

**Pr. Tudor Dragoș Paraschiv,
doctorand – Facultatea de Teologie,
Universitatea „Ovidius“ din Constanța**

TEOPOETICA UNTDELEMNULUI ȘI TIPOLOGIA UNGERII BAPTISMALE ÎN MADRĂȘÊ-LE SFÂNTULUI EFREM SIRUL

***Abstract:** St. Ephrem was not a theologian who wrote poems, he was a theopoet. His entire work illustrates his conception that the most adequate 'vase' that can receive theological thinking is poetry. His theological conception is embodied in *madrășê*, not to seduce, or convince a potential audience but to reveal the mysteries of faith. In a melting pot of liturgic, Christ-oriented poetic sensibility St. Ephrem mixes Biblical typologies with symbolism of nature, only to distill the most profound lines about the embodied Word. The result is a dramatic, and complete *mystagogy*, defused in his teachings that are still little known. In this paper I will analyze the theopoetics of sacred oil and of baptismal anointment, as it appears in Hymns 4-7 (De virginitate) and in Hymn 3 (De Epiphania). The complexity of this analysis requires a simultaneous examination of all types of baptismal anointment, as they appear in the liturgical traditions of the first centuries of Christianity. The paper will then present, and attempt to define St. Ephrem's theological method, as it results from the dynamics of his theopoetics in the analyzed texts. By comparing and contrasting St. Ephrem's method to what is loosely defined as tradition, the paper will highlight his originality and will demonstrate the use of the theopoetic approach to St. Ephrem's *mystagogy*.*

***Keywords:** oil, anointment, theopoetics, typology, *mystagogy*, theology.*

Introducere

Alături de perlă, măslin și oglindă, untdelemnul este unul dintre simbolurile privilegiate ale teologiei poetice din *madrășê-le* Sfântului Efreem Sirul. Proprietățile naturale și întrebuințările lui umane își găsesc ecoul în textele biblice veterotestamentare și devin expresii simbolice ale Persoanei și lucrării lui Hristos, Mesia sau „Cel Uns“. Simbolismul natural, tipologic, mesianic, harismatic și eshatologic al unt-

delemnului, deși distincte și analizabile ca atare în textele efremiene, alcătuiesc un întreg teopoetic ce ascunde și revelează profunde rațiuni teologice. În expresia supremă, simbolismul untdelemnului trimite la Mesia, căci „numele untdelemnului (*mšhā*) este umbra Numelui Unsu-lui (*Mšyh'ā*)”¹ (*De Virg.* 4, 7).

Sensurile tainice multiple ale ungerii creștinilor - și ei niște „unși”, transpar astfel și ele. *Madrāšē*-le efremiene conțin o dimensiune mistagogică evidențiată de cercetători². Tema ungerilor pre- și/sau post-baptismale³, a semnificației și locului lor în succesiunea inițierii creștine devine parte din subiectul nostru. Opera Sfântului Efrem este destinată unei comunități de credință, iar poemele dedicate simbolismului untdelemnului țintesc menținerea vie a memoriei propriului botez pentru creștinii sirieni⁴. Această memorie liturgică este sursa unei energii spirituale transformatoare: susține efortul ascetic prin revelarea programului de viață deja imprimat și absorbit în ființa lor la botez.

Dimensiunile euharistice și baptismal-pascale ale spiritualității creștine constituie de multă vreme obiectul preocupării teologilor din

1. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, traducere Kathleen E. MCVEY, prefață de John Meyendorff, conținând: *Hymns on the Nativity*, *Hymns against Julian*, *The Hymns on Virginity and on the Symbols of the Lord*, publicată în Paulist Press, New Jersey, 1989, *De Virg.* 4. 7, p. 277.

2. A se vedea în special teza de doctorat dedicată temei a lui Jung KIM, *Catechesis and Mystagogy in St. Ephrem the Syrian: The Liturgy of Baptism and the Madrāšē*, Boston University, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Theology, 2013.

3. Tema furnizează date importante despre felul cum a fost înțeleasă și s-a cristalizat în timpânduiala actuală a ungerilor baptismale. Particularitatea creștinismului siriac oriental din epoca Sfântului Efrem consta în plasarea ungerii înaintea botezului. La Sfântul Chiril al Ierusalimului găsim nu mai puțin de trei ungeri: două pre-baptismale - a frunții și a întregului corp, și una post-baptismală, constând în pecetluirea porților simțurilor și a membrilor (Taina Sfântului Mir). Caracteristicile simbolice și mistagogice ale acestor ungeri se pot identifica aproape în totalitate în alcătuirile poetice ale Sfântului Efrem, deși nu sub forma unor descrieri precise și sistematice. Din ele rezultă existența a două sau trei ungeri pre-baptismale: însemnarea frunții (sir. *rušma*), respectiv ungerea capului și a întregului corp (sir. *mšihūtā*), iar simbolismul Tainei Mirului, care în practica occidentală era situat după botez, era și el inclus în ele.

4. J. KIM, *Catechesis and Mystagogy in St. Ephrem the Syrian*, p. 167.

Răsărit și din Apus. Sfântul Efrem ne inițiază într-o temă mai puțin dezbătută, cea a untdelemnului și a ungerii baptismale, a simbolismului și semnificației acestui venerabil rit liturgic constitutiv inițierii creștine din Biserica veche, subiect a cărei bogăție și complexitate pare să fi scăpat atenției majorității teologilor. Notăm pentru moment o deosebire importantă în succesiunea etapelor inițierii creștine – botez, mirungere, euharistie – în lumea bizantină, respectiv ungere, botez, euharistie, în Siria Orientală, până în epoca Sfântului Efrem. Astfel de diferențe ne obligă la o reconsiderare a importanței și înțelesului acestor multiple ungeri.

Semnificația spirituală a ungerii baptismale ne conștientizează în primul rând asupra faptului că suntem deja pecetluiți cu semnul Fiului Omului, „tatuati” cu cel mai nobil semn care marchează apartenența noastră la Hristos și la Biserica Sa. În al doilea rând, că suntem unși în „preoția împărătească” (1 Ptr 2, 9) a lui Hristos, chemați să fim ființe euharistice și sacerdoți ai făpturii. Dar ne avertizează și asupra necesității angajării noastre în lupta spirituală cu „puterile cele din văzduh” (Ef 6, 12), „umbriți” fiind prin ungerea pe care am primit-o și în care trebuie să rămânem.

1. Simbolismul untdelemnului și ungeria baptismală în Biserica timpurie

1.1. Untdelemnul și ungeria: utilizări și simbolism

Produs al pământului, de mare însemnătate pentru viața umană din timpuri străvechi, untdelemnul este deopotrivă aliment, unguent, medicament, combustibil și parfum. Este util nu doar nevoilor de hrană, sănătate și lumină nocturnă, ci și celebrării vieții și împodobirii ei. Existența sa pare că ține de miracol și de aceea este considerat semn al bunăvoinței și al milostivirii divine, pe care ajunge să le simbolizeze⁵. Importanța untdelemnului sporește dincolo de multiplele utilizări, da-

5. Am utilizat în această prezentare introductivă lucrarea lui Maurice COCAGNAC, *Simbolurile biblice, Lexic teologic*, traducere din franceză de Michaela Slăvescu, Humanitas, București, 1997, Articolul „Untdelemnul și ungeria”, pp. 299-305.

torită valorificării simbolice și rituale din lumea biblică și din tradiția creștină⁶.

Ungerea cu untdelemn a avut întotdeauna două dimensiuni, una profană și alta religioasă. Datorită climei toride și uscate din Orient, ungerea corpului nu era doar o chestiune de confort sau de lux, ci aproape o necesitate⁷. Dar ungerea capului (Mt 26, 7; Lc 7, 46) sau a picioarelor (Lc 7, 28, 46; In 12, 3) unui oaspete însemna respect și venerație. Practica ungerii trupului celui decedat înainte de îngropare (In 19, 39) era de asemenea încărcată cu valoare simbolică.

În sfera religioasă ungerea se aplica nu doar persoanelor, ci și obiectelor⁸. Pentru evlavia creștină, cele mai alese întrebuintări conferite vreodată untdelemnului au legătură cu Mesia-Hristos, „Unsul lui Dumnezeu”⁹. Și, de asemenea, cea mai înaltă semnificare și-o

6. Există un untdelemn pentru *ardere* și altul pentru *ungere*, dar pârga lui va fi pentru sfeșnicul altarului Domnului, unde lumina nu se stinge niciodată. Poate semnifica bucuria (Ps 44, 8-9) și blândețea, dar și caracterul lunecos al ipocritului mios (Ps 54, 24). În pilda celor zece fecioare, prezența sau absența lui în candelă depășește semnificația vigilenței fizice, indicând spre o veghe permanentă: trebuie să fii oricând pregătit pentru ceasul judecării dumnezeiești (Mt 25). Bunul samarinean folosește vin pentru a dezinfecța și untdelemn pentru a alina rănilor celui căzut între tâlhari (Lc 10, 34). Prin untdelemn alungă demonii și tămăduiesc bolile ucenicilor trimiși „doi câte doi” de Hristos. În acest caz, lucrarea untdelemnului depășește sfera utilizării medicinale, operând și în plan spiritual (Mc 6, 13).

7. *New Catholic Encyclopedia*, vol. 1, The Catholic University of America, Published by Gale, an imprint of The Gale Group, Inc., a division of Thomson Learning, Inc. Washington, D.C., 2003, artic. „Anointing”, p. 477.

8. În locul în care i s-a arătat Domnul, patriarhul Iacob înalță o piatră pe care o consacră turnând untdelemn peste ea și numind-o Betel, „Casa lui Dumnezeu” (Fc 28, 16-19). Obiectele sacre din Cortul Mărturiei erau unse cu untdelemn preparat după o metodă descrisă amănunțit în Iș 30, 22-29. Cu același untdelemn sfânt de ungere aveau să fie unși și reprezentanții tagmei sacerdotale, Aaron și fiii săi. Armele de război se ungeau cu un untdelemn obișnuit, cu scopul de a le feri de rugină și a le păstra în stare de utilizare. Dintre laici, doar regii erau consacrați prin ungerea capului de către arhierii (3 Rg 1, 39) sau de către un profet (1 Rg 10, 1; 16, 13). Modul consacării regelui era similar la israeliți cu al celorlalte popoare orientale, însă căpăta o semnificație specifică în contextul religiei veterotestamentare: regele lui Israel era inviolabil, fiind prin excelență considerat „unsul lui Iahve” (*New Catholic Encyclopedia*, vol. 1, p. 477).

9. Evangheliile consemnează vreo trei astfel de ungeri ale capului sau picioarelor Domnului. Făcute ocazional, sub impulsul admirației și al iubirii pentru El, de că-

dobândește în rânduiala inițierii creștine, devenind simbol și mediu privilegiat de transmitere a prezenței Duhului Sfânt¹⁰.

Untdelemnul pătrunde adânc în corp, dincolo de tegumentul pielii, conferind sănătate, tărie, protecție, bucurie și frumusețe¹¹. Senzația de atingere blândă și de prezență onctuoasă la nivelul pielii, însoțite de mireasma răspândită în văzduh a mirului constituie baza senzorială, intuitivă a simbolismului său multivalent. Dacă blestemul pătrunde cu untdelemnul „până în oase” (Ps 108, 18), tot astfel binecuvântarea și sfințenia Duhului ajung până în inima omului. Spațiul parfumat (ebr. *rewah*) e înrudit semantic cu Duhul (ebr. *ruah*), a cărui prezență o semnifică tocmai mireasma (ebr. *reah*) mirului¹².

Dar ungerea creștinilor este, în primul rând, o ungere interioară, profetică și duhovnicească (2 Co 1, 21; 1 In 2, 20, 27; Ef 4, 30). Este o „ungere” într-un sens impropriu și se petrece la un alt nivel al ființei: Dumnezeu îi pătrunde și îi „unge” pe cei ce cred prin cuvântul Evangheliei¹³. În funcție de „permeabilitatea” lor duhovnicească, le îmbibă mintea și inima și le conferă simțul adevărului: acesta este sensul „ungerii de sus”, despre care se vorbește în 1 In 2, 27.

Întrucât „Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi” (In 1, 14), iar Duhul Sfânt L-a uns în umanitatea Sa, credința creștină este departe de perspectivele unui spiritualism descărnat. Ea capătă caracterul unui *teo-materialism* în care substanța creată a acestei

tre persoane fără consacrare religioasă, ele au o semnificație profetică ce depășește nivelul simplelor efuziuni umane. Sunt lipsite de caracterul oficial și solemn al ungerii regilor și preoților din epoca veterotestamentară, pentru că Hristos nu avea nevoie de o consacrare umană. Ele reprezintă doar forme de recunoaștere ale adevăratei Sale identități – aceea de a fi „Unsul lui Dumnezeu”, consacrat de Însuși Duhul Sfânt (Luca 4, 18) – sau presimțiri ale apropiatei Sale morți (Matei 26, 12 și Ioan 14, 8).

10. Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, *Dicționar de simboluri, Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, volumul 3, Editura Artemis, București, 1994, p. 409.

11. Xavier LÉON-DUFOUR (coord.), *Vocabular de Teologie Biblică*, Editura Arhiepiscopiei romano-catolice de București, București, 2001, articol „ungere”, p. 750.

12. M. COCAGNAC, *Simbolurile biblice, Lexic teologic*, articolul „Duhul. Duhul parfumat”, p. 77.

13. X. LÉON-DUFOUR (coord.), *Vocabular de Teologie Biblică*, articolul „ungere”, p. 752.

lumi devine purtătoare de Duh, mediu de transmitere a energiilor dumnezeiești. Această intuiție creștină primordială face ca apa, pâinea, vinul, untdelemnul să devină elemente indispensabile săvârșirii cultului creștin¹⁴.

Ungerile cu untdelemn sfințit au constituit întotdeauna o parte importantă a rânduiei inițierii creștine. În prezent Biserica Ortodoxă cunoaște două ungeri, una pre- și alta post-baptismală, cea din urmă cunoscută sub numele de Taina Sfântului Mir¹⁵. După cum am menționat deja, în epoca Sfântului Efrem, în părțile Siriei Orientale, ungerea se făcea înainte de cufundarea botezului. Ritualul conținea la un moment dat două ungeri, una a capului (ce nu trebuie confundată cu cea a frunții, în semnul crucii) și alta a întregului corp, ambele înainte de botez¹⁶. Din perspectiva cercetătorilor moderni, diferența principală dintre tradiția creștină occidentală și cea orientală constă în considerarea diferită a momentului venirii Duhului asupra candidatului: înainte de botez sau după¹⁷. Fiecare dintre aceste ungeri își avea semnificația specifică.

În acest articol ne propunem investigarea temei duble a simbolismului untdelemnului și a mistagogiei ungerii baptismale, în opera poetică a Sfântului Efrem. În acest sens, o privire atentă îndreptată concomitent asupra aspectelor principale ale temei în Siria Orientală și creștinătatea greco-romană reprezintă o întreprindere necesară.

14. Alexander SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, traducere de Pr. Prof. Aurel Jivi, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 148: „Noi avem nevoie de apă și de ulei, de pâine și de vin pentru a fi în comuniune cu Dumnezeu și pentru a-L cunoaște”.

15. Este limpede că ungerea prebaptismală și-a pierdut treptat din semnificație, accentul căzând pe Sfântul Mir.

16. În părțile Palestinei și pe țărmul răsăritean al Mediteranei au existat la un moment dat chiar trei ungeri: cele două deja menționate, plus Taina Sfântului Mir, plasată după Botez, după cum aflăm din Catehezele mistagogice ale Sfântului Chiril al Ierusalimului.

17. Gabriele WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implication”, în: *Studies in Early Christian Liturgy and Its Context*, Variorum Collected Series 593, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 1997, p. 38.

*1.2. Sphragis: Sursele biblice și profane
ale simbolismului ungerii baptismale*

Sphragis este pecetea sau sigiliul în semnul crucii pe fruntea catehumenului orientat cu fața către Răsărit¹⁸. Momentul în care se făcea această însemnare a variat în funcție de tradițiile liturgice locale: la Theodor de Mopsuestia și Sfântul Dionisie Areopagitul este plasată între lepadări și botez, iar la Sfântul Ambrozie al Milanului și Sfântul Chiril al Ierusalimului ține deja de Taina Sfântului Mir și se află după botez¹⁹.

Pentru a da semnificație spirituală acestui act liturgic, Părinții Bisericii au folosit în principal două elemente cunoscute din imaginarul comun al antichității: însemnarea oilor turmei de către păstori, respectiv tatuarea recruților din armata romană cu un *signaculum* făcut pe mână sau antebraț, ce conținea însemnele generalului. Prin transpunere în registru creștin, oile „cuvântătoare” ale turmei lui Hristos, Păstorul cel Bun, respectiv „ostașii” ce se înrolau în armata Lui spirituală erau însemnați cu această pecete așternută pe trupul lor prin ungere cu untdelemn sfințit, prin care deveneau parte a comunității spirituale, care este Biserica. Pecetea era în același timp un semn de apartenență, o protecție și o arvună a Împărăției lui Dumnezeu²⁰.

Exista însă și un alt aspect al lui *sphragis*: semnul făcut pe fruntea consfințea angajamentul „recrutului” de a se conforma exigențelor „Generalului”²¹, cum că e gata să Îl slujească cu devotament, să intre cu

18. Potrivit Sfântului Vasile cel Mare, semnul crucii făcut pe fruntea candidatului la botez ne vine dintr-o tradiție nescrisă, tocmai de la Apostoli (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Duhul Sfânt în Scrieri, Scrieri. Partea a treia*, traducere introducere, note și indici de pr. Constantin Cornițescu și pr. Teodor Bodogae, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), vol. 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, cap. XXVII, p. 72).

19. Jean DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1956, p. 54.

20. J. DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, pp. 55-57.

21. Sfântul Chiril dezvoltă retoric ideea demnității pe care o reprezintă faptul de a face parte din armata lui Hristos. El îi atribuie „Generalului” cuvintele: „Din patima Mea de pe cruce dau fiecăruia dintre ostașii Mei, ca semn pe frunte, pecete împărătească” (SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, Cateheza XII.8, traducere din limba greacă și note de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 167).

curaj în lupta spirituală ce îi stă înaintea. Datorită pecetlirii cu semnul lui Hristos, creștinul este „temut de demoni și recunoscut de îngeri”²². În „ascunsul” Tainei, Însuși Duhul Sfânt îi marchează sufletul²³. Însemnat cu *sphragis*, catehumenul putea înfrunța fără teamă demonul ce îl aștepta în „apele morții”, simbolizate chiar de cele ale Botezului²⁴.

Părinții Bisericii au utilizat intens aceste exemple din viața antichității greco-romane, dar însemnarea (pecetluirea) cu untdelemn de la botez nu își are obârșia doar în ele²⁵. Jean Danielou ne previne asupra existenței unei „tipologii primare”²⁶, biblice a lui *sphragis*, care se întoarce până la Cain, cel însemnat de Dumnezeu astfel încât nimeni să nu îlucidă (Fc 4, 15). Un al doilea filon este cel profetic-eschatologic al semnelor (*tav*) din viziunea lui Iezechiel, pus de Dumnezeu pe fruntea dreptilor (Iz 9, 4) și regăsit în Cartea Apocalipsei în „semnul Mielului” cu care sunt pecetluiți robii lui Dumnezeu (Ap 7, 3). Danielou consideră drept sigură relația dintre *sphragis*-ul liturghiei baptismale din epoca apostolică și semnul Mielului din Apocalipsă²⁷.

