El susține ipoteza că primii strămoși ai chinezilor, urmași ai lui Noe, au migrat în China de la vest spre est, după Potop, în vremea lui Fu Xi, deci după 2952 î.H., probabil după amestecarea limbilor la Turnul Babel.

Martini e precursor al Figurismului nu doar prin cronologie, ci și prin numeroase elemente citate din analele chineze și interpretate în sens creștin. În continuare prezintă o serie de exemple de asemenea motive „proto-figuriste”. Selecția operată de Martini asupra clasicelor chineze e foarte relevantă, el alegând episoade cu valoare de exemplaritate.

Unul este zămisirea minunată, fără bărbat, a lui Fu Xi de mama sa care pășește pe amprenta lăsată în nisip de piciorul uriaș al divinității. Altul este **restaurarea cultului monoteist** de către suveranul **Zhuan Xu**. Același Zhuan Xu e cel care introduce regula ca doar împăratului să-i fie permis să officieze jertfele către **Shang Di**, ca Mare Preot. Martini chiar își intitulează paragraful **Împărat și Sacerdot** (*Imperator simul Sacerdos*). Scopul este redarea purității cultice după tulburarea produsă de magul Jiu Li (în vremea domniei lui Shao Hao, predecesorul lui Zhuan Xu) și evitarea ca pe viitor să mai apară practici eretice (sataniste) prin invocarea duhurilor rele. Avem aici explicația **monopolului imperial asupra cultului lui Shang Di**, menținut apoi de-a lungul întregii istorii a Chinei. În acești suverani-sacerdoți Bouvet va vedea ipostaze ale lui Melchisedec, rege și preot, a cărui rânduială de Împărați și Mari Preoți o vor avea și suveranii chinezi.

Alte exemple sunt Xie, conceput miraculos de mama sa care face un **jurământ lui Shang Di**, și Hou Ji, conceput miraculos după ce mama sa **se roagă lui Shang Di** și pășește în amprenta pasului Acestuia. Despre suveranul **Yao**, modest, ascetic, de o bunătate celestă sau angelică, Martini spune că aducea mai curând cu un călugăr decât cu un împărat păgân.

La fel, despre împăratul **Shun** spune că „nu doar îi făcea pe alții mai buni, ci și el însuși a căutat totdeauna să-și facă ale sale bunele însușiri pe care le recunoștea la alții, urând răul și voind să ajungă la desăvârșire”. Martini citează uimitoarea poruncă a lui Shun de a cere ca nimeni să nu i se supună fiindcă e împărat, ci fiindcă poruncește lucruri drepte. Adresându-se miniștrilor săi, el le spune: *Supuneți-vă mie doar când am poruncit ceea ce e bun și drept*. De asemenea, evocă iertarea de către Shun a fratelui său care încearcă să-l ucidă, încât vinovatul se pocăiește și devine virtuos.

Cumulul de funcții, imperială și sacerdotală, e menționat de Martini și în cazul suveranului **Yu**. El explică evoluția acestui dublu prerogativ:

³ Cu excepția suveranilor legendari.

Până la Yu, suveranii erau aleși pe criterii **meritocratice**, în virtutea recunoașterii virtuții și calităților excepționale ale celui mai vrednic candidat. În același timp, de fiecare dată, cel care, datorită meritelor sale, era ales suveran, dobânda și **prerogativele sacerdotale de Mare Preot**, tot prin voia celor care îl aleseseră. Cei care oficializau alegerea noului suveran îi *delegau* și funcția de Sacerdot, în numele poporului. Era un act benevol de încredințare a unui mandat de a reprezenta poporul în fața lui Shang Di, de a-l aduce jertfă Supremului Stăpân Ceresc prin ritualurile rânduite și de a se ruga pentru popor. Actul de delegare era reiterat pentru fiecare suveran în parte în momentul investirii în „templul strămoșului perfect”.

După Yu, tronul a fost oferit fiului său, apoi a rămas ereditar. Așadar **succesiunea ereditară** la tron în dinastiile chineze datează de la Yu. După ce însă monarhul nu mai este ales ci devine ereditar, privilegiul de a aduce jertfe ca **sacerdot** nu îi este retras; dar de acum nu-i mai este oferit de popor în chip liber consimțit, ca rezultat al unei alegeri, ci vine *ex officio*, fiind moștenit odată cu tronul. Începând cu Yu, **funcția sacerdotală devine un prerogativ inerent celei imperiale**, cele două funcții neputând fi despărțite. Suveranul continuă să rămână singurul căruia îi e permis să aducă jertfe lui Shang Di. Ba chiar se instituie pedeapsa capitală pentru orice transgresiune: **nu oricine se poate ruga lui Shang Di, ci doar suveranul**, sub pedeapsa cu moartea pentru oricine ar îndrăzni să încalce interdicția.

Pe **regele Cheng Tang** (1766-1660 î.H.), întemeietorul dinastiei Shang, pildă de virtute, bunătate, dreptate, smerenie și iubire pentru popor, Martini îl descrie ca o „jertfă ispășitoare” în sensul unei figuri cristice. El e invocat și de alți misionari pentru a ilustra chinezilor nu doar viitoarea jertfă mântuitoare a lui Hristos, ci și minunata Sa Întrupare și Naștere din Fecioară. Când din pricina unei secete poporul e gata să piară, Tang se oferă pe sine ca jertfă, rugându-se:

„O, Suprem Stăpân al Cerului, te implor! Să nu plătească poporul prețul necugetării mele. Revarsă-Ți mânia asupra mea, dar cruță-i pe cei nevinovați. Dacă cumva am cârmuit rău, dacă în casa mea am îngăduit lux și măreție nedreaptă, dacă am plecat urechea la lingușeli și calomnii, e vina mea și Cerul să trimită pedeapsa asupra mea. Dacă trebuie să fie jertfit un om, eu să fiu acela.”

Alte pilde de virtute sunt regele-cărturar **Wen** și fii săi, **regele Wu** și **Ducele de Zhou**. Lui Wen i se datorează celebrele comentarii la cele 64 hexagrame ale *Yi Jing*-ului, iar Ducele de Zhou – comentariile detaliate la fiecare din cele 384 de linii ale acelorași hexagrame.

Martini tâlcuiește în sens creștin și un splendid episod din *Qiun Qiu (Analele Primăverii și Toamnei)*. E vorba de plânsul lui Confucius la vederea unui *Qilin* ucis. **Qilin**-ul este versiunea chineză a **unicornului**, animal legendar minunat, inofensiv, asociat cu blândețea și neprihănirea (echivalentul **mielului** în tradiția creștină). Creștinii chinezi chiar au tradus „Mielul lui Dumnezeu” prin *Qilin*. Martini interpretează episodul ca o profeție a lui Confucius privind Întruparea Logosului, *Qilin*-ul fiind o figură a lui Hristos. „După acest episod Confucius nu a mai scris nimic, spunând că și-a încheiat lucrarea de învățător. Sunt semne că știa de venirea Celui Care avea să aducă adevărata Lege, să pună capăt războaielor, în fața Căruia toți filosofii se vor retrage închizându-și școlile.” Uciderea qilinului în afara „porții de Apus a orașului era un semn al uciderii lui Hristos Care, precum un Miel, avea să iasă prin poarta de apus [a Ierusalimului] pentru a fi dus la jertfire.”

9.3. Philippe Couplet: „Tabula chronologica monarchiae sinicae”

Alt sinolog-misionar care încearcă să reconcilieze cronologia chineză cu cea biblică pe baza *Septuagintei* este **Philippe Couplet**. El îl consideră pe Fu Xi urmaș al lui Sem, fiul lui Noe. Deci chinezii ar fi semiți. Acest urmaș ar fi ajuns în China după amestecarea limbilor la Babel – crede și Couplet. Și el consideră că în antichitatea timpurie chinezii, ca descendenți ai lui Noe, moșteniseră de la el adevărurile religioase păstrate din revelația adamită. Odată cu trecerea mileniilor amintirea adevărurilor revelate în epoca primordială se întunecase. Și Couplet exprimă opinia că istoria Chinei păstrează reminiscențe despre Facerea lumii, primii oameni și potop – vestigii ce pot fi explicate prin relatările biblice.

CAPITOLUL 10: CADRUL TEORETIC ȘI SURSELE FIGURISMULUI

10.1. Contextul istoric

Sistemul **lecturii „figurative”** ca demers hermeneutic nu era nou în teologia creștină. Sf. Ap. Pavel vorbește adesea despre „figuri”, „chipuri”, „pilde” sau „închipuiri” ale celor adevărate sau viitoare (Evrei 9:9; 9:24). Origen, Teodoret, Filon, Sf. Irineu de Lyon, Sf. Chiril al Alexandriei (*Glafire*), Sf. Grigore de Nyssa, Sf. Grigore de Nazians, Sf. Ioan Gură de Aur și alți Sfinți Părinți tâlcuiesc în Vechiul Testament figuri sau prefigurări ale Legii celei Noi. Metoda era curentă și la rabini. Și Pascal găsea în Scriptură un sens „figurat”, duhovnicesc, ca dovadă a adevărului biblic. În sec. XVII exista în Europa moda interpretării în cheie alegorică, în sens creștin, a unor pasaje din poezi și filosofi ai antichității păgâne. De la găsirea în opera poezilor și filosofilor antici a unor prefigurări oraculare ale adevărurilor creștine, explicate prin reminiscențe ale Revelației adamice primordiale păstrate mai mult sau mai puțin voalat, până la găsirea unor „figuri” similare în *Clasicele* chineze, nu era decât

un pas.

El deja fusese făcut de unii precursori. În 1585 Juan de Mendoza afirma că China a fost populată de nepoții patriarhului Noe. Ruggieri văzuse „profeții” și „oracole” despre creștinism în vechile credințe chineze. Longobardo îl identificase pe Fu Xi cu Zoroastru. Magalhães arăta că *Yi Jing*-ul era atribuit lui Fu Xi, primul rege al Chinei care a domnit după Potop. Louis Le Comte scrie despre „vestigiile” cunoașterii adevăratului Dumnezeu, transmise de fiii lui Noe, care există în istoriile chineze. Tot Le Comte, reluând referința lui Martini, îl dă pe regele Cheng Tang ca pildă a „vechii religii adevărate” a chinezilor. Dar aceste referințe erau presărate în diverse scrieri fără a li se acorda importanță centrală ori a se constitui într-un **sistem coerent și comprehensiv** – cum vor face Figuriștii. Proiectul lor își propunea să demonstreze cu dovezi din *Clasice* că în China se păstrasera „vestigii” ale revelației primordiale și că istoria ei era o versiune „figurată” a istoriei omenirii dinainte de Potop. Astfel cronologiile ar fi fost reconciliate, scepticii europeni (liber-cugetătorii ce pregăteau Iluminismul) ar fi fost convinși de adevărul biblic prin invocarea unor probe neașteptate provenind tocmai din... istoria Chinei, iar chinezii ar fi fost puși în fața faptului șocant că propria lor istorie și propriile lor cărți canonice prefigurau religia adusă de misionari. Pe scurt, Figurismul este o tentativă de a salva atât pe „Moise” cât și „China” și a eluda conflictul dintre cronologii reducând „China” la „Moise”.

10.2. Surse: La Peyrère, Vossius, Horn, Pezron, Beurrier, Thomassin, Huet, d’Herbelot

Figuriștii se inspiră din curente cu largă audiență în Europa în epocă, aplicându-le la contextul misiunii din China. Este relevant că mulți dintre autori erau francezi, lucrările lor fiind în vogă în Franța secolului XVII, deoarece Figuriștii au fost membrii misiunii franceze din China.

Una din lucrările cu largă circulație era *Les Pre-Adamites* a lui **Isaac de la Peyrère**, care printr-un raționament tendențios deduce din Romani 5:12-15 că ar fi existat pe Pământ oameni înainte de Adam. Alți autori de referință pentru Figuriști sunt **Isaac Vossius** și **Paul Pezron**, care pledează pentru cronologia *Septuagintei*. **George Horn** îi echivalează pe Fu Xi cu Adam, Huang Di cu Enoh și Yao cu Noe. Pentru **Paul Beurrier** toate religiile sunt „oglinzi” ale creștinismului, cheia tuturor mitologiilor și religiilor necreștine fiind Revelația primordială primită de Adam de la Dumnezeu, transmisă prin patriarhi până la Noe și urmașii săi și răspândită după Potop la toate popoarele omenirii. Beurrier găsește urme ale revelației creștine în clasicii greci și latini, cronicile Egiptului și Chinei. El oferă Cabbala, învățăturile lui Hermes Trismegistus (identificat cu patriarhul Enoh), profețiile sibiline și cele 64 de simboluri mistice ale lui Fu Xi ca dovezi ale revelației Adamice, transmisă egiptenilor de Sem, fiul lui Noe, întemeietorul primei dinastii egiptene. Pe chinezi îi consideră descendenți din Sem, care au populat China după Potop. Fu Xi a fost chiar Sem sau dacă nu, unul din fiii sau nepoții lui, după Babel. Confucius e profetul ce vestește Legea Nouă. Dovada este unicornul *Qilin* (de la Martini).

Altă sursă este **Louis Thomassin**, care găsește în poezii și filosofii antici rămășițe ale Teologiei Patriarhilor dinaintea Potopului. Lucrările lor au fost greșit interpretate de cei de după ei, stricate de demoni, amestecate cu doctrine false; dar cine știe să le citească corect găsește în ele izvoare curate ale Religiei Revelate. Tradiția ei s-a păstrat prin Noe și Sem (care a văzut semințiile născute după Babel). Ea a fost transmisă prin fiii lui Noe ajungând până la Homer. Curățând fabulele de răstălmăcirii se pot descoperi adevărurile originare, tainele adevăratei Religii. Homer e un ucenic al regelui Solomon.

Alt autor e Pierre Daniel **Huet**, care găsește vestigii ale doctrinei mozaice în scrierile Greciei, Romei, Egiptului și Indiei. Metoda lui îi va influența pe Figuriști. Biblia e istorie adevărată, alte religii sunt versiuni degenerate ale religiei mozaice – care se poate folosi ca o cheie. Moise e identificat cu egipteanul Thoth, Taautus al fenicienilor, Hermes–Mercur, Bachus, Zoroastru.

10.3. Corpus Hermeticum – un sincretism esoteric ce poate sminti

Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Sf. Clement al Alexandriei, Lactanțiu, Eusebiu, Fer. Augustin și alți autori patristici și apologeți vorbesc despre o cunoaștere originară, primită de Adam prin Revelație divină de la Dumnezeu Însuși înainte de Cădere, și despre vestigii din această Revelație primordială conservate în religiile păgâne, mai mult sau mai puțin corupte de politeism și idolatrie. Argumentul acestor „**sâmburi**” e folosit de apologeții Bisericii primare în controverse cu greco-romanii de tradiție păgână, inclusiv elenistă, pentru a arăta că învățătura creștină nu e atât de nouă, fiind anticipată, fie și voalat, chiar în tradițiile păgâne.

Ulterior însă ideea rămășițelor străvechii Revelații păstrate în alte religii s-a corupt, ajungând să înglobeze elemente păgâne din chiar religiile în care se căutau urme adamice. Inițial erau văzuți ca depozitarii cunoașterii primordiale Adam, Enoh, Noe, Sem, Avraam și alți patriarhi. Apoi ajung pe listă figuri ca Hermes Trismegistus, Zoroastru, Druizii, Orfeu, Pitagora, Socrate, Platon, Sibilele, brahmanii indieni, Regina din Saba, Regii Magi și alții, transformați în „sfînți păgâni”. Prin degradarea însăși ideii acestor vestigii revelate ajunge chiar ea să devină o doctrină de tip esoteric, heterodox și chiar eretic, asociată unui corp eclectic de învățături păgâne, multe de sorginte elenistă și gnostică.

După aducerea platonismului în Europa de Gemistos Plethon, Marsilio Ficino folosește sintagma **prisca theologia/sapientia** asociind-o cu Hermetismul. El traduce tratatele eleniste aduse de Leonardo da Pistoia și le publică sub titlul *Corpus Hermeticum*, cu impact asupra alchimiei și magiei Renașterii prin Pico della Mirandola și Giordano Bruno, și mai târziu a Reformei Protestante prin ordinul Rosicrucian. *Hermetica* include texte ca *Pimandres*, *Asclepius*, *Tabula Smaragdina*, presupuse a proveni din școala lui Amonius Saccas (profesorul lui Plotin și Origen), presupus a fi indian (clanul Śākya), cu surse mai vechi în literatura sincretist-elenistă alexandrină a sec. II-VI î.H., cu elemente egiptene, pitagoreism, mistere orifice, (neo)platonism, gnosticism (demiurgi, reîncarnare). Giorgios Sincelos atribuie lui Manetho din Sebennetos (sec. III î.H.), o relatare în care Hermes/Thoth ar fi scris textele hermetice în limba primordială pe o stelă din Țara Seiris. La Josef Flavius, Țara *Šir* era ținutul unde urmașii lui Set ar fi ridicat 2 stele cu „înțelepciunea cerească”. Într-o apocrifă „*Boi Sēres*” erau un popor paradisiac din epoca primordială, numele lor fiind legat de chinezescul *sī* 絲 (絲) „mătase”. Într-o legendă siriacă Setienii erau strămoșii Regilor Magi, iar Țara *Šir* – China. Țara *Šir* e asociată de apocrifă *Revelația Magilor*, Strabon, Pliniu, Bardaisan, cu Set, mătasea și Magii.

Prisca Theologia e diferită de **Philosophia Perennis**, deși uneori se confundă cu ea. *Philosophia perennis* nu recunoaște degradarea vechii Revelații, afirmând că adevărata religie s-ar manifesta periodic în diverse perioade, locuri și forme. În forma hermetic-ocultă sub care circulă azi ambele trebuie privite ca erezii. Figuriștii au fost marcați de acest filon esoteric, hermetic-cabalist, adus din Bizanț în Renaștere, cu rezonanță în sec. XVII-XVIII, ce interpretează ocultist Revelația primară ca sursă ultimă a unei doctrine secrete ce ar exista latent în religiile păgâne.

10.4. Athanasius Kircher: chinezii sunt hamiți

Altă sursă a Figuriștilor este Athanasius Kircher, eruditul cărturar proto-sinolog din Roma barocă numit și „ultimul om care știa totul”. În *China illustrata* („enciclopedia chineză a sec. XVII”) el folosește lucrări de Martino Martini și alți misionari, dar datele despre China luate de la ei sunt introduse forțat în tiparul propriilor idei. Cartea e dominată obsesiv de teoria că limba, religia și obiceiurile Chinei derivă din Egipt. Viziunea sa e marcată de hermetism sau *prisca theologia*. O parte a cărții descrie Stela Nestoriană de la Xi'an, recent descoperită în vremea lui, dând și traducerea inscripției.

