

12-Q1r
2006

i: "i rtr

10 -06-

200608-

OJ-2007

|

JEAN DANIELOU
MEMBRU AL ACADEMIEI FRANCEZE

SIMBOLURILE CREȘTINE PRIMITIVE

Această carte este sponsorizată de
FUNDAȚIA SOROS
PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Titlu original :
Jean Danielou, *Les symboles chretiens primitifs*

© - Editions du Seuil, 1961.
O - 1998. Toate drepturile pentru versiunea românească aparțin
Editurii AMARCORD, str. Dropiei, nr. 3, se. B, ap. 5,
tel./fax: (0040)56/146 645, 1900 - Timișoara, ROMÂNIA.

JEAN DANIELOU
MEMBRU AL ACADEMIEI FRANCEZE

SIMBOLURILE CREȘTINE PRIMITIVE

Traducere în limba română
de
ANCA OPRIC
Și EUGENIA
ARJOCA IEREMIA



Editura AMARCORD
Timișoara, 1998

Y

Colecția „CUM PATRIBUS”
Colecție îngrijită de CLAUDIU T. ARIEȘAN



541957

541957

Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

INTRODUCERE

Înainte să se răspândească în lumea greacă și romană și să-i împrumute limba și imaginile, creștinismul a cunoscut o primă perioadă într-un mediu evreu, în care se vorbea arameana. Acest iudeo-creștinism nu a avut viitor și urmele sale aproape că au dispărut. Totuși niște opere strănii, transmise în traduceri în limbi orientale, au permis puțin câte puțin să se restituie moștenirea literară : acestea sunt Odele lui Solomon, înălțarea lui Isaia, Testamentele celor 12 patriarhi și multe altele. Am încercat, într-o altă carte, să le restituie mentalitatea". Aceasta aparține categoriilor apocalipticii evreiești. Este o teologie a istoriei care se exprimă cu ajutorul simbolurilor.

Am ajuns astfel să mă întreb dacă un anumit număr de imagini, printre acelea pe care ni le-a lăsat moștenire creștinismul antic, nu se întorceau oare la această perioadă primitivă și nu-și găseau în ea semnificația. Am publicat în diferite reviste, începând din 1954, rezultatele acestor cercetări. Aceste studii, revăzute și completate, le-am adunat în prezenta carte. Am constatat singularitatea simbolului crucii și mai ales a simbolului plugului. Am crezut că recunosc importanța coroanei în simbolistica sacramentală. Am fost uimit să văd botezul comparat cu un car cu care omul se înalță spre cer. De altfel, am ajuns să gândesc că simboluri mai cunoscute, în special cel al peștelui, puteau avea o altă semnificație decât cea care li se atribuie de obicei.

Totuși ciudățenia acestor concluzii mă lasă și pe mine perplex. Menționez interesul cu care am citit, într-un număr din „Osservatore Romano" din 16 august 1960, un articol în care R. R. Bagatti, unul din cei mai buni arheologi ai Palestinei, raporta uimitoarele descoperiri făcute la Hebron, la Nazareth și Ierusalim și care au

Theologie du judeo-christianisme, Desclee, 1958.

JEAN DAMELOU

permis să se aducă la lumina zilei un anumit număr de osuare și de stele funerare al căror caracter iudeo-creștin este cert și care prezintă cele mai multe simboluri pe care le-am recunoscut, la rândul meu, ca iudeo-creștine în monumentele literare. Se regăsesc plugul și ramura de palmier, steaua și mlădița, crucea și peștele. Aceste osuare au aparținut unei comunități iudeo-creștine care a trăit în Palestina la sfârșitul primului secol și în cel de-al II-lea secol. Aceste simboluri, pe care le prezintă ele, au fost studiate de R. P. Testa într-o teză susținută la Institutul biblic din Roma, teză ce nu a fost încă publicată și despre care știu doar ceea ce au scris P. Bagatti, în articolul citat, și autorul însuși în „ Osservatore Romano” din 25 septembrie 1960².

Deci putem scrie o pagină nouă în istoria creștinismului. Nimic nu ne era mai obscur până acum decât acest spațiu ce separă primele începuturi ale Bisericii, pe care ni le descriu Epistolele Sfântului Pavel și Actele Apostolilor, de dezvoltările sale în mediul grec și roman, la Alexandria, Carthagina și Roma. Această perioadă obscură începe să se lumineze. Și ceea ce se revelează tuturor este tocmai importanța pe care a avut-o acest creștinism de structură semitică, pe care nu-î bănuiam și ale cărui anumite trăsături ni le face cunoscute studiul simbolistica iudeo-creștine.

¹ Teza a apărut în 1962 sub titlul: // *simbolismo clei Giudei-Cristiani*, Ierusalim, Tipografia P. P. Francescani (notă la a 2-a ediție).

RAMURA DE PALMIER ȘI COROANA

Noul Testament nu este distrugerea, ci desăvârșirea Vechiului Testament. Nu există un exemplu mai remarcabil al acestui principiu decât cel al sărbătorilor liturgice. Marile solemnități ale iudaismului, Pastele și Rusaliile, au rămas și acelea ale creștinismului, încărcându-se doar cu un sens nou. Există totuși o excepție, cel puțin aparentă la această lege, aceea a Sărbătorii Corturilor, (*Scenopegia* din *Septuaginta*), care avea loc în septembrie. N-a mai rămas decât un vestigiu care se referă la ea, lectura textului din *Levitic* în sâmbăta celor Patru-Timpuri din septembrie. Ne-am întrebat în altă parte dacă sărbătoarea nu a lăsat totuși urme în liturghie și în exegeza creștină¹. Dar mai întâi trebuie să ne întrebăm ce semnificație avea ea în vremea lui Cristos.

Prima origine a sărbătorii Corturilor trebuie să fie căutată în ciclul sărbătorilor sezoniere. Ea este sărbătoarea culesului viilor, așa cum Rusaliile sunt sărbătoarea secerișului². însuși textul *Leviticului*, care prescrie celebrarea, indică acest lucru (XXIII, 39). Filon subliniază și el acest aspect (*Spec. leg.*, II, 204). De această sărbătoare sezonieră se leagă riturile caracteristice sărbătorii : locuirea în colibe (*oKtjvai*) construite din ramuri, timp de șapte zile, libațiunile cu apă destinate să aducă ploaia, procesiunea în jurul altarului în cea de-a opta zi în care se ținea într-o mână buchetul (*lulab*) tăcut

¹ ..*Les Quatre-Temps de septembre et la fete des Tabernacles*" în „*La Maison-Dieu*”, 46 (1956). pp. 114-136. ..*La fete des Tabernacles dans l'exegese patristique*”, *Stud. Patrist.*, I. Berlin, 1957, pp. 262-279.

² J. Pedersen, II, London, 1940, pp. 418-425; H. J. Kraus. *Gottesdienst in Israil* Studien zur geschichte des Laubhutfestes, Miinchen 1954; Van Goudoever, *Biblica! Calendars*, Leyden, 1959, pp. 30-36.

lin trei specii de ramuri - salcie, mirt și palmier - și-n cealaltă un ruct de lămâi (*etrog*)³. Dar ca și pentru celelalte sărbători care au aceeași origine, gândirea iudaică a înscris amintirea unui eveniment storic din istoria sa în cadrul ciclic al sărbătorii sezoniere. Astfel ³aștele, sărbătoarea primelor spice și a azimelor, a devenit sărbătoarea primilor-născuți cruțați (*passah*) de îngerul exterminator, lusalile au fost asociate comunicării Legii pe Sinai. La fel este și) entru sărbătoarea Corturilor. Deja *Leviticul* explică faptul că ea îste destinată să le reamintească Evreilor șederea în corturile (*OKTJ->a'C*) deșertului în vremea Exodului (XXIII, 43). Interpretarea se eaggă de tradiția sacerdotală. Ea se va regăsi în Filon (*Spec. leg.*, II, Z07), în tradiția rabinică⁴, la Părinții Bisericii⁵.

Dar începând cu Profetii, și mai ales în perioada post-exilică, evenimentele petrecute în istoria Israelului și în special a Exodului nu sunt reamintite decât pentru a întreține speranța poporului în evenimentele viitoare, când puterea lui Iahwe se va manifesta într-un mod și mai strălucitor încă în favoarea alor săi. Evenimentele Exodului devin figura realităților escatologice. Este fundamentul tipologiei. Aceasta este adevărat pentru Paști și pentru ieșirea din Egipt. Ele apar ca figura eliberării escatologice a poporului lui Dumnezeu. Or acest lucru este adevărat în cel mai înalt grad pentru sărbătoarea Corturilor. Ea primește, mai mult decât oricare altă sărbătoare, semnificație escatologică. Putem afla motivul acestui fapt într-o trăsătură pe care ne-o indică Filon : ea termină {*xeleicoois*) ciclul agrar al anului {*Spec. leg.*, II, 204)⁶.

Dar există un motiv mai vechi și mai profund. Sărbătoarea pare să aibă, într-adevăr, o legătură foarte specială cu speranțele mesianice. Originile acestei legături sunt obscure. Se pare însă că sărbătoarea Corturilor ar fi în legătură fie cu sărbătoarea anuală a instaurării regale fie, mai degrabă, după cum crede Kraus, cu reînnoirea alianței prin regele davidic. Fragmentele dezintegrate ale acestei

³ Vezi Strack-Billerbeck. *Kommentar zum N.T.*, II. pp. 774-812.

⁴ Vezi Strack-Billerbeck. *Kommentar zum N.T.*, II. p. 778.

⁵ Teodorei, *Quaest. Ex.*, 54 : P G. 80, 276 B-C ; Ieronnn, *In Zach.*, 3, 14 : P L. 25, 1536.

⁶ Tcodoret o numește sărbătoarea consumului (*ovvzŁÁi;ias*) la sfârșitul anului (*Quaest. Ex.*, 54, P. G. 80, 276 B).

sărbători ar supraviețui în cele trei mari sărbători evreiești Tischri, Rosh-ha-Shana, Kipur și Sukkoth (*aKrfval*)⁷. Această sărbătoare ar fi luat în iudaism un caracter mesianic, adică ar fi fost pusă în relație cu așteptarea regelui ce va veni. Nu este vorba aici despre originea primară a sărbătorii care pare să se lege de riturile sezoniere, ci de o transformare suferită de ea în epoca regală și care i-ar fi introdus elemente noi.

În orice caz, este sigur că mai multe texte ne atestă importanța luată de sărbătoare în iudaismul postexilian în legătură cu așteptarea mesianică. Primul este capitoul final al lui Zaharia. Mai întâi se vede Iahwe „punându-și piciorul pe Muntele Măslinilor care se află în fața Ierusalimului, înspre Orient" (XIV, 5). Apoi se spune că „ape vii vor izvorî din Ierusalim" (XIV, 8). Dar mai ales vedem acolo „toate popoarele urcând la Ierusalim pentru a celebra sărbătoarea Corturilor" (XIV, 16). Astfel, sărbătoarea Corturilor apare ca o figură a regatului mesianic. Celelalte două trăsături par să se raporteze la aceasta. Revărsarea de ape vii este în legătură cu riturile sărbătorii și Muntele Măslinilor e locul de unde se recoltau crengi pentru colibe⁸. Acest ultim punct nu va fi lipsit de interes când vom avea de apropiat intrarea lui Isus în Ierusalim, venind de pe Muntele Măslinilor, și sărbătoarea Corturilor.

De altfel, posedăm un psalm care aparține liturghiei postexiliene a sărbătorii și al cărui caracter mesianic este evident: Psalmul 117. Era cântat în timpul procesiunii solemne când, într-o optă zi, Evreii circulau în jurul altarului purtând *lulab-vX*. La această procesiune face aluzie versetul : *Constituite diem solemnem in condensis usque ad cornii altaris*. Or, acest psalm îl desemnează pe Mesia ca pe acela care trebuie să vină. Și el cheamă venirea sa prin strigătul din Osana : *O Domine salvum me fac*. Psalmul conține deopotrivă un alt text mesianic, pe care Noul Testament îl va aplica lui Cristos. Este versetul : „Piatra pe care au lepădat-o zidarii a ajuns să fie pusă în capul unghiului clădirii" (CXVII, 22). Toate aceste pasaje ne arată că liturghia Corturilor constituia un loc privilegiat al așteptării mesianice.

⁷ N. H. Straith, *The Jewish New Year Festival*, London, 1947, pp. 75-80.

⁸ Vezi *Neemia*, VIII, 15 : „Mergeți pe munte și luați ramuri pentru a face corturi".

O asemenea interpretare mesianică a sărbătorii a continuat în iudaism până la primele secole creștine. Sfântul Ieronim, comentând pe *Zah.*, XIV, 6, arată că evreii văd în sărbătoarea Corturilor „printr-o speranță amăgitoare, înfățișarea lucrurilor care se vor întâmpla în domnia milenară” (III, 14 ; P. L. 25, 1536 A). Ei interpretează în același fel revărsarea de ape vii și reconstruirea Ierusalimului (1529 A-C). Astfel, pentru evrei festivitățile Corturilor, în care fiecare mânca și bea împreună cu familia sa în coliba împodobită cu ramuri felurite, apăreau ca o prefigurare a bucuriilor materiale din împărăția mesianică. Speranțele mesianice, pe care le întreținea sărbătoarea, pot să ne explice de ce ea a dat naștere unei anumite agitații politice și de ce Părinții Bisericii atrăgeau în mod deosebit atenția creștinilor împotriva ei⁹.

Dar textul lui Ieronim are un alt interes, acela de a pune sărbătoarea în legătură cu Mileniile. Știm, într-adevăr, că expresia are o semnificație paradisiacă. O mie de ani este vârsta pe care ar fi trăit-o Adam, dacă ar fi rămas credincios, și pe care descendenții săi n-au mai atins-o niciodată din cauza păcatului originar¹⁰. Astfel sărbătoarea Corturilor se încarcă cu un nou simbolism, pe care-l vom regăsi mai departe la Părinți și care ne este atestat de iudaism. Cadrul său arborescent evocă grădina originară. Festivitățile sale anunță abundența materială a Domniei mesianice. Ierusalimul restaurat este Paradisul regăsit. Apa vie e aceea a izvorului paradisiac ;are se răspândește în cele patru zări. *Etrog-u* purtat la sfârșit este simbolul fructului arborelui vieții (Ieronim, *loc. cit.*, 1357 A). Se știe de altfel în ce măsură temele mesianice și temele paradisiace iunt unite în iudaism.

Că Ieronim atestă o tradiție străveche, este deja dovedit de faptul :ă această interpretare milenaristă a sărbătorii Corturilor se găsește ieja la Metodiu. Acesta, interpretând într-un sens escatologic ieșirea în Egipt, scrie : „Pornind și eu la drum și ieșind din Egiptul acestei v'ieți, ajung mai întâi la înviere, la adevărata sărbătoare a Corturilor. colo, construindu-mi cortul în prima zi de sărbătoare, cea a

Vezi M. Simon, *Verus Israel*, Paris, 1948, p. 338. Vezi, de asemenea, W. R. Farmer, *The Palm Branches in John*, 12, 13. „J. T. S.”, 3, 1952, pp. 62-66. Vezi Jean Danielou, *Theologie du judeo-christianisme*, Paris, 1959, pp. 353-358.

judecății, celebrăm sărbătoarea împreună cu Cristos în timpul mileniului odihnei, numit «cele șapte zile», adevăratul sabbat. Apoi pornesc la drum spre pământul făgăduinței, spre ceruri" (*Conv.*, IX, 5 ; „G.C.S.", 120). Sărbătoarea Corturilor semnifică deci domnia te-restră a lui Mesia, înainte de viața veșnică. Interesul acestui text stă în faptul că el ne arată că această concepție milenaristă a sărbătorii exista, de asemenea la anumiți creștini, cum, de altfel, o declară Ieronim (1529 A). Se știe bunăoară că Metodiul aparține teologiei asiatică. Or, în aceasta, în *Apocalipsa lui Ioan* și la Papias apare mileniul în același timp cu primul simbolism escatologic creștin al Corturilor. Creștinii îl aveau de la evrei. Și un asemenea lucru ne permite să ne reîntoarcem, pentru aceștia din urmă, la timpurile apostolice.

Datele arheologice evreiești aduc o confirmare decisivă a acestei teorii. Este suficient să citim lucrarea lui Erwin Goodenough" asupra simbolismului iudaic în epoca greco-romană, pentru a constata că temele cele mai frecvent reprezentate sunt în legătură cu sărbătoarea Corturilor. Acest lucru e evident pentru *lulab* și *etrog*. Dar problema se poate pune și pentru *menorah*. Se știe că sărbătoarea Corturilor era o sărbătoare a luminilor. *Sophar-x* se leagă de sărbătoarea Rosh-ha-shana, care face parte din același ciclu. De asemenea și sacrificiul lui Isaac. Aceste simboluri sunt în relație cu speranța escatologică, cel puțin într-o privință. Este ea speranța mesianică, sau se raportează la o lume de dincolo, iată o chestiune pe care o vom aborda mai departe, atunci când vom trata sensurile acestor diferite simboluri.

Un caz deosebit de interesant îl reprezintă cel al sinagogii de la Dura-Europos. Mai multe fresce pe care ea le conține au fost puse în legătură cu sărbătoarea Corturilor. Aceasta este valabilă în ce privește fresca W.B.I, după du Mesml du Bmsson. Dar o asemenea opinie nu pare să poată fi reținută¹². Dimpotrivă, Kraeling socotește că S.B.I., care reprezintă dedicația Templului, împrumută trăsături din sărbătoarea Corturilor. De asemenea, dedicația Templului sub

¹¹ *Jewish Symbols in Greco-Roman period*, 8 voi., New York, 1953-1959. ¹² C. H. Kraeling, *The Excavation of Dura-Europos*, Final Report, VIII, 1, New Haven, 1956, pp. 118 și următoarele.

Solomon a avut loc efectiv în timpul sărbătorii. O trăsătură interesantă o constituie prezența copiilor, pe care-i regăsim la intrarea lui Cristos în Ierusalim. Dacă fresca are o semnificație mesianică, cum gândește Kraeling¹³, sărbătoarea Corturilor, legată de construirea Templului, ar avea aici o interpretare de acest ordin.

Dar, fără îndoială, fresca cea mai interesantă pentru subiectul nostru este ansamblul care înconjoară nișa Torei și care are, deci, o importanță capitală. În partea inferioară, avem în centru o reprezentare schematizată a Templului, înconjurat la stânga de sfeșnicul cu șapte brațe cu *lulab-vX* și *etrog-ul*, și la dreapta de sacrificiul lui Isaac. Toate acestea se referă la sărbătorile Tishri. Partea superioară, în forma ei cea mai veche, prezintă, după Kraeling, arborele vieții înconjurat de o masă și de un tron, toate aceste simboluri având un sens mesianic. Suntem îndreptățiți să ne întrebăm de pe acum dacă nu este la fel și pentru Templu, *lulab*, *etrog*, *menorah*. De asemenea, Rachel Wischnitzer nu ezită să apropie această reprezentare de *Zaharia*, XIV, 16 și să vadă în Templu, Templul escatologic¹⁴. Ea încheie ansamblul studiului ei: „Singura sărbătoare indiscutabilă desemnată de simbolurile culturale, *lulab-ul* și *etrog-ul*, este sărbătoarea Corturilor. Dar ea este concepută simbolic ca o sărbătoare mesianică și asociată cu pictura centrală a Templului mesianic și cu ideea de mântuire”¹⁵.

Rezultă din această primă anchetă că tradiția iudaică din vremea Profeților și până în secolul al IV-lea după Cristos a dat sărbătorii Corturilor o interpretare mesianică. Acest lucru, pe care l-am arătat pentru sărbătoare în ansamblul ei, trebuie să-l reluăm acum la nivelul diferitelor elemente ce o constituie. Pe de o parte, găsim aici confirmarea a ceea ce am avansat. Și, de altfel, vom reuși să degajăm simboiismele escatologice diferite pe care aceste elemente le-au îmbrăcat în iudeo-creștinism pe toată perioada ce ne preocupă. Vom face apel în sfârșit la datele literare iudaice, la datele arheologice iudaice, dar și la datele iudeo-creștine care apar doar ca ecoul unui simbolism anterior.

¹³ *Op. cit.*, p. 117.

¹⁴ *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago, 1948, p.89.

¹⁵ Rachel Wischnitzer, *op. cit.*, p. 101.

O primă dată este cea a colibelor de frunziș (*OKijvai*), corturile. Este unul din elementele a căror semnificație mesianică se întoarce cel mai departe în timp. Probabil la ele face aluzie *Isaia*, XXXII, 1, reprezentând viața celor drepti în împărăția mesianică, ca pe o sălășluire în „cabanele păcii”. Pornind de la această temă, cum a văzut-o Harald Riesenfeld, o semnificație mesianică va fi dată colibelor sărbătorii Corturilor : „Cabanele fură concepute nu numai ca o reminiscență a protecției divine în deșert, ci și ca o prefigurare a *sukkoth-uriloT* în care dreptii vor locui în veacul ce va să vină. Se vede, astfel, că o semnificație escatologică foarte precisă era legată de ritul cel mai caracteristic al sărbătorii Corturilor, așa cum era ea celebrată în vremurile iudaismului”¹⁶.

Fără îndoială, trebuie să explicăm din aceeași perspectivă în Noul Testament „corturile veșnice” (*aicovioi OKr\yvai*), despre care este vorba în *Luca*, XVI, 9. De asemenea, expresia este frecventă în *Apocalipsă* pentru a desemna locuința celor drepti în cer (VII, 15 ; XII, 12 ; XIII, 6 ; XXI, 3). Or, vom vedea că *Apocalipsă* este plină de aluzii la sărbătoarea Corturilor. Și, mai ales, se pare că putem vedea, împreună cu Riesenfeld, în simbolistica escatologică a colibelor cheia unui episod capital al *Noului Testament*, cel al Schimbării la Față. Un anumit număr de trăsături orientează într-adevăr spre o relație între episodul acesta și sărbătoarea Corturilor. Primul este cronologic. Marcu și Matei spun că Schimbarea la Față a avut loc cu „șase zile mai târziu” (*Mt.*, XVII, I ; *Mc*, IX, 3), în timp ce Luca o fixează „cu aproximativ opt zile după aceea” (IX, 28). Chiar această șovăire indică faptul că este vorba de o circumstanță a anului, în care intervalul de șase la opt zile are o importanță specială. Și aceasta convine mai ales sărbătorii Corturilor, care dura opt zile și în care cea de-a opta zi avea o importanță deosebită.

O a doua trăsătură, geografică, este cea a Muntelui. Or noi am notat legătura deosebită a sărbătorii cu Muntele Măslinilor. În *Zaharia*, gloria lui Iahwe apare pe Muntele Măslinilor : astfel, Cristos se manifestă în gloria sa pe Muntele neidentificat al scenei. Norul este în relație cu cultul Templului. El este aici expresia locuinței lui

Jesus transfigure, Copenhaga, 1947, p. 189. Vezi J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jesus Christ*, Paris, 1945, -p. 522 ; H. Sahlén, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala, 1950, p. 54.

Iahwe printre drepti în veacul ce va să vină. Riesenfeld indică deopotrivă că expresia „Ne este bine să fim aici” (*Luca*, IX, 37) ar putea fi expresia odihnei, a unei *āvānavois* escatologice a cărei legătură cu sălășluirea în corturi am văzut-o adineaori în *Isaia*¹⁷.

Din acest moment o ultimă trăsătură, cea mai misterioasă, se clarifică, aceea a colibelor (*oKtjvqi*), pe care Petru propune să le înalțe Moise și Ilie pentru Mesia. Într-adevăr, se pare că trebuie să vedem în aceste colibe o aluzie la sărbătoarea Corturilor. Manifestarea gloriei lui Isus îi apare lui Petru ca un semn că timpurile mesianice au venit. Or, una din caracteristicile timpurilor mesianice era sălășluirea celor drepti în colibe, care prefigurau colibele sărbătorii Corturilor. Din acest moment gestul lui Petru se explică foarte limpede. El exprimă credința în îndeplinirea actuală a vremilor mesianice sub forma riturilor sărbătorii Corturilor¹⁸. Trăsătura se înțelege și mai bine, dacă scena a avut loc efectiv în epoca sărbătorii Corturilor. Este o chestiune asupra căreia vom reveni.

Rămâne de făcut o ultimă remarcă asupra semnificației escatologice a colibelor, aceea a simbolismului lor. Metodiou vede aici simbolul corpurilor reînviată în timpul mileniului (*Conv.*, IX, 9 ; „G.C.S.”, 120). Compararea corpului cu un cort se găsește în *înțelepciunea* IV, 15 ; II, *Corinteni* IV, 2-8 ; *Petru*, I, 13. Dar chestiunea relației sale în aceste texte cu sărbătoarea Corturilor este discutată ; vom reveni asupra ei mai departe. Unul dintre textele biblice cele mai vechi în care creștinii au asociat ideea învierii cu aceea a unui cort înălțat este *Amos*, IX, 11 : „Voi reînălța (*āvaoxrjoa*) cortul lui David”. Textul este în *Testimoniu* folosite de Irineu (*Dem.*, 38 și 62) ca o profeție a învierii lui Cristos. Și era deja în *Testimoniu* de la Qumrân, dar fără referire la înviere (C.D.C., VII, 14-19). Nu apare deci faptul că raportarea corturilor la corpurile reînviată ar fi anterioară creștinismului.

Dimpotrivă, întâlnim în iudaism un alt simbol care privește nu colibele, ci ornamentele ce le acoperă. Riesenfeld notează, într-adevăr, că ideea după care podoaba pavilioanelor viitoare se află în raport cu acțiunile omului în timpul vieții lui terestre este familiară

¹⁷ *Op. cit.*, p. 258.

¹⁸ B. Zielenski, *De sensu Transfiguratkmis*, „Verb. Dom.”, 26 (1948), p. 342.

Midrashim-ilor⁹. Acest fapt orientează spre un simbolism pe care-l vom regăsi pentru *lulab* și *etrog*. E interesant pentru noi să notăm că acest simbolism al ornamentului pavilioanelor se regăsește în tradiția creștină, care aici depinde cu siguranță de un simbolism rabinic. Metodiou scrie : „11 voi sărbători pe Dumnezeu solemn [în timpul mileniului] împodobind coliba corpului meu [= corpul înviat] cu acțiuni frumoase. Cercetat în prima zi a învierii, aduc ceea ce-mi este prescris mie dacă sunt împodobit cu fructele virtuții. Dacă *Scenopegia* este învierea, ceea ce este prescris pentru împodobirea colibelor sunt operele dreptății" (*Conv.*, IX, 17; „G.C.S.”, 116, 23-27). În altă parte, Efrem scrie: „Am văzut (în Paradis) corturile (*oKijval*) dreptilor, stropite cu parfumuri, încoronate cu fructe, împodobite cu ghirlande de flori. După cum a fost efortul omului, tot așa va fi și coliba sa" (*Hymn. Parad.*, V, 6 ; Beck, *Studia anselmiana*, 26, p. 41). Beck notează lămurit că aceste corturi sunt în legătură cu sărbătoarea Corturilor (id., p. 3).

Aceasta ne conduce la o a doua serie de simboluri a căror semnificație mesianică și escatologică în iudaismul contemporan lui Cristos este certă : *lulab-vX* și *etrog-vX*. Aici ne găsim în prezența obiectelor cel mai frecvent reprezentate pe monumentele evreilor. Goodenough le-a consacrat un lung studiu (IV, pp. 145-166). Vom nota mai întâi relația lor cu speranța mesianică. Riesenfeld a atras atenția asupra unui pasaj din *Testamentul lui Nephtali* (V, 4). Este vorba despre o viziune a lui Nephtali, care are drept loc Muntele Măslinilor și unde Levi, triumfând asupra soarelui, devine el însuși strălucitor ca soarele. I se dau atunci douăsprezece ramuri de palmier. Dacă ne amintim de legăturile dintre sărbătoarea Corturilor și Muntele Măslinilor cu așteptarea mesianică, nu putem decât să vedem aici apariția lui Mesia la sărbătoarea Corturilor pe Muntele Măslinilor, aidoma unui soare ce răsare. Ramurile de palmier sunt atunci semnul victoriei sale²⁰. Cum să nu apropiem episodul de apariția lui Cristos pe Muntele Măslinilor cu ocazia intrării sale triumfale ? De asemenea, *lulab-xA* și *etrog-u* de pe panoul central de la Dura trebuie interpretate în acest sens mesianic.

Op. cit., p. 197.

Vezi Strack-Biilerbeck, II, pp. 789-790.

Dar alături de acest sens mesianic mai este unul, mult mai important, care privește speranța escatologică în lumea de apoi. Într-adevăr, aceasta explică prezența foarte frecventă a *liilab-ulm* și *etrog-ului* pe monumentele funerare evreiești. Aici simbolismul nu este cel al victoriei, ci al învierii²¹. Este remarcabil faptul că ramura de palmier se găsește pe o stelă iudeo-creștină, a cărei reproducere mi-a trimis-o P. Testa. În această perspectivă își găsește semnificația prezența ramurilor de palmier în mâinile martirilor, învingători ai morții, așa cum o găsim deja în *Apocalipsă* (VII, 9). Se va remarca faptul că atât în acest pasaj, cât și pe monumente, nu este vorba decât de ramuri de palmier și nu de *lulab-u* propriu-zis. Dar Goodenough crede că este vorba și de acesta din urmă și că elementul care era cel mai caracteristic și mai reprezentativ *lulab-ului* a ajuns astfel să-l desemneze. Și el reprezintă aici speranța în nemurire²².

Este momentul, de asemenea, să notăm un alt simbolism al *lulab-ulixi*, care se leagă de ceea ce spuneam în legătură cu ramurile ce împodobeau colibele : acela în care el desemnează faptele bune care vor fi răsplătite în ziua de apoi. Acesta apare în prelungirea unui rit al sărbătorii: în prima zi, evreii trebuiau să prezinte *hdab-ul* pentru a se constata dacă ramurile care-l alcătuiesc erau în cantități suficiente²³. Se pare că un pasaj al *Păstorului* lui Hermas, al cărui caracter iudeo-creștin este cunoscut, ne dă simbolismul acestui rit, pasaj a cărui relație cu sărbătoarea Corturilor mi se pare evidentă. Se vede aici îngerul glorios împărțind ramuri de salcie mulțimii și apoi cerându-le din nou de la fiecare. El dă coroanele acelora ale căror ramuri sunt acoperite de mlădițe. Ii gonește pe cei ale căror ramuri s-au uscat. Îngerul ne explică atunci că ramurile sunt Legea. Cei ale căror ramuri s-au uscat sunt cei ce au neglijat-o (*Sim.*, VIII, 2, 1-4). Avem ocazia să vedem persistența acestui simbolism la creștini.

Nu am vorbit până acum decât despre *lulab*. *Etrog-va* împărtășește simbolismul lui escatologic. El însoțește frecvent *lulab-ui* pe monumentele funerare și-i împărtășește semnificația nemuririi. Părinții

²¹ Riesenfeld, *op. cit.*, p. 24.

" Vezi Goodenough, *op. cit.*, p. 165.

" Vezi Strack-Billerbeck, II, pp. 792-793.

Bisericii vor vedea în *etrog* un simbol al fructului pomului vieții paradisiace. Mai multe texte evreiești sau iudeo-creștine văd în fructul pomului vieții expresia vieții veșnice²⁴. Dar există oare deja în iudaism o relație între acest simbolism și cel al *etrog-alm*?²⁵ Este interesant în această privință să comparăm *Ezechiel*, XLVII, 12 și *Zaharia*, XIV, 16. Cele două capitole sunt în relație de dependență unul de celălalt. Este vorba aici de apa vie care va coborî din Noul Ierusalim de-a lungul Muntelui Măslinilor (*Ez.i* XLVII, 8 și *Zah.*, XIV, 4, 8). Or, la marginea acestui torent Ezechiel ne arată pomii vieții. Ideea va fi reluată în *Apocalipsă*, XXII, 2. Aceasta corespunde în *Zaharia* sărbătorii Corturilor. În ambele cazuri este vorba de Muntele Măslinilor, a cărui legătură cu sărbătoarea Corturilor am văzut-o deja. Se poate deci conchide că sărbătoarea Corturilor apare ca o figură a Paradisului și că *etrog-ל* are aici o relație cu fructul pomului vieții.

O ultimă temă merită să fie tratată aparte, căci este în general neglijată în studiul sărbătorii Corturilor și al simbolismului său mesianic, aceea a coroanei. Se întâlnește curent opinia că folosirea coroanei este străină iudaismului și că, acolo unde ea apare, e vorba de o infiltrație păgână. Este îndeosebi teza lui Biichler, Baur, Goode-nough și Baron²⁶. Se reamintește, în ceea ce-i privește pe creștini, *De corona militum* a lui Tertullian, care condamnă folosirea coroanelor. Totuși mai mulți autori au contestat această părere. Harald Riesenfeld²⁷, Jacques Dupont²⁸, Isaac Abrahams²⁹ au apărat originea evreiască a coroanei. Această teză este cea care ni se pare fondată. Dar se pare că se poate merge mai departe, legându-se folosirea coroanei de către evrei, apoi de către creștini, de sărbătoarea Corturilor. Aceasta ne va permite să înțelegem mai bine simbolismul ei escatologic.

²⁴ / -*Enoh*. XXV. 4-5 ; *Test. Lcv.*. XVIII. II; *Apoc*, II. 7. XXII. 2.

²³ Vezi Riesenfeld. *op. cil.*, pp. 24 -25

²⁶ Vezi referințele în „Bulletin des Origines Chretiennes”, R.S.R.. 45 (1957), p. 612.

²⁷ *Jesus transfigura*, pp. 48—5 1.

²⁵ *Hv̄v Xp̄ior̄ſ* : *L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, Louvain, 1952, p. 78.

²⁹ *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge, 1917, I, pp. 169-170.

Obiceiul de a purta coroane în procesiunea din jurul altarului, care avea loc în a opta zi a sărbătorii Corturilor, este atestat deoptrivă de surse evreiești și păgâne. Textul evreiesc esențial este *Jubilee*, XVI, 30 : „Fu stabilit ca ei să celebreze sărbătoarea Corturilor rămânând în corturi, purtând coroane pe capetele lor și ținând ramuri înfrunzite și crengi de salcie". Este vorba, evident, de coroane din frunze. Această informație este confirmată de descrierea pe care o dă Tacitus sărbătorii (*Hist.*, V, 5), în care el declară că preoții evrei purtau atunci coroane de iederă. Goodenough scrie : „Este rezonabil să presupunem că aceste două surse în întregime independente stabilesc faptul, ignorat de rabini în Talmud, că obiceiul elenistic de a purta coroane fusese introdus în obiceiurile sărbătorii evreiești"³⁰. Faptul că textele se întâlnesc stabilește existența acestui obicei. Dar nimic nu justifică afirmația că el ar fi de origine elenistică. Și aluzia *Jubileelor* stabilește contrariul.

Acestor texte li se poate adăuga unul creștin, al cărui context însă este sărbătoarea evreiască a Corturilor, *A opta Asemănare* a lui Hermas. Am făcut deja aluzie la acest pasaj în legătură cu mențiunea care este făcută acolo despre *lulab* ca simbol al faptelor bune. E vorba de o viziune a Judecării descrisă în cadrul sărbătorii Corturilor. Or, citim acolo : „îngerul Domnului ordonă să se aducă :oroane. Se aduseră coroane ce păreau făcute cu ramuri de palmier ji el încorona pe oamenii care dăduseră ramurile lor acoperite cu nlădițe și cu fructe" (*Sini.*, VIII, 2, I). Se va remarca faptul că este vorba de coroane de palmier. Origene face de altfel aluzie la o carte udeo-creștină în care „toți credincioșii primesc o coroană de sal:-ie" (*Horn.*, *Ezech.*, I, 5). S-a vrut identificarea acestei cărți cu *°ăstorul*. Dar mențiunea coroanelor de salcie în locul coroanelor de palmier pare să indice o altă lucrare. Și ea se referea la sărbătoarea Corturilor, în care ramurile de salcie erau folosite pentru *lulab* și juteau deci să fie folosite și pentru coroane.

Monumentele evreiești cu figuri aduc o confirmare acestor documente literare. O frescă din sinagoga de la Dura-Europos, în care oată lumea e de acord să recunoască procesiunea sărbătorii Cor-

Jewish Symbols, [V, p. 157.

turilor, arată preoții purtând coroane de flori³¹. O inscripție de la Berenike, cu puțin anterioară lui Cnastos, arată pe evreii din acest oraș oferind o coroană de măslin unui magistrat, în cursul sărbătorii Corturilor³². Dar faptul capital, relevat de Goodenough³³, este asocierea frecventă, pe monumentele funerare evreiești, a coroanei și a *lulab-uhui*. Or *lulab-vX* este cu toată evidența asociat sărbătorii Corturilor. Este deci foarte verosimil să fie la fel și-n privința coroanei³⁴.

O ultimă confirmare ne este adusă de textele iudeo-creștine privind botezul. În *Odele lui Solomon* coroanele sunt adesea menționate. Astfel, la începutul *Odei* I: „Domnul este pe capul meu ca o coroană și eu nu voi fi fără el. O adevărată coroană a fost împletită pe capul meu” (I, 1-2). Este vorba de o coroană de frunze cum o indică *Oda* IX, 7 : „Vino în Paradis, fă-ți o coroană din arborele său și pune-ți-o pe cap”. Bernard consideră că aceste texte fac aluzie la un obicei liturgic și trimite la ritul botezului în care neofitul este încoronat de flori³⁵. Și Lampe acceptă această ipoteză : „Neofitul (pentru autorul *Odelor*) este aparent încoronat cu o coroană simbolizând prezența lui Cristos, care este ca o coroană pe capul celor aleși³⁶. Acest obicei vine cu siguranță aici din iudaism. Or, contextul evreiesc în care apare coroana e acela al sărbătorii Corturilor. Dacă ne amintim că riturile iudeo-creștine ale botezului conțin și alte aluzii la această sărbătoare³⁷, originea în riturile evreiești ale Corturilor a obiceiului siro-creștin al coroanei este foarte verosimilă.

Testamentul lui Levi ne aduce o mărturie și mai precisă și cu atât mai prețioasă că elementele evreiești sunt mai aparente în redactarea creștină. Este vorba de un pasaj în care T. W. Manșon și M. de

³¹ Vezi Kraeling, *The Excavations at Dura-Europos. Final Report. VIII.* [, New Haven 1956. pp. 13.4-115. ³² Goodenough, *op. cil.*, II, pp. 143-144. ³³ *Ibid.*, III p. 471 ; IV.

p. 157.

³⁴ Alte atestări sunt aduse de Goodenough. *op. cil.*, VII, pp. 151-152. ³⁵ *The Odes of Solomon*, Cambridge, 1912, p. 45. ~” *The Seal of the Spirit*, London, 1943, p. 112.

Vezi Jean Danielou, *La théologie du*

judeo-christianisme, Paris, 1958. p. 382. ³⁷ Jean Danielou, *Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles*, „La Maison-Dieu”, 46 (1956), pp. 114-116.

Jonge văd o evocare a botezului creștin sub simbolul întronării marelui preot. Șapte oameni purced la această inițiere. Primul face o ungere cu ulei și dă un baston, al doilea spală în apă curată, prezintă pâinea și vinul și îmbracă cu o tunică a gloriei. Al cincilea dă o ramură de măslin. Al șaselea pune pe cap o coroană (VIII, 4-9). Apropierea ramurii de măslin și a coroanei ne pune în contextul sărbătorii Corturilor și dovedește legătura coroanei cu aceasta. Pe de altă parte, ansamblul riturilor pare să se refere la botez. Coroana apare deci aici ca un rit de botez creștin venind din obiceiurile evreiești de la sărbătoarea Corturilor.

Se va nota, în sfârșit: *Cartea lui Jeu* prezintă un ritual de botez gnostic, inspirat, așa cum o arată contextul, din obiceiuri evreiești, și în care ritualul încoronării revine în mai multe rânduri. Pasajul cel mai important este acesta : „Isus împlinește acest mister {ptvatrjpiov} în care îi îmbracă pe toți discipolii săi cu o tunică de în și-i încoronează cu o coroană de mirt" (47 ; „G.C.S.", 312). Se va remarca unirea veșmântului alb și a încoronării, ca în *Testamentul lui Levi*. Pe de altă parte, coroana este din mirt. Se știe că era una din speciile din care era alcătuit *lulab-xd*, cu ramuri de palmier și de salcie. Le-am regăsit deja pe acestea din urmă în coroane. De aceea coroanele par să fi fost de mai multe feluri. într-adevăr, am întâlnit coroane din iederă și din trandafiri. De asemenea, *Cartea lui Jeu* menționează între altele, în ritualul de botez, coroana de verbină (*jispiTEpecbv opOās*) (46, „G.C.S.", 309) și coroane de pelinariță (*âpTEjLUoia*) (48, „G.C.S.", 313)³⁸. Astfel, existența unei coroane de frunze în riturile sărbătorii Corturilor apare atestată în același timp de documentele evreiești privind sărbătoarea și de documentele îudeo-creștine care arată persistențele acestora în riturile lor de botez³⁹. Aceasta ne va permite să descoperim un ultim aspect al simbolismului evreiesc al sărbătorii Corturilor. Caracterul escato-

³⁸ Se va nota că ritualul încoronării ține un loc important în ritualul mandcan al botezului.