Al treilea filon este cel tipologic, al prefigurării și împlinirii unor realități spirituale pe linia corespondenței dintre cele două Legăminte: *sphragis*-ul din ungera botezului corespunde tăierii împrejur evreiești. Sfântul Apostol Pavel folosește expresia ca atare pentru a de-

22. SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, Cateheza I. 3, p. 20.

23. SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, Cateheza a III-a mistagogică, p. 354.

24. J. DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, p. 62. O astfel de perspectivă ne poate mira astăzi, deși ideea nu e cu totul absentă din rânduiala sfințirii apei care conține cereri de exorcizare. Că apele botezului sunt și „apele morții” rezultă din identitatea de fond a simbolismului baptismal ioaneic al nașterii din nou (In 3, 3-7) și cel paulin al morții și învierii în Hristos (Rm 6, 3-4). Ambivalența simbolismului religios universal al apei conform căreia „simbolismul Apelor implică atât Moartea, cât și Renașterea” (Mircea ELIADE, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, traduce-re de Alexandra Beldescu, Humanitas, București, 1994, p. 187) e susținută și de tipologia noutestamentară a botezului (1 Ptr 3, 20-21). Dar că apa botezului poate fi considerată scena unei lupte decisive cu demonul, ne surprinde într-o măsură mai mare. Această idee nu este însă atât de contradictorie pentru creștinismul primar. Mai clar va reieși acest lucru din simbolismul ungerii prebaptismale cu untdelemn a întregului corp, practicată atât în Siria Orientală, cât și în Palestina secolului patru.

25. J. DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, p. 7.

26. J. DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, p. 60.

27. J. DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, p. 61.

semna tăierea-împrejur a lui Avraam (Rm 4, 11). Așa cum tăierea împrejur era un semn de neșters pe trupul bărbaților evrei, pecetluirea în semnul crucii la botez cu untdelemn sfințit își păstrează caracterul indelebil pentru creștini²⁸. Se observă însă și diferența dintre ele: caracterul duhovnicesc și infinit mai blând al *sphragis*-ului a fost adesea subliniat de Părinții Bisericii și, după cum vom vedea, magistral exploatat de Sfântul Efrem în *madrășe*-le sale.

1.3. Ungerea capului și a întregului trup

Liturgica comparată a demonstrat că nu există o tradiție unică și monolitică a inițierii creștine²⁹. Sfântul Efrem a aparținut de tradiția siro-aramaică, cu centrul în Edessa și Nisibe; de aceea, pentru a înțelege scrierile lui trebuie să cunoaștem caracteristicile tradiției de care a aparținut.

În Siria Orientală a existat inițial o singură ungere, cea a capului, făcută înainte de botez, iar ulterior a apărut o ungere a întregului corp. *Faptele lui Toma, Didascalia Apostolilor, Odele lui Solomon și Faptele lui Ioan* sunt cele mai vechi documente siriace accesibile care tratează tema și care confirmă practica unei ungeri pre-baptismale concomitent cu absența unei ungeri după botez³⁰. La sfârșitul secolului al patrulea apare și în Siria Orientală tradiția ungerii post-baptismale sau Taina Sfântului Mir.

28. J. DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, p. 68.

29. În lumea imperială greco-romană au existat mai multe tradiții zonale depinzând de anumite centre de iradiere și influență, precum Antiohia Siriei, Ierusalimul, Egiptul de Jos (vorbitor de greacă), zona coptică a Egiptului superior în nordul Africii (vorbitor de latină) și alte grupuri lingvistice din Roma și din Occident (Maxwell E. JOHNSON, „Christian Initiation“ în Susan ASHBROOK HARVEY (Ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, 2008, p. 693).

30. Baby VARGHESE, *Baptism and Chrismation in the Syriac Tradition*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI), published by Baker Hill Kottayam, Kerala, India, p. 1: „Una dintre caracteristicile botezului sirian timpuriu a fost absența ungerii post-baptismale. În botezul sirian din secolul al treilea și al patrulea au fost una sau două ungeri. Dar ele precedau imersiunea. După scufundare, se făcea împărtășirea celor botezați. Însă între scufundare și împărtășire nu exista niciun rit, precum punerea mâinilor sau ungerea, care să corespundă «Confirmării» (sau Mirungerii, n.n.) din Biserica Apuseană“.

Cunoașterea terminologiei ne ajută să evităm confuziile. Termenii siriaci pentru aceste ungeri multiple sunt: *rušma* (semn, marcă), pentru ungerea pre-baptismală a capului; *mšihūtā* (ungere), pentru cea a capului și a întregului corp, respectiv *huttāmā* (pecete), pentru pecetluirea post-baptismală, echivalentă *myron*-ului din lumea vorbitoare de greacă³¹.

Botezul siriac a fost modelat de botezul lui Hristos în Iordan și raportat la evenimentul Epifaniei. Subiectul revelației de la Iordan este descoperirea lui Iisus din Nazaret ca Hristos, Mesia sau „Cel Uns“, singurul căruia i se cuvine acest supranume. Acest fapt este indicat prin pogorârea Duhului asupra Lui³² și susținut prin glasul Tatălui, dar și al profetului (Mt 3, 11-17). Adevărata ungere a lui Hristos nu este umană³³ și nu ține de un eveniment, ci este concomitentă cu Întruparea. Ea rezidă în ungerea firii Lui omenești „din cauza Dumnezeirii“³⁴.

În ordinea istoriei sacre a lui Israel, mesianitatea lui Hristos este împlinirea așteptărilor Vechiului Testament despre un viitor rege și preot ce va reuni în sine ambele atribute. Iar regii și preoții lui Israel erau consacrați prin ungerea capului. Prin urmare, nu este nimic surprinzător în faptul că la început a existat o singură ungere pre-baptismală, cea prin turnarea untdelemnului pe capul candidatului. Astfel creștinii erau asimilați și ei Regalității și Preoției lui Hristos. Ceea ce însă este menit să ne surprindă este efectul generat de această concepție asupra ansamblului inițierii creștine: actul liturgic central

31. Serafim SEPPĂLĂ, „Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania“, David Hellholm, Tor Vegge, Oyvind Norderval and Christer Hellholm (Eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Late Antiquity. Texts and Rites in Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, vol. 176 in the series „Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“, Publishes by de Gruyter & Co, 2011, p. 1141.

32. G. WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing...“, p. 36.

33. Lc 4, 18: „Duhul Domnului e peste Mine, pentru că El M-a uns...“.

34. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere din limba greacă, introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993, p. 90: „Căci aceasta este ungerea umanității, nesfințindu-l prin lucrare, ca pe ceilalți «hristoși» (unși), (Iz 30, 31), ci prin prezența întregă a Celui ce unge, prezență care face să fie numit om Cel ce unge și să facă Dumnezeu pe Cel uns“.

devenea chiar ungerea capului³⁵, nu cufundarea în apă. În relatările botezului lui Hristos, Evangheliile nu insistă asupra cufundării în Iordan, ci pe pogorârea Duhului și pe glasul Tatălui. Această ungere a capului cu conotație mesianică a fost treptat înlocuită cu ungerea frunții în semnul crucii, acel *sphragis* din creștinătatea de limbă greacă, echivalentul lui *rušma*³⁶.

În afară de ungerea capului, o a doua practică ce ne reține atenția și care nu mai este actuală în Biserică este cea a întregului trup. Ea apare ca o extindere a ungerii capului în *Faptele lui Toma* (capitolele 120-121 și 157) și este săvârșită de altcineva, un ajutor de același sex cu candidatul. Tradiția ungerii întregului trup nu este proprie doar Siriei Orientale, ci și Antiohiei și Ierusalimului³⁷.

Semnificația ei nu mai poate fi legată de modelul Regelui-Mesia. Ea amintește de ungerea atleților înainte de lupta din arenă și sugerează simultan pregătirea spirituală și protecția divină a creștinilor în confruntarea decisivă cu duhurile rele. Conotația ei nu mai este mesianică, ci catarctică și apotropaică. Acest fapt reprezintă o importantă deplasare de accent a semnificației ungerii pre-baptismale, care își pierde treptat din relevanța inițială, după cum a demonstrat Gabriele Winkler într-un studiu clasic pe această temă³⁸. La Sfântul Chiril al Ieru-

35. Susan ASHBROOK HARVEY, (Ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, 2008, p. 698 vezi și G. WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing...”, p. 37.

36. Baby VARGHESE, *Baptism and Chrismation in the Syriac Tradition*, p. 14: „Conform tradiției antice siriene, care ar putea fi urmărită până la Hristos, Hristos a primit ungerea pe cap (Ef 17, 1). Așadar, candidații primeau ungerea pe cap, dar întrucât tradiția siriană din secolul al IV-lea a văzut mai puțin relația dintre ungerea lui Hristos și a noastră, ungerea capului a dispărut treptat sau și-a pierdut semnificația. Ungerea capului, urmată de cea a trupului, a fost practica secolului al III-lea. Aceasta a fost înlocuită cu ungerea frunții, urmată de cea a corpului. Treptat, ungerea frunții și cea a capului au devenit două rituri separate. Ungerea frunții era numită de preferință „semn” (*sphragis* / *rušma*). Era interpretată ca „semn al unui atlet” (Hrisostom) sau „semn de protecție împotriva satanei”, „semnul oilor” sau „semnul ostașului lui Hristos” (Theodor)“.

37. SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, Cateheza a II-a mistagogică, 3, p. 348: „Apoi, așa dezbrăcați, ați fost unși cu untdelemn sfințit din creștetul capului până la picioare. Astfel ați ajuns părtași măslinului celui bun, ai lui Iisus Hristos“.

38. G. WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing...”, p. 42.

salimului deja acest untdelemn prebaptismal este numit „untdelemn exorcizat”³⁹. Fortificarea în vederea confruntării cu demonul era uneori raportată chiar la momentul cufundării botezului, după unii autori⁴⁰. În *Catehezele baptismale* ale Sfântului Ioan Gură de Aur, care urmează tradiția antiohiană, situată la mijloc între Siria Orientală și Ierusalim, se vorbește despre o ungere a frunții în semnul crucii și apoi de o

39. În textul grecesc al Catehezelor Sfântului Chiril ungerea pre-baptismală se face cu untdelemn exorcizat (επορκιστός): „despre untdelemnul sfințit, care eliberează de orice pată a răului și este folosit în ungerea pre-baptismală a candidaților la botez pentru a alunga duhurile rele din ei” (G.W.H. LAMPE, (edited by), *A Patristic Greek Lexicon*, London, Oxford University Press, 1961, p. 542). În traducerea românească, expresia folosită este „untdelemn sfințit”, care acoperă doar parțial înțelesul original. Pentru a fi făcut apt de sfințire, este necesar ca materia untdelemnului să fie purificată de prezența răului demonic care a invadat creația după cădere. Faptul apare ca evident și în rugăciunea de sfințire a apei, care este exorcizată și sfințită în același timp. Cele două lucrări nu trebuie privite ca separate, pentru că și purificarea de puterile demonice se face tot prin acțiunea dumnezeiască a Duhului. Însă în contextul discuției despre schimbarea caracterului ungerii pre-baptismale de la cel mesianic la cel apotropaic și catarctic, precizarea devine importantă. Părintele Alexander Schmemmann operează și el această distincție, atunci când spune: „Și aici, ordinea este aceeași. Mai întâi exorcizarea untdelemnului, eliberarea lui, întoarcerea la funcția lui reală așa cum a fost înfățișată în simbolismul său; acesta este sensul acțiunii preotului care suflă și face semnul Sfintei Cruci de trei ori peste vasul cu untdelemn. Apoi, anamneza-rememorarea semnificației untdelemnului în istoria mântuirii, și acțiunea de mulțumire. Îi mulțumim lui Dumnezeu pentru acest untdelemn, cu care noi facem iarăși ceea ce făcuse Dumnezeu: un dar de vindecare, un dar de pace, un dar al puterii spirituale și al vieții”. (Alexander SCHMEMANN, *Din apă și din Duh. Studiu liturgic al Botezului*, traducere de Pr. Ion Buga, Editura Symbol, 1992, p. 80).

40. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition, revue par Bernard Botte O.S.B., Paris, 1953, p. 149, apud J. DANIELOU, *Bible and Liturgy*, p. 42: „Rubricile actuale ale botezului prescriu ca ungerea să se efectueze *in pectore et inter scapulas*. Creștinismul antic prescria în acest moment o ungere a întregului trup. Dar care era sensul acestei ceremonii? Instrucțiuni despre acest aspect ni se oferă în rugăciunea grecească de binecuvântare a apei botezului: «Tu, trimițând de sus pe Duhul Tău Sfânt ai sfințit apele Iordanului și capetele balaurilor ascunși acolo le-ai zdrobit». Acest text este o mărturie clară a credinței că adâncurile apelor erau sediul puterilor diabolice și că Hristos le-a cucerit prin Botezul Său. Și pentru această luptă victorioasă împotriva puterilor întunericului au fost pregătiți candidații la Botez primind ungerea simbolică”.

ungere a întregului trup, în vederea botezului și a luptei cu demonul, fără referire la vreo ungere post-baptismală⁴¹. La Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, scriitor de limbă greacă cu presupuse origini siriene, schema apare completă, incluzând și Taina Sfântului Mir, separată și plasată după botez. Specificația ungerii întregului corp în vederea confruntării cu demonul apare și la el, însă în contextul discuției despre turnarea untdelemnului peste trupul celui adormit, ca semn că și-a încheiat sfintele lupte⁴².

Importanța semnificației spirituale a ungerii întregului corp înainte de botez n-a scăpat teologilor, deși practica nu mai este actuală, iar unii dintre ei deplâng căderea în uitare a unui simbolism baptismal⁴³ considerat esențial pentru viața și lupta duhovnicească.

41. Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Catehezele baptismale*, traducere din limba greacă veche de Pr. Marcel Hanches, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2003, pp.18-19: „după aceste legăminte și lepădări și uniri – fiindcă ai mărturisit stăpânia [Lui asupra ta] și te-ai unit cu Hristos prin cuvintele rostite – [preotul] te unge pe frunte cu mirul cel duhovnicesc, ca pe un ostaș ales pentru arena duhovnicească și, punându-ți pecetea, spune: «Se unge cutare în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh». Fiindcă din acea clipă luptați și vă împotriviți lui (diavolului, n.n.) și de aceea [preotul], prin ungere, vă introduce ca pe niște luptători ai lui Hristos în arena duhovnicească. După aceasta, la vremea nopții, vă dezbracă toate hainele și – ca pe unii ce urmează să intrați în cer prin isprăvile [pe care le veți săvârși] – vă ung întreg trupul cu acel ulei duhovnicesc, încât toate mădularile să fie întărite prin ungere și de nevătămat de către armele de atac trimise de cel potrivnic. După această ungere, vă coboară în apele sfinte și în același timp îngroapă omul vechi și înviază pe cel nou, înnoit după chipul Celui Ce l-a zidit. Atunci, prin cuvintele și mâna preotului, Se coboară Duhul Sfânt și alt [om] se naște în locul celuilalt, curățind și dezbrăcând haina veche a păcatului și îmbrăcând veșmântul împărătesc“.

42. SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideea, col. *Cărților de seamă*, București, 1996, *Despre Ierarhia bisericăscă*, Capitolul II, II. Taina Iluminării 7, p. 75, respectiv Capitolul VII, III. Tâlcuire duhovnicească (la cei ce se săvârșesc) 8, p. 100: „Acum, la sfârșitul tuturor, se toarnă untdelemnul peste cel adormit. Atunci, ungerea cu untdelemn chema pe cel inițiat (introdus în etapa desăvârșirii) la sfintele lupte (nevoințe). Iar acum, untdelemnul turnat arată pe cel adormit că s-a nevoit în acele sfinte lupte și s-a desăvârșit“.

43. Ioannis FOUNDOLIS, *Dialoguri liturgice, Răspunsuri la problemele liturgice*, vol. IV, traducere de preot Victor Manolache, București, Editura Bizantină, 2009, p. 353: „La ungerea cu untdelemn sfințit sau untdelemnul catehumenilor, practica

Din rânduiala botezului ortodox păstrată până astăzi, Părintele Alexander Schmemmann subliniază aspectul de plenitudine a vieții conținut în simbolismul ungerii pre-baptismale, supranumit „*untdelemnul bucuriei*” (Ps 45, 7). Prin el este celebrată viața înțeleasă ca „densitate ultimă a existenței” și ca „participare la viața divină însăși”⁴⁴. Rugăciunea de sfințire a untdelemnului, din care se toarnă peste apa sfințită pentru botez, conține două referiri tipologice: una la potop și ramura de măslin purtată de porumbel, semn al împăcării și prefigurare a harului mântuirii venită prin Hristos, cealaltă – la lucrarea Du-

bisericească din cele mai vechi timpuri până astăzi impune ungera întregului corp”, sau, la p. 127: „Este foarte important faptul că prelungirea acestei ungeri la tot trupul nu s-a făcut în perioada de decădere, ca să poată fi pusă pe seama motivelor evlaviei naive sau pe înțelegerea greșită a semnificației Mirungerii, sau pe interpretarea greșită a vechilor dispoziții tipiconale. Dimpotrivă, mărturiile de aici sunt cele mai vechi, mai omofone și mai clare. Trupul se ungea în întregime și se avea grijă ca nici cea mai mică parte a lui să nu rămână fără să primească ungera cu untdelemn sfințit”. Sau, la p. 128: „Acestei ungeri pe tot corpul cu untdelemn sfințit i se dădea o importanță teologică specială de către Sfinții Părinți și de către textele liturgice”. Autorul insistă mult asupra multiplelor semnificații ale acestei ungeri a întregului corp, dintre care enumerăm: puterea de exorcizare, de alungare de la cel botezat a oricărei lucrări diavolești, putere vindecătoare a rănilor duhovnicești și de iertare a păcatelor, protecție împotriva săgeților demonice, simbol al milei lui Dumnezeu care înconjoară omul întreg, părtășie la trăsăturile lui Hristos, „Măslinul cel adevărat” (după expresia Sfântului Chiril al Ierusalimului), rânduire a celor unși în ceata atleților lui Hristos ce îi urmează în lupta duhovnicească spre biruință împotriva celui rău, replăsmuire, creare din nou a omului și, nu în ultimul rând, ungera sacerdotală și împăratească, ce amintește de cea a regilor și preoților din Vechiul Testament, dar prin antiteză, datorită faptului că aceia se ungeau numai pe anumite părți ale trupului. În finalul unei dezvoltări detaliate și ample, referindu-se la ungera pre-baptismală, Foudoulis conchide: „Am impresia că ungera aceasta trece în zilele noastre printr-o criză. Simbolismele s-au pierdut și avem sentimentul că păstrăm o prefigurare oarecum anacronică, mai mult sau mai puțin fără semnificație specială, creată de starea de lucruri din rânduiala Botezului, care ar putea să fie limitată sau reglementată printr-o ungeră mai simplificată. Păstrarea prefigurărilor sfinte presupune interpretarea lor teologică pe care trebuie s-o cunoască clericii, ca să poată s-o predea și poporului. Altfel este în primejdie să se piardă sensul lor și să moară. Studiul Părinților și al textelor liturgice ale Bisericii ne oferă prin excelență ceea ce avem nevoie: cunoașterea semnificației teologice pe care o ascund simbolurile sfinte și prefigurările liturgice” (p. 132).

44. Al. SCHMEMANN, *Din apă și din Duh*, p. 80.

hului ce însoțea ungerile celor de sub Lege, iar acum desăvârșește pe cei aflați sub har.