Chinezii sunt **urmașii lui Ham**. După tradiție, lui Ham, prin înțelegere cu frații săi, îi revenise Egiptul și restul Africii. Dar încălcând înțelegerea, Ham ar fi migrat din Egipt cu neamul său spre răsărit, în Persia, apoi în Bactria. Kircher îl identifică pe **Ham** cu **Zoroastru** „regele Bactriei”. Din Bactria au plecat coloniști în China. Deci după Kircher, **chinezii sunt hamiți, ca și vechii egipteni**: ei erau înrudiți, fiind și unii și alții descendenții lui Ham. Aceasta ar explica aparentul izomorfism de tip pictografic găsit de Kircher între scrierile chineză și egipteană. „Inventatorul hieroglifelor” egiptene, după Kircher, e Mercurius Trismegistus, sfetnicul lui Nimrod, urmașul lui Ham. El e diferit de Fu Xi, dar originea pictografică e comună. El ilustrează această pictorialitate reziduală a caracterelor chineze cu etimologii ce urmăresc sensul lor simbolic.

Figuriștii au fost influențați de opere ale lui Kircher ca *Arca lui Noe*, tratând despre împrăștierea fiilor lui Noe în lume, și *Turnul Babel*, ce postula limba ebraică drept limba primară a omenirii, „limba adamică”. Kircher considera ebraica *lingua sancta* primordială, ca materie de revelație biblică, și că Adam a înțeles natura animalelor și le-a numit potrivit naturii lor în ebraică. Amestecul limbilor la Babel a născut dialectele ebraice – caldeana, samariteana (din care se va trage feniciană), siriaca, araba și etiopiana –, iar din ele alte limbi. Odată cu transformarea și multiplicarea limbilor se înmulțesc religiile idolatre și zeii.

După Kircher, **Enoh** fiul lui Jared e „Hermes Triplex” (rege-sacerdot-profet ce ar fi domnit în Egipt după Potop), numit la egipteni Thoth/Hermanubis, la arabi Adris, la greci Atlas. Enoh a primit de la Dumnezeu revelații pe care le-a transmis oral și scris. Enoh, spune Kircher, a inventat scrisul și matematica.

10.5. John Webb: chineza ca limbă adamică. Sunt chinezii semiți?

Interesul lui John Webb pentru China e legat de preocuparea lui pentru „Limba Primordială”. Se credea că această „limbă a creației”, *Lingua Adamica* sau *lingua humana* ar fi fost o proto-limbă „curată”, simplă, precisă, inspirată de Dumnezeu lui Adam în Ziua a Șasea. Denumind animalele, Adam devine – sub lucrarea harului – primul creator de limbaj, adică **Nomotet**. Multă vreme ebraica a fost considerată, mai ales în Apus, această limbă originară. Webb argumentează că nu ebraica ci **chineza a fost Limba Primordială**.

Webb afirmă că Potopul biblic e Potopul plasat de analele chineze în vremea împăratului Yao; deci Yao, devenit la Webb figura centrală, e însuși Noe.

După Webb, la origine China e populată de urmașii unuia din fiii lui Noe, dar nu Ham e strămoșul chinezilor, ci Sem: urmașii lui Sem au populat estul Persiei, China și India; cei ai lui Ham – Babilonul, Palestina, Arabia și Africa; cei ai lui Iafet – Asia Mică și Europa. Când descendenții lui Sem au ajuns în China, au adus cu ei vechea limbă și învățătură a Logosului. Webb combate teoria „Ham-istă” a lui Kircher, citându-i pe Raleigh (Ham nu a părăsit niciodată Egiptul), Peter Heylin (Bactria a fost populată prea devreme pentru a putea fi populată de

coloniști din Egipt) și Iosef Flavius (descendenții lui Sem, nu ai lui Ham, au locuit Asia de la Eufrat la Oceanul Indian). Webb susține că fiii lui Sem au ajuns în China nu *după* ci **înainte de Babel**, trăgând concluzia că, deși limba originară a Logosului dispăruse pretutindeni, ea a supraviețuit în China. La zidirea Turnului Babel nu participat toate semințiile; cei din est (strămoșii chinezilor) au rămas acasă, păstrându-și necontaminată la amestecarea limbilor, limba originară pe care o aveau dinainte, Limba Adamică – care deci este chineza. Webb susține extrema arhaicitate a limbii chineze, datând-o dinaintea Potopului.

CAPITOLUL 11: ÎN CĂUTAREA LIMBII „PARADISIACE” ȘI A „LIMBII UNIVERSALE”

11.1. Preocuparea autorilor patristici pentru „Limba Primordială”

Am considerat util să dedic un capitol **Limbii Edenice** sau ancestrale, „mama tuturor limbilor”. Unii autori patristici au considerat că această **Ursprache** a fost **ebraica** – ipoteză (în iudaismul rabinic dogmă) susținută de Origen, Fer. Ieronim, Fer. Augustin. Majoritatea sunt reticenti, evitând o identificare tranșantă: Sf. Clement al Alexandriei, Sf. Irineu de Lyon, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigorie de Nazians, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Procopie al Gazei, Sf. Epifanie al Salaminei, Eusebiu de Cezareea, Diodor din Tars. Alții au contestat-o: Sf. Grigorie de Nyssa. Alții susțin că acea limbă a fost **siriaca** (Teodoret al Cirului, indirect Sf. Efrem Sirul) sau **aramaica**.

În **Targumim** apare mențiunea că pe Turnul Babel s-a înălțat un **idol** care „să facă război cu Dumnezeu”. Mândriei de a-L sfida pe Dumnezeu s-a adăugat idolatria. Pedepsa multiplicării limbilor e dată pentru multiplicarea dumnezeilor. Începând de atunci în locul unicului Dumnezeu oamenii căzuți în politeism s-au închinat unei multitudini de falși dumnezei. De aceea în locul limbii unice sacre Dumnezeu le-a dat o multitudine de limbi căzute în relativ profan. Proliferării arbitrare a divinităților mincinoase, fără putere, i-a corespuns proliferarea arbitrară a limbilor diluate, debilitate, derivate din simplă convenție semiotică. Puterea cuvintelor originare inspirate de Dumnezeu-Cuvântul e înlocuită de slăbiciunea cuvintelor-semne-arbitrare proferate de logoteți nevolnici, slujitori ai duhurilor căzute.

Tot exegeții evrei vorbesc de o reunificare eshatologică a limbilor în cea ebraică. Ieronim spune că „evreii tâlcuiesc pasajul Sofonie 3:9 ca referindu-se la Mesia pe Care îl așteaptă să vină: întocmai cum a fost înainte de zidirea Turnului, când toți vorbeau aceeași limbă, tot astfel ei vor vorbi atunci ebraica, după ce se vor fi convertit la slăvirea adevăratului Dumnezeu și întreaga lume va sluji Domnului.” Ieronim respinge această invenție iudaică, citind pasajul în sensul anticipării reunificării limbilor la **Cincizecime** când Apostolii grăiau în limbi și pe buze era limba unică a mărturie.

Sf. Irineu de Lyon pune în legătură **cele 72 de limbi și popoare de după Babel** cu **cele 72 de generații de la Adam la Hristos**, tâlcuindu-le ca recapitulare a semințiilor și limbilor omenești de către Hristos întru Sine și reintegrare a lor cu Adam. Eusebiu observă că nume precum Adam, Enoh, Cain, Abel, Avraam, Isaac, Iacov, Israel, Eber își găsesc înțelesul (etimologia) în ebraică. Dar din lipsă de dovezi evită să identifice clar limba pre-babelică cu ebraica. Diodor din Tars, Procopie al Gazei și Sf. Ioan Gură de Aur afirmă că ebraica provine de la Eber care nu s-a învoit cu cei ce au zidit Turnul Babel, păstrându-și limba și credința. Sf. Ioan Hrisostom vede în dispersia limbilor iubirea de oameni a lui Dumnezeu.

Teologumena lui **Augustin** despre ebraică drept limbă adamică e importantă pentru a înțelege preocuparea Apusului latin pentru limba primordială. Ecclesiologia istorică augustiniană accentuează binecuvântarea dată de Noe lui Sem și Iafet și blestemul asupra lui Ham și Canaan, citite ca profeții despre viitoarele rase născute din ei. „Cetatea lui Dumnezeu” s-a perpetuat prin primii, în primul rând prin linia genealogică Sem-Arfaxad-Eber-Avraam, urcând prin ei până la Abel. Tot prin ei (apoi egipteni și greci) s-a transmis și tezaurul sapiențial al Revelației primordiale (*translatio divinae sapientiae*). În opoziție cu ei e plasat Nimrod, „vânător vestit împotriva Domnului Dumnezeu”, exponent al „Cetății Pământești”, care a instigat zidirea Babelului. Din cei 73 descendenți ai fiilor lui Noe (27 din Sem, 15 din Iafet, 31 din Ham) Augustin îl scade pe Peleg care a păstrat limba tatălui său Eber, rămânând după Babel 72 popoare și limbi – număr devenit standard.

Sf. Grigorie de Nyssa respinge concepția „naturalistă” a arianului Eunomie al Cizicului, preferând teza convenționalismului semnelui lingvistic. El consideră ebraica o limbă mai nouă. Evreii ar fi început să vorbească ebraica, prin minune înjghebată pe loc spre folosința poporului israelit, abia la ieșirea din Egipt. Sf. Grigorie conchide: „Limba lui Dumnezeu nu este ebraica. Dumnezeu nu vorbea ebraică”. Casaubon îi va prelua ironia spunând că limba primordială, dacă a existat, s-a pierdut. Dacă Dumnezeu a inspirat cuvintele rostite de Adam, pe urmă omenirea și-a dezvoltat limbajul autonom, ebraica fiind doar una din limbile-matrice post-diluviene.

Teodoret al Cirului contestă ebraicii acest statut, susținând că Limba Edenică a fost limba **siriacă**, argumentând prin etimologia siriacă a numelor din *Geneză*. El consideră ebraica apărută după ieșirea din Egipt, iar numele poporului evreu îl explică nu după Eber ci după Avraam.

Sf. Efrem Sirul lasă chestiunea deschisă, vorbind de o limbă originară pierdută cu excepția unui singur popor care a păstrat-o, dar evitând a preciza care e acel popor – evreu ori sirian. *Peștera comorilor* e tranșant de partea

tezei siriace (aramaice): „De la Adam până la Turn s-a vorbit limba siriacă”. **Limba Adamică ar fi fost chiar limba aramaică** vorbită de Mântuitorul Hristos în viața Sa pământească. Oricum, aramaica și ebraica sunt limbi semitice înrudite, indicând o origine comună, o proto-limbă unică asemănătoare cu ele.

Toți autorii patristici sunt de acord că **Cincizecimea** este evenimentul **simetric** cu **Babelul**: fărâmițarea lingvistică a neamului omenesc la multiplicarea limbilor e contracarată de puterea unificatoare a harului începând cu pogorârea Duhului Sfânt și vorbirea în limbi. Pedepsa poliglosiei aplicată pentru trufia babelică e abolită de minunea glosolaliei dăruită pentru smerenia apostolică. Tendința către dezintegrare comunicațională și fragmentare semiotică datorată dispersării lingvistice de la Babel e oprită și inversată de efectul reintegrator al harismei translației în Duh la întemeierea Bisericii. Ca edificiu divin-uman fondat de Dumnezeu-Om, Biserica e opusul Turnului Babel ca edificiu omenesc fondat de omul-dumnezeu fără Dumnezeu. *Hybris*-ul narcisist al constructorilor unui Babel zidit din pământ ars, inspirați de duhul luciferic, care a aruncat lumea în confuzie poliglotă, e răscumpărat de zelul misionar al Apostolilor, care se fac pietre vii ale zidirii *Eclesiei* ce va dăinui veșnic ca sălaș al Duhului Sfânt.

Și alte limbi au candidat la statutul de Limbă Adamică: samariteana, chaldeana, feniciană, gotică și chineza.

11.2. Limba Universală. „Ipoteza chineză”

Pentru Eunomie al Cizicului există o legătură ontologică între firea intrinsecă lucrurilor (*physis*) și cuvintele ce le desemnează, întrucât atât lucrurile cât și cuvintele au fost create de Dumnezeu. Era un „optimism gnoseologic” extrem (numită chiar „aroganță epistemologică fără precedent”), bazat pe un demers speculativ sofistic, tehnicist. Am numit această teorie a limbajului, caracteristică neoarianismului, „onto-semiotică”.

Filonul arian s-a prelungit în gândirea apuseană. Sf. Iustin Popovici afirmă că până azi umbra arianismului „apasă greu asupra culturii europene: Hristos e coborât la rang de simplu om, omul european e înălțat la rang de măsură a tuturor lucrurilor. Arianismul, „matricea raționalismului și relativismului” întemeiată pe refuzul divino-umanității lui Hristos, duce la „triumful principiului sofist al lui Protagoras asupra celui ontologic al Sf. Maxim Mărturisitorul („Hristos Dumnezeu-om e ținta și măsura tuturor lucrurilor”). Despre umanismul arianizant apusean: „Cultura Europei ascunde arianismul: totul în ea se reduce la om, Dumnezeu-om Hristos e redus la limitele omului. Filosofia, știința, civilizația, parțial și religia Europei s-au plămădit cu fermentul arianismului.”

Urmează o secțiune dedicată preocupării Europei secolului XVII pentru o *lingua universalis* („**Limba Universală**”), cu un lexic format din „**Caractere Reale**”. Premisa era că s-ar putea găsi „Caracterele Reale” – simboluri scrise care să reprezinte lucrurile lumii și noțiunile gândirii în mod „real”, „natural”, semne grafice care să fie motivate de însușirile obiectelor și ideilor exprimate, prin contrast cu semnele convenționale ale cuvintelor limbilor existente. Aceste simboluri „reale” trebuiau să semnifice lucrurile pe baza adevăratei naturi a acestor lucruri, nu să fie convenții inventate arbitrar. Era tot o versiune a teoriei onto-semiotice eunomiene, dar în variantele ei premoderne nu se mai insista pe originea divină a caracterelor reale, ci se accepta și un înlocuitor de origine omenească. De pildă Kircher considera că Adam primise de la Dumnezeu Limba Primordială în formă integrală, fără a suferi vreo evoluție lingvistică, iar aceasta fusese cu adevărat o Limbă Universală. Ea era o formă arhaică a limbii ebraice și se transmisese evreilor prin Eber. Dar și aceștia încetaseră la un moment dat a o mai folosi, iar caracterele ei originare nu mai puteau fi reconstruite. De aceea Kircher propune crearea artificială a unei Limbi Universale complet noi, inventate științific.

Proponenți ai Limbii Universale erau **Francis Bacon** și G. Leibniz. Ei dădeau și chineza ca posibil model de Limbă Universală, legând cercetări de natură non-sinologică de domeniul proto-sinologiei.

Kircher considera **chineza** ca **model de limbă universală**, iar caracterele chineze – model de „**Caractere Reale**”. „Caracterele hieroglifice ale chinezilor”, spune el, au fost compuse din lucrurile acestei lumi”, aplicând principiul redării vizuale a imaginii lucrurilor naturii. Ca și hieroglifele egiptene, zice Kircher, caracterele chineze reprezintă simbolic sensul lucrurilor printr-o similitudine cu forma lor vizibilă, din care se inspiră. Ele redau direct lucrul, nu forma sonoră a cuvântului ce le desemnează – ca în cazul scrierilor cu alfabet fonetic. Orice caracter chinez, afirmă Kircher, corespunde direct unui cuvânt, unei noțiuni. De aici cititorii lui europeni au dedus că între caracterele scrise chinezești și lucrurile din lumea reală ar exista o totală corespondență biunivocă. Umberto Eco sesizează că „Kircher își dă seama că **caracterele chinezești au un fundament iconic**, dar în același timp observă și că e un **iconism foarte stilizat**, unde urma asemănării inițiale aproape s-a pierdut.”

Așa cum arată Paul Rossi și Frances Yates, entuziasmul secolului XVII pentru Limba Universală era o continuare a tradiției tratatelor despre memorie și tehnicilor mnemonice din Renaștere ce vizau folosirea de simboluri ca imagini auxiliare pentru facilitarea memorării – bazate la rândul lor pe ***Ars Combinatoria*** a lui **Ramón Llull**, care integra *Cabbala* iudaică și *Numele Divine* a lui Dionis Areopagitul.

În sec. XVII au proliferat scheme vizând o „**limbă filosofică**” – o **Limbă Universală** care să reflecte nu forma sonoră a cuvintelor ci natura lucrurilor semnificate. Descartes sugera crearea unei limbi generale care, sub formă de simboluri codificate, să acopere întreaga cunoaștere, organizând sistematic toate ideile umanității. O asemenea limbă non-arbitrară a fost propusă de George Dalgarno, care crede că egiptenii și chinezii foloseau Caractere Reale sau Universale.

Alta e cea a lui **John Wilkins**, în sistemul căruia cuvintele nu erau semne arbitrare, ci fiecare literă trebuia să semnifice un gen, o categorie sau specie, într-o taxonomie arborescentă cu sens descendent. El citează din *Imperio de la China* a lui Alvaro Semedo exemple de caractere chinezești ce ilustrează legătura lor cu referentul real. El citează corect observația lui Semedo că scrierea chineză nu aplică invariabil un principiu conform căruia caracterele să derive totdeauna din obiecte reale. El privește legătura dintre caractere și obiecte ca mai curând accidentală decât sistematică, fiind excepția și nu regula, și observă că în general „nu pare a exista o analogie între forma caracterelor chineze și lucrurile reprezentate”.

Plecând de la schema lui Wilkins, schița lui Borges *El idioma analítico de John Wilkins* ilustrează o teză opusă – aceea că orice sistem taxonomic e cu atât mai illogic cu cât are ambiții mai generalizatoare. Borges citează o clasificare fictivă dintr-o probabil inventată enciclopedie chineză - o ironică zoologie apocrifă ce neagă însăși posibilitatea de existență a oricărei clasificări exhaustive.

E semnificativ că Borges alege ca obiect al imaginarei sale taxonomii regnul animal – același domeniu al realului asupra căruia s-a exercitat *in illo tempore* funcția nomotetică a lui Adam. Subversiunea operată de Borges vizează episodul biblic al întemeierii limbajului ca instituire a ordinii divine. Limba Adamică era o „noimă” aplicată regnului animal sub autoritate divină, un „rost” dat universului de către om, instituit de Dumnezeu drept cunună a Creației și stăpân al ei. Prin contrast, autorul fictiv al *Celestului Emporium* borgesian e un Adam decăzut, poate decrepit în manieră gnostică, incapabil a mai discerne ordinea divină a lumii, care nu mai poate institui decât o dezordine într-un univers guvernat de haos și arbitrar.