Vezi E. Segelberg. *Masbută*, Uppsala, 1958. p. 61. Or. obiceiurile mandecne n-au nimic elenistic. în ritualul evreiesc al căsătoriei, soțul și soția purtau coroane de trandafiri sau de măslin (Goodenough, *op. cit.*, VI, 150).

³⁹ Vezi încă Sf. Chirii din Ierusalim, *Procatech.*, I, P.G. 33. 332 A.

logic al coroanei, ce desemnează beatitudinea eternă, este într-adevăr evident. Vom da câteva exemple. Dar adesea se leagă acest simbol de folosirea elenistică a coroanei dată ca recompensă învingătorului. E un simbol prezent la autorii creștini. El este evident în 1. *Corinteni*, IX, 25. Dar există o întreagă altă serie de texte evreiești și creștine în care coroana este simbolul gloriei celor aleși, în sensul biblic al cuvântului, și al vieții incoruptibile care le este dată. Și acest simbolism e legat de folosirea coroanei în sărbătoarea Corturilor și de sensul escatologic al sărbătorii.

În domeniul evreiesc, monumentele figurate constituie o dovadă decisivă pentru aceasta. Coroana reprezintă un simbol al speranței în nemurire. Și ea e asociată în acest simbolism cu *lulab-iil*, a cărei legătură cu sărbătoarea Corturilor este evidentă. În acest sens, am citat textele lui Goodenough. În domeniul creștin am relevat în *Păstor* simbolismul escatologic al coroanei într-un context care este cel al sărbătorii Corturilor escatologice. Dar și alte exemple sunt de menționate. *Apocalipsa* lui Ioan ne arată „coroana vieții” dată celui „care este credincios până la moarte” (II, 10). Puțin mai sus, „fructul pomului vieții” avea un simbolism paralel. Or, am văzut raporturile acestuia cu *etrog-vX*. În altă parte, „ramurile de palmier purtate în mână” sunt un alt simbol al gloriei celor aleși (VII, 9). Ele desemnează, în mod evident, *hdab-vi*. *Apocalipsa*, cum a arătat-o J. Comblin, este impregnată de imagistica sărbătorii Corturilor⁴⁰. Procesiunea preoților în haină albă în jurul altarului în cea de-a opta zi a sărbătorii devine pentru Ioan simbolul procesiunii celor aleși în jurul altăfului ceresc în cea de-a opta zi, care urmează săptămânii cosmice. Coroana vieții relevă această transpunere.

Aceasta se regăsește, de altfel, în apocaliptica creștină. *Înălțarea lui Isaia* vede în coroană, asociată veșmântului, simbolul gloriei celor aleși. Veșmintele și coroana sunt depuse în al șaptelea cer pentru a fi îmbrăcate de Isaia, atunci când el va intra acolo (VII, 22 ; vezi, de asemenea, VIII, 26 ; XX, 25). Se va nota faptul că această coroană reprezintă gloria supremă și urmează veșmântului, ceea ce

La Liturgie de la Nouvelle Jerusalem, ETL, 29 (1953), pp. 27-40.

poate face aluzie la o succesiune rituală. *Apocalipsei lui Petru* menționează deopotrivă coroanele într-un context escatologic (R.O.C., 5(1910), pp. 317-319). *Testamentul lui Benjamin* vorbește „de coroane de glorie pe care le vor purta cei care au practicat milostenia” (IV, 1). Vom remarca diversele expresii ce desemnează • semnificația escatologică a coroanelor. „Coroana vieții” care se găsea în *Apocalipsă*, II, 10 reapare în *Iacob*, I, 12 : „Omul care va răbda ispita va primi coroana vieții”. *Prima epistolă a lui Petru* vorbește despre „cununa slavei” într-un text ce evocă *Apocalipsă*, VII, 17 : „Și când se va arăta Păstorul cel Mare veți căpăta cununa care nu se poate veșteji, a slavei” (I, Petr., V. 4).

Un ultim text grupează coroana și celelalte teme escatologice despre care am vorbit. Este vorba de V, *Ezdra*. în descrierea fâgăduielilor escatologice este vorba despre „corturi veșnice” și despre „pomul vieții” (II, 11-12). Se regăsește tema celor 12 copaci asociată fântânilor și munților (II, 18-19). Aceasta ne pune în contextul lui *Ezechiel*, XLVII și al *Apocalipsei*, XXII. Aleșii sunt îmbrăcați în haine albe (II, 39-40). Dar pasajul esențial este acesta : „în mijlocul mulțimii era un om tânăr, înalt, mai înalt decât toți ceilalți. El punea cununi pe capetele tuturor acestora. Și înălțimea lor sporea. îl întrebai pe înger : Cine sunt aceștia ? El răspunse : Sunt aceia care și-au lepădat haina muritoare și au îmbrăcat-o pe cea nemuritoare și s-au spovedit în Numele Domnului. De acum ei sunt încoronați și au primit ramurile de palmier (modo coronantur et accipiunt palmas). Spusei îngerului : Și tânărul care le dă cununile și ramurile de palmier, cine este el ? El răspunse : Este Fiul lui Dumnezeu, pe care ei l-au mărturisit în lume” (II, 45-47)⁴¹.

Notez mai întâi trăsăturile care înrudesc acest text cu *Păstorul*. Fiul lui Dumnezeu e caracterizat aici prin talia sa gigantică (*Sim.*, VIII, 1, 2). Numele lui Dumnezeu este sinonim cu Fiul lui Dumnezeu (*Sim.*, VIII, 1, 2)⁴². Ne vom aminti, de asemenea, de cei 12 munți din *Asemănări*, IX. Or, acest tânăr cu talia gigantică distribuie cununi

⁴¹ Vezi J. Labourt, *Le Cinquieme Livre d'Esdras*. „R.B.”, 6 (1909), pp. 433-434, care dă variantele textului.

⁴² Vezi J. Danielou, *Teologie du judeo-christianisme*, pp. 204-208.

și ramuri de palmier. Aceasta este identic cu ceea ce avem în *Asemănări*, VIII, 2, 1-3. Am văzut că, pe de altă parte, contextul acestui pasaj în *Păstor* era acela al sărbătorii Corturilor. Este normal să fie la fel și cu acesta. Se va nota și trăsătura veșmintelor albe, care se găsește în *Asemănări*, VIII, 2, 3. Sunt analogii ce permit să tranșăm chestiunea disputată a datei acestui apocrif. S-a dorit să fie coborât în timp până în secolul V, pentru că în acea epocă apare influența lui asupra liturghiei și a artei creștine.⁴³ Dar analogiile cu *Păstorul* permit ca împreună cu H. Weinel și G. Volkmar să-l plasăm la sfârșitul secolului al doilea și să-l atașăm literaturii iudeo-creștine. A putut fi tradus, ca și *Păstorul*, în secolul al IV-lea⁴⁴.

Interesul cu totul deosebit al acestui text este că prin el un anumit număr de teme escatologice iudeo-creștine născute din sărbătoarea Corturilor au trecut în liturghia și arta romană. Într-adevăr, din textul nostru este împrumutat versetul *Requiem aeternam* din slujba morților. Am văzut că „odihna” constituia o temă a sărbătorii noastre. Dar punctul care ne interesează aici este cel al Coroanelor. Or, versetul *Modo coronantur et accipiunt palmas* a fost introdus în a doua nocturnă din Misa comună a Apostolilor⁴⁵. Pe de altă parte, mozaicul de la Sfânta Praxidia ne arată aleșii îmbrăcați în haine albe și purtând ramuri de palmier și coroane. Acest fapt, străin artei creștine anterioare, pare să nu poată fi exprimat decât prin difuzarea apocrifului nostru la Roma în secolul al IV-lea. Prin el coroanele sărbătorii Corturilor au trecut în Occidentul creștin.

Dar dacă simbolismul escatologic al coroanei apare tardiv în Occident, se pare dimpotrivă că el a rămas permanent în Orient, la fel ca și folosirea sa liturgică. Avem o mărturie despre aceasta în *Imnurile despre Paradis* ale lui Efreem Șirul. Am avut deja ocazia să remarcăm că reprezentarea sa asupra Paradisului se inspiră din sărbătoarea Corturilor : aceasta era adevărat pentru Corturile înseși, în privința simbolismului ornamentației lor. Or, se constată la el

⁴³ Vezi L. Pirot. *Le Cinquiesme Livre d'Esdras*, „S.D.B.”, II, col. 1103 -1107.

⁴⁴ *Das fünfte Buch Esra* în Hennecke *Neutest. Apocr.*, pp. 390-291.

⁴⁵ Vezi L. Brou, *Le Quatrième Livre d'Esdras dans la liturgie hispanique*, „Socr. Erud.”, 9 (1957), pp. 74-79.

frecvența temei coroanelor. În *Imnul VI*, vedem dreptii prezentându-se în Paradis cu ramuri încărcate de fructe și de flori, care sunt meritele lor și din care ei își fac coroane (12 și 15 ; Beck, 53-54). Se va remarca faptul că imaginea ramurilor încărcate de fructe, prezentate de cei drepti și desemnând meritele lor, este cu totul diferită de cea a ramurii de palmier oferită învingătorului la curse în lumea greacă⁴¹. Este prima imagine pe care o întâlnim la Hermas, Metodiu și Efrera - și despre care depune mărturie tradiția rabinică.

E posibil ca această coroană să fi avut alte utilizări în iudaism. O vedem menționată în alte contexte ca *Judita*, XV, 13 (după *Septuaginta*). Pe de altă parte, în Biblie, există aluzii la diademe și la simbolismul lor. Dar ne mărginim aici la folosirea coroanelor de frunze la sărbătoarea Corturilor. Și ni se pare, după ansamblul de texte alăturate, că de această folosință se leagă simbolismul evreu și iudeo-creștin al coroanei pentru a simboliza gloria escatologică. Această folosință, ca și simbolismul ei, apare relativ recent în iudaism. Ea se află în legătură cu dezvoltarea așteptării mesianice și, literar, cu apocaliptica. Dar nu apare în dependență de elenism. Rezultă că mai târziu acest simbolism va interfera cu simbolismul grec al coroanei ca recompensă a învingătorului jocurilor, care se găsește deja la Sfântul Pavel. Această evoluție va fi paralelă cu aceea a gloriei escatologice în care *Kabod-vX* biblic se va colora cu conținutul *botă* - ei grecești și al gloriei romane⁴⁷. Dar primul fond biblic va persista totuși.

Putem de acum să trasăm istoria exegezei sărbătorii Corturilor și să înțelegem importanța sa în originile liturghiei și ale escatologiei creștine. Într-adevăr, după cum am văzut, iudaismul îi dădea deja o interpretare escatologică. Aceasta se sprijinea pe semnificația sa de

Vezi G. H. Rendall, *The Epistle of James and Judaic Christianity*, Cambridge. 1927. p. 40. care subliniază originea evreiască a expresiei : „Coroana este echivalentul din ebraică al lui *atarah* și nu are nimic de-a face cu cea care este dată învingătorului la jocuri, ceea ce este străin climatului lui Jacob". Vezi J. Danielou, „*Bulletin Hist. Orig. Chretr.*, R.S.R., 45 (1957), pp. 611-613.

SIMBOLURILE CREȘTINE PRIMITIVE

ansamblu. Dar, mai mult, un anumit număr de simboluri escatologice evreiești esențiale : *lulab-xL*, *etrog-vX*, coroana par să se raporteze la ea. Aceste simboluri vor rămâne vii în liturgia creștină. Monumentele cu figuri le vor da un loc important. Symbolismul escatologic se va inspira din ea. Și astfel se poate adăuga sărbătorilor Paștelui și ale Rusaliilor un aspect particular al tipologiei sărbătorilor evreiești în creștinism.

II

VIȚA DE VIE ȘI POMUL VIEȚII

O trăsătură remarcabilă a literaturii iudeo-creștine este locul pe care-l ocupă în ea Biserica. Am studiat în altă parte câteva din temele ce servesc pentru a i se descrie misterioasa măreție. Ea este femeia în vârstă, mai veche decât lumea, care apare la Hermas; ea este turnul pe care acesta îl vede construit de îngeri; ea este soția Cuvântului pe care ne-o arată Clement Romanul. Se întâlnește în nenumărate rânduri o altă temă, cea a Bisericii ca „sădire” (*pvxeiă*). Caracterul iudeo-creștin al acestei teme poate fi verificat astăzi prin paralelismele pe care i le aduc manuscrisele de la Qumrân. El prezintă, de altfel, variante care adaugă tot atâtea elemente misticii ecleziale a creștinismului primitiv.

Vom nota mai întâi textele iudeo-creștine care se leagă direct de tema noastră. Ele au fost culese de Schlier, ceea ce ne facilitează sarcina¹. În *înălțarea lui Isaia* este vorba de „plantația pe care o vor fi plantat cei doisprezece Apostoli ai Prea-Iubitului” (IV, 3)². Ignățiu din Antiohia prezintă de două ori cuvântul (*pvxeiă*) : „îndepărtați-vă de buruieni (*fiioxavv*) pe care nu le cultivă Isus Cristos, pentru că ele nu sunt sădite (*pvxeiă*) de Tatăl” (*Philad*, III, 4) ; „Fugiți de plantele rele, parazite; ele poartă un fruct care aduce moartea; acestea nu sunt sădite (*pvxeiă*) de Tatăl” (*Trall*, IX, 1). Vezi de asemenea, VI, 1 și *Ef*, X, 3 pentru „buruieni”. Textele lui Ignățiu le reamintesc pe cele din *Matei*, XV, 13 : „Orice răsad, (*pvxeiă*), pe care nu l-a sădit Tatăl Meu cel ceresc, va fi smuls din rădăcină.”³.

H. Schlier, *Religionsgeschichtliche untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929, pp. 48-54.

Vezi / *Cor.*, III, 6: „Eu am sădit (*iipvrevaa*), Apolo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească”.

Odele lui Solomon prezintă texte mai dezvoltate: „Fericiți, Doamne, cei ce sunt sădiți în pământul tău și pentru care este un loc în Raiul tău. Ei au îndepărtat de ei amărăciunea copacilor când tură plantați în pământul tău” (XI, 15 și 18). Și în altă parte: „Temeliile mele au fost puse de mâna Domnului, căci El este cel care m-a sădit. El a pus rădăcina, a întărit-o... și fructele sale există în vecii vecilor... Doar Domnului îi revine slava sădirii și culturii sale, a frumoasei sădiri a dreptei sale, a frumuseții sădirii sale” (XXXVIII, 17-21). Primul dintre aceste pasaje este deosebit de interesant. Locul sădirii este Raiul ; fiecare răsad reprezintă un botezat; cel care sădește este Domnul. Se va nota, de asemenea, opoziția dintre pomii sădiți în Rai și pomii amari care sunt afară.

Se pot apropia *Odele lui Solomon* de un pasaj din *Evangelia Adevărului* găsită la Nag Hammadi: „El își cunoaște mlădițele pentru că el le-a sădit în Raiul său” (XXXVI, 35-38). Se regăsește tema sădirii. Este posibil ca lucrarea să fie o predică pentru botez sau confirmare. În orice caz, conotația de botez și catehetică a temei este izbitoare. Se remarcă aceleași imagini ca în *Ode*. Există sădirea ce corespunde botezului. Mlădițele sunt cei botezați. Raiul este Biserica. Cel care sădește este Dumnezeu. Ne aflăm aici într-o temă a catehezei iudeo-creștine, moștenită din cateheza evreiască și care apare deopotrivă în iudeo-creștinismul ortodox ca și în cel heterodox⁴.

Toate aceste texte au același simbolism subiacent. Sădirea desemnează realitatea colectivă : ea este sădită de Dumnezeu ; ea cuprinde plante numeroase ; ea umple Raiul. Această sădire reprezintă Biserica alcătuită din numeroase răsaduri. Aceste răsaduri sunt fiecare un individ. Sădirea lor în Rai corespunde botezului. Ea îi face membri ai Bisericii. Această sădire este, în grade diferite, opera Tatălui, a Domnului, a Apostolilor Sădirii Tatălui i se opun buruienile, pe care Tatăl nu le-a sădit. La Ignațm acestea desemnează ereziile. Suntem într-un context clar ecleziologic și baptismal*.

• H. Riesenfeld leagă tema din *Ml.* și *Pavd* de *Ezechiel*, XVII, 1-8 (*Le langage paraholique chez Paul, Litterature et theologie pauliniennes, Recherches bibliques*. V, Desclée, 1960, pp. 54-55). Dar în *Ezechiel* este vorba de un răsad de viță unică.

⁴ Vezi E. Segelberg, *Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Solomon*, „*Orientalia Suecana*”, 8, (1959), pp. 1-42. *

Care ține de botez - n. trad.

Tema Bisericii ca „sădire a lui Dumnezeu” se regăsește în continuare. *Didascalia Apostolilor* din secolul al 111-lea, în versiunea greacă pe care o avem în cartea I a *Constituțiilor Apostolice*, începe cu aceste cuvinte : „Biserica catolică este sădirea (<pvte(a) lui Dumnezeu și cei care cred în revelația sa adevărată sunt via (ajUTiE^cov) aleasă” (*Pref.* ; ed. Funk, p. 3). Regăsim mai departe tema viei care vine de la *Isaia*, V, I. Cât despre imaginea însăși evocată de (*cpvreia*), adică aceea a unei mlădițe puse în pământ, ea apare în acest text al lui Clement din Alexandria : „Gnoza noastră și paradisul nostru spiritual însuși este Mântuitorul, în care suntem sădiți (*KccTcupvTEVousOa*), fiind mutați și răsădiți {*uerafiooxevdevres*} de la viața veche în pământ roditor. Și schimbarea sădirii {*(pvxeiă)*} se însoțește de producerea multor fructe {*EVtcapfla*” (*Strom.*, VI, I, 2, 4)'.

Or, această imagistică trimite clar la iudaismul contemporan lui Cristos. Ea are, desigur, rădăcini în *Vechiul Testament*. Astfel, citim în *Isaia*: „Vor fi numiți (restul lui Israel) un răsad (*tpvtsla*) al Domnului spre slava Lui” (LXI, 2. Vezi LX, 21)⁵. Dar literatura iudaică atestă că ea are o extraordinară dezvoltare în apocaliptic, întâlnim în / *Enoh* expresia „răsad de demnitate și de adevăr” pentru a desemna poporul ales (X, 16. Vezi, de asemenea, LXII, 8 ; LXXXIV, 6 ; XCIII, 2). Vom nota totuși că aici poate fi vorba de concepția unui răsad unic, despre care vom vorbi mai departe. *Psalmi* lui *Solomon* ne dau o expresie mai apropiată : „Raiul Domnului, pomii vieții sunt sfinții, sădirea lor {*(pvreia)*} este înrădăcinată pentru veșnicie; nu vor fi smulși cât timp va dura cerul” (XIV, 2-3)⁶.

Dar manuscrisele de la Qumrân aduc aici cea mai bogată documentare. Expresia se află peste tot. Consiliul Comunității „va fi întărit în adevăr, ca sădire veșnică” (D.S.S.. VIII, 5). Bertil Gartner scrie în legătură cu acest text: „găsim în D.S.D. "sădirea' ca termen

⁵ Vezi despre acest text .I. F. M. Brawley, *Yahweh is the guardkin oi his Plantation. A Note on Is.. 60, 21.* „Bibi.”, 41 (1960). pp. 275-287.

⁶ Vezi H. Riesenfeld, *Jesus transfigure*, p. 192, Filon, *Opif.*, 153 : Jn divinul Rai toți copacii sunt vii și raționali”.

tehnic pentru secta care se consideră ca sfântul rest"⁷. Se regăsește expresia în D.S.D., XI, 8 ; în C.D.C., I, 7. Mai ales ea ocupă un loc important în *Hodayoth*, unde are o mare bogăție de armonice. Acolo „plantația eternă” desemnează comunitatea : „Toate fluviile Edenului o irigă” (VI, 15-17). Mai ales coloana VIII este în întregime consacrată temei sădirii⁸. Ea este alcătuită din pomii vieții (VIII, 5). Acești pomi ai vieții poartă fructe pentru totdeauna (VIII, 20). Pomilor vieții, care sunt sfinții, li se opun pomii de apă (VIII, 21-26). Apropierile cu *Odele lui Solomon* sunt aici frapante. M. Dupont-Sommer le-a semnalat⁹. Dreptii sunt comparați iarăși cu pomii vieții într-un ultim pasaj (X, 26).

O ultimă mărturie importantă a imaginii plantației în iudaismul precreștin ne este furnizată de mandeism. Acesta este o gnoză evreiască¹⁰. Schlier (*op. cit.*, pp. 48-61) și Gärtner (*op. cit.*, pp., 25-33) au semnalat importanța temei sădirii. Schlier îndeosebi a apropiat textele mandeene de textele iudeo-creștine : „M-am dus în lume, spuse grădinarul, pentru a sădi plantația de viță de vie” (*Cartea lui Ioan*, ed. Lidbarsky, p. 219). Și în altă parte : „Cât de frumoase sunt mlăditele pe care Iordanul le-a sădit și le face să crească. Ele au făcut roade pure” (*Liturgie mandeene*, ed. Lidbarsky, p. 149). Se va remarca legătura între sădire și Iordan. Ea reamintește pe aceea a sădirii și a fluviilor Edenului din *Hodayoth*. Caracterul baptis-mal al temei este manifest aici. Se va adăuga faptul că liturghia mandeeană a botezului cuprinde plantarea unei ramuri de salcie la Iordan”.

Putem deci considera că tema „sădirii” pentru a desemna Biserica se leagă de cateheza baptismală iudeo-creștină, ea însăși inspirată

Die raiselhuften Termini Nazoräer inul Iskariot, (Jppsala, 1957. 23. * Vezi G. Bernini. *Ilgardiniere delta Piantagione Eterna* (D.S.T., VflI), Sacra Pagina

(Bibi. E.T.L., 63)Aouvain, II. pp. 47-39.

Les écrits essentiels découverts près de la Mer Morte, Paris. 1959, pp. 240-241.

Vezi, de asemenea. F. M. Braun, *Jean le theologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*. Paris. 1959, pp. 228-229. " Vezi, în ultimă instanță, K. Rudolf. *Die*

Mandäei; I, *Dos Mandäerpmblem*, Gottingen,

1960. p. 252. " Segelberg,

Masbută, pp. 41 -45.

din cateheza evreiască. În creștinismul ulterior, tema va interfera cu alte elemente și, mai întâi, cu cea a grădinii, a paradisului, pe care am întâlnit-o deja. Biserica este paradisul lui Dumnezeu, alcătuit din copaci care sunt creștinii, sădiți prin botez. Citim în Irineu: „Oamenii care au progresat în credință și au primit Duhul lui Dumnezeu sunt spirituali, ca plantați în Paradis” (*Adu haer.*, V, 10,1). Ne vom aminti că în *Noul Testament* botezul e considerat ca o sădire, pentru că Pavel îi numește pe noii botezați „nou sădiți” (*veo(pvrot)* (I, Tim., III, 6). Literatura ulterioară va prefera o altă imagine, aceea de „nou iluminați” (*v£(xp<x>TiOToi)*”).

Tema este dezvoltată cu limpezime de Hipolit din Roma : „Eden este numele noii grădini a deliciilor, sădită la Răsărit, împodobită cu pomi buni, ceea ce trebuie să se înțeleagă despre adunarea dreptilor. Concordia, care este drumul sfinților spre comunitate, iată ce este Biserica, grădina spirituală a lui Dumnezeu, sădită asupra lui Cristos, ca la Răsărit, unde se văd tot felul de pomi, neamul patriarhilor și al profeților, corni Apostolilor, șirul Fecioarelor, ordinul episcopilor, preoților și leviților. În această grădină curge un fluviu cu apă nescată. Patru fluvii ies din el și udă întreg pământul. La fel este și Biserica. Cristos, care este fluviul, este anunțat în lume de cele patru Evanghelii” (*Corn. Dan.*, I, 17). Suntem aici din plin pe linia *Hodayoth* și a scrierilor mandeene. Grădina Bisericii, ai cărei copaci sunt sfinții, este stropită de fluviul de apă vie care este Cristos¹³.

Regăsim la Optatus din Milevi tema diferiților copaci care corespund diferitelor ordine ale Bisericii (*Schism. Donat.*, II, 11). Sfântul Ciprian este aproape de Hipolit, când scrie : „Biserica, după chipul Paradisului, conține în zidurile sale pomi încărcăți cu fructe. Ea stropște acești pomi cu patru fluvii, care sunt cele patru *Evanghelii*, prin care ea dăruiește grația botezului” (*Epist.*, LXXXIII, 10). Tema celor patru fluvii subliniază caracterul paradisiac al plantației. Dar deja *Hodayoth* o arăta stropită „de toate fluviile Edenului”. Caracterul catehetic al temei apare din faptul că se găsește peste tot.

¹² Vezi Jean Danielou, *La catechese pascale comme retour au Paradis*, „La Maison-Dieu”, 45 (1956), p. 101.

¹³ Asupra acestei teme în arheologie vezi P. A. Underwood, *The Fountain of Life*, „Dumbarton Oaks Papers”. 51 (1950), pp. 43-138.

Astfel, la Origene: „Cei care sunt regenerați prin botez sunt plasați în Paradis, adică în Biserică, pentru a îndeplini operele spirituale care sunt interioare" (*P.G.* 12, 100) și la Efrem Șirul : „Dumnezeu a sădit o grădină frumoasă. El și-a construit Biserica sa pură. În mijlocul Bisericii el a sădit Cuvântul. Societatea sfinților este asemănătoare Paradisului" (*Hymn. Par.*, VI, 7-9).

Textul lui Efrem conține o trăsătură pe care n-am relevat-o încă. Cuvântul este pomul vieții sădit în centrul Paradisului. Hipolit compara cuvântul cu izvorul Paradisului. Dar el îl compară și cu pomul vieții: „în acest Paradis se găseau pomul cunoașterii și pomul vieții. Tot așa, astăzi, doi pomi sunt sădiți în Paradis, Legea și Cuvântul" (*Corn. Dan.*, I, 17)^{13bis}. Aceasta se regăsește într-un text a cărui gândire este apropiată de cea a lui Hipolit și pe care nu l-am citat încă, *Epistola către Diognet*: „Cei care-l iubesc cu adevărat pe Dumnezeu, devin un paradis de delicii. Un pom încărcat cu fructe, cu seva viguroasă (*evOaXovv*) crește în ei și ei sunt împodobiți cu cele mai bogate fructe. Căci acolo este terenul unde au fost sădiți pomul cunoașterii și pomul vieții... arătându-ne în știință accesul la viață" (XII, 1-3). Se pare că și aici imaginea este aceea a paradisului ca societate a sfinților; fiecare dintre ei este un pom încărcat de fructe ; și-n centrul acestui paradis știința și viața sunt date prin cuvânt: „Fie ca, primit în tine, Cuvântul adevărului, să devină viața ta" (XII, 7).

Tema lui Cristos ca pom al vieții este frecventă. Putem cita pe Justin, *Dialog cu Typhon*, LXXXVI, I ; Tertullian, *Contra Evreilor*, XIII. I ; Clement din Alexandria, *Stromate*, III, 17, 103. 4 și V, 11, 72, 2¹⁴ și Origene. *Comentariu la Ioan.* XX. 36. 322 ; *De Or.* 27, 10 ; Metodieu, *Banchetul celor zece fecioare*. IX. 3 : Hipolit pune în paralel pe Eva îndepărtată de pomul vieții în Rai și pe Magdalena cuprinzându-l pe Isus în grădină (*Corn. Cam.*, 25). Ne putem întreba dacă *Epistola către Diognet* nu face aluzie la aceeași temă (XII, 8).

■^{Uii} Vezi *Evanghelia lui Filip* trad. din engi. de C. S. de Catangaro, ÎTS, NS, 13 (1962). p. 57 : „Legea este pomul (cunoașterii)".⁴ Despre acest text vezi J. Danielou. *Das Leben am Hote hängt*, in *Fesigabe Geiselman*, Friburg, 1960. pp. 28-29.

Și nu este exclus ca însăși povestirea apariției Magdalenei în grădină (*Io.*, XX, 11-18) să cuprindă, pe de-o parte, o aluzie la grădina Paradisului și, pe de altă parte, o referință la botez¹³. Această asimilare a lui Cristos cu pomul vieții favoriza asimilarea creștinilor cu pomii paradisiaci¹⁶.

Alături de tema paradisiacă o regăsim pe aceea a „pomului sădit” (*jiSipvTEV/uevov*) „la malul apelor” din *Psalmul* I, 3. Acest pom este adesea identificat cu Cuvântul. Astfel de către Asterios Sofistul: „Cuvântul este pădurea sădită la malul apelor pe care Tatăl a zămislit-O fără despărțenie, încărcată de fructe (*EVK.apnov*), cu seva viguroasă (*Evdaxh*), cu vârful înalt (*v\piKOfiov*), cu mlădițe frumoase (*KaXXiicXixivov*). Refuzând fructul acestui pom, Adam a decăzut în contrariul său. într-adevăr, Cristos este pomul vieții, demonul este pomul morții” (*Horn.*, I, 5 ; ed. Richard, p. 2)¹⁷. Acest simbolism se găsește deja la Iustin (*I, Apoi*, XL, 8-9 ; *Dial*, LXXXV, 4), la Clement din Alexandria (*Strom.*, V, II, 72, 2)^{17bis}. Dar pomul poate, de asemenea, să desemneze sufletul. Or, aceasta se regăsește la Didim, în legătură cu botezul : „Asupra acelor care ignoră botezul și care-merg în deșertul fără apă, voi trimite Duhul meu” (*is.*, XLIV, 3), care poate face ca apele (*KoXvjx^r]Qpd*) să-i ajute să înflorească (*ävadrjXat*) ca plantele de apă și ca pomii sădiți la malul apelor”. (*Trin.*, II, 12 ; P.G. 39, 556 A)¹⁸. Ne vom aminti tema pomului de la malul apelor din *Hodayoth*, care poate să fi fost influențată de *Psalmul* I, 3.

Tot așa, tema baptismală a pomului plantat la malul apelor se reîntoarce la iudeo-creștinism. Ea se regăsește într-un text remarcabil din Pseudo-Barnaba : „Să cercetăm dacă Domnul s-a îngrijit să dezvăluie dinainte apa și crucea...” într-un alt prooroc, el spune încă : „Cel care face aceste lucruri va fi ca un pom sădit lângă

³ R. Mercurio. *A baptismal Moli fin the Gospel Narratives of the Burial*, "C.B.Q.". 21 (1959), P. 52. ⁶ Vezi și Eusebiu, *Corn. Psalm.*, I, 3, P. G. 23; 77, B.C.: Creștinul sădit în Paradis este asimilat pomului vieții care este Cristos; Didim, *Corn. Psalm.*, I, 3. P.G. 31, 1157 C. ⁷ Vezi P. Salmon, *Les Tituli Psalmorum des anciens psautiers latins*, Roma, 1959, pp. 81, 121, 138, 153. ^{7bis} Vezi și Hilane, *Corn. Psalm.*, P.L. 11, 255. ⁸ Vezi, de asemenea. *Corn. Psalm.*, I, 3, P.G. 39, 1157 C.

izvoare de apă care va rodi la timp". Remarcați cum el descrie în același timp apa și crucea, căci iată ce vrea să spună : „Fericiți aceia care, nădăjduind în cruce, au coborât în apă". El spune apoi: Era un fluviu care curgea la dreapta din care se ridicau pomi grațioși; cine va mânca din ei, va trăi veșnic"¹⁹. Adică vom coborî în apă acoperiți de păcate și de necurătenii, dar vom ieși din ea încărcăți de fructe (*icccp7io<popovvTfs*) (XI, 1-11). Aici pomul din *Psalmul* 1, 3 desemnează pe botezații făcuți asemănători Cuvântului prin botez. La fel este și-n privința pomilor care cresc lângă fluviul escatologic din *Ezechiel*, XLVII și care sunt botezații, încărcăți de fructe²⁰.

Se pare că această grupare de texte se reîntoarce la iudaismul însuși. Goodenough scrie în cartea sa despre simbolurile evreiești : „Pomii din Paradis, poate de la Ezechiel, sunt chiar dreptii, căci imaginea potrivit căreia dreptii erau «ca niște pomi sădiți lângă curentii de apă, încărcăți cu fructe și veșnic verzi», familiară de la *Proverbe*, devine în *Psalmii lui Solomon* credincioșii Domnului care sunt sortiți să trăiască pentru totdeauna în Legea Lui"²¹. In orice caz, exegeza lui Barnaba pare să presupună o exegeză evreiască a lui *Ezechiel*, XLVII, care interpreta pomii vieții, ce creșteau la malul fluviului cu ape vii, ca pe dreptii epocii mesianice. Și textele de la Qumrân pe care le-am citat par să se sprijine și ele pe această grupare de texte din *Vechiul Testament*.

Astfel, vedem interferența celor trei teme ale (*puteia*) ca pe un simbol al Bisericii, al pomului ca figură a celui botezat, al pomului vieții ca figură a lui Cristos. Dar toate acestea aparțin aceluiași ansamblu simbolic, așa cum a văzut-o Bertil Gärtner (*op. cit.*, p. 27). Acest ansamblu se reîntoarce la iudaismul precreștin și la iudeo-creștinism. El cuprinde un anumit număr de armonice biblice, din-

¹⁹ Acest citat se referă la *Ezechiel*, XLVII, într-un mod non-literal. Este un fel de Țargum iudeo-creștin al lui Ezechiel, analog aceluia pe care-l găsim în *Apocalipsă*. XXII, 2. Vezi Windish, *Der Barnabasbrief*, Eibingen, 1920, pp. 368-369. ²¹ Exegeza baptismală din *Ps.* I, 3, se regăsește la Grigore de Nyssa, *In. Bapt.*, P.G., 46, 593D-596A. Vezi, de asemenea, Clem. Alex., *Strom.* IV, 18, 117, 3, cu *Ps.* I, 3, 'QaniKov £,vlov ; /capncxpopelv. ²¹ *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, VII, p. 127. Se pot cita mai ales *Prov.*, XI, 28, *Ps.*, 1, 3; 52, 10; 92, 13; *Ier.*, XVII, 8.

tre care principalele sunt descrierea Paradisului în *Geneza*, II, capitolul XLVII din *Ezechiel*, începutul *Psalmului* I. Toate aceste texte sunt texte majore care fac parte din *Testimonia* creștinismului primitiv. Legat deja de temele fluviilor Eden și Iordan în iudaismul precreștin, acest ansamblu a făcut parte din cateheza arhaică ; el a fost pus direct în legătură cu botezul - așa cum atestă termenul (*veo<pvTos*). El comportă o remarcabilă teologie a Bisericii, sădită de Cristos și de apostoli, al cărei botez constituie implantarea și al cărei centru este pomul vieții.

În *Isaia*, V, 1-7, vița de vie a lui Iahwe, care simbolizează poporul lui Israel, este o vie (*ăjUJiEĂcov*) (V, 1). Ne găsim în tema sădirii, cu precizarea că nu este vorba de o sădire a pomilor, ci a vițelor de vie (*ă/J-JieXoi*) (V, 2). Remarcăm că termenul *veâ(pvxov)* este echivalentul lui *ăjujzeăiv* pentru a desemna plantația (V, 7). Este tema pe care o reia Cristos în *Matei*, XXI, 33-41. Tema se regăsește în literatura iudeo-creștină. De pildă la Hermaș. A cincea parabolă este cea a viei. „Dumnezeu a sădit via (*ăjuJTEĂdv*),²³ adică el și-a creat poporul și l-a încredințat Fiului său" (V, 6, 2). În altă parte „vițele de vie (*ă/UTteXoi*) sunt poporul pe care el însuși l-a sădit" (V, 5, 2) ; fiecare mlădiță reprezintă aici un creștin²².

Dar alături se regăsește o altă temă, cea a poporului lui Israel comparat cu o mlădiță de viță de vie (*ăjUJieXos*). Aceasta se regăsește în *Psalmul* LXXIX, 9. Israel este o vie (*ăjUTreĂos*)²³ pe care Dumnezeu a sădit-o (*Karsipvrevoai*)²⁴. Ea a umplut pământul „acoperind munții cu umbra și cu ramurile sale cedrii lui Dumnezeu" (II, 12). Este, de asemenea, tema din *Ezechiel*, XVII, 1-8. La fel ca tema plantării, aceea a mlădiței poate să nu fie legată de vița de vie. Este ceea ce găsim în *Hodayoth*, VI, 15, 16, unde este vorba de *nezer*: „Lăstarul își va întinde umbrarul pe întreg pământul și vârful său se va ridica până-n ceruri și rădăcinile sale vor coborî până-n

- Vezi și *Maud.* II, 5 și 57/;;, IX, 26, 3-4.

²³ Clement din Alexandria va desemna în acest sens Biserica ea „via (*ău7ZE?.a*)v) Domnului" (*Strom.*, VII, 12, 74, 1). Am întâlnit deja expresia în *Const. Apost.*, *Praef.*

²⁴ Vezi Iustin, *Dia.*, CX, 4: „Vița de vie sădită de Cristos, Dumnezeu și Mântuitor, este poporul său".

abis"²³. Pe această linie se situează parabola lui *Matei*, XIII, 32. Imaginea păsărilor care stau pe ramurile copacului uriaș se regăsea în *Ezechiel*, XVII, 23; XXXI, 6 : *Daniel*, IV, 9 și *Midraș* la *Habacuc*, VIII, 9.

Tema mlădiței ce desemnează Biserica va lua o formă deosebită în Ioan, XV, 1-7 : „Eu sunt adevărata viță și Tatăl meu este vierul... Eu sunt vița și voi sunteți mlădițele (*Kyăara*)”. Este verosimil faptul că Isus își aplică aici imaginea viței (*â^JieXos*) ca desemnând Israelul. El este adevăratul Israel. Dar accentul este pus pe faptul că adevăratul Israel e constituit din uniunea lui Cristos, care este butucul și a mlădițelor, care sunt membrii. Avem o variantă a temei paulinice a uniunii capului și a membrilor. Or, aici a putut interveni încă un element venit din *Hodayoth*. Am văzut că era vorba de mlădița (*nezer*) lui *Isaia*, XI, I. Acesta a ieșit din pomii de viță de vie (VIII, 6). El devine o pădure imensă (VI, 15). Bertil Gärtner ar fi înclinat să interpreteze cuvântul în sens colectiv²⁶. El ar desemna comunitatea. Am avea atunci o variantă a temei viței de vie sau a copacului care desemnează Israelul. Dar el poate avea și un sens individual și să-1 semneze pe Mesia ce va veni, sau pe Stăpânul Dreptății. El este atunci mlădița din care se dezvoltă comunitatea. Aceasta ar anunța tema iotică.

În orice caz, această temă se regăsește în iudeo-creștism. Trebuie să revenim aici la Ignațiu din Antiohia. În *Scrisoarea către Trallieni*, XI, 1-2, după ce a vorbit de „plantația Tatălui”, el continuă : „Dacă ei ar fi aceasta, ar apărea ca ramurile (*icĂââdi*) Crucii și fructul lor ar fi incoruptibil. Prin Crucea sa, Cristos vă cheamă în pătimirea sa, pe voi care sunteți membrele lui : capul nu poate fi zămislit fără membre”. Remarcăm trecerea de la tema plantației la aceea a copacului, care se regăsește în *Hodayoth*, VI, 15-16. De altfel, nu este vorba de vie și de curmei (*KĂrjjua*), ci de copac și de ramură (*KĂădos*). Imaginea este independentă de Ioan. Copacul e

²⁵ în legătură cu tema *nezer-ului* vezi B. Gärtner, op. cit., p. 24, care sugerează că termenul *Națcopalos* ar putea să se refere la *nezer*.^{y-}
Op. cit., p. 22.

asimilat crucii²⁷. Am întâlnit o asimilare asemănătoare la Iustin în legătură cu „pomul sădit la malul apelor”. Faptul că fructul este incoruptibil (*ă(pdaptos)*) pare să arate că aici Crucea e considerată „pomul vieții”²⁸. În fine, apropierea cu tema capului și a membrelor arată că avem un echivalent al temei viței de vie la Ioan și că sensul este același.

Or, această temă a uniunii butucului și curmeilor sau a trunchiului și a ramurilor ca simbol al uniunii lui Cristos și a Bisericii pare să fi făcut parte din cateheză, la fel ca și tema sădirii. O găsim la Hipolit sub forma ioanică a viței de vie : „Vița de vie (*ăjUJieXos*) spirituală era Mântuitorul; curmeii (*KArjuara*) și ramurile de viță cu frunze, pe de altă parte, sunt sfinții lui, cei care cred în El; și ciorchinii, martirii lui; și copacii care se unesc cu vița de vie arată pătimirea; și culegătorii de struguri sunt îngerii; și coșurile în care sunt adunate fructele viei sunt Apostolii ; și teascul este Biserica ; și vinul e forța Sfântului Duh”. (*Ben. d'is. et de Jac:* ed. Maries, p. 99)²⁹.