Acest symbolism nu este univoc, după cum reiese din conținutul rugăciunii însăși, care vede în acest untdelemn „ungere de nesticăciune, armă dreptății, înnoire sufletului și trupului, izgonire a toată lucrarea diavolească, spre scăpare de toate răutățile celor ce se ung cu credință”⁴⁵. Aplicarea sa în semnul crucii făcut pe trupul celui ce urmează să se boteze vizează re-plămădirea omului întreg, în suflet și trup, la nivelul simțurilor și al lucrării lor⁴⁶, printr-o reînnoire harică a ființei sale receptive și expresive⁴⁷. Notăm asemănarea considerabilă între această ungere și cea din Taina Sfântului Mir. Ceea ce diferă este formula rostită și faptul că în ungerea Sfântului Mir sunt pecetluite efectiv porțile simțurilor: ochii, urechile, nările și gura, care este organ dublu, atât receptiv cât și expresiv.

45. *Molitfelnicul cel Mare*, Editura „Credința strămoșească”, Iași, s.a. p. 33. (diortosire a *Evhloghiului Bogat*, tipărit în zilele lui Carol I, Regele României, cu binecuvântarea Sfântului Sinod al Sfintei Biserici Autocefale Ortodoxe Române, București, Tipografia „Cărților Bisericesci”, 1896).

46. *Molitfelnicul cel Mare*, pp. 33-34: „Se unge robul lui Dumnezeu (N) cu untdelemnul bucuriei, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”. Și ungându-l la piept, zice: Spre tămăduirea sufletului. La spate: Și a trupului. La urechi: „Spre ascultarea credinței”. La mâini: „Mâinile Tale, Doamne, m-au făcut și m-au zidit. La picioare: Ca să umble pe căile Tale”.

47. Este cazul să evidențiem în acest punct interesanta perspectivă asupra ideii de replămădire a omului pe care o găsim la Sfântul Efreem. În *Imnele despre perlă* (traduse de Edward G. MATHEWS Jr. în „*Hymns On The Pearl, I-V*”, în St. Ephrem, *Madrases on Faith*, 81-85”, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, XXXVIII, 1994, pp. 45-72) este prezentă ideea unei accentuate complementarități între simțire și expresivitate, care ia la un moment dat forma paradoxală a unei inversări a simțurilor și facultăților lor obișnuite. În *De Fide* 81.7, o ploaie neașteptată vine din senin și adapă urechea „cu tâlcuiri”, iar în *De Virg.* 4.2, gura poetului se arată „înfometată de descoperiri”. Conversia duhovnicească a simțirii nu include doar facultățile receptive, simțurile (sir. *regšē*), adică văzul, auzul, gustul, mirosul, pipăitul ci și, în mod neașteptat, pe cele expresive. Unitatea ființei umane vizează și armonia dintre simțire și expresie. (Andrew J. HAYES, „Acquiring New Senses: the Artistry of Theological Imagination in Ephrem the Syrian’s Hymns on the Pearl”, p. 4. <https://www.academia.edu/34951036/Acquiring_New_Senses_the_Artistry_of_Theological_Imagination_in_Ephrem_the_Syrians_Hymns_on_the_Pearl>, 10 mai 2021.

Deși tema morții rituale nu este cuprinsă în rugăciunea untdelemnului, Paul Evdokimov, urmând o interpretare a lui Nicolae Cabasila, vede în această ungere prebaptismală o imitare a ungerii Domnului ce prevestește moartea și îngroparea⁴⁸. Ne ungem spre moartea față de păcat, care se va realiza mistic și real în cufundarea botezului. Simbolismul asociat acestei ungeri nu este doar foarte bogat, ci uneori anti-nomic, trimițând fie spre plenitudinea vieții și bucuria ei, fie spre un fel de moarte.

1.4. Myron-ul, taina Duhului și a miresmei lui Hristos

Biserica siriacă din vremea Sfântului Efrem nu a cunoscut o ungere post-baptismală. Nici Sfântul Ioan Gură de Aur nu vorbește despre ea. În schimb *Catehezele mistagogice* atribuite Sfântului Chiril al Ierusalimului o menționează⁴⁹. Ceea ce nu înseamnă că aceasta reprezintă un adaos ulterior, cât rezultatul deplasării unei părți însemnate din simbolismul ungerii pre-baptismale într-un act liturgic separat situat după botez, din rațiuni teologice. Cel mai important aspect al acestui simbolism privește pogorârea Duhului și sălășluirea lui asupra candidatului. Momentul în care se consideră că are loc acest eveniment diferă în funcție de tradiție: în Siria Orientală – la ungerea pre-baptismală, în Antiohia Sfântului Ioan Gură de Aur – în actul cufundării în apă, iar la Sfântul Chiril – în Taina Mirungerii, adică după Botezul în apă⁵⁰.

48. Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiepiscopul vicar, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 300.

49. Este probabil ca acestea să aibă drept autor pe Ioan al II-lea, urmașul Sfântului Chiril. Faptul că în catehezele considerate autentice Sfântul Chiril nu face referire la o ungere pre- sau post-baptismală este un argument în favoarea ideii că în vremea sa nu exista încă această ungere post-baptismală. (B. VARGHESE, *Baptism and Chrismation in the Syriac Tradition* p. 10). În orice caz, Winkler susține că „în timpul lui Chiril al Ierusalimului și al urmașului său, Ioan a fost adoptată o ungere postbaptismală pentru prima dată în Răsărit, la sfârșitul secolului IV” (G. WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing...”, p. 38).

50. G. WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing...”, p. 38.

Chemarea creștinilor la „preoția împărătească” (1 Ptr 2, 9) are o legătură directă cu această ungere. În tot Răsăritul ungerea era raportată la regalitatea lui Hristos, înțeleasă ca împlinire a ungerii regilor lui Israel, de aceea constituia evenimentul central al Botezului și echivala cu venirea Duhului. În Occident era asociată ungerii sacerdotale a lui Aaron (Iș 29, 4-9) și includea o altă succesiune: mai întâi spălarea cu apă, apoi îmbrăcarea hainei și, în final, ungerea. La Tertulian și la Sfântul Ambrozie întâlnim raportarea la acest tip veterotestamentar⁵¹.

Prima ungere post-baptismală adoptată în Răsărit este din vremea Sfântului Chiril al Ierusalimului⁵² sau a succesorului său. Apoi, treptat, ea s-a generalizat, iar ungerea pre-baptismală și-a pierdut din însemnătate⁵³. Cert este că structura actuală a inițierii

51. J. DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, pp. 115-116.

52. G. WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing...”, p. 38.

53. Motivele pentru care s-a petrecut această deplasare prin care a apărut ungerea post-baptismală nu sunt foarte sigure și există mai multe poziții adoptate de cercetători. Astfel, reprimirea ereticilor a fost considerată un motiv. Cei pentru care se stabilea că nu este necesar să fie rebotezați, după pocăința lor, erau unși cu mir și astfel reprimiți în Biserică (Canonul 7 al Sinodului din Laodiceea din 343, Arhid. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, POLSIB, Sibiu, 1992, pp. 216-217). În acest caz, motivul este de ordin practic și eclesiologic. Un al doilea motiv, de data aceasta de ordin doctrinar, l-a putut constitui erezia adopțianismului, care susținea înfierea divină a lui Hristos la Iordan. Miza era în acest caz mult mai mare, întrucât conota eretic vechea ordine a botezului creștin. Pregnanța acordată ungerii pre-baptismale și raportarea acestei rânduieli la Botezul lui Hristos devenea o chestiune serioasă. Întrucât exista modelul alternativ (și complementar) al învățăturii pauline despre botez înțeles ca participare la moartea și învierea lui Hristos (Rm 6, 3-4), acesta a devenit predominant. Cristelnița căpăta astfel mai mult sensul de mormânt în locul celui de „pântece” al noii nașteri (In 3, 3-5). (B. VARGHESE, *Baptism and Chrismation in the Syriac Tradition*, pp. 13-14). Cele două interpretări sunt complementare, iar mutările de accent, influențate de contextul istoric și doctrinar, nu le schimbă caracterul ambivalent. Gabriele Winkler vede în diminuarea importanței ungerii pre-baptismale semnul caracteristic al pierderii trăsăturilor mesianice și eshatologice ale inițierii creștine din Siria Orientală, considerată printre cele mai vechi tradiții baptismale. Aceste trăsături sunt înlocuite treptat, spre sfârșitul secolului al patrulea, de dezvoltările rituale ale exorcismelor, ale „luptei cu demonul” și ale purificării candidaților la botez. Aspectele apotropaice și catarctice și-au căpătat importanța în rânduiala prebaptismală și datorită obiceiului vremii de

creștine este rezultatul complex al unor factori istorici și doctrinari, a căror dinamică se poate potoli temporar, dar nu se oprește nicio dată.

Sfântul Chiril al Ierusalimului compară sfințenia Mirului cu cea a Euharistiei⁵⁴ și consideră că, înainte de a fi unși cu Mir, cei botezați încă nu pot fi numiți creștini⁵⁵. Taina este mare și are de-a face cu prezența lui Hristos și a Duhului în El.

Dacă ar fi să distingem între taină și simbolismul ei, am zice că simbolismul derivă simultan din ungere și din miresma substanțelor arome conținute, asociată capacităților umane de percepție, adică simțirii tactile și olfactive. Scopul simbolismului este să ne comunice, la nivelul capacităților noastre perceptivă și spirituale, cum lucrează tainic harul ce nu poate fi sesizat. De aceea taina și simbolismul ei sunt îngemănate și de nedespărțit. Am zice că relația dintre ele este precum dintre suflet și trup, rezultatul unui fel de „întrupare“.

Raportul dintre Taina Mirului și Taina Botezului este unul de complementaritate: dacă Botezul aduce renașterea spirituală a persoanei umane, Mirungerea e Taina progresului duhovnicesc, a creșterii spirituale sau a desăvârșirii⁵⁶. Sau, cum spune Evdochimov, raportând secvența botez-mirungere la iconomia mântuirii: „Botezul reproduce

a amâna botezul până aproape de moarte. (G. WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing...“, pp. 39-40).

54. SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, Cateheza mistagogică III.3, p. 352: „Să nu-ți închipui că Mirul acela este simplu mir. Căci după cum pâinea Euharistiei, după invocarea Sfântului Duh, nu mai este simplă pâine, ci trup al lui Hristos, tot așa și acest Sfânt Mir, după invocare, nu este simplu mir, nici nu s-ar putea spune că este mir obișnuit; dimpotrivă, este un dar al lui Hristos și al Sfântului Duh și lucrează prin prezența Dumnezeirii Lui. În chip simbolic se unge cu el fruntea și celelalte organe ale simțurilor. Trupul se unge cu mir văzut, dar se sfințește sufletul prin Sfântul și de viață făcătorul Duh“. (SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete...*, *Ierarhia bisericască*, Cap. IV, 1., pp. 84-85).

55. SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*. *Cateheza a III-a mistagogică*, 5, p. 353: „După ce ați fost învredniciți cu ungerea cu Sfântul Mir, vă numiți creștini; acum renașterea voastră este confirmată și de numele ce-l purtați. Într-adevăr, înainte de a fi învredniciți de acest har, propriu vorbind, nu erați vrednici de acest nume, ci erați încă pe cale de a ajunge creștini“.

56. J. DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, p. 120.

în viața fiecărui neofit Patima Domnului și Paștile, iar ungerea cu Sfântul Mir este Cincizecimea noastră⁵⁷.

Simbolismul aromatei adăugate în untdelemn pentru a alcătui mirul, adică o materie potrivită unui har atât de mare a determinat asocierea acestora cu darurile Duhului oferite celui botezat, mai precis chiar „cele șapte daruri”⁵⁸. Însă acestea nu sunt separate de Dăruitor; în taina mirungerii darul este Însuși Duhul, Cel care a uns umanitatea lui Hristos în întrupare. În virtutea acestei ungeri, cel botezat este adoptat ca fiu al Tatălui⁵⁹. Accentul nu cade numai pe multitudinea darurilor, ci mai cu seamă pe dăruirea Dăruitorului. Mireasma cea una a mirului este simbolul potrivit al unicității Duhului, iar nenumăratele arome se pot referi la daruri. Această complementaritate între unicitatea Duhului și multitudinea de daruri pe care o presupune lucrarea Lui în fiecare om este descrisă de Sfântul Apostol Pavel: „*Sunt felurimi de daruri duhovnicești, dar e același Duh [...] Care le lucrează fiecăruia în parte, împărțindu-i după cum vrea El*” (1 Co 12, 4-11).

Mirul emană mireasma ce e purtată de suflul aerului către simțurile umane, simbolizând prin aceasta mireasma lui Hristos⁶⁰, a cărui

57. Paul EVDOCHIMOV, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză de dr. Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 301.

58. Sfântul Ambrozie al Milanului spune în *De Sacramentis libri sex* III, 2.8 (SANCTI AMBROSII MEDIOLANENSIS EPISCOPI, *Opera Omnia* col. J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series latina (PL.), Paris, 1845, t. XVI col 434 A: „La invocarea preotului Se revarsă Duhul Sfânt, Duhul Înțelepciunii și al înțelegerii, Duhul sfatului și al curajului, Duhul cunoașterii și al pietății, Duhul fricii sfinte: șapte, pentru că puterile Duhului sunt șapte. Și într-adevăr, toate virtuțile sunt legate de Duhul, dar acestea sunt, ca să spunem așa, cele principale. Acestea sunt cele șapte virtuți pe care le primiți atunci când sunteți însemnați cu pecetea”. Observăm că Sfântul Ambrozie spune că Se revarsă Duhul, neseplat de darurile Sale.

59. Al. SCHMEMANN, *Din apă și din Duh*, p. 115: „noutatea și caracterul unic al acestei Taine sunt acelea că ea acordă celui botezat nu numai un dar sau altul, sau anumite daruri ale Sfântului Duh, ci Sfântul Duh Însuși ca dar (*dorea*)”.

60. SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete...*, Despre ierarhia Bisericească, IV.4, pp. 86-87: „Compoziția simbolică a mirului, ca o formă a celor fără formă, ne prezintă pe Iisus, ca pe Cel ce este izvorul îmbelșugat al bunelor mireseme dumnezeiești (...) care îndulcesc mințile cu buna simțire prin sfintele percep-

prezență este adusă de Duhul în ființa noastră. Miresma mirului, ca formă simultană de sesizare și totodată de necuprindere a prezenței dumnezeiești, are origini biblice, iar comentariile patristice o consemnează⁶¹.

Logica acestui simbolism complex culminează în comunicarea condiției sinergiei divino-umane pe care o presupune orice Taină creștină. Aceasta nu operează în chip magic, ci în directă proporționalitate cu receptivitatea umană și cu capacitatea de sesizare și asimilare a harului asociat în plan sensibil miresmei mirului.

2. Tipologia ungerii baptismale la Sfântul Efrem

În această secțiune vom urmări semnificațiile simbolice ale untdelemnului și ale ungerii baptismale în madrasele 4-7 din ciclul *De Virg.*, respectiv imnul 3 din *De Epiph.* Nu sunt singurele locuri în care Sfântul Efrem vorbește despre ungeria baptismală, dar sunt cele mai relevante, pentru că sunt dedicate subiectului. În primele predomină simbolismul mesianic al untdelemnului valorificat teopoetic, în vreme ce imnul 3 *De Epiph.* urmează calea tipologiei biblice drept indicator a sensurilor mistagogice ale ungerii baptismale. Teopoetica și mistagogia sunt parte esențială a metodei teologice efremiene, după cum reiese cu claritate din cercetarea acestor imne. Teopoetica efre-

ții, folosindu-se de hrana lor spirituală, prin pătrunderea la înțelegerea acestor minți a răspândirii bunelor miresme, de care se împărtășesc în chip dumnezeiesc“.

61. Comentând versetul „mir vărsat este numele Tău“ (Cânt 1, 2), Sfântul Grigorie de Nyssa pune expresia în legătură cu limitele de reprezentare ale puterilor omenști despre Dumnezeu: „Căci orice nume am cugeta, prin care să facem cunoscut mirul dumnezeirii Sale, nu înfățișăm prin înțelesul celor spuse însuși mirul, ci prin numirile despre Dumnezeu înfățișăm o mică rămășiță din aburul bunei miresme dumnezeiești, așa cum în vasele din care s-a deșertat mirul nu se vede în însăși firea lui, însuși mirul vărsat din vase, așa cum este, ci din calitatea nu deplin de limpede a aburilor rămasă în vase ne facem o oarecare bănuială despre mirul vărsat“ (SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea Întâia*, col. PSB, vol. 29, traducere de Pr. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, note de Pr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 129).

miană este rezultanta simfoniei „partiturilor“ celor trei „harfe“ pe care se execută „muzica“ lui Hristos: Vechiul Testament, Noul Testament și natura. După cum s-a demonstrat, există o „teorie a simbolismului“ în teologia Sfântului Efrem, a cărei aplicare poate fi urmărită pe textul acestor madrase. Ca metodă ea rezidă în impregnarea reciprocă a simbolismului natural cu tipologia biblică⁶². Avem de a face cu o teologie a revelației întemeiată pe viziunea grandioasă a armoniei dintre Dumnezeu și toate treptele creației⁶³.

Premisele unei astfel de abordări le aflăm în teologia siriacă unde Creația, Revelația Vechiului Testament și Întruparea sunt elemente ale unui singur proces. Tipologia biblică devine doar un caz particular al naturii lucrurilor, pentru că cele trei etape se suprapun în esența lor: creația este ea însăși revelație și chiar o formă de „întrupare“, iar Întruparea – o desăvârșire a Creației și Revelației. Creația conține „amprentele“ lui Dumnezeu sub forma tipurilor, simbolurilor și tainelor, care trimit spre Hristos, își află împlinirea în El și mijlocesc prezența Lui. Creația e revelatorie în esența ei, ca și Scriptura, iar lumea este un simbol hristologic imens⁶⁴.

În același timp ne propunem în acest studiu să urmărim corespondența dintre tipologia și simbolismul complex al ungerii baptismale în tradiția greco-latină studiată de Danielou și tradiția siriacă reprezentată aici de Sfântul Efrem.

62. Jeffrey WICKES, *Bible and Poetry in Late Antique Mesopotamia: Ephrem's Hymns on Faith*, University of California Press, 2019, p. 23: „În greaca clasică, *typos*, ca și latinescul *figura*, este o impresie – un lucru presat în altul pentru a-i lua forma, rămânând totuși distinct. Acest lucru transmite cel mai bine modul în care Efrem folosește Biblia în poeme, impregnând imaginile biblice în materia lumii sale și substanța lumii sale înapoi în Biblie“.

63. Robert MURRAY, „The Theory of Symbolism in St. Ephrem Theology (1)“, *Parole de l'Orient (Pd l'Or)* VI-VII, 1975-1976, p. 2.

64. Seely Joseph BEGGIANI, „The Typological Approach Of Syriac Sacramental Theology“, *Theological Studies* LXIV, 2003, pp. 543-546.

2.1. Marile simboluri efremiene și funcția lor doxologic-mistagogică

Untdelemnul se numără printre simbolurile preferate ale Sfântului Efrem. Asemeni perlei⁶⁵ și măslinului⁶⁶, el este simultan un macro-simbol sintetic al revelației naturale și scripturale ce călăuzește spre Hristos, dar și un simbol al Domnului Însuși, o sinteză ce reflectă unirea Creației cu Creatorul. Symbolismul mesianic al untdelemnului (*mšhā*) este potențat de similitudinea lingvistică cu numele lui Hristos (*Mšyh'ā*), dar și de utilizările lui naturale și rituale încât, pentru Sfântul Efrem: „în nume și în faptă untdelemnul Îl înfățișează pe Mesia”⁶⁷ (*De Virg.* 7.12).