Aceste scheme erau bazate pe sisteme logico-taxonomice, cu ambiția de a reduce realitatea cunoscută la un set de categorii aristotelice legate între ele prin relații „naturale” stabilite deductiv. Premisa era că lumea e rațional structurată, complet clasificabilă, iar limbajul poate reflecta această raționalitate în structuri logice universal acceptate. **LEIBNIZ** adaugă o dimensiune epistemologică acestor propuneri, susținând că o Limbă Filosofică ar permite o comunicare ferită de erorile provocate de imprecizie și ambiguitate. Mai mult, ea ar răspunde cerințelor unui instrument euristic ideal, făcând posibilă aflarea adevărului cu precizie matematică, asemeni geometriei, întrucât morfologia, sintaxa și semantica ei s-ar caracteriza prin desăvârșită exactitate și rigoare logică, reflectând structura obiectelor reale și relațiile naturale dintre ele. O asemenea limbă ar trebui scrisă cu **Caractere Reale** – semne ce nu ar translitera fonetic cuvinte, ci ar reprezenta direct lucruri și noțiuni. Deși recunoștea că caracterele chineze redau idei, totuși inițial Leibniz le considera inadecvate a sluji drept „Caractere Reale” veritabile, căci nu ar putea abstractiza suficient încât să faciliteze raționamentele. Abia după corespondența cu Bouvet și studierea *Yi Jing*-ului el și-a reconsiderat pozitiv opinia despre posibila folosire a caracterelor chineze pentru a construi o „Caracteristică Universală”. Leibniz căuta un limbaj simbolic asemănător celui matematic. El propune o Caracteristică Universală inspirată din caracterele chinezești, *Polygraphia* lui Kircher, *Arta Combinatorie* a lui Lull și calculul infinitezimal creat de el. Mai mult decât o limbă, ea trebuia să fie o matrice de calcul, transformând expresia lingvistică într-o procedură de calcul matematic cu avantajele de precizie ce ar fi decurs de aici. Ca scriere, ea ar fi putut fi citită de oricine în propria limbă, căci ar fi folosit „Caracterele Reale” pe care oricine le-ar fi putut decoda nemijlocit, așa cum japonezii pot citi în limba lor caracterele chinezești, căci ar fi redat direct noțiuni primare ale gândirii umane.

Interesul lui **Leibniz** pentru **China**, relevanța scrierii și a vechii religii chineze în căutările lui privind limba universală și calculul binar, speranța sa că acest calcul va putea contribui la convertirea la creștinism a imperiului chinez (începând cu împăratul), sunt ample documentate, inclusiv prin corespondența lui cu părintele Bouvet.

Dacă Leibniz își privea calcul „diadic” ca o *imago creationis*, exact la fel privea Bouvet sistemul binar-vizual din *Yi Jing*. Afinitatea dintre gândirea celor doi savanți e izbitoare. Bouvet îi trimite lui Leibniz într-o scrisoare diagrama celor 64 hexagrame din *Yi Jing* cunoscută sub numele de „Aranjamentul lui Shao Yong”, „Ordinea Naturală” sau „Ordinea Cerului Dinainte” ori „Anterior” – *Xian Tian Zi Xu (Former Heaven)*. Ca matematician, Bouvet recunoaște în ele „aritmetica binară” („diadică”) a lui Leibniz și i le semnalează ca atare, dându-i-le ca pildă de încifrare matematică a principiilor creației de către Fu Xi, 3000 ani înainte de Hristos. Șocant e că Leibniz recunoaște în ea seria primelor 64 de numere întregi exprimate în baza de numerație 2!

CAPITOLUL 12: FIGURIȘTII: UN „COMANDO” DE SINOLOGI PENTRU O TEOLOGIE A CLASICELOR

12.1. Membrii mișcării și tribulațiile lor

Deși **Figuriștii** sunt tratați ca grup relativ omogen, între abordările lor sunt mari diferențe. Ceea ce au în comun e certitudinea că pot găsi „tainele creștinismului” ascunse sau încifrate în *Clasicele* chineze. Metodele lor de „descifrare” a acestor taine însă diferă atât de mult încât divergențele dintre sistemele lor hermeneutice dau mișcării un caracter foarte eterogen. Lipsei de coordonare dintre ei i s-a atribuit și eșecul lor.

Urmează o istorie a termenului „**Figurism**” și a diverselor nume date mișcării (**enohiști** etc.), precum și un rezumat al ei sub forma principalelor *Clasice* pe care se concentră și a teoriilor preferate: Bouvet (caută în *Yi Jing* **profeții** despre creștinism), Prémare (susține veridicitatea istorică a Clasicelor în care caută **vestigiile**

Revelației primordiale) și Foucquet (susține pe baza *Shu Jing*-ului că istoria Chinei e o **alegorie a figurilor** din VT). Sunt enumerate convingerile împărtășite de toți membrii curentului Figurist și tipurile de surse folosite, precum și cauzele ostilității față de ei (radicalismul convingerilor, exagerările, divergențele naționale între francezi și ceilalți, rivalitățile provinciale între francezi).

Împăratul **Kangxi** însuși e prezentat ca un „Figurist” datorită simpatiei față de ei și patronării de către el a mișcării. Un suveran educat, cu viziune largă, Kangxi va păstra mereu admirație față de Bouvet. Criticile sunt însă devastatoare. Totuși sunt azi voci care îi reabilitează, de pildă comparând tezele lor cu cele ale lui Karl Rahner privind „creștinii anonimi”.

CAPITOLUL 13: JOACHIM BOUVET: „ODATĂ PROFESOR – ÎNTOTDEAUNA PROFESOR”

Capitolul este dedicat vieții și operei lui Bouvet, inițiatorul și principalul exponent al Figurismului.

13.1. Viața: o „cratimă” între două lumi

Bouvet este unul din puținii oameni din istorie care a slujit simultan sub doi suverani – cei mai puternici și mai luminați, ai celor mai puternice două țări din Europa și Asia din vremea sa: Ludovic XIV al Franței și Kangxi al Chinei. Plecat ca matematician al lui Ludovic XIV, devine profesor și sfetnic al lui Kangxi, revine aducând darurile acestuia lui Ludovic și se întoarce aducându-i lui Kangxi darurile regelui. Dubla lui loialitate a fost mereu menită a fi o punte între două mari țări, Franța și China, dar și între două mari culturi, cea europeană și cea chineză. El s-a străduit toată viața să unească două mari culturi – cea chineză confucianistă și cea europeană creștină, căutând elemente de convergență între cărțile lor canonice.

E prezentată **biografia** lui **Bouvet**, de la educația primită la trimiterea sa în China în 1685 ca „Matematician al Regelui”, cariera sa de consilier și profesor de matematică al suveranului Kangxi, cei 43 ani petrecuți la curtea imperială chineză cu excepția celor 6 ani în Europa. E trimis de Kangxi în 1693 ca ambasador la Ludovic XIV, revine în China în 1699 și lucrează la sistemul său și studiul *Yi Jing*-ului, plus un amplu proiect de cartografie, până în 1730 când moare la Beijing.

Bouvet a sperat toată viața să vadă un împărat chinez creștin și un imperiu chinez convertit la creștinism.

13.2. Opera: Un pod între culturi prea îndepărtate. Acomodaționismul în formă extremă

Niciuna din scrierile „figuriste” ale lui Bouvet nu a fost publicată în timpul vieții; lucrările lui și ale celorlalți Figuristi au fost ascunse în Arhivele Vaticanului, fiind considerate neștiințifice, unele chiar la limita demenței, și redescoperite abia în secolul XX. Opera lui Bouvet nu e nici azi publicată, cu atât mai puțin există o ediție critică. În așteptarea ei cercetătorii încă studiază manuscrisele păstrate în diverse arhive.

Prima sa lucrare publicată, *Portrait historique de l'Empereur de la Chine présenté au Roi*, îl prezintă pe Kangxi ca un suveran ideal, inclusiv privind credința (optimism justificat de Decretul de Toleranță emis în 1692), un fel de Ludovic XIV al Chinei.

Granița între **acomodaționism** și **Figurism** e incertă, adesea Figurismul fiind greu de distins de simplul acomodaționism dinaintea sa.

Bouvet dorește să rămână fidel politicii de acomodare, dar contextul cultural și politic din vremea lui se schimbese față de cel din epoca lui Ricci. Sincretismul ultimelor decenii ale dinastiei Ming lăsase acum locul unei ortodoxii confucianiste mult mai înguste, definite pe linia revitalizării Neo-confucianismului lui Zhu Xi din dinastia Song. Confucianismul cel mai ortodox e privit acum ca fiind cel al școlii Chen-Zhu. Din motivele cunoscute, Bouvet nu-l poate lua ca temei al unei noi abordări acomodaționiste, fiind nevoit să caute acest temei în altă parte. Schimbările de climat cultural impun totuși o modificare a strategiei acomodaționiste – dar fără a renunța la obiectivul fundamental al unui creștinism confucianist.

Bouvet nu depinde de elita mandarinilor *Ru-iști*, în schimb se bucură de proximitatea și prețuirea lui Kangxi. Ca atare nu e nevoit să adopte Neo-confucianismul lui Zhu Xi, la modă acum printre mandarini; în schimb trebuie să găsească o tradiție acceptabilă pentru împărat. Răspunsul e tradiția vechilor împărați-înțelepți, revendicați ca înaintași de confucianiști – unanim respectată, inclusiv de primii suverani ai dinastiei Qing. „Regii Buni” din preistoria Chinei puteau sluji ca bază unei noi sinteze acomodaționiste, unui nou fel de creștinism „cu față chineză”. Bouvet își va dedica restul vieții elaborării acestei noi sinteze.

Urmează o descriere a lucrărilor figuriste ale lui Bouvet, cu un rezumat al conținutului lor, pe perioade: perioada I (1699-1710) și a doua (1711-1730).

CAPITOLUL 13: TEME FIGURISTE ÎN OPERA LUI BOUVET

14.1. Istoria universală și cele trei „stări” ale omenirii. Teandristm și înnoire

Bouvet este un promotor al unei teologii a religiilor pe care azi am numi-o „inclusivistă”. El nu doar că este un exponent al dialogului inter-religios de tip inclusivist *avant la lettre*, dar și-a dedicat toată viața acestui dialog. Mai mult decât doar să afirme posibilitatea lui, el caută mereu teme comune pe care acest dialog să se poată construi, ilustrându-le cu exemple din *Clasice*. Excelenta cunoaștere a limbii chineze îi dă posibilitatea să intre în intimitatea vechilor texte clasice, ceea ce face exegeza operei lui extrem de dificilă, fiind implicate niveluri multiple de interpretare textuală aprofundată.

Bouvet împarte istoria omenirii în trei epoci sau „stări ontologice”, în așa fel încât să le echivaleze cu periodizarea din tradiția chineză:

- 1) Starea neprihănirii originare (identificată cu Vârsta de Aur sau Calea Cerului, *Tian Dao*);
- 2) Căderea și starea stricăciunii lumii (identificată cu Vârsta a doua sau Calea Pământului, *Di Dao*, după intrarea păcatului în lume la Cădere); și
- 3) Regimul ontologic al mântuirii (a treia stare a lumii, cea de după Întrupare și Înviere, starea condiției umane autentic restaurate de Cuvântul întrupat, răstignit și înviat, care corespunde cu ceea ce în mod curent numim „era creștină”. El o identifică cu Vârsta Umană, *Ren Dao*).

Întrucât există nepotriviri ce împiedică periodizarea biblică să se suprapună cu cea chineză, Bouvet își nuanțează și califică sistemul de corespondențe, descris pe larg în respectivele secțiuni.

O conexiune încă insuficient cercetată este încercarea lui Bouvet de a-și transpune teoria despre prima „stare” a umanității sub forma așa-numitelor „**Triunghiuri ale lui Pascal**”. Bouvet găsește pretutindeni în *Clasice* motivul triadic. El creează niște diagrame al căror interes constă în legătura cu teoria fractalilor, respectiv figura cunoscută sub numele de *Triunghiul Sierpinski* – o mulțime fractalică dată ca exemplu de tipar generat matematic, infinit auto-reproductibil. Pe această bază se poate specula că Bouvet a intenționat să sugereze, *avant la lettre*, că starea primordială era una ontologică, nu doar morală, și că ea s-ar fi perpetuat „fractalic” de-a lungul istoriei, la scara unor mari comunități, dar și la scara mică a unor anumite persoane umane, a unor comportamente sociale și individuale. Conceptul de fractali avea să fie introdus de Mandelbrot abia în secolul XX, dar Bouvet a intuit o posibilă legătură a acestui tipar binar infinit reiterativ cu hexagramele *Yi-jing*-ului. Este interesant că Triunghiul lui Sierpinski, teoria fractalică și limbajul binar sunt folosite în cercetările actuale privind Inteligența Artificială. Ținând cont de contribuțiile lui Leibniz și Bouvet în domeniul calculului binar, legătura dintre *Yi-jing* și I.A. nu apare forțată.

Din pasiune pentru simbolismul ternar și dorința de a găsi echivalente în tradiția chineză, Bouvet distinge în stări sau epoci câte trei momente, echivalate cu teme din *Clasice*. De pildă, a doua stare o împarte în: **Răzvrătirea și căderea lui Lucifer și a îngerilor; păcatul originar și căderea lui Adam; Potopul**. El găsește în *Clasice* paralele cu acestea. A treia stare a umanității nu e interpretată în sens cronologic, ci ontologic, ca un nou regim devenit *accesibil* omului prin *alegere*. Ea a început odată cu Întruparea și Învierea lui Hristos și, spre deosebire de cele două stări precedente, durează până în prezent și se va prelungi până la Parusie. Bouvet e sigur că vechii chinezi avuseseră revelația tainei mântuirii, cunoașterea despre viitoarea venire a unui Mântuitor, pe care o primiseră sub forma unor semne, figuri, simboluri sau „ghicitori”. El „găsește” elemente din tradiția chineză cu referire la viitoarea mântuire a lumii.

14.2. Figuri ale Sfântului în China

Și înaintea lui Bouvet, alți confrăți ai săi găsiseră aluzii la Iisus Hristos în vechea literatură chineză. Figuriștii găsesc referiri la El în toate *Clasicele*, sub forma „Omului Sfânt” (*sheng ren* sau *shen ren*). Ei dau exemple din *Yi Jing*, *Shi Jing*, *Zhong Yong*, *Meng Zi*, Confucius și chiar comentarii din Song precum *Xingli dachuan*. Bouvet e primul care încearcă să articuleze o construcție doctrinară, un sistem care să încorporeze *Clasicele* în teologia creștină. Pentru el, principalele figuri ale Sfântului din *Clasice* sunt Cei Trei Auguști (*San Huang*), Cei Cinci Împărați (*Wu Di*) și Cei Trei Regi „buni” (*San Wang*), pilde de virtute, înțelepciune și har. Sunt însă și alte personaje precum miniștri virtuoși și înțelepți, filosofi precum Laozi și chiar animale fabuloase precum *qilin*-ul.

Pentru a aprofunda **identificarea** de către Bouvet a lui **Fu Xi** cu **Enoh**, am dedicat o secțiune acestui patriarh biblic și apocrifei *Cartea lui Enoh*, carte enigmatică menționată de autori biblici (Sf. Ap. Iuda) și patristici (Clement al Alexandriei, Irineu de Lyon, Tertulian, Origen, Iustin Martirul și Filosoful, Ciprian, Ipolit, Lactanțiu, Ioan Casian).

Bouvet asociază ca prefigurări ale unor Persoane Treimice (Dumnezeu-Tatăl sau Fiul), sau ca figuri mesianice, personaje din *Clasice*, în primul rând pe Cei Trei Auguști (**Huang Di**), sau suverani și înțelepți ca **Shun**, **Hou Ji (Prințul Sorgului)**, **Yao**, **Yu**, **Cheng Tang**, **Wen**, **Zhong Shanfu**. Am prezentat în detaliu argumentele aduse de el în sprijinul acestor echivalări.

Concluziile sunt în ansamblu favorabile Figurismului și lui Bouvet. Studiile lor și enorma erudiție au „deștelenit” domenii pe care sinologia avea să le abordeze abia mult mai târziu, inclusiv anticipând cu peste două veacuri voga *Yi Jing*-ului din secolul XX. Unele presupoziii, general acceptate în epoca pre-modernă, pot părea azi nu doar desuete ci chiar ridicole. Dar cel puțin ei și le declară explicit. Oare câți exegeți moderni nu sunt la

fel de tributari preconcepțiilor lor, pe care însă încearcă să le camufleze sub o așa-zisă obiectivitate? Sistemul lor trebuie privit prin prisma intenției de a facilita chinezilor accesul la doctrina creștină prin medierea singurelor noțiuni cunoscute – cele din cărțile canonice confucianiste (ei recurg și la lucrări daoiste, dar ca și precursorii evită surse budhiste.) Proiectul lor de a articula o „teologie naturală” a *Clasicelor* nu a putut fi realizat. Totuși întrebările pe care le-au pus sunt poate mai valoroase decât răspunsurile găsite (sau nu). Provocarea lansată teologiei de Figuriști își așteaptă încă replica.

CAPITOLUL 15: ALȚI FIGURIȘTI

Sunt aici tratați pe scurt alți membri ai mișcării figuriste: Joseph de Prémare, Jean-François Foucquet, Jean-Alexis de Gollet și Antoine Gaubil.

Desigur, Figuriștii au comis numeroase erori. Cu toate acestea, unele din tezele lor pot prezenta interes din punct de vedere al unei teologii ortodoxe a religiilor.

PARTEA A IV-A: MISIUNEA ORTODOXĂ RUSĂ ÎN CHINA

(SEC. XVII – XXI)

CAPITOLUL 16: PRIMUL VAL (1683-1956)

Misiunile Bisericii Ortodoxe ruse dintre secolele XVII și XX ar putea fi privite fie ca prima, fie ca a doua evanghelizare ortodoxă a Chinei, după cum se va demonstra sau nu ipotetica evanghelizare apostolică și cum va fi privită cea a Bisericii Răsăritului din Siria.

În 1665 s-au construit o biserică ortodoxă a Învierii și o mănăstire în fortul **Albazin**, pe fluviul Amur. Valea Amurului e punctul unde cele două imperii au venit prima oară în contact în sec. XVII. Contactul geografic a atras contactul religios, chiar înaintea celui militar. Albazinul e capturat în 1685 de chinezi, devenind parte a Chinei de nord-est, biserica Învierii fiind distrusă. În 1683 un grup ruși din Albazin, inclusiv preotul Maxim Leontiev, sunt capturați și duși ostateci în Beijing, unde își ridică o biserică pe locul dăruit de împăratul Kangxi. Această biserică e începutul a ceea ce avea să devină **misiunea ecleziastică rusă din Beijing**. Misiunea s-a limitat însă mereu la a avea grijă de propriii credincioși ruși, neangajându-se niciodată în încercări de prozelitism activ în rândul chinezilor. De aceea nici nu a cunoscut vreo persecuție, devenind „cea mai durabilă instituție sino-străină” din istoria modernă a Chinei. Evaluarea rolului jucat de misiunea rusă variază în funcție de autor, țară și epocă. S-a susținut că ea „a apropiat între ele cele două monarhii vecine” și că a „promovat întărirea legăturilor culturale dintre poporul chinez și cel rus.” În perioada maoistă era acuzată că fusese o „unealtă a agresiunii împotriva statului chinez”, misionarii ruși fiind numiți „haită de funcționari lacomi folosiți de guvernul țarist pentru a invada China”.

În 1695 mitropolitul Siberiei, Ignatie Rimski-Korsakov, trimite la Beijing doi clerici pentru a sfinți biserica Sf. Nicolae. În 1700 țarul Petru cel Mare emite un *ukaz* în care îndeamnă la propovăduirea Ortodoxiei în Siberia și China. În 1702 Filotei al Kievului e ales Mitropolit al Tobolskului și întregii Siberii spre a „păstori poporul din China și Siberia către slujirea adevăratului Dumnezeu Celui viu”. În 1713, după moartea Pr. Maxim, Kangxi invită Rusia să trimită alți preoți în colonia ei de ostateci. Aceste misiuni devin o practică constantă de-a lungul următoarelor două veacuri.