Mai interesantă încă, deoarece este vorba de o cateheză mistagogică către neofiți, e o predică a lui Zenon din Verona : „Parabola viței de vie, frați prea-iubiți, ar cere îndelungi dezvoltări”. Este vorba de *Isaia*, V, 1-7, citită în ajunul Paștelui încă din acea epocă : „Via Domnului fu mai întâi sinagoga care producea aguridă în loc de struguri. Indignat de aceasta, Domnul sădi o alta, după voința sa, Biserica mama noastră. El o cultivă prin îngrijirile preoților săi. Agățând-o de pădurea preafericită, o învață să poarte un rod abundent. De aceea, astăzi, printre voi, noi mlădițe, conduse la pădure, încălzite de seva fierbinte a viei, au umplut crama Domnului cu bucuria lor unanimă” (*Tract.*, II, 28; *P.L.* 11, 471-472). Aici imaginea mlădiței altoită pe butuc o înlocuiește pe aceea a răsadului sădit în paradis pentru a simboliza botezul.

¹ Caracterul iudeo-creștin al temei este de acum înainte confirmat de prezența sa în inscripțiile palestinene. Vezi B. Bagatti, *Una pagina inedita sul la Chiesa Primitiva di Palestina*, „Oss. Rom.”. 6 august 1960. p. 4. Vezi *drac', Sib.*, V, 257.

²⁸ Vezi Iustin, *Dial.*, LXXXVI, 1. Las la o parte tema Crucii, pe care am studiat-o în altă parte (*Theologie du judeo-chrisianisme*, pp. 289-316).

²⁹ Vezi și Clement din Alexandria, *Quis dives*, 37, 6; Origene, *Corn. Joh.*, I, 30, 206.

La Asterios Sofistul găsim o cateheză mistagogică: „Via divină și anterioară veacurilor a crescut în afara mormântului și a dat rod (*eKapjiO(p6pr]oev*) pe noii botezați (*veocpcoriarov*) ca ciorchini de strugure (*fiorpvas*) pe altar. Via a fost culeasă și altarul ca un teasc, a fost umplut cu ciorchini. Vieri, culegători de struguri, culegători de fructe, greieri căutători, ne-au arătat și astăzi în toată frumusețea lui Paradisul Bisericii. Și cine sunt culegătorii? Neofiții și apostolii. Și cine sunt greierii? Noii botezați, muițați de rouă la ieșirea din apă și odihnindu-se pe cruce ca pe un copac și încălzindu-se la soarele dreptății și strălucind de Duh și ciripind lucruri spirituale". (*Horn.*, XIV, ed. Richard, p. 105).

Aici, în mișcarea lirică a autorului, multiple teme se întrepătrund : aceea a Bisericii-Paradis, aceea a lemnului crucii, aceea a teascului mistic. Dar ceea ce ne interesează este tema lui Cristos : via preexistentă ce poartă ciorchini, care sunt neofiții. Aceștia devin apoi greieri. Dar noi suntem obișnuiți cu aceste schimbări de registru. Este demn de luat în seamă faptul că respectiva temă a viei ecleziale revine în altă parte la Asterios : „Ar fi cu totul nesăbuit ca aceia care intră într-o vie (*ăjUTCeÁcov*) lipsită de viață să culeagă de pe fiecare butuc (*á/iJieXoi*) ceea ce este folositor fără să obosească și ca noi, intrând într-un asemenea Paradis atât de mare, în care Via monogenă își întinde mlădițele apostolice și poartă ciorchini patriarhali, să nu culegem cu nesaț ceea ce ne convine, deși via abundă în roade" (*Horn.*, I, 8. Vezi și *Horn.*, XVI, 1-6).

Dar este remarcabil că, alături de simbolul iohanic al viei, Asterios păstrează și simbolul ignațian al pomului vieții : Cristos este pomul vieții, demonul este pomul morții. Unul gonește pe om din Rai, celălalt introduce pe cel viclean în Rai. într-adevăr, El are apostolii drept ramuri (*KÁăâovs*), mântuiții drept fructe, cuvintele drept frunziș, botezul drept rădăcină, tatăl drept grădinar" (*Horn.*, I, 5). Regăsim aici cu mare exactitate imaginea lui Ignațiu. Cristos este pomul vieții ; mântuiții sunt fructele ; în fața pomului vieții se înalță pomul morții. Este străvechea temă iudeo-creștină, paralelă cu aceea a viei, ce a persistat în tradiția catehetică și care apare din nou în lirismul lui Asterios.

De aceea, nu era poate necesar să ne referim la iudaismul precreștin. Tema viei și cea a pomului vieții rămâneau vii în iu-

daism. Nu vom lua decât un exemplu. În sinagoga de la Dura-Europos, deasupra nișei Thorei, se găsește o formă arborescentă. Goodenough vede aici o viță de vie. Putem reaminti în această privință vița de aur care se găsea pe marele portic ce permitea accesul în templul lui Irod, vițele de vie care se găsesc pe monedele evreiești. Dar Kraeling remarcă faptul că planta reprezentată nu poartă ciorchini. El înclină mai degrabă să recunoască aici pomul vieții. În acest caz, reprezentarea ar fi în legătură cu speranța escatologică³⁰, în primul caz ar fi vorba mai degrabă de poporul lui Israel; în al doilea, de Mesia. Ambiguitatea însăși a imaginii și "posibilitatea iconografică a acestei ambiguități arată în ce măsură cele două teme erau amestecate. Și tocmai acest fapt ne este arătat de *Predicile* lui Asterios³¹.

Concluzia la care ajungem este că, printre imaginile catehetice ale Bisericii, templul, corabia, turma, una dintre cele mai arhaice este aceea a plantației. Ea se găsește în stare pură în textele cele mai arhaice, care au împrumutat-o din iudaism. Ea se dezvoltă câteodată sub forma grădinii paradisiace, câteodată sub aceea a Viei lui Dumnezeu. Imaginea trebuie să fie deosebită de cea a lui Cnștos ca pom al vieții, sau ca butuc de vie pe care se dezvoltă ramuri sau mlădițe. Această ultimă imagine arată în Biserică intimitatea lui Cristos cu membrii săi. Dar, de fapt, încă de la *Hodayoth* din Qumrân și încă de la Ignațiu din Antiohia, constatăm treceri de la o metaforă la alta. În final, cea a *(pvrela)-d* va tinde să cedeze locul celei a Viei mistice.

Rămâne totuși faptul că tema Bisericii plantată de Apostoli, pe care o găsim în *înălțarea lui Isaia*, marca un aspect caracteristic al Bisericii, acela al implantării ei. Este o temă misionară pe care limbajul misionar modern a regăsit-o. Vorbim astăzi iarăși să plantăm Biserica. Imaginea lui Clement din Alexandria, arătând păgânii transplantați în pământul bun al Bisericii și purtând fructe, își păstrează întreaga sa valoare. Era poate interesant să arătăm că această

The Excavations of Dura-Europos, Final Report, VIII, 1. pp. 62-65. Vezi Didim, *Corn. Psalm.*, I, 3 : „Adevărata viță de vie este pomul vieții” (P.G. 39. 1157C). Se va compara cu fresca de la Dura aceea din catacomba Domitillei, care reprezintă o mare viță de vie arborescentă. Vezi *D.A.C.L.*, art. „Vița de vie”.

JEAN DANIELOU

imagine nouă se întemeiază pe o tradiție străveche și să restituim termenului de *neofit* întreaga bogăție a rezonanțelor sale. Asta înseamnă să aplicăm unei teme particulare redescoperirea marilor simboluri eclesiastice ale epocii patristice.

III

APA VIE ȘI PEȘTELE

Oscar Cullmann a notat în legătură cu expresia „apă vie” (*vda>p t, (Jov)*) că acest cuvânt putea să aibă patru semnificații. În sens profan el desemnează apa de izvor, în opoziție cu cea stătătoare. În sens ritual, el desemnează apa botezului. În sens biblic, el îl desemnează pe Dumnezeu ca izvor al vieții. În sfârșit, în sens creștin el simbolizează Sfântul Duh¹. Aceste diferite sensuri nu sunt în mod necesar legate. Orice aluzie la Sfântul Duh ca apă vie nu are în mod necesar o rezonanță baptismală. Desemnarea botezului ca apă vie nu semnifică că el trebuie să fie făcut neapărat într-o apă curgătoare.

Rămâne totuși faptul că între aceste diferite sensuri există legături normale. Simbolismul apei vii este în dependență față de sensul profan și primitiv al cuvântului : acesta este un punct fundamental al oricărui studiu serios al simbolismului. Pe de altă parte, simbolismul apei vii a putut să fie determinant pentru o datină rituală. Și, reciproc, datina rituală a contribuit la dezvoltarea simbolismului teologic. Studiul prezent va ține deci cont de aceste diferite aspecte. Totuși nu vom uita că obiectul nostru principal este simbolismul apei vii. Și deci celelalte elemente pe care le vom aduce vor fi destinate să-i faciliteze înțelegerea.

Vom începe prin câteva observații asupra datinei rituale. Se cunoaște celebrul pasaj din *Didache* : „În legătură cu botezul, botezați astfel în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, în apa vie (*ev vâcxtt tjăvxi*) (VII, 1). J. P. Audet leagă acest pasaj de o redacție primitivă. Ceea ce urmează - și care privește folosirea altor forme de apă în lipsa apei vii - vine de la interpolatei”, fără a fi însă

Les sacrements dans l'evangile johannique. Paris, 1951, p. 22.

mult mai tardiv². Datina indicată de *Didache* este confirmată de alte texte arhaice. *Noul Testament* nu conține atestări explicite. Dar *Tradiția Apostolică* vorbește de o „apă curgătoare pură” pentru botez. Caracterul iudeo-creștin și arhaic al datinei e atestat de *Omiliile și Recunoașterile* pseudo-clementine (*Rec*, IV, 67 ; VI, 13)\

Se va remarca faptul că expresia „apă vie” poate să se aplice unor realități diferite. Ea desemnează, înainte de toate, apa de izvor ; dar ea poate desemna și apa unui pârâu sau a unui fluviu. În altă parte, scrierile pseudo-clementine ne arată botezuri frecvente în mare. În sfârșit, Klauser a arătat că apa vie putea fi și apa adusă printr-o canalizare, care țâșnește într-un bazin³. Acesta trebuie că a fost cazul cel mai frecvent, așa cum o atestă cristelnița din Lateran, unde apa țâșnea din gura a șapte cerbi de bronz.

Datina rituală a apei vii ține de un context foarte larg. O regăsim în religiile greco-romane. Dar, cu precădere, apare în iudaism. Deja *Vechiul Testament* o menționează în *Levitic* (XIV, 5) pentru purificări. Dar mai ales iudaismul contemporan lui Cristos atestă importanța acordată riturilor în care apa vie joacă un rol capital. Mandeeni fac din apa vie ritul esențial (*Ginza*, II, 1, 180). Ioan Botezătorul botează în Iordan. *Or. Sib.*, IV, 165 poruncește să se îmbăieze tot corpul în „fluviile apelor vii (*âevâoicny*)”. Elkasaiții recomandă împotriva turbării o baie „într-un fluviu sau într-un izvor îmbelșugat” (*Elench.*, IX, 15, 4). Botezul prozeliților evrei are loc în apa vie. Și apa vie este recomandată pentru purificări⁵.

Astfel, contextul ritual al apei vii este acela al iudeo-creștinismului. Și el apare legat de acesta din urmă. Dar acestui context ritual i se adaugă un context teologic. Apa vie este în *Vechiul Testament* un simbol al lui Dumnezeu ca izvor al vieții. Astfel în *Ieremia*, II, 13 : „Ei m-au părăsit pe Mine, izvorul apei vii (*vdaroo țcor/s*)”. *Cântarea Cântărilor* vorbește de „fântâna cu apă vie” (*vâcop* §Sv) într-un sens, fără îndoială, simbolic (IV, 19). Această apă vie desemnează la *Ezechiel* și la *Zaharia* efuziunea escatologică a vieții lui Dumnezeu. Să cităm din *Zaharia*, XIV, 8 : „O apă vie (*vdajp*

¹ *La Didache, Instructions des Apotres*, Paris, 1958, pp. 358-367.

² Vezi J. Danieiou, *Theologie du judeo-christianisme*, pp. 378-379.

⁴ Vezi T. Klauser, *Taufei in lebendigen Wasser*; „Pisciculi”, Miinster, 1939. pp. 157-160.

³ Vezi J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Sytie*, Gembloux, 1955.

£<yv) va izvorî din Ierusalim". Dar mai cu seamă această efuziune de apă vie escatologică este pusă în legătură cu Duhul Sfânt. Aceasta apare deja în *Ezechiel*, XXXVI, 25-27. Relația botezului cu apă și a botezului cu Duhul Sfânt în legătură cu Ioan Botezătorul (*Mt.*, III, 11) pare să se raporteze la Ezechiel, care deosebește și el cele două momente și raportează apa la purificarea prealabilă cu harul Duhului⁶. E o legătură ce se regăsește în *Manualul de disciplină* de la Qumrân (IV, 21).

Totuși, un alt text de la Qumrân pare să asimileze mai degrabă apa vie Thorei, fapt care se regăsește în Talmud⁷. Este Imnul O (col. 8), în care Stăpânul Dreptății e prezentat dând apa vie⁸:

„Te slăvesc, o Adonai,
Căci tu m-ai așezat ca lângă izvorul unui fluviu
într-un pământ uscat
și ca o țășnire de apă într-un pământ arid".

Mai departe este vorba despre Vlăstar al cărui

„izvor va avea acces la apele vii
și va deveni o fântână veșnică".

Apoi se spune că:

„El nu se va adăpa la izvorul vieții" și:

„S-au gândit fără să creadă în izvorul vieții".

În sfârșit, aleșii:

„vor curge ca fluvii cu ape veșnice. Cu
mâna mea tu ai deschis fântâna lor".

⁶ Lampe, *The Seal of the Spirit*, London, 1951, p. 28.

⁷ Strack-Billerbeck, II, pp. 433-436¹.

⁸ Folosesc traducerea lui M. Duppont-Sommer.

Evanghelia lui Ioan moștenește simbolismul apei vii. El este singurul autor al *Noului Testament* care prezintă expresia (*vâcop L,wv*). Un prim pasaj e acela al Samaritencei : „Dacă ai fi cunoscut tu darul lui Dumnezeu... tu singură i-ai fi cerut să bei și El ți-ar fi dat apă vie (*vâcop țcov*). Ea îi spuse : Doamne, n-ai nimic cu ce să scoți apa și fântâna este adâncă ; de unde ai putea să ai, dar, apă vie? (*vâcop £5>v*). Isus îi răspunse : Oricui va bea din apa aceasta îi va fi iarăși sete. Dar acela care va bea din apa pe care i-o voi da Eu, în veac nu-i va fi sete ; ba încă apa pe care i-o voi da Eu se va preface în el într-un izvor de apă vie (*vâcop țSh>*) pentru viața veșnică" (IV, 10-14). Se poate remarca, împreună cu P. Braun⁹, că opoziția fântânii lui Iacob și a apei vii dată de Cristos poate să marcheze opoziția Legii și a Evangheliei, căci fântâna desemnează Legea în *Documentul de la Damasc* (VI, 4) și, pe de altă parte, apa vie este un simbol al Legii. Apropierea cu *Imnul O* este izbitoare.

Pe de altă parte, Ioan citează fraza lui Cristos : „Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea. Cine crede în Mine, din inima lui vor curge râuri de apă vie (*vâcop 'Qcbv*), cum zice Scriptura. Spunea cuvintele acestea despre Duhul *pē* care avea să-L primească cei ce vor crede în El" (VII, 37-39). În acest pasaj apa vie constituie un simbol al Duhului Sfânt.

Se va remarca faptul că acesta este un comentariu al lui Ioan și că el decurge din teologia sa. Acest simbolism re apare în finalul *Apocalipsei*: „Apoi mi-a arătat un râu cu apa vieții (*vâcop țtorjs*) care ieșea din scaunul de domnie al lui Dumnezeu și al Mielului" (XXII, 1). Am văzut în altă parte că *Manualul de disciplină* este primul text în care apare apa vie, direct asociată cu Duhul Sfânt. La Ezechiel și la Ioan Botezătorul, ele sunt disociate ca două momente. Ne-am gândi deci că simbolismul apei vii ca simbol al Duhului Sfânt este propriu lui Ioan și depinde, la el, de teologia de la Qumrân.

Dar mai rămâne de făcut o ultimă observație. Este veridic, cum a sugerat-o Cullmann¹⁰, că cele două texte ale lui Ioan pe care le-am menționat au rezonanțe sacramentare. Revărsarea prin botez a

⁹ „*L'arriere-fond judaïque du IV-e evangile et la cotnmunauté de l'Alliance*”, R. B., 62 (1955), pp. 24-26.

Duhului Sfânt este desemnată aici. Or, acest fapt e capital. Căci Ioan este astfel primul autor la care cele două teme pe care le-am studiat - ritul mdeo-creștin al botezului în apă vie și simbolismul apei vie ca desemnând Duhul Sfânt - sunt explicit legate. Cu el apa vie a ritualului de botez desemnează explicit revărsarea Duhului Sfânt. Avem o teologie a botezului distinctă de teologia paulinică, care se consacră mai mult înfățișării lui Cristos mort și înviat, simbolizat prin imersiune și emersiune.

Această uniune a ritualului apei vie și a simbolismului apei vie se regăsește în *Odele lui Solomon*, dacă se admite împreună cu Bernard caracterul lor baptismal. Astfel, în XI, 6 : „O apă vorbitoare s-a apropiat de buzele mele, venind de la izvorul Domnului, și am băut și am fost îmbătat de apa vie care nu moare". Se va remarca expresia „apă vorbitoare". Ea se regăsește în textele mandeene¹⁴. Pe de altă parte, ne vom aminti de Ignațiu al Antiohiei : „Există în mine o apă vie (*vdcop țcov*) care murmură : Vino la Tatăl" (*Rom.*, VII, 3). Zenon din Verona vorbește de apa vie și murmurul ei blând (*Tract.*, II, 35). Aceasta pare o aluzie la faptul că apa curgătoare își face auzit murmurul.

În altă parte, *Oda XXX este* o chemare către cel botezat în aceiași termeni: „Umpleți-vă de apele izvorului vieții ale Domnului. Veniți voi toți cei însetați, luați băutura și odihniți-vă lângă izvorul Domnului" (XXX, 1-2). Se va remarca în acest text aluzia veridică la *Isaia*, LV, 1 : „Voi toți cei însetați veniți la ape"¹² și la *Psalmul* XXII, 2 „El mă paște lângă ape de odihnă"¹³. Este greu să ne gândim că *Odele lui Solomon* depind de Ioan. Dar, dimpotrivă, contactul lor cu scrierile de la Qumrân este cert. Ele reprezintă o dezvoltare paralelă, al cărei context este iudeo-creștin.

¹¹ *Les sacrements dans l'ivarigllt johannique*, pp. 50—54 și 58-61. " Eric Sagelberg, *Masbută, Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala, 1958, p. 45.

¹² Ea se regăsește și-n *Apoc*, XXL 6 : „Celui ce îi e sete îi voi da să bea tară plată din izvorul apei vieții (*rov vbuxo's rffs țtorjs*)".

¹³ Vezi *Apoc*, VII, 17 : „Mielul va fi Păstorul lor și-i va duce la izvoarele apelor vieții (*vdărojev țcorjs*)".

Am degajat, până acum, elementele esențiale ale semnului material și ale lucrului spiritual care constituie simbolismul apei vii. Dar este posibil să precizăm mai mult *Sitz im Leben* : contextul biblic al acestui simbolism. Câteva observații asupra textelor citate ne vor ajuta. *Apocalipsa*, XXII, 1-2, după ce a descris fluviul de apă vie țâșnind din Templul escatologic, continuă : „Pe cele două maluri ale fluviului era pomul vieții rodind douăsprezece feluri de rod ; și frunzele pomului slujesc la vindecarea neamurilor". *Oda lui Solomon*, VII, după ce a menționat apa vorbitoare, continuă : „Fericiți cei pentru care este un loc în Raiul tău, care cresc în germinația pomilor tăi" (15-16). Deja în *Imnul O* de la Qumrân tema pomilor vieții o însoțește pe aceea a apei vieții (col. 8, 5-6).

Vedem apropiate în aceste texte izvorul de apă vie, plantația de pomi ai vieții, tema Templului. Acesta ne orientează spre un prim text care este *Ezechiel*, XLVII. În descrierea Templului escatologic, citim : „Iată că aceste ape ieșeau de sub pragul casei... Era un torent pe care nu-l puteam traversa. Lângă torent vor crește tot felul de pomi fructiferi, al căror frunziș nu se va ofili. În fiecare lună ei vor rodi fructe noi, pentru că apele sale ies din sanctuar" (XLVII, 1-12). Astfel izvorul apei vieții țâșnit din Templu face să crească pomii vieții, care sunt Paradisul restaurat. Or, această temă a inspirat cu siguranță *Apocalipsa* lui Ioan (XXII, 1-2), *Odele lui Solomon* (VI, 7)¹⁴.

Aluzia la textul lui Ezechiel și atestarea la aplicarea lui arhaică la botez apar într-un citat din *Epistola lui Barnaba*, care constituie unul din acele aglomerate de citate biblice caracteristice iudeo-creștinismului¹⁵. Citim : „Apoi ce spune Profetul? Era un fluviu curgând din dreapta și pomi plini de frumusețe urcau (*âvefiatve*) din el ; și cel care va mânca din acești pomi va trăi veșnic. El vrea să spună prin aceasta că noi coborâm în apă plini de' păcate și de necurățenie și că ieșim din ea purtând în inimi fructul temerii și al speranței în Isus, fiind în Duh" (XI, 10-11). Se va nota legătura cu Ioan : „Cel ce va mânca din această pâine, va trăi veșnic" (VI, 63) și cu *Apocalipsa* : „îi voi da să mănânce din pomul vieții" (II, 7).

¹⁴ Vezi nota lui Bernard, *op. cit.*, p. 56. Există o aluzie precisă la „pârâul devenit torent".

¹⁵ Vezi *Theologie du judeo-christianisme*, pp. 102-111 și supra, p. 33.

Midraș-ul citat de Barnaba pare să apropie cele două pasaje, ceea ce presupune o asimilare a Euharistiei cu fructul pomului vieții.

Monumentele cu figuri confirmă mărturia textelor literare. Mozaicurile baptisteriilor arată frecvent pomii vieții înconjurând izvorul baptismal de apă vie. În secolul V, cum a arătat P. A. Underwood¹⁶ mormântul lui Cristos apare ca o fântână din care țâșnește apa vie. De altfel, mormântul este de asemenea noul Paradis. Crucea reprezintă pomul vieții. Suntem în prezența unor dezvoltări care introduc teme noi, însă în prelungirea textului lui Ezechiel.

Punctul important aici e legătura dintre apa vie și pomii vieții. Această legătură subliniază un nou aspect al apei vie. Ea nu este doar o apă curgătoare în opoziție cu apa stătătoare. Ea este apa care comunică viața în opoziție cu apele care aduc moartea¹⁷. În această direcție textul lui Ezechiel ne va ajuta să înțelegem sensul unui alt simbol, acela al peștelui. Se știe că peștele îl reprezintă pe creștin în simbolică antică creștină. Se interpretează aceasta în general, după Părinții latini, prin faptul că *ƒ&w* este anagrama lui Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu Mântuitorul. Dar, pe de altă parte, peștele apare în general în contextul botezului. Astfel la Tertullian : „Dar noi, mici peștișori, ne naștem în apă" (*BapL*, I, 3) și la Ambrozie : „Ți-a fost destinat ca apele să te regenereze prin grație, așa cum ele au dat naștere celorlalți (ființelor vie) la viața pământească" (*Sa-cram.*, III, 3)¹⁸. Picturile din catacombe aduc nenumărate mărturii ale acestei legături dintre pește și apă de botez.

Această legătură este anterioară creștinismului. Goodenough a arătat locul pe care-l avea în arta evreiască, unde apa era reprezentată bogată în pești și unde peștele înseamnă reînvierea¹⁹. Aceasta ne readuce la apa vie. Apa vie este aceea în care sunt ființe vie. Astfel prezența peștilor în apă semnifică faptul că e vorba de apa vie. Dar tocmai această temă apare în capitolul XLVII din *Ezechiel* : „Apele acestea curg spre ținutul de răsărit; ele se pogoară în câmpie

¹⁶ *The Fountain of Life*, *Dumbarton Oaks Papers*, 51 (1950). pp. 96-99.

¹⁷ Expresia *văcop țanjs* subliniază acest aspect, în timp ce *vdu)p tmv* desemnează apa curgătoare. ¹⁸ Vezi, de asemenea, inscripțiile lui Abercius și ale lui Pectorius. " *Jewish Symbols*, V, pp. 36-61.

și se varsă în mare ; și apele mării se vor vindeca. Orice făptură vie care se mișcă va trăi pretutindeni pe unde curge râul ; și acolo vor fi o mulțime de pești. Pe malurile acestei mări vor sta pescarii" (XLVII, 8—11).

Dacă ne amintim rolul pe care acest capitol îl ocupă în teologia apei vii, pare evident că tot de el se leagă simbolismul de botez al peștelui, după cum a văzut-o Allgeier²⁰. Peștele îl desemnează pe creștinul însuflețit prin revărsarea apei escatologice, ce izvorăște din Ierusalim. Se vor nota alte teme pe care le sugerează textul. Marea pe care apa vie o însănătoșește la est de Ierusalim este Marea Moartă. Din această perspectivă apa vie își ia întreaga valoare, opunându-se unei ape în care nu trăiește nici o ființă vie. Se înțelege valoarea pe care simbolul o poate avea pentru comunitatea ce locuiește lângă Marea Moartă. La fel și pentru Ioan Botezătorul, pentru care Iordanul devenea semnul apei vii înainte de a se vărsa în Marea Moartă. Se va nota, de asemenea, tema pescarilor asociată cu aceea a apei vii bogată în pește. Semnificația sa de botez în arta creștină antică este certă. Ea poate să fi fost sugerată creștinismului primitiv de pasajul din *Ezechiel*. Hoskyns o sugerează în legătură cu *Ioan*, XXI, 1-14²¹. Aceasta ar putea fi adevărat și pentru *Luca*, V, 1-11²².

Dar, totodată, ne apare importanța textului lui Ezechiel pentru originea simbolisticii creștine a apei vii. El ne explică importanța acestui simbolism în textele de la Qumrân, în cele ale lui Ioan, în *Odele lui Solomon*. Prin el se explică prezența textelor anexe : paradisul pomilor vieții, prezența peștilor în apă. Aceasta nu exclude influența altor pasaje din *Vechiul Testament* asupra simbolismului apei vii. Vom reveni la el imediat. Însă aceasta ne permite să afirmăm că textul lui Ezechiel a jucat un rol preponderent²³.

Avem despre toate acestea o confirmare într-o culegere de *Testimonia* păstrate sub numele lui Grigore de Nyssa. Printre *Testimoniu* privind botezul întâlnim un citat din *Ezechiel*, XLVII. Totuși

²⁰ *V'uli aquam*, „Rom. Quart.,” 39 (1931), pp. 29 sq.

²¹ *The Fourth Gospel*. London. 1947, p. 554.

²² în aceste texte lacul Genezaret, și nu Marea Moartă, este bogat în pești. Dar se va nota că în *Septuaginta* textul spune că apa care țâșnește din Templu „se răspândește în Galileea” (Ezechiel, XLVII, 8). ²³ Vezi E. Peterson, *FruMärche judentum und Gnosis*, Fretburg, 1959, pp. 323-327.

această relație prezintă modificări caracteristice care arată, în același timp, apartenența sa la dosarul arhaic de *Testimoniu* pe care-l atesta deja *Epistola lui Barnaba*, și aplicarea sa la botez : „Această apă, răspândindu-se în Galileea, va sfinți (*ăytăoei*) apele, și orice suflet (*îpv%ori*) spre care va veni această apă va trăi și va fi vindecat (*îadrjoSTai*)" (P. G. 46, 252 A). Acesta este un citat prescurtat din *Ezechiel*, XLVII, 8-9. Dar mai multe modificări sunt caracteristice. Cuvântul (*iryiăoei*) „a vindeca” este înlocuit de (*âyiăoet*) „a sfinți” ; expresia *Ttăaa țwxrf*^{T^{nv}} *£&><w*, care desemnează „animalele vii”, este redusă la *rcăoa xpv%orj*, care înseamnă „orice suflet”. Faptul că peștii sunt desemnați prin cuvântul *Jiăoa ipvyj* ușurează trecerea.

Rămâne totuși de urmărit un aspect al textului lui Ezechiel, faptul că apele țâșnesc din Templu. Aceasta se regăsește în *Apocalipsa* lui Ioan și reprezintă un element constitutiv al temei. La ce să raportăm legătura dintre Templu și apa vie? Un alt pasaj poate să intre în aceeași linie. Este *Ioan*, VII, 44. într-adevăr, Isus se prezintă în Templu ca izvorul de apă vie. Dar, pe de altă parte, acest cuvânt se situează în cadrul sărbătorii Corturilor. Or, după cum s-a remarcat deseori, unul din ritualurile sărbătorii Corturilor era o libațiune cu apă. Avem, oare, un motiv să presupunem că tocmai această libațiune cu apă în Templu a fost considerată un simbol al revărsării escatologice a apelor vii la Ezechiel?²⁴

Or, ne reamintim că există un text în *Vechiul Testament* care depinde de Ezechiel și în care imaginea torentului escatologic țâșnind din Ierusalim se află apropiată de sărbătoarea Corturilor ca simbol al adunării escatologice : acest text este *Zaharia*, XIV, 8 și următoarele. Vedem aici apa vie (*văcop* *£&>v*) ieșind din Ierusalim și răspândindu-se în același timp spre Orient și spre Occident - și, pe de altă parte, neamurile urcând la Ierusalim pentru sărbătoarea Corturilor. Știm, într-adevăr, că sărbătoarea Corturilor luase un sens escatologic și, drept urmare, era normal ca libațiunile cu apa vie să apară ca un simbol al revărsării vieții lui Dumnezeu, conceput ca un fluviu de apă vie.

²⁴ Vezi Jean Danielou, *Le symbolisme eschatologique de la fete des Tabernacles*, Irenikon 31 (1958), pp. 19-40.

²⁵ „*La Liturgie de la Nouvelle Jerusalem*”, E.T.L., 29 (1953), pp. 29-33.

În această perspectivă, cum a arătat J. Comblin-, cuvântul lui istos își ia deplină semnificație : „După cum spune Scriptura : „vii de apă vie vor țâșni din pieptul său". Textul Scripturii, la care face aici referință, este *Zaharia*, singurul text din *Vechiul Testament* unde *vâcop* *štov* are un sens escatologic. În *Ezechiel*, de care pinde *Zaharia*, apa vie țâșnește dinspre Templu. Deci, pentru că istos se consideră Templul Noii Alianțe, el își însușește profeția. ■ noi știm că aceasta este o temă dragă lui Ioan. Astfel, imaginea ia întreaga semnificație. Răspândirea apei în Templu la sărbătorea Corturilor reprezintă simbolul răspândirii escatologice a vieții î/ine. Și această profeție se realizează atunci când Cristos, care te templul escatologic, anunță, la sărbătorea Corturilor, că apa s țâșnește dinspre el.

Pornind de la acest nucleu central, tema apei vie s-a repercutat asupra diferitelor episoade din *Vechiul Testament* care, de altfel, nu din punct de vedere literar în legătură cu ea și pe care nu ne ai rămâne, în sfârșit, decât să le grupăm. Urmăm o ordine regre-/ă. Am plecat de la faptul că botezul ca răspândire de apă vie simbolizează revărsarea Duhului. Am văzut că aceasta era împlinirea profețiilor ce anunțau revărsarea escatologică a apei vie. Dar, la ridul lor, profețiile pornesc din realitățile *Vechiului Testament* pe care le reamintesc pentru a arăta în ele, în trecut, simbolul, tipul alităților și mai admirabile pe care Dumnezeu le va înfăptui în viitor. Dintre aceste teme, am notat în treacăt mai multe. Este totuși și să le reluăm, pentru a preciza diferitele armonice ale apei vie.

Prima este aceea a apelor primordiale din *Geneza*, I, 2 și 20. Apele creatoare sunt în legătură cu tema apei vie, prin aceea că ele conduc la viața vie. Acesta e un aspect caracteristic al tipologiei baptismale. Deja Tertullian scrie : „Primele ape primare porunca să dea viață ființelor vie... ca să nu fie prilej de mirare faptul că în botez >ele produc încă viața" (III, 4). Vom remarca trăsătura, interesantă în teologia simbolurilor, unei educații prin care Dumnezeu familiarizează cu modurile sale de acțiune în lucrurile inferioare, pentru a face mai acceptabile acțiunile ce vor fi îndeplinite în Cristos. Ambrozio citează *Geneza*, I, 20 : „că apele produc ființe vie" și atât un simbol al botezului în textul citat mai devreme. Tema) mână este aceea a peștelui.

Al doilea simbol e acela al Paradisului. El este direct evocat în pasajul din *Ezechiel* reluat de Sfântul Ioan. Legătura aici e aceea a pomilor vieții. Fluviul de ape vii va naște noul Paradis, așa cum cele patru fluvii l-au născut pe primul. Acesta este un aspect al temei generale a botezului ca reînțoarcere în Paradis, atât de importantă în cateheza antică, mai ales în cea siriană²⁶. Am întâlnit-o în *Odele lui Solomon*. Decoratia capelelor paleo-creștine pentru botez constituie o atestare remarcabilă a acestui fapt, așa cum au arătat-o Bruyne și Quasten.

Una din trăsăturile caracteristice ale acestui simbolism este identificarea celor patru fluvii cu cele patru Evanghelii. Ea există la Ciprian : „Biserica, aidoma Paradisului, conține în zidurile sale pomi încărcăți cu fructe. Ea udă pomii cu patru fluvii, care sunt cele patru evanghelii, prin care ea dăruiește grația botezului printr-o revărsare cerească și salvatoare" (*Epist.*, 73, 10). Aceeași temă apare la Hipolit (*Corn. Dan.*, I, 17). Ea este reluată de Ieronim (*Corn. Mt, Prol ; P.L.* 26, 15-22). P.A. Underwood a studiat dezvoltarea sa în arta creștină (*art. cit.*, pp. 71-80 ; 118-131). Faptul ne reamintește că în simbolismul evreu apa vie putea să semnifice învățătura Legii. *Imnul O* de la Qumrân scria : „Și tu, o Dumnezeuule, ai pus în gura mea această țâșnire de ape vii care nu va seca niciodată" (col. 8, 16). Și aceasta apărea în *Odele lui Solomon* (XL, 4).

O a treia temă este stânca din deșert. Interpretarea sa baptismală se întoarce la I *Corinteni*, X, 3, care arată în stânca din deșert Cristosul din care țâșnește apa vie și, de asemenea, la *Ioan*, VII, 38. Ea e reluată de Părinți la Iustin : „Este un puț de apă vie, pe care Cristos l-a făcut să țâșnească în deșert" (*Dial.*, LXX, 8), la Grigore din Elvira (*Traci*, XV, 163-166). Părinții stabilesc un paralelism între stâncă și cuvântul lui Cristos la sărbătoarea Corturilor. Și aceasta presupune că stânca din deșert și stânca din Templu sunt asimilate. În altă parte, apa care țâșnește dinspre Cristos pe cruce, în cadrul tipologiei *Exodului*, care este acela al *Evangheliei după Ioan*, apare ca o reluare a apei ce țâșnește din stâncă (*Gng. Elv.*, *op. cit.*). Această bogată doctrină a fost elucidată de Flugo Rahner²⁷ și de Braun²⁸.

²⁶ Jean Danielou, *Catechese pascale et retour au Paradis*. „La Maison-Dieu", 45 (1956), pp. 99-119.

²⁷ *Flumina de Venire Christi*, „Biblica", 22 (1941), pp. 269-302, 367-403.

²⁸ *L'Eau et Vesprit*, „R.T.", 1949, pp. 5-30.

Se va remarca faptul că, în tipologia stâncii din *Exod*, este vorba de o apă care potolește setea. Aceasta se găsește în episodul Samaii-tenței și *mloan*, VII, 37 ; „Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea acela care crede în mine”. Este ceea ce găsim deopotrivă în *Odele lui Solomon* : „Au băut toți însetații care sunt pe pământ” (VI, 10). Aceasta constituie o nouă armonică a temei apei vii. Nu numai că ea se dovedește întăritoare pentru pești, fecundă pentru pomi; ea este deopotrivă bună de băut pentru oameni : și lor ea le dă viață²⁹. După cum a remarcat Bernard, simbolismul evreiesc al apei vii trece constant de la un registru al imaginii la altul. Se va nota de altfel la Sfântul Ioan paralelismul între *vdcvp țcorjs'* (*Apoc*, VII, 17) și *ăpros țcorjs* (*Ioan*, VI, 48), care înlocuiește paralelismul *vdtop ța>rjs* (*Apoc*, XXII, 1) și *țvlov ț(orj<i* (*Apoc*, XXII, 2).

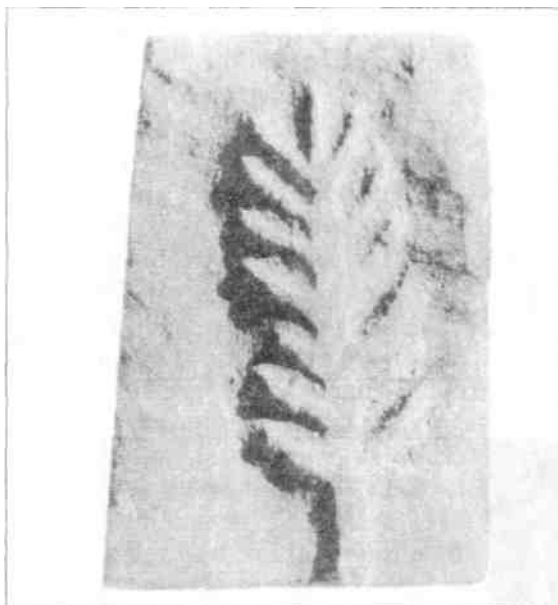
O a patra temă e cea a Iordanului. Aici legăturile originare cu botezul sunt evidente în plan ritual. Ioan boteza în Iordan. Pe de altă parte, Iordanul este tipul însuși de apă vie, acela al fluviului care curge ; și semnificația sa se accentuează încă în contrast cu Marea Moartă. Se va înțelege de acum că episoadele din *Vechiul Testament* în care Iordanul joacă un rol: traversarea sa de Josua, baia lui Naaman, securea lui Elizeu, înălțarea lui Ilie, au apărut ca simboluri ale botezului. Iordanul devine în mandeism numele oricărei ape de botez. Or, el este denumit „marele Iordan al apelor vii” (Eric Segelberg, *Masbutâ*, p. 38).

Ar trebui să prelungim această anchetă până la secolele ulterioare. Texte liturgice, comentarii patristice, monumente figurative ar arăta modul în care tema apei vii se află în inima teologiei botezului. Ea nu este singura. Alte simbolisme vor sugera alte aspecte : moarte și înviere, purificare. Dar această temă sugerează ceva esențial : dacă apa vie înseamnă Duhul, botezul dă viață Duhului. Nu este nevoie de o altă împărtășanie pentru a completa această ordine. Este ceea ce ignora Tertullian și ceea ce nu a recunoscut în epoca noastră Gregory Dix. Confirmarea e o altă revărsare a Duhului, prin care episcopul îl asociază pe creștin misiunii sale apostolice.

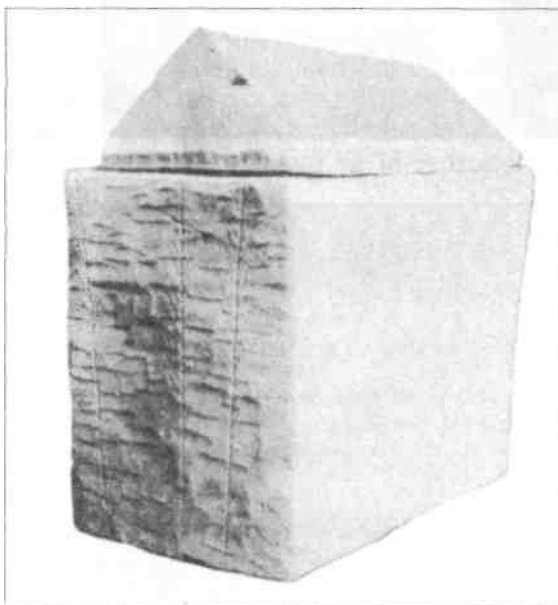
Aceasta a corespuns datinilor rituale. Liturgia inițierii presupunea în Siria o cupă de apă sfințită (vezi J. M. Hansens, *Liturghia lui Hipolit*, Roma, 1959, pp. 159 și 484). Aceasta se găsește și la mandeeni (Segelberg, *Masbutâ*, p. 59), ceea ce marchează o origine orientală.