Sfântul Efrem își formulează dublul scop al elaboratelor sale alcătuirii: lauda Creatorului și instruirea comunităților din Edessa și Nisibe în tainele credinței ortodoxe⁶⁸. El dorește să hrănească urechile „flă-

65. În mod analog, vorbind despre perlă, Sfântul Efrem ne spune: „Într-o zi, fraților / am luat o perlă. Taine am văzut în ea. / O, fii ai împărăției, *imagini (yûqne)* și *tipuri (tûpse)* / ale Acelei Slave. S-a făcut fântână / și din ea am băut *tainele (râze)* Fiului“ (*De Fide* 81.1, în E.G. MATHEWS Jr., „St. Ephrem, Madrase on Faith, 81-85, Hymns On The Pearl I-V”, p. 57). Pe de altă parte, perla este și „fiică a mării”, simbol dublu, atât al nemărginirii dumnezeiești, cât și al măreției creației: „Sunt mai nemărginită decât marea / din care am venit, căci vistieria tainelor / din mine e mai mare. Cercetați marea / dar nu iscodiți pe Domnul mării!” (*De Fide* 81.10, p. 59). De-a lungul studiului voi separa prin slash (/) versurile din cadrul strofelor madrashe-lor efremiene, în conformitate cu metrica limbii siriace, așa cum găsim în textul original și în traducerile occidentale.

66. Măslinul reunește în sine simbolurile creației, *tipurile* Testamentului celui Vechi și *parabolele* celui Nou. Acestea „atârnă” de ramurile sale, în chip văzut, asemeni frunzelor și fructelor ce hrănesc și susțin viața trupului, iar în chip tainic, pe cea a duhului sau a minții (*De Virg.* 4.3 în EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 276). Dar măslinul este și „un simbol al Domnului” (*De Virg.* 6.6, p. 289), sau „un simbol al lui Dumnezeu” (*de Virg.* 6.11, p. 290).

67. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 296.

68. J. KIM, *Catechesis and Mystagogy in St. Ephrem the Syrian...*, p. 165: „Pli-ne de simbol și imagine, *madrășe*-le lui Efrem au jucat un rol deosebit în hrănirea comunității. Textele sale reflexive și selective referitoare la riturile Botezului i-au atins pe credincioșii (mai firavi sau mai tari) și pe catehumeni prin intermediul teologiei și vieții baptismale. Aceasta este mistagogia lui, reverberând în Liturghie și în viața obișnuită”.

mânde de taine⁶⁹, dar scopul mai înalt este ca ofranda lui, asemuită unei cununi din „perle cuvântătoare” destinată lui Hristos, să fie primită de Creator⁷⁰.

2.2 Metoda teologiei simbolice a Sfântului Efrem

Demersul principal al teologiei efremiene constă în identificarea și transmiterea fidelă a tainelor creștine, pentru care este necesar, mai înainte de toate, „ochiul luminos” al credinței⁷¹. Schema este hristocentrică și cruciformă: centrul spre care converge mereu gândirea efremiană se află la intersecția axelor orizontală, temporală, tipologic-eschatologică, cu cea verticală, simbolic-cosmologică⁷². Tipurile, simbolurile și tainele conținute în cele două planuri ale acestei clepsidre spațio-temporale sunt vectori și indicatori spre Hristos, centrul, cauza și finalitatea tuturor lucrurilor. Nu putem ignora asemănarea acestei viziuni grandioase asupra creației și istoriei cu cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul despre rațiunile creației centrate în Logos⁷³. Ti-

69. „Gura (limba) mea să neguțătorească bogățiile (înțelepciunii); / cuvântu-mi să îi fie cursă; / Prinde-voi în ea simbolurile-i ascunse în adânc. / Aduna-voi să nutresc auzul ce tânjește după taine. / Căci năvodul Tău a strâns îndeajuns pentru gura înfometată de descoperiri” (*De Virg.* 4.2 în EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 276).

70. „Am adus la lumină această perlă ca să alcătuiesc / o cunună pentru Fiul. În locul întinăciunii / trupului, primește-mi jertfa; / nu că ți-ar lipsi ceva, căci pentru lipsa-mi / am adus-o [...] Cununa alcătuită-n întregime / din perle cuvântătoare / [...] în locul mâinilor; / lauda să o înalțe până la Cel Preaînalt”. (*De Fide* 85.12-13. în E. G. MATHEWS Jr., „St. Ephrem, Madrase on Faith, 81-85...”, p. 72).

71. „Scripturile sunt așezate ca o oglindă / și cel cu ochiul luminos / limpede vede în ele icoana / chipul Adevărului” (*De Fide* 67.8 în ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns On Faith*, translated by Jeffrey T. Wickes, Saint Louis University, *The Fathers of the Church, A New Translation*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2015, p. 332). Într-un alt loc el spune: „În orice loc, dacă privești, simbolul Lui e-acolo, / Iar când citești, îi afli tipurile, / Căci de El au fost zidite făpturile toate, / simbolurile Sale peste toate le-a însemnat / atunci când lumea a creat” (*De Virg.* 20.12 în EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 348).

72. R. MURRAY, „The Theory of Symbolism in St. Ephrem Theology”, p. 7: „Hristos este «Domnul simbolurilor» (*De Fide* 9, 11), „capătul tuturor simbolurilor, care se regăsesc în El din toate părțile ca acasă”.

73. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, *logoi*-i naturii și ai Scripturii își află temeiul și finalitate ultimă în Logosul veșnic, în mod similar cu simbolurile/tainele

pologia culminează în mistagogie, iar simbolismul natural impregnat de aluziile biblice se preface într-o teopoetică hristologică. Voi exemplifica în continuare pentru fiecare caz.

2.3. Tipologie și mistagogie efremiană

Mistagogia este, conform unei definiții sintetice și cuprinzătoare, „explicația orală sau scrisă a misterului ascuns în Scriptură și celebrat în Liturghie”⁷⁴. Dacă îl citim însă cu atenție pe Sfântul Efrem, putem adăuga acestei definiții încă două elemente ce caracterizează misterul creștin: e ascuns în Scripturi, dar împlinit în Hristos, e celebrat în Liturghie, dar desăvârșit în sufletele creștinilor. Imnul al treilea din ciclul *De Epiph.* este un exemplu clasic de aplicare a tipologiei biblice la tainele credinței și inițierii creștine. Întâlnim nu mai puțin de 13 tipuri veterotestamentare și alte câteva exemple din Noul Testament, prin care Sfântul Efrem dezvoltă bogăția de semnificații teologice și spirituale ale ungerii baptismale⁷⁵. Acest imn particular sau întreaga colecție

(*raze*) naturii și ale Scripturii care își află odihna în Hristos, „Domnul simbolurilor”, conform Sfântului Efrem. Vezi articolul meu „Întreita întrupare a lui Dumnezeu în teologia Sfântului Efrem Sirul și a Sfântului Maxim Mărturisitorul”, în Constantin Claudiu COTAN (ed.), „Conferința internațională Biserica Ortodoxă, statul și societatea românească”, ediția a II-a, Constanța, 28 octombrie 2019, *Biserica Ortodoxă Română în timpul Patriarhului Nicodim Munteanu. Cultură, pastorație și filantropie*, Editura Universitară, București, 2020, pp. 174-184.

74. René BORNERT, *Les Commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Archives de l'Orient chrétien, 9, Paris, Institut français d'études byzantines, 1966, p. 31.

75. Punctul de plecare este tipologia primară a ungerii baptismale (*rušma*) reprezentată de tăierea împrejur evreiască (*De Epiph.* 3.4), dar ilustrată și de înfierarea animalelor, ca semn de apartenență și de protecție (3.33-35); *tipul 2* – țărâna curăției luată de Neeman Sirianul din țara sfântă, prefigurând alegerea și separarea prin ungere a creștinilor care îi face să fie curați și inițiați în taine (3.5); *tipul 3* – untdelemnul înmulțit de Ilie în Sarepta Sidonului, prefigurare prin opoziție a untdelemnului sfânt al ungerii, destinat nu îngurgitării și asimilației alimentare, ci transformării duhovnicești a „lupilor spirituali” în „oi cuvântătoare” în turma lui Hristos (3. 6-7); *tipul 4* - vestea izbăvirii din potop simbolizată de ramura de măslin adusă în arca lui Noe, preînchipuire a evangheliei iertării adusă prin ungerea sfântă (3.8); *tipul 5* – consacrarea locului revelației prin ungerea pietrei din Betel de către Iacob, prefigurare a sfințirii trupurilor creștinilor ce devin prin ungere temple în care se aduc jertfe lui Dumnezeu (3. 9); *tipul*

De Epiph. au făcut obiectul cercetării unor teologi și istorici care au evidențiat fie tipologia ungerii, fie simbolismul inițierii creștine și legătura indisolubilă dintre ungere și botez, fie semnificația succesiunii inversate a rânduiei baptismale (Ungere-Botez-Euharistie) din Biserica siriacă⁷⁶.

6 – ungerea de către Moise a fiilor lui Aaron și pedepsirea lor prin foc (ei vor fi mistuiți de foc, dar veșmintele lor unse vor fi cruțate), prefigurare a focului Celui Milostiv (imagine a Duhului) ce curăță și arde prin ungere păcatul (3.10); *tipul 7* – ungerea de către Aaron cu sânge a coarnelor altarului în ziua ispășirii, prefigurare a „ungerii Adevărului” cu Sânge viu (simbolism complex care mixează ungerea baptismală cu Euharistia) (3.11); *tipul 8* – jertfele preoților unși, din Vechiul Testament, prefigurare a preoției duhovnicești a creștinilor care își aduc înseși trupurile și inimile lor spre jertfă (3.12); *tipul 9* – ungerea lui David ca rege e însoțită de pogorârea Duhului în inima lui, pentru că mireasma untdelemnului e compatibilă cu cea a inimii lui, prefigurare a ungerii mai mari a creștinilor, când Însăși Treimea Se sălășluiește în ei (3. 14); *tipul 10* – ungerea regală a lui Saul și părăsirea lui de către Duhul lui Dumnezeu, pentru că inima lui plină de gânduri urâte răspândește duhoare, nepotrivită cu mireasma mirului, *prefigurare* prin opoziție a ungerii creștinilor; ce trebuie să învețe să își potrivească gândurile și starea inimii cu mireasma Duhului și a mirului; gândul le este cătuia, sufletele, cămara de nuntă iar trupurile, templul în care Se veselește Duhul (3. 15); *tipul 11* – ungerea cu untdelemn și spălarea la izvor a leproșului curățit, potrivit Legii Vechi devine *prefigurare* a inițierii creștine și a rânduiei ei în tradiția siriacă (Ungere, Botez, Euharistie) (3. 16.); *tipul 12* – Iona zvârlit afară de chit prefigurează inițierea și eliberarea creștinilor de sub puterea celui rău – deși nu se amintește de untdelemn, din context se înțelege că, datorită ungerii ce preceda botezul și semnifica îmbrăcarea în Taina lui Hristos (*de Fide* 82.10), creștinii devin insuportabili pentru Satana, care îi zvârle afară precum chitul din vechime pe Iona (3. 19); *tipul 13* – pecetluirea nevăzută de către Dumnezeu a gurii fiarelor datorită rugăciunii și privegherii profetului, atunci când Daniel era în groapa cu lei, *prefigurare* a lucrării peceții date de Semnul Vieții care, însoțită de asceză și rugăciune, alungă poftetele din trupurile lor (3. 32).

În afara acestor tipuri veterotestamentare există și câteva exemple din Noul Testament care anticipează sau trimit la ungerea baptismală: ungerea lui Hristos din Betania și mireasma mirului ce a umplut încăperea este un *chip* al ungerii creștinilor - mireasma ei umple cerurile, bucură îngerii și îl stingherește pe Satana (3. 20); săturarea cu pâine a mulțimilor de către Hristos e un *chip* al Euharistiei care va hrăni duhovnicește pe creștini, „mieii” însemnați prin ungere cu Semnul lui Hristos, care s-a făcut El însuși „pășune” pentru ei (3.21); prefacerea apei în vin la nunta din Cana devine un *chip* al căsătoriei creștine, dar celor feciorelnici (*qaddisuta*), ce s-au dedicat vieții ascetice încă de la Botez, li se potrivește mai degrabă untdelemnul și înfrânare (3. 22).

76. Trimit aici la câteva studii pe care le-am consultat pe tema tipologiei ungerii baptismale la Sfântul Efrem: Joseph OBEID, „L'onction baptismale d'apres

HdE III de Saint Ephrem“, *Pd l’Or XVII*, 1992, pp. 7-36; Serafim SEPPĂLĂ, „Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania“, pp. 1135-1173; Pierre YOUSIF, „Exégèse et typologie bibliques chez S. Ephrem de Nisibe et chez S. Thomas d’Aquin“, *Pd l’Or XIII*, 1986, pp. 31-50. Astfel Obeid face tot felul de clasificări (irelevante pentru noi), dintre care singura notabilă este cea referitoare la raportul dintre *tip* și *antitip*, care poate fi unul de conformitate, de diferență sau chiar de opoziție (pp. 25-27). Textul este util pentru detaliatul comentariu asupra Imnului 3 *De Epiph.*, deși marcat de schematismul rigid al clasificărilor. Seppala face aprecieri importante în legătură cu autenticitatea disputată a întregului ciclu *De Epiph.*, arătând că aceasta nu este cu totul exclusă ca posibilitate, chiar dacă separarea acestuia de ciclul *De Nativitate* denotă o abordare posterioară epocii Sfântului Efreem, când cele două mari praznice se țineau la aceeași dată, pe 6 ianuarie (p. 1137). Importante sunt considerațiile sale despre dimensiunile cosmice ale botezului lui Hristos în Iordan, înțeles de tradiția veche siriacă drept o formă de sfințire sau de îndumnezeire a întregii creații. De asemenea, cele despre adâncul înțeles teologic al coincidenței celor două praznice amintite, consecință a concepției despre cele trei „pântece“ care îl poartă și din care se naște consecutiv Hristos: al Fecioarei, al Iordanului și al Șeolului (pp. 1141-1143). În legătură cu ungerea baptismală Seppala e preocupat de latura tainică sau mistică a acesteia. Observă că botezul și ungerea sunt inseparabile ca părți sau acte ale inițierii creștine, pentru că ele nu funcționează separat, ci alcătuiesc o totalitate. Ungerea înainte de botez din tradiția siriacă veche o pune pe seama derivării ei din circumcizia evreiască, ce preceda scufundarea, sau a unor considerente harismatice: pentru a putea primi Duhul și a se boteza era necesară mai întâi purificarea. Conexiunea lingvistică dintre untdelemn și Hristos este un indicator pentru sensul mistic al ungerii baptismale: a fi uns cu untdelemn este echivalent cu a fi „hristificat“, cu a te face asemenea lui Hristos (pp. 1147-1148). La rândul său, Yousif consideră imnurile drept o sursă importantă și valabilă a exegezei Sfântului Efreem (p. 33). El privește textul Scripturii ca lucrare a Duhului Sfânt și, de aceea, posedă o bogăție inepuizabilă, are numeroase fațete (p. 35). Sfântul Efreem pornește întotdeauna de la text și solicită cititorilor să îl vadă în conexiunile sale cu întreaga Scriptură. El realizează astfel și invită la o lectură deschisă, fiind totodată permanent preocupat de actualizarea cuvântului lui Dumnezeu, care este viu și se referă la viața oamenilor (p. 36). Cu privire la tipologia Sfântului Efreem, Yousif se raportează la studiile lui Murray și Saber, pe care le-am folosit și noi, dar face aprecieri importante în continuare despre tentația alegorismului și a exceselor ce derivă din practicarea lui. Viciul său fundamental constă în a se pierde în tot felul de aspecte ale asemănării pe care o vizează. Yousif stabilește principiile tipologiei efremiene, printre care se numără cel al unității celor două Testamente și al trecerii de la figură la realitate, care se face printr-o mișcare de continuitate și de împlinire (pp. 38-41). Foarte importantă este analiza termenilor efremieni *tupsa* și *râzâ* și considerațiile finale despre „soarta“ acestor tipuri ale trecutului, odată cu împlinirea lor și trecerea la realitate (pp. 41-43).

Ceea ce ne preocupă în studiul de față este modul cum operează gândirea efremiană cu tipurile și simbolurile atunci când face mistagogie și ce semnificație are metoda sa pentru noi. Un exemplu din acest amplu imn dedicat ungerii baptismale (ce conține nu mai puțin de 35 de strofe) ne va ajuta să înțelegem acest *modus operandi* efremian ce caracterizează întregul imn:

„Untdelemn a vărsat Iacob pe piatră, / însemnând-o drept casă a lui Dumnezeu / unde va aduce zeciuială [Fc 28, 12. 22]. / Iată, trupurile voastre sunt și ele însemnate / cu Untdelemn Sfânt, potrivit preînchipuirii. / Fiți temple pentru Dumnezeu [2 Co 3, 16; 6, 19] / și Lui să-I aduceți jertfele voastre!”⁷⁷ (*De Epiph.* 3.9)

Gestul patriarhului Iacob urmează arătării lui Dumnezeu în pustie. Locul revelației devine sfânt, între acesta și mediul ambiant se produce o ruptură de nivel, o diferențiere calitativă care îl transformă într-o „poartă a cerului” și într-un *axis mundi*, după expresia lui Mircea Eliade⁷⁸. El consacră locul prin turnarea untdelemnului și îl numește Betel (casa lui Dumnezeu). Gestul este simbolic, are un profund înțeles teologic și privește ideea de lucrare sfințitoare a lui Dumnezeu asupra materiei neînsuflețite, petrecută anterior, în chiar descoperirea lui Dumnezeu în acel loc. Nu Iacob sfințește locul, ci arătarea lui Dumnezeu. El doar însemnează prin gestul turnării untdelemnului sfințenia lui. Taina sfințirii și gestul simbolic al ungerii nu sunt simultane, ci succesive, fiind anterioare Întrupării. Întregul episod devine un *tip* al sfințirii creștinilor prin ungerea botezului, când devin ei înșiși temple ale lui Dumnezeu și totodată preoți ce aduc drept jertfă curată propria viață în templul trupurilor lor. De această dată ungerea și sfințirea sunt simultane, *simbolul* și *taina* sunt unite definitiv în virtutea Întrupării, alcătuind un întreg divino-uman.

De asemenea, comparația dintre oameni și pietre, sau dintre trupul uman și templu este întâlnită în mai multe locuri în Scripturi: piatra din Betel sfințită prin ungere ne poate aminti, de exemplu, de Sfântul

77. SFÂNTUL EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, prezentare și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2010, p. 148.

78. Mircea ELIADE, *Sacral și profanul*, traducere de Brîndușa Prelipceanu, Humanitas, 1995, p. 18.

Ioan Botezătorul și de musturarea lui către israeliți: „Nu vă amăgiți grăind în sinea voastră: Părinte îl avem pe Avraam!, căci v-o spun eu vouă că și din pietrele acestea poate Dumnezeu să-i ridice fii lui Avraam!” (Mt 3, 9). Pietrele sunt creștinii proveniți dintre păgâni, care prin ungere devin fii ai lui Avraam și temple ale Duhului.

Observăm că *tipul* veterotestamentar ascunde în sine o rațiune adâncă, o *taină* sau un adevăr dumnezeiesc nerevelat încă pe deplin: cel al posibilității sfințirii materiei acestei lumi. Deși Dumnezeu este diferit de lume și în mod radical transcendent față de ea, abisul ontologic dintre Creator și creație este depășit datorită iubirii divine. Această sfințire se poate sluji chiar de mâna omului: în actul simbolic al ungerii el consacră locul, îi dă un alt nume și un nou înțeles, potrivit cu noua calitate dobândită de a fi „poartă a cerului”. Dar abia în Întruparea lui Dumnezeu această taină se realizează deplin, în Mesia, Cel uns în umanitatea Lui de Dumnezeirea Lui. Sfințenia absolută a materiei trupului lui Hristos înviat din morți o comunică Duhul Sfânt în Biserică prin Sfintele Taine. Preoția Noului Legământ are această împuternicire de a invoca pogorârea Duhului asupra materiei acestei lumi și asupra creștinilor.