Au fost în total **20 misiuni** ale Bisericii Ortodoxe Ruse în China. Ele au slujit ca factor de pionierat al întâlnirii culturale între cele două imperii, dând o tăcută continuitate și stabilitate relațiilor diplomatice Sino-Ruse în veacurile XVIII și XIX. Cartierul unde era amplasată misiunea ecleziastică a devenit în cele din urmă teritoriul celei mai mari ambasade din lume. Sunt prezentate cele 20 misiuni desfășurate fără întrerupere între **1715 și 1956**, cu excepția **Răscoalei Boxerilor** din 1900 când **222 ortodocși chinezi** sunt **martirizați**. După 1917 Biserica Ortodoxă din China s-a rupt de Rusia, crescând cu mii de emigranți anti-bolșevici stabiliți la Harbin, și intrând sub jurisdicția ROCOR (Sinodul Episcopilor Ruși din Afara Rusiei). În 1934 Ioan Maximovici, venit din Serbia, e hirotonit Episcop de Shanghai, fiind finalizată Catedrala Ortodoxă din Shanghai, unde se înființează Asociația Ortodocșilor Chinezi în 1935. În 1941 se încheie ridicarea Bisericii Bunei Vestiri din Harbin (distrusă în 1970 de comuniștii lui Mao). Între 1946 și 1949 Sf. Ioan Maximovici e Arhiepiscop al Shanghaiului și al tuturor rușilor din China. În 1949 comuniștii opresc lucrare misionară. Existau în China 106 biserici ortodoxe, majoritatea enoriașilor fiind refugiați ruși, și 10.000 credincioși chinezi. Bisericile ruse au fost predate statului chinez și demolate.

CAPITOLUL 17 AL DOILEA VAL: DIN 1984 PÂNĂ ÎN PREZENT

În 1984 s-a redeschis Biserica *Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului* din Harbin (singura biserică ortodoxă din RPC unde se țin azi slujbe), cu o parohie de 144 de refugiați ruși și chinezi ortodocși și doi clerici:

ieromonahul Simon Bai Zenglin și preotul Grigori Zhu. Cel din urmă a murit în 2000, lăsând biserica fără preot. O biserică s-a ridicat în 1986 la Urumqi.

În 1996 se înființează **Mitropolia Ortodoxă a Hong Kong-ului și Asiei de Sud-Est (OMHKSEA)**. În 1997 Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse (Patriarhia Moscovei) a hotărât să ia în grijă credincioșii ortodocși din China sub păstoria Patriarhului Rusiei până va fi ales un întâistătător al Bisericii Ortodoxe Chineze. Catedrala *Sfânta Sofia* din Harbin e renovată. Jiang Zemin și Vladimir Putin semnează în 2001 un tratat de prietenie sino-rus. Biserica Ortodoxă Rusă a încercat, inclusiv prin intervenții ale președintelui Putin, să obțină recunoașterea Ortodoxiei în China înainte de Jocurile Olimpice de la Beijing din 2008. În 2011 Arhiepiscopul Ilarion Alfeiev declara că China are 15.000 de credincioși ortodocși în Beijing, Shanghai, provincia Heilongjiang și districtele autonome Xinjiang și Mongolia Interioară. Patriarhul Kiril a făcut în 2013 prima vizită din istorie a unui Primat al Bisericii Ruse în China. În 2014 Mitropolitul Ignatie al Habarovskului și Amurului l-a hirotonit pe Anatoli Kung Cheung Ming preot pentru Biserica Ortodoxă din Hong Kong, primul preot chinez hirotonit în 60 ani. Totuși după 330 ani de prezență a misiunii ruse în China, Ortodoxia este încă în ilegalitate și există doar doi preoți chinezi.

Am încheiat această parte cu niște întrebări: când va exista o Biserică Ortodoxă Chineză Autonomă? Va fi oare „Dragonul” chinez îmblânzit de „Mielul” creștin, sau îl va înghiți? În prezent are loc o revoluție sau „deplasare tectonică” în politica globală, determinată și de factori religioși. Dar care e direcția reală a acestei deplasări? În următorii 30 ani s-ar putea ca o treime din populația Chinei să fie creștină, făcând China una din cele mai mari națiuni creștine din lume. Dar ce fel de creștinism ar fi acela? Va fi majoritate protestant? Acei creștini ar putea fi și viitorii conducători ai Chinei, la cârma celei mai mari economii din lume. Dar vor fi ei creștini sau vor aparține unor secte sincretiste de un tip încă nemaivăzut, așa cum China a produs mereu? Ce se va întâmpla dacă China va deveni țara cu cea mai numeroasă populație creștină? Ce pondere și ce rol vor avea ortocșii în cadrul ei? Și în sfârșit, se poate implica Biserica Ortodoxă Română în misiunea din China? Și dacă da, cum?

PARTEA A V-A IEROMONAHUL DAMASCENE CHRISTENSEN: SCHIȚĂ DE TEOLOGIE ORTODOXĂ A RELIGIEI CHINEZE

CAPITOLUL 18: ISTORIA CONSEMNAȚĂ A CHINEI ÎN LUMINA BIBLIEI

Sinologul contemporan și ieromonahul ortodox Damascene Christensen oferă o abordare interesantă a istoriei Chinei. Deși unele elemente par asemănătoare cu ale Figuriștilor, interpretarea sa se deosebește semnificativ de a lor. *Yi Jing*-ul nu joacă nici un rol în demersul său, accentul căzând pe Shang Di, arhaica divinitate supremă, și dovezile din *Shu Jing* și *Shi Jing* în sensul monoteismului primar chinez. Nu Enoh e privit ca strămoș al chinezilor ci **Sineu, fiu al lui Canaan**, nepot al lui **Ham**. Ținutul lui Sineu apare la profetul Isaia 49,12: „Iată unii vin din ținuturi depărtate, de la miazănoapte, de la apus, iar alții din țara Sinim”. Momentul „emigrării” lui Sineu în China nu este la Potop, ci imediat după împrăștierea popoarelor la Turnul Babel. Singura corecție necesară se referă la cronologia folosită de Părintele Damaschin, cea a *Vulgatei*.

Părintele Christensen arată că Marea Jertfă sau Ritualul Solstițiului tradus de James Legge e același cu **Jertfa Hotarului**, pe care o numește „cea mai veche teologie și cel mai vechi cult al lui Dumnezeu din China antică”. El accentuează **semnificația** explicit **monoteistă** a acestui ritual, evidențiind că el se numea astfel deoarece la solstițiul de vară Împăratul îl oficia la granița de nord a țării, iar la solstițiul de iarnă la hotarul de sud. Acest ritual ce datează cel puțin din 2230 î.H. a continuat să fie săvârșit în China peste 4000 ani până la căderea ultimei dinastii, cea Manciuriană, în 1911, deși ulterior împăratul nu s-a mai deplasat la granițele imperiului ci aducea jertfa în Templul Cerului din Beijing construit în 1420 d.H.

Christensen pune în legătură **Jertfa Hotarului** cu **jertfa adamică**: după alungarea lui Adam și a Evei din Eden, un Heruvim cu sabie de foc păzea Poarta de Răsărit a Edenului, încât ei să nu poată reîntra. Raiul, potrivit tradiției, se afla pe un loc înalt. Adam și Eva au rămas „în preajma” Raiului, privindu-l de la distanță și plângând pentru ce pierduseră. Ei aduceau jertfă lui Dumnezeu pentru a dobândi iertarea pentru Cădere, iar această jertfă era adusă la poarta sau **hotarul Edenului**. Urmașii lor Cain și Abel aduceau și ei jertfă lui Dumnezeu, iar tradiția s-a perpetuat până la Noe, care aduce și el jertfă de mulțumire imediat după ce coboară din Arcă. Urmașii lui Noe (prin Sineu) aduc în China această tradiție adamică. Rugăciunile făcute în Jertfa Hotarului în China prezintă o asemănare remarcabilă cu rugăciunile vechilor evrei deoarece ambele provin din aceeași sursă: religia lui Noe. E posibil, conchide Christensen, ca **Jertfa Hotarului din China** să se fi bazat pe tradiția „**jertfei hotarului**” din vremea lui Adam.

18.4. O operă de pionierat: „Hristos, adevăratul Dao”

Un element de originalitate al tezei este capitolul dedicat ieromonahului **Damaschin Christensen, biograful Părintelui Serafim Rose**, și în special cărții sale **Hristos, adevăratul Dao**, necunoscute în România. În acest tratat Părintele Christensen întreprinde o excepțională interpretare a religiei chineze pe temeiul învățături patristice și al predaniei Bisericii Ortodoxe. Cunoștințele sale de sinologie conferă lucrării sale un înalt nivel științific. Demersul său, unic din câte știu, vizează o înțelegere ortodoxă a cărții de căpătâi a daoismului, *Dao De Jing*, și în general a vechii tradiții chineze, printr-o grilă de lectură patristică. El își rezumă astfel abordarea: „Adevărurile din toate religiile antice strălucesc în lumina revelației supreme a lui Hristos, dar ele nu sunt această lumină însăși, nici nu sunt egale cu ea. Dacă le privim cu ochii credinței, ele pot da mărturie despre Lumina revelației”.

Părintele Damaschin evidențiază un paradox: omul occidental modern, sofisticat și blazat, trăind în societăți „multiculturale”, e asaltat de ideologii, concepții filosofice și credințe ale religiilor lumii, toate emițând pretenții de adevăr. Știind că ele nu pot fi toate adevărate în același timp și în egală măsură, el tinde să relativizeze nu aceste concepții, multe vehiculate ca simplă propagandă și manipulare, ci adevărul însuși. E împins către aceasta de chiar ideologia postmodernă relativizantă, agnostică, secularistă. Proiectul Părintelui Damaschin e propus ca antidot la această tendință pentru contemporanii săi occidentali. El își dedică lucrarea celor care găsesc variantele apusene ale creștinismului pline de „clisee banale și plicticoase, totuși au un dor de Hristos”.

Cartea sa poate fi utilă și unor cititori români tentați să caute în religiile orientale adevărul pe care nu l-au putut primi din propria lor tradiție ortodoxă, dar după care sufletul lor însetează. Mulți intelectuali, tineri mai ales, se lasă ademeniți de exotismul tradițiilor Asiei mai curând decât să aprofundeze o spiritualitate ortodoxă privită superficial. În cartea Părintelui Damascene ei vor descoperi că, la nivel de adâncime, și acele religii trimit tot către Hristos – Dumnezeu cel unic, sălășluit trupește printre noi – și Revelația Sa. Aceasta însă nu înseamnă că învățătura celorlalte religii ar fi în sine mântuitoare. Nu este nicidecum acesta mesajul Părintelui Damaschin. Înseamnă doar că ele pot conține elemente valoroase, care merită studiate și ne pot ajuta să înțelegem mai bine alte culturi.

Demersul lui **nu** este **sincretic** ci **apologetic**: sincretismul privește toate căile religioase ca egale, pretinzând că ele ar deține adevărul în aceeași măsură, amestecându-le într-o masă indistinctă. Dimpotrivă, părintele Damascene își numește propriul demers *apologetic*, mergând pe urma apologeților primelor veacuri creștine, care au abordat cu discernământ, firesc și organic, înțelepciunea anticilor dinaintea lor, în care au distins prefigurări, intuiții și chiar profeții ale venirii lui Hristos. De aceea îl plasez pe Christensen **în descendența acestor apologeti**.

Am prezentat o serie de concepte din tradiția chineză echivalate de Christensen cu concepte creștine înțelese în sens dogmatic ortodox:

- **Dao – Logos;**
- **Shang Di, Tian – Dumnezeu;**
- **De” (德) – Harul necreat;**
- **Qi – energia creată;**
- **Golul (Wu 無) – chenoza divină și perihoreza Treimică;**
- **Ling (靈) – Duhul.**

Părintele Damascene merge, pe linie ortodoxă, dincolo de strategia de indigenizare sau contextualizare a creștinismului în China. Cartea sa **pune bazele unei teologii ortodoxe a religiei chineze**. Consider că **proiectul său interdisciplinar**, comparatist, dedicat religiei chineze și creștinismului, se poate încadra în noua disciplină numită „Teologia Religiilor”. El ar ilustra orientarea numită „**Teologie Comparată**”. În același timp, cred că el ar putea fi și o ilustrare a tipului de abordare a Teologiei Religiilor pe care o numesc „**Exclusivism Empatic**”. Găsesc proiectul său interesant prin originalitatea abordării și lărgimea orizontului hermeneutic. Cred că o traducere integrală a cărții sale ar fi utilă școlii române de teologia religiilor, în prezent în curs de constituire. Capitolele pe care le-am tradus și publicat în Revista *Altarul Reîntregirii* în 2012-2013, împreună cu studii incluse în teză, pot fi un început al receptării lucrării Părintelui Damascene Christensen în România.

PARTEA A VI-A: REPERE PENTRU O TEOLOGIE ORTODOXĂ A RELIGIILOR

CAPITOLUL 19: TEOLOGIA RELIGIILOR: TAXONOMII ȘI CRITICI

19.1. Teologia religiilor: între mărturisire, sincretism New Age și Welt-Ethos. Critica modelelor pluraliste și pluralist-inclusive

Eforturile depuse de misionarii creștini în China pot fi privite ca încercări de a schița o teologie a religiilor chineze. Acest capitol extrapolează aceste tentative nesistematice la ceea ce azi s-a configurat ca o disciplină de sine stătătoare: teologia religiilor. Contextul e cel al globalizării culturale și religioase și al declinului

creștinismului în societățile occidentale.

În raport cu alte religii, întrebarea privind posibilitatea mântuirii în afara creștinismului implică reconcilierea a două „axiome teologice”: a) exclusivitatea mântuirii întru Hristos și Biserica Sa, și b) iubirea de oameni și voința lui Dumnezeu de a-i mântui pe toți.

Am dat o motivație pentru care consider că disciplina Istoriei Religiiilor este inadecvată / insuficientă pentru învățământul teologic ortodox. Am prezentat pe scurt metoda „comparativ-tipologică” a lui Mircea Eliade și tripla sa abordare metodologică: istorică, fenomenologică, hermeneutică, cu sistemele universale ce alcătuiesc cadrul ei hermeneutic (structurile dialecticii **sacralui**, prin prisma cărora Eliade distinge *fenomenele* religioase, și structurile **simbolismului** religios, în termenii cărora interpretează *semnificația* acestor fenomene). Am prezentat motivele pentru care **propun înlocuirea Istoriei și Filosofiei Religiiilor** (IFR) cu **Istoria și Teologia Ortodoxă a Religiiilor** (ITOR).

19.2. Matrici taxonomice ale Teologiei Religiiilor

Am schițat un tablou al situației actuale pe plan european și global a disciplinei numite Teologia Religiiilor, prezentând câteva matrici conceptuale, școli de gândire, orientări majore sau paradigme dominante. Cele mai cunoscute sunt:

- **clasificarea tripartită** propusă de Alan Race (cu modelele sale: *exclusivism*, *inclusivism*, *pluralism*);
- **clasificarea cvadripartită** a lui Paul Knitter (*înlocuirea* altor religii cu creștinismul; *împlinirea*, completarea sau desăvârșirea altor religii prin creștinism; *reciprocitatea*, „îmbogățirea” sau „împlinirea reciprocă”; *acceptarea* tuturor religiilor ca atare, ca și căi de mântuire egal valabile).

Am dat și două variante ale acestor clasificări, propuse de Marcello Di Tora și Gavin D’Costa.

19.3. Paradigmele Teologiei Religiiilor: prezentare detaliată

Am prezentat modelele incluse în aceste paradigme, împreună cu o critică a aspectelor lor problematice. Teologia Religiiilor este prin definiție un teren „minat”, un câmp al controverselor aprige între adepții diferitelor orientări. Critica mea este întreprinsă de pe pozițiile teologiei ortodoxe, cu respectarea celor două principii enunțate la pct. 20.1.

Am început cu **exclusivismul**, care are două variante: una radicală (a înlocuirii totale: „*O singură religie adevărată: creștinismul*”) și alta moderată (a înlocuirii parțiale: „*Dumnezeu e prezent în celelalte religii ca revelație, dar nu ca mântuire*”).

Urmează modelul **inclusivist** (al împlinirii: „*Creștinismul e împlinirea celorlalte religii*”): Hristos este revelația normativă a lui Dumnezeu, dar mântuirea e posibilă și în afara Bisericii creștine „explicite” (ca instituție văzută). Hristos este exclusiv necesar pentru mântuire ontologic și cauzal, dar nu neapărat și epistemologic (nu e necesar a fi cunoscut): *Solus Christus*, fără *fides ex auditu*. Și acesta are două variante: una *restrictivă*, alta *structurală* (D’Costa).

Inclusivismul *structural* este ilustrat de conceptul de „creștini anonimi” al lui Karl Rahner.

Modelul **pluralist** are o variantă *inclusivistă* (a *reciprocității*: „*Multe religii adevărate, chemate la dialog și îmbogățire reciprocă*”), reprezentată de Hans Küng sau neo-Rahnerianul Jacques Dupuis. Cealaltă variantă este cea a pluralismului *pur* (al *acceptării totale*: „*Multe religii adevărate: și atât!*”). Reprezentanții îi includ pe John Hick, Paul Knitter, Raimon Panikkar (opera mai târzie).

O altă clasificare a pluralismului e cea propusă de Gavin D’Costa: **unitar**, **pluriform**, **etic**.

Pluralismul **unitar** al lui John Hick e întemeiat pe un Real noumenal / divin de sorginte Kantiană, „existând independent și în afara percepției umane a ei”, numit de el „Unul cel Etern”. Critica lui D’Costa e devastatoare: el arată că pluralismul unitar al lui Hick e o nouă formă de triumfalism și imperialism, de tip agnostic. „În mod ironic, în încercarea lui [Hick] de a acomoda, cu perspectiva sa pluralistă, toate religiile lumii, acordându-le un statut egal, el sfârșește prin a nu acomoda niciuna din ele, întrucât el nu le poate accepta în sistemul său decât în termenii lui, nu ai lor.” Alți reprezentanți sunt Alan Race, Roger Haight, Perry Schmidt-Leukel.

Pluralismul **pluriform** e reprezentat de Raimundo Panikkar, preot catolic ce susține că e creștin-hindus-budhist. Pentru el totul e întemeiat pe o realitate *cosmoteandrică* în care divinul, umanul și pământescul sunt ținute laolaltă indivizibil dar distinct. Sfânta Treime este modul creștin de a defini această realitate, dar Treimea nu este exclusivă revelației creștine. El respinge ideea că Logosul S-ar limita la Iisus Hristos, căci aceasta ar face ca Întruparea să fie obiectul „Hristo-idolatriei”. Respinge și ideea că orice mântuire vine de la Iisus Hristos Cel istoric. După el, și celelalte religii pot fi „salvifice”. În mod eretic Panikkar rupe relația inextricabilă dintre Logosul etern, transcendent, și Logosul întrupat în Iisus Hristos. El argumentează greșit că Hristos Cel înviat nu e neapărat prezent pretutindeni unde acționează Logosul. Această teorie îl subordonează pe „Iisus Cel istoric” unui Hristos văzut ca „principiu” distinct. Din punct de vedere ortodox poziția lui Panikkar prezintă enorme dificultăți hristologice și trinitare, fiind cu totul inacceptabilă. Alți pluraliști pluriformi sunt Mark Heim, John Cobb, David Ray Griffin.