SIMBOLURILE CREȘTINE PRIMITIVE

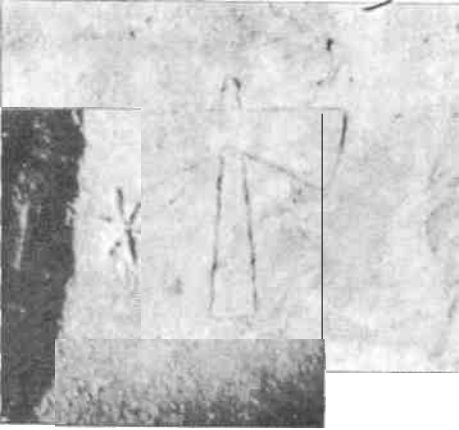
Ramură de palmier.
Stelă de la KJirbit Kilkir,
Hebron.



Pomi cu cruce în cel din
centru.
Osuarul Dominus Flevit.
Ierusalim.

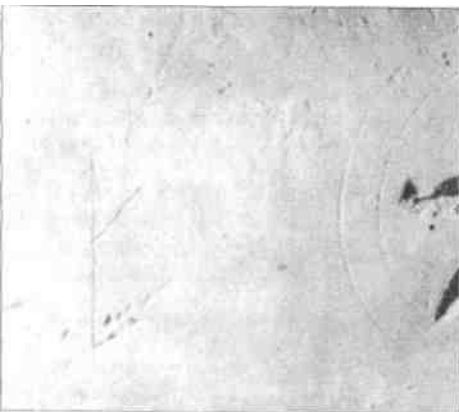


JEAN DANJELOU



Secure.
Dală de pe strada vecină cu marele
teatru, Efes.

Stea:
Osuar din Palestina.



Pom, cruce în formă de tsu, roată de
car (?).
Osuar, Muzeul Sfânta Ana, Ierusalim

Principalele simboluri reproduse de fotografii vin din osuarele cimitirului „Dominus Flevit”, de pe Muntele Măslinilor. Acest cimitir a fost explorat de Studium Biblicum Franciscanum din Ierusalim din 1953 până în 1955. El a fost folosit din secolul I a. Chr. până în secolul IV p. Chr. El cuprinde mai ales morminte cu cuptoare sau Kokhim, pe care R.P. Milik le-a recunoscut ca fiind din secolele I și II p. Chr. Caracterul creștin al unora din aceste osuare a fost afirmat mai întâi de Reverendul Părinte Bagatti. Obiecții fură ridicate de Părintele Ferma și Părintele de Vaux. Dar, în timpul aceleiași perioade, simboluri analoage erau descoperite la Nazareth pe pietre găsite sub mozaicul bisericii bizantine construită spre 427 și întrebuințate pentru biserica-sinagogă preexistentă - și la Hebron pe vreo douăzeci de stele mici. Examinarea osuarelor păstrate în diferite muzee arheologice palestiniene a permis să se regăsească alte exemplare. Ansamblul acestor date i-a permis Părintelui Testa să reia chestiunea într-o teză susținută în decembrie 1960 în fața profesorilor de la Institutul biblic din Roma și să confirme afirmațiile Părintelui Bagatti privind caracterul iudeo-creștin al simbolurilor în discuție. Astfel datele arheologice veneau să confirme documentele literare și să ne permită accesul la simbolismul comunității iudeo-creștine din Palestina, în primul și al doilea secol al erei noastre. Părintele Testa a avut marea amabilitate să-mi comunice fotografiile care preced și care sunt extrase din cartea sa, care nu a apărut încă la această dată. El m-a autorizat totodată să le reproduc. îi exprim întreaga mea recunoștință.

BIBLIOGRAFIE

- B. Bagatti, *Scoperta di un cimitero gindeo-cristiano al „Dominus Flevit”, Liber Annuus* (Studium Biblicum Franciscanum), III. 1952-1953, pp. 148-184.
- B. Bagatti et .I. T. Milik. *Gli Scavi clei „Dominus Flevit”, I, La Necropoli clei periodo romano* (Publicazioni dclio Studium Biblicum Franciscanum, n° 13). In -4°. 187 pagini, 39 fig., 131 fotografii, Ierusalim, Tipografia dci Patri Franciscani, 1958.
- A. Ferma, „fi/v. *Arch. Crist.*” 30 (1954), p. 268.
- R. de Vaux, „*Revue biblique*”, 66 (1959), pp. 299-301.
- B. Bagatti, *Una pagina inedita sulla Chiesa primitiva di Palestina*, „*Osservatore Romano*”, 6 august 1960, p. 4. E Testa, *Fruttuose rieverche archeologiche palestinesi*, „*Osservatore Romano*”, 25 septembrie 1960, p. 6.

IV

CORABIA BISERICII

Chestiunea simbolismului corăbiei și a originilor sale a făcut obiectul a numeroase studii până acum. F. J. Dolger a abordat-o într-un capitol al cărții sale *Sol Salutis* (ed. a II-a, pp. 272-287). E. Peterson i-a consacrat o notă prețioasă, publicată mai întâi în „T. Z.”, 6 (1950), pp. 77-79 și reluată împreună cu note inedite în *Fruhkirche, Judentum und Gnosis*, pp. 92-96. Această notă a provocat o replică a lui K. Goldammer, în „T. Z.”, 6 (1950), pp. 232-237. De altfel, cu ocazia studiilor sale asupra simbolismului crucii, Hugo Rahner a revenit în mai multe rânduri asupra temei Bisericii-corabie, mai ales în *Antenna Crucis*, III, „Das Schiff aus Holz”, „Z. K. T.”, 66 (1942), pp. 197-227. Totuși, anumite lucrări recente aduc date noi, care justifică o reluare a acestui studiu.

Data de la care putem pleca este apartenența temei corăbiei ca simbol al Bisericii la tradiția catehetică. Faptul a fost stabilit de G. Strecker în cartea sa asupra scrierilor pseudo-clementine¹. Comparația apare în epistola lui Clement către Iacob, la începutul *Predicilor*: „Corpul întreg al Bisericii seamănă cu o corabie mare care duce, printr-o violentă furtună, oameni de proveniențe foarte diferite” (14). Apoi urmează o lungă alegorie în care Dumnezeu este proprietarul corăbiei, Cristos cârmaciul, episcopul sentinela (*kpcopevs*), presbiterii marinari (*yavTai*), diaconii șefi vâslași, catehiștii însoțitori (*vavoroAoyoi*). Alegoria continuă prin comparația mării agitate cu tentațiile lumii și a pasagerilor cu diferitele ordine ale Bisericii, inspirată din paralelisme maritime. Strecker stabilește că această comparație face parte dintr-un document anterior lui *Grundschrift* (textul de bază), pe care-l situează în a doua

Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen, Berlin, 1958, pp. 105-106 și 113.

jumătate a secolului al III-lea, dar care este fără îndoială anterioară - și pe de altă parte arată că ea intră în liturghia hirotonisirii.

Aceasta se confirmă prin faptul că regăsim comparația într-un text liturgic, *Constituțiile Apostolice*, în discursul ce precede hirotonisirea episcopilor : „Când aduni Biserica lui Dumnezeu, veghează aidoma pilotului unei mari corăbii ca aceste reuniuni să se facă în ordine. Prescrie diaconilor, ca unor marinari, să le indice fraților locurile lor ca unor călători. Biserica să fie îndreptată spre Răsărit, așa cum se cuvine unei corăbii... Fie ca portarii să stea la intrarea bărbaților pentru a-i păzi, și diaconesele la intrarea femeilor, ca niște însoțitori" (II, 57). Paralelismul celor două pasaje dă de gândit că *Constituțiile Apostolice* depind de *Epistola lui Clement*, cu atât mai mult cu cât pasajul nu face parte din *Didascalie*. El reprezintă, de altfel, un stadiu mai evoluat².

Dar suntem asigurați asupra caracterului străvechi al simbolului de un text aproape contemporan cu documentul folosit de *Predicile clementine*, și anume *Tratatul asupra Anticristului* de Hipolit din Roma. Simbolul e același, însă detaliile alegoriei sunt diferite, astfel încât trebuie să înlăturăm orice dependență și este deci vorba de o temă tradițională anterioară, ceea ce ne duce în secolul al II-lea. „Marea este lumea. Biserica, aidoma unei corăbii scuturate de valuri, dar nescufundată. Ea are într-adevăr cu ea un cârmaci experimentat, pe Cristos. Ea are în mijlocul ei trofeul învingătorului asupra morții, ca și cum ar duce cu sine crucea lui Cristos. Prora sa este la răsărit, pupa sa la apus, carena sa la sud. Ea are drept cârmă cele două Testamente. Parâmele ei sunt întinse ca milostenia lui Cristos strângând Biserica³. Ea poartă cu sine rezerve de ape vii, ca baia regenerării. Ea are marinari la dreapta și la stânga, ca niște îngeri păzitori, care conduc și ocrotesc Biserica. Parâmele ce leagă antena de vârful catargului sunt ca ordinele profeților, martirilor și apostolilor care se odihnesc în împărăția lui Cristos". (59)

Se văd în acest text deopotrivă analogiile de fond cu cei pe care i-am citat mai înainte : nava este Biserica ; ea este îndreptată spre Răsărit; Cristos este cârmaciul. în altă parte, detaliul alegoriei e

- Asupra sensului diferitelor slujbe, vezi H. Rahner. *Dos Schiffaus Holz*, pp. 200-201. ³
Vezi Asterios, *Horn.*, *Psalm. XX*, 19: „Toți și-au strâns lungile lor pânze cu frânhii (ăpiiEva) ale milosteniei”.

altul. În *Predici și-n Constituții* el este de esență catehetică și liturgică ; aici el e de orientare escatologică. Se va remarca îndeosebi că spațiul de deasupra antenei este considerat ca *ăvâjiovovs* „locul de odihnă”, în timp ce scara (*jcXî^a^*) ridicată până la antenă constituie un simbol al crucii ce permite credincioșilor să se înalțe la ceruri. Astfel, diferitele etaje ale catargelor reprezintă un fel de scară cosmică. Așa cum a remarcat Dolger⁴, imaginea lui Hipolit evocă scara care conduce în rai din *Actele Martirice cile Sf. Perpetua*, 4 și, de asemenea, *jurjxavij* a lui Ighațiu din Antiohia (*Eph.*, IX, 1), care ridică spre înălțimi și care este crucea.

Se poate adăuga acestui prim ansamblu, deși este mai tardiv, un text din Epifaniu pe care Rahner nu l-a relevat, dar la care recurge Strecker. Aici contextul este mai teologic, dar liniile generale sunt aceleași : „Sfânta Biserică a lui Dumnezeu seamănă cu o corabie. Or, o corabie nu este făcută dintr-un singur lemn, ci din esențe diferite ; carena făcută din același lemn, însă nu dintr-un singur bloc ; ancorele sunt făcute dintr-un alt lemn ; pardoseala interioară a pereților (*jiiepiTovcua*), podelele, armătura (*syicoifaa*), castelele, părți din proră, din bastingaje, din eclise, din pânze (*LOTLOV*) și din cârme, din frâne și din bancuri, din timone și din alte lucruri, constituie un ansamblu făcut din esențe de lemn diferite” (*Pan.*, LXI, 3, 4). Aceasta are drept obiect să arate că în Biserică există ordine diferite și că oamenii căsătoriți își au și ei locul lor. Suntem, deci, aproape de tema *Predicilor*.

Symbolismul eclezial al corăbiei datează, prin urmare, cu siguranță de la scriitorii de la începutul secolului al III-lea. Chestiunea ce ni se impune acum este de a ști dacă acest symbolism se întoarce în timp la tradiția evreiască, sau dacă el aparține simbolicii grecești. La o primă vedere, am fi înclinați să ne îndreptăm în această ultimă direcție. Imaginile maritime nu sunt familiare Bibliei ; Israel nu este un popor de marinari. Dimpotrivă, ele sunt obișnuite grecilor care străbăteau Mediterana. Părintele Hugo Rahner a arătat cum imaginile *Odiseei* au fost reluate de autori creștini începând cu Clement Alexandrinul. Mai precis, comparația Statului cu o corabie

⁴ *Sol Salutis*, Miinster, 1925, p. 278.

al cărei rege e cârmaciul era curentă în literatura greacă și ne apare ca o aproximare foarte precisă a temelor Bisericii comparată cu o corabie al cărei episcop este cârmaciul. Trebuie să-i concedem această idee lui K. Goldammer.

Dar, dacă este sigur că tema a avut parte în mediul grec de o trecere excepțională, nu e totuși sigur că nu a avut antecedente în iudaism. Putem lua în considerație aici mai multe direcții. Toți autorii trimit mai întâi la *Testamentele celor XII Patriarhi*. Citim în *Testamentul lui Nephtali*: „Și din nou, după șapte zile, l-am văzut pe tatăl meu care stătea la malul mării din Jamnia și noi eram cu el. Și iată că a venit o corabie, care naviga rară marinari și cârmaci. Numele scris pe corabie era : Corabia lui Iacob. Tatăl nostru ne-a spus : Haideți să ne urcăm în corabia noastră. Dar când ne urcarăm, se ridică o furtună violentă, un teribil uragan. Tatăl nostru fu despărțit de noi, el care ținea cârma. Furăm luați de mare. Corabia, plină de apă, sfâșiată de valuri, sfârși prin a se sparge. Iosif plecă cu o barcă ; noi furăm împrăștiați pe nouă scânduri. Levi și Iuda erau pe aceeași. Furăm împrăștiați până la marginea pământului. Levi, îmbrăcat cu un sac, îl rugă pe Domnul. Și când furtuna se potoli, corabia (*o/căpos*) atinse pământul, ca pe vreme liniștită. Tatăl nostru veni și ne bucurarăm ca dintr-o singură inimă" (VI, 1-10).

M. Philonenko consideră textul puțin coerent⁵. Lucrul nu este evident. Faptul că această corabie sfărâmată se reconstituie pune în evidență genul fragmentului care este un vis și nu o povestire istorică. Plecarea lui Iosif în barcă subliniază despărțirea triburilor iosifite, Ephraim și Manasse, în raport cu celelalte. Împrăștierea lui Israel ne face să ne gândim că fragmentul este posterior anului 70 după Cr. Rolul de mijlocitor *jucat* de Levi este conform locului pe care acesta îl joacă în *Testamente*. Levi e, fără îndoială, un mesia sacerdotal ce reunește Israelul risipit la sfârșitul timpurilor. Aluzia la Jamnia, care capătă importanță după căderea Ierusalimului, constituie o dovadă că textul nu poate fi essenian. M. de Jonge afirmă, împotriva lui Philonenko și Peterson, caracterul său creștin⁶.

⁵ *Les interpolations chretiennes des Testaments des XII Patriarches et les inanitscrits de Qumrân*, Paris, 1960, p. 55. " *The Testaments of the XII Patriarchs*, Assen, 1953, p. 57.

Acest fapt pare confirmat de dubla comparație pe care o impune acest text. În primul rând, avem un *Testament al lui Nephtali* evreiesc, în care viziunea lui Nephtali este raportată, dar sub o formă diferită. Este vorba de risipirea lui Israel. Iosif e prezentat ca fiind răspunzătorii 1. Nu există nici mijlocirea lui Levi, nici furtună domolită. E vorba de o povestire haggadică a polemicii împotriva lui Iosif, conformă cu ceea ce găsim în altă parte în *Cartea Jubileelor* și care face verosimil faptul că acest Testament este essenian. Totodată, s-a găsit la Qumrâm un fragment al unui *Testament al lui Nephtali* în ebraică. Ne aflăm aici într-o polemică pur evreiască. Este deci evident că Testamentul evreiesc e anterior Testamentului grecesc. Acesta din urmă lasă cu totul la o parte aspectele pur evreiești ale haggadei. El păstrează doar tema corăbiei și a naufragiului. Mai adaugă furtuna, ca o cauză a naufragiului, și liniștirea ei la rugăciunea lui Levi. Asupra acestui punct este pus accentul.

Or aceasta ne conduce la un al doilea paralelism, creștin de astă dată, povestea furtunii potolite în *Marcu*, VI, 47-51. Textul este deja indicat de Hoskyns⁷. Acesta pleacă de la metafora furtunii, pentru a exprima agitația așa cum se găsește ea în *Psalmi* (XVIII, 16; XCIII, 3): „Probabil, familiaritatea cu această metaforă îl conduce pe istoricul sacerdotal la elaborarea istoriei lui Noe ca simbol al Israelului copleșit în captivitatea sa de marile ape ale opresiunii păgâne”. El citează atunci *Testamentul lui Nephtali*, în greacă : „Secvența este aceeași ca în *Psalmi*: tumultul și opresiunea reprezentate ca o furtună, intervenția lui Dumnezeu, pacea”. Și mai adaugă : „Exact aceeași secvență se regăsește la *Marcu*... Este greu să credem că tema generală a *Vechiului Testament* era absentă în mintea autorului *Evangheliei*¹¹ (p. 71). La rândul său, E. Peterson subliniază importanța temei liniștirii furtunii prin mijlocirea rugăciunii și notează că aceasta se regăsește în exegeza furtunii liniștite la Tertullian : aceasta îi apare ca o temă specific evreiască (*Op. cit.*, pp. 95-96).

Trăsătura esențială aici este, se pare, aceea a furtunii ce desemnează încercările escatologice de care doar puterea lui Dumnezeu poate elibera, prin intermediul sfinților. Remarcabil e faptul că tema reapare în secolul al IV-lea la Astenos, unde simbolismele

The Riddle of the New Testament, London, 1947, p. 70.

ludeo-creștine sunt numeroase. El scrie : „Când va veni naufragiul universal (*oIKOVUSVIKOV*), când viața va fi scufundată sub valurile necredinței, pentru ca atunci, cel ce se va găsi creștin să nu piară împreună cu cei necredincioși, Dumnezeu i-a dat, ca o ancoră de salvare pentru o corabie scuturată de furtună, cuvântul psalmului pentru ca, la fel ca un cârmaci care-și îndreaptă privirea spre cer, să strige : Eliberează-mă, Doamne, căci nu mai este Dreptate" (XXI, 17). Mai sus, Asterios aplica aceeași imagine Apostolilor în timpul Patimilor lui Cristos : «În timpul Patimilor, omenirea a fost scuturată ca o corabie, cârmaciul era pironit pe cruce, pânza templului se rupea ca pânzele unei corăbii; atunci corul Apostolilor, lipsit de cârmaci și scuturat de furtună, strigă : „Eliberează-mă Doamne, căci cel Drept lipsește"» (XX, 17).

Dacă vrem să reconstituim etapele temei, atunci ajungem la aceasta. *Vechiul Testament* cunoaște un simbolism al mării care semnifică încercările escatologice, fie sub un aspect personal, fie ca încercări ale lui Israel. Corabia poate desemna astfel fie omul ca individ, fie comunitatea evreiască. Tema e reluată în apocaliptica evreiască. O găsim într-o formă individuală în *Hodayoth* („D.S.T.", VI, 22-24), fie sub o formă colectivă (*Testamentul lui Nephtali* în ebraică).

La nivelul *Noului Testament* această temă ia o importanță nouă : pe de o parte, propovăduirea galileeană a lui Isus și rolul lacului Tiberiadei dă imaginilor maritime o înrădăcinare concretă; în altă parte, tema corăbiei care conține doisprezece apostoli, precum aceea a Testamentelor conținând pe cei doisprezece patriarhi, vine din apocaliptică ; la aceasta se adaugă tema mijlocirii celui drept în toiul furtunii, temă străină Testamentului.

Ni se pare că, în legătură cu această povestire și nu neapărat din dependență literară față de evangheliile grecești, autorul creștin al *Testamentelor celor doisprezece Patriarhi* a prefăcut în întregime visul lui Nephtali, așa cum îl propunea textul evreiesc, și i-a dat un sens nou în care, respectând genul literar evreiesc, ni-l arată în Levi pe Cristos drept un mesia sacerdotal, readucând prin rugăciunea sa calmul de după furtună și abordând noul Israel, care este Biserica, la malurile împărăției mesianice. Putem conveni, împreună cu Peterson, că se află aici un început îndepărtat al simbolismului eclezial al corăbiei.

Dar un punct ne frapează din ceea ce am văzut în aceste texte. Corabia nu apare ca un mijloc de salvare, ci drept ceea ce este salvat. Ea nu este un simbol al speranței. Există oare o altă direcție legată de mediul evreu, în care să apară acest aspect? Întâlnim aici un text important prin data sa. În *Prima Apologie*, Iustin enumera un anumit număr de simboluri ale crucii. Printre ele : șarpele de bronz, stindardul militar, plugul și, în sfârșit, catargul pe corabie : „Nu se poate despica marea dacă acest trofeu care se numește pânze (*l'oTiov*) nu se înalță intact pe corabie" (*I Apoi.*, LV, 3). Aici imaginea e cu totul diferită. Nu mai este vorba de o corabie naufragiată salvată de o intervenție de Sus, ci corabia însăși constituie un mijloc de salvare. Numai că ea nu simbolizează Biserica, ci crucea.

Aceasta apare întru totul conform cu simbolismul creștin primitiv. Simbolismul crucii ocupă aici un loc considerabil. Și, mai ales în ceea ce privește pasajul din Iustin, arheologia palestiniană ne aduce o confirmare remarcabilă. Printre simbolurile descoperite în osuarele iudeo-creștine arhaice se află plugul, se află stindardul. Se află, de asemenea, și corabia⁸. Și această corabie este, întocmai cum ne așteptăm, cu antena care taie catargul și-i dă forma unei cruci. Corabia cu catarge apare, deci, ca un simbol al crucii salvatoare. Aceasta pare a fi forma cea mai străveche a simbolismului salvator al corăbiei. Ea va persista în continuare. Dar când corabia va fi identificată cu Biserica, catargul va rămâne simbolul crucii. Pânza corăbiei cuprinde opt diviziuni. Vom vedea în curând explicația la Iustin.

Acest simbolism al corăbiei în arheologia iudeo-creștină putea să se impună cu atât mai mult, cu cât avea antecedente. Goode-nough le-a studiat⁹. Pe de o parte, corabia apare ca un simbol al nemuririi pe monumentele funerare păgâne, grecești și romane, dar și egiptene. Ea este un simbol al speranței pe nenumărate geme și inele. Ea simbolizează călătoria fericită a sufletului în această viață și în viața viitoare. De altfel, *Vechiul Testament* conținea un episod la care am făcut deja aluzie, dar care-și reia aici întreaga semnificație, cel al Arcei lui Noe ca instrument de eliberare escatologică. Filon

⁸ Vezi P. Testa, *Fruituose ricerche archeologichepalestinesi*, „Oss. Rom.", 25 septembrie 1960, p. 6. " *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, VIII, pp. 157-165.

din Alexandria apropiase, la rându-i, cele două teme și indicase în Arcă imaginea sufletului care se îndreaptă spre viața preafericită.

Dar tocmai aceste diverse teme se regăsesc la creștinii de dată arhaică. Aceștia au reluat simbolismul corăbiei ca marcă de speranță în veșnicie, așa cum o vedem pe monumentele funerare¹⁰. Pe de altă parte, ei au reinterpretat într-un sens creștin simbolurile obișnuite pe gemele și inelele păgâne. Clement din Alexandria dă, în legătură cu aceasta, un exemplu deosebit de interesant pentru noi, deosebind simbolurile pe care creștinii le pot accepta de cele pe care trebuie să le arunce ; el numește printre primele „porumbelul (*ἰεῖας*), peștele (*ἰχθύς*), corabia împinsă de un vânt puternic (*ὀυπιόδοσος*), lira muzicală folosită de Policrate, ancora marină pe care Seleucos a gravat-o și, dacă cineva este pescar, își va aminti de Apostol și de copiii scoși din apă (= năvodul)" (*Peci*, III, 11, 59, 1). Este remarcabil faptul că aici Clement reține, printre simbolurile păgâne, pe cele ce existau în mediul iudeo-creștin.

Pe de altă parte, Iustin cunoaște și el un simbolism al Arcei lui Noe ca simbol al salvării. El îl dezvoltă într-un pasaj remarcabil din *Dialogul cu Tryphon* : „Dreptul Noe împreună cu alți oameni ai Potopului, adică soția sa, cei trei fii ai săi și soțiile fiilor săi formau numărul opt și ofereau simbolul celei de-a opta zile, în care Cristos a înviat din morți. Or Cristos, primul născut al oricărei creaturi, a devenit, într-un sens nou, șeful unei alte rase, al aceleia care a fost regenerată prin el, prin apă, credință și prin lemnul ce conținea misterele crucii, la fel cum Noe a fost salvat de lemnul arcei sale, dus de ape împreună cu toți ai săi" (CXXXVIII, 1-2). În acest text decisiv arca reprezintă instrumentul salvării. Dar ceea ce Iustin ia în considerare este lemnul arcei, care simbolizează crucea. E cu siguranță singurul sens care prezintă simbolismul salvator al arcei înainte de Tertullian. Asupra acestui punct. Goldammer are dreptate opunându-se lui Peterson.

Nu ne rămâne decât să revenim la începutul studiului nostru și să ne întrebăm în ce moment putem sesiza trecerea de la simbolismul cruciform al corăbiei la simbolismul ei eclezial. El ne este

Leclercq, *An. Navire*, D.A.C.L. XII, col. 1008-1021.

atestat aproximativ în aceeași epocă de două direcții ce par independente. Pe de-o parte, Tertullian în *De baptismo* este primul care face din temă simbolul explicit al Bisericii : este vorba de furtuna liniștită. Tertullian respinge interpretarea sa în legătură cu botezul și adaugă : „în rest, barca prefigura Biserica care, pe marea lumii, este scuturată de valurile persecuțiilor și ispitelor, în timp ce Domnul în răbdarea sa pare să doarmă până-n ultima clipă când, trezit de rugăciunea sfinților, stăpânește lumea și redă pacea alor săi" (XII, 8).

Acest text prezintă interesul de a ne trimite chiar la originea simbolismului eclezial al corăbiei. Continuitatea sa cu tema evreiască a eliberării este incontestabilă. Peterson a avut dreptate să sublinieze locul pe care-l are aici mijlocirea sfinților și caracterul său escatologic. Suntem foarte aproape de *Testamentul lui Nephtali* creștin. De altfel, contextul e cel al furtunii domolite. în sfârșit, tema Bisericii este abia indicată. Să notăm că este vorba de Biserica universală. Sfinții sunt cei doisprezece apostoli. Aceasta se înscrie tot pe linia corăbiei care-i poartă pe cei doisprezece patriarhi, din *Testamente*. Este deci incontestabil faptul că ne aflăm în prelungirea temei iudeo-creștine. De altfel, Tertullian își opune exegeza unei alte exegeze care vede în furtuna domolită un simbol al botezului. Putem crede că, în această exegeză, corabia simboliza crucea, ca în exegeza pe care Iustin o dă Arcei lui Noe. Există, așadar, un conflict între cele două direcții iudeo-creștine pe care le-am întâlnit, una escatologică în *Testamente*, cealaltă legată "de botez la Iustin.

Tertullian reprezintă o etapă decisivă prin afirmația potrivit căreia corabia simbolizează Biserica. în *De idololatria* el reia aceeași afirmație - și mai clar încă - în legătură cu Arca lui Noe : Quod in arca non fuit in Ecclesia nori sit" (24) Această temă va fi reluată de Ciprian în *De unitate Ecclesiae* și de Origene. Ea se află la originea expresiei : „Nu există mântuire în afara Bisericii". El pune accentul pe unitatea Bisericii și pe necesitatea de a-i aparține pentru a fi mântuit. Abia aici apare pentru prima dată simbolismul Bisericii ca reprezentând mijlocul necesar mântuirii. Expresia va fi reluată de papa Calixt, citat de Hipolit (*Eîenck.*, IX, 12, 23). Ne găsim pe linia unei teologii romane a unității ecleziale.

* „Ceea ce nu a fost în arcă, să nu fie în Biserică".

Dar dezvoltările catehetice pe care le-am citat la început nu sunt strict reductibile la acest tip. Ele ne arată în corabie imaginea Bisericii locale și a structurii ei. Or, noi găsim această temă în texte pe care nu le-am utilizat încă, la Hipolit din Roma. Astfel, în *Binecuvântările lui Moise* : „Corăbiile sunt bisericile care, încercate de tulburările și de violența spiritului străin acestei lumi, se refugiază întru Domnul ca într-un port liniștit" (ed. Maries, p. 176). Ne vom reaminti că Hipolit este primul autor care ne prezintă alegoria catehetică a bisericii. Prin a sa *Tradiție apostolică* nu este fără legătură cu izvoarele *Constituțiilor Apostolice*. Am fi deci tentați să legăm de Hipolit alegoria bisericii locale pe care am întâlnit-o la începutul studiului nostru, pornind de la un simbolism al corăbiilor care prefigurează bisericile.

Astfel, Tertullian și Hipolit ne apar ca fiind, independent unul de celălalt, la originea dezvoltărilor ce au condus la a vedea în corabie fie simbolul Bisericii universale, fie pe acela al bisericii locale. Și la unul și la celălalt acest simbolism are rădăcini iudeo-creștine și pare a fi în special în legătură cu tema apocaliptică a corăbiei ca simbol al Israelului în *Testamentul celor XII Patriarhi*. Notăm că pentru Hipolit această dependență este cu atât mai verosimilă, cu cât el utilizează mai ales *Testamentele*. Această evoluție a fost fără îndoială ușurată de locul ocupat în literatura elenistică de tema corăbiei ca simbol al statului. Avem, deci, aici un exemplu în plus al adaptării unei imagini iudeo-creștine la o întrebuințare elenistică.

CARUL LUI ILIE

Autorii secolului al IV-lea ne-au lăsat liste ale denumirilor botezului, liste prețioase pentru noi, deoarece ne arată diversele aspecte ale acestuia. Astfel, Chirii al Ierusalimului îl numește „răscumpărare a celor captivi, iertare a păcatelor, regenerare a sufletului, veșmânt (*evdvjua*) luminos, pecete (*ocppccyk*) de neșters, vehicul (*oxt]/ua*) spre cer, bunătăți ale Raiului, zălog al regalității, dar al adopțiunii" (*Procateh.*, 16 ; *P. G.* 33, 360 A-361 A). Aceeași listă, având numai variante de cuvinte, se regăsește în *Predica despre Botez* aparținând, după toate aparențele, Sfântului Vasile (5 ; *P. G.* 31, 433 A). Grigore de Nazianz prezintă două liste succesive. Din prima rețin grupul „vehicul (*oxrj/ua*) spre Dumnezeu, suport al credinței, perfecțiune a spiritului, cheie a împărăției cerurilor" (*Or.* XL, 3 ; *P.O.* 36, 361 B); a doua pomenește rând pe rând de „har, botez, ungere *ijpTajua*, iluminare, veșmânt (*evdv/ua*) de cinste deplină, pecete (*o(ppayhy* (4 ; 361 C).

Este vorba aici de titulaturi tradiționale. Mai multe dintre ele le-am studiat deja. Unele ne sunt familiare. Dar este și una care revine în cele trei liste și care este cu totul deosebită : aceea de vehicul, *oyj^ia*. E posibil oare să aflăm la ce imagine face aluzie și, în consecință, ce aspect al botezului pune ea în valoare ? Pe de altă parte, putem ajunge să-i precizăm originea în tradiție ? Studiul de față îl voi consacra elucidării acestui punct din cateheza de botez antică. Interesul studiului va fi acela de a ne pune în prezența unei expresii ce aparține în același timp limbajului filosofic și celui religios, dar și de a ne arăta că, în realitate, e vorba de două curente foarte diferite.

Cuvântul *oxrjfi-ia* care, în sens propriu, desemnează orice fel de vehicul, are o întrebuințare bine determinată în limbajul filosofic al

secolelor IV și V. Și tocmai la acest sens suntem tentați să ne gândim mai întâi. El desemnează corpul, ca vehicul al sufletului. Acest sens pare a veni încă de la Platon, din *Timaios*, unde citim : „Zeii au dat corpul în întregime ca vehicul (*oyj]ua*) sufletului" (69 C). Acest sens e frecvent în platonismul mijlociu. Waszing a scos la iveală câteva exemple¹. Astfel, Albinus spune că zeii au plasat coipul sub suflet, pentru a-i servi drept vehicul (XXIII, 1).

Maxim din Tyr vorbește despre „sufletul preafelic care își amintește de Dumnezeu care l-a așezat pe vehicul (*S%orj]Xa*) și care i-a ordonat să-i fie vizitiu" (*Disc*, XLI,4)².

Sensul se regăsește la autorii creștini. Amintim pe Clement din Alexandria (*Strom.*, VI, 163, 2), Metodiul din Olimp (*Kes.*, II, 22 ; *G.C.S.*, 376). Grigore de Nyssa se întreabă ce devine sufletul după moarte, când vehiculul său (*d%or]fid*) se împrăștie în toate părțile (*De An. et Resurr.*, *P.G.* 46, 45 B). Se va observa că urmarea acestui pasaj pare a ne arăta că imaginea pe care Grigore o are în minte este aceea a unei corăbii. E vorba de sufletul năier și nu vizitiu. "*O%or]i,a* poate desemna tot atât de bine o corabie, dar și o trăsură. De altfel, Grigore cunoaște și sensul de trăsură (*P.G.* 46, 1001 B, 1013 B). Se pare totuși că Platon s-a gândit mai degrabă la acesta din urmă, comparând corpul cu un vehicul. Tertullian traduce expresia *6%or]^a* prin *vectaciihim* pentru a desemna coipul (*Anim.*, 53, 3), Sfântul Augustin prin *vehiculam* (*EpisL*, XIII, 2).

În acest sens, imaginea de *oyr]pia* a fost integrată unei tradiții filosofice comune, de tip platonician, însă sub o formă elementară. Dar întâlnim în neoplatonism o concepție mai tehnică, ce desemnează prin cuvântul *oyiiao*. nu corpul terestru, ci corpurile astrale pe care sufletul le îmbracă succesiv în ascensiunea sa printre sferile planetare³. Această doctrină este dezvoltată în mod deosebit de

¹ Tertulliani *De Anima*, Amsterdam. 1947. p. 542.

- A se vedea, de asemenea, *Hermes Trismegistes*, X,13, eu nota lui Fcstugiere, pp.

128-129 ; Pseudo-Plutarh, *Vh. Hoinar*, 122. ² A se vedea G. Verbeke, *L'evolution de la doctrine du pneuina, du stoi'cisine u saint*

Augustin, Paris, 1945, pp. 363-379; J.-J. Poortman, *Ochema*, Assen, 1954.

Probus⁴. Cum a arătat Dl. Trouillard⁵, acest autor crede că există o corporalitate fundamentală, dar care este „punctul de inserție al unor învelișuri suplimentare”. În al său *Comentariu la Timaios*, Probus precizează că *vom* este purtat de *ipvxv*, că la rândul său *ϕtvxV* are un vehicul de foc (*ϑudspiov oxyumx*) și, în sfârșit, că există un corp terestru (*γρφivov aSua*) (I, p. 5 ; II și urm., ed. Diehl).

Această concepție pare că reunește într-o vedere sintetică mai multe linii de gândire, provenind toate de la Platon. Doctrina sufletului ca vehicul pentru *vom* vine din dialogul *Fedru* (246 A), unde cuvântul *oxff^cc* nu apare, dar unde carul purtat de caii înaripați este vehiculul al lui *vom*. Metodiul din Olimp folosește cuvântul *ox^jua* într-un pasaj ce face în mod explicit aluzie la acest context: „E nevoie de firi puternice, care navigând înainte pe valul sensibilității își îndreaptă spre înălțimi carul (*oxi/Ua*) sufletului, nu se îndepărtează de scopul lor până ce, săltând ușor (*icovipcos*) dincolo de lume prin repeziciunea ascuțită a spiritului și stabilindu-se pe bolta (*āipls*) cerească, contemplă cu inocență incoruptibilitatea” (*Conv.*, I, 1 ; *G.C.S.*, 8). Întregul vocabular se referă aici la mitul lui Fedru.

La cealaltă extremă întâlnim tema de la care am plecat, a „corpului terestru”. Dar între cele două accepțiuni intervine concepția caracteristică neoplatonismului, căreia Probus îi rezervă numele de *ox^jua*, adică corpuș astral, intermediar între corpul terestru și suflet. Or și acesta concepție își are sorginea la Platon. Într-adevăr, acesta, în *Timaios* (41 e), vorbind despre prima creare a sufletelor de către Demiurg, ni-l arată pe acesta „împărțind sufletele într-un număr egal cu numărul stelelor, apoi distribuind câte un suflet fiecărui astru, făcându-l să urce acolo ca un car (*d%orjiuti*), pentru a-l face să vadă natura Universului”. Astfel, primul corp dat sufletelor este un vehicul făcut din foc. Abia după aceea ele vor primi vehiculul terestru (44 e). Această concepție a persistat în platonism, înainte de neoplatonism. O întâlnim mai ales la Origen, iar Metodiul din Olimp i-o reproșează :

„El afirmă că sufletul are un alt vehicul (*oxijfiă*), de formă analoagă vehiculului sensibil, după ieșirea din lumea pământ-

⁴ *Elements of theology*, pp. 207-210. Vezi notele lui E. - R. Dodds, pp. 304-309, 313-321.

⁵ *Reflexions sur l'5)(r\çia dans Probus*, *R.E.G.*, 70 (1957), pp. 103-107.

teană. Prin aceasta el declară că sufletul este necorporal, ca în concepția platoniciană. Într-adevăr, a spune că după ce a părăsit această lume sufletul are nevoie de un vehicul (*οχημα*) și de un veșmânt (*ἵματιον*), el nefiind capabil să dăinuiească gol, nu înseamnă a spune că este necorporal?" (*Res.*, 111,18 ; *G.C.S.*, 414-415)⁶.

Se va observa că teza lui Origene se referă la o necorporalitate totală a sufletului, care îmbracă corpuri diverse. Puțin mai târziu respectiva teză este cea a lui Plotin. De altfel, Plotin și Origene puteau s-o cunoască din aceeași sursă, poate Ammonius Saccas. Ea va fi modificată de Plotin, care admite că sufletul își păstrează întotdeauna o anumită corporalitate, idee bine sesizată de Jean Trouillard (*Op. cit.*, p. 104). Însă din punctul de vedere care ne preocupă, interesul nostru este tocmai această doctrină, cumună în școală, a corpului astral. Înaintea discuțiilor din sânul platonismului, această doctrină a aparținut unui anumit curent din platonismul mediu. O găsim, într-adevăr, la Origene. Iar acesta o cunoaște, desigur, din platonismul mediu. Vom observa că un pasaj din *Écrits hermetistes*, referitor la modul în care sufletul e transportat (*οχηματισμός*), explică, într-o perspectivă care-l anunță deja pe Proclus, că sufletul este vehiculul Aoyoi-ului, *Xoyos-u*] cel din *νεψυχη* (care este înrudit cu al nostru *ψυχή*) și *Τελευα-υ*, cel al corpului terestru (X,13).

Rămâne să facem o ultimă remarcă. Pentru neoplatonism, acest corp astral care vine din eter este ceea ce permite sufletului, imobil în sine, să circule. Bidez observă acest lucru în legătură cu Porfir⁷. Iamblichos face aluzie de mai multe ori la această concepție : „Sufletele își desemnează vehiculele (*ἀναύα*) după rangul acordat fiecăruia" (379, 25 ; ed. Festugiere, p. 221).

Faptul e un ecou direct din *Timaios*, 41 e. Iată ce scrie mai departe Iamblichos ; „Anumiți platonicieni socotesc că între sufletul necorporal și vasul (*ἀγγελον*) corporal, sunt veșminte eterice, cerești și spirituale care se află în serviciul sufletului în calitate de

A se vedea Jean Danielou, *La resurrection des corps chez Gregoire de Nyse*, V C, 7 (1953), pp. 166-170. ⁷ *Vie de Porphyre*, 1913, pp. 89-90. Vezi, de asemenea, Jean Pepin, *Le symbolisme neoplatonicien de la vesture*, „Aeustinus Magister", I, p. 298.

vehicule" (385, 4-8 ; ed. Festugiere, p. 237^s). De aceea sufletele circulă pe aceste vehicule de foc. Oare corpul astral, asimilat unor astfel de vehicule, ne va explica originea folosirii la botez a acestui cuvânt?