În ungerea baptismală creștinii sunt sfințiți, curățiți de păcate și devin temple ale Duhului Sfânt, făcând efectivă rațiunea divină ascunsă sau taina din ungerea pietrei din Betel. Sfântul Efrem nu spune însă „sunteți (deja) temple”, ci „fiți temple”; îndemnul ne vorbește despre lucrarea continuă a tainei în trupurile creștinilor, care prin viață curată și plăcută lui Dumnezeu se sfințesc și se prefac în temple. Tipologia efremiană devine slujitoarea mistagogiei, dar finalitatea ei este viața mistică a creștinului cu Dumnezeu.

Această exegeză tipologică este proprie nu numai Sfântului Efrem, ci întregii școli antiohiene⁷⁹, deosebindu-se de cea alexandrină care,

79. Comentariile Sfântului Efrem acoperă aproape întreaga Sfântă Scriptură: dintre cele în proză câteva au supraviețuit în siriacă și mai multe în armeană. O a treia sursă importantă pentru exegeza efremiană este reprezentată de imnele sale. Metoda de interpretare scripturală din proza efremiană este similară școlii din Antiohia (Siria occidentală); în imne urmează același model, dar mai aplecat spre alegorie (P. YOUSIF, „Exégèse et typologie bibliques chez S. Ephrem de Nisibe...”, p. 33).

datorită influenței puternice a lui Origen, a dezvoltat mai mult alegoria⁸⁰. Ca metodă de interpretare spirituală, tipologia se bazează pe principiul unității celor două Testamente, pe analogia dintre *tip* și *antitip* și pe succesiunea lor temporală ce conține o intenție divină ascunsă; în virtutea acesteia este posibilă trecerea – în planul simbolic al semnificației, nu al cauzalității temporale – de la prefigurare la realitatea împlinirii. La temelia acestei viziuni asupra istoriei sacre se află credința că Dumnezeu este singurul și principalul autor al tuturor fapturilor și Cel care guvernează istoria⁸¹.

2.4. Tipologia sacramentală a ungerii baptismale la Sfântul Efreem

În textele poetice pe care le-am luat în considerare în acest studiu, referirile la ungerile baptismale nu urmăresc o descriere precisă a acestei practici în Biserica siriacă. Valoarea lor rezidă în simbolismul dezvoltat de autor în scop mistagogic. Termenii folosiți cu precădere sunt *rušma*, pentru ungeria prebaptismală a frunții în semnul crucii, și *mšihūtā* pentru ungeria capului sau a întregului corp.

Pecetluirea frunții, *rušma*, echivalentul lui *sphragis*, are aproximativ aceleași conotații simbolice ca și la Părinții greci și latini. Sfântul Efreem recurge la imaginea Păstorului ce își însemnează oile și dezvoltă sensul său de apartenență la „turma” duhovnicească a lui Hristos⁸².

80. Alegoria depreciază istoria și tinde să slăbească ideea existenței unui plan divin care să îi determine cursul. Ea neglijează *tipul* și caută adevărul și sensul spiritual exclusiv pe verticală. Metoda a fost dezvoltată în Alexandria și asociată unor tendințe gnostice, caracterizate concomitent de evadarea din timp și deprecierea Vechiului Testament. Școala din Antiohia a apărut tocmai ca o reacție la excesele de interpretare ale acesteia. (John BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica E. Herghelegiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, în special Capitolul II. „Fundamentele patristice ale hermeneuticii «teoretice»”, pp. 50, 56).

81. P. YOUSIF, „Exégèse et typologie bibliques chez S. Ephrem de Nisibe...”, pp. 32, 39-40.

82. Apartenența la „turma lui Hristos” apare în *De Epiph* 3.2: „acum prin slugile Sale Hristos Însuși / însemnează și unge ca o slugă trupurile voastre; / căci se cuvine ca Stăpânul turmei să-și însemneze El Însuși oile Sale” în SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 147.

O notă specifică o constituie totuși accentuarea ideii de separare a creștinilor din mijlocul păgânilor și al iudeilor⁸³. Refrenul imnului îi conferă și tema, cea a tainei ungerii baptismale, în care Hristos Însuși îi pecetluiește pe creștini: „Hristos însemnează cu untdelemn mieii cei noi ai turmei Sale”⁸⁴.

Sfântul Efrem dezvoltă și tipologia fundamentală a lui *sphragis*. El pune în paralel violența și asprimea proprie înfierării animalelor cu cea a tăierii împrejur evreiești. Pe acestea două le opune blândeții untdelemnului și eficienței tainice a pecetluirii rezervate creștinilor⁸⁵. Elementul de surpriză și de originalitate efremiană este puterea focului, simbol sirian prin excelență al Duhului⁸⁶.

Lipsește la Sfântul Efrem exemplul militar al lui *rušma*, împrumutat de Părinții greci din armata romană și chipul „Generalului”, deși o ușoară aluzie putem depista în referirea la „flamura împărătească” a lui Hristos care biruie păcatul și alungă demonii (*De Epiphanie* 3, 23). *Rušma* este supranumit „semnul vieții” sau „semnul adevărului”⁸⁷ (*De Epiph* 3.23-24), pentru că, deși blând, e eficace și acționează în profunzimele ființei, spre deosebire de tăierea împrejur și de înfierare, care provoacă durere și lasă semne doar la suprafață. Însemnarea cu untdelemn deschide, prin Botez, calea Euharistiei, a cărei putere transformatoare este evocată de Sfântul Efrem printr-o exprimare cu aspect de fabulă, nelipsită de o undă de umor: „Oaia S-a înjunghiat pentru lup,

83. Pecetluirea ca semn de separare din mijlocul păgânilor și iudeilor apare în *De Epiph.* 3.3: „Adevărul v-a însemnat cu Untdelemn ca să vă deosebiți de cei rătăciți”, în SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 147.

84. SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 147.

85. „Dureroasă pentru dobitoace e înfierarea lor; / dureroasă pentru suflete e tăierea împrejur / care revărsa întinări peste cei tăiați împrejur / fiindcă nu tăia împrejur întinarea inimii. / Cremenea i-a însemnat odinioară pe cei aspri (Ios 5, 2-3), / Untdelemnul îi însemnează pe cei curați; / celor blânzi Cel Blând le-a dat Untdelemn, / dar inimilor de piatră le-a dat cremene” (*De Epiph.* 3.33 în SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 152).

86. „Semnul se face mijlocitor între animal și flacăra; / el ia din foc cu blândețe, ca trupul să nu ardă. / Între turma Ta și Focul Tău stă, iată, / Semnul Untdelemnului Tău, Doamne! Untdelemnul care ațâță focul a împlânzit pentru mine vâlvătaia lui” (*De Epiph.* 3.35 în SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 152).

87. SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 150.

iar lupii au alergat, au mâncat-o și s-au făcut oi. Păstorul s-a schimbat în oaie și lupul și-a uitat firea sa⁸⁸.

La finele acestor considerații despre semnificația tipologică a lui *rušma* trebuie să notăm faptul că la Sfântul Efrem nu întâlnim nicio referință la tipologia biblică profetic-eschatologică a lui *sphragis*, pentru simplul fapt că Apocalipsa nu făcea parte din canonul Scripturilor siriace în vremea lui⁸⁹.

În al doilea rând, practica ungerii baptismale a capului își are originea tipologică în ungerea regilor lui Israel, prefigurare a regalității mesianice împlinite în Hristos. În Imnul 3 *De Epiphanie* găsim o trimitere indirectă la acest rit, datorită asocierii ungerii creștinilor cu cea a ungerii lui Hristos cu mir parfumat în Betania⁹⁰. Înțelegem din context că untdelemnul folosit pentru ungerea creștinilor era înmiresmat și, prin aceasta faptul că, deși se aplica înainte de botez, avea caracteristicile Sfântului Mir. Această mireasmă provoacă neplăceri diavolului și conferă ungerii puteri exorcizante. Nu este, de altfel, singurul loc în care nuanța apotropaică este prezentă în textele Sfântului Efrem despre ungerea baptismală⁹¹.

Întâlnim în acest text două referiri la ungerea lui Saul și a lui David ca regi ai lui Israel. Între cele două personaje există un contrast evident, care se reflectă tainic în pogorârea și rămânerea Duhului peste cel ales. Criteriul este starea inimii, transpusă la nivel mistic în mireasmă sau duhoare, compatibilă sau nu cu mireasma untdelemnului. Situația este o aplicare a principiului sinergiei divino-umane: tainele

88. SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 151.

89. Sebastian BROCK, *I. Efrem Sirul I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul*, traducere de pr. Mircea Ielciu, Studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr., *II. Imnele despre Paradis*, traducere de diac. I. Ică Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 188.

90. *De Epiph.* 3.20: „Untdelemn de preț a vărsat Maria pe capul Domnului, / iar mireasma lui s-a revărsat în toată casa [In 12, 3]. / Mireasma Ungerii voastre s-a revărsat și a urcat la cer / bucurând îngerii („vegheții”, conform tradiției siriene, n.n.) din înalt și stingherindu-l pe Satana. / Dulce lui Dumnezeu e bună-mireasma voastră” (SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 150).

91. *De Epiph.* 3.23: „Veniți, oilor, de primiți Semnul vostru / care alungă lupii ce vor să vă sfâșie!” Lupii sunt aici un simbol al diavolilor.

nu acționează în chip magic, eficiența lucrării lor depinde de dispoziția primitorului⁹².

În *De Virg.* 6.1 Sfântul Efrem compară ungera lui Solomon cu șederea lui Moise în „vârful (literal «capul») muntelui” Sinai: „norul pur”⁹³ care l-a acoperit pe Moise este o formă văzută a slavei divine și un mod de sugerare a prezenței Duhului, de care se bucură și regele atunci când este uns. Ambele sunt văzute de Sfântul Efrem ca prefigurări (*tipuri*) ale ungerii creștinilor și putem deduce de aici, tot indirect, existența unei ungeri a capului în ritul sirian din vremea lui. Termenul utilizat este *mšihūtā*. De asemenea, asocierea acestei ungeri cu pogorârea Duhului îi conferă greutatea sacramentală a Tainei Mirungerii.

De asemenea, referirea la piatra ungerii lui Iacob din *De Epiph.* 3.9 poate include ambele ungeri, atât cea a capului, cât și cea a întregului trup. Totuși, în acest imn nu găsim referiri clare despre cea din urmă. Mai sugestiv pare în acest sens *De Virg.* 4.4, unde untdelemnul este comparat cu marea. Deși în mod obișnuit simbol al infinitului Dumnezeuirii la Sfântul Efrem, în context marea apare mai probabil drept semn al abundenței untdelemnului⁹⁴ în Biserica siriacă și, implicit, al unei ungeri totale care să o necesite.

92. „Când a fost uns David, fraților, / Duhul S-a pogorât / și a umplut inima omului lui Dumnezeu de desfătare; / mireasma inimii lui s-a asemănat mireasmei untdelemnului său. / Duhul S-a sălășluit întru el și a cântat în el [...] Când a fost uns Saul, / pe cât de dulce era mireasma untdelemnului său, / pe atât de împuțită era duhoarea inimii sale; / iar Duhul S-a depărtat de la el și a fugit” (*De Epiph.* 3.20 în SF. EPHREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 149).

93. „Întru asemănarea Celui Ceresc, untdelemnul s-a făcut dătătorul domniei. / Din cornul [untdelemnului] un nor pur a coborât pe capul unui trup. / Precum Dumnezeu pe vârful muntelui / i-a dat strălucire lui Moise, / Solomon a primit în chip simbolic strălucire / din cornul mesianității. / De la Popor a fugit la neamuri. / În locul celor puțini, mulți vor fi unși și curățați” (*De Virg.* 6.1, în EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, pp. 287-288).

94. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 276: „Căci în untdelemn este o asemănare a mării. / Prin el milostivirile curg spre mădulele trupului ca spre un liman ca să aducă vindecări. / Ucenicii înșiși, negustorii tuturor milostivirilor, au urmat acestora, / Ei, care prin Duhul Tămăduitor au alungat boala. / Ca untdelemnul curgeau și cuvintele lor, corăbii pline de ajutoare, / și intrând au adus tămăduiri îndeajuns în trupuri, porturile bolnavilor”.

La Părinții greci una dintre semnificațiile ungerii întregului trup este cea a fortificării trupurilor în vederea luptei duhovnicești cu vrăjmașii nevăzuți. Potrivit cercetătorilor, în Biserica siriacă ungeria baptismală avea la început o dimensiune mesianică și eshatologică; acest lucru este de obicei opus unei tendințe considerate târzii și devenite ulterior dominantă, și ne referim aici anume la conotațiile exorciste și purificatoare. Totuși, în scrierile Sfântului Efrem întâlnim referiri destul de clare la dimensiunile catarctică și apotropaică ale acestei ungeri. În *De Virg.* 4.10, ungeria care alungă oboseala trupurilor are un rol tonifiant și aduce cu ungeria spre fortificarea trupurilor la atleți, calmând trupurile și alungând demonii (4.13)⁹⁵. Următoarea strofă din același imn sugerează abundența untdelemnului în Biserica siriacă prin intermediul imaginii râului din Eden ce curge în patru direcții, desenând astfel marele simbol al Crucii (*De Virg.* 4.14)⁹⁶.

Un loc paralel despre semnificația exorcizantă a ungerii baptismale găsim în *De Fide* 82.10, dedicat simbolismului hristologic al perlei, pe care îl redăm aici pentru frumusețea și puterea lui sugestivă:

„În taină și în adevăr, Leviatan a fost zdrobit / de muritori. Scufundătorii s-au dezbrăcat / Și s-au acoperit în Taina lui Hristos, cu untdelemn, / te-au răpit și s-au întors. / Suflete vii au smuls Apostolii / din gura lui și s-a amărât foarte”⁹⁷.

Cea mai explicită referire la tema ungerii atletice a creștinilor pe întregul trup în vederea luptei duhovnicești cu duhurile rele, o găsim

95. Acțiunea tămăduitoare a untdelemnului este dublă, trupească și duhovnicească: el odihnește trupurile cufundate în somn și șterge păcatele, adică are un efect purificator, catarctic. Finalul Imnului *De Virg.* 4 susține prin trei imagini consecutive ideea abundenței untdelemnului și pe cea a ungerii întregului trup. A doua dintre ele se referă la puterea sa exorcizantă: „Mare este puterea împotriva bolilor a untdelemnului ce calmează membrele; / asemeni Domnului său, calmează trupurile și pedepsește demonii” (EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 278).

96. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 279.

97. „Scufundătorii” sunt aici cei ce se botează, asemenați scufundătorilor după perle, care se aruncă în apă dezbrăcați (sir. *shlihe*). Termenul din urmă înseamnă în siriacă și „apostoli”. De aici paralela cu Sfinții Apostoli, care smulg din gura Leviathanului sufletele celor ce se mântuiesc. (ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns On Faith*, p. 383).

la Sfântul Efrem într-un text din păcate deteriorat, dar suficient de clar pentru tema în sine. *De Virg.* 6.13 începe cu cuvintele: „Cu untdelemn se ung atleții [...]”⁹⁸.

O altă dimensiune a simbolismului ungerii pre-baptismale este replămădirea omului întreg, în suflet și trup. Pentru Sfântul Efrem untdelemnul sfințit acționează ca un „simbol și ca un inductor al revenirii omului la starea sa originală”⁹⁹, neafectată de cădere:

„Prin culori vizibile e-nfățișată imaginea regalității, / și prin untdelemn – imaginea de taină a Împăratului nostru ascuns. / Prin însemnările pe care pânțelele botezului se străduiește să le nască, / din chipul omului stricăcios celui dintâi, plămădește o nouă imagine, / și într-un întreit chin naște, / căci trei [sunt] numele slăvite ale Tatălui și Fiului și Duhului Sfânt”¹⁰⁰.

Cu totul sugestivă este referirea Sfântului Efrem la cea de a doua principală semnificație a ungerii întregului trup. Ungerea prebaptismală este una făcută spre moartea mistică împreună cu Hristos, ce are loc în cufundarea botezului. Rolul untdelemnului derivă din proprietatea lui naturală de a pluti pe apă, asociată de Sfântul Efrem puterii lui Hristos de a nu putea fi ținut de moarte și de a învia împreună cu cel ce se botează la o nouă viață:

„În iubirea sa, untdelemnul, s-a făcut tovarăș cufundătorului ce, / în nevoia lui, viața își urăște, / se aruncă și se îngropă în apă. / O fire ce nu se scufundă / se face părtaşă trupului / și coboară să aducă din adânc o comoară. / Unsul, fire nemuritoare, a îmbrăcat un trup muritor; / S-a pogorât în adânc și a scos din apă comoara vie a casei lui Adam”¹⁰¹ (*De Virg.* 7.10).

Biserica siriacă din vremea Sfântului Efrem nu cunoștea o ungere post-baptismală și, de aceea, tot simbolismul asociat Tainei Mirungerii, atât de importantă pentru Părinții greci, era concentrat în ungerea prebaptismală. Întrezărim acest lucru în textul imnelor selectate pentru tema untdelemnului și a ungerii baptismale.

98. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 291.

99. S. SEPPĂLĂ, „Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania”, p. 1150.

100. *De Virg.* 7.5, în EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 294.

101. *De Virg.* 7.10 în EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 295.

De exemplu, cel mai important aspect al Tainei Mirungerii este darul Duhului asupra celui uns și prezența intimă a lui Hristos, Cel uns în umanitatea Sa de plinătate a Dumnezeirii, în trupul și viața creștinului. Aceste lucruri ce se petrec la nivel tainic sunt vădite în chip exterior de mireasma puternică a Mirului ce pătrunde în trup și devine una cu el. Specifică ritualului Mirungerii este pecetluirea porților simțurilor, sfințirea receptivității senzoriale umane. Este o taină a creșterii duhovnicești și a desăvârșirii, nedespărțită de Botez și asociată preoției universale a creștinilor.

Să observăm mai întâi la Sfântul Efrem complementaritatea dintre lucrarea lui Mesia, cel Uns și cea a Duhului. Revelația progresivă a Vechiului Testament este asociată simbolismului luminii. Profeții sunt precum făcliile hrănite cu untdelemn ce luminează poporul în întuneric, până la ivirea Soarelui-Hristos. Puterea lor se trage de la Hristos și de la Duhul. Pentru a sugera taina lucrării în profeți a Cuvântului și a Duhului, Sfântul Efrem recurge la o inversiune bazată pe jocul de cuvinte untdelemn (*mšhā*) – Mesia (*Mšyh'ā*). A spune că făcliile rezistă în întuneric prin untdelemn este o banalitate, dar a zice „prin Mesia“, și a le compara cu profeții ce sunt insuflați de Duhul până la ivirea Soarelui-Hristos, e o figură *teopoetică* excepțională. În felul acesta legătura dintre Mesia, Duhul și profeții Vechiului Testament devine foarte intuitivă și accesibilă tuturor:

„Prin Cel Uns și prin puterea Lui făcliile rezistă în întuneric, / și – prin Duhul Sfânt – profeții erau puternici în popor. / Untdelemnul susține făcliile să lupte-n întuneric / până ce Soarele vine și-l risipește cu răsuflarea sa. / Duhul îi susținea pe profeți, iar înșelăciunea a fost micșorată de adevăr; / Înainte ca Soarele, Cel ce alungă rătăcirea prin cele douăsprezece raze ale Lui, să se întindă pe cuprins“¹⁰² (*De Virg.* 5.2).

Nu mai puțin evidentă apare această conlucrare a Fiului cu Duhul în strofa de debut din *De Epiphania* 3¹⁰³.

102. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 282.