Pluralismul **etic** e reprezentat în principal de Paul Knitter, care încearcă să eludeze chestiunea normativității, a cadrului doctrinal în care are sens noțiunea de mântuire (*soteria*) și a întemeierii ontologice a eticii, argumentând că toate religiile trebuie judecate după fidelitatea față de ceea ce creștinii numesc „Dumnezeu”, în măsura în care religiile promovează „Împărăția” prin strădanie socială pentru „dreptate”, „pace”, „toleranță”, „egalitate.” El caută un numitor comun unde diferențele doctrinare să fie depășite, dar nu poate defini concret acest numitor comun câtă vreme termenii lui nu îi sunt definiți de o anume tradiție. Iar tradițiile îi definesc în moduri diferite. Alții exponenți ai acestei poziții sunt Aloysius Pieris, Felix Wilfred, Michael Amaladoss.

O paradigmă interesantă e cea a „**Teologiei Comparate**”. Adepții acestei noi abordări spun că trebuie să renunțăm a mai încerca să creem cadre generale *despre* religii și, în loc, ar trebui să angrenăm în mod concret fiecare religie în parte, analizând-o în specificitatea ei. Avem nevoie nu de o teologie a religiilor, ci de **teologii multiple în interacțiunea specifică cu religiile**. Principalii ei reprezentanți sunt Francis Clooney, Jim Fredericks, John Berthrong, Robert Cummings Neville, David Burrell, Klaus von Stosch.

CAPITOLUL 20: NECESITATEA UNEI TEOLOGII ORTODOXE A RELIGIILOR. „EXCLUSIVISMUL EMPATIC”

20.1. Obiectul Teologiei Ortodoxe a Religiilor

În această ultimă secțiune schițez liniile specifice unei Teologii Ortodoxe a Religiilor (TOR). Obiectul TOR este studierea teologică sistematică, pe baze biblice și patristice, a celorlalte religii. Ea analizează alte tradiții religioase în relația cu tradiția și doctrina creștină, încercând să răspundă la întrebări privind modul în care ele privesc (sau nu) Dumnezeirea, lucrarea lui Dumnezeu în lume, hristologia, pneumatologia, soteriologia, ecleziologia, misiologia, eshatologia și alte aspecte specifice dogmaticii creștine (ortodoxe). TOR trebuie să aibă în vedere în demersul ei două principii fundamentale:

1. Ortodoxia nu e doar o religie printre altele, ci *păstrătoarea plinătății adevărului*. Ca urmare, primul principiu este totala **fidelitate** față de învățătura biblică și patristică și tradiția Bisericii Ortodoxe. Ea trebuie să evite orice compromis dogmatic, doctrinal, liturgic sau moral. L-am numit **principiul ortodoxiei**.
2. Al doilea principiu e ca reflecția teologică **să nu forțeze** conceptual suprapunerea unor noțiuni specific creștine peste cele ale altor tradiții. Ea trebuie să pătrundă cât mai adânc posibil în modurile de gândire ale respectivelor culturi, sesizând cu atenție și discernământ, în termenii lor proprii, și respectând specificul acestora. L-am numit **principiul empatiei**.

20.2. Ecumenismul Larg versus o TOR exclusivistă

Ortodoxia este incompatibilă cu modelele pluraliste și inclusiviste, care sunt meta-perspective cu finalitate relativizantă. Ea este cert **contrară** unei înțelegeri a Teologiei Religiilor ca o cale către ceea ce este numit „*Ecumenism Larg*”.

TOR **nu** este nicidecum menită să deschidă drum către o unificare forțată a tuturor religiilor într-un conglomerat globalizant de tip sincretist. Ea nu poate sluji ca pretext pentru confecționarea unei religii mondiale unice, fără Hristos, ori cu un “Hristos” înțeles în mod falsificat.

Scopul ei **nu** este de a „pregăti calea pentru **pan-religia** ‘New Age’, negând unicitatea mântuirii prin Domnul nostru Iisus Hristos”.

Ea nu poate promova „Teoria Ramurilor” din creștinism, nici nu o poate extrapola la toate religiile, care ar fi „ramuri” ale unei pan-religii unice. Dimpotrivă, scopul TOR e de a promova învățătura opusă, accentuând modelul **exclusivist**.

TOR trebuie să faciliteze o înțelegere corectă a celorlalte religii dintr-o perspectivă ortodoxă, în strânsă legătură cu dimensiunea misionară.

Deci TOR nu poate fi decât de tip **exclusivist**: creștinismul se întemeiază în mod unic pe revelația dumnezeiască prin Întrupare. Dumnezeu S-a revelat exclusiv prin Iisus Hristos. Mântuirea este numai în Hristos, ca în modelul exclusivist (*solus Christus*).

20.3. Exclusivismul Accesului Universal. Problema mântuirii postume și Coborârea lui Hristos la iad

Modelul exclusivismului *accesului restrictiv* este prea îngust: o alegere predestinată de către Dumnezeu pentru mântuire ori osândă ar limita libertatea de alegere a omului. Nu putem spune nici că toți necreștinii sunt predestinați pentru osândă veșnică. Un asemenea verdict ar pune margini voinței salvifice a lui Dumnezeu și libertății Lui absolute de a mântui pe oricine și în orice mod voiește. De aceea, modelul care ar corespunde poziției ortodoxe este **accesul universal**.

Mai exact, ar fi cel bazat pe posibilitatea ca Hristos să poată fi mărturisit și în momentul morții sau chiar și

după aceea. Posibilitatea mântuirii post-mortem e argumentată de D'Costa prin coborârea lui Hristos la iad după moartea Sa pe Cruce. Icoana ce-L arată pe Hristos trăgându-i pe Adam și Eva afară din iad e icoana ortodoxă canonică a Învierii. În sensul aplicării acestui model la mântuirea postumă a păgânilor „drepti” este citat Sf. Clement al Alexandriei.

20.4. Modelul „Exclusivismului Empatic”. Dimensiunea misionară a TOR

Am numit „**Exclusivism Empatic**” modelul care ar putea fi cel al unei Teologii Ortodoxe a Religiiilor. Atitudinea Ortodoxiei față de credincioșii păgâni trebuie să fie una de **empatie**. TOR trebuie să încerce să identifice, să înțeleagă și să interpreteze teologic, în lumina tradiției biblice și patristice, toate „semințele Logosului” (Sf. Iustin Martirul și Filosoful) pe care tradițiile lor religioase le vor fi păstrat din monoteismul Adamic, originar.

Țelul unei asemenea abordări ar fi ca TR să faciliteze misiunea ortodoxă, să ajute la „altoirea” creștinismului pe acele tradiții, prin construirea de poduri peste diferențele culturale pentru păgânii care ar dori să devină ortodocși. Misiunea ortodoxă trebuie promovată cu pasiune, iar TR trebuie să fie un instrument care să o faciliteze. Consider că aceasta este azi o provocare majoră în fața teologiei ortodoxe. Dată fiind poziția României de interfață între civilizații și valoroasa ei moștenire, cred că Ortodoxia română ar putea fi bine plasată pentru a se ridica la înălțimea acestei provocări.

CAPITOLUL 21:

CONCLUZII

Lecțiile și concluziile ce se desprind din lucrare sunt grupate în șapte tipuri de aspecte: culturale, religioase, lingvistice, politice, științifice, interne (ecleziiale) și cele legate de TOR ca nouă disciplină de studiu.

ANEXE

ANEXA 1: BUDISMUL TIBETAN – O PARADIGMĂ NIHILISTĂ DE TIP GNOTIC

Am inclus acest studiu în teză din două motive:

- este legat de tema **budhismului**, ca una din cele trei religii ale Chinei, și **combate** anumite aspecte ale budhismului din perspectivă creștină, așa cum el a fost combătut și de misionarii prezenți în teză. Argumentele sunt în parte altele decât cele aduse de ei, dar sensul general este același: doctrina budhistă este incompatibilă cu cea creștină.
- este o contribuție originală, bazată pe experiența personală avută în Tibet. Sunt întrucâtva familiarizat direct cu cultura sino-tibetană, deoarece am petrecut în China trei ani, din care 6 luni în Tibet (decembrie 1993–iunie 1994). Deși deplasările turiștilor străini sunt sever restricționate în Tibet, profitând de permisul de rezident în China și modestele cunoștințe de chineză, am călătorit în zone izolate, oficial inaccesibile, unde am locuit în mănăstiri lamaiste (redeschise după 1985) și am asistat la diferite ritualuri. Toate fotografiile incluse în text sunt realizate de mine (cu excepția celor două exterioare de la Drigung Til).

Studiul are două părți:

- 1) o descriere detaliată a ritualului „Înmormântării în Cer”, la care am asistat personal la o mănăstire din Tibet. Ritualul constă în pregătirea cadavrului defunctului de către un călugăr budhist și devorarea corpului neînsuflețit de către zeci de vulturi.

Textul e însoțit de fotografii făcute de mine în timpul ritualului.

- 2) O schiță explicativă a semnificației acestui ritual, potrivit tradiției șamanice Bon și a doctrinei budiste Vajrayana.

Sunt date o serie de elemente de interpretare a doctrinei budhiste din perspectivă teologică ortodoxă, cum ar fi doctrina reîncarnării și cea a Originilor Interdependente, raportate la gnosticism.

REFERINTE BIBLIOGRAFICE

I. IZVOARE PRIMARE

1. TEXTE CLASICE CONFUCIANISTE

A. Cele Cinci Cărți Clasice („Clasicele Mari”)

1. CHEU KING [Shi Jing 詩經], traduit par SÉRAPHIN COUVREUR, Editions Kuangchi Press, 4e édition, 1966, 556 pages (première édition: Ho kien Fou, Imprimerie de la Mission Catholique, 1896). Version numérique par Pierre Palpant, dans la collection *Les classiques des sciences sociales*, dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay, Université du Québec à Chicoutimi, 2004, <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca>.
2. CHOU KING [Shu Jing 書經] – *Les Annales de la Chine*, traduit par SÉRAPHIN COUVREUR, Editions You

- Feng, 1899, 464 pages. Version numérique par Pierre Palpant, dans la collection *Les classiques des sciences sociales*, Université du Québec à Chicoutimi, 2004, <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>.
3. *I GING – Das Buch der Wandlungen*, trad. RICHARD WILHELM, Düsseldorf, Köln, 1970.
 4. *Le YI-KING 易經, le texte primitif*, traduit par CHARLES DE HARLEZ, *augmenté de divers articles du même auteur publiés au Journal Asiatique*, traduction extraite du livre de Raymond de Becker, *Le Livre des mutations*, éditions Denoël, Paris, 1959. Version numérique par Pierre Palpant dans la collection *Les classiques des sciences sociales*, Université du Québec à Chicoutimi, 2004, bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm.
 5. *LI KI (Li Ji 禮記), Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, Tome I et II*, traduits par Séraphin COUVREUR, Les Humanités d'Extrême-Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Études de Tien-Tsin, Les Belles Lettres, Paris, 1950, 788 pages en deux volumes (410 et 378 pages); document produit en version numérique par Pierre Palpant, dans la collection *Les classiques des sciences sociales* dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay, Université du Québec à Chicoutimi, <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>.
 6. *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan (Chun Qiu Zuo Zhuan 春秋) - La Chronique de la principauté de Lòu*, traduit par SÉRAPHIN COUVREUR, Les Humanités d'Extrême-Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Études de Tien-Tsin, Les Belles Lettres, Paris, 1951 (*Tome I* – 672 pages; *Tome II* – 585 pages; *Tome III* – 828 pages). Version numérique par Pierre Palpant, dans la collection *Les classiques des sciences sociales*, Université du Québec à Chicoutimi, 2004, bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm.
 7. *The Book of Documents (Shu Ching 書經)*, trans. Bernhard Karlgren, Stockholm, Museum of Far Eastern Antiquities, 1950
 8. *The Chinese Classics*, 5 vol., vol. I (Confucian Analects 論語, The Great Learning 大學, The Doctrine of the Mean 中庸); vol. II (The Work of Mencius 孟子); vol. III (The Shoo King or The Book of Historical Documents 書經); vol. IV (The She King, or the Book of Poetry 詩經); vol. V (The Ch'un Ts'ew 春秋, with the Tso Ch'en), translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes by JAMES LEGGE, Oxford, 1993.
 9. *The SHÛ KING (書經 The Book of Historical Documents) [Shu Jing – Cartea Istoriei, a Documentelor sau a Edictelor], The Religious Portions of the Shih King (詩經 The Book of Odes), The Hsiào King (孝經 The Book of Filial Piety)*, translated by JAMES LEGGE, in the *Sacred Books of the East Series* (vol. 3), *The Sacred Books of China* (vol. 1), *The Texts of Confucianism* (Part I), Oxford: Clarendon Press, 1879. Scanned at sacred-texts.com, 2000, revised 2005.
 10. *The YÎ KING 易經 [Yi jing], The Sacred Books of China*, Vol. 2 of 6, Part II of *The Texts of Confucianism*, translated by JAMES LEGGE, *The Sacred Books of the East Series*, Vol. 16, Oxford: Clarendon Press, 1882. Scanned at sacred-texts.com, 2003, J. B. Hare, redactor.
 11. *YI KING (Yi Jing, I Ching 易經)*, traduit par PAUL-LOUIS-FÉLIX PHILASTRE, Editions Zulma, 1992, 890 pages (première édition Ernest Leroux, Paris, 1885). Version numérique par Pierre Palpant, dans la collection *Les classiques des sciences sociales*, édition complétée en 2004 à l'Université du Québec à Chicoutimi, bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm.

B. Canonul confucianist („Cele Patru Cărți” sau „Clasicele Mici”)

12. *Doctrine de Confucius ou Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine (Ta Hio 大學 ou La Grande Etude, Tchoung-Young 中庸 ou L'Invariabilité dans le milieu, Lun-Yu 論語 ou Les Entretiens philosophiques, Meng-Tseu 孟子)*, traduits du chinois par M. G. PAUTHIER, Paris, Librairie Garnier Frères, f.a.
13. *Les quatre livres: I – La Grande Étude (Ta Hio, Da Xue 大學); II – L'Invariable Milieu (Tchoung Young, Zhong Yong 中庸; qui est aussi le chapitre 28 du Li Ki, tome 2, pages 427-479); III – Entretiens de Confucius et de ses disciples (Louen Yu, Lun Yu 論語); IV – Œuvres de Meng Tzeu (Meng Zi 孟子)*. Traduits par SÉRAPHIN COUVREUR, Club des Libraires de France, Paris, 1956, publié à partir de l'édition Les Humanités d'Extrême-Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Études de Tien-Tsin, Les Belles Lettres, Paris. Version numérique par Pierre Palpant, dans la collection *Les classiques des sciences sociales*, dirigée et fondée par J.-M. Tremblay, Université du Québec à Chicoutimi, 2004, bibliotheque.uqac.quebec.ca.
14. *MENG ZI (孟子), The second book in the Confucian canon, the Meng-tzu, named after its author, also known as Meng K'o or Mencius*, translated by JAMES LEGGE, *Chinese Classics*, Vol. 2, 1895; scanned at sacred-texts.com, 2000.
15. *The Chinese Classics vol. I: Confucian Analects (Lun Yü), The Great Learning (Ta Hsüeh 大學), The Doctrine of the Mean (Chung Yung 中庸)*, with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and indexes by JAMES LEGGE, Clarendon Press, Oxford, 1893; scanned at sacred-texts.com, 2001, by J.B. Hare, redactor.

16. *The Classic Anthology Defined by Confucius, The Unwobbling Pivot (Zhong Yong 中庸)*, trad. EZRA POUND.
17. *The Doctrine of the Mean (Zhong Yong (中庸)*, trad. A. CHARLES MULLER, 1991, <http://www.acmuller.net/con-dao/docofmean.html>.
18. ZHONG YONG. *The Center of Harmony*, by ZI-SI, English version by SANDERSON BECK, Wisdom Bible Collection, 1996, <http://san.beck.org/Chung-yung.html>; <http://terebess.hu/english/zisi.html>.

2. TEXTE CLASICE DAOISTE

19. LAO TZU (LAO ZI 老子), *The Tao Te Ching 道德經*, translated by JAMES LEGGE, *Sacred Books of the East Series*, vol. 39, Oxford University Press, 1891, <http://nothingistic.org/library/laotzu/tao27.html>.
20. LAO ZI 老子, *Tao Tö King 道德經, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, texte chinois établi et traduit avec des notes critiques et une introduction par J.J.-L. DUYVENDAK, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1987, 190 pages. Version numérique par Pierre Palpant, collection "Les classiques des sciences sociales" dirigée et fondée par J.-M. Tremblay, Université du Québec à Chicoutimi, 2004, classiques.uqac.ca.
21. LAO ZI 老子, *Laotzu's Tao and Wu Wei: Tao Teh King 道德經*, translated from classical Chinese, with notes and introductory study by DWIGHT GODDARD; and HENRI BOREL, *Wu Wei: An Interpretation*, translated from French by M. E. Reynolds; New York, Brentano's Publishers, 1919; scanned by J.B. Hare at sacred-texts.com/tao, 2008.
22. LAO ZI 老子, *The Canon of Reason and Virtue (Lao-tze's Tao Teh King 道德經)*, Chinese and English, translated by D.T. SUZUKI & PAUL CARUS, Open Court, La Salle, Illinois, 1913, scanned by J. B. Hare at sacred-texts.com/tao, 2004. (Versiune bilingvă cu comentarii).
23. LAO ZI 老子, *The Sayings of Lao Tzŭ 道德經*, translated from the Chinese, with an Introduction by LIONEL GILES, M.A. (Oxon.), Assistant at the British Museum, in *The Wisdom of the East Series*, edited by L. Cranmer-Byng and Dr. S. A. Kapadia, New York: E. P. Dutton and Co., Inc., 1905; scanned, proofed and formatted by John Bruno Hare at sacred-texts.com/tao, 2006.
24. LAO ZI 老子, *The Tao Teh King 道德經: A Short Study in Comparative Religion*, translated from the Chinese with notes, introductory study, glossary and bibliography by C. SPURGEON MEDHURST, Chicago, Theosophical Book Concern, 1905. Scanned at sacred-texts.com/tao by J. B. Hare, 2008.
25. LAO ZI 老子, *Tao Te Ching 道德經*, translation by Gia-Fu FENG & Jane ENGLISH, New York: Alfred A. Knopf, 1972. Comments and layout by Thomas Knierim, www.thebigview.com.
26. LAO TSE'S *Taoteching*, RED PINE (Bill Porter), San Francisco, Mercury House, 1996.
27. *Les pères du système taoïste: Lao-Tzeu, Lie-Tzeu, Tchoang-Tzeu 老子, 莊子*, par LÉON WIEGER, S.J., Les Humanités d'Extrême-Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Études de Tien-Tsin, Les Belles Lettres, Paris, 1950, 522 pages. Version numérique par Pierre Palpant, dans la collection *Les classiques des sciences sociales*, dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay, Université du Québec à Chicoutimi, 2004, bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm.
28. LIE ZI, *Taoist Teachings, Translated from the Book of Lieh-Tzü with Introduction and Notes by LIONEL GILES, M.A., D.Litt.*, 1912; scanned at sacred-texts.com/tao, 2002.
29. *Tao The Great Luminant: Essays from Huai Nan Tzu*, with introductory articles, notes and analyses by EVAN MORGAN (Hon. D.D. University of Wales, Order of the Double Dragon), prefată de J. C. Ferguson (Ph.D), Shanghai: 1933. Cuprinde opt cărți (1, 2, 7, 8, 12, 13, 15 și 19) din cele 21 de cărți ale tratatului *Huai Nan Tzu* – amplă lucrare enciclopedică a gândirii chineze, compilată în sec. II î.H. sub auspiciile lui Liu An, principele de Huai Nan. Scanat la sacred-texts.com/tao.
30. *The Texts of Taoism*, Translated by JAMES LEGGE, in two parts: Part I, *The Tào Teh King (Tào Te Ching 道德經) of LÃO DZE (LAO TSU 老子)*, *The Writings of KWANG-DZE (CHUANG-TSE 莊子)* (Books I-XVII), în seria *The Sacred Books of the East translated by various Oriental scholars and edited by F. Max Müller*, Vol. XXXIX, Oxford University Press, 1891, scanned by J.B. Hare at sacred-texts.com, 2001. Reformatted 2003. (Cuprinde traducerea integrală a lui *Dao De Jing* de LAO ZI și primele 17 cărți din ZHUANG ZI)
31. *The Texts of Taoism*, Translated by JAMES LEGGE, in two parts, Part II, *The Writings of Kwang-dze (Chuang Tzu 莊子) (XVIII-XXXIII)*, *The T'ai Shang Tractate of Actions and Their Retributions, Appendices I-VIII*, în seria *The Sacred Books of the East, translated by various Oriental scholars and edited by F. Max Müller*, Vol. XL, Oxford University Press, 1891; scanned at sacred-texts.com, 2001, J.B. Hare, redactor. Reformatted July 2003. (Cuprinde cărțile 18-33 din ZHUANG ZI și tratatul *Tai Shang* – vezi mai sus *T'ai-Shang Kan-Ying P'ien*).