Anumite elemente ar putea să ne conducă spre această idee, mai cu seamă apropierea cu *evdvua*, cuvânt folosit în mod curent în neoplatonism. Atunci n-ar fi vorba despre un corp de foc substituindu-se corpului terestru, ci despre *nvevua* divin însufletind omul în întregul său : în corpul și în sufletul său. S-ar adăuga ideea că o asemenea însuflețire este, în același, timp o ascensiune ce conduce pe cel botezat în sfera cerească, nu în aceea a astrelor, ci în aceea a divinității înseși. Am observat în altă parte că o imagine paralelă, împrumutată de asemenea de la Platon, e folosită în acest sens de Sfinții Părinți: aripile sufletului, care-l ridică până la bolta cerească, devin aripile Sfântului Duh, care înalță sufletul până la Sfânta Treime⁹.

Totuși, o cercetare asupra simbolismului cuvântului *oyjjiia* la Sfinții Părinți ai Bisericii ne face să cunoaștem o altă linie, ce-și are sorgința în *Biblie*. Ea se referă la mai multe pasaje. Primul este *Ezechiel* I, 4 și următoarele. Este vorba despre vedenia referitoare la Dumnezeu purtat de serafimi. Aceștia sunt asimilați unor roți. E vorba deci despre carul lui Dumnezeu, *merkaba*. Or aceasta e numită *oxt/jua* în textele apocrife ale *Vechiului Testament* (*Test. Abr.*, 10). Expresia e reluată de Sfinții Părinți din secolul al IV-lea. Astfel citim la Grigore de Nazianz : „Ezechiel ne descrie vehiculul (*o %orjua*) lui Dumnezeu, adică *heruvimii*, tronul care este deasupra acestora, tăriile de sub tron precum și pe Acela care e reprezentat pe tării" (*Or.*, XXVIII, 19.; *P. G.* 36, 52 A). Cuvântul *merkaba* e tradus prin „*âpua*" în *Septuaginta* (*Ez.*, 43, 3). Dar Grigore îl traduce mai exact prin *oyjjua*. al cărui sens este mai general.

Înainte de secolul al IV-lea, aceeași traducere se găsește într-un pasaj remarcabil la Metodul din Olimp. Criticând *oyjjucc* spiritual al lui Origen, *Metodiu* vrea să arate că întotdeauna corpul se compune din patru elemente. În acest scop. el dezvoltă analogia dintre

⁹ Vezi. de asemenea. Iulian. *Disc.* FV. 18. ed. Hertlein. p. 197 B : Soarele dă ceva din lumina divină ca un vehicul (*oyjjuu*) pentru o coborâre sigură în lumea devenirii. Jean Pepin citează acest text (*op. cil.* p. 298), dar nu-l interpretează bine.

(A se vedea Jean Danielou, *La colombe et la tenebre*, „*Eranos Jahrbuch*”, 23 (1955), pp. 389-418.

microcosmos și macrocosmos. Tot așa cum lumea întreagă este compusă din patru elemente, la fel este și corpul omenesc. El continuă așa : „Iată de ce profetul (Ezechiel), vrând să arate că la cârmuirea și administrarea universului se află Dumnezeu, ne prezintă conducerea (*rjviox^ois*) și dirijarea inteligentă a heruvimilor cu patru fețe ca fiind înfăptuită sub îndrumarea Logosului. Într-adevăr, aerului îi corespunde cu exactitate omul care este o plantă cerească, leul simbolizează focul prin rapiditatea sa, boul simbolizează pământul, iar vulturul apa, deoarece păsările s-au născut din apă. Deci Dumnezeu, ținând în mână aerul și pământul, apa și focul și stăpânindu-le prin a sa voință, ca un vehicul (*o%orjua*) tetramorf, conduce (*rjvio%&Ttv*) într-un mod inefabil universul, menținându-l în dăinuirea sa" (*Res.*, II, 10 ; *G.C.S.*, 351-352).

Vom observa că aici Metodiul asimilează *merkaba* unor concepții elenistice. Deja *Cohortatio* de Pseudo-Iustin făcea apropierea dintre *merkaba* și carul înaripat al lui Zeus din *Fedru*, 246 e. Dar este o aluzie la o concepție mai filosofică, aceea a carului cosmic. O asemenea concepție, pe care o găsim în *Tratatul despre Lume* din secolul I al erei noastre, este de natură neoaristotelică (400 b ; Festugiere, *Le dieu cosmique*, p. 475). Mai mult chiar, este dezvoltată explicit, împreună cu tema celor patru elemente, într-un text de Dion Hrisostomul, care se pare că reia elementele iraniene¹⁰. Aceste interpretări însă au fost integrate de timpuriu în exegeza biblică. Filon compară cele patru animale din *Gen.*, XV, 8 cu cele patru elemente (*Quaest. Gen.*, III, 3). Mai aproape de Metodiul, Irineu interpretează cele patru animale din Ezechiel, corespunzător celor patru puncte cardinale, dându-le o semnificație cosmică (III, II, 8). Vom mai regăsi aceste asimilări. Pentru moment, esențial este faptul desemnării de către Metodiul a termenului *merkaba* prin termenul de (*'r/jj*),ua.

Avem totuși vreun motiv să ne gândim că tema a fost în relație cu botezul ? Un pasaj curios din *De baptismo* al lui Tertullian ne arată în apele primordiale „vehiculul (*vectaciulin*) lui Dumnezeu". Așa cum a arătat Waszink, cuvântul reprezintă traducerea exactă a lui *oyrjixo*.. La Tertullian avem un neologism. Or, e foarte probabil

J. Bidez, *Les mages hellenises*, II, Paris, 1938, pp. 142-143 ; F. Buffiere, *Les mythes d'Homere et la pensee grecque*, Paris, 1956, pp. 113-114.

ca tema referitoare la *merkaba* să fie aici subiacentă. Iar R.F. Re-foule are dreptate, fără îndoială, când traduce cuvântul prin „tron”. Tertullian, într-adevăr, tăcând elogiul apei, vrea să arate că a fost o vreme când ea era singurul element, deci era *merkaba*. Apoi Chirii al Ierusalimului vorbește despre Cristos - într-un context referitor la botez - mergând pe ape ca „vizitiu (i)v/.o%oi) al mării: {*Parai.*, 8 ; *P.G.* 33, 1140 B) și ca „vizitiu și creator (*nornirj^*) al apelor” (9, 1141 A). Cuvântul „vizitiu” evocă aici imaginea lui Neptun conducându-și boii și carul care sunt însăși marea. Expresia „creator și vizitiu” lărgeste imaginea în sensul carului cosmic ; ajungem, astfel, la Dion Hrisostomul și la Metodiu.

O a doua temă biblică poate fi luată în considerație, aceea a carului lui Ilie în care acesta este ridicat la cer. Textul este citat de Părinții din secolul al IV-lea. Grigore de Nazianz pomenește despre acest lucru în același pasaj în care vorbește și despre *merkaba* : „Un car (*ăp/ua*) de foc îl ridică pe Ilie spre cer (*npbî ovpavov*), arătând că cel drept este deasupra omului” (XXVIII, 19 ; 49 C). Grigore de Nyssa face frecvente aluzii la același lucru : „Ca și Ilie, spiritul nostru (*diăvoia*), ridicat pe carul (*ăp/ua*) de foc, este transportat în văzduh spre frumusețile cerești - prin foc noi putem înțelege Sfântul Duh” (*In Cant.*, Î0 ; *P G.* 44, 980 C. *Vezi Beat.*, 6 ; 1272 D ; *Laud. Basii*, *P G.* 46, 804 C). Aceste texte se referă la înălțarea spirituală. Un alt pasaj vede în carul lui Ilie o figură a întrupării: el reprezintă natura divină coborând pe pământ și care se ridică apoi purtând natura umană în ceruri. La fel, Chirii al Ierusalimului apropie carul ce-l ridică pe Ilie de cel care-l ia pe Cristos la cer (*Cat.*, XIV, 25 ; *P. G.* 33, 857 B).

Ne izbim totuși de o dificultate atunci când vrem să legăm tema vehiculului (cuvântul ce apare într-un context referitor la botez) de carul lui Ilie : în mod obișnuit, e folosit cuvântul *ăpua*. Dar găsim uneori și *o%orj[ia*>. Ca, de exemplu, în *Omiliile macariene* (XXV, 9 ; *P.G.* 34, 1167 D). De altfel, se poate cerceta dacă anumite pasaje nu prezintă *6%-qpta* într-un context care se referă la carul lui Ilie. Aici Grigore de Nyssa prezintă un pasaj av.ând multe analogii cu cel din *In Cant.* : „Cum oare cineva ar ajunge pe vârfuri, dacă este absorbit de lucrurile de pe pământ ? Cum oare și-ar lua zborul spre cer (*ăvamelrj*), fără a fi înaripat cu aripa (*jirepco*) cerească ? Cine este

oare atât de străin de misterele evanghelice, încât să ignore faptul că există doar un singur vehicul {d%oi]ua) pentru călătoria spre ceruri, și anume acela de a fi asimilat formei porumbelului ce zboară, ale cărui aripi a dorit să le aibă proorocul David ? în acest fel obișnuiește *Sfânta Scriptură* să desemneze simbolic puterea Duhului" (*Virg., II; RG. 46, 365 B-C*).

Se pare că aici Grigore unește două teme distincte : pe de o parte, tema aripilor, care își are originea în *Fedru* de Platon ; pe de altă parte, tema vehiculului (<0%*//**) pare diferită. Aripile și vehiculul sunt imaginile puterii Sfântului Duh. Dar mai sus am văzut pe Grigore asimilând carul lui Ilie puterii Sfântului Duh. După toate aparențele este vorba despre acest car la care face aici aluzie prin cuvântul o%orjua. Dar și paralelismul dintre aripă și ox^J/Ua apare în alt loc la Grigore. Astfel avem în *Primul tratat despre Psalmi*: „Gloria lui Dumnezeu e ca un vehicul {o%orjpip.) și o aripă (jtteпов) a aceluia care este apucat de mâna lui Dumnezeu, atunci când ajunge străin de tot ce e rușinos" (XLIV, 456 A). Mâna lui Dumnezeu reprezintă unul din numele Sfântului Duh. Tot el este aici vehicul care ia pe sus sufletul".

Se pare că astfel e posibil ca ox^/aa rtpbs ovpavov, care la Chirii al Ierusalimului, Grigore de Nazianz și Vasile desemnează botezul, să se refere la carul lui Ilie. Dar avem, oare, elemente care să ne permită să ne gândim că tocmai carul lui Ilie a fost pus în relație cu botezul ? Or, este chiar cazul pentru doi din autorii luați în discuție. Chirii al Ierusalimului consideră înălțarea lui Ilie ca o reprezentare figurativă a botezului într-un text important: „Ilie este ridicat, dar din apă : într-adevăr, el traversează mai întâi Iordanul, apoi este ridicat de cai (iTijirjAareT) la cer" (3 ; P.G. 33, 433A). Imaginea e limpede : ea arată botezul ca fiind săvârșit atât prin curățirea în apă, pe care o întruchiează traversarea Iordanului, cât și prin ridicarea la cer, care desemnează darul Sfântului Duh.

Se va remarca legătura dintre ridicarea la cer a lui Ilie și Iordan. Acest fapt a putut să aibă un anumit rol în apropierea dintre carul lui Ilie și botez. Legătura, existentă în *Sfânta Scriptură*, este subliniată în mod deosebit de tradiția escatologică. Tema ridicării la cer

A se vedea, de asemenea, expresia *fiaousias 6*j]jua* (P.G. 46, 692 C-D).

a lui Ilie, deși nu e frecventă, este atestată. Or, tema Iordanului îi este asociată. E posibil să fie reprezentată într-o frescă a cimitirului Domitillei, (*D.A.C.L.*, IV, 2671). În orice caz, tema apare pe sarcofage, fie sub formă de valuri care reprezintă apa, fie sub forma unui personaj culcat sub car, așa cum cei vechi reprezentau fluviile¹². Asocierea iconologică a Iordanului, totdeauna legat de botez, și înălțarea lui Ilie trebuia în mod firesc să conducă la faptul de a vedea în această înălțare o reprezentare figurativă a botezului.

Un text al lui Grigore de Nazianz, chiar în predica în care el numește botezul *oyjiixa npbs Oeov* (361B), precizează raportul între carul lui Ilie și harul dobândit prin botez. Comentând desemnarea botezului ca (*pcona/ua*, el enumera anumite episoade în care apare lumina din *Vechiul Testament*, unde : „Lumina care l-a răpit pe Ilie. în carul (*âp/ua*) de foc, fără a-l arde pe cel care era răpit... Lumina este mai întâi de toate iluminarea prin botez, care conține marele și admirabilul mister al mântuirii noastre”(365A-B). Aici lumina apare încă drept simbolul puterii Sfântului Duh. Ceea ce este luat în considerare e tocmai caracterul de foc al carului lui Ilie, mai degrabă decât rolul său de vehicul spre cer. Dar rămânem în același context în care este semnat *harul dobândit* prin botez, ca putere a Duhului Sfânt ce te duce în viața cerească¹³.

Astfel, contextul la care se referă simbolismul botezului, simbolism legat de termenul *byr'liia*, pare a fi în principal ridicarea la cer. a lui Ilie. Dar spunem, în principal. Deoarece între *merkaba* la Ezechiel, carul lui Ilie și încă alte reprezentări, Părinții stabileau niște analogii. Avem un exemplu în acest sens, cu atât mai interesant cu cât contextul său este botezul: la Grigore de Nyssa'. Este vorba de traversarea Mării Roșii de către carele egiptenilor și ale evreilor : „Era o forță (*dvva/.m*) de neînving, inducând distrugerea egiptenilor prin minunile de pe mare și pe care Scriptura o numește cavalerie. Dar David a menționat și el carul (*ap/ia*) lui Dumnezeu când scrie : «Carul lui Dumnezeu este mai mult decât alte zeci de

¹² Leclercq, „Helios”, *D.A.C.L.*, VT.2148-2151.

¹³ A se vedea și Sfântul Ambrozio : „Ilie deschise cerul și fu purtat acolo de car ; și voi puteți să urcați acolo, dacă obțineți sfințirea prin iertare” (*De Helio et jejunio*, 85 ; „*C.S.E.L.r* 464).

mii de care, cărora le sunt supuse miile de persoane care le conduc». De asemenea, puterea (*Svvařiii*) care l-a ridicat pe proorocul Ilie de pe pământ la cer este numită de către Scripturi cu numele de cai" (*In Cant.,3,P.G.44,812 A-B*). Or botezul comunică celui botezat această putere (*dvva/Lm*) : „Nu e posibil să fii asimilat cu cavaleria, prin care sunt înfundate în hâu carele egiptenilor, dacă nu ai fost eliberat de sclavia dușmanului prin apa sfințitoare" (813 A). Aici *merkaba*, carul lui Ilie, caii lui Israel sunt simboluri paralele ale harului dat de Sfântul Duh după trecerea prin Iordanul botezului.

Rămâne, totuși, un ultim context biblic posibil care ne orientează într-o direcție diferită și spre alt mediu. *Oda lui Solomon*, 38 începe astfel : „M-am urcat pe lumina adevărului ca într-un vehicul (*markabhta*) și Adevăaail m-a cuprins și condus ; tot el m-a ferit de stânci și de valuri"(1-2). Cuvântul *markahhta* desemnează orice fel de vehicul. Se va observa că este corespondentul siriatic al cuvântului *merkaba*. Și ar putea prea bine să desemneze un car. Dar, așa cum a remarcat pe bună dreptate J. -H. Bernard¹⁴, contextul ne orientează în alt sens. Valurile despre care este vorba în versetul 2 ne fac să ne gândim la o traversare. Cuvântul siriatic poate foarte bine să aibă acest sens. La fel și cuvântul grec *oxrjjUa*, care reprezintă traducerea sa exactă. Avem deci aici un *optfia*, care este o corabie. Pe de altă parte se știe : contextul *Odelor* e legat de botez. Cuvântul *o %or)fxa* apare aici ca un titlu al botezului¹⁵. Avem deci o indicație cu atât mai prețioasă, cu cât *Odele lui Solomon* sunt din secolul al doilea, punându-ne în legătură cu un context iudeo-creștin arhaic^{15bis}.

Am văzut că vasul (corabia) are o referință biblică. Se pare că Bernard are și aici dreptate când se gândește la Potop. Ajungem astfel la unul din locurile clasice ale tipologiei botezului. În această tipologie arca joacă un rol capital. Ea desemnează la Iustin acea *dvvauis* a lui Cristos care acționează în apă (*Mal.*, CXXXVIII, 2-3).-Același fapt se regăsește și la Chirii al Ierusalimului (*P.G.* 33, 982 A). Tertullian vedea aici chipul Bisericii (*De idol.*, 24) și această idee va persista în

¹⁴ *The Odes of Solomon*, Carabridge, 1912, p. 123.

¹⁵ *Bible et Liturgie*, 2e ed., Paris, 1951, pp.304-3 18.

ii bis pențru paralelele maniheiste, a se vedea Widenigren, *Mesopotatnien elements in Manicheism*, Uppsala, 1946, p.99.

Occident. Dar, în *Oda* noastră tocmai ideea de *dvmfiṣ* divină este desemnată prin *ḡyj/ua*. Acest fapt e foarte aproape de concepțiile pe care le-am întâlnit pentru carul lui Ilie. Aluzia la Potop este confirmată de un text al lui Efreem, în care Arca lui Noe e numită „vehicul” (r *'khubbeh*) într-un context referitor la botez. Aceasta ține însă de o altă temă, aceea a simbolismului corăbiei.

Cercetarea biblică pe care am întreprins-o ne obligă practic să recunoaștem două origini biblice pentru expresia *oyrjpiā* aplicată botezului. Pe de altă parte, găsim termenul *dyji^a* prin care se traduce *merkaba*, vehiculul lui Iahweh în *Ezechiel*, dar fără a se face o referință precisă la tema noastră ; pe alocuri se pare că tema care ne ocupă, cea a botezului, este în relație cu înălțarea lui Ilie, însă rareori găsim cuvântul *o%or)/ua* pentru a desemna carul acestuia. Se pare deci că *ox^fia*, în contextul botezului, rezultă din fuziunea celor două teme. Am putea, oare, găsi un context prin care această fuziune să fie explicabilă în secolul al IV-lea? Am constatat la Grigore de Nyssa că apropierea aceasta dintre cele două teme e normală. Dar am putea să arătăm cum anume s-a ajuns la faptul de a considera că botezul reprezintă înălțarea creștinului pe vehiculul lui Dumnezeu ?

Să observăm mai întâi că ideea nu e imposibilă. O întâlnim, într-adevăr, într-un context escatologic la sfântul Ioan Hrisostomul. Într-un comentariu la / *Tesaloniceni*, IV, 16 acesta, comparând *ājiāvTY]Ois* a unui rege terestru cu aceea prin care sfinții vor merge pe nori la întâlnirea cu Cristos, scrie : „Copiii și cei ce sunt demni de a fi copii ies pe un vehicul (*o%or]jUa*), pentru a-l vedea și felicita ; noi suntem duși pe vehiculul (*o%or]jua*) Tatălui. El însuși cu adevărat l-a primit pe nori, iar noi vom fi răpiți pe nori” (*P.G.* 62, 440). Textul stabilește aici o comparație între înălțarea lui Cristos și înălțarea creștinului : prima a avut loc pe o *merkaba*, tot așa va fi și a doua. Această legătură între *merkaba* și înălțarea lui Cristos este remarcabilă. Ea ne amintește antica tradiție antiohiană, aceea a *Evangeliei lui Petru*, XXX și a *Înălțării lui Isaia*, II, 17.

Ceea ce ne interesează aici însă este că Hnsostom consideră firesc faptul că *Merkaba* să fie *oyj],ua xov Ylaxpās*, care îi ia pe creștini în ultima lor înălțare spre cer. Ni se pare că, pentru a explica aceasta, trebuie să revenim la anumite reprezentări elenistice. Dar nu e vorba aici de tema filosofică legată de *oyr\iia*, la care

ne-am gândit mai întâi, ci vom urmări o altă linie, mitologică, aceea a apotezei concepută ca o ridicare pe carul lui Helios.

Cel care a studiat originile acestei reprezentări a fost Cumont¹⁶. Fără îndoială că ea are origine orientală. O găsim asociată cultului lui Mithra. Apare mai întâi aplicată împăraților, în relație cu un cult solar. Astfel, referitor la Constantius Chlorus, panegiristul latin scrie : „Tu cel pe care soarele însuși, pentru a te duce la cer, te primește pe carul său" (*Panegirice*, VI, 14). Mai mult încă, Eunapios ne relatează despre un oracol care l-a anunțat pe Iulianus că după moarte va fi luat pe vehiculul (*ἡσπέρη*) soarelui: „Atunci spre Olimp te va conduce un vehicul de foc orbitor (*ἡσπέρη*). Iar tu vei ajunge la casa tatălui în lumina eterată" (Fig. 26 ; *F.H.G.*, IV, 24-25). Reprezentările figurative ne arată încă de la începutul Imperiului pe împărații luați pe un car la care sunt înhămați cai înaripați. (Cumont, *op. cit.*, p. 293). Această reprezentare se găsește, de asemenea, pentru personaje mai modeste.

Avem mărturii că asemenea reprezentări au fost reluate de evrei și de creștini. În ceea ce privește iudaismul, avem mai multe exemple ale reprezentării carului lui Helios în sinagogile din Galileea. Astfel, la Beth Alfa, Helios, în cvadriga sa trasă de patru cai, este înconjurat de semnele zodiacului și ale anotimpurilor¹⁷. La fel la Naaran (*id.*, p. 255) și la Isfiia (*id.*, p. 258). Uneori aceste motive au fost interpretate în sens pur decorativ. Dar Goodenough apreciază că ele au o valoare mistică și escatologică, ca simbol al înălțării sufletului spre Dumnezeu (*Op. cit.*, pp. 250-251). Acest fapt este în mod deosebit justificat în cadrul sinagogii din Naaran, unde tema e asociată cu eliberarea lui Daniel (*Op. cit.*, pp. 255-256). De altfel, mozaicul sinagogii din Hamman Lif în Tunisia prezintă, între alte teme ale mântuirii, o roată. Goodenough crede că roata poate fi „o abreviere a carului lui Dumnezeu ca vehicul psihopomp spre cer".

Aceste reprezentări se regăsesc și în arta creștină arhaică. O frescă din catacomba sfinților Petru și Marcelinus reprezintă soarele pe un car tras de doi cai¹⁸. Dar trebuie, mai ales, să menționăm aici

¹⁶ *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 289-293.

¹⁷ Goodenough, *Jewish Symbols*, I, p. 248.

¹⁸ Wilpert, *Le pitture delle Catacombe romane*, pi. CIX, n. 2.

mozaicul micului hipogeu creștin descoperit la Vatican. El reprezintă carul lui Helios. Comentariile subliniază aici aluzia la Cristos ca „soare al dreptății”. Dar o asemenea explicație este oare suficientă? Celelalte mozaicuri ale hipogeuului reprezintă scene clasice de eliberare, care se referă în același timp la botez și la înviere : aceea a lui Iona, a Bunului Păstor aducând oaia, a pescarului și a peștilor. Ne-ar fi greu să nu legăm carul lui Cristos-Helios de același ansamblu și să nu vedem aici expresia speranței escatologice a creștinilor¹⁹. Ajungem astfel la interpretarea pe care o dă Goode-nough aceleiași scene din sinagogă, cu deosebirea că aici Cristos este reprezentat sub trăsăturile lui Helios.

În felul acesta avem atestarea atât a prezenței carului lui Helios în arta creștină, cât și a semnificației sale escatologice. Trebuie să vedem însă aici un simplu împrumut din mitologia păgână ? Exemplele paralele ale Bunului Păstor, ale Pescarului, al căror stil e împrumutat din arta elenistică, dar care au primit o referință la subiecte biblice, ne invită să cercetăm dacă nu cumva și aici situația e aceeași. Or o anchetă, atât arheologică cât și literară, ne arată că această referință există și că ea este chiar carul lui Ilie. Pe bună dreptate Dom Leclercq a remarcat paralelismul strict dintre reprezentarea înălțării lui Ilie pe carul său și aceea a carului lui Helios. Este cât se poate de evident că reprezentarea carului lui Ilie se inspiră din reprezentările clasice ale carului lui Helios (*D.A.C.L.*, art. cit., col. 2147-2149).

Asimilarea carului lui Ilie cu acela al soarelui este confirmată literar de texte care, bazându-se pe relația în greacă dintre *'HiUās* și *'HA/oi*, compară pe profet cu soarele. Așa se presupune într-un text de Ioan Hrisostomul, unde se scrie despre Ilie : „El străluci mai tare ca soarele, atunci și acum, și întreg pământul pe care soarele îl contemplă e străbătut de slava sa” (*Horn. Elia.*, I, 3 ; *P.G.* 63, 464). Legătura dintre cele două nume este explicit evocată de Sedu-lius : „Ilie, strălucind prin numele și meritul său, e demn de a străluci pe cărările cerului: în greacă, prin schimbarea unei litere,

A se vedea, de asemenea, fragmentul 6 din Meliton, în care se face apropierea dintre botezul lui Cristos în Iordan și baia de soare în Ocean. Asupra acestui text, a se vedea R. M. Grant, *Melito of Sardis on baptism*, „*V.C.*”, 4 (1950), pp. 33-36.

numele său devine soare"(I, 168). Această analogie a numelor se referă la o analogie a imaginilor și presupune că figura lui Ilie era asociată unor imagini solare.

Astfel tema patristică a lui *oyjixα* ne apare, în primul rând, ca reunind mai multe imagini biblice ale unor vehicule cerești, mai ales *merkaba-ua* lui Ezechiel și carul lui Ilie. Apoi creștinii i-au dat importanță pe plan arheologic datorită importanței carului lui Helios în simbolistica elină a călătoriei cerești a sufletului. Dar reluând imaginile elenice, creștinii au păstrat ideea biblică. Cazul ne amintește astfel o temă paralelă, aceea a aripilor. Acestea provin din imagistica dialogului *Fedru*, însă desemnează la creștini aripile porumbelului, Sfântul Duh. La fel, aici *6%Y}ua* împrumută elemente din reprezentările carului soarelui. Dar și el desemnează puterea Sfântului Duh, care este *oxrjUa* și *rcxepov*.

Acum putem da un răspuns întrebării puse la început. Desemnarea botezului ca fiind *o%orj[ia Tipbî ovpavov* se referă la o temă biblică, ca și celelalte denumiri ale botezului. E o temă care unește în același timp imaginea *merkaba-lei* și aceea a carului lui Ilie. Popularitatea ei s-a datorat analogiei cu tema carului soarelui. Dar conținutul său constă esențialmente în a desemna botezul ca acțiune a Sfântului Duh, ce înalță sufletul din viața pământească la viața cerească. Tema desemnează astfel un aspect esențial al botezului, în același timp cu termenii *Oippayk*, *evâv/ua*, */3ăjiTiOjua*, *xploŭia*, *(pcoTiOjuâs*, ce desemnează alte aspecte ale sale.

PLUGUL ȘI TOPORUL

Printre textele lui Isaia care fac parte din culegerea *Testimonia* se găsesc versetele 3 și 4 ale capitolului II : „Căci din Sion va ieși legea și cuvântul lui Dumnezeu din Ierusalim... Preface-vor săbiile în fiare de pluguri și lăncile lor în cosoare. Nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia și nu vor mai învăța războiul”. Iustin citează acest text de mai multe ori¹. Ciprian îl menționează în ale sale *Testimonia*². Il regăsim în *Contra lui Celsus* de Origene³. Ar fi interesant de scris istoria interpretării sale. Cei mai vechi autori îl înțeleg ca o iertare a insultelor și ca nonviolență, ceea ce caracterizează Biserica. Plecând de la Eusebius, textul e aplicat păcii constantiniene și unității politice a universului⁴.

De asemenea, în al său tratat *Contra ereticilor*, textul e menționat de Irineu. Acesta îl interpretează mai întâi în sensul general al spiritului pacific al creștinilor, conform exegezei din vechime : „Legea privind libertatea, adică cuvântul lui Dumnezeu anunțat de Apostoli, care au ieșit din Ierusalim, a adus în toată lumea o transformare importantă, schimbând spadele și lăncile războiului în instrumente de pace, în pluguri - pe care le-a fabricat - și în seceri, pe care el le-a dat pentru a se recolta grâul, astfel încât oamenii nu se mai gândesc să se bată, ci întind și celălalt obraz când sunt palmuiți. Nu despre altcineva au vorbit Proorocii, ci despre cel care a făcut aceste lucruri. Este chiar Domnul Nostru - și cuvântul s-a adeverit

¹ *I Apoi.*, XXXIXI ; *DiaL*, I: CX, 3. ; *Testimonia*, II, 18; *C.S.E.L.*, 84-85.

³ V, 33 ; *G.C.S.*. 35-36.

⁴ *Prep. Ev.*, 9 ; *P.G.* 22, 712 C-D.

prin aceste lucruri" (*Adv. haex.*, IV, 34, 4). Exegeza este foarte apropiată de cea a lui Iustin (*Ap.*, 39, 1) și nu necesită vreo remarcă specială.

Irineu dezvoltă această interpretare profetică într-o alegorie foarte subtilă, așa cum î se întâmplă uneori s-o facă ; „Căci Domnul Nostru însuși este cel ce a făcut plugul și a adus secera : este prima însămânțare a omului, adică modelarea sa ca Adam, dar și secerișul înfăptuit apoi de către Cuvânt. Din cauza aceasta, cel care unea începutul cu sfârșitul și care este Domnul primului și celui de al doilea fapt a vădit la sfârșit plugul, lemnul unit cu fierul, și astfel și-a plivit pământul: într-adevăr, Cuvântul întrupat, (solid), legat de carne și fixat acestei materii, a curățat pământul necultivat" (IV, 34, 4).

Începutul pasajului este limpede. Irineu vede în plug un simbol al creației, al modelării omului, considerată ca o însămânțare, iar în seceră un simbol al judecății finale, când cei drepecți vor fi secerăți pentru a fi „depozitați" în grânarele cerești. Este evident că aici se află, subiacent textului, pasajul din *Ioan*, IV, 35, referitor la cel ce seamănă și cel care seceră. De altfel și pasajul: „Căci în aceasta se adeverește cuvântul" este luat de la acesta. Să mai adăugăm că Irineu l-a comentat de două ori puțin mai înainte (IV, 23, 1, 25, 3). Dar Irineu nu s-a oprit aici. Cuvântul unește începutul și sfârșitul (a se vedea XX, 4). Adică plugul, care era la început, reapare la sfârșit. Avem aici concepția lui Irineu despre recapitulare, conform căreia Cristos vine să reia ceea ce s-a înfăptuit prin Adam : cel care l-a făcut pe om, dar l-a și mântuit la sfârșit, este același.

Tocmai cu acest prilej Irineu dezvoltă simbolismul plugului, reținând câteva aspecte : „lemnul unit cu fierul", modul în care este „fixat", plivirea buruienilor. Am vrea să explicăm acest simbol. Anumite elemente ale simbolului sunt explicit formulate de Irineu. Primul se referă la unirea, în plug, a lemnului și a fierului. Irineu vede aici un simbol al unirii în Cristos a naturii divine și a celei omenești : „Domnul... a vădit la sfârșit plugul, lemnul unit cu fierul și a plivit astfel pământul. într-adevăr, Cuvântul întrupat, solid (*Jirmum*), unit cu carnea și fixat în felul acesta a curățat pământul necultivat".

Paralelismul între lemn și fier, Cuvânt și carne este evident. Dar ordinea cuvintelor ar putea lăsa să se creadă că lemnul desemnează Cuvântul și fierul natura omenească. Judecând invers, adjec-

tivul *firmum* aplicat Cuvântului și epitetul *confixus*, care-l determină, ar orienta mai degrabă spre fierul plugului. Această a doua interpretare e cu siguranță cea bună, așa cum ne-o garantează alt pasaj din Irineu. Este vorba despre pasajul din *Cartea Regilor*, unde apare toporul aparținând fiilor proorocilor ; toporul căzuse în apă ; Elizeu îl aduce ia suprafață aruncând în Iordan o bucată de lemn (77 Reg., VI, 5-7)^a. Deci întâlnim aici toporul compus și el din lemn și fier.

Or Irineu comentează pasajul așa : „Proorocul arată că solidul (*oxepeov*) Cuvânt al lui Dumnezeu, pe care l-am pierdut din neglijență, trebuie să fie regăsit prin lemn (*ivAov*). Și Ioan Botezătorul zice : Cuvântul lui Dumnezeu seamănă cu toporul (*âȘivrf*) : Iată că toporul este la rădăcina copacului. Acest cuvânt, care ne era ascuns, a fost arătat de lemn (*ipavepcDoev*)” (V, 17, 4). Înrudirea acestui text cu cel despre plug este evidentă. Mai multe exprimări sunt comune, iar noi avem norocul de a le poseda în greacă și de a le putea restitui în textul latinesc (*arspeov*) = *firmum* ; *icpavspcoev* = *ostendit*). Or aici fierul e natura divină, Cuvântul, care, o dată despărțit de natura omenească prin păcat, s-a ascuns, e adus la suprafață, manifestat prin întrupare.

Symbolismul toporului profetului nu a fost inventat de Irineu. îl găsim la Iustin. Aceasta atestă vechimea simbolului fierului unit cu lemnul. Dar e de remarcat că la Iustin fierul înseamnă omul păcătos. Accentul e pus nu pe soliditatea fierului, ci pe greutatea sa : „Elizeu aruncă o bucată de lemn în cursul Iordanului. El pescui astfel din nou toporul proorocilor. La fel Cristos al nostru ne-a răscumpărat la botez de păcatele cele mai grele, prin răstignirea pe lemn și prin botezul apei” (*Dial.*, LXXXVI, 6). Interpretarea lui Iustin se regăsește la Tertullian : „Ce e mai limpede decât acest symbolism al lemnului ? Asprimea acestei lumi, cufundată în abisul greșelii, este eliberată prin lemnul lui Cristos. adică prin patimile sale” (*Adv. Jud.*, XIII, 19; *P.L.* 2, 676 c).

a Nota Traducătorului : In *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române. București, 1994, acest citat apare la *IV Regi*, cap. 6, 5-7 și nu la *II Regi*, deoarece primelor două cărți ale Regilor le corespund în *Biblia* franceză alte denumiri (*Premier Livre de Samuel* și *Deuxieme Livre de Samuel*, apoi *Premier Livre des Rois* și *Deuxieme Livre des Rois*).

Aceeași interpretare se regăsește în secolul al IV-lea la Sfântul Ambrozie (*Sacram.*, II, 11 ; ed. Botte, 65 ; *Myst.*, 52 ; Botte, 125)⁵. Autorul cel mai explicit este Didim Orbul : „Prin fierul căzut în abisul întunecos e desemnată natura omenească, căzută din lumină. Prin lemnul apucat și aruncat în locul unde era obiectul căutat este simbolizată slăvită cruce" (*Trin.*, II, *P.L.* 39, 700 A). Aici fierul desemnează foarte clar firea omenească, îngreunată de păcat. În ceea ce privește lemnul, el desemnează slăvită cruce. Se cuvine să ne amintim că pentru creștinismul vechi crucea e considerată ca simbol al puterii divine. Aceasta apare în *Evanghelia lui Petru* (41), în *Oracolele creștine sibiline* (VIII, 216)⁶. Iustin vorbește de puterea (*dvvapu?*) crucii (1 *Apoi.*, XXXV, 2). El vede aici „un foarte mare semn de forță și autoritate" (1 *Apoi.*, LV, 2).

În orice caz, ceea ce este important e că paralelismul între simbolul toporului și cel al plugului ne autorizează să recunoaștem în lemnul plugului simbolul crucii, pentru că așa stau lucrurile cu lemnul toporului. Deci, fiind de lemn, plugul este un simbol al crucii. Și aceasta nu trebuie să ne mire, dacă ne amintim de următoarele pasaje din *Vechiul Testament* în care întâlnim acel *ἄκρον* și în care autorii din secolul al doilea au văzut simboluri ale crucii : arca Raiului, toiagul lui Moise, lemnul arcei etc.

Dar în cazul plugului - și fără îndoială și în cazul toporului (*Adv. haer.*, V, 17, 3 ; *P.G.* 7,1 C) - mai este și altceva, e vorba de forma însăși. Textul lui Irineu este aici următorul : „Cuvântul ‚solid' (*firmum*=*ἰσχυρόν*) unit cu carnea și fixat așa cum a fost (*habitu tali confixus*)" (IV, 34, 4). Modul în care Cuvântul este fixat de carne seamănă astfel cu modul în care fierul e fixat de plug carnea fiind simbolizată de către cruce. Aici textul este mai dificil. Cuvintele *habitu tali* pot fi, într-adevăr, interpretate în diverse moduri. Pe de altă parte, imaginea ne miră la început. Dar și aici ne găsim în prezența unor apropieri ce cu greu ne-ar permite să punem la îndoială interpretarea pe care o propunem⁷.

⁵ A se vedea și Pseudo-Irineu, Fg. 26 și 28 : Harvey, II, 492-493 ; Pseudo-Ieronim, *Corn. Marc*; *P.L.* 30, 637 C.

⁶ Jean Danielou, *Theologie du judeo-christianisme*, pp. 294--303.

A se vedea obiecțiunile propuse de J. Doignon. *Le salut par le fer et le bois chez Saint Irineu*, R.S.R., 43 (1955), 535-545.

Într-adevăr, plugul ca simbol al crucii se găsește explicit în *Prima Apologie* a lui Iustin. El enumera diverse figuri ale crucii în lumea sensibilă, catargul corăbiei, tesla dulgherului, chipul omului, stindardul militar (LV, 3-6). „Nimic în lume nu poate exista sau forma un tot (*Koivcoviav £%£iv*) fără acest semn." (LV, 2). Or în această enumerare se găsește plugul: „S-ar ara (*âpovrai*) fără ea (=crucea) ?" (LV, 3). Comparația se explică dacă ne amintim că tipul vechi de plug este în formă de cruce, oiștea corespunde suportului vertical, brăzdarul și coarneau formând, de o parte și de alta, cele două brațe orizontale⁸.

Că Irineu depinde de Iustin, din care - se știe - se inspiră adesea, reiese din următorul fapt: am văzut că punctul de plecare al lui Irineu era *Isaia*, II, 2-3. Într-o primă parte, el interpretează schimbarea săbiilor în plug ținând seama de atitudinea pacifică a creștinilor (IV 24, 4). Această interpretare se găsește la Iustin : „Noi am schimbat instrumentele de război în pluguri și unelte agricole cultivând pietatea, justiția, bunăvoința (*Dial.*, CX, 3). Dar mai există și alte dovezi. Întâlnim de două ori în pasajul din Irineu o exprimare pe care n-am relevat-o încă. Era vorba „despre Cuvântul lui Dumnezeu schimbând săbiile și lănciile în instrumente de pace, în pluguri pe care el însuși le-a fabricat și în seceri pe care el le-a dat pentru a recolta grâul" (IV, 34, 4). Și puțin mai departe : „El a făcut plugul".

Or Iustin ne dă aici încă o explicație : „Când Isus a venit la Iordan, se credea ca este fiul lui Iosif dulgherul; el trecea drept dulgher, căci în timp ce era printre oameni el fabrica (*sipyătero*) aceste lucrări de dulgher, pluguri (*ăpoxpa*) și juguri (*tyyá*), învățând simbolurile dreptății și ale vieții active" (*Dial.*, LXXXVIII 8). Acest pasaj se află evident în relație cu comentariul din *Isaia*, II, 3-4, pe care l-am citat în pasajul precedent. S-a propus chiar să se corecteze banalul „lucrări de dulgher: (*TEKTOVMâ opyava*) în expresia „instrumente de război" (*musutKă SpAava*), ceea ce ar face referința mai explicită.

Dar interesul constă în aceea că vedem apărând o temă nouă : a lui Isus dulgher fabricând pluguri. Se știe că aceasta se regăsește în *Evanghelia lui Toma* (XIII, I). De altfel, e foarte posibil să fie vorba

⁸ A se vedea Daremberg-Saglio, *D.A.G.R.*, p. 353.

de aplicarea proorociei lui Isaia la Cristos, care să fi dat naștere acestei teme. Cazul n-ar fi unic. Multe detalii ale folclorului evanghelic provin astfel de la Isaia : asinul și boul ieslei vin din I. 2 ; peștera nașterii Domnului din XXXIII, 16"; regii și cămilele lor din LX, 6. E posibil ca tema noastră să-și aibă originea în pasajul din Iustin. În orice caz, e foarte sigur că Irineu l-a împrumutat de la el.

Se va remarca, de altfel, că aplicarea profeției la Isus prezintă la Iustin și Irineu un plan dublu. Pe de o parte este luată în sens mateian, aplicat unui detaliu anecdotic al vieții lui Isus, așa cum procedează Matei pentru *Mica*, V, 1 : „Și tu Betleeme, pământ al lui Iuda" sau pentru *Osea*, XI, 1 : „Din Egipt am chemat pe fiul Meu". Acest detaliu anecdotic este el însuși semnificativ pentru o realitate spirituală, aceea a lui Isus învățând pe oameni dreptatea și mila, ceea ce corespunde unei interpretări mesianice și spirituale. Astfel se prezintă în ansamblu tema lui Cristos fabricând pluguri.