103. „Hristos (*Mšyh'ā*) și untdelemnul (*mšhā*) s-au legat, / Nevăzutul s-a unit cu văzutul. / Untdelemnul unge în chip văzut, / Hristos însemnează în chip nevăzut noii miei ai Duhului“ (*De Epiph.* 3.1 în SF EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, pp. 146-147).

Dar textul capital pentru însemnătatea Duhului în ungerea baptismală este în *De Virg.* 7. 6:

„Untdelemnul este prietenul Duhului Sfânt și slujitorul Lui. / Îl însoțește ca un ucenic, Își pecetluiește prin el preoți și unși, / căci *Duhul prin Cel Uns își pecetluiește oile.* / Precum simbolul inelului cu sigiliu își imprimă pecetea în ceară, / Tot astfel, semnul ascuns al Duhului este imprimat de untdelemn / pe trupurile unse în botez și pecetluite în scufundare”¹⁰⁴.

Textul este foarte bogat în înțelesuri privind ungerea baptismală și legătura ei cu botezul. Observăm de la început o interesantă complementaritate între ungere și botez, dusă până la apropierea reciprocă. Lucrul este remarcat în studiul despre botez¹⁰⁵ de Edmund Beck, marile traducător și editor german al operei siriace a Sfântului Efrem. La fel, Serafim Seppala arată că în Biserica siriacă timpurie Botezul și Mirungerea formau o totalitate inseparabilă. De aceea el consideră arbitrară încercarea de a face o împărțire și o separare clară a funcțiilor celor două Taine¹⁰⁶. Ne asumăm consecințele unei astfel de încercări care, în opinia mea, este operantă și întru totul rodnică. Aici intră în joc diferența subtilă dintre distincție și separație. A separa cele două Taine este arbitrar și forțat, dar a le distinge este necesar și util.

Un fapt notabil este și asocierea ungerii baptismale cu preoția universală a creștinilor din *De Virg.* 7.6, pe care Sfântul Efrem o face mai clară în *De Epiph.* 3.12. Subiectul nu este aici preoția sacramentală, ci aceea duhovnicească pe care o dețin toți creștinii¹⁰⁷. Despre preoția slujitoare, Sfântul Efrem are o imagine sugestivă. În *De Virg.* 7.9 o asociază Botezului creștin înțeles ca naștere din nou, din apă și din Duh.

104. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 294.

105. Edmund BECK, „Le Baptême chez Saint Ephrem”, în: *L'Orient Syrien*, 1 (1956), pp. 125-126. Autorul german vorbește dintr-o perspectivă confesională catolică și consideră că strofele 2-9 din *De Virg.* 7 au o importanță deosebită pentru că vorbesc despre „o chestiune foarte controversată”, în opinia sa fiind o mărturie în favoarea unității dintre Botez și Mirungere.

106. S. SEPPĂLĂ, „Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and *Hymnen de Epiphania*”, p. 1148.

107. „Preoții unși jertfeau carne de animale omorâte; / la voi însă, străluciților, unșilor, / trupurile voastre sunt jertfa voastră [Rm 12, 1]. / Leviții unși jertfeau rărunchii animalelor [Iș 29, 13, 22]; / voi însă i-ați întrecut pe leviți: Îi aduceți inima voastră”, (SFÂNTUL EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 148.

Dacă cristelnița e pântecele, atunci Preoția este moașa acestei nașteri și slujitoarea ei¹⁰⁸.

„Preoția împărătească“ a creștinilor din 1 Ptr 2. 9 este raportată de Sfântul Efreem în egală măsură la ungerea regilor Israelului (*De Epiph.* 3. 14-15) și la cea a preoției lui Aaron (*De Epiph.* 3.10-12). Referirile sunt consecutive și alcătuiesc un fel de nucleu al acestui imn foarte lung. Dar succesiunea inversată față de tradiția greacă și cea a Ierusalimului, în care ungerea precedă botezul este susținută de exemplul curățirii leprei și al ritualului însoțitor, după Legea lui Moise (*De Epiph.* 3.16).

Botezul este înțeles, deopotrivă, ca naștere spirituală și ca moarte-înviere în Hristos. Cele două imagini au origini nou-testamentare și sunt complementare. Sfântul Efreem leagă în chip indisolubil ungerea cu botezul, pe care le compară cu zămisirea și cu nașterea (turma slăvită a lui Hristos „e zămislită din Untdelemn și născută din Apă“¹⁰⁹). În tradiția Ierusalimului din timpul Sfântului Chiril, ungerea principală venea după Botez și semnifica creșterea spirituală și desăvârșirea, pentru că urma nașterii din nou a Botezului. Ambele tradiții ne confirmă, prin exemple luate din dezvoltarea ființei umane în diferite etape ale existenței sale, faptul că botezul și ungerea baptismală sunt de nedespărțit, spre deosebire de tradiția occidentală care a ajuns să săvârșească confirmarea, echivalentul Mirungerii, mult mai târziu și separat de botez.

Untdelemnul acestei ungeri era amestecat cu aromate, înmiresmat, iar cei unși cu el se împărtășeau de mireasmă, făcându-se bucurie îngerilor și stingherindu-l pe Satana (*De Epiph.* 3.20). Dacă în tradiția greacă mireasma unică a mirului era asociată Duhului, iar multitudinea aromatelor, multiplelor Sale daruri și harisme, la Sfântul Efreem această polaritate unicitate-multiplicitate Îl simbolizează pe Mesia, Cel Uns. Deși este Cel Unul-Născut, El are multe nume „care se amestecă cu cele ale tuturor milostivirilor“, asemenea untdelemnului care, „deși unul, primește multe nume alcătuite din toate ierburile pentru vindecarea tuturor relelor“¹¹⁰ (*De Virg.* 4.5).

108. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 277.

109. *De Epiph.* 3.1, SFÂNTUL EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 147.

110. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 295.

*2.5. Despre natura tipologiei:
formă a prezenței divine și modificarea spațiu-timpului*

Cardinalul Jean Danielou distinge trei forme de tipologie pe care le întâlnim în Scripturi și în tradiția Bisericii: există o tipologie *primară*, eshatologică și profetică, pentru că profeții „au văzut“ acele evenimente în perspectiva vremurilor de pe urmă, o tipologie *hristologică*, în care cele profețite se dovedesc a fi împlinite în timpul lui Hristos și o tipologie *sacramentală* (liturgică), pentru că timpul lui Mesia este și timpul Bisericii, iar Sfintele Taine sunt o actualizare permanentă, în mijlocul nostru, a marilor lucrări ale lui Dumnezeu din Vechiul și Noul Testament:

„Potopul, Patimile Domnului și Botezul ne arată aceeași lucrare dumnezeiască desfășurată în trei epoci diferite ale istoriei sacre, iar aceste trei faze ale lucrării lui Dumnezeu sunt toate supuse/rânduite Judecării de la sfârșitul timpului“¹¹¹.

Tipologia primară, eshatologică, devine hristologică în timpul lui Mesia și apoi liturgică, în timpul Bisericii, pentru că tainele și făgăduințele străvechi, împlinite în Hristos, se revarsă asupra creștinilor în timpul Bisericii. A explica toate aceste gesturi și simboluri implicate în textura Tainelor Bisericii înseamnă a face mistagogie.

Ne vom referi mai întâi la tipologia biblică. Aceasta poate crea impresia unui soi de mecanism interpretativ repetitiv, ce leagă între ele persoane și evenimente din epoci diferite în baza unei presupuse și misterioase cauzalități transcendente, destul de greu de acceptat pentru gândirea modernă. De aceea ne vom opri puțin asupra semnificației reale a tipologiei. Pentru Părinții Bisericii în general și pentru Sfântul Efreem în special, ea are menirea de a revela tainele, care sunt nu doar greu sesizabile, ci și greu de înțeles¹¹². Această evidențiere prin intermediul tipologiei a lucrărilor tainice și minunate ale lui Dumnezeu are valoarea unei mărturii ce produce, la nivel inteligibil și emoțional, uimirea și admirația, și nutrește credința. Nu constituie niciodată o

111. J. DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, p. 5.

112. Sebastian BROCK „The poet as theologian: St Ephrem“, *Sobornost* VI 1:4, 1977, pp. 243-250, republicat în Jacob Vellian (ed.), *Studies in Syriac Spirituality*, The Syrian Churches Series, , vol. XIII, printed at Anita Printers, Poona, 1988, p. 55.

formă de raționament constrângător, ci presupune o acceptare liberă prin credință.

Pentru Sfântul Efrem tipologia este calea regală pentru a exprima relațiile dintre Hristos și cei doi martori ai Săi în lume, *Scriptura și natura*. Aceasta nu se reduce niciodată la un sistem de exegeză biblică, ci este transpusă într-un mod de viață și contemplare¹¹³. Subiectivitatea joacă un rol important în asumarea unei astfel de existențe; omul trebuie să se deschidă spre taină și să permită harului să lucreze. O astfel de deschidere implică asumarea unei dimensiuni a existenței pentru care omul modern, obișnuit cu timpul liniar ireversibil, măsurat de cronometru, și cu determinismul cauzal alimentat de știință, este mai puțin pregătit să o sesizeze și să o accepte, anume *timpul (și spațiul) sacru creștin*¹¹⁴. Pentru că tipologia este o modalitate de interpretare teologică a Scripturii ce reflectă o concepție diferită de cea curentă despre natura timpului și a spațiului.

În ordinea timpului sacru, evenimente situate în diferite momente pe axa timpului, dar cu același conținut soteriologic, converg într-un singur punct. De aceea imnografia ortodoxă poate proclama la fiecare praznic al Nașterii Domnului: „Fecioara, *astăzi*, pe Cel mai presus de ființă naște“. Acest „astăzi“ liturgic, întâlnit și la alte praznice împăratești, exprimă o percepție asupra timpului pe care istoria sacră a lui Israel a anticipat-o, iar Liturghia Bisericii o trăiește aievea¹¹⁵. Nu este o licență poetică, ci o experiență spirituală reală, trăită în cadrul liturgic¹¹⁶.

A vedea tipologia în termenii unei cauzalități temporale ireversibile de tipul trecut-viitor reprezintă o sărăcire și o secularizare a timpului sacru, care îi pândește și pe teologi. În tipologie, ceea ce primează este ordinea ontologică, nu cea temporală. Arhetipul lui Adam este Hristos, Care îi succedă în ordine temporală, dar îi precedă în cea ontologică: întrucât Adam „este un *typos* al Celui ce avea să vină“ (Rm

113. S. BROCK, „The poet as theologian...“, p. 54.

114. S. BROCK, „The poet as theologian...“, p. 56.

115. S. BROCK, „The poet as theologian...“, p. 56.

116. Cu o expresie mai puțin fericită, în opinia mea, Brock caracterizează viziunea efremiană asupra timpului și a spațiului sacru drept mitologică, iar tipologia lui, ca *mitopoeză* (S. BROCK, „The poet as theologian...“, p. 55).

5, 14); Hristos îl precedă și îi succedă totodată. Deși tensiunea dintre promisiune și împlinire are o orientare temporală dinspre trecut spre viitor, dinspre *tip* spre *antitip*, mișcarea inversă, supra-temporală, bazată pe relația ontologică *arhetip-tip* este cea determinantă.

În acest sens, Sfântul Efrem face niște considerații foarte precise și clare, din care înțelegem complexitatea raportării sale la triumphiul relațiilor arhetip-tip-antitip:

„Slavă Ție! Căci Tu ești Cel Dintâi / În Dumnezeirea Ta și în Umanitatea Ta! / Chiar dacă Ilie s-a înălțat primul, / Nu-L putea preceda pe Cel pentru care s-a înălțat. / Căci prefigurarea aceluia depinde de adevărul Tău. / Și chiar dacă simbolurile aparent au / Precedat adevărul Tău (*srara*), acesta le precedă invizibil. / Făpturile au fost create înaintea lui Adam, / Dar el le precedă, căci pentru el au fost făcute!”¹¹⁷ (*Carmina Nisibena* 38, 10).

John Breck ilustrează această dublă mișcare trecut-viitor cu un exemplu din 1 Co 10. 4. Sfântul Apostol Pavel spune că israeliții au băut în pustie din piatra care îi însoțea, „iar piatra era Hristos”. *Tipul* nu este doar un indicator spre viitor, ci devine o formă de prezență *pre-întrupată* a lui Hristos în mijlocul poporului Israel¹¹⁸. Înainte de a fi o metodă omenească de interpretare, tipologia se dovedește a fi „mai ales o modalitate dumnezeiască de acțiune înlăuntrul istoriei”¹¹⁹.

Iar forma de prezență a lui Dumnezeu în istorie, pe care o descrie, tipologia produce o modificare a naturii timpului însuși, în sensul celor prezentate până aici. Cea mai proeminentă formă de prezență a lui Dumnezeu în istorie începe cu Întruparea, dar se instalează într-un fel definitiv prin Învierea lui Hristos, care este „nu doar un eveniment istoric, ci și unul eshatologic”¹²⁰. Hristos Cel înviat din morți vine de dincolo de istorie și de timp, după ce a străbătut pe verticală toate nivelele

117. S. EPHRAEM SYRUS, *Carmina Nisibena*: additis prolegomenis et supplemento lexicorum Syriacorum, primus edidit, vertit, explicavit Dr Gustavus Bickell, Lipsiae (Leipzig), F.A. Brockhaus, 1866, p. 383.

118. J. BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, pp. 38-39.

119. J. BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, p. 41.

120. John D. ZIZIOULAS, „Symbolism and Realism in Orthodox Worship”, în: *The Eucharistic Communion and the World*, T&T Clark International, New York, 2011, p. 87.

existenței, umplându-le cu prezența Sa. El vine în mijlocul apostolilor, vorbește cu ei, Se lasă pipăit de ei, mănâncă cu ei. Această prezență paradoxală a lui Hristos în mijlocul apostolilor devine prototipul realității făgăduinței celei mari făcute de El ucenicilor din toate epocile: „*Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacului*” (Matei 28, 20). Cel care a depășit timpul și istoria dăruiește Bisericii acest mod de prezență permanentă a Sa în timp prin trimiterea Duhului la Cincizecime. Timpul Bisericii sau timpul liturgic este bidimensional și paradoxal. Forma lui „elicoidală”, ce combină timpul liniar cu mișcarea circulară continuă ne sugerează modul specific al existenței creștine în această lume¹²¹.

Sebastian Brock spune că Sfântul Efrem nu este preocupat de istorie și că raportarea lui la timp are de a face mai degrabă cu mitologia¹²². Anumite exprimări din *madruse* pot sugera o astfel de aplecare spre mitologic, dar lucrul acesta nu trebuie să ne înșele, pentru că rațiunile din spatele lor sunt întotdeauna teologice¹²³.

121. Timpul liturgic nu este un timp mitic, suspendat între cer și pământ, proiecție imaginară într-un *illo tempore* a armoniei originare, cum aflăm în religiile „eternei reînnoiri”, după expresia lui Mircea Eliade, ci o formă de prezență a eshatonului în istorie, cu gradul de veridicitate sugerat de proba fizică solicitată de Apostoli lui Hristos Cel înviat din morți și venit în mijlocul lor. Mișcarea înainte a istoriei nu e dată doar de cauzalitatea unui trecut, a cărui povară este tot mai mare, ci și de puterea cu care este atrasă dinspre celălalt capăt al ei de Hristos Cel înviat din morți și Care a biruit lumea.

122. S. BROCK, „The Poet as Theologian”, p. 55: „Efrem nu este preocupat de istorie; mai degrabă, urmând exemplul tuturor popoarelor și culturilor din istoria omenirii, el folosește mitologia ca mijloc de exprimare a unei realități, a cărei înțelegere deplină se află dincolo de limitele experienței și înțelegerii umane”.

123. La prima vedere, anumite imagini poetice efremiene pot sugera o factură legendară sau mitologică: concepția Sfintei Fecioare prin auz la Bunavestire, apele Iordanului ridicate în flăcări la Botezul Domnului, sau pogorârea la iad. Primele două aparțin unor tradiții nescrise, în vreme ce a treia este susținută de Scripturi (1 Ptr 3, 18-19). Focul din apele Iordanului urmează unei teme siriene predilecte, este un simbol al Duhului și descrie o formă paradoxală de prezență a Dumnezeuirii în sânul materiei, fără a o mistui. Sfântul Efrem o aplică mai întâi pântecelui Fecioarei, apoi Iordanului, apelor botezului creștin și Darurilor euharistice. În versurile despre zămisirea prin auz a Fecioarei, el scrie: „Precum otrava morții a pătruns și a fost / turnată în micul pântec din urechea Evei, / la fel a intrat Mântuirea în urechea cea nouă / a Mariei, spre a fi turnată acolo”. (*Hymns on the Church* 49.7, apud S. BROCK, „The Poet as Theologian..”, p. 55). Imaginea e în spiritul paralelei

În același loc și în aceeași logică argumentativă, Brock susține că tipologia efremiană este *mitopoetică*. Traducerea și tâlcuirea modernă adesea inspirată a operei de limbă siriacă a Sfântului Efrem ne îndatorează față de cărturarul britanic, însă în această chestiune sugerez un corectiv pe care în bună măsură l-am argumentat deja: tipologia efremiană nu este mitopoetică, ci *teopoetică*, în primă instanță pentru că raportarea lui la timp, chiar dacă diferită de cea istorică modernă, nu este mitologică, ci *teologică*.

Diferența este considerabilă între cele două abordări: perspectiva mitologică este anistorică, ciclică și întoarsă către o perfecțiune originară, anterioară ruperii armoniei universale, pe când cea teologică se raportează la revelația istorică, la consecințele ei temporale, cosmologice și antropologice și vizează tensiunea dinamică dintre istorie și eshaton¹²⁴. Spațiu-timpul efremian nu este o proiecție sau o suspendare într-un atemporal mitologic, ci are imprimare în sine, de o parte și de alta, asemenea unei monede, pecețile tipologiei și eshatologiei, în vreme ce miezul este hristologic. Această monedă, dacă o considerăm transparentă, constituie prisma prin care se întrevide istoria sacră și timpul liturgic, cea care dă consistență și relief duratei temporale percepute de Sfântul Efrem. Voi reveni în secțiunea următoare a acestui studiu cu precizări suplimentare.

antitetice clasice dintre Eva și Maria, observată cu consecvență de întreaga literatură patristică. Aparența mitologică a acestor imagini e contrazisă de substanța lor teologică. De aceea consider că nu pot fi luate drept argumente pentru ceea ce Brock numește „grădina luxuriantă a mitologiei creștine“ (S. Brock, „The Poet...“, p. 55).

124. Într-un alt articol, Brock exprimă cu precizie acest lucru atunci când vorbește despre „ambivalența între temporal și eshatologic, care este recurentă mai ales în gândirea creștină timpurie“ (p. 2) și despre „conjugarea misterioasă a temporalului cu eshatologicul, care are loc în Liturghie“ (p. 4). Insistența lui pe aspectul mitologic în creștinism are de a face cu opinia potrivit căreia: „Termenii narațiunii din Geneză oferă un „mit“ convenabil (în bunul sens al cuvântului), sau un mijloc de exprimare metaforic prin care se descrie originea stării manifeste „căzute“ a omului în lume. Părinții greci și siriaci nu au citit Geneza ca și cum ar fi un document istoric (așa cum o fac adesea fundamentalistii moderni)“ (p. 1). (Sebastian Brock, „World and Sacrament in the writings of the Syrian Fathers“, *Sobornost* VI-X, 1974, pp. 685-696; retipărit în Jacob Vellian (ed.), *Studies in Syriac Spirituality*, pp. 1-12).