32. WALEY, ARTHUR, transl. and ed., *The Way and Its Power: A Study of the "Tao Te Ching" 道德經 and Its Place in Chinese Thought*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1935; New York: Grove Press, 1958.
33. ZHUANG ZI (莊子), *Călătorie liberă*, traducere din chineza clasică, note, studiu introductiv, glosare și bibliografie de LUMINIȚA BĂLAN și TATIANA SEGAL (ed. originală *Zhuangzi bu zheng*, Yunnan Renmin, Kunming 1980), Humanitas, București, 2009.
34. ZHUANG ZI, *Chuang Tzu 莊子: Mystic, Moralism, and Social Reformer*, translated from the Chinese by HERBERT A. GILES, H.B.M.'s Consul at Tamsin, with a note by the Rev. Aubrey Moore, London: Bernard Quaritch, 1889.
35. ZHUANG ZI, *Musings of a Chinese Mystic. Selections from the Philosophy of Chuang Tzŭ 莊子*, translated from Chinese by LIONEL GILES, editors L. Cranmer-Byng and Dr. S. A. Kapadia, in the *Wisdom of the East* Series, London: John Murray, 1911 (first edition: 1906); scanned by J.B. Hare, 2008, at sacred-texts.com/tao. (Extracts drawn from the translation by Professor HERBERT A. GILES, Quaritch, 1889)

II. LITERATURĂ SECUNDARĂ

Dicționare, enciclopedii

36. *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. II, Anton Hiersemann Verlag, Stuttgart, 1954.

Limba chineză

37. FENOLLOSA, ERNEST; POUND, EZRA: *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry. A Critical Edition*, edited by Haun Saussy, Jonathan Stalling, Lucas Klein, Fordham University Press, 2008 (ediții anterioare: London, Stanley Nott, 1919, 1936).
38. FENOLLOSA, ERNEST, POUND, EZRA *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, în Ezra Pound, *Early Writings, Poems and Prose*, ed. Ira Nadel, New York: Penguin, 2005.
39. WIEGER, LÉON D., *Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification*, translated by L. Davrout, Dover Publications, 1965.

Confucianism (istorie, comentarii, exegeză, doctrină, ritualuri)

40. ALLAN, DI SARAH, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Suny Press, 1991.
41. ALLAN, DI SARAH, "On the Identity of Shang Di (上帝) and the Origin of the Concept of a Celestial Mandate (*tian ming* 天命)." *EC* 31 (2007):1-46.
42. BUCKLEY EBREY, PATRICIA, *Confucianism and the Family Rituals in Imperial China*, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
43. CREEL, H.G., *Confucius and the Chinese Way*, New York: Harper & Row Publishers, 1949.
44. DAWSON, RAYMOND, *Confucius*, The Guernsey Press, 1981.
45. DELKESKAMP-HAYES, CORINNA, *Paternal Authority, Filial Piety, and the Ethos of Self-Submission in Christianity and Confucianism*, in "Ritual and the Moral Life", Springer Science+Business Media B.V., 2012.
46. DOUGLAS, ROBERT, *Confucianism and Taoism*, London, Pott & Young, 1879.
47. FINGARETTE, HERBERT, *Confucius. The Secular as Sacred*, New York, Harper & Row, 1972.
48. GILES, HERBERT, *Confucianism and Its Rivals*, The Hibbert Lectures, delivered in the University Hall of Dr Williams's Library, London, 1914, by Herbert Giles, Professor of Chinese, University of Cambridge; London: Williams and Norgate, 1915.
49. LAN, FENG, *Ezra Pound and Confucianism: Remaking Humanism in the Face of Modernity*, University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2004
50. LEGGE, JAMES, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, Hodder and Stoughton, 1880 (The Spring Lecture of the Presbyterian Church of England for 1880 delivered in the London College), London: Hodder & Stoughton, 1880; New York: Charles Scribner's Sons, 1881, 310 pp. e-text: archive.org/details/thereligionsofch00legguoft.
51. LITTLEJOHN, Ronnie, *Confucianism: An Introduction*, Introductions to Religion, I.B.Tauris, London, 2011.
52. LIU, WUCHI, *A Short History of Confucian Philosophy*, Penguin Books, Baltimore, 1955
53. LI YAN, *Confucius*, translated by Zhang Jiayin, Beijing, New Star Press, 2010, 134 p.
54. METZGER, THOMAS A., *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York: Columbia University Press, 1977, xi+303 p.
55. MUNGELLO, DAVID E., „The First complete translation of the Confucian Four Books in the West”, în *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange*, Taipei, 1983, pp. 515-541.

56. MUNGELLO, DAVID E., *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1977.
57. RULE, PAUL A., *K'ung-Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the Australian National University, Asian Studies Association of Australia (ASAA), Canberra, 1972, reprinted in offset in 1973.
58. RULE, PAUL A., *K'ung-Tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*, Allen & Unwin, Sydney/London/Boston, 1986; versiune revizuită și adăugită a tezei de doctorat de mai sus.
59. SAINSAULIEU, JEAN, «Le Confucianisme des jésuites», in *Actes du Colloque international de Sinologie – La Mission Française de Pékin aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Les Belles Lettres, Cathasia, Paris, 1976, pp. 41-57
60. TANG, YI-JIE, “Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture”, in *Cultural Heritage and Contemporary Life*, Series III. Asia, Volume 3, Council for Research in Values and Philosophy, Stanford University, 1990.
61. TAYLOR, RODNEY, *Confucianism*, University of Colorado, Religions of the World series consulting editor Ann Marie Bahr, foreword by Martin Marty (University of Chicago Divinity School), Chelsea House Publishers, Philadelphia, 2004.
62. TAYLOR, RODNEY L., *The Religious Dimensions of Confucianism*, State University of New York Press, Albany, New York, 1990.
63. TAYLOR, RODNEY, *The Way of Heaven. An Introduction to the Confucian Religious Life*, în seria “Iconography of Religions”, section XII East- and Central Asia, Institute of Religious Iconography, State University Groningen, Brill, Leiden, 1986.
64. TAYLOR, RODNEY; Gary ARBUCKLE, *Confucianism*, in “Journal of Asian Studies”, Vol. 54, No. 2, 1995.
65. VAN NORDEN, Bryan, (editor), *Confucius and the Analects: New Essays*, Oxford University Press, 2002.
66. VIȘAN, FLORENTINA, *Prelegeri de confucianism 儒家讲坐*, vol. I, București, Editura Universității din București, 2008.
67. VIȘAN, FLORENTINA, *Prelegeri de confucianism 儒家讲坐*, vol. II. *Cărțile confucianiste: Marea Învățătură și Mijlocul Invariabil*, București, Editura Universității din București, 2012.
68. WEBER, MAX, *The Religions of China: Confucianism and Daoism*, London: Free Press of Glencoe, 1962.
69. XU, YUANXIANG, *Confucius: A Philosopher for the Ages*, coll. *Ancient Sages of China*, China Intercontinental Press, 2006.
70. YANG, CHING KUN, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley, University of California Press, 1961.
71. YAO, XINZHONG, *The Encyclopedia of Confucianism*, Routledge, 2015.
72. YAO, XINZHONG, *An introduction to Confucianism*, University of Wales, Lampeter, Cambridge University Press, 2000.

3. Daoism (istorie, comentarii, exegeză, doctrină, ritualuri)

73. CHRISTENSEN, HIEROMONK DAMASCHIN, *Christ the Eternal Tao*, Calligraphy and seals by Lou Shibai and You Shan Tang, Valaam Books, St. Herman of Alaska Brotherhood, Platina, California, 2004, 550 pp.
74. FISCHER-SCHREIBER, INGRID, *The Shambala Dictionary of Taoism*, Boston: Shambala Publications, 1996.
75. GIRARDOT, Norman, *Finding the Way: James Legge and the Victorian Invention of Taoism*, “Religion” 29.2, 1999.
76. KALTENMARK, MAX, *Filosofia chineză*, trad. Florentina Vișan, Humanitas, 1995.
77. VIȘAN, FLORENTINA, „Un text daoist fundamental”, în *România Literară*, nr. 26/2009, rubrica *Cronica Traducerilor*, la www.romlit.ro/un_text_daoist_fundamental, accesat 15.11.2012.

4. Religie, filosofie și civilizație chineză; creștinism în China și în general; alte lucrări

78. ALLAN, SARAH, *Shape of the Turtle, The: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Suny Press, 1991.
79. BACON, FRANCIS, *The advancement of learning and New Atlantis*, Arthur Johnston (ed.), Oxford, 1974.
80. BARNES, MICHAEL, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, 2004.
81. BARTHÉLEMY, DOMINIQUE, „L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations entre la Septente et le Texte Massorétique – Modifications dans la manière de concevoir les relations existant entre la LXX et le TM, depuis J. Morin jusqu'à E. Tov”, în Albert Pietersma & Claude Cox (editori), *De Septuaginta. Studies in honour of John William Veyers on his sixty-fifth birthday*, BenBen Publications, 1984, pp. 21-40.
82. BAUCKHAM, RICHARD, JAMES R. DAVILA, ALEXANDER PANAYOTOV (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha: More Non-Canonical Scriptures*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2013.
83. BAYS, DANIEL H., *A New History of Christianity in China*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2012.

84. BERNARD, HENRI, „Comment Leibniz découvrit le Livre des Mutations”, *BUA* 1944, sér. III, t. 5, no. 2 (1944), pp. 432-445.
85. BETTRAY, JOHANNES, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci S.J. im China, Analecta Gregoriana*, Roma, 1955.
86. BORST, ARNO, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Band II, Ausbau, Teil 1, Stuttgart, 1958.
87. BOUVET, JOACHIM, *Portrait historique de l'Empereur de la Chine*, Paris, 1997.
88. BOXER, CHARLES R. (ed.), *South China in the Sixteenth Century (1550-1575), Being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P., Fr. Martin de Rada, O.E.S.A.*, Hakluyt Society, vol. 106, London, 1953.
89. BROCK, SEBASTIAN, „Biserica „nestoriană”: o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului”, în *Isaac Sirul. Cuvinte către singuratici. Partea II*, studiu introd. și trad. diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2007, pp. 447-463.
90. BROCKEY, LIAM MATTHEW, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Massachusetts / London, 2007.
91. BROOKE, GEORGE J., *Reading the Dead Sea Scrolls. Essays in Method*, în seria „Early Judaism and its literature”, nr. 39, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013.
92. BYFIELD, TED, *The Christians: Their First Two Thousand Years*, volume one, *The Veil Is Torn*, Christian History Project, 2003.
93. CAMUS, YVES, *Jesuits' Journeys in Chinese Studies*, Paper for the World Conference on Sinology, Renmin University of China, Beijing, 26-28 March 2007; Macau Ricci Institute, 2007.
94. CHAN, ALBERT, *The Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue. Japonica-Sinica I-IV*, East Gate, M.E. Sharpe, New York, London, 2002.
95. CHRISTENSEN, HIEROMONK DAMASCENE, *Christ the Eternal Dao*, calligraphy and seals by Lou Shibai and You Shan Tang, St Herman of Alaska Brotherhood, Valaam Books, 2004 (prima ediție 1999, cu binecuvântarea PS Longin, episcop sârb ortodox pentru SUA și Canada, Episcopia sârbă ortodoxă a Americii de Vest).
96. CHRISTENSEN, HIEROMONK DAMASCENE, *Părintele Seraphim Rose: Viața și lucrările sale*, St. Herman of Alaska Brotherhood, trad. Constantin Jinga și Constantin Făgețean, Ed. Sophia, București, 2005.
97. CHRISTENSEN, HIEROMONK DAMASCENE, *Ancient Chinese History in Light of the Book of Genesis (Istoria Chinei antice în lumina Cărții Facerii)*, *The Censer* (on-line review of the Orthodox Metropolitanate of Hong Kong and Southeast Asia (OMHKSEA), Ecumenical Patriarchate, June-July-August 2004, www.orthodox.cn/localchurch/200406ancientcnhist_en.htm).
98. CHU, YAN PUI, *Matteo Ricci's The True Meaning of the Lord of Heaven: A Preacher's Attempt on the Enculturation of Christianity into the Chinese Traditional Culture*, *CGST Journal* No. 49, July 2010, www.fjt2.net/gate/gb/www.cgst.org.hk/Publication/Journal/49.
99. CLARK, ANTHONY E., "Weaving a Profound Dialogue between West and East: On Matteo Ricci, S.J.", May 27, 2009, Ignatius Insight, ignatiusinsight.com/features2009/tclark_mricci_may2009.asp.
100. CLOSSEY, LUKE, *Salvation and Globalisation in the Early Jesuit Missions*, Cambridge University Press, New York, 2008.
101. COOK, DANIEL, & Henry Rosemont, Jr., *Gottfried Wilhelm Leibniz, Writings on China*, Open Court, Chicago, 1994.
102. COPENHAVER, BRIAN (ed.), *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and an introduction*, Cambridge, 1992.
103. CORRADINI, PIERO (ed.), *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, Quodlibet, Macerata, 2000.
104. COȘOREAN, AXENTE COSMIN, „Controversa gnoseologică dintre Eonomie și Sfântul Vasile cel Mare”, *Revista Teologică*, 94 (2012), nr. 2, p. 122-153.
105. CUDWORTH, RALPH, *The True Intellectual System of the Universe*, 2 vol., 1743.
106. CUMMINS, J. S., *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Scholar Press, Aldershot / Ashgate, Brookfield, 1993.
107. CURNOW, TREVOR, „Chinese Philosophy”, in *Practical Philosophy*, Autumn 2002, philtar.ucsm.ac.uk.
108. DAGRON, GILBERT, *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge University Press, 2003.
109. DAMBORIENA, P., *La Salvación en las religiones no cristianas*, Madrid, 1973.
110. DANIELOU, JEAN, „Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle”, în *Revue des études grecques*, 69 (1956), pp. 412-432.
111. DASGUPTA, SHASHI BHUSHAN, *Buddhismul tantric. Doctrină și practici indo-tibetane*, trad. Radu-Claudiu Canahai, Herald, București, 2012.
112. DAWSON, CHRISTOPHER (ed.), *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Sheed and Ward, London, 1955.
113. D'COSTA, GAVIN, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-