Dar dacă Irineu s-a inspirat din Iustin pentru prima parte a exegezei sale despre *Isaia*, II, 2-3, atunci ne apare logic să fi procedat la fel și pentru partea a doua referitoare la alegoria plugului. Singura diferență constă în aceea că Iustin tratează ambele chestiuni în pasaje diferite, pe când Irineu le adună la un loc, în maniera sa sintetică¹⁰. Putem adăuga că dacă Iustin nu face aluzie la *Isaia* II, 2-3 în pasajul său despre alegoria plugului, l-a avut cu siguranță în minte, căci în general el utilizează simboluri care au o referință la Scriptură. Bunăoară în același pasaj, arătând în figura formată de nas și arcadele sprâncenelor un simbol al crucii, el trimite la *Plângeri*, IV, 20.

Astfel. Iustin ne dă o referință anterioară lui Irineu despre simbolismul cruciform al plugului. Trebuie să adăugăm că acest simbolism se regăsește și mai târziu, iar apartenența sa la tradiție e atestată în mod continuu. *Faptele lui Petrii* menționează plugul (*aratrum*) într-o listă a titlurilor lui Cristos. Minucius Felix ia de la Iustin lista simbolurilor cosmice ale crucii. Și menționează plugul :

¹⁰ A se vedea Iustin, *Dial.*, LXXVIII, 1.

¹ Regăsim paralela dintre plug și cruce referitor la *Isaia*, II, 2-3. în Eutropiu, *De Solstic. et Aequinoct.*, P.L., *Suppl.*, I, 465.

„Când ții drept jugul (*iugum*), acesta e semnul crucii" (*Octavius*, 29). Monseniorul Pellegrino opune acest simbolism celui al lui Iustin, notând că într-unui e vorba de jug, în celălalt de plug¹¹. Dar în felul acesta se ignoră faptul că figura este constituită de ansamblul jugului, care constituie ramura cea mai lungă și din suportul prelungit cu brăzdar, ansamblul constituind plugul¹².

În secolul al IV-lea, în domeniul latin, Grigore din Elvira vede în plug unul din numele lui Cristos : *Aratnim nuncupatur quia signo cruciș suae dura pectora subiciuntur ut necessario semini ipsa praeparentur** (*Defid. orth.*, 6 ; *P.L.* 20, 43 A). Această afirmație seamănă cu aceea a lui Irineu pentru care plugul nu este doar simbolul crucii, ci și simbolul Cuvântului însuși. Mai târziu, Cassian scrie : „Să arăm inimile noastre cu plugul, adică amintirea crucii" (*Coli.*, I, 22). Dolger¹³ trimite la un text din Efrem, în domeniul siriac, la care vom mai reveni dar pe care-l putem deja menționa, ca simbolism al formei crucii: „Câmpul lui Cristos e cultivat; nici o buruiănă nu poate crește acolo ; este arat cu plugul crucii, iar spinii sunt în întregime smulși din el" (*Despre învierea lui Lazăr*, II; *B.K.V.*, XXXVII, 176). Ne vom aminti că Isus Cristos e numit „cel ce ară" (*ăporrjp*) de către Clement din Alexandria (*Ped.*, III, 12; *G.C.S.*, 291, 19).

Maxim de Torino¹⁴ ne dă o descriere mai amănunțită a plugului : „Plugarul cel bun când se pregătește să răstoarne brazda nu se străduiește s-o facă altfel decât sub semnul crucii. Când fixează plazul sau talpa (*dentale*) sub brăzdar, când prinde aripioarele sau cormanele (*anses*), când fixează cornul (*stiua*), el imită forma crucii (*figuram cruciș*). În adevăr, înlănțuirea (*compactio*) însăși este o imitație a Patimilor Domnului" (*Horn.*, 50 ; *P.L.* 57, 341). Această

¹¹ *M. Miimcii Felicis Octavius*. p. 282.

¹² Hipolit ni-l arată pe Cristos purtând crucea ca pe un plug pe umărul său și arând cu el Biserica (*Ben. haac el Jacob*, ed. Maries, pp. 89-91).

¹³ *Profane inul religiose Brandmarkung cler Tiere*, „A.C". III. pp. 36-38. ¹⁴ A se vedea H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. pp. 36-38. „Este numit «plug» deoarece inimile învârtite sunt supuse semnului crucii sale, ca să fie pregătite pentru sămânța necesară (a credinței)".

descriere corespunde exact cu aceea a unui plug roman¹⁵. Maxim pare să vadă în fiecare din părțile unui plug un simbol al crucii, mai ales referitor la cele două aripioare (cormane) fixate de fiecare parte a plazului (tălpii) cu scopul de a deplasa lateral pământul brazdelor. Pe de altă parte, ansamblul (*compactio*) ar fi la rândul său o figură¹⁶.

Acum se pune problema de a ști dacă simbolul cruciform al plugului se regăsește în monumentele figurative. Până în prezent rezultatele erau negative. O piatră gravată a galeriei din Florența, reprodusă în Daremberg-Saglio (I. 353) arată în mod izbitor forma de cruce a plugului grecesc. Dar piesa nu e creștină. Dom Leclerc nu găsește să menționeze decât un sarcofag al muzeului din Lateran, pe care se văd Adam și Eva, Daniil printre lei, Bunul Păstor și, în sfârșit, un grup reprezentând un plugar conducându-și perechea de boi. Plugul e vizibil și seamănă vag cu o cruce. Dar nimic nu ne autorizează să presupunem că aceasta ar fi obiectul reprezentării. Iar recente descoperiri palestiniene au modificat problema, arătând că simbolismul cruciform al plugului era cunoscut de iudeo-creștinism și că Iustin tocmai de aici s-a inspirat¹⁷.

Mai rămâne de explicat o ultimă trăsătură a textului aparținând lui Irineu și anume munca înfăptuită cu plugul și simbolismul ei. Ea este simbol al operelor de pace opunându-se celor războinice, în prima parte. Pe urmă ea desemnează „prima însămânțare a omului, care a fost modelarea după Adam” (IV, 34, 4 ; P.G. 7, 1086 B). Dar nu e vorba aici de plug ca simbol al crucii, ceea ce apare numai în ultimul pasaj (1086 B) : „Domnul a arătat plugul la sfârșit, lemnul unit cu fierul și astfel a plivit (*expurgavit*) pământul său, deoarece Cuvântul unit cu carnea și fixat în felul în care a fost fixat a curățat (*emundavit*) pământul necultivat (*siluestrem*)”.

Ideea e foarte limpede : plugul smulge buruienile. Acesta e scopul său : el deschide solul și taie rădăcinile plantelor parazite. Sim-

¹⁵ Daremberg-Saglio, *D.A.G.R.*, T, 355-356.

¹⁶ în domeniu grecesc, Sfântul Nil scrie : „Noi ținem coarnele plugului, salvând forma crucii” (*Monast. exercit.*, 6; P.G. 79, 725 A).

¹⁷ A se vedea Bagatti, *alii. cit.*, p.4.

bolul e clar. în cea de-a doua „însămânțare”, Cuvântul devenit carne (trup) trebuie mai întâi să smulgă buruienile păcatului, înainte de a arunca noua sămânță. Or tocmai aici rezidă scopul crucii, care distruge păcatul. Acest simbolism ne va conduce spre un nou grup de texte ce vor confirma simbolismul plugului ca o cruce. Citim în *Omilia pascală* inspirată din Hipolit și publicată de Pierre Nautin : „Cristos a fost încoronat cu spini, ștergând în întregime vechiul blestem al pământului și smulgând (*i^rjjuepmv*) prin sfântul său cap spinii prea numeroși care provin din păcat” (57).

Dl. Nautin comentează pasajul astfel : „Spinii au venit pe pământ în urma păcatului (*Facerea*, III, 17-18). Pentru a ne elibera de acest vechi blestem, Cristos poartă spini; Cristos pe cruce este *plugul* care smulge din pământ spinii păcatului, aceștia fiind simbolul păcatului” („S.C. ”, pp. 98—99). Comentariul depășește litera textului, dar pare a-fi explicația cea mai plauzibilă. Chiar dacă nu este explicită, imaginea plugului e subiacentă, căci numai lui îi revine sarcina de a scoate buruienile din pământ. Sensul propriu al cuvântului *i^rjjuepovv* este „a defrișa”. Imaginea crucii ca plug apare aici deci ca un elogiu adus crucii, ceea ce face parte din omilia pascală alături de alte simbolisme pe care le întâlnim în textul lui Hipolit⁸.

Semnificația crucii ca plug la Irineu pare deci bine stabilită. Acest fapt s-ar putea să ne aducă uri element important în rezolvarea unei binecunoscute enigme a vechii epigrafii, enigma celebrului pătrat magic. Se cunosc multiple interpretări ale acestui pătrat date mai ales de Părintele Jerphanion și, mai recent, de Dl. Carcopino care rezumă lucrările anterioare¹⁹. În soluțiile propuse pentru interpretarea acestei enigme, două lucruri sunt deja stabilite. Primul : enigma poartă imaginea crucii prin dispunerea generală a elementelor sale și prin locul literelor T, figuri ale crucii²⁰. Ne vom convinge de toate acestea dispunând careul astfel :

A se Vede și Ieronim. *Corn. îs.*, 1, 2 ; *P.L.* 24. 45 C. Un pasaj misterios din *Odele lui Solomon* (XXIII, 10 ; Labourt, p. 25) în care e vorba despre o roată „care cosește. taie. dezrădăcinează păduri, deschide o cale” și în care unii văd un simbol al crucii. ar putea fi în relație eu tema noastră.

Etudes d'histoire chretienne, Paris. 1953. pp. 11-91. A se vedea și J. Vendryes, *Une hypothese sur le carre magique*, *C.R.A.I.B.L.*, 1953, 198-206.

A se vedea H. Rahner, *Das mystische Tau*, „Z.K.T.” 75 (1953), pp. 385-410.

JEAN DANIELOU

S	A	T	O	R
A	R	E	P	O
T	E	N	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	S

Al doilea lucru : cuvântul bizar *arepo* pare a fi în relație cu celticul *arepennis*, care înseamnă „arpent" (=pogon) și desemnează plugul²¹.

Or curios e faptul că Dl. Carcopino, care subliniază cele două trăsături, nu stabilește vreo relație între ele. Fără îndoială simbolul crucii ca plug nu-i apărea folosit în mediul în care el situează originea pătratului. Dar care este pentm el acest mediu ? Este tocmai valea Ronului, pe vremea sfântului Irineu. Or, studiul nostru a stabilit precis că acest simbol era cunoscut de sfântul Irineu, ceea ce apare ca o confirmare și a ipotezei D-lui Carcopino, legând careul de mediul în care a trăit sfântul Irineu, și a ipotezei noastre, ce recunoaște crucea în pasajul lui Irineu despre plug.

O ultimă trăsătură a acestui pasaj din Irineu își va găsi uri echivalent în pătratul magic. într-adevăr, Irineu scrie : „Cel ce unește începutul și sfârșitul și este Domnul amândurora a vădit (-arătat) la sfârșit plugul" (IV, 34, 4). Or, Dl. Carcopino a făcut o propunere interesantă, aceea de a vedea în literele A și O, cele ce înconjoară litera T din vârful crucii pătratului, literele alfa și omega care în *Apocalipsa* lui Ioan sunt simbolurile lui Cristos ca început și sfârșit". Acest simbolism are în pasajul lui Irineu un sens antignostic. Gnosticicii interpretau pe *Ioan*, IV, 37 : „Că unul este semănătorul și altul secerătorul" ca opoziția dintre Demiurgul creator și Cristosul răscumpărător. Irineu afirmă, dimpotrivă, unitatea celor doi. Tot așa crucea, întruchipată de plug, a fost prezentă la origini, la prima însămânțare, dar și la sfârșit, în ultima plivire.

¹ Emout-Meillet, *Dict. Etym. langue lat.*. Paris. 1939, p. /O. " Loc. cit., pp. 40-41.

SIMBOLURILE CREȘTINE PRIMITIVE

Pasajul din Irineu ne dă astfel o cheie nu numai pentru legătura dintre cruce și plug, dar și pentru legătura dintre acest simbol și literele A și O. Pasajul ne mai arată și legătura acestui ansamblu cu un mediu antignostic. Vom observa mai ales că imaginea seminței și a semănătorului (*Sator*) este legată de importanța acestei teme în gnosticismul valentinian - și nu se regăsește în alte medii vechi. Tentativa de explicare presupune că este bine întemeiată relația dintre acest pătrat și mediul lui Irineu, dar unii o contestă. Mai mult chiar, au fost propuse atâtea explicații ale pătratului, încât unele ne invită să fim modești. Dar dacă ipoteza D-lui Carcopino s-ar confirma, simbolismul, propus de Irineu, al plugului ca simbol al crucii îi aduce o remarcabilă confirmare.

VII

STEAUA LUI IACOB

S-a semnalat de mult, mai ales de către Rendel Harris, importanța culegerilor de *Testimoniu* în comunitatea creștină primară. Cerfaux a arătat cum, în mod frecvent, folosind anumite texte din *Testimonia*, teologia arhaică și-a găsit un mod de exprimare. Toate aceste afirmații și-au găsit confirmarea în descoperirile de la Qumrân, care ne dezvăluie existența în iudaism a unor culegeri analoge. Mai mult chiar, culegerile erau întocmite, în parte, din aceleași texte. De aceea interesul culegerii *Testimonia* este deosebit, pentru că putem lega creștinismul de mediul său original. Am vrea să demonstrăm acest lucru referindu-ne la *Numeri*, XXIV, 17.

Prezența profeției lui Balaam referitoare la „Steaua lui Iacob” în acele *Testimonia* primitive a fost de multă vreme semnalată. Într-adevăr, textul e menționat de Iustin și de Irineu, care au utilizat culegeri mai vechi. Totuși textul nu e citat explicit în *Noul Testament*. Se credea că se pot recunoaște aici mai multe aluzii la „steaua lui Iacob”, însă acest lucru era contestat. Or, se pare că faptul s-a adevărit, textul fiind cel mai adesea citat de manuscrisele din Qumrân. Textul se bucura de o popularitate deosebită în vremea când s-a constituit *Noul Testament*. Vom avea de stabilit mai întâi acest prim punct.

Manuscrisele de la Qumrân publicate acum prezintă mai multe citate ale textului nostru. În *D.S.W.*, *Niunei'i*. XXIV, 17, textul e citat integral și aplicat lui David (XI, 6). De asemenea, e posibil ca *D.S.W.*, VI, 6 și XVI, 1 să facă aluzie la el¹. În lucrarea *Binecuvân-*

Carmignac, Citatele din *Vechiul Testament* în *Războiul fiilor luminii contra fiilor întinericului*. R.B.. 63 (1956), p. 385.

tarea prințului congregației se utilizează o culegere de *Testimonia* privitoare la sceptru (*Şebet*), unde sunt asociate *Isaia*, XI, 1 și *Numeri*, XXIV, 17 (*I. Q. Ben.*, V, 27²). Și mai demnă de remarcat e prezența fragmentelor din *Numeri*, XXIV, 15-17 într-o culegere din *Testimonia*, în care textul este asociat *Deuteronomului*, V, 28-29 și *Deuteronomului*, XXXIII, 8-11³. Se va observa în ultimele două cazuri asocierea textului nostru cu altele.

O ultimă mențiune e deosebit de interesantă. Este vorba de *Documentul din Damasc*. Sa cităm întregul pasaj : „Când cele două case ale lui Israel se despărțiră, Efraim îl părăsi pe Iuda ; cei care nu se supuseră fura trecuți prin sabie, dar cei care rămăseră tari scăpară spre ținutul din Nord, după cuvântul : Voi exila *sikkutk-vA* (cortul) regelui vostru și *kiyyun-III* (pedestalul) idolilor voștri dincolo de corturile din Damasc (*Amos*, V, 26-27). Cărțile Legii -acesta este cortul regelui, cum a spus el: Voi ridica cortul cel căzut al lui David (*Amos*, IX, II). Regele este adunarea, iar *kiyyun-vX* idolilor sunt cărțile proorocilor, ale căror cuvinte au fost disprețuite de Israel Steaua este interpreta Legii care veni la Damasc, așa cum stă scris : O stea răsare din Iacob și un sceptru se ridică din Israel (*Num.*, XXIV, 17). Sceptrul este prințul întregii congregații. Când se va ridica, va distruge pe toți fiii lui Set" (VII, 12-21).

Va trebui să mai revenim la acest text. Pentru moment ne mulțumim să facem trei remarci. În primul rând, pasajul de la citatul din *Amos*, V, 26 până la cel din *Num.*, XXIV, 17 se explică prin faptul că textul autentic al lui Amos are : „*Kiyyun*, idolii voștri, steaua Dumnezeului vostru". *C.D.C.* citează liber, dar face aluzie la textul autentic. În al doilea rând, „steaua" care-l desemna pe David în *D.S. W-*, pe Mesia davidic în *I. Q. Test.*, este aici aplicată în mod ciudat „*Interpretului Legii*"⁴ din țara lui Damasc, fie că-i vorba de învățătorul Dreptății, fie de un altul. În sfârșit, constatăm că cele două citate din Amos se regăsesc în *Faptele Apostolilor*. Al doilea citat, care face parte de altfel dintr-o culegere din *Testimonia* din

² *Qumrân Cave*. I, pp. 128-129.

³ Allegro. *Further Messianic References in Qumrân Literature*, J.B.L., 65 (1956), pp. 182-187.

⁴ A se vedea H. Riesenfeld, *Jesus transfigura*, p. 227.

Qumrân (4 Q *Fior.*, 3)⁵, e pe buzele lui Iacob când se referă la convertirea păgânilor (XV, 16-17). Textul dat de *Fapte* diferă de *Septuaginta*, dar este același cu cel din *C.D.C.* și din 4 *O Fior.*

Pe de altă parte, textul din *Amos*, V, 26-27 se găsește în discursul lui Ștefan (*Fapte*, VII, 42-43). Cu greu ne putem închipui că un citat atât de deosebit ar fi fost făcut de Ștefan fără legătură cu *C.D.C.* sau cu dosarele din Qumrân. Citatul din Ștefan este conform cu textul din *Septuaginta*. El cuprinde și o curioasă corectură. În loc de „dincolo de Damasc”, textul spune „dincolo de Babilon”. Or, e foarte curios să constatăm că Rabinowitz, studiind citatul din *Amos* în *C.D.C.* crede că Damascul desemnează în realitate Babilonul⁶. Putem să credem că această interpretare *ăin Amos* exista deja în exegeza iudaică de pe vremea lui Cristos. Să mai remarcăm, în sfârșit, că textul din *Amos* se regăsește la Iustin (*Dial.*, XXII, 3-4).

Dar trebuie mai întâi să ne continuăm cercetarea abordând *Testimonia* creștine⁷. Studiul lor e hotărâtor. Profeția din *Numeri*, XXIV, 17 apare de mai multe ori. Un prim text prezintă un interes special, deoarece constituie conexiunea dintre Qumrân și iudeo-creștinism : este vorba de *Testamentul celor XII Patriarhi*. Fie că vedem aici ca și de Jonge o lucrare propriu-zis creștină, fie că rămânem fideli doctrinei interpolărilor, putem afirma că, sub forma sa actuală, e o lucrare creștină. Or, profeta din *Numeri* se întâlnește textual de două ori în contexte importante.

Primul citat se află în *Testamentul lui Levi*, XVII, 3. El se prezintă astfel: 'AvareXeî ãoxpov avrov (=lepea icatvov) ev ovpavco (bs j3aodE(vs (pajr!^cov çpm yvcboEm. De Jonge observă că modul în care citatul este prezentat face să conțină o aluzie la *Matei*, II, 2, steaua magilor⁸. Într-adevăr, în textul din *Numeri* steaua îl desemnează pe Mesia însuși. Aici ea desemnează un astru care apare și care este semnul venirii lui Mesia, fapt subliniat de cuvintele *ev ovpavw*, pe care le vom găsi cu referire la „steaua magilor” în

⁵ Allegro, *op. cit.*, p. 176.

⁶ *The Damaskus (Zadokite) Fragments*, J.B.L., 73 (1954), pp. 26 și 33.

⁷ Se va observa că, în afară de Qumrân, *Num.*, XXIV, 17 este citat de Filon în singurul pasaj mesianic al operei sale (*Praem.*, 16, 95) A se vedea M. A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le bas judaisme et le Nouveau Testament*, Paris, 1958, p. 39.

⁸ *The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 154.

[gnațiu, *Efeseni*, XIX. 2 și la Iustin în *Dialogul ew Trifon*, CVI, 4. Aluzia la rege trimite de asemenea la *Matei*. II, 2. în sfârșit, expresia *ἄστρον κοίτων* amintește *αὐξὸν χβὺ ἄξιπο*. a aceluiași pasaj. Sfârșitul citatului este împrumutat din *Osea*, X. 12. Se va nota, în fine, că aplicarea proorociei stelei la Mesia preot este străină documentelor din Qumrân, poate nu și C.D.C.-ului. Ea pare să presupună unitatea creștină a lui Mesia preot și rege în același timp.

Al doilea citat este în *Testamentul lui Iuda*, XXIV, I : *Avarele!* *ἄστρον ἐχ*, *Ἰαίκοφι κοί* *ἀναοξιοεξάτ ἀνὸπκογιός βῆς ἰχῆτος δὺκαίοοὐννς*.

Citatul e conform pasajelor *Septuagintei*, care indică *ἄνὸπαυίος* pentru *șebet*. Se va nota apropierea față de *Maleahi*, III, 20. Această apropiere poate să fie presupusă la sfârșitul *Testamentului lui Levi*, XVIII, 3, „*ev f]Aia) i]uepa*”. *Maleahi*, III, 20 se va găsi și în colecția de *Testimonia* creștină.

Prezența textului *Numeri*, XXIV, 17 în culegerile arhaice din *Testimonia* e atestată prin faptul că cei mai vechi autori care utilizează *Testimonia* utilizează și acest text. Primul este Iustin. Tocmai prin referire la textul nostru „steaua” e menționată în lista titlurilor tradiționale acordate lui Cristos. „El este numit stea (*ἄστρον*) de Moise, Răsărit (*ἀναξοφοῖ*) de Zaharia, toiag (*πᾶνιδος*), floare (*ἀνὸος*), piatră unghiulară (*Αἰδᾶς ἀκρογχοῦταῖος*)” (*Dial*, CXXVI, 1). Se va nota că *πᾶνιδος* și *ἀνδός* vin din *Isaia*, XI, 1, termeni pe care i-am găsit deja apropiați de *Numeri*, XXIV, 17 în dosarele din Qumrân⁹.

Această apropiere se găsește în alt pasaj din Iustin : „Un alt profet, Isaia, anunță același lucru în alți termeni. O stea va răsări din Iacob și o floare va crește pe tulpina (*πῖτα*) lui Iesei. Această stea luminoasă care se ridică, această floare care crește pe tulpina lui Iesei, este Cristos” (I, *Apoi*, XXXII. 12-13). Se va observa că *Numeri* XXIV. 17 și *Isaia*, IX. 1 sunt topite într-un singur citat, atribuit lui Isaia. Acest tip de citate compozite, frecvent în prima literatură creștină, mai ales la Pseudo-Barnaba, este caracteristic apartenenței textelor la *Testimonia*.

⁹ Pentru această apropiere, a se vedea M. A. Chevalier, *L'EsprU el le Messie dans le bas judaisme el le Nouveau Testament*, pp. 32-34.

Un al treilea citat din Iustin ne va aduce alte elemente-: „Moise însuși a dat de înțeles că urma să se ridice un fel de astru din neamul lui Avraam. Iată cuvintele sale : Un astru se va îndica din Iacob, un conducător (*Jiyovfievos*) din Israel. Iar o altă Scriptură zice : Răsărit (*âvaroArj*) este numele său (*Zah.*, VI, 12). De aceea când un astru se ridică pe cer la nașterea sa, cum stă scris în *Memoriile Apostolilor*, magii din Arabia, recunoscând evenimentul, veniră și-l proslăviră" (*Diai*, CVI, 4). Se va nota traducerea *rjyovjuevos* pentru *șebet*. Iustin se desparte aici de *Septuaginta* și se apropie de textul ebraic. Poate a fost influențat de *Facerea*, XLIX, 10, care face parte din același grup¹⁰ și unde *ijyovfisvos* traduce termenul „toiag de cârmuitor" din *Septuaginta*. Cuvântul apare și la *Mica* V, 1 și în Sfânta Evanghelie după *Matei*, II, 6.

Proorocirea din *Numeri* are aici două apropieri interesante. Prima se referă la *Zah.*, VI, 12. în *Septuaginta*, termenul *âvaroXij* traduce cuvântul *semah*, adică „lăstar, mlădiță la partea de jos a tulpinii". La fel pentru III, 8 și la *Jeremia*, XXIII, 5. Or Iustin înțelege cuvântul în sensul de „răsărit", care sens e și el posibil. Se pare, așa cum a observat Schlier, că aceasta s-ar datora influenței *âvarsXeî* din *Numeri*, XXIV, 17 cu care *Testimonia* îl grupau¹¹. Sensul dat de Iustin textului din *Zaharia*, VI, 12 ar fi deci o nouă aluzie la *Numeri*, XXIV, 17.

Dar această aluzie pare a fi mai veche decât Iustin. Pe de o parte Filon citează *âvaroAtj* ca unul din numele Logosului, înțelegându-l în sensul de „răsărit". Or, aceasta pare a se referi deja la *Zaharia*, VI, 12, interpretat în funcție de *Numeri*, XXIV, 17. Fără îndoială că vom interpreta expresia *âvaroArj eț vipovs* din *Luca*, I, 78 în același mod. într-adevăr, expresia pare a se referi la desemnarea lui *Mesia* ca „lăstar sau mlădiță care vine de la Dumnezeu", după *Zaharia* și *Jeremia*.- Și, pe de altă parte, *Luca*, I, 79 arată că acest cuvânt este asociat cu ideea de lumină. Astfel. *Luca*, I, 78 ar cuprinde și el o aluzie indirectă la *Numeri*, XXIV, 17 și ar trebui adăugat dosarului nostru referitor la aluziile la textul în cauză¹².

" A se vedea *I Apoi*. I.

¹ *AvaroArj*, *T.W.N.T.*, I, 355.

² A se vedea P. Benoît, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc*, I, N.T.S., 3 (1956), 186-187.

Pe de altă parte, textul din Iustin aduce un alt element de un mare interes : este vorba de apropierea ce o stabilește între *Matei*, II, 1 și *Numeri*, XXIV, 17. Am văzut că *Testamentul lui Levi* stabilește o relație între „Steaua lui Iacob” și „steaua magilor”. Aici Iustin merge mai departe și vede în steaua magilor realizarea profeției lui Balaam. Va trebui să cercetăm relația dintre cele două teme.

Ansamblul elementelor pe care le-am reunit până în prezent ne-a arătat că *Numeri*, XXIV, 17 se prezintă cu o remarcabilă continuitate într-un anumit număr de contexte precedând imediat și urmând imediat *Noului Testament*. Este, prin urmare, sigur că făcea parte din *Testimonia*, pe care creștinismul primitiv le-a primit de la comunitatea din Qumrân. Prezența stelei pe monumentele iudeo-creștine confirmă acest lucru. Deci e sigur *a priori* că textul face parte din dosarul utilizat de autorii *Noului Testament*. Și totuși acesta nu-l citează explicit niciodată. Dar se pune problema de a ști dacă nu se face vreo aluzie la acel pasaj. Trebuie, așadar, să examinăm cazurile când această aluzie e posibilă.

Primul caz : *Apocalipsa*. Tema „stelei celei de dimineață” (*o āaxr]p 6 Jipooivos*) apare aici de două ori. Dar expresia prin ea însăși nu e hotărâtoare. Totuși vom observa că în primul pasaj (*Apocalipsa*, II, 26-28) aluzia la steaua cea de dimineață e precedată de un citat din *Psalmi*, II, 8-9 : „Iti voi da neamurile moștenirea ta... Și le vei paște pe ele cu toiag (*pafiâos*) de fier”. Or în *Numeri*, XXIV, 17, steaua și toiagul sunt asociate. Dar, pe de altă parte, *Numeri*, XXIV, 17 face parte dintr-un dosar asupra toiagului pe care l-am întâlnit deja în Qumrân și care cuprindea *Facerea*, XLIX, 10, *Isaia*, XI, 1-5, (*I Q Ben.*, V, 24-28). *Psalmul* II, 8-9 făcea probabil și el parte. De atunci se pare că „steaua cea de dimineață” trebuie și ea interpretată în funcție de aceste *testimonia* și ea se referă probabil la *Numeri*, XXIV, 17.

Or, acest lucru ne este confirmat cu siguranță de al doilea pasaj din *Apocalipsa*, XXII, 16 : „Eu sunt rădăcina (*piua*) și odrasla lui David, steaua ce strălucește dimineața (*o āonjp o Aauipbs o Tipojivos*)”. Aici, într-adevăr, „rădăcina” este un citat din *Isaia*, XI, 1, așa cum o confirmă expresia „neamul lui David”. Or *Isaia*, XI, 1 era asociat în *Testimonia* cu *Numeri*, XXIV, 17, cum o atestă pasajul din Iustin, pe care l-am citat și care unește cele două citate într-unui compozit atribuit lui *Isaia*. Acest citat compozit e cu

siguranță la baza *Apocalipsei*, XXII, 16. Deci steaua care strălucește dimineața se referă aici la *Numeri*, XXIV, 17. Și acest lucru confirmă că la fel se petrece și cu *Apocalipsa*, II, 26.

Ne putem întreba dacă epitetul *Jipcoivos* nu este și el o aluzie la *Numeri*, XXIV, 17, care ar confirma dependența. Într-adevăr, citim în acest text: „*ăvaxeXel âoxpov*”. Verbul *ăvaxeXXeiv* evocă ideea de *ăvaxoXrj*, cum am mai remarcat. Or *ăvatoXrj* se poate referi la o determinare locală : el semnifică atunci „răsărit”, „orient”. Însă se poate referi și la o determinare temporală : el semnifică atunci „răsărit (de soare)”, „[^]ori”. Acest sens este vecin cu sensul de *jipcoi*. Și cum *ăvaxoXrj* nu are un adjectiv uzual corespunzător, se înțelege că *Jipcoivos* este folosit pentru a-i ține locul.

Aceasta ne permite fără îndoială să vedem și o aluzie la *Numeri*, XXIV, 17, într-un alt text din *Noul Testament: II Petru*, II, 19. După ce a povestit episodul Schimbării la Față, autorul continuă : „Și avem ca temelie solid (al speranței noastre) cuvântul profetic, spre care aveți dreptate să vă întoarceți ca spre o lampă strălucind într-un loc întunecos, până ce ziua va străluci și steaua cea de dimineață se va ridica (<pa>0(*popos ăvaxelXrj*) în inimile voastre”. Desfășurarea ideilor e următoarea : Schimbarea la Față reprezintă o anticipare a luminii escatologice ; așteptăm venirea acestei lumini, sprijinindu-ne pe profetia care anunță că ziua va străluci și că steaua cea de dimineață se va ridica. Cu alte cuvinte, vedem că aluzia la zi și la steaua dimineții trebuie legată de *7ipo(pr)xiKm Xoyos*.

Or, cele două expresii sunt asociate în dosarele arhaice, cum atestă Iustin. Putem compara, într-adevăr, *Dial*, C, 4 : „El e numit înțelepciune, Zi, Zori” și CXXXVI, 1 : „Este numit înțelepciune în gura lui Moise, Zori în gura lui Zaharia”. E limpede că avem aceeași secvență și că *stea* și *zi* constituie una și cealaltă parte a dosarului. În altă parte ne-am ocupat de texte biblice care trimit la titlul *Zi*¹³. Cel de *stea* vine din *Numeri*, XXIV, 17. Apare deci și la *II Petru*, II, 19. De altfel expresia „<pcoo<p6pos *ăvaxeXrj*” pare ecoul expresiei „*ăoxpov ăvaxeXeT*”. Aceasta nu-i lipsit de interes pentru interpretarea însăși a Schimbării la Față, care-i apare autorului *Epistolei* ca realizare anticipată a profetiei din *Numeri*, XXIV, 17, adică a gloriei lui Mesia davidic.

¹³ *Theologie du judeo-christianisme*, pp. 222-228.

De aceea, analogia dintre contextele în care steaua e menționată la Qumrân și în *Testimoniu* iudeo-creștine nu ne lasă să ne îndoim că ea se leagă de *Numeri*, XXIV, 17. Rămâne un ultim text care ridică o problemă deosebită, cel al lui *Matei*, II, 2, 9 și 10, referitor la momentul când steaua s-a arătat Magilor. Eric Burrows crede că „e posibil să conțină o reminiscență din *Numeri*, XXIV, 17¹⁴. El observă că Balaam vine *ārcb āvaxo/MV* (*Numeri*, XXIII, 7) și că această expresie se regăsește și în privința magilor (*Matei*, II, 1). Se stabilește o relație, asupra căreia vom reveni, între Balaam și magi. Krister Stendhal notează că *Numeri*, XXIV, 17 este singurul text al *Vechiului Testament* în care „a răsărit” este redat prin *avdteXXitV*; așa că exprimarea folosită de *Matei*, II, 2 și 9 *ev xrxj āvaxolrj* poate să se refere la verbul respectiv¹⁵. Prin urmare, *Ev'xrxj āvaxo?Jj* trebuie să însemne „la răsărirea sa” și nu „la răsărit”, expresie ce s-ar traduce prin *ev xāis āvaxokcās*. Atunci ne putem gândi, ca și J. Legrand, că Magii, care vin de la Răsărit, văd steaua care strălucește la apus deasupra Betleemului¹⁶.

Această ipoteză pare a fi confirmată de faptul că steaua Magilor a fost pusă în relație cu profeția lui Balaam începând cu tradiția străveche. Am întâlnit mărturii în *Testamentul lui Levi* și la Iustin. Se regăsește și la Irineu (*Adv. haer.*, III, 9, 3 și *Dem.*, 58; *P.O.* 12, 784-785). Dar mai ales Origene va aduce un element de mare interes, stabilind o relație între Balaam și Magi: „Magii, văzând un semn pe cer venit de la Dumnezeu, doriră să vadă ce anume arăta el. Cred că ei cunoșteau profețiile lui Balaam, povestite de către Moise” (*Contra Ceīs.*, I, 60).

La fel și în alt loc: „Dacă profețiile lui Balaam au fost introduse de către Moise în cărțile sfinte, cu atât mai mult au fost ele bine primite de locuitorii Mesopotamiei, la care Balaam avea mare trecere și care sunt cunoscuți ca discipoli ai săi în ale magiei. Conform tradiției din țările Orientului, originea magilor coboară până la el; aceștia, având textul tuturor proorocirilor lui Balaam, aveau între altele textul: O stea va răsări din Iacob și un om se va ridica

¹⁴ *The Oracles of Jacob and Balaam*, Londres, 1938, p. 98.

¹³ *The School of St. Matthew*, Uppsala, 1954, p. 136.

¹⁶ *Vidimus stellam eius in Oriente*, *Clergy Monthly*, 23 (1959), 377-384.

din Israel. De aceea, când se născu Isus, ei recunoscără steaua și înțeleseră că prevestirea s-a împlinit" (*Horn. Num.*, XIII, 7).

Punctul interesant aici nu e legenda conform căreia Magii ar fi păstrat oracolele lui Balaam. Or aici Origene aduce mărturia unor tradiții orientale care îi sunt anterioare, așa cum au arătat Franz Cumont și Joseph Bidez : Balaam a fost identificat în anumite tradiții orientale cu Zoroastru, întemeietorul Magilor¹⁷. Oricum, Balaam era considerat a fi un Mag¹⁸. Ca atare, apare o relație nouă între profeția din *Numeri*, XXIV, 17 și *Matei*, II, 2. Și nu este vorba doar despre stea - elementul lor comun, ci și despre faptul că ambele texte se referă la mediul Magilor, adică al preoților iranieni.

Am adunat astfel toate referirile la *Numeri*, XXIV, 17, pe care literatura creștină veche ni le oferă. Acum se pune problema de a ști dacă e posibil să precizăm contextul de care se leagă aceste referiri, acel *Sitz im Leben* al folosirii profeției în creștinismul primitiv. Putem pleca de la ultima indicație la care am ajuns : apropiind *Numeri*, XXIV, 17 și *Matei*, II, 2, Origene sublinia relația dintre Mesia și stea cu un mediu aflat în legătură cu Magii. Acest fapt e confirmat de un anumit număr de alte texte.

Primul este cel al lui Ignațiu al Antiohiei în *Efeseni*, XIX, 2-3 : „Cum oare s-au manifestat în sferele înalte aceste mistere (fecioria Măriei, nașterea lui Cristos, Patimile)? Un astru străluci pe cer mai tare ca celelalte, nespuse era a sa lumină, uimitoare această nouă apariție (*icaivoTrjs*), încât toate celelalte astre împreună cu soarele și luna se strânseseră în cor în jurul său. Erau tulburate, întrebându-se de unde vine această apariție nouă atât de diferită de ele. Atunci distrusă era orice magie (*jiaysia*) și suprimată orice legătură cu ceva rău, neștiința dispăruse iar vechiul regat se ruina".

S-au căutat originile acestui pasaj într-un gnostic¹⁹. Mai degrabă se pare că regăsim aici ecoul măi multor *Testimonia*. Cabaniss a recunoscut aici influența textului *înțelepciune*, VIII, 14-16²⁰. Goul-

¹⁷ *Les mages hellenises*, I, 48-49.

¹⁸ H. J. Schoeps, *Aus fruhchristlicher Zeit*. Tiibingen, 1960, pp. 249-254.

¹⁹ Schlicr, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen über Ignatius von Antiochien*, pp. 14-15.

²⁰ *Wisdom, 18, 14 f: an Early Christian Text*, V.C., 10 (1956), pp. 100-101.

der și Sanderson trimit la *Facerea*. XXXVII, 9 privitor la soare și lună²¹. Accentul pus pe strălucirea extraordinară a stelei se regăsește în *Protoevanghelia lui Iacob*, XXI, 2 și în *Or. Sib.*, XII, 30-34. în sfârșit, ca și la Irineu, steaua se ivește în mijlocul cerului.

Dar trăsătura cea mai importantă pentru noi a textului - și care stabilește în mod cert relația sa cu *Matei*, II, 2 - este aluzia la magie. Apariția stelei coincide cu convertirea Magilor. Poate avem o aluzie subiacentă ideii că aceștia practicau astrologia și credeau că destinul e guvernat de mersul stelelor. Steaua care se ivește reprezintă distrugerea dominației exercitate de astre asupra omenirii.

Ansamblul acestor teme se află într-un pasaj din gnosticul Teodot, citat de Clement din Alexandria (*Exc. Theod.*, 69-75). Textul descrie mai întâi natura Destinului care rezultă din acțiunea astrelor. Domnul se smulge destinului : „în acest scop, a răsărit (*avere dev*) un astru străin și nou (*^evo^ aonjp tcai icaivbî*), distrugând vechea rânduială a astrelor, strălucind cu o lumină nouă, care nu aparține acestei lumi, așa cum a făcut Domnul însuși" (74). Acest astru este cel pe care l-au recunoscut Magii, datorită cunoștințelor ce le aveau în domeniul astrologiei: „Nu numai că Magii văzură steaua Domnului, dar știură că se născuse un rege" (75). Tocmai știința lor astrologică le-a permis să interpreteze semnul stelei²².

Aceeași idee e reluată în mod surprinzător de Origene ; acesta crede că puterea Magilor vine de la demoni. Dar dacă apare cineva sfânt, puterea demonilor e zdrobită, iar actele magice nu se mai pot săvârși. Or „tocmai un asemenea lucru s-a întâmplat la nașterea lui Cristos, când o mulțime de îngeri lăuda pe Dumnezeu ; demonii își pierdură puterea. De aceea când Magii voră să săvârșescă practicile lor obișnuite, căutară motivul pentru care acestea nu mai aveau efect. Văzând un semn de la Dumnezeu pe cer, ei încercară să afle ce însemna acesta. Eu cred că Magii erau în posesia profețiilor lui Balaam" (*Contra. Ceh.*, I, 60).

E remarcabil faptul că încă la Iustin găsim această interpretare : „Cuvântul lui *Isaia* : El va lua puterea în Damasc și prada Samariei (VIII, 4) însemna că puterea demonului celui rău, care locuia în

²¹ *St Luke's Genesis*, J.T.S. N.S. 8 (1957), p. 26.

²² Clement reia aceeași idee pe cont propriu în *Slrom.*, I, 15, 71, 4.