Considerațiile despre natura timpului trebuie completate cu cele privitoare la natura spațiului. Teologia siriacă aplică tipologia nu doar istoriei, ci și creației. În mod obișnuit Sfântul Efreem folosește pentru prezența pre-întrupată a lui Hristos în Scripturi termenul de *Tupsa* (tip, prefigurare), iar pentru cea din natură, termenul *râzâ* (simbol, taină, mister). Lucrul acesta nu se întâmplă în mod consecvent, termenii putând fi utilizați și invers¹²⁵. Ideea prezenței pre-întrupate a lui Hristos o găsim la Sfântul Efreem în simbolurile naturii. Hristos este

„Domnul simbolurilor“, Cel căruia „creația I-a zămislit simbolurile; Maria – mădularele. / De aceea, multe pânțece L-au născut pe Cel Unul-Născut. / Pânțecile L-a născut prin facere, / creația – prin simboluri [...] Puterea Lui veșnică nu ostenește; / El a lucrat și ne-a odihnit, căci osteneșă făpturile să poarte simbolurile măreției Lui“¹²⁶ (*De Virg.* 6.7-8).

Frumusețea expresivă a textului este depășită de conținutul teologic. Dacă *tipurile* Scripturii denotă o prezență pre-întrupată a lui Hristos, *simbolurile* naturii sunt „grele“¹²⁷ (în sensul de „gravide“!) și ostesc de povara ce-o poartă, de Logosul Ce stă să Se nască așteptând vremea potrivită. Zămislire, graviditate, naștere, etapele „gestației“ Cuvântului Celui Unul-Născut din Fecioară, sunt trăite de întreaga făptură ca și de Scriptura Veche. Imaginea acestei multiple „gravidități“ conține ideea unei tensiuni spre împlinire pe care numai Întruparea Domnului a putut-o liniști. Ne-o confirmă odihna făpturilor, ostentive să-I poarte simbolurile până la venirea Lui.

Odată cu Întruparea Cuvântului situația făpturii se schimbă, tensiunea așteptării se prefacă în odihna împlinirii. Sfântul Efreem folosește imaginea mirului turnat asupra lui Hristos în Betania pentru a o încărcă de o semnificație simbolică neașteptată, poetică și teologică tot-

125. Tanius Bou MANSOUR, *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Bibliothèque de L'Université Saint Esprit, Kaslik, Liban, 1991, pp. 26-35.

126. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, pp. 289-290.

127. În acest sens simbolurile naturii devin „purtătoare de Hristos“, după expresia lui R. MURRAY, „The theory of Symbolism“, p. 4: „Deoarece această viziune depinde în mod esențial de convingerea că tot Vechiul Testament arăta către Hristos, *μυστηριον* / *râzâ* a devenit cuvântul natural al sensului de «purtător de Hristos», ascuns în chipurile Vechiului Testament, la care se putea face referire prin aceste cuvinte sau prin *τυπος*, preluat în siriacă ca *tupsa*“.

odată, adică *teopoetică*, în spiritul celor susținute anterior: „Vasul cu untdelemn turnat a golit o comoară de *tipuri* asupra Lui. / Atunci *simbolurile* untdelemnului s-au adăpostit în Cel Uns”¹²⁸ (*De Virg.* 6.7).

Dar „schimbarea” (sir. *ṣuhlafē*) este un termen utilizat în primul rând de Sfântul Efreem pentru a desemna Întruparea. Cu acest sens de intrare a Fiului din condiția necreată, dumnezeiască, în cea creată, umană găsim expresia în *De Epiph.* 3.26 și în *De Nativitate* 1.96; 3.6; 25.15. Această „schimbare” prin Întrupare atrage după sine schimbarea condiției umane însăși, petrecută mai întâi la nivelul umanității asumate de Hristos și deschisă ulterior tuturor oamenilor. „Cel Unul S-a schimbat și i-a schimbat pe toți” (*De Epiph.* 3.26) este o expresie cu același sens și cu aceeași forță dogmatică a bine-cunoscutei sintagme atanasiane: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască”. Întruparea Domnului aduce cu sine nu doar schimbarea timpului și a spațiului, ci a întregii naturi și a firii umane însăși, pentru că toate își află odihna și sensul ultim în El.

Ce se întâmplă însă cu simbolurile și cu tipurile, odată ce și-au aflat odihna în El? Lumina făcliilor își găsește rostul pe timpul nopții însă, odată cu ivirea soarelui, nu mai folosește la nimic. Hristos este Marea Adevărului spre care curg și în care se varsă toate simbolurile și tipurile creației și ale Scripturii¹²⁹ (*De Virg.* 9.7-15). Mai au ele vreun rost și vreo existență oarecare după venirea Lui?

O opinie interesantă despre acest subiect exprimă Pierre Yousif. El spune că până la Întrupare tipurile au tins spre Hristos ca spre obiectul lor, prefigurându-L; dar, odată cu venirea Lui, Hristos devine Subiectul lor, în calitate de centru revelat al tuturor¹³⁰. Dacă Hristos este „Domnul simbolurilor”, atunci „odihna” acestora în El nu trebuie înțeleasă ca o anihilare sau o reducere a lor la condiția caducității. Dimpotrivă, în spiritul întregii tradiții liturgice creștine și cu precădere în opera teopoetică a Sfântului Efreem, valoarea simbolică a ființelor sporește exponențial tocmai datorită prezenței lui Hristos în lume: „Slavă Unsului care a înviat

128. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 290.

129. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, pp. 302-303.

130. P. YOUSIF, „Exégèse et typologie bibliques chez S. Ephrem de Nisibe...”, p. 43.

și a luminat simbolurile ce erau acoperite¹³¹, spune refrenul primului imn efremian despre simbolismul untdelemnului (*De Virg.* 4). Sau, cum subliniază cu entuziasm Sebastian Brock, „tocmai prezența lui Hristos [...] aduce această transformare miraculoasă. Fiecare mugure de floare ce se deschide nu mai este doar un mugure de floare, ci devine un simbol al Învierii”¹³². Concluzia acestuia este grăitoare în acest sens: „simbolurile din lume și din Scripturi care au condus inițial o persoană la botez în niciun caz nu își pierd semnificația odată ce a devenit creștin: mai degrabă semnificația lor devine mai profundă, datorită procesului de iluminare constantă de către Duhul Sfânt”¹³³.

3. Teopoetica efremiană: metodă, terminologie, viziune

Am dezvoltat până aici tema ungerii baptismale în Biserica primelor veacuri, evidențiind aspectele mai importante ale simbolismului și tipologiei acestei practici fundamentale pentru inițierea creștină, pusă mereu în legătură cu Hristos – Mesia – „Unsul lui Dumnezeu”. Am urmărit corespondența dintre tradiția patristică largă a Părinților greci și tradiția siriacă reprezentată aici de Sfântul Efrem, observând asemănările, deosebirile și semnificația acestora. Am zăbovit apoi asupra metodei teologice a Sfântului Efrem, referindu-ne mai ales la tipologie și la valoarea simbolurilor înainte și după Întruparea Logosului și constatând deplinul acord cu tradiția confirmată până azi în Ortodoxie. În final am subliniat nevoia de a da specificului tipologiei efremiene o altă denumire decât cea de mitologică sau mitopoetică, pe care le-am considerat neadecvate și am optat pentru termenul considerat de mine mai potrivit, cel de *teopoetică*. Apoi am furnizat un prim argument pentru o astfel de denumire ce derivă din caracterul dublu, teologic și poetic al scrierilor sale, insistând pe diferența dintre mitologic și teologic.

131. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 276.

132. S. BROCK, „World and Sacrament in the writings of the Syrian Fathers”, p. 6.

133. S. BROCK, „World and Sacrament in the writings of the Syrian Fathers”, p. 7.

Teopoetica apare, de altfel, ca o alternativă siro-aramaică la teologia discursivă, a conceptelor și definițiilor dogmatice¹³⁴ din spațiul cultural greco-latin¹³⁵. Cele două moduri de a face teologie nu trebuie privite ca opuse în mod radical, ci mai degrabă trebuie asumate în complementaritatea lor¹³⁶. De altfel, este recunoscut faptul că teologia nu ne transmite un adevăr obiectiv de natura celui științific, ci taine, duh „îmbrăcat” în trupul simbolurilor¹³⁷; întrucât au de a face cu veșnicia și cu infinitatea lui Dumnezeu, acestea sunt ineputabile și rămân ascunse în însăși descoperirea lor.

O astfel de teologie alternativă nu se pierde însă în reverii solitare, ci „îmbracă” formă poetică – în sensul efremian al expresiei, cel de „întrupare” – pentru a comunica adevăruri esențiale. Pornind de la

134. Dogmele nu sunt formule matematice, ci expresii paradoxale, apofatice care circumscriu taina și o transmit. Teologia are de-a face cu simbolul și cu poezia mai mult decât ne închipuim. Cultul Bisericii în gest, ritual și cuvânt, imnografia și o bună parte din scrierile patristice sunt impregnate de o gândire simbolică, mai aptă să sugereze taina decât conceptele. Limbajul Scripturii însăși trimite spre realitățile transcendente pornind de la imaginile din natură și din viața umană obișnuită; aparența concretă și esența lui simbolică îl fac capabil de a sugera mult mai direct, prin aluzii și expresii figurate, adevărurile eterne.

135. Diac. Ioan I. ICĂ jr., „Sfântul Efrem, creștinismul siriac și cealaltă teologie”, studiu introductiv la S. BROCK, *I. Efrem Sirul I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii...*, p. 11: „Teologia biblică contemporană dominată de filologia nominalistă este departe de a fi asimilat lecția metodologică a exegezei marelui dascăl siriac, iar teologia sistematică captivă încă în categoriile scolasticii conceptuale sau vulgatei existențialiste contemporane n-a reflectat la uimitoarea coerență degajată de această provocatoare și fascinantă teologie alternativă”.

136. S. BROCK, *Efrem Sirul I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii...*, p. 152.

137. „Definiția teopoeticii oferită de un non-poet ar putea fi aceea că este un hibrid între poezie și teologie [...] Dar, spunând asta, el ratează ținta. Este un întreg mod de a gândi. De partea poeziei, arată că ideile sunt mai mult decât abstracții. Au formă – verbală, vizuală, senzuală – și astfel sunt experimentate la fel de mult pe cât sunt gândite [...] Ceea ce se învață dinspre partea teologiei [este că] teologia este mai mult decât abstractizare. Este un mod de a gândi, vizualiza și simți imaginile lui Dumnezeu”. (J. Denny WEAVER, „Series Editor’s Foreword.” In *Songs from an Empty Cage: Poetry, Mystery, Anabaptism, and Peace*, by Jeffrey Gene Gundry. Telford, PA: Cascadia, 2013, pp. 13-14, *apud* Dr. Patrick B. REYES, L. Callid KEEFE-PERRY, „Inside the Mirror: Five Domains of Theopoetic Critique on Theological Education”, REA Annual Meeting, Nov 6-8 2015, p. 5).

viziunea majoră a armoniei dintre Dumnezeu și toate treptele creației, teopoetica străbate în ambele sensuri nivelele ființei, ale simțirii, ale gândirii și ale expresiei, într-un întreg articulat ce presupune o terminologie specifică de factură simbolică și o metodă de operare. Voi trata toate aceste aspecte în continuare cu aplicare pe teopoetica untdelemnului ungerii baptismale.

3.1. *Exprimări elaborate și terminologie efremiană în teopoetica untdelemnului*

Într-un poem despre ungerea baptismală și untdelemn, Sfântul Efrem ne spune că tainele rămân ascunse și sunt inepuizabile în însăși revelarea lor, aspect crucial pentru înțelegerea esenței creștinismului: „Hristos (*Mšyh'ā*) și untdelemnul (*mšhā*) s-au legat, / Nevăzutul (*kasya*) s-a unit cu văzutul (*galya*). / Untdelemnul unge în chip văzut (*gal-yata*), / Hristos însemnează (*rūšm*) în chip nevăzut (*kasyaita*) noii miei ai Duhului¹³⁸ (*De Epiph.* 3.1).

În afara similitudinii lingvistice dintre Hristos (*Mšyh'ā*) și untdelemn (*mšhā*), asupra căreia ne vom opri spre final, elemente evidențiable în text sunt nevăzutul /ascunsul (*kasya*) și văzutul / descoperitul (*galya*). Aflăte într-o dialectică permanentă și paradoxală, ele alcătuiesc o polaritate fundamentală ce caracterizează revelația naturală și scripturală în ansamblul lor, dar și Liturghia creștină (Sfintele Taine). Această primă strofă enunță modul de operare a exegezei efremiene pe parcursul întregului poem.

Astfel de exprimări elaborate și sintetice reprezintă o constantă a poemelor efremiene; analiza lor denotă prezența unor elemente ce alcătuiesc o viziune articulată și coerentă despre Dumnezeu și lume¹³⁹:

„*Ungerea (mšihūtā) poporului (ales) era doar umbra lui Hristos (telita d-Mšyh'ā), / toiaagul lor e simbolul (râzâ) Crucii, / mielul lor, preînchipu-*

138. SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, pp. 146-147.

139. Poemele efremiene nu au fost concepute pentru uzul cititorului singuratic. O bună parte dintre ele, mai ales cele din ciclurile dedicate marilor praznice, au fost scrise pentru a fi interpretate în cadru liturgic, pentru folosul comunității. Cercetătorii consideră această latură interpretativă, dramatică, a poemelor efremiene drept una foarte însemnată și probabil singura în care, dacă s-ar fi putut reconstitui cadrul original de desfășurare, s-ar putea înțelege care era impactul real asupra ascultătorilor.

irea (tûpșâ) Întâi-Născutului. / Slava lor era simbolul (râzâ) bisericilor voastre, / tăierea împrejur, un semn (âtâ) al însemnării (rûșmâ) voastre. / Poporul cel de demult ședea în umbra (têllâ) harurilor voastre¹⁴⁰ (De Epih. 3.13).

Paralelismul teopoetic dintre untdelemn și arborele de proveniență, măslinul, face să reapară termenii fundamentali ai acestei polarități. Sfântul Efrem ne vorbește despre „vistieria măslinului / în care odihnesc simbolurile (râze) (Domnului n.m.)” despre „roadele ascunse (*kasya*) și descoperite (*galya*), ale acestui arbore slăvit, / ce poartă în chip văzut (*galyata*) roade și frunze și în chip tainic (*kasyata*) simboluri și tipuri (râzâ u tûpșâ)”, care „dă viață trupului prin cele văzute (*galyata*) și minții prin cele ascunse (*kasyata*) ale sale¹⁴¹ (De Virg.4.3).

Similaritatea arborelui măslinului cu untdelemnul privește însă mai ales calitatea lor de macro-simboluri sintetice efremiene ale revelației naturale și scripturale. În finalul poemului Sfântul Efrem ne cere să contemplăm:

„Simbolurile măslinului și tipurile untdelemnului (*râze zitha u-tûpșe mšhâ*). / Cine a văzut ramurile măslinului dăruind simboluri (*râze*) în loc de roade? / Prefigurare (*tûpșâ*), în loc de frunze, a încolțit. / Și iarăși, cine a văzut untdelemnul – a mării asemănare (*demuth*), / Simbolurile (*râze*) lui – asemănare (*demuth*) a peștilor, / și limba care cântă, banchet pentru urechile flămânde?¹⁴² (De Virg.4.16).

Untdelemnul devine aici o „asemănare a mării”, simbol al infinității divine, dar și al vastității creației. Simbolurile plutesc precum peștii în interiorul acestei „mări” simbolice iar omul, pentru a se hrăni, trebuie să le „vâneze”, să „prindă” aceste ființe stranii ascunse sub covorul apei, ea însăși simbol al vălului ce acoperă tainele lui Dumnezeu în lume¹⁴³.

Terminologia efremiană ce conține ideea asemănării este bogată și nuanțată. Pentru studiul nostru despre simbolismul untdelemnului și al ungerii baptismale, relevanți sunt *râzâ*, *tûpșâ*, *âtâ* și

140. SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, pp. 148-149.

141. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 276.

142. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 280.

143. Notăm aici că imaginea mării pentru untdelemnul ungerii baptismale este și un semn al abundenței sale rituale și ne trimite cu gândul la ungerea întregului corp (*mšihūtâ*).

*ṭellâlâ*¹⁴⁴. Un termen crucial în teologia simbolică a Sfântului Efrem este *râzâ*, redat în bună măsură de grecescul *mysterion*, și înseamnă „mister“, „taină“ ascunsă în natură și în Scriptură, dar mai ales „simbol“¹⁴⁵. În logica polarității fundamentale a ascunsului și descoperitului, simbolul ne indică partea văzută și accesibilă a ceea ce se revelează, iar misterul/taina, latura apofatică, ineputabilă și incomprehensibilă¹⁴⁶. Sfântul Efrem nu îl folosește pentru a desemna Sfințele Taine. Doar în legătură cu Euharistia folosește pluralul *râze*, însă într-un mod nespecific¹⁴⁷. *Ṭûpšâ* e forma siriacă a grecescului *typos*¹⁴⁸, însemnând „tip“, „prefigurare“, „figură“ din Vechiul Testament care anticipează și se împlinește în timpurile mesianice și eshatologice. *Âtâ* este „semnul“ și e asociat tăierii împrejur; în această calitate el prefigurează ungerea baptismală în semnul crucii (*rûšmâ*)¹⁴⁹, fiind *typos*-ul său. *Ṭellâlâ* înseamnă „umbră“ și e utilizat de Sfântul Efrem în imnele despre ungerea baptismală în două sensuri. Primul este cel de „prefigurare“ veterotestamentară, echivalentă unei prezențe parțiale sau nedepline a lui Dumnezeu, cel de al doilea aparține epocii Noului Testament și înseamnă „lucrare dumnezeiască“ tainică, dar eficace.

Paralelismul sintetic între untdelemn și măslin capătă în final aspectul unei fuziuni simbolice arbore-fruit-untdelemn, asemănător celui reprezentat de modelul viță-strugure-vin¹⁵⁰:

144. O tratare amănunțită a întregii terminologii simbolice a teologiei efremitice, în primul capitol al tezei de doctorat a lui T. B. MANSOUR, *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, pp. 23-120.

145. Edmund BECK, „Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm“, *Oriens Christianus* XLII, 1958, pp. 19, 26.

146. Seely Joseph BEGGIANI, „The Typological Approach Of Syriac Sacramental Theology“, *Theological Studies*, 64, (2003), p. 547: „În timp ce tipurile subliniază aspectul revelator al mântuirii, misterul se concentrează asupra caracterului apofatic și inefabil ale naturii divine a Celui Sfânt, prezent în tipul și împlinirea lui“.

147. Ed. BECK, „Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm“, pp. 39-40.

148. În mod paradoxal, originea lui *typos* pare să fie chiar într-un termen siriacă mai vechi, *ṭabā*, reîntors în siriacă sub forma lui *ṭûpšâ*. (P. YOUSIF, „Exégèse et typologie bibliques chez S. Ephrem de Nisibe...“, p. 42).

149. Despre apropierea dintre *rušma* – „circumcizie“ și *ata*, la T. B. MANSOUR, *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, pp. 57-61.

150. Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom, A Study in early Christian Tradition*, published by T&T Clark, London, 2006. În special Cap. III, „Vița de vie,

„Untdelemnul Te mărturisește deplin, căci el revigorează totul. / Asemeni Unsului, slujește învierea tuturor; / prin curgeri, ramuri și frunze, Îl înfățișează. / Prin ramuri L-au lăudat pruncii; / prin curgeri, Maria l-a uns; / porumbelul, prin frunză îi slujește, prefigurându-l. / Prin ramuri zugrăvește simbolul biruinței Lui; / prin curgeri, al morții Sale; / prin frunză, al învierii, / precum potopul a zvârlit-o afară, asemeni moartea nu L-a îndurat”¹⁵¹ (*De Virg.* 7.13).