- Blackwell, Oxford, 2009.
114. DEHERGNE, JOSEPH, *Répertoire des Jésuites en Chine de 1552 à 1800*, Roma, 1973.
 115. DEHERGNE, JOSEPH, *Un envoyé de K'ang hi a Louis XIV, le P. Bouvet*, BUA, 1943, pp. 651-683.
 116. DELCOGLIANO, MARK, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Graduate Division of Religion, Historical Studies in Theology and Religion, 2009.
 117. D'ELIA, P., „Il Trattato sull'Amicizia”, în *Studia missionalia*, VII, 1952, pp. 464-465.
 118. DEMARCHI, FRANCO & RICCARDO SCARTEZZINI (ed.), *Martino Martini. A Humanist and Scientist in Seventeenth Century China*, proceedings of the international symposium on Martino Martini and cultural exchanges between China and the West, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, 5-7 april 1994, Università degli studi di Trento, Trento, 1996.
 119. DEMARCHI, FRANCO, „Martino Martini SJ protagonista de la mision de los jesuitas en China en el siglo XVII”, în Riccardo Scartezzini (ed.), *Encuentros de civilizaciones. Martino Martini mediador de cultura entre Europa y China en el siglo XVII*, trad. Victor Ocampo, Centro Studi Martino Martini, Università degli studi di Trento, 2007.
 120. DEMARCHI, FRANCO, „Martino Martini SJ protagonista della missione dei gesuiti in China nel XVII secolo”, în *Studi Trentini di Scienze Storiche*, Annata LXXIV, sez. I, N. 4, 1995.
 121. DHAVAMONY, MARIASUSAI (ed.), *Evangelization, Dialogue and Development. Selected Papers of the International Theological Conference, Nagpur (India) 1971*, în *Documenta Missionalia* 5, Università Gregoriana, Roma 1972.
 122. DIMANT, DEVORAH, *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Collected Studies*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.
 123. DREYFUS, PAUL, *Mattéo Ricci. Le jésuite qui voulait convertir la Chine*, éditions du Jubilé, Paris, 2004
 124. DUYVENDAK, J. L., „Early Chinese studies in Holland”, *T'oung pao* 32 (1936), pp. 293-344.
 125. ECO, UMBERTO, *În căutarea limbii perfecte*, trad. Dragoș Cojocaru, Polirom, Iași, 2002.
 126. ELIAS BAR SHĪNĀYA, *La Chronographie d'Élie bar-Šinaya, Métropolitain de Nisibe* (975), traduite d'après le manuscrit Add. 7197 du Musée Britannique par L. J. Delaporte, Paris, Librairie Honoré Champion, 1910, <http://hdl.handle.net/2027/wu.89097349104>.
 127. ENGELHARDT, H. TRISTRAM JR., *Between the Individual and the State: The Family as an Ontological Reality*, paper presented at the 12th International Symposium on Science, Theology and Art: *Religion & Politics. Church-State Relationship: from Constantine the Great to post-Maastricht Europe*, Alba Iulia, 2013.
 128. ESKHULT, JOSEF, „The primeval language and Hebrew ethnicity in ancient Jewish and Christian thought until Augustine”, *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 60 (2014), pp. 291-347.
 129. ESKILDSEN, STEVE, „Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts”, în Roman Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. I, Monumenta Serica Monograph Series, 50, Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, Sankt Augustin, Steyler Verlag, Nettetal, 2002, pp. 181-218.
 130. ÉTIEMBLE, RENÉ, *Les Jésuites en Chine (1552-1773), la querelle des Rites*, Julliard, Paris, 1966.
 131. FĂGEȚEANU, IEROMONAH ADRIAN, *Viața mea, mărturia mea*, transcrierea interviului filmat în noiembrie 2007 la Schitul Locurele de Andrei Dîrlău, ed. Areopag, București, 2011.
 132. FINDLEN, P. (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Routledge, New York, 2004.
 133. FITZMYER, JOSEPH, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, în seria „Studies in the Dead Sea scrolls and related literature”, William Erdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 2000.
 134. FLETCHER, JOHN E. & ELIZABETH FLETCHER, *A Study of the Life and Works of Athanasius Kircher "Germanus Incredibilis": With a Selection of His Unpublished Correspondence and an Annotated Translation of His Autobiography*, Brill, Leiden, 2011
 135. FLUSSER, DAVID, „Salvation Present and Future”, în *Numen*, vol. 16, fasc. 2 (sept. 1969), Brill, pp. 139-155; republicat în *Types of Redemption*, Brill, Leiden, 1970, pp. 46-61.
 136. FONTANA, MICHELA, *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*, English translation by Paul Metcalfe, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, 2011.
 137. FOULKS, BEVERLEY (Harvard University), „Duplicitous Thieves: Ouyi Zhixu's Criticism of Jesuit Missionaries in Late Imperial China”, in *Chung-Hwa Buddhist Journal*, Volume 21, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, Taipei, 2008, pp. 55-75.
 138. FRASER, RUSSELL, *The Language of Adam*, New York, 1977.
 139. FUNG, YU LAN, *A Short History of Chinese Philosophy*, editor Derk Bodde, Free Press – Macmillan Publishing Co., Collier Macmillan Publishers, London & New York, 1966.
 140. GALLAGHER, LOUIS (transl.), *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, New York, 1953.
 141. GATTY, JANETTE, *Bibliographie des Ouvrages et des Lettres du P. Bouvet*, în *Voiage de Siam du Pere Bouvet*, Leiden, Brill, 1963, pp. LXXXIX-CXVIII.
 142. GERNET, JACQUES, „Space and Time: Science and Religion in the Encounter between China and Europe”, in

- Chinese Science, No. 11 (1993-1994), pp. 93-102.
143. GERNET, JACQUES, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, transl. by Janet Lloyd, Cambridge University Press, 1985.
 144. GERNET, JACQUES, *La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine*, communication au Collège coopératif de Paris, 1972, publiée dans les Archives de Sciences sociales des religions, n° 36, 1973.
 145. GILES, HERBERT A., *Religions of Ancient China*, first edition: London, Constable and Company Ltd., 1906; Chicago: Open Court Company, 1918; printed in Great Britain by Butler & Tanner, Frome and London. <http://tereless.hu/english/giles4.html>.
 146. GILES, HERBERT A., *The Civilization of China*, Home University Library of Modern Knowledge, Thornton Butterworth Ltd., London, 1933 (first ed.: 1911), 260 pp <http://archive.org/details/civilizationofch00gileuoft>.
 147. GILES, HERBERT A., *The Civilization of China* (e-text): <http://tereless.hu/english/giles4.html>.
 148. GIRARDOT, Norman, *The Victorian Translation of China. James Legge's Oriental Pilgrimage*, University of California Press, 2002.
 149. GODWIN, JOSCELYN, *Athanasius Kircher's Theatre of the World: The Life and Work of the Last Man to Search for Universal Knowledge*, Rochester, Inner Traditions, Vermont, 2009.
 150. GRAVES, MICHAEL, *Jerome's Hebrew Philology: A Study Based on his Commentary on Jeremiah*, Brill, Leiden, 2007.
 151. GRENHAM, THOMAS, *The Unknown God. Religious and Theological Interculturation*, Peter Lang, Bern, 2005.
 152. HAN, QI & CATHERINE JAMI, *The Circulation of Western Mathematics at the Court during the Kangxi Period. A Case Study of the Compilation of the Suanfa Zuanyao Zonggang by Antoine Thomas*, Studies in the History of Natural Science, vol. 22, no. 2 (2003), p. 156, China Electronic Journal Publishing House, www.cnki.net.
 153. HERING, H.W., "A Study of Roman Catholic Missions in China, 1692-1744", in *New China Review*, III, 1921.
 154. HESSAYON, ARIEL, *'Gold Tried in the Fire': The Prophet Theaurau John Tany and the English Revolution*, Ashgate Publishing, 2007.
 155. HIMCINSCHI, MIHAI, *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Alba-Iulia, 2003.
 156. HIRTH, FRIEDRICH, *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Georg Hirth, Leipzig, 1855.
 157. HIRTH, FRIEDRICH, *The Mystery of Fu-lin*, Analecta Gorgiana 773, Gorgias Press, 2010.
 158. HOLZNER, BURKART, C. K. Yang: *Sociology in China and the Encounter of Civilizations*, University of Pittsburgh Press, 2006.
 159. HONIGMAN, SYLVIE, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the 'Letter of Aristeas'*, London/New York, Routledge, 2003.
 160. HOSNE, ANA CAROLINA, *Shaping Virtuous Friendship: The Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) in Late Ming China*, European University Institute, Florence, Max Weber Programme, EUI Working Paper MWP 2011/25, Badia Fiesolana, San Domenico di Fiesole, 2011.
 161. HUNTINGTON, SAMUEL P., *Ciocnirea civilizațiilor*, trad. R. Carp, Antet, Oradea, 1998.
 162. ICA, IOAN, JR. și GERMANO MARANI (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, Sibiu, Deisis, 2002.
 163. IRINEU DE LYON, Sf. Mucenic, *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri, sau Contra ereziilor*, trad. pr. dr. Octavian Picioruș, Teologie pentru azi, București, 2007.
 164. JAVARY, GENEVIEVE, „Hou Ji, Prince Millet, l'agriculteur divin: Interprétation d'un mythe chinois par le R. P. Bouvet S.J.”, în *NZM* 39 (1983), pp. 16-42, 107-119, al treilea colocviu internațional de sinologie, Chantilly, 1980.
 165. JENKINS, PHILIP, *The Lost History of Christianity: the Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia – and How It Died*, Harper Collins, New York, 2008.
 166. JURCAN, EMIL, *Interreligious Dialogue Today. Christianity as Centrality or Peripherisation in Europe*, studiu prezenat la Simpozionul „Interreligious Dialogue and Ethics in Postmodernity”, Universitatea „Otto Friedrich” din Bamberg, Zenter für Interreligiöse Studien, 18-19 iunie 2015.
 167. JURCAN, EMIL, *Lumea religioasă veche*, Curs de Istoria și Filosofia Religiilor, vol. 1, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Altarul Reîntregirii, Alba Iulia, 2014.
 168. JURCAN, EMIL, *Repere misionare creștine pentru o lume seculară sau fundamentalistă*, studiu prezentat la Simpozionul „Interreligious Dialogue and Ethics in Postmodernity”, Universitatea „Otto Friedrich” din Bamberg, Zenter für Interreligiöse Studien, 18-19 iunie 2015.
 169. JUSTIN, SFÂNTUL, MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialog cu iudeul Tryfon*, în seria „Apologeti de limbă greacă”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
 170. KASPER, WALTER, *Are Non-Christian Religions Salvific?*, în Mariasusai Dhavamony (ed.), *Evangelization, Dialogue and Development. Selected Papers of the International Theological Conference, Nagpur (India)*

- 1971, în *Documenta Missionalia* 5, Universita Gregoriana, Roma 1972, pp. 157-168.
171. KEEVAK, MICHAEL, *The Story of a Stele: China's Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625-1916*, Hong Kong University Press, 2008.
 172. KEIGHTLEY, DAVID, "Art, Ancestors and the Origins of Writing in China", in *Representations*, 56, 1996.
 173. KENNER, HUGH, *The Pound Era*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1971.
 174. KIM, SANGKEUN, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583-1644*, Peter Lang, New York, 2004.
 175. KIRCHER, ATHANASIUS, *China Illustrata*, translated by Charles Van Tuyl from the 1677 original Latin edition, Muskogee, Indian University Press, Bacone College, Oklahoma, 1987.
 176. KOPECEK, THOMAS, *A History of Neoarianism*, vol. I, Philadelphia Patristic Foundation, 1979.
 177. LACH, DONALD F. and EDWIN J. VAN KLEY, *Asia in the Making of Europe*, vol. III: *A Century of Advance*, cartea a 4-a: *East Asia*, University of Chicago Press, 1998.
 178. LANCASHIRE, DOUGLAS, „Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China”, in *Journal of the Oriental Society of Australia*, Vol. 6, Nos.1 & 2, University of Auckland, 1968-1969, pp. 82-103.
 179. LATOURETTE, Kenneth S., *A History of Christian Missions in China*, London, 1929, republicată la Taipei (Cheng-wen), 1966.
 180. LAWTON, JOHN, *Description and Significance of the Nestorian Stele*, "A Monument Commemorating the Propagation of the Da Qin Luminous Religion in the Middle Kingdom", University of Minnesota Library, 1982, la www.aina.org/articles/dasotns, accesat 15.04.2015.
 181. LEGGE, JAMES, *The Nestorian Monument of Hsi-an Fu in Shen-hsi, China*, Paragon Book Reprint Corp., New York, 1966 (după ediția Trubner & Co., London, 1888).
 182. LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, *Writings on China*, Daniel Cook & Henry Rosemont (trad., ed.), Open Court, Chicago, 1994.
 183. LI, FENG, *Early China. A social and cultural history*, Cambridge University Press, 2013.
 184. LIU, LI & XINGCAN CHEN, *The Archaeology of China. From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age*, seria Cambridge World Archaeology, Cambridge University Press, 2012.
 185. LUNDBAEK, KNUD, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.: Chinese Philology and Figurism*, Aarhus University Press, 1991.
 186. LUNDBAEK, KNUD, „Imaginary ancient Chinese characters”, *China Mission studies (1550-1800) bulletin* 5, 1983, pp. 5-23.
 187. LUNDBAEK, KNUD, „Pierre Martial Cibot (1727-1780): The Last Figurist”, în *SWCRJ* 15, 1993, pp. 52-59.
 188. MADSEN, Richard, *Religious Renaissance in China Today*, *Journal of Current Chinese Affairs* 2/2011: 17-42.
 189. MALATESTA, EDWARD, „A Fatal Clash of Wills“, in David E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Studia Leibniziana Supplementa, vol. XXV, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco, Steyler Verlag, Nettetal, 1994.
 190. MALEK, ROMAN (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. I, Monumenta Serica Monograph Series, 50, Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, Sankt Augustin, Steyler Verlag, Nettetal, 2002.
 191. MALEK, ROMAN (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. 2, Monumenta Serica Monograph Series, L2, Institut Monumenta Serica & China-Zentrum, Sankt Augustin, Steyler Verlag, Nettetal, 2003.
 192. MALEK, ROMAN & PETER HOFRICHTER (ed.), *Jingjiao: the Church of the East in China and Central Asia*, Steyler Verlagsbuchhandlung GmbH, 2006.
 193. MALEK, ROMAN & GIANNI CRIVELLER (ed.), *Light a Candle. Encounters and Friendship with China. Festschrift in Honour of Angelo S. Lazzarotto P.I.M.E.*, Loremon Monumenta Serica, Monumenta Serica Institute, Maney – Collectanea Serica, 2010.
 194. MALEK, ROMAN & ARNOLD ZINGERLE (Hrsg.), *Martino Martini S.J. (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert*, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin – Nettetal, 2000.
 195. MARTINI, MARTINO, *Opera Omnia*, edizione diretta da Franco Demarchi vol. I *Lettere e documenti*, a cura di Giuliano Bertuccioli, Università degli studi di Trento, 1998.
 196. MARTINI, MARTINO, *Opera Omnia*, edizione diretta da Franco Demarchi, vol. II *Opere minore*, a cura di Giuliano Bertuccioli; cuprinde *De Amicitia* și *Grammatica Linguae Sinensis* (după versiunea Glasgow, traducere din chineză în italiană de G. Bertuccioli), Università degli studi di Trento, 1998.
 197. MARTINI, MARTINO, *Opera Omnia*, edizione diretta da Franco Demarchi, vol. III a cura di Giuliano Bertuccioli; cuprinde *Novus Atlas Sinensis*, facsimil după ediția în latină și traducerea în italiană de Beatrice Niccolini, Università degli studi di Trento, 1998.
 198. MARTINI, MARTINO, *Opera Omnia*, edizione ideata da F. Demarchi e G. Bertuccioli, vol. IV a cura di Federico Masini, Luisa Paternico; cuprinde *Sinicae historiae decas prima res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive magno Sinarum imperio gestas complexa*, facsimil după ed. Amsterdam 1659 (prima ediție München 1658) și traducerea italiană de Beatrice Niccolini, Università degli Studi di Trento, 2010.
 199. MARTINI, MARTINO, *Opera Omnia*, vol. V *De Bello Tartarico historia e altri scritti*, a cura di Federico

- Masini, Luisa Paternico, Davor Antonucci; cuprinde *De Bello Tartarico* (trad. Climaco Latini, Davor Antonucci & Stefano Rebeggiani), *De Regno Catayo Additamentum* (trad. Beatrice Niccolini) și *Grammatica Linguae Sinensis* (după versiunea Thévenot, trad. Luisa Paternico), Università degli studi di Trento, 2013.
200. MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., *Răspunsuri către Talasie*,
 201. MCDONALD, LEE MARTIN & JAMES SANDERS (editori), *The Canon Debate*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2002.
 202. MELIS GIORGIO (ed.), *Martino Martini: geografo cartografo storico teologo: Trento 1614 Hangzhou 1661*, atti del convegno internazionale su Martino Martini di 9-11 ottobre 1981, Provincia autonoma di Trento, Museo Tridentino di Scienze naturali, Trento, 1983.
 203. MELVIN, SHEILA, *A Jesuit Astronomer in a Qing Emperor's Court How Johann Adam Schall Shaped China's Imperial Calendar*, Caixin Online, June 2014.
 204. METZGERBART, BRUCE & BART EHRMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, 2005.
 205. MEYERS, R. W., *Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution*, Bowes & Bowes, Cambridge, 1952.
 206. MEYNARD, THIERRY S.J., „The Overlooked Connection between Ricci's *Tianzhu shiyi* and Valignano's *Catechismus Japonensis*”, Nanzan Institute for Religion and Culture, *Japanese Journal of Religious Studies*, 40/2, 2013, pp. 303–322.
 207. MILLAR, ASHLEY E., *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773): Shaping European Views of the Middle Kingdom*, Working Papers No.105/07, London School of Economics, Department of Economic History, London, 2007, 53 pp.
 208. MONDZAIN, MARIE-JOSÉ, *Image, Icône, Iconomie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Seuil, 1996.
 209. MONDZAIN, MARIE, *Image, Icon, Economy. Byzantine Sources of Contemporary Imaginary*, trans. R. Frances, Stanford UP, 2003.
 210. MOORE, THOMAS & RAY RIEGERT (editors), *The Lost Sutras of Jesus: Unlocking the Ancient Wisdom of the Xi'an Monks*, Ulysses Press, 2003 (reed. Souvenir Press, London, 2004).
 211. MORRIS, IAN & WALTER SCHEIDEL (editors), *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium*, Oxford Studies in Early Empires Series, Oxford University Press, 2009.
 212. MOSS, YONATAN, „The language of paradise: Hebrew or Syriac? Linguistic speculations and linguistic realities in late antiquity”, în *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*, Markus Bockmuehl & Guy Stroumsa (editors), Cambridge University Press, 2010, pp. 120-137.
 213. MOULE, A.C., *Christians in China before the Year 1550*, S.P.C.K., London, 1930.
 214. MÜLLER, MAX, *Essais sur L'Histoire des Religions*, traduit de l'anglais par George Harris, Paris, Librairie Académique, Didier et C^{ie}, 1879.
 215. MÜLLER, MOGENS, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, Sheffield Academic Press, 1996.
 216. MUNGELLO, DAVID E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, Univ. of Hawaii Press, Stuttgart 1985.
 217. MUNGELLO, DAVID E. (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Studia Leibniziana Supplementa, vol. XXV, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco, Steyler Verlag, Nettetal, 1994; F.Steiner Verlag, Wiesbaden, 1994.
 218. MUNGELLO, DAVID E., *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Rowman & Littlefield, 2005
 219. MUNGELLO, DAVID E., *Western Queers in China: Flight to the Land of Oz*, Rowman, Littlefield Publishers, 2012
 220. NADEL, Ira, *The Cambridge Introduction to Ezra Pound*, Cambridge Univ. Press, 2007.
 221. NAKAMURA, HAJIME, *Orient și occident. O istorie comparată a ideilor*, trad. Dinu Luca, Humanitas, 1997.
 222. NESTORIAN TABLET: Eulogizing the Propagation of the Illustrious Religion in China, with a Preface, composed by a priest of the Syriac Church, 781 A.D., *East Asian History Sourcebook*, www.fordham.edu/halsall, accesat 7.04.2015.
 223. NICOLINI-ZANI, MATTEO, *The Tang Christian Pillar from Luoyang and its Jingjiao Inscription. A Preliminary Study*, în Roman Malek (ed.), Monumenta Serica Institute, *Journal of Oriental Studies*, vol. 57, Sankt Augustin, 2009, pp.99-140.
 224. NICOLINI-ZANI, MATTEO, *La via radiosa per l'Oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano, 2006.
 225. OLLÉ, MANEL, „The Jesuit Portrayals of China between 1583-1590”, în *Bulletin of Portuguese /Japanese Studies (BPJS)*, Vol. 16, junio 2008, Universidade Nova de Lisboa, pp. 45-57 (Redalyc-Sistema de Información Científica, Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=36112468003).
 226. PALMER, MARTIN, *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*, texts translated by Eva Palmer, L. Rong Wong, Wellspring/Ballantine, 2001.