Damasc, va fi învinsă de Cristos în chiar momentul nașterii sale ; și așa s-a întâmplat. într-adevăr Magii, asemenea unor capturi (*ioKVĀevuevoi*). fuseseră antrenați în tot soiul de nelegiuiri la care îi îmboldise acel demon rău : dar ei veniră, se închinară lui Cristos și scăpară de această putere malefică, ce îi cucerise așa cum se ia o pradă" (*Diaī*, LXXVIII, 9).

Vom mai observa că *Isaia*, VIII, 4 se regăsește încă de două ori la Iustin, intercalat în *Isaia*, VII, între versetele 16^a și 16^b (*Diaī*, XLIII, 6 ; LVI, 3). Or știm că aceste citate compozite au îndeobște un caracter arhaic. Am mai remarcat acest fapt în cazul blocului *Numeri*, XXIV, 17 și *Isaia*, XI, 1. E clar deci că blocul pe care-l avem aici este străvechi, mergând până la comunitatea iudeo-creștină. Astfel tradiția căreia îi aparțin Iustin și Origene în privința victoriei lui Cristos contra demonilor care-i supuseseră pe Magii coboară spre o tradiție primitivă.

Se pare că dezvoltarea temei stelei în iudeo-creștinism este în legătură cu Magii. Mai precis spus, acel *Sitz im Leben* al acestei dezvoltări ar trebui căutat în grupuri creștine aflate în relație cu ei. Ar fi normal să li se vorbească despre stea, fie din cauza raportului său cu Balaam, fie din cauza legăturii sale cu astrologia. După ce a fost seninul dat Magilor, steaua a devenit o temă a misiunii în mediile în care magii erau influenți.

Dar avem oare dreptate să gândim așa? Să luăm mai întâi în discuție comunitatea din Qumrân. Influența exercitată aici de dualismul iranian sub forma precisă a doctrinei celor doi *mayniu* a fost puternic subliniată de către K. G. Kuhn²³. Doctrina presupune că oamenii din Qumrân au luat contact cu Magii. Se poate oare preciza în ce condiții a avut loc acest contact? Știm că Magii iranieni erau răspândiți în Orient. în special în Siria, la începutul erei creștine²⁴. Or asta ne amintește un fapt ce ne conduce în miezul subiectului nostru. Printre diversele menționări ale pasajului din *Numeri*, XXIV, 17 în manuscrisele sadocite există, așa cum am mai

²³ *Die Sektenschrift mul die iraniŃhe Religion, Z.K.T.*, 49 (1952). pp. 296 316.

²⁴ Bidez-Cumont, *Les mages hellenises*. I, pp. 217-218; A. D. Nock, *Paul aiul the Magus*, în Foakes Jackson și Kirsopp Lakc, *The beginnings of christianity*, V, pp. 164-188.

spus, una de o importanță deosebită : cea din *Documentul din Damasc*. Faptul ca atare e deja însemnat și pare să arate interesul special la Damasc față de precizarea din *Numeri*, XXIV, 17.

Contextul în care apare citatul este însă și mai important, într-adevăr, autorul începe cu un citat din Amos în care tema stelei și tema Damascului sunt explicit apropiate : „Veți duce pe Sikkuth, regele vostru, și pe Kiyum, idolul vostru, steaua zeilor voștri pe care v-ați făcut-o și vă vor exila dincolo de Damasc" (IX, 11). Citez după textul ebraic. *Documentul* nu menționează steaua în citat, însă dovada că se gândește la ea este ceea ce se afirmă în continuare : „Steaua este cel ce scrutează Legea, cel ce a venit în țara Damascului, așa cum stă scris : O stea răsare din Iacob" (*C.D.C.*, VII, 14-18).

Acest lucru ne lasă poate să întrevădem ceva din contactele între sadociți și Magii iranieni. Într-adevăr, e ciudat că manuscrisele de la Qumrân, și anume acelea străvechi : *Midraș la Habacuc* și manuscrisele *Hodayoth*, nu prezintă trăsăturile specifice vreunei influențe iraniene. Dimpotrivă, aceste trăsături apar în tratatul *Cele două Spirite* inserat în *Manualul de disciplină*. Am fi deci tentați să credem că în timpul exilului comunității la Damasc, după anul 63 a. Chr., aceasta a intrat în contact cu doctrinele iraniene. Prin mijlocirea cui? A „stelei" în care se vede realizată profetia lui Balaam. Anunțată de strămoșul Magilor, această stea s-a arătat Magilor.

Se poate afirma că în momentul întoarcerii din exil și al instalării la Qumrân, o parte dintre sadociți a rămas la Damasc, continuând neîntrerupt legătura cu cei repatriați. Și aici intervine din nou un fapt interesant, datorat lui Lurie, care ne amintește că secta sadocită nu se așezase chiar în Damasc (*C.D.C.*, VIII, 21; XX, 12). Lurie emite ipoteza că secta își avea sălașul la cincisprezece kilometri sud-vest (față de Damasc), într-un târg numit Kokba²⁵. Ne punem imediat întrebarea : oare coordonatele acestei localități ar avea vreo legătură cu *Numeri*, XXIV, 17?

Or, există anumite indicii pozitive în acest sens. Une din cele mai curioase figuri ale mediului evreiesc în vremea originilor creștine

²⁵ A se vedea R. North, *Referat despre „Eretz Israel"*. IV, *V.D.*, 35 (1957), p. 49.

este Dositei, maestrul lui Simon Magul. R. Mcl. Wilson ne-a arătat că trebuie fără îndoială să vedem în el un esenian²⁶ : Epifaniu, confundând cuvintele sadocit și saduceu, îl prezintă pe Dositei drept saduceu. Dar acesta practica cu mare strictețe sabbatul, ducea o viață ascetică și își aplica sieși profeția din *Deuteronom*, XVIII, 15, îndrăgită de sadociți; de asemenea, avea legături cu Ioan Botezătorul. Conform Talmudului, Dositei trăia la Kokba²⁷ și, de altfel, el se considera că e Steaua anunțată de *Num.*, XXIV, 17²⁸.

Toate acestea ne conduc spre o nouă remarcă. Dositei este maestrul lui Simon Magul. Acesta s-a despărțit de Esenieni pentru a întemeia o sectă dualistă. Ar fi greu să nu vedem aici o influență iraniană. Chiar numele însuși de Simon confirmă acest fapt. El este un Mag în sensul strict al cuvântului, adică un discipol, heterodox de altfel, al lui Zoroastru, iar „magia” sa nu-i decât un aspect al unei asemenea calități. Această legătură e confirmată de o remarcă a lui Shoeps care, bazându-se pe mai multe indicii, conchide că Simon e desemnat sub chipul lui Balaam în legenda evreiască²⁹.

Astfel, Simon ne apare ca un discipol al sadocitului Dositei, convertit de către Magi la dualism. Așa ajungem să observăm că tema stelei, profeția lui Balaam, are drept centru de dezvoltare cea parte a comunității eseniene rămasă la Damasc și care păstra contactul cu Samaria și Qumrân. Mai avea legături cu Magii, cei ce i-au influențat teologia. La rândul ei, comunitatea a putut prea bine să încerce să-și facă adepți printre ei, folosindu-se mai ales de proorocia lui Balaam referitoare la stea. Dar și Magii au izbutit să facă convertiri în rândurile comunității, așa cum a fost cazul lui Simon.

Contactele cu Damascul și Kokba ne vor fi confirmate de studierea temei stelei în creștinismul primitiv. Să reluăm contextele în care am găsit menționările stelei, urmărind o ordine cronologică. Ștefan, conform *Faptelor*, VII, 42-43, îl citează pe *Amos*, V, 26. Acest citat

²⁶ *Simon, Dositheus and the D.S.S.*, Z.R.G.G., 9 (1957), pp. 25-29.

²⁷ North, *loc. cit.*, p. 49.

²⁸ G.F. Moore, *The covenants of Damascus*, H.T.R., 4 (1911), p. 362.

²⁹ *Theologie unei Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, pp. 249-254.

se află și în *Documentul din Damasc*, asociat cu *Numeri*, XXIV. 17. Citatul din *Amos* este atât de deosebit, încât ar fi greu să-l explicăm dacă n-am face o legătură cu *Documentul din Damasc*. Or, Ștefan face parte dintre eleniștii care, așa cum ne-a arătat Cullmann, par a fi esenieni convertiți. Tocmai acești eleniști au fost primii misionari creștini, mai întâi în Samaiia, unde l-au întâlnit pe Simon Magul, apoi în Siria. Tot lor trebuie să le atribuim, fără îndoială, întemeierea Bisericii din Damasc. Ei înșiși fiind sadociți convertiți, ar fi normal să-și fi exercitat apostolatul pe lângă sadociții refugiați la Damasc.

Așa s-ar explica mai întâi interesul față de citatul din *Amos*, unde se face aluzie la Damasc și care nu se găsește, în afara *Faptelelor*, decât în „C.D.C.". Acest citat este caracteristic nu sadociților în general, ci numai celor din Damasc. Prin contactul cu ei, eleniștii l-au primit și l-au integrat în cuvântarea lui Ștefan, înlocuind Damascul prin Babilon. O altă trăsătură interesantă o constituie existența unei tradiții conform căreia convertirea sfântului Pavel ar fi avut loc la Kokba³⁰. Saul ar fi avut acolo un prim contact cu eleniștii, care trebuiau apoi să-l instruiască la Damasc³¹. Vom adăuga și observația următoare : *Epistola Apostolilor* (44 ; *P.O.*, 9, 215) ne arată în predica sfântului Apostol Pavel către păgânii din regiunea Damascului realizarea proorociei lui *Isaia*, VIII, 4.

De altfel, prezența la Kokba a unor sadociți convertiți e atestată de un grup deosebit, cel al ebioniților. Într-adevăr, Epifaniu ne relatează că după catastrofa din anul 70, acest grup s-a constituit la Kokba³², printre refugiații iudeo-creștini. Or ebioniții sunt convertiți ai esenismului. Dacă acești creștini de origine sadocită se refugiaseră la Kokba, înseamnă că știau că vor găsi acolo sadociți conveniți. Avem aici o indicație suplimentară pentru existența la

³⁰ Harnack, *Die Missiön inul Ausbreitung des Christentums*, cd. a IV-a, II. 636.

³¹ S. Losch, *Deitas Jesu und Antike Apotheose*, Roitenburg. 1933. pp. 70-72. Putem, de asemenea, să ne întrebăm dacă șederea în Arabia (*Gal.* 1. 17) nu înseamnă Kokba.

Regiunea Damascului era considerată pe atunci ca făcând parte din Arabia (a se vedea R. North, *P.E.O.*, 87 (1955). pp. 34-38). ³² *Panarion*, XXX, 2, 8 ; 1. A se vedea

Harnack, loc. cit., pp. 634-636. A se vedea, de

asemenea, Eusebiu, *Onom. ad. loc. (G.C.S.*, p. 172).

sud de Damasc a unei colonii de creștini veniți din esenism, colonie la care se face referire în predica eleniștilor, și care probabil a sporit mult după 70, primindu-i pe iudeo-creștinii din Palestina".

Una din cele mai vechi mărturii ale citatului creștin din *Numeri*, XXIV, 17, este aceea aparținând *Testamentelor celor XII Patriarhi*. Or, această lucrare are în mod sigur legătură cu sadociții convertiți emigrați în Siria. Lucrarea e caracteristică pentru literatura pe care o așteptăm de la comunitatea iudeo-creștină din Kokba. Și suntem îndreptățiți să căutăm acolo importanța dobândită de profeția stelei în lucrare. Și tot în Siria ne conduce și Ignațiu al Antiohiei. Dar la el tema stelei e mai elaborată. Nu mai suntem în mod strict la nivelul sadocismului creștin, însă pasajul extraordinar al stelei provine la Ignațiu de la acesta.

Astfel, toate textele arhaice în care întâlnim aluzii la *Numeri*, XXIV, 17 par a fi în legătură cu Siria și mai ales cu regiunea Damascului. Textele apar la creștini, cum am văzut la sadociti, în legătură cu conflictul cu Magii, al cărui loc este regiunea Damascului. Am constatat acest fapt la Simon. Vom remarca mai întâi importanța pe care o are pentru ebioniți confruntarea cu Simon. Îi sunt consacrate scrierile pseudo-clementine. Or, întâlnirea dintre ebioniți și gnosticii simonieni n-a putut avea loc decât la Kokba, care este în același timp limita extremă la nord a sălașului lor, dar și un centru de influență simoniană.

Mai mult chiar. Câteva pasaje din *Noul Testament*, în care e vorba despre stea, sunt legate de controversa cu Magii. Am vorbit despre *Apocalipsă*. Însă cu câteva versete mai înainte de menționarea stelei (II, 28) e vorba de secta nicolaiților, sectă pusă în mod expres în legătură cu Balaam (II, 14-16). Nicolaiții sunt eleniști³⁴ din Siria influențați de dualismul Magilor. Aluzia la profeția lui Balaam consti-

³³ Epifaniu menționează, de asemenea, printre refugiații din Kokba nazarineni (XXIX 7, 7), care sunt iudco-creștini ortodocși din grupul lui Iacob și arhontici (XL, I, 5), care sunt iudeo-creștini gnostici. E chiar posibil, după Iulian Africanul (Eusebiu, *Hist. Eccl.*, I, 7, 14) să se fi aflat printre ei rude ale lui Cristos. A se vedea în această chestiune H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Juden-Christentums*, pp. 273-277.

³⁴ Epifaniu (*Pan.*, XXV, 1) îl leagă pe Nicolae de Ștefan.

tuie un răspuns direct la propaganda Magilor. Și cum *Apocalipsa* prezintă multe puncte de contact cu *Documentul din Damasc*, credem că ea se află într-o oarecare relație cu sadocismul creștin din Damasc.

E remarcabil că același context îl găsim pentru celălalt text al *Noului Testament*, unde se vorbește despre „steaua cea de dimineață”, în *II Petru. Epistola* e îndreptată contra „celor care părăsind calea cea dreaptă, au rătăcit și au apucat calea lui Balaam, fiul lui Bosor” (II, 15). Descrierea ce urmează e înrudită cu aceea din *Apocalipsa* despre nicolași. Prin urmare și aici încă e vorba despre iudeo-creștinii ce au părăsit drumul drept sub influența Magilor iranieni, adică a primilor gnostici, cei ce se situează în domeniul siriac și nu elenistic³⁵. Lor le raportează autorul profeția lui Balaam și împlinirea sa în Cristos (I, 16-19). Se cunosc, de altfel, legăturile literaturii petriniene cu Siria : de acolo provin *Evanghelia lui Petru* și *Apocalipsa lui Petru*.

Astfel aluziile la stea, pe care le găsim în *Noul Testament* și literatura iudeo-creștină arhaică, au o puternică legătură cu lupta împotriva influenței Magilor, luptă dusă de misionarii creștini veniți din esenism în Siria, mai ales la Damasc. Această observație e cu atât mai adevărată când e vorba de orașul Edesa și de Mesopotamia³⁶. Se va remarca, pe de altă parte, că în Siria nordică, la Ignațiu, menționarea stelei este, de asemenea, asociată luptei contra Magilor. Aceeași idee o regăsim la Teodot, al cărui gnosticism e de sorginte siriană. De altfel, lupta împotriva astrologiei ne duce în Siria și la influența Magilor babilonieni. Acolo vor scrie texte pentru a-i combate Sirianul Tațian și Sirianul Bardesanes.

Rămâne totuși un ultim text care este Matei, II, 2. Menționarea stelei are vreo legătură cu Damascul? În primul rând vom observa că *Evanghelia după Matei* a fost scrisă în Siria, unde se afla nucleul principal al comunității iudeo-creștine. Așa că putem înțelege, pornind de aici, importanța acordată episodului stelei. Misiunea creștină din Siria se adresa unui mediu în care Magii își exercitau influența lor. Pericopa stelei apare la tipul însuși al unei kerigme adresată

³⁵ A se vedea B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Uppsala, 1951, pp. 362-363.

³⁶ L. Goppelt, *Christentum und Judentum*, Gutersloh, 1954, p. 202.

acestui mediu. Se face apel la profeția magului Balaam, așa cum, la Atena, Sfântul Apostol Pavel va face apel la Arătos, iar în Asia creștinii vor cita mărturia Sibilelor. Am reținut aici trăsătura istorică a apariției stelei, pentru că această trăsătură apărea ca realizarea profeției lui Balaam și constituia deci un argument deosebit de potrivit.

Totul corespunde situației din Damasc ; o ultimă probă în acest sens ne-o dă un text în care Iustin stabilește o legătură între Magi și Damasc. Important pentru noi e faptul că Iustin se referă la un grup arhaic din *Testimoniu*. Originea textelor din *Testimoniu*, dată fiind aluzia la Damasc, trebuie căutată firesc în comunitatea primitivă din Damasc sau Kokba. Chestiunea nu e de a ști dacă Magii Evangheliei veneau din Damasc. *Matei*, II, 1 vorbește doar de Răsărit. Iustin afirmă că veneau din Arabia (*Dial.*, LXXVIII, 2). Dar el precizează că „Damascul face parte din teritoriul arab” (LXXVIII, 10). Clement din Alexandria vorbește de Persia (*Protrept.*, V, 4). După Origene ei vin din Babilon, care este într-adevăr locul lor tradițional. Distanța fiind totuși mare, e imposibil de susținut ipoteza lui Origene. Rămâne Damascul ca locul cel mai sigur.

Însă, repetăm, această concluzie nu are o prea mare importanță. Faptul principal e că, într-o epocă arhaică, episodul Magilor a fost legat de Damasc. În mediul Damascului, în care conflictul cu Magii era puternic, iar misiunea pe lângă ei dificilă, s-a dezvoltat tema stelei, atât prin folosirea proorociei lui Balaam despre stea, cât și prin interesul acordat episodului stelei apărute Magilor. Și tocmai în mediul misionarilor creștini ai Damascului, la nivelul primei Kerigme, au fost asociate cele două teme.

Istoria temei stelei cu al său *Sitz im Leben* aduce astfel câteva date interesante despre un fragment al istoriei creștinismului primitiv. Ea ne arată că sadociții exilați au luat contact la Damasc cu dualismul iranian, că tot acolo această influență i-a antrenat pe unii spre dualismul radical specific gnosticizmului: inițial acesta este o formă de iudaism influențată de Iran³⁷. De altfel, la Damasc sadociții convertiți și-au săvârșit apostolatul pe lângă Magi. Și tot acolo s-au ciocnit pentru prima dată cu gnosticii evrei, trebuind să se apere de influența lor.

A se vedea G. Quispel, *Christliche Gnosis und Jüdische Heterodoxie*, E.T., 14 (1954), pp. I II.

VIII

CEI DOISPREZECE APOSTOLI ȘI ZODIACUL

În *Predicile asupra Psalmilor* scrise de Asterios Sofistul, recent editate de Marcel Richard, întâlnim un pasaj ciudat despre trădarea lui Iuda. Este vorba despre comentariul *Psalmului II, 2* : „Cel drept a greșit. A scurtat orologiul (*lopoXoyiov*) Apostolilor. Din ziua de douăsprezece ore (*dcodeicăcopov*) a discipolilor a făcut o zi de unsprezece ore. A arătat anul (*ivlavrov*) Domnului lipsit de o lună. Și de aceea este al unsprezecelea Psalmul în care se cuprinde plângerea celor Unsprezece referitor la a Douăsprezecea" (*Horn. Psalm., XX, 14, p. 157*). Și mai departe, referitor la părăsirea lui Cristos de către Apostoli: „împreună cu cele trei ore, celelalte ore ale Apostolilor au fugit de zi. Orele zilei au devenit orele nopții în timpul Patimilor, când ziua însăși ce poartă în ea chipul Apostolilor s-a schimbat" (15-16, p. 158).

Ne aflăm aici în prezența unei alegorii în care cei doisprezece Apostoli sunt comparați fie cu cele douăsprezece ore ale zilei, fie cu cele douăsprezece luni al anului'. Dar aceasta nu e deloc o invenție a lui Asterios, ci se regăsește și la alți autori din secolul al IV-lea. De exemplu la Sfântul Ambrozie : „Dacă întreaga durată a lumii e ca o singură zi, cu siguranță lumea își numără orele prin secole : altfel spus, secolele îi sunt ore. Or există douăsprezece ore

Despre *Dodekaoros*, care reprezenta atât ciclul celor douăsprezece ore cât și ciclul celor douăsprezece luni. a se vedea F. Boli, *Stern Glaube und Sterndeutung*, Leipzig, 1918, p. 75. Dacă adăugăm faptul că în vechime cadranul solar (*ojpoAoyiov*) era împodobit nu numai cu semnele zodiacului, dar și cu capetele celor douăsprezece divinități ale Olimpului (Boli. *loc. cit.* A se vedea în Muzeul Luvru exemplarul găsit la Gabies), e incontestabil că Asterios se referă explicit la toate acestea, substituind pe cei doisprezece Apostoli celor doisprezece zei. A se vedea și F. Cumont, art. *Zodiaque*, *D.A.C.L.*, V, col. 1046-1062.

într-o zi. Deci, în sens mistic, ziua este Cristos^a. El îi are pe cei doisprezece Apostoli, care au strălucit cu lumină cerească și în care harul își are etapele sale distincte" (*Exp. Luc*, VII, 222 ; *S.C.*, p. 92). Fapt curios în acest text: tema Apostolilor, parcă simbolizați de cele douăsprezece ore. e pusă în relație cu aceea a lui Cristos, considerat a fi ziua. Or simbolul acesta din urmă este arhaic, având obârșia în iudeo-creștinism². Va trebui să cercetăm dacă putem constata același lucru în cazul simbolului celor douăsprezece ore.

Același simbolism îl regăsim și la Sfântul Augustin : „Ei n-au putut pătrunde înțelesul adânc al zilei ale cărei douăsprezece ore strălucitoare sunt Apostolii”³. Dar simbolismul exista înainte la Zenon din Verona, care-i compară pe cei doisprezece Apostoli cu cele douăsprezece raze ale soarelui, adică cu cele douăsprezece luni (*Tract.*, II, 9, 2). Alt pasaj e încă și mai explicit: „Cristos e ziua cu adevărat veșnică și fără de sfârșit, care are în slujba sa cele douăsprezece ore în Apostoli, cele douăsprezece luni în profeți” (*Tract.*, II, 45). Franz-Joseph Dolger, studiind aceste texte scrise de Zenon, amintește de reprezentările greco-romane ale soarelui cu cele douăsprezece raze simbolizând cele douăsprezece luni⁴.

În secolul al III-lea același simbolism apare atât în mediul grecesc, cât și în mediul latin. Metodiu din Olimp scrie că „ansamblul Apostolilor, corespunzând orelor zilei, se numește ziua spirituală, Biserica” (*De Sanguisuga*, IX, 3 ; *G.C.S.*, 487). Singura diferență constă în faptul că aici ziua simbolizează Biserica și nu pe Cristos. Origene face și el aluzie la acest simbolism : „Se poate arăta că lumile noi sunt desăvârșite prin Cristos, soare al dreptății, și prin Apostolii săi” (*Corn. Rom.*, V, I). În mediul latin, lucrarea *De Paschae computus*, atribuită Sfântului Ciprian, dezvoltă comparația ; astfel, cele douăsprezece ore și cele douăsprezece luni simbolizează

^a Nota traducătorului: în limba franceză substantivul „J0lir” („zi”) este de gen masculin, ceea ce corespunde perfect genului numelui propriu Cristos. ¹ Jean Danielou, *Theologie du Judeo-Christianisme*, pp. 22-226. ² *Exp. Psalm.*, 55, 5 ; *P.L.* 36, 650 A. A se vedea și *Tract. John.*, 49, 6 ; *P.L.* 35, 1750. ³ *Das Sonnengleichnis in einer Weinachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona*. A.C., VI, pp. 1-50.

pe cei doisprezece Apostoli; cele patru diviziuni ale zilei și cele patru anotimpuri ale anului simbolizează cele patru evanghelii (19, *C.S.E.L.*, 23-26). Reprezentarea celor patru anotimpuri înconjurând soarele era, de asemenea, familiară artei elenistice, așa cum ne amintește Dolger (*op. cit.*, p. 54 și urm.).

Coborând și mai mult în trecut, întâlnim din nou același simbolism la un autor puternic influențat de iudeo-creștinism. Hipolit scria : „El (Mântuitorul), Soare, o dată ce s-a înălțat din sânul pământului, ne-a arătat pe cei doisprezece Apostoli ca douăsprezece ore ; căci prin ele se va vădi Ziua, așa cum spune proorocul : «Este ziua pe care Domnul a făcut-o»" (*Ps.*, CXVII, 24). Afirmația sa : „în cursul lunilor care trec adunându-se" (*Deut.*, XXXIII, 14), are următorul înțeles : o dată ce sunt toți împreună, cei doisprezece Apostoli, ca douăsprezece luni, au vestit Anul perfect, adică pe Cristos. Și proorocul spune : „Vă dau de știre un an de milostivire al Domnului" (*Isaia*, LXI, 2). Deoarece Ziua, Soarele, Anul erau Cristos, trebuie ca Apostolii să fie numiți Ore și Luni" (*Ben., Moise; P.O.* 27, 171).

Nici n-ar putea să fie acest text mai explicit. El reunește îndoita simbolistică a celor douăsprezece ore și a celor douăsprezece luni, îi desemnează în mod explicit pe Apostoli ca ore și luni și pune în relație această simbolistică cu desemnarea lui Cristos ca zi sau an. Textele citate sunt mai ales *Psalmul* CXVII, 24, pentru simbolistica zilei și *Isaia*, LXI, 2, pentru aceea a anului. Sfântul Ambrozie se referă la *Facerea*, II, 4 : „din ziua când Domnul Dumnezeu a făcut cerul și pământul". Or, toate textele acestea fac parte în mod tradițional din simbolistica lui Cristos ca zi. Aproximarea dintre cele două teme la Hipolit și Ambrozie ne sugerează că cel de-al doilea a fost influențat de primul. Dar să nu ne grăbim s-o afirmăm.

Alt grup de texte ne va prezenta tenia celor douăsprezece luni. Sunt scrierile pseudo-clementine, a căror origine iudeo-creștină este cunoscută. Aceste scrieri țin de stratul cel mai vechi al unei polemici îndreptate contra lui Ioan Botezătorul: „Așa cum Domnul a avut doisprezece Apostoli, corespunzător cu numărul de douăsprezece luni ale soarelui, tot așa Ioan a avut treizeci de discipoli principali, corespunzător ciclului mensural al lunii. Printre aceștia se afla - și nu întâmplător - o femeie, Elena. De ce nu întâmplător? Deoarece

femeia, nefiind decât jumătate dintr-un bărbat, numărul treizeci rămâne incomplet, tot așa cum mișcarea de revoluție a Lunii lasă incomplet cursul lunii" (*Horn.*, 11, 23)\ Acest pasaj straniu tinde să-1 arate pe Ioan Botezătorul drept strămoșul gnosticismului lui Simon. Dar nu acest aspect ne va reține atenția aici.

Textele *Recunoașterilor clementine* reiau aceleași teme. Cei treizeci de discipoli sunt din nou asemuiți cu zilele lunii: „După moartea lui Ioan Botezătorul, Dositei a întemeiat o sectă cu alți treizeci discipoli (ai lui Ioan) și cu o femeie având numele Luna - din acest motiv, cei treizeci par a reprezenta cursul lunii" (*Rec.*, II, 8). Dar apare și tema celor doisprezece Apostoli : „Există un singur profet adevărat, al cărui cuvânt îl anunțăm noi, cei doisprezece Apostoli. El reprezintă anul (*Isaid*, LXI, 2) ale cărui douăsprezece luni suntem noi, Apostolii" (*Rec.*, IV, 37). Apropierea de Hipolit e izbitoare, cu aceeași trimitere la *Isaia*, LXI, 2.

Ultimele texte ne pun în prezența unui sincretism iudeo-creștin, în care se întâlnesc simbolismul astral și faptul evanghelic, sincretism ce pare să fie mediul comun al gnozei simoniene pe de o parte și al ebionismului de cealaltă parte. Nu ne vom mai mira de acum înainte dacă vom regăsi aceste teme simbolice în gnosticism, dar transpuse într-o viziune proprie, adică : cele douăsprezece luni pe de o parte, cei doisprezece Apostoli de cealaltă parte devin simbolurile Dodecadei Eonilor, așa cum se observă mai ales la Marcu Magul. Pe de o parte „luna care străbate cerul în treizeci de zile închipuie numărul celor treizeci de eoni. Iar soarele parcurgând și desăvârșindu-și, timp de douăsprezece luni, ciclul, scoate la iveală prin cele douăsprezece luni Dodecada (eonilor)" (*Adv. haer.*, I, 17, 1). La fel stau lucrurile pentru cele douăsprezece ore ale zilei (*ibicl*). Iar cei doisprezece Apostoli întruchipează și pe cei doisprezece eoni (1, 18, 4. A se vedea și I, 3, 2).

Apar însă anumite trăsături mai precise: „Patimile la care a fost supus cel de-al doisprezecelea eon sunt cuprinse în apostazia lui Iuda, care este cel de-al doisprezecelea Apostol; ele s-au petrecut

^s R. M. Grant observă cu îndreptățire că avem aici o aluzie la decalajul dintre ciclul lunar real și cele treizeci de zile (*Gnosticism and Early Christianity*, New York. 1959, p. 53).

într-a douăsprezecea lună. Apostolii susțin, într-adevăr, că după botezul său Cristos a predicat timp de un an" (I, 3, 3. A se vedea și II, 20, 1-5). Se regăsește aici relația cu Iuda, care apărea la Asterios. Tot aici întâlnim și vechea interpretare pentru *Isaia*, LXI, 2 (II, 22, 1) despre „anul de milostivire”, pasaj conținând precizarea faptului că învățătura lui Cristos a durat doar un an. Dar asta e o interpretare literală, ce se găsește și la Clement Alexandrinul (*Strom.*, I, 21, 145)⁶. Irineu, dimpotrivă, vede în acest an timpul Bisericii (II, 22, 2) plin de predici. Elementele simbolice sunt aceleași, însă interpretările sunt divergente.

De altfel, vom întâlni la gnostici paralelisme și mai bine conturate între ebioniți și catolici în chestiunea care ne interesează. Clement Alexandrinul, relatându-ne învățătura lui Teodot, scrie : „Pentru el, Apostolii au fost înlocuiți cu cele douăsprezece semne ale zodiacului: căci, așa cum nașterea e reglementată de acesta, tot așa renașterea (regenerarea) este diriguată de Apostoli" (*Excerpt.*, 25, 2). Părintele Sagnard trimite pe bună dreptate în notă - cu o eroare de referință : 23 pentru II, 23 - la *Omiliile clementine*. Iar noi ne găsim aici chiar în același context. Faptul că Apostolii iau locul acelor *Cosmocratores*, că libertatea evanghelică înlocuiește captivitatea prescrisă de destin, toate acestea sunt minunat exprimate aici, oricare ar fi substratul autorului. Și pe alocuri sunt menționate explicit și cele douăsprezece semne ale zodiacului⁷.

Aceste speculații se regăsesc în tratatele gnostice ulterioare, de exemplu în *Pistis Sophia* ele sunt numeroase. Cei doisprezece eoni constituie ziua ; ora amiezii este Adamas, cel de-al doisprezecelea eon (67 ; Schmidt, 107). Aici este și o aluzie la *Psalmul* 90, 6. Demnă de remarcat e opoziția între cele douăsprezece regiuni ale eonilor și a treisprezecea, care le este superioară (50 ; Schmidt, 69).

⁶ A se vedea și *Strom.*, V, 6, 37, 4. în acest pasaj e vorba de sensul simbolic al celor trei sute șazeci de clopoței agățați de haina marelui preot. S-ar putea obiecta, așa cum o făcea Irineu referindu-se la gnostici, că anul are în realitate trei sute șazeci și patru de zile (*Adv. haer.*; II, 24, 5). Dar nu e vorba de o imprecizie, așa cum spune R. -M. Grant (*Gnosticism and Early Christianity*, p. 64). Numărul se referă în realitate la împărțirea în treizeci de grade ale celor douăsprezece semne ale zodiacului : ajungem deci înapoi la acesta.

⁷ A se vedea și *Adv. haer.*, I, 17, I, unde ele întruchipează pe eoni.

într-adevăr, n-am întâlnit până acum acest tip de opoziție. îl regăsim la Sfântul Efrem, într-o perspectivă ortodoxă : Apostolii sunt cele douăsprezece zile, Cristos e a treisprezecea (*Hymn. Epiphun.*, 1, II). Acest tip de opoziție apare ca unul pur mental. Asta ne arată deja că simbolismul pe care-l studiem nu e specific domeniului greco-roman.

Dar și alt pasaj din *Pistis Sophia* merită atenția noastră : e vorba despre un comentariu la *Luca*, XXII, 28-30 : „...să ședeți pe tronuri judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel." Autorul nostru vede în acest fragment instaurarea celor doisprezece mântuitori în regiunile cerești ale fiecăruia și rolul celor doisprezece Apostoli în această instaurare (*âjioK.arăotaoii*) (50 ; Schmidt, 68). Or, găsim o exegeză foarte asemănătoare la Origene (*Corn. Mt*, XV, 24), inspirată din *Facerea*, XLIX, 27 și din *Luca*, XXII, 30. Cele douăsprezece seminții întruhidează popoarele cerești, părinții celor douăsprezece seminții sunt doisprezece aștri; popoarele cerești vor fi judecate de cei doisprezece Apostoli. Cele două exegeze sunt paralele, doar că Origene e și mai precis decât *Pistis Sophia*, asimilând pe cei doisprezece patriarhi celor doisprezece aștri care guvernează cele douăsprezece regiuni cerești: evident, o aluzie la zodiac.

O altă operă gnostică tardivă, publicată de Cari Schmidt, ne dă și ea un punct de reper interesant: Monogenul e prezentat ținând în mâna sa dreaptă cele douăsprezece paternități, cu chipul celor doisprezece Apostoli, și în mâna stângă cele treizeci de puteri (*ăwâțieis*). Toate aceste puteri înconjoară pe Monogen ca o cunună, după cuvântul psalmistului David : „Voi binecuvânta cununa anului bunătații tale" (*Ps.*, LXVI, 12). într-adevăr, înmulțirea numărului celor doisprezece Apostoli cu numărul celor Treizeci de Puteri corespunde cu cele douăsprezece luni de treizeci de zile ce constituie anul. E limpede că și aici avem subiacent speculației autorului un paralelism al celor doisprezece Apostoli și al celor douăsprezece luni, corespunzând unui simbolism al Monogenului ca an perfect. Citatul din *Psalmul* LXVI, 12 este deosebit de interesant, deoarece a făcut parte cu siguranță din dosarul Cuvântului ca an perfect.

Confirmarea acestei observații o găsim într-un grup de texte unde întâlnim epitetul *iviavoios* „în vârstă de un an" aplicat de

Ieșirea, XII. 5 mielului pascal. Grigore de Nazianz comentează epitetul astfel : „Este numit de un an ca soare al dreptății, ca venit de Sus, ca circumscris în ființa sa vizibilă, întorcându-se la sine însuși ca o binecuvântată cunună de bunătate (*Ps.*, LXIV, 12) și în toate asemănător sieși" (*Or*, 45, 13; *P.G.* 36, 641 A-B). Dar anumiți autori latini pun acest epitet în relație cu durata unui an din misiunea lui Cristos. Citim la Grigore din Elvira : „Este numit *anniculus*, pentru că de la botezul său de către Ioan în Iordan vremea învățaturii lui s-a săvârșit, iar Cristos a pățimit după cum a fost în profeția lui David : Vei binecuvânta cununa anului cu bunătatea ta (*Ps.*, LXVI, 12)" (*Traci.*, 9; Batiffol, p. 100).

Tema e dezvoltată și mai mult de Gaudențiu din Brescia : „El este *anniculus*, pentru că, după botezul primit pentru noi în Iordan și până în ziua Patimilor, s-a săvârșit un an (...) Avem aici anul de milostivire al Domnului (*Isaia*, LXI, 2), despre care Isus, citind în sinagogă, mărturisește că a fost scris despre persoana sa în Cartea lui Isaia (*Luca*, IV, 19, 21). Avem aici faptul care l-a făcut pe profet să tresalte de bucurie în psalm : Vei binecuvânta cununa anului cu bunătatea ta (*Ps.*, LXIV, 12): ea (cununa) este cercul victorios binecuvântat de lucrările pline de bunătate ale lui Cristos" (*Serm.*, 3 ; *P.L.* 20, 865 B-866 B). Avem aici o tradiție occidentală privind durata de un an a vieții lui Cristos, tradiție pe care o găsim la Tertullian și care va persista până la Sfântul Augustin. Ea e paralelă cu aceea pe care o găsim în Alexandria la Clement și la gnostici. Dar interesul pasajului constă în aceea că el este primul ce grupează *Psalmul* LXIV, 12 și *Isaia*, LXI, 2, texte cu adevărat majore pentru tema lui Cristos ca an (= ca durată a unui an).

Să revenim la punctul de plecare al scurtei noastre cercetări, pentru a trage o concluzie. Întâlnim în același timp în scrierile pseudo-clementine, la gnosticul Teodot și la Hipolit din Roma, un simbolism al celor doisprezece Apostoli exprimat prin cele douăsprezece ore, cele douăsprezece luni, cele douăsprezece semne ale zodiacului. Nu avem motive să credem că acești autori depind unul de altul, dar toți par a ne îndrepta spre un mediu iudeo-creștin. Am putea oare să explicăm geneza respectivului simbolism plecând de la acest mediu? Am putea astfel să considerăm că e vorba de un simbolism cu totul primitiv, care ar fi persistat apoi în scrierile unor autori creștini.

Se pare că așa stau lucrurile. Într-adevăr, simbolismul nostru se sprijină pe date evreiești ce caracterizează mediul în care a apărut creștinismul. Vom nota mai întâi că semnele zodiacului erau reprezentări familiare iudaismului elenistic. Dar se pare că tot așa stau lucrurile și cu iudaismul palestinian. Goodenough constată că figurile zodiacului erau reprezentate în sinagogile palestinieniene încă din secolul I înainte de erei noastre⁸.

Mai târziu, în sinagoga din Beth Alpha ele sunt însoțite de numele lor evreiești. Epifaniu ne spune că „Fariseii traduseseră în ebraică numele celor douăsprezece semne”⁹. Și Josephus Flavius, descriind vâlul Templului, explică : tot cerul e reprezentat pe vâl, în afară de semnele zodiacului, ceea ce dovedește că acest lucru ar fi fost normal¹⁰.

De acum înainte suntem ispitiți să stabilim o relație între această simbolistică a celor douăsprezece semne zodiacale și a celor doisprezece patriarhi evrei. În fapt, la Filon, adică tot în epoca lui Cristos, vedem pentru anumite folosiri ale cifrei doisprezece, când o referință cosmică la cele douăsprezece semne ale zodiacului”, când o referință istorică la cei doisprezece patriarhi¹². Cele două simbolistici ar trebui să fie convergente. Și tocmai acest fapt îl constatăm și noi. Pentru Filon, cele două geme de smarald, așezate pe umerii marelui preot, purtând fiecare numele a șase patriarhi, sunt simbolul semnelor zodiacului (*Qnaest. Ex.*, II, 109). Mai mult chiar, expunând simbolismul celor douăsprezece pietre aflate pe placa de metal purtată de marele preot pe piept, Filon stabilește un paralelism între patriarhi și semnele zodiacale.

Să cităm acest text: „Cele douăsprezece geme sunt figurile celor douăsprezece animale ale zodiacului”¹³. Este simbolul celor doisprezece Patriarhi, deoarece numele acestora e gravat pe ele, dorindu-se

⁸ Goodenough, *Jewish Symbols*, I, pp. 203. 217. 219. 248-251. 225 ; VIII, pp. 167-171. " *Panarion*. XV, I, 2 : *G.C.S.*, pp. 211-212.

⁹ A se vedea A. Pelletier, *La iraclition symbolique du roile dechire*, R.S.R. 46 (1958), p. 171.

¹¹ 177. *Mos.*, II, 123-124.

¹² *Hei.*: 176-177.

¹³ Ne vom aminti că zodiacul poate fi reprezentat fie de douăsprezece semne, fie de douăsprezece animale (Boli, *op. cit.*, p. 69).

a se face din ei stele și a se da fiecăruia constelația sa (*ἰσὶν*). Mai mult, fiecare patriarh devine el însuși o constelație, ca o imagine cerească, în așa fel încât cârmuitorii popoarelor și patriarhii nu mai merg pe pământ, ca niște muritori, ci, deveniți plante celeste, se vor deplasa pe cer, fiind sădite acolo" (*Quaest. Ex.*, II, 114). Și Filon continuă arătând în ei existența unor idei permanente, a căror pecete poate marca nenumărate exemplare, după imaginea lor.

Acest text extraordinar prezintă o doctrină specific filoniană referitoare la immortalitatea stelară a patriarhilor⁴, fapt care amintește ceea ce Tațian reproșa păgânilor când transpuneau pe cer animalele pe care le adorau⁵. Dar, în același timp, Filon apare aici ca martor al unui simbolism ce nu-i este propriu. Analogia între patriarhi și animalele zodiacului se putea întemeia pe celebra profeție din *Facerea*, XLIX, 9, 14, 17, 21, 27, în care Iuda era comparat cu un leu, Isahar cu asinul, Dan cu șarpele, Neftali cu o cerboaică, Beniamin cu lupul⁶. Într-adevăr, în *Cartea Jubileelor* (XXV, 6) cei doisprezece patriarhi sunt asimilați celor douăsprezece luni. Hartvig Thyen a notat relațiile dintre omiletica evreiască contemporană cu Cristos și arta sinagogilor, menționând zodiacul⁷. Pe de altă parte, tradiția rabinică a păstrat acest simbolism⁸, care nu e nicidecum împrumutat de la Filon. Se pare că el nu se referă numai la cele douăsprezece luni, ci și la cele douăsprezece ore : „Se vor naște doisprezece prinți. Semințiile vor fi hotărâte de ordinea lumii: ziua are douăsprezece ore, anul are douăsprezece luni, zodiacul are douăsprezece semne. De aceea s-a spus: Toate acestea sunt semințiile lui Israel”⁹.

⁴ A se vedea totuși *Sap.*, III, 17, conform interpretării d-lui Dupont-Sommer.

⁵ *Disc.*, 9.

⁶ Goodenough, *op. cit.*, VIII, pp. 196-197. cu referințele de rigoare. *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie*, Göttingen, 1955, p. 33.

⁷ R. Eisler, *Orphish-Dionysische Mysterien-gedanke in der christlichen Antike*, Leipzig, 1925, p. 39; Goodenough, *op. cit.*, VIII, pp. 197-199.

⁸ Tanchuma, *Wajchi*, 16, citat de D. Feuchtwang, „Der Trierkreis in der Tradition und im Synagogenritus”, *M.G.W.J.*, 59 (1915), p. 243. A se vedea și fraza pe care Roman Melodul o pune în gura lui Iacob : „Pentru mine a răsărit azi o zi, ce are douăsprezece ore, care sunt copiii mei” („Chant du chaste Joseph”, vv. 808-810, citat de Eisler, *op. cit.*, p. 39). În *Cartea lui Semîn* în siriacă acest simbolism e atribuit lui Asaf (Miliar Burrows, *Nouvelles lumières sur les manuscrits de la Mer Morte*, p. 256).

De acum înainte era foarte ușor să se transpună simbolismul zodiacal al celor doisprezece Patriarhi celor doisprezece Apostoli. Avem șansa de a fi în posesia unui text unde surprindem clar această transpunere. E un pasaj din Clement Alexandrinul, pe care nu l-am pomenit încă și care se referă la simbolismul veșmântului marelui preot. Aici Clement depinde de Filon : „Cele douăsprezece pietre dispuse în rânduri de câte patru pe piept descriu ciclul zodiacului cu cele patru schimbări de anotimpuri. Aici mai putem vedea... și pe profeții care desemnează pe cei dreپți din fiecare grup. Spunând într-adevăr că Apostolii sunt și profeți și dreپți, nu ne-am înșela" (*Strom.*, V, 6, 38, 4-5). Trecerea de la Patriarhi la Apostoli este surprinsă pe viu.

Așa ne apare istoria simbolismului nostru. La început semnele zodiacului sunt folosite ca motiv decorativ în arta iudeo-elenistică, ceea ce determină pe rabini să-l comenteze simbolic, văzând în acele semne imaginea celor doisprezece patriarhi. La Filon acest simbolism merge până la o anumită mistică de factură cosmică. Iudeo-creștinii îl vor relua, aplicându-l celor doisprezece Apostoli. Simbolismul despre care vorbim va fi asociat lui Cristos considerat ca zi și ca an (= durată a unui an) și-l vom întâlni atât la membrii Bisericii în general, cât și la ebioniții gnostici. Se vor resimți și influențe. Astfel, se pare că Asterios depinde de anumite date împrumutate de la gnostici²⁰. Alături de simbolica celor doisprezece Apostoli, vor apărea și altele, ca de exemplu aplicarea, destul de ciudată, făcută de Zenon din Verona, zodiacului la cei nou botezați²¹.

²⁰ Despre dezvoltările temei în Evul Mediu și Renaștere, a se vedea F. Piper. *Mythologie der christlichen Kunst*, II, pp. 276-310.

²¹ *P.L.* 9, 494-495. Alteori, Victorin de Petau crede că în ziua întâi au fost creați doisprezece îngeri pentru a cârmui orele zilei și alți doisprezece pentru orele nopții. Sunt cei douăzeci și patru de bătrâni ai Apocalipsei (*Fabr. Afund.*, Routh, III, 455 și 461).

IX SEMNUL

TAU

Semnul crucii făcut pe frunte este unul din cele mai vechi rituri ale Bisericii creștine. Sfântul Vasile îl menționează, alături de rugăciunea pe care o facem stând cu fața spre Răsărit, printre tradițiile nescrise ce ne vin de la Apostoli. Vom arăta adevărul acestui fapt și vom demonstra că semnul crucii se leagă de comunitatea iudeo-creștină primitivă. S-au căutat apoi analogii în lumea greco-romană. Dar acestea sunt caracteristici secundare. Vom face mai întâi un bilanț al folosirilor liturgice vechi ale crucii, apoi îi vom cerceta originile, în sfârșit, îi vom studia semnificațiile.

Semnul crucii apare mai întâi în riturile referitoare la botez¹. Este cea mai veche folosire a sa, cea la care se referă și Sfântul Vasile. E asociat cu botezul însuși, pe care îl precedă sau căruia îi urmează. îl găsim într-o epocă veche în biserica siriană, care păstrează uzanțe arhaice. Numai așa putem explica faptul că deseori semnul reprezintă botezul însuși, la autorii din vechime. Astfel, inscripția din Abercios, de la sfârșitul secolului al doilea, vorbește despre poporul „care poartă pecetea minunată”. Cuvântul pecete, *sphragis*, desemnează semnul crucii înscris pe frunte.

Mai târziu, când s-au dezvoltat riturile botezului, *sphragis* a fost primul rit impus catehumenilor și expresia primei consfințiri întru Cristos. Quodvultdeus, episcop african din secolul al IV-lea, scrie : „Nu v-ați născut încă. din nou, prin botez, ci prin semnul crucii ați fost zămislți în sânul Bisericii” (*Despre Simbolul apostolic*, I, 1). Sfântul Augustin ne dezvăluie în ale sale *Confessiones* că, după ce

Am tratat subiectul în *Bible et Liturgie*, pp. 76-96. Dar aici îl reiau cu exemple diferite.

s-a născut, mama i-a făcut pe frunte semnul crucii și i-a dat puțină sare. Botezul a fost abia patruzeci de ani mai târziu!

Dar semnul crucii nu era folosit doar la botez. El juca un anumit rol în alte sacramente (Sfinte Taine) : în confirmarea cu Sfântul Mir, în Sfânta Taină a Maslului (la ungerea cea de pe urmă -*extrema unctio*) și în Euharistie (Sfânta Taină a împărtășaniei). Mai mult chiar, creștinii își făceau semnul crucii înaintea principalelor ocupații din viața lor. De exemplu, Sfântul Ioan Gură de Aur scrie : „Totul este înfăptuit prin cruce. Botezul e înfăptuit prin cruce (într-adevăr, trebuie să primești acea *sphragis*) ; punerea mâinilor se face prin semnul crucii. Fie că ne aflăm într-o călătorie, fie acasă, sau oriunde ne-am afla, crucea e o mare binefacere, o armură salvatoare, un scut inexpugnabil contra demonului" (*Horn. Philip.*, III_v13).

Întâlnim aici ideea importantă potrivit căreia crucea îl apără pe cel botezat de demoni, făcându-l inviolabil și punând demonii pe fugă. Numeroase relatări ale Sfinților Părinți ilustrează acest lucru². Mai ales semnul crucii îi face neputincioși pe demonii ce apar în cultele păgâne. Prudențiu ne povestește ce s-a întâmplat într-o zi când Iușian Apostatul aducea un sacrificiu zeiței Hecate. Preotul care punea întrebări măruntaielor unei victime a pălit brusc și a căzut la pământ: „Prințul, înspăimântat de parcă îl vedea pe însuși Cristos amenințându-l și învărtind fulgerul, își scoate diadema, pălește, privește în juru-i să vadă dacă vreun copil botezat nu și-a făcut semnul crucii pe frunte, tulburând astfel descântecul adresat lui Zoroastru" (*Apotheosis*, 489-493). Lactanțiu explică tot așa că prezența unui creștin însemnat cu acea *sphragis* împiedica oracolele și haruspiciile (*Div. Inst.*, V, 27). Grigore Taumaturgul, intrând într-un templu păgân, curăță aerul îmbâcsit de miasme prin semnul crucii³.

Crucea dobândește astfel valoarea de exorcism. Însemnată pe fruntea catehumenului, îndepărtează de la el pe demonul ce-l stăpânește. Tot așa, după moarte, când sufletul creștin părăsește corpul și străbate atmosfera care este sălașul demonilor, acea *sphragis*

¹ A se vedea *Bible et Liturgic*, ed. a doua. pp. 87-88.

³ Grigore de Nyssa, *Viața lui Grigore Taumaturgul*, P.G. 46, I, 916 A.

făcută pe frunte îi îndepărtează, în timp ce sufletul nemarcat de pecete le cade pradă : „Așa cum oaia fără păstor este la discreția fiarelor, fiind pentru ele o pradă de-a gata, tot așa și sufletul care nu o are pe *sphragis* este la discreția capcanelor demonului”⁴, „O comoară nemarcată de acea pecete este la discreția hoților, o oaie fără marcă (semn, pecete) este la discreția capcanelor”⁵.

Creștinii își fac nu numai semnul crucii pe frunte cu degetul cel gros, dar avem mărturii care atestă practicarea unor adevărate tatuaje. Tatuajul e cunoscut în cultele păgâne ale lui Dionysos sau Mithra. Se pare însă că-l regăsim și la creștini în legătură cu semnul crucii. Este presupus de Sfântul Augustin pentru Africa. Acesta ne relatează că atunci când păgânii ies din amfiteatru, ei îi recunosc pe creștini după veșminte, după felul de a-și tăia părul și după fruntea lor¹. Și mai explicit încă vorbește diaconul Marcu (secolul al V-lea), în *Viața lui Porfiriu din Gaza* (82), despre trei copii căzuți într-un puț și salvați miraculos pentru că purtau o cruce pictată în roșu pe frunte.

Vedem apărând, pe lângă semnul crucii pe frunte, semnul crucii pe față. Fac aluzie la aceasta *Odele lui Solomon* și Iustin încă din secolul al doilea. Un desen în cărbune din hipogeul de pe Viale Manzoni din secolul al III-lea⁷ arată același lucru. Mai este încă atestat în secolul al XIII-lea de către Lucas de Thuy. Însă se dezvoltă în paralel și semnul mare, azi folosit în mod obișnuit, care se face de la frunte spre piept și de la umărul stâng spre cel drept (cel puțin în Occident). Dar nu apare mai înainte de Evul Mediu timpuriu. E posibil să fi apărut mai devreme ca gest de binecuvântare sau de exorcizare.

Gest liturgic, semnul crucii apare și ca simbol pe monumente, în fresce, pe basoreliefuri, în mozaicuri și pe tot felul de obiecte. Apare încă din secolele al II-lea și al III-lea în catacombe, fie sub forma crucii grecești +, cât și sub forma celei latinești f. Însă creștinii regăseau crucea întruchipată în multe reprezentări care îi imitau

⁴ Amphiloh. *Despre păcătoasă*, I ; P.G., 29, 62 B.

⁵ Severian de Gabala, *Despre bote* ; P.G., 31, 432 C.

¹ A se vedea H. Rondet, *La croix sur le front*, R.S.R., 42, (1954), p. 392.

⁷ J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, p. 94.

forma. Iustin, în secolul al II-lea, ne arată forma crucii reprezentată de catarg și vergeaua pânzei, de plug, de toporișca, (*ascia*), de însemne militare (*Apoi*, I, 55). Am văzut că anumite simboluri artistice aveau acest sens.

Semnul crucii evocă astăzi pentru noi spânzurătoarea pe care a fost bătut în cuie Cristos. Trebuie să ne întrebăm dacă aceasta este obârșia semnului crucii făcut pe frunte în prima comunitate creștină. Or, se pare că lucrurile nu stau așa și că la origine era un semn cu o altă semnificație. Vom observa, într-adevăr, că mai multe texte vechi apropie semnul crucii de litera *tau*, care în greacă avea forma T, ca de exemplu în *Epistola lui Barnaba* din secolul al II-lea (IX, 8) și la Grigore de Nyssa în secolul al IV-lea. Textele au fost adunate de Hugo Rahner⁸.

Apropierea dintre cruce și *tau* se explică printr-o asemănare de formă, asemănare ce nu-i prea satisfăcătoare. Într-adevăr, litera *tau* din greacă are forma T, ceea ce nu corespunde semnului cruciform marcat pe frunte. Trebuie deci să căutăm altă explicație. Or, Părinții Bisericii înșiși au amintit că în cartea lui Ezechiel se prevestește că membrii comunității mesianice vor fi marcați pe frunte cu semnul *tau*. Amintirea acestui text e prezentă în mediul evreiesc din vremea lui Cristos. Bunăoară esenienii, care pretindeau că formează comunitatea escatologică, purtau pe frunte semnul lui Ezechiel (*C.D.C.*, XIX, 19)⁹.

Mai mult chiar : Sfântul Ioan, la rândul său, în *Apocalipsă* declară că cei aleși vor fi însemnați pe frunte. Citim astfel că îngerul împiedică vătămrile să distrugă lumea „până ce nu vom pecetlui pe frunțile lor, pe robii Dumnezeului nostru" (VII, 3). Mai departe vizionarul vede 144 000 de persoane „care aveau numele Lui (= al Mielului) și numele Tatălui Lui scris pe frunțile lor" (XIV, 1). Or această pecete (*sphrttgis*), care este Numele Tatălui, e semnul lui Ezechiel. Într-adevăr, *tau* ebraic, care este ultima literă a alfabetului, îl desemnează pe Dumnezeu, cum în greacă este *omega*. Pe

Dus mystische Tau. „*Zeitschr. Kath. Theol.*”, 75 (1953), pp. 386-410. A se vedea Jean Danielou, *Les manuscrits de la Mer Morte et Les origines du christianisme*, Paris, 1957, pp. 101-102.

alocuri, așa cum a demonstrat Lampe¹⁰, ritul descris de Ioan se refera la o folosire legată de botez.

Se pare deci că primii creștini erau însemnați pe frunte cu un *tau* ce desemna Numele lui Iahweh. Asta ridică însă două întrebări. Prima : nu regăsim oare aceeași dificultate, și anume - *tau* nu are forma unei cruci? Dar tocmai aceasta dificultate, aparentă e o confirmare. În vremea lui Cristos, în alfabetul ebraic, *tau* putea fi reprezentat prin semnul + sau semnul X. Sub această formă îl întâlnim în osuarele palestinene din secolul 1 al erei noastre, unde e posibil să avem cea mai veche reprezentare creștină a Crucii". Ea desemna Numele de Iahweh.

Rămâne a doua dificultate. De ce oare creștinii ar fi fost însemnați cu un semn reprezentând Numele de Iahweh? Tocmai expresia „a purta Numele (Domnului)" apare frecvent într-un vechi text creștin aflat sub influență evreiască, *Păstorul* lui Hermas, pentru a desemna botezul : „Dacă îi porți Numele, fără a avea virtutea-i, degeaba îi vei purta Numele. Pietrele aruncate sunt cei ce i-au purtat Numele fără a îmbrăca haina fecioarelor" (*Sim.*, IX, 13, 2). Sensul se dovedește limpede : cel ce botezat fiind nu se sfințește, nu poate fi mântuit.

Expresia „a purta Numele" apare în acest pasaj și în altele însemnând faptul de a fi pecetluit cu semnul *tau* pe frunte, adică tocmai cu semnul crucii. Dinkler ne-a dat o interesantă verificare¹². Se pare că expresia trebuie cu adevărat să fie apropiată de cea pe care o găsim în Evanghelie. *Luca*, într-adevăr, în loc de formula lui *Matei*: „Și cel ce nu-și ia crucea și nu-Mi urmează Mie, nu este vrednic de Mine" (X, 38), scrie : „Și cel ce nu-și poartă crucea sa și nu vine după Mine, nu poate să fie ucenicul Meu" (XIV, 27). Această formulă poate să fie o aluzie liturgică la crucea însemnată pe frunte.

Doar că rămâne straniu acest obicei creștin de a însemna cu semnul ce desemnează Numele lui Iahweh. Asta înseamnă să uităm

¹⁰ *The Seal of the Spirit*, pp. 16-18. ' A se vedea B. Bagatti; *ari. cit.*, p. 4.

¹² *Jesu Wort vom Kreuztragen*, în *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, pp. 120-128.

că, pentru comunitatea creștinească primitivă, Numele care, în *Vechiul Testament*, desemnează arătarea lui Dumnezeu în lume în concurență cu Cuvântul vorbit, era o desemnare a lui Cristos drept Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu¹³. Tomai acest fapt îl găsim în *Păstorul* lui Hermas, dar și în *Didache*, unde citim : „Ție îți mulțumim, Tată Sfânt, pentru al Tău Nume Sfânt pe care l-ai făcut să sălășluiască în inimile noastre" (X, 2-3). Or aici Numele, așa cum a arătat Peterson¹⁴, desemnează Cuvântul. Și mai explicită încă este *Evangelhia Adevărului*, această omilie din secolul al II-lea, străbătută de teologie iudeo-creștină, pe care tocmai au editat-o H.-Ch. Puech, G. Quispel și M. Malinine : „Or Numele Tatălui este Fiul" (38, 5)¹⁵.

Se poate deci considera ca sigur faptul că semnul crucii cu care erau însemnați primii creștini reprezenta pentru ei Numele Domnului Dumnezeu, adică Cuvântul, și însemna că erau închinați Lui. În mediu grecesc, această simbolică devine de neînțeles și de aceea crucea este altfel interpretată. Sub forma +, ea a fost considerată ca o reprezentare a instrumentului de tortură a lui Cristos ; sub forma X, ea a fost luată drept prima literă din cuvântul *xipioxos*). Dar ideea fundamentală rămâne aceeași : este vorba de închinarea celui botezat lui Cristos.

Până aici am luat în considerare semnul crucii, în liturghie și pe monumentele figurative, sub forma sa cea mai simplă, aceea a crucii grecești. Dar se știe că el a luat cu timpul, mai cu seamă în arheologie, forme mai complicate. Vom găsi un studiu în acest sens în articolul *Croix* din *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgic*, redactat de Dom Leclercq, sau în articolul d-lui Sulzberger : *Le symbole de la croix*, în „*Byzantiois*” 2 (1925), pp. 356-383. Aș vrea doar să atrag atenția asupra unei reprezentări puțin cunoscute, care e foarte veche și care prezintă interesul de a uni crucea cu Numele lui Isus - cu mult înainte ca [sus să fie reprezentat crucificat.

" Dezvolt această idee mai pe larg în lucrarea *La Theologie du judeo-christianisme*, pp. 199-216. ¹³ < *Didache*, cap. 9 și 10, E.L., 58 (1944), p. 13. ¹⁵ Ziirich, 1956.

Putem observa mai întâi că legătura crucii cu Numele lui Isus apare la o dată străveche într-un pasaj interesant din *Epistola lui Barnuba*. E vorba de interpretarea numărului 318, care este cel al slujitorilor lui Avraam. Autorul dă următoarea explicație : „18 se scrie printr-un iota care valorează 10 și un eta care valorează 8 : aveți aici IH (*oom*)” (IX, 8). Apoi continuă explicând că 300 se scrie prin *tău*, care este crucea. Astfel 318 desemnează atât crucea, cât și Numele lui Isus. Avem aici în privința lui Isus o primă formă a semnelui IHS, care va fi atât de des reprodus și care reprezintă primele trei litere din IH (*oovs*).

Dar Numele lui Isus avea într-o epocă arhaică alt simbol, litera *waw*. într-adevăr, numele e compus în greacă din șase litere, or litera *waw* este a șasea din alfabetul grec arhaic. Apoi a și dispărut din alfabet. Dar a ajuns să se substituie unor numere din lista numerelor. Asupra acestei proprietăți ciudate gnosticii făceau diverse speculații. Se pare că și aici e vorba de un fond iudeo-creștin. Dl. Dupont-Sommer ne-a arătat că pe o lamelă aramaică creștină litera *waw* reprezenta Numele lui Dumnezeu, adică pe Cristos¹⁶.

Or, printre monogramele lui Cristos, cunoaștem una în care litera *waw* este asociată crucii. Monograma se află la Sfântul Ieronim¹⁷. Acesta, descriind o monogramă semănând cu zK, semn bine cunoscut, începând din secolul al III-lea, dă explicația următoare : în sensul la care se gândește el, ramura ce coboară de la stânga la dreapta are forma lui *waw*, în timp ce celelalte două ramuri seamănă cu *apexul* și cu *iota*, figură tradițională a crucii. Se ajunge astfel la semnul zK. Dar și mai interesantă se dovedește interpretarea pe care o dă Ieronim acestui semn, văzând în el pe *waw* unit crucii. E aproape sigur că *waw* desemnează aici Numele lui Isus.

Faptul e cu atât mai sigur, cu cât forma astfel obținută evocă imediat una din figurile celebre care unesc pe Cristos și crucea, aceea a șarpelui de aramă înălțat pe un stâlp, în pustiu. Această figură e propusă de însuși Cristos în *Sfânta Evanghelie după han* :

¹⁶ *La doctrine grôtsttque de ta lettre waw*. Paris, 1946. p. 34.

¹⁷ A se vedea G. Morin, *Hieronymus de Monogrammate*, *Rev. Ben.*, 2, (1903), pp. 232-233.

„Și după cum Moise a Înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului" (III, 14). Or șarpele are forma lui *waw*. In privința stâlpului care-l sprijină. Iustin însuși îi dădea forma unei cruci (*I Ap.*, LX, 3).

Sfinții Părinți ai Bisericii menționează frecvent acesta figură, a cărei proveniență din *Noul Testament* îi dădea o autoritate specială. In același timp însă, ea a iscat și dispute. Cum putea fi Cristos reprezentat de un șarpe? Avem un ecou al acestei mirări în *Viața lui Moise* de Grigore de Nyssa (II, 271-277). înțelegem bine de ce s-au căutat justificări pentru această reprezentare. Una dintre cele mai simple era de a arăta în șarpe forma literei *waw*, ca simbol al Numelui lui Cristos. înrudirea dintre forma lui *waw* și cea a șarpe-lui fusese unul din motivele ce conferiseră literei un caracter sacru, așa cum observă Dl. Dupont-Sommer¹⁸. Ceea ce el stabilește pentru *waw* ebraic rămâne adevărat și pentru *digamma* grecesc. Chiar și aici regăsim, dincolo de interpretările grecești, fondul antic al creștinismului aramaic. Iar prezența acestui semn pe osuarele iudeo-creștine din Palestina constituie o strălucită confirmare¹⁹.

O concluzie se degajă din aceste observații. La origine, semnul crucii a apărut nu ca o aluzie la Patimile lui Cristos, ci ca o desemnare a Slavei sale divine. Dar când semnul se va referi la crucea pe care a murit Cristos, aceasta va fi considerată ca expresie a puterii divine ce acționează prin moarte ; iar cele patru brațe ale crucii vor apărea ca simbolul caracterului cosmic al acțiunii sale mântuitoare.

Op. cit., p. 72.

B. Bagatti, *ari. cit.*, p. 4.

**Texte vechi citate în
cuprinsul lucrării**

Sf. AMBROZIE al Milanului (c. 340-397)

Sacram. : *De Sacramentis* (Despre sacrame)

De Helia et jejunio: (*Despre Ilie și post*)

Exp. Luc. : *Expositio evangelii secundum Lucam* (Expuneri despre
Luc a) *Myst.* : *De mysteriis*

(Despre mistere)

ASTERIOS SOFISTUL (sec. IV)

Horn. Psalm. : *Homelie in Psalmos* (Omilii cu privire la Psalmi)

Sf. AUGUSTIN (354-430)

En. Psalm. : *Enarrationes in Psalmos* (Comentarii la Psalmi)

Epist. : *Epistulae* (Scrisori)

Tract. John. : *In evangelium Johannis Tractatus* (Tratat despre Evan-
ghelia Sfântului Ioan)

Sf. IOAN CASSIAN (c. 360-435) *Coli.*

: *Collationes* (Conferințe)

CLEMENT ALEXANDRINUL (c. 150-c. 215)

Exc. Theod. : *Excerpta Theodoti* (Extrase din Theodot)

Ped. : *Paedagogus* (Pedagogul)

Protrept. : *Protrepticus* (Protreptic) „Cuvânt de îndemn către eleni”

Quis clives : *Quis dives salvetur?* (Care bogat se va mântui?)

Strom. : *Stromateis 1-6* (Stromate)

CONSTITUȚII APOSTOLICE

Const. apost. : (*Constitutiones apostolicele*)

Sf. CIPRIAN AL CARTHAGINEI (c. 200-258)

Epist. : *Epistulae* (Epistole)

Test. : *Ad Quirinum testimonia adversus Judaeos* (Mărturii contra
iudeilor adresate lui Quirinus)

JEAN DANIELOU

Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI (313-386)

Cat. : *Catecheses* (Cateheze)

Parai. : *Homilia in paralyticum ad piscinam jacentem* („Despre paralizatul de la Scăldătoarea Vitezda")

Procatech. : *Procatechesis* (Procateheze)

DIDIM ORBUL (c. 315-398)

Corn. Psalm. : *Commentarius in Psalmos* (Comentariu la Psalmi)

Trin. : *De Trinitate* (Despre Sfânta Treime)

Sf. EPIFANIU (c. 315-403)

Pan. : *Panarion seu Adversus Lxxx haereses* („Cutia cu doctorii" sau „Contra tuturor ereziilor")

Sf. EFREM ȘIRUL (c. 306-373) *Hymn.*

Ephiphan. : (*Imn despre Epifanie*) *Hymn.*

Parad. : (*Imn despre Rai*), ed. Beck

EUSEBIU DE CEZAREEA (c. 265-340)

Corn. Psalm. : *Commentarius in Psalmos* (Comentariu la Psalmi)

Hist. Eccl. : *Historia Ecclesiastica* (Istoria bisericească) *Onom.* :

„*Onomastikon*" sau „*Dicționar al locurilor din Biblie*" *Prep. Ev.* : *Preparatio Evangelica* (Pregătirea evanghelică)

EUTROPIU

De solstit. et aequinoct. : *De solstitio et aequinoctio* (Despre solstiții! și echinocțiu)

FILON DIN ALEXANDRIA (c. 13 a. Chr. - c. 54 p. Chr.) *Her.* :

Qius rerum divinarum heres sit („Despre moștenitorul lucrurilor

divine") *Opif.* : *De Opificio Mundi* (Despre Creație) *Praem.* : *De*

praemiis et poenis (Despre recompense și pedepse) *Quaest. Ex.* :

Quaestiones et Solutiones in Exodum („Problematica

ieșirii") *Quaest. Gen.* : *Quaestiones et Solutiones in Genesis*

(„Problematica

Facerii") *Spec. Leg.* : *De specialibus legibus* (Despre

legile speciale) *Vit. Mos.* : *De vita Mosis* (Despre viața lui

Moise)

GRIGORE DIN ELVIRA (sec. IV, m. 392)

De fide orth. : De fide orthodoxa (Despre credința ortodoxă)
Tract. : (Tratate)

Sf. GRIGORE DE NAZIANZ (c. 335-c. 390)
Or. : Orationes (Predici)

Sf. GRIGORE DE NYSSA (c. 335-394)
In cant. : In Canticum Canticorum (Despre Cântarea Cântărilor)
De an. et resurr. : De anima et resurrectione (Despre suflet și
 înviere) *In Bapt. : In Baptismum Christi* (Despre Botezul lui
 Cristos) *Virg. : De virginitate* (Despre feciorie) *Beat. : Orationes
 de Beatitudinibus* („Despre Fericirile din Predica
 de pe munte")

HERMAS (sec. II)
Mand. : Mandata (Precepte)
Sim. : Similitudines (Parabole, Asemănări)

Sf. HIPOLIT (c. 170-235) *Laud. Bas. : (Discursul funebru al lui
 Vasile)* *Ben. d'Is et de Jac. : Benediction d'Isaac et de Jacob*
 (Binecuvântarea lui Isaac și a lui Iacob) *Corn. Dan. : (Comentariu
 la Daniel)* *Corn. Cant. : (Comentariu la Cântarea Cântărilor)*
Elench. : Refutatio omnium haeresium sive philosophoumena
 (Respingerea tuturor ereziilor)

Sf. IGNAȚIU AL ANTIOHIEI (f 170)
Eph. : Epistula ad Ephesios (Episola către Efeseni)
Philad. : Epistula ad Philadelphios (Epistolă către Filadelfieni)
Trall. : Epistula ad Trallianos (Episola către Tralieni)

Sf. IRINEU DIN LYON (c. 130-202) *Adv. haer. : Adversus
 haereses* (împotriva ereticilor) *Dem. : Demonstrations de la
 predication evangelique* (Demonstrări ale predicăției evanghelice)

Sf. IOAN GURĂ DE AUR (c. 344-407)
Horn. Elia. : In Eliam prophetam (Omilie la Ilie Profetul)
Horn. Philip. : In Philippenses (Omilie la Epistolă către Filipeni)

JEAN DANIELOU

Sf. IERONIM (c. 347-419)

Corn. îs. : Commentarius in Isaia propheta (Comentariu la Isaia)

Corn. Mth. : Commentarius in evangelium Matthaei (Comentariu

la Matei) *Corn. Zach. : Commentarius in Zachariam*

prophetam (Comentariu

la Zaharia)

PSEUDO-IERONIM

Corn. Marc. : Commentarius in evangelium Mărci (Comentariu la '

Marcu)

IULIAN APOSTATUL (331-363)

Disc. : Discours (Discursuri)

Sf. IUSTIN MARTIRUL (c. 100-c. 165) /

Apoi. : I Apologia (Prima Apologie) *Dial. :*

Dialogus („Dialogul cu Trifon")

LACTANȚIU (c. 250-c. 325)

Div. Inst. : Divinae Institutiones (Instituțiile divine)

MAXIM DIN TORINO (c. 380-c. 465)

Horn. : Homiliae (Omilii)

MAXIM DIN TYR (sec. II) *Disc. :*

Dissertationes (Discursuri)

Sf. METODIU DIN OLIMP (?—311)

Conv. : Symposium seu Convivium virginum („Banchetul celor zece

fecioare") *Res. : De resurrectione mortuorum* (Despre

învierea morților)

Sf. NIL ASCETUL (?-c. 430)

Monast. exercit. : Liber de monastica exercitatione (Carte despre

exercitarea monahală)

Sf. OPTATUS DIN MILEVI (sec. IV)

Schism. Donat. : De schismate donatistarum (c. 366) (Despre

schisma donatiștilor)

ORACOLE SIBILINE

Or. Sib. : (Oracula Sibyllina, sec. II—III)

SIMBOLURILE CREȘTINE PRIMITIVE

ORIGENE (c. 185-c. 253)

Corn. Joh. : *Comentarii in Johannem* (Comentariu la Ioan)

Contr. Ceh. : *Contra Celsum* (Contra lui Celsus)

De Or. : *De oratione* (Despre rugăciune)

Horn. Ezech. : *Homiliae in Ezechielem* (Omilie despre Iezechiel)

Horn. Num. : *Homiliae in Num.* (Omilie despre Numeri)

PSEUDO-CLEMENT (sec. III-IV)

Horn. : *Homiliae* (Omilii)

Rec. : *Supplementum ad Recognitiones Clementinas* (Recunoașteri)

PSEUDO-PLUTARH (sec. I—II)

Vit. Homer. : *De vita et poesi. Homeri* (Viața lui Homer)

TACITUS (c. 55-c. 118)

Hist. : *Historiae* (Istorie)

TARȚIAN ASIRUL (c. 120-c. 173)

Disc. : *(Discursuri)*

TERTULLIAN (c. 155-c. 222)

Adv. Jud. : *Adversus Judaeos* (Contra iudeilor)

Anim. : *De anima* (Despre suflet)

Bapt. : *De baptismo* (Despre Botez)

De idol. : *De idololatria* (Despre idolatrie)

TEODORET AL CYRULUI (386-458)

Quaest. Ex. : *Quaestiones in Exodum* (Problematica Ieșirii)

Sf. ZENON DIN VERONA (sec. IV, episcop între 362-371)

Tract. : *Tractatus* (Tratate)

**SIGLELE REVISTELOR
LUCRĂRI DE REFERINȚĂ ȘI COLECȚII**

A.C.	Antike und Christentum
B.K.V.	Bibliothek.der Kirchenväter
C.B.O.	Catholic Biblical Quaterly
C.D.C.	Documentul de la Damasc
C.R.A.I.B.L.	Comptes rendus de l'Academie des Incriptions et Belles Lettres
C.S.E.L.	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
D.A.C.L.	Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie
D.A.G.R.	Dictionnaire des antiquites grecques et romaines
D.S.D.	Manual de disciplină (Statutul comunității)
D.S.H.	Midraș la Cartea lui Habacuc
D.S.S.	Dead Sea Scrolls
D.S.T.	Culegere de Imnuri
D.S.W.	Războiul fiilor luminii contra fiilor întunericului
E.L.	Ephemerides liturgicae
E.T.	Evangelische Theologie
E.T.L.	Ephemerides theologicae lovanienses
F.H.H.	Fragmenta Historicorum Graecorum
G.C.S.	Griechische christliche Schriftsteller
H.T.R.	Harvard Theological Review
J.B.L.	Journal of Biblical Literature
J.T.S.	Journal of Theological Studies
M.D.	Maison-Dieu
M.G.W.J.	Monatschrift fiir Geschichte und Wissenschaft der Judentums
N.T.S.	New Testament Studies
P.E.Q.	Palestine Exploration Quaterly
P.G.	Patrologia greacă (ed. Migne)
P.L.	Patrologia latină (ed. Migne)

SIMBOLURILE CREȘTINE PRIMITIVE

P.O.	Patrologia orientală
IQ. Ben.	Culegere de Binecuvântări din grota 1 de la Qumrân
IQ. Test.	Testimonia din grota I de la Qumrân
IV Q Fior.	Florilegiu din grota IV de la Qumrân
R.B.	Revue biblique
R.E.G.	Revue des etud.es grecques
R.O.C.	Revue de l'Orient chretien
R.S.R.	Recherches de Science religieuse
R.T.	Revue thomiste
S.D.B.	' Supplement du Dictionnaire de la Bible
S.C.	Sources chretiennes
T.W.N.T.	Theologische Worterbuch zum Neuen Testament
T.Z.	Theologische Zeitschrift
V.C.	Vigiliae Christianae
V.D.	Verbum Domini
Z.K.T.	Zeitschrift fur Katholische Theologie
Z.R.G.G.	Zeitschrift fur Religions uns Geitesgeschichte

Textele care compun acest volum au apărut în următoarele reviste : I, La palme et la couronne (Ramura de palmier și coroana) ; *Irenikon*, 31 (1958), p. 19-40 ; - II, La vigne et l'arbre de vie (Vița de vie și pomul vieții) : *Melanges Hugo Rahner*, Desclee, 1961 ; - III, L'cau vive et le poisson (Apa vie și peștele) : *Revue de sciences religieuses*, 33 (1958), pp. 1-12 ; IV, Le navire de l'Eglise (Corabia Bisericii) : inedit ; - V, Le char d'Elie (Carul lui Ilie) : *Sciences ecclesiastiques*, 10 (1958), pp. 127-138 ; - VI, La charrue et la hache (Plugul și toporul) : *Recherches de sciences religieuses*, 42 (1954), pp. 193-204 ; - VII, L'etoile de Jacob (Steaua lui Iacob) : *V. C*, II (1957), pp. 121-138 ; - VIII, Les douze apotres et le zodiaque (Cei doisprezece Apostoli și zodiacul) : *V. C*, 13 (1959), pp. 14-21 ; - IX, Le signe du tav (Semnul lui tau) : *Table ronde*, 120 (dec. 1957), pp. 32-38.

CUPRINS

Introducere (trad. Anca Opric).....	5
I. Ramura de palmier și coroana (trad. Anca Opric) ..	7
II. Vița de vie și pomul vieții (trad. Anca Opric).....	27
III. Apa vie și peștele (trad. Anca Opric).....	41
IV. Corabia Bisericii (trad. Anca Opric).....	57
V. Carul lui Ilie (trad. Eugenia Arjoca Ieremia).....	67
VI. Plugul și toporul (trad. Eugenia Arjoca Ieremia).....	81
VII. Steaua lui Iacob (trad. Eugenia Arjoca Ieremia).....	93
VIII. Cei doisprezece apostoli și zodiacul (trad. Eugenia Arjoca Ieremia).....	111
IX. Semnul tau (trad. Eugenia Arjoca Ieremia).....	121

ISBN 973-9244-22-X

Redactor : **Ion Nicolae Anghel**
Tehnoredactor: **Erika Dioszegi**

Bun de tipar: 10.03.1998

Apărut: 1998

Coli de tipar : 8,75

Tiparul executat sub cda nr.
288/1997

la Imprimeria de Vest R.A., Oradea,
str. Mareșal Ion Antonescu nr. 105,
ROMÂNIA

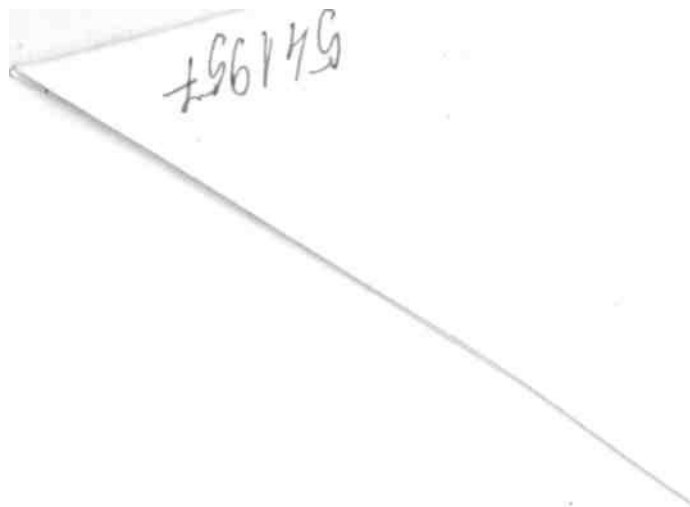
MMUOTSCA
JUDEȚEANĂ
WTBfc IHJUV
MARAMUREȘ

**TRADUCERI APĂRUTE
LA EDITURA „AMARCORD**

- Nikolai Berdiaev : **împărăția Spiritului și împărăția Cezarului**
Ioan Scărarul: **Scara Raiului** (ediția 1: 1994 ; ediția a II-a : 1997)
C. G. Jung/K. Kerényi: **Copilul divin. Fecioara divină. Introducere în
esența mitologiei**
Joseph de Maistre : **Istorie și masonerie**
Michel Philippe Laroche : **Un singur trup. Aventura mistică a cuplului**
Gabriel Marcel : **Jurnal metafizic**
Annick de Souzenelle : **Simbolismul corpului uman**
Jean Levi: **Funcționarii divini. Politică, despotism și mistică în China
antică**
Peter Brown : Cultul Sfinților
Georges Gusdorf: **Mit și metafizică**
Bossuet: **Panegirice**
Patrick Chamoiseau : **Texaco** (roman)
Marie-Madeleine Davy (și colab.): **Enciclopedia doctinelor mistice,
vol. I**
Vergilius : **Bucolice • Georgice** (traducere : G. I. Tohăneanu)
Alain de Libera : **Mistica renană. De la Albert cel Mare la Meister
Eckhart**
Vladimir Soloviov : **Drama vieții lui Platon**

IN CURS DE APARIȚIE

Carmen Bernand, Serge Gruzinski: **Despre idolatrie. O arheologie a științelor religioase**
Alain de Libera : **Cearța universalilor. De la Platon până la sfârșitul Evului Mediu**
Simone de Beauvoir: **Puterea vârstei**
Grigore cel Mare : **Dialoguri despre moarte**
Georges Balandier : **Antropologie politică**
Søren Kierkegaard: **Scrieri, voi. I (Conceptul de anxietate)**



∴

ÎN PREGĂTIRE

Abatele Bremond : **Rugăciune și poezie**
Pierre Teilhard de Chardin: **Mediul divin**
Grigore de Nyssa : **Viața Sfintei Macrina**
Marie-Madeleine Davy (și colab.): **Enciclopedia
doctrinelor mistice,**
 voi. III-IV Jean Beaufret: **Cursuri de filosofie (De
la Platon la Heidegger),**
 2 volume Georges Vigarello : **Istoria
violului, secolele XVI-XX**