227. PANIKKAR, RAIMON, *Tra Dio e il cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, traduzione di Michele Sampaolo, Editori Laterza, Bari 2006 (titolo originale *Entre Dieu et le cosmos. Une vision non dualiste de la réalité*, Albin Michel, Paris 1998).
228. PELLERIEY, ROBERTO, „La Cina e il Nuovo Mondo. Il mito dell'ideografia nella lingua delle Indie”, in *Belfagor*, XLVII, 5, 1992, pp. 507-522.
229. PELLISOT, PAUL, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou* (edited by Antonino Forte), Kyoto: Scuola di Studi sull'Asia Orientale & Paris: Collège de France/Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1996.
230. PERRIER, PIERRE and WALTER XAVIER, *Thomas fonde l'Église en Chine (65-68 après Jésus-Christ)*, Sarment Éditions du Jubilé, 2008.
231. PERRIER, PIERRE, *L'apôtre Thomas et le prince Ying (Kong Wang Shan): L'évangélisation de la Chine de 64 à 87*, Sarment Éditions du Jubilé, 2012.
232. PERRY, TIM S., *Radical Difference: A Defence of Hendrik Kraemer's Theology of Religions*, Canadian Corporation for Studies in Religion, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2001.
233. PETRIE, WILLIAM FLINDERS, „Historical References in the Hermetic writings”, transactions of the Third International Congress of the History of Religions, Oxford I (1908), pp. 196-225.
234. PETRIE, WILLIAM FLINDERS, *Personal Religion in Egypt before Christianity*, New York, Harpers, 1909.
235. PETZER, JACOBUS, *The Latin Version of the New Testament*, in BART EHRMAN & MICHAEL HOLMES (editori), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995.
236. PEYREFITTE, ALAIN, *L'empire immobile ou Le choc des mondes*, Fayard, Paris, 1975.
237. PFISTER, LUIS (ALOYS), *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, 2 vol., Shanghai, 1932-1934.
238. PINOT, VIRGILE, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, thèse présentée à la Faculté des Lettres pour le Doctorat ès-Lettres, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1932; rééditée à Genève, Slatkine Reprints, 1971; version numérique par P. Palpat, collection “Les classiques des sciences sociales” dirigée et fondée par J.M. Tremblay, Université du Québec à Chicoutimi, 2006, classiques.uqac.ca.
239. PINOT, Virgile, *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740*, Slatkine Reprints, Genève, 1971 (prima ediție Paris, 1932).
240. POPOVICI, IUSTIN, *Omul și Dumnezeu-om. Abisurile și culmile filosofiei*, studiu introd. și trad. Pr. prof. Ioan Ică și diac. Ioan Ică jr., pref. Ioannis Karmiris, postfață Panayotis Nellis, Deisis, Sibiu, 1997.
241. PORTER, DAVID, *Ideographia: The Chinese Cipher in Early Modern Europe*, Stanford University Press, 2001.
242. POUND, EZRA, *Early Writings, Poems and Prose*, ed. Ira Nadel, New York: Penguin, 2005.
243. POUND, EZRA, *The Cantos*, Faber & Faber, London, 1975.
244. PRÉMARE, PÈRE JOSEPH DE, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres de la Chine*, A. Bonnetty et P. Perny, 1878.
245. PUECH, HENRI-CHARLES, *Despre gnoză și gnosticism*, Herald, București, 2007.
246. PYE, MICHAEL, „Difference and Coherence”, in Slavika Jakelic & Lori Pearson (ed.), *The Future of the Study of Religion. Proceedings of Congress, Boston 2000*, Brill, 2004.
247. QUIN, WILLIAM W., *The Only Tradition*, Suny Press, 1997.
248. RAGUIN, YVES. „An Example of Inculturation: Matteo Ricci”, in *Lumen Vitae: International Review of Religious Education*, 40 1(1985), 19-35.
249. RAJASINGHAM, K.T., *Was One of the Magi, a King from Lanka?* at: www.bahamaswriter.com/magi.htm.
250. RALEIGH, SIR WALTER, *History of the World*, London, 1614.
251. RAMELLI, ILARIA; PIERRE PERRIER, Jean Charbonnier, „L'Apôtre Thomas en Asie. Recherches historiques et actualité”, lucrările colocviului *Sur les pas de Saint Thomas en Irak, Iran, Inde, Chine – Quand l'Orient découvre la Lumière* (30 nov. - 1 dec. 2012, Paris), L'Aide à l'Eglise en Détresse, Paris, 2012.
252. RAUZI, GIAN MARIA & MIRIAM LENZI, *Le straordinarie vite dei Gesuiti Martino Martini, Eusebio Chini, Andrea Pozzo: fede, scienza e arte dal Trentino al mondo*, Curcu & Genovese, Trento, 2010.
253. REININK, GERRIT J., „Das Land 'Seiris' (Šir) und das Volk der Serer in jüdischen und christlichen Traditionen”, in *Journal for the Study of Judaism* (JSJ) 6 (1975): 72-85.
254. RICCI, MATTEO, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, translated with intro. and notes by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, s.j., and Chinese-English edition, edited by Edward J. Malatesta, Jesuit Primary Sources in English Translation Series, Institute of Jesuit Sources, in cooperation with the Ricci Institute, Taipei/Taiwan and St Louis, 1985.
255. RICCI, MATTEO, *On Friendship: One Hundred Maxims for a Chinese Prince*, translated by Timothy Billings, bilingual edition, Columbia University Press, 2009.
256. RIES, JULIEN & NATALE SPINETO (ed.), *Deux explorateurs de la pensée humaine: Georges Dumézil et Mircea Eliade*, contributions de Douglas Allen [et al.], Brepols, Turnhout, 2003.
257. ROWBOTHAM, ARNOLD, *The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 4 (Oct., 1956), pp. 471-485, University of Pennsylvania Press,

<http://www.jstor.org/stable/2707782>.

258. RUBIN, MILKA, „The language of creation or the primordial language: A case of cultural polemics in antiquity”, în *Journal of Jewish studies*, vol. 49, no. 1, 1998, pp. 306–333.
259. RYAN, JAMES A., „Leibniz's Binary System and Shao Yong's *Yijing*”, *Philosophy East and West* 46.1 (ian. 1996), 59-90.
260. SAEKI, YOSHIRŌ P., *The Nestorian Monument in China*, introductory note W. Gascoyne-Cecil, pref. A. H. Sayce, London Society for Promoting Christian Knowledge, Macmillan, New York, Toronto, 1928 (prima ediție 1916).
261. SAINSAULIEU, JEAN, „Le Confucianisme des jésuites”, în *Actes du Colloque international de Sinologie – La Mission Française de Pékin aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Les Belles Lettres, Cathasia, Paris, 1976, pp. 41-57.
262. SCARTEZZINI, RICCARDO (ed.), *Encuentros de civilizaciones. Martino Martini mediador de cultura entre Europa y China en el siglo XVII*, trad. Victor Ocampo, Centro Studi Martino Martini, Università degli studi di Trento, Trento, 2007.
263. SCHEIDEL, WALTER, (editor), *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, New York, Oxford University Press, 2009.
264. SCHLETTE, HEINZ ROBERT, *La chiesa en camino*, Queriniana, Brescia, 1968.
265. SCHIFFMAN, LAWRENCE & JAMES VANDERKAM (ed.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 vol., Oxford University Press, 2000.
266. SCHOLEM, G. G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem, 1941 (a doua ediție New York, 1942).
267. SHAUGHNESS, EDWARD L., *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*, Columbia University Press, 2014.
268. SMITH, RICHARD J., „Jesuit Interpretations of the *Yijing* (Classic of Changes) in Historical and Comparative Perspective”, conferința *Matteo Ricci and After: Four Centuries of Cultural Interactions between China and the West; Selected Lectures of the International Consortium for Research in the Humanities: Fate, Freedom and Prognostication. Strategies for coping with the future in East Asia and Europe*, City University of Hong Kong, Beijing University, 13-16 oct. 2001.
269. SMITH, RICHARD J., „The *Yijing* (Classic of Changes) in Global Perspective: Some Reflections”, lucrare prezentată la conferința internațională *Book of Changes*, Taipei, Taiwan, 28 sept.-2 oct. 2002.
270. STANDAERT, NICHOLAS (ed.), *Handbook of Christianity in China, Vol. 1: 635-1800*, seria Handbook of Oriental Studies, Handbuch der Orientalistik, section 4 China, edited by E. Zürcher, S.F. Teiser, M. Kern, vol. 15/1, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2001.
271. STOLZENBERG, DANIEL, *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*, University of Chicago Press, 2013.
272. SWETZ, FRANK, „Leibniz, the Yi Jing, and the Religious Conversion of the Chinese”, *Mathematics Magazine*, Mathematical Association of America, vol. 76, no. 4 (oct. 2003), pp. 276-291.
273. TANG LI, „A Preliminary Study on the *Jingjiao* Inscription of Luoyang: Text Analysis, Commentary and English Translation”, în Dietmar Winkler & Li Tang (eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, LIT, Orientalia-patristica-oecumenica 1, Münster, 2009, pp. 109-133.
274. TAYLOR, ROMEYN, „An Imperial Endorsement of Syncretism: Min T'ai Tsu's Essay on Three Teachings, Translation and Commentary”, în *Ming Studies* 16 (1983), pp. 31-38.
275. THE BOOK OF ENOCH, trad. Michael Knibb, introd. și note Andy McCracken, Oxford Univ. Press, 1974.
276. THÉVENOT, MELCHISÉDECH, *Relations des divers voyages*, Paris, 1663-1672.
277. TIEDEMANN, R.G. (ed.), *Handbook of Christianity in China, Vol. 2: 1800 to the Present*, seria Handbook of Oriental Studies, section 4 China, vol. 15/2, Leiden, Boston, Brill, 2010.
278. TOV, EMANUEL, *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran*, în seria „Texts and Studies in Ancient Judaism”, ed. Peter Schäfer et al., vol. 121, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
279. TRIGAULT, NICOLAS, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, trans. J. Gallagher, Random House, New York, 1953.
280. TRISTAN, FRÉDÉRIC, *Les Premières Images chrétiennes. Du symbole à l'icône: IIème-VIème siècle*, Fayard 1996.
281. TWITCHETT, DENIS, *The Writing of Official History Under the T'ang*, part III: *The Chiu T'ang Shu*, Cambridge University Press, 2002.
282. UEHLINGER, CHRISTOPH, *Weltreich und eine Rede: eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9)*, Freiburg, Schweiz & Göttingen, 1990.
283. UHALLEY, STEPHEN & XIAOXIN WU (editori), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, lucrările conferinței internaționale *Reflections for the New Millenium*, San Francisco, oct. 1999, sub egida Institutului Ricci pentru istorie culturală sino-occidentală / Center for Pacific Rim al Universității San Francisco, Routledge, San Francisco, 2015.
284. VAGGIONE, RICHARD PAUL, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford University Press, 2000.

285. VAGGIONE, RICHARD PAUL, *Eunomius. The Extant Works*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
286. VANDENBUSSCHE, E., S. J., „La part de la dialectique dans la theologie d'Eunomius le technologue”, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 40 (1944-1945).
287. VAN KLEY, EDWIN, „Europe's 'Discovery' of China and the Writing of World History”, in *The American Historical Review*, 76 (1971), pp. 358-385.
288. VÄTH, A., *Johann Adam Schall von Bell S.J. Missionar in China, kaiserliche Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666*, Monumenta Serica Monograph Series XXV, Nettetal-Sankt Augustin, 1991.
289. VERHAEREN, H., *Catalogue de la Bibliotheque du Pei-T'ang*, Peking, 1949 (reedit de Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1969).
290. VERHAEREN, H., „La Bibliotheque Chinoise du Pei-t'ang”, in *Monumenta Serica*, IV, Nettetal, 1939-1940, pp.622-626.
291. VISSER'T HOOFT, WILLEM, *No Other Name: The Choice between Syncretism and Universalism*, 1963.
292. VON COLLANI, CLAUDIA, *Die Figuristen in der Chinamission*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1981.
293. VON COLLANI, CLAUDIA, *P. Joachim Bouvet S.J. – Sein Leben und sein Werk*, Monumenta Serica Monograph Series XVII, Steyler Verlag, Nettetal, 1985.
294. VON COLLANI, CLAUDIA, *Eine wissenschaftliche Akademie für China: Briefe des Chinamissionars Joachim Bouvet S.J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean Paul Bignon*, Steiner, Wiesbaden, 1989.
295. VON COLLANI, CLAUDIA, „Jesus of the Figurists”, in Roman Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Monumenta Serica Monograph Series L2, vol. 2, Institut Monumenta Serica & China-Zentrum, Sankt Augustin, Steyler Verlag, Nettetal, 2003.
296. VON COLLANI, CLAUDIA, „Theology and Chronology in *Sinicae Historiae Decas Prima*”, in Franco Demarchi, Riccardo Scartezzini (ed.), *Martino Martini. A Humanist and Scientist in Seventeenth Century China*, Trento, 1996
297. VON COLLANI, CLAUDIA, „Theologie und Chronologie in Martinis *Sinicae Historiae Decas Prima* (1658)”, in Roman Malek & Arnold Zingerle (Hrsg.), *Martino Martini S.J. (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert*, Sankt Augustin – Nettetal, 2000, pp. 146-183.
298. VON COLLANI, CLAUDIA, „Figurismus – Anfang und Ende einer Kontextuellen Theologie in China”, in Roman Malek, *Fallbeispiel China: Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, Steyer Verlag, Nettetal, 1996, pp. 89-127.
299. VON COLLANI, CLAUDIA, „Martino Martini's influence on the figurism of Joachim Bouvet”, in Giorgio Melis (ed.), *Martino Martini: geografo cartografo storico teologo: Trento 1614 Hangzhou 1661*, atti del convegno internazionale, Trento, 1983, pp. 518-527.
300. WALKER, DANIEL PICKERING, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the 15th to the 18th Century*, Cornell Univ. Press, Ithaca / Druckworth, London, 1972
301. WALSER, JOSEPH, *Nagarjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture*, Columbia University Press, 2013.
302. WEBB, JOHN OF BUTLEIGH, *The Antiquity of China, or an Historical Essay: endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language spoken through the whole world before the Confusion of Babel. Wherein the customs and manners of the Chineans are presented, and ancient and modern authors consulted with. With a large map of the country*, Obadiah Blagrove, London, 1669.
303. WEBER, MAX, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol.II: *Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen, 1921
304. WELLHAUSEN, JULIUS, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, De Gruyter, Berlin, 1963 (ed. orig. Georg Reimer, Berlin, 1899).
305. WIDMEIER, RITA (ed.), *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)*, Frankfurt, 1990.
306. WIDMER, ERIC, *The Russian Ecclesiastical Mission in Peking During the Eighteenth Century*, Harvard University Asia Center, 1976.
307. WILKINS, JOHN, *Essay toward a Real Character and Philosophical Language*, London, 1688.
308. XAVIER, WALTER, *Confucius attendait-il Jésus-Christ?*, Guibert, Paris, 2008.
309. YANG, C. K., *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1961.
310. YANG, YO, *Vollkommenheit nach paulinischem und konfuzianischem Verständnis. Ein Vergleich der Begriffe „téleios” bei Paulus und „Cheng” nach dem Buch „Chung-Yung”*, Würzburg, 1981, diss.
311. YATES, FRANCES A., *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, Chicago, 1964 (reedit. 1991).
312. YATES, FRANCES A., *The Art of Memory*, Routledge, London, 1966.
313. YOUNG, JOHN, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, Hong Kong Univ. Press, Kowloon, 1983
314. ZÜRCHER, ERIK (editor), *Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*, Brill, Leiden, 2013.

Despre limba chineză

www.pinyin.info

http://en.wikipedia.org/wiki/Traditional_Chinese_characters

www.sinoptic.ch – Services et études du monde chinois (relations entre la Suisse et l'espace chinois)

www.sinoptic.ch/langue/translit/systemes/pinyin_efe transliteration pinyin-Wade-EFEO

<http://afpc.asso.fr/wengu/> - Site de l'Association Française des Professeurs de Chinois

Confucianism, Daoism, Sinologie, alte teme

www.acmuller.net/index.html Resources for East Asian Language and Thought, by A. Charles Muller, Faculty of Letters, University of Tokyo

www.arts.kuleuven.be/sinology/cct Chinese Christian Texts Database (CCT-Database) – Catholic University, Leuven, Belgia

www.arts.kuleuven.be/info/eng/OE_sinologie/CCT/ – Chinese Christian Texts Database (CCT-Database) – Katholieke Universiteit Leuven

www.biroco.com/yijing/glossary.htm

www.ccel.org Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI

<http://guides.library.yale.edu/China> – Biblioteca on-line a Universității Yale, SUA

<http://etext.lib.virginia.edu/chinese/> University of Virginia – Chinese Text Initiative

<http://acc6.its.brooklyn.cuny.edu/~phalsall/texts/ric-jour.html>

www.sacred-texts.com – Internet Sacred Texts Archive

<http://classiques.uqac.ca> – Université du Québec à Chicoutimi, Collection "Les classiques des sciences sociales", développée en collaboration avec la Bibliothèque «Paul-Émile-Boulet» bibliotheque.uqac.ca

<http://afpc.asso.fr/wengu/> site de l'association française des professeurs de Chinois

<http://gallica.bnf.fr> Bibliothèque nationale de France (Gallica: Bibliothèque numérique)

www.religioustolerance.org/confucius.htm

<http://archive.org> Internet Archive

<http://tereless.hu/english/tao.html> Tereless Asia Online

http://en.daoinfo.org/wiki/Main_Page The Daoist Encyclopedia: FYSK Daoist Culture Centre Database

www.taodirectory.co.uk/downloads/e-books/taoist-philosophy Tao Directory

http://taoism.about.com/od/glossaryoftaoistterm1/Glossary_Of_Taoist_Terms.htm

www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx

<http://nothingistic.org/library> site of Stephen McIntyre

www.vaticanlibrary.va/home.php?pag=cataloghi_online – Biblioteca Apostolica Vaticana

<http://ricci.bc.edu>

www.matteo-ricci.org – Matteo Ricci website

www.ricci.ac.org/eng/latestnews/index.htm – Ricci Institute in Macao

www.lexilogos.com/xavier.htm – Site Saint François-Xavier

www.valignano.org/bio_crono.html Fondazione Carichiati – Padre Alessandro Valignano.

www.rmece.org.hk/b5_index.php–Religious / Moral Education–Curriculum Development Centre, Hong Kong

www.crvp.org – Council for Research in Values and Philosophy. Cultural Heritage and Contemporary Change. Studies on the cultural sources and foundations of values and the role of this heritage in building the future.

<http://remacle.org> site de L'antiquité grecque et latine du Moyen Âge (Philippe Remacle)

<http://cco.cambridge.org> Biblioteca Universității din Cambridge, UK

<http://www.newadvent.org/cathen/02723b.htm> – Catholic Encyclopedia

<http://legacy.fordham.edu/halsall/eastasia/781nestorian.asp> East Asian History Sourcebook, Paul Halsall, 1998 – surse privind Asia de Est, inclusiv creștinismul siriac în China.

<https://bifolium.wordpress.com/2014/08/23/honigman/>

www.chinaknowledge.de/Literature/Historiography/jiutangshu.html.

http://orthodoxwiki.org/Timeline_of_Orthodoxy_in_China.

<http://sputniknews.com/russia/20130905/183184308.html>.

http://orthodox.cn/contemporary/hongkong/20141208hkpriesthood_en.htm.

www.pravmir.com/the-patriarchal-visit-to-china-an-interview-with-fr-dionisy-pozdnyaev/.

http://orthodoxengland.org.uk/pdf/in_china.pdf.

<http://phoenicia.org/historychartchristian.html>.

<http://orthodoxengland.org.uk/septuag.htm>