Complexitatea imaginilor și consecvența terminologică, pe de o parte, împreună cu paralelismul antitetic și sintetic, condus măiestru spre fuziuni simbolice creative, ne dezvăluie o parte din „icebergul” laboratorului teopoetic efremian.

3.2. *Proprietățile naturale și întrebuințările umane ale untdelemnului*

Pentru a evidenția lucrarea de mântuire a lui Hristos, Sfântul Efrem valorifică proprietățile naturale și întrebuințările umane ale untdelemnului. El dă impresia că vorbește despre untdelemn, dar, prin intermediul corespondențelor ingenioase pe care le descoperă în acest univers familiar și domestic, îl folosește ca bază intuitivă de comunicare a tainelor credinței creștine.

De exemplu, imnul *De Virg.* 5 pune în valoare două proprietăți ale untdelemnului, cea de a pluti pe apă și cea de a arde lent, ce devin simboluri naturale a două taine. Nu despre „virtuțile mesianice” ale untdelemnului este vorba aici, ci despre valorizarea lor simbolică pentru tainele credinței.

Metoda Sfântului Efrem constă în arta de a conjuga simbolismul natural cu imaginile Scripturii. Rezultă o inițiere în taine sau o mistagogie, aproape întotdeauna conotată liturgic, ca în cazul untdelemnului și al ungerii baptismale.

Prima taină privește semnificația mântuirii, a salvării aduse de Hristos. Plutirea pe apă a untdelemnului îi evocă Sfântului Efrem

Strugurele și Arborele Vieții”, pp. 95-130, care este consacrat temeii analogiei dintre măslin și viță drept simboluri hristologice specifice teologiei siriace și Sfântului Efrem.

151. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 296.

mersul pe apă al Domnului, în vreme ce arderea candelii în uleiul ce plutește deasupra apei, pe Sfântul Petru venind pe apă la Hristos, prin puterea Căruia e susținut deasupra adâncului. Aceasta este o imagine puternică a mântuirii în Hristos, fără de care omul s-ar scufunda în marea acestei vieți:

„Asemeni lui Mesia, untdelemnul poate să alerge peste valuri. / El dă flăcării putere să pășească pe apă / Precum Domnul lui Simon. / Asemeni lui Mesia, el mântuie făclia scufundată, ce pâlăpăie / în pântecelul apei, precum Simon în mare“¹⁵² (*De Virg.* 5.4).

O altă taină se revelează în simbolul puterii untdelemnului de a arde și de a produce lumină. Imaginea candelii este un simbol al vieții trupului; precum untdelemnul nutrește lumina candelii, la fel Hristos susține viața noastră. Identificarea simbolică a lui Hristos cu untdelemnul ne comunică taina dependenței totale și nevăzute a vieții noastre de puterea dumnezeiască (*De Virg.* 5.12)¹⁵³.

De asemenea, plutirea untdelemnului se leagă la Sfântul Efreem cu mistagogia ungerii pre-baptismale. Siria secolului al IV-lea păstra sensul ei primar mesianic și eshatologic, care pentru noi nu mai apare atât de evident; ungera pe tot corpul era o „îmbrăcare în Hristos“ în vederea luptei spirituale împotriva demonului din adâncul morții, simbolizat de apa baptismală, fiind și o ungere spre moarte (*De Virg.* 7.10)¹⁵⁴. Teopoieza efremiană mixează aici proprietatea naturală a untdelemnului de a se ridica deasupra apei cu imposibilitatea ca Hristos, Viața și Învierea, să fie reținut de moarte (FA 2, 24). Untdelemnul baptismal devine un simbol al Unsului, care îl însoțește pe om în cufundarea rituală în moarte și care, neputând fi reținut în adânc, îl ridică pe cel botezat la o viață nouă. Ideea este reluată cu mai multă claritate în *De Fide* 82.10¹⁵⁵.

Utilizarea untdelemnului drept combustibil e conectată cu vastul simbolism al luminii ce risipește întunericul, temă biblică frecventă. Candela ca sursă de lumină în întunericul nopții îi evocă Sfântului

152. *De Virg.* 5.4, EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 282.

153. *De Virg.* 5.12, EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 285.

154. *De Virg.* 7.10, EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 295.

155. Vezi *supra*, p. 16, nota 99.

Efrem taina Revelației. Hristos este „Lumina lumii“, plinirea Revelației și sensul ultim al acesteia. Evitând orice abstracție filosofică, Sfântul Efrem transmite această idee printr-un limbaj asemănător Scripturii, recurgând la imagini cotidiene și la simboluri accesibile:

„Din nou, untdelemnul se arată o făclie, o călăuză dintru înălțime, / iar slava lui Mesia, Lumina cea adevărată, de pe Golgota a strălucit. / Prin luminător totul e orânduit, prin Mesia totul tâlcuit. / Fără lumină, toate ar fi fără folos, / și fără Mesia totul ar fi lipsit de împlinire. / Îndeajuns este lumina pentru cele văzute / și Mesia pentru cele ascunse¹⁵⁶ (*De Virg.* 5.1).

În afara proprietăților de a pluti pe apă și de a fi sursă de lumină, Sfântul Efrem mai valorifică și proprietățile terapeutice, de fortificare și de protecție ale untdelemnului. În imnul *De Virg.* 4 acestea devin simboluri ale iubirii compătimitoare și tămăduitoare a lui Hristos. Întâlnim un puternic simbolism hristologic și teopoetic al untdelemnului, care „s-a dat pe sine bolnavilor“ (*De Virg.* 4.5) și care se face tuturor toate, ca să-i vindece și să îi dobândească pe toți (1 Co 9, 22):

„Căci untdelemnul este bogat în șiretlicuri și poate fi totul cu toate, / încât, prin ierburile tari, deși ușor, e aspru, / și prin spălare și răcire devine rece, deși e cald; / precum Unsul (Mesia) este totul cu toți, pentru cei îndoielnici El este puternic / deși milostiv, iar cu închinătorii este dulce. / Se aseamănă fiecăruia întru totul, deși seamănă doar cu Tatăl Său¹⁵⁷ (*De Virg.* 4.6).

Asistăm la o adevărată personificare a untdelemnului, mai bine zis la o hristificare a sa: întrucât este folosit de oameni ca semn al bucuriei vieții, dar și al mângâierii în întristarea adusă de moarte, se aseamănă Domnului (Rm 12, 15). Procedul este același: utilizările umane ale untdelemnului sunt impregnate de sigiliul cuvântului Scripturii:

„În curgerile sale se ascunde bucuria, căci untdelemnul cu adevărat bucură chipul. / Pune umărul la toate poverile, bucurându-se și întristându-se cu toți: / căci slujește bucuriei, dar este supus în întristare, / chipurile pline de bucuria vieții strălucesc prin el, / iar fața mohorâtă a morții prin el este pregătită și moare¹⁵⁸ (*De Virg.* 4.12).

156. *De Virg.* 5.1, EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 282.

157. *De Virg.* 4.6, EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 277.

158. *De Virg.* 4.12, EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 279.

Frumusețea poetică a unor astfel de exprimări este amplificată de nu mai puțin profunditatea lor teologică.

În sfârșit, o ultimă proprietate a untdelemnului pe care Sfântul Efreem o fructifică teologic în aceste imnuri este cea de a proteja metalele de rugină, în speță de a unge armele pentru a le păstra tăișul ascuțit. „Ascuțimea” este o metaforă pentru istețimea și agilitatea minții, comparată adesea cu o armă. Această asociere devine prilejul pentru mistagogia binefacerilor duhovnicești ale ungerii baptilmale:

„Untdelemnul unge marginea sabiei; Unsul lustruiește mintea. / Sabia îl face pe ucigaș să tremure, iar limba adevărului / Pe cei îndoielnici. / Untdelemnul păzește sabia de rugină, / căci atingerea pământului o vatămă – urât simbol. / Unsul sălășluiește în minte și oprește rănilile / născute de laxitate, precum un vierme ivit din neglijență”¹⁵⁹ (*De Virg.* 5.13).

3.3. „Umbra numelui Unsului” – simbolismul lingvistic, teopoetic a umbrei și a numelui

În *De Virg.* 4.7 apare un text dens și surprinzător:

„Numele untdelemnului (*mešhā*), prin urmare, este ca un simbol (*râzâ*), / și în el este înfățișat numele Unsului (*Mešyh’ā*). / Numele untdelemnului a fost încununat căci este umbra N numelui Unsului (*d-tella hu rušmā Mešyh’ā*)”¹⁶⁰

Explicația acestei exprimări misterioase urmează în același loc:

„Căci și Învățătorul i-a însoțit pe ucenici, / iar când au uns și vindecat cu untdelemn, / Unsul (*Mešyh’ā*) era zugrăvit în ascuns (*kasya*), El certa toate relele, / Precum curgerea sângelui, văzându-I tivul hainei, s-a oprit”¹⁶¹.

Tema umbrei și a numelui este continuată în strofele următoare. *De Virg.* 4. 8-9 o aplică puterilor harismatice vindecătoare ale Sfântului Apostol Petru, comparate apoi cu cele ale unui profet tămăduitor din Vechiul Testament, anume Elisei. Iată textul:

159. *De Virg.* 5.13, EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 285.

160. *De Virg.* 4.7, EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 277.

161. *De Virg.* 4.7, EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 277.

„Numele untdelemnului este într-adevăr *simbolul* Său și *umbra numelui*, Unsul (*šma mešha kit rāzh hu u-tellāh d-šma Mešyhā*). / Umbra numelui Său cădea asupra bolnavilor și-i vindeca, / precum umbra lui Simon (FA 5, 14-16). / Umbra numelui Său este asemeni făgăduinței date apostolilor / că umbra lor va vindeca¹⁶².

În *De Virg.* 4.9 apare și comparația cu profetul: „Elisei și-a întins (*mšh*) trupul asupra băiatului când l-a readus la viață, / dar Simon, doar umbra“.

Doi termeni intră în joc aici: numele (sir. *šmā*) și umbra (sir. *tellā, telletā*)¹⁶³.

Sfântul Efreem dezvoltă o complexă teologie a numelor¹⁶⁴, pe care nu o putem dezvolta aici. Alături de lumea simbolurilor, ea constituie o parte importantă a gândirii și expresiei teologice efremiene. Complexitatea și vigoarea ei o face comparabilă cu teologia numelor divine a Sfântului Dionisie Areopagitul, pe care de fapt o prefigurează. În spiritul apofatismului teologic răsăritean, ambele sunt caracterizate de tensiunea paradoxală între nevoia de nume în vorbirea despre Dumnezeu și inadecvarea lor fundamentală la realitățile divine¹⁶⁵. În spi-

162. EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 278.

163. Teologia numelor la Sfântul Efreem este complexă și nu poate fi dezvoltată aici. Ea a prefigurat teologia numelor divine a Sfântului Dionisie Areopagitul și e caracterizată de tensiunea paradoxală dintre nevoia de nume în cunoașterea lui Dumnezeu și inadecvarea fundamentală a acestora la realitățile divine, specifică apofatismului teologic. Concepția lui este însă departe de orice nominalism modern și consideră, în spiritul anticilor și al Scripturilor, că numele au o semnificație legată de persoană.

164. Thomas KOOUNAMMAKKAL, *The Theology of Divine Names in the Genuine Works of Ephrem*, Col. *Moran Etho*, vol. XL, St Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI), Baker Hill, Kottayam, Kerala, India, 2015.

165. T. B. MANSOUR, *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, pp. 97-103. Poziția lui Mansour este adoptată și comentată în studiul amplu al lui Kees DEN BIESEN: „Ephrem the Theologian: Perceptions and Perspectives“, published in *Saint Ephrem, poete pour notre temps* (Patrimoine Syriaque : Actes du colloque XI, Alep 2006), Antelias, Lebanon, 2007, pp. 155-173. În acord cu Mansour, Den Biesen consideră că teologia simbolică a Sfântului Efreem conduce la o „depășire a apofatismului“. El explică această idee prin virtuțile intrinseci ale simbolismului, care fac din el cea mai bună metodă de care dispune limbajul și gândirea umană pentru a descrie indescriptibilul: „Efreem trece dincolo de declarația inițială a

ritul anticilor și al Scripturilor, departe de orice nominalism modern, concepția Sfântului Efrem atribuie numelor o semnificație legată de persoană¹⁶⁶.

La Koounammakkal se observă tendința de a subordona tema umbrei față de cea a numelui, deși în versurile citate mai sus cea dintâi pare dominantă¹⁶⁷. În opinia sa, „o parte și o umbră a slavei divine sunt transmise prin nume”¹⁶⁸. El spune că cei care se botează și sunt unși cu untdelemn, se îmbracă în *numele* lui Hristos și prin urmare, sunt numiți *Msihaye* (hristoși). Umbra lui Simon este vindecătoare deoarece prin intermediul ei lucrează numele lui Hristos¹⁶⁹. Numele *Mešyhā* servește drept cheazășie apostolilor (*De Virg.* 4.8).

Tema principală a imnului este asocierea virtuților tămăduitoare ale untdelemnului cu vindecările pe care Cel Uns, Mesia le aduce creștinilor. În acest context apar alte două teme, cea a numelui și a cea umbrei. Numeroasele ierburi aromate adăugate în untdelemn pentru a-l înmiresma sunt asociate multiplelor nume ale lui Hristos¹⁷⁰.

Koounammakkal tratează și tema „umbririi”. Iese la lumină o paralelă surprinzătoare între Bunavestire și Epifanie, specifică tradiției siriace, și un alt element intră în joc pentru a face legătura între cele două evenimente. La Buna Vestire, Arhanghelul îi spune Sfintei Feocioare: „Puterea Celui Preaînalt te va umbri” (Lc 1, 35). Pentru lumea

incognoscibilității lui Dumnezeu pentru a permite o abordare simbolică a tainelor divine” (p. 165).

166. „Frumosul nume” al lui Iisus înfrumusețează numele creștinilor, amestecându-se cu ale lor, iar „răul nume” al lui Esau (Iacom) îi definește persoana. (T. KOOUNAMMAKKAL, *The Theology of Divine Names...*, p. 303).

167. Motivul principal pentru care Koounammakkal pare să facă această alegere este probabil chiar tema tezei sale doctorale care investighează teologia numelor la Sfântul Efrem.

168. T. KOOUNAMMAKKAL, *The Theology of Divine Names...*, p. 304.

169. T. KOOUNAMMAKKAL, *The Theology of Divine Names...*, p. 305: „*Mesyha* a fost folosit ca simbol extern pentru acțiunea interioară a lui *Mesyha*. Hristos a fost zugrăvit în interior prin ungere și, prin urmare, numele lui Hristos este cel care lucrează prin untdelemn și prin umbra lui Simon. Umbra lui Simon este vindecătoare pentru că a îmbrăcat numele de creștin. Prin umbra lui (Simon) numele lui Hristos, cel care l-a făcut creștin, este cel care lucrează”.

170. Vezi *supra*, p. 18.

siriacă, această „Putere“ este chiar Fiul. La Botezul lui Hristos în Iordan, *glasul* Tatălui (*qālā*), *puterea* Fiului (*haylā*) și *planarea* Duhului (*ruhhāpā*)¹⁷¹ sunt cele trei „taine“, zice Sfântul Efrem, prin care este revelată Treimea. „Puterea“, care la Bunavestire s-a *sălășluit* în pântecelul Sfintei Fecioare, la Epifanie trece în „pântecelul“ Iordanului, maica duhovnicească a creștinilor. Ultimul „pântecel“ pe care îl străbate „Puterea“ și, în ordinea ontologică, cea mai de jos „stație“ a acestui parcurs hristic, este sheolul care, la moartea lui Hristos se umple de dumnezeirea Lui și se clatină din temelii, pentru a elibera sufletele celor morți de la Adam.

Duhul este prezent în aceste etape ale lucrării mântuitoare a lui Hristos. „Planarea“ Duhului deasupra Sfintei Fecioare (*ruhhāpā*) la Bunavestire este urmată de cea asupra Domnului la Epifanie. Este echivalentă unui „umbriri“ și asociată pogorării Duhului peste apele botezului și peste Darurile euharistice. Imaginea trimite și la începuturile creației, când „Duhul Se purta pe deasupra apelor“ (Fc 1, 2). Textul siriac al Facerii folosește un termen mai sugestiv în context (*aggen*)¹⁷², ce desemnează gestul de ocrotire al păsării ce-și încălzește puii în cuib. Este o prezență divină ocrotitoare, care nu strivește, ci umbrește și comunică făpturii o putere pe care altfel nu ar putea-o îndura. Focul Dumnezeirii e transmis făpturii fără a o distruge. Nu am găsit un text mai potrivit pentru a ilustra acest gând teologic profund al Sfântului Efrem decât *De Fide* 10.17:

„Iată focul și Duhul în pântecelul care te-a purtat. / Iată focul și Duhul în râul în care Te-ai botezat. / Foc și Duh în botezul nostru. / Foc și Duh Sfânt în pâine și în potir“.¹⁷³

Remarcăm concizia exprimării și forța ei sugestivă excepțională. Consecvența terminologică ne revelează unitatea marilor momente ale iconomiei mântuirii lucrute de Hristos și continuitatea lor în inițierea creștină, în viața liturgică și în cea duhovnicească. Sesizăm, în același

171. *De Fide* 51.7 în Edmund BECK (Ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* [Textus], Louvain: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) vol. 154, Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1955, p. 159.

172. T. KOOUNAMMAKAL, *The Theology of Divine Names...*, pp. 149-150.

173. ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns On Faith*, p. 124.

timp, existența unei viguroase logici simbolice, pe care ordinea spirituală a existenței o conține, dar care nu poate fi percepută decât de către cei care au activat „ochiul luminos” al credinței, după expresia Sfântului Efrem. Acest mod de gândire și de exprimare nu ne mai este astăzi atât de familiar. Marele dar pe care ni-l face Sfântul Efrem este tocmai descoperirea acestei coerențe simbolice formidabile a creației cu Scriptura, cu Liturghia, cu viața interioară a creștinilor și cu realitatea eshatologică a Împărăției, al căror centru de iradiere și de revenire la matcă este Hristos, „*Alfa și Omega, Cel-ce-Este, Cel-ce-Era și Cel-ce-Vine, Atotțiitorul*” (Ap 1, 8).

Nu trebuie să uităm că limba siriacă, în care a gândit și a scris Sfântul Efrem, este un dialect al aramaicii vorbite în Palestina în timpul lui Hristos. Cunoașterea operei teopoetice a Sfântului Efrem ne deschide accesul la universul mental și expresiv în care și-a formulat cuvintele Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Aceasta reprezintă șansa apropierei unei laturi esențiale a umanității asumate de Hristos.

Revenind la tema numelui și a umbrei, ele sunt expresii care desemnează două forme de prezență a lui Dumnezeu și se pot asocia la un moment dat, dar nu sunt dependente una de alta și nici subordonate. Sfântul Efrem explică densa și aparent criptata expresie „numele untdelemnului este simbolul și umbra numelui Unsului” prin exemplul Sfântului Apostol Petru, a cărui *umbră* vindecă bolnavii în Ierusalim după Pogorârea Duhului la Cincizecime. Același Apostol, îl tămăduiește pe ologul de la poarta Frumoasă prin *puterea numelui*: „În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, scoală-te și umblă” (FA 3, 6). Acest paralelism ne sugerează echivalența celor două modalități de vindecare, care operează însă diferit: umbra, în registrul vizual, iar numele, în registrul sonor. Din ambele iradiază prezența lui Hristos, față de care acestea reprezintă două forme de mediere. Atât numele cât și umbra desemnează modalități de prezență și acțiune tainică ale existențelor personale.

Cum putem înțelege atunci expresia efremiană care le pune împreună? Ce este „umbra numelui Unsului”? Nu cred că trebuie să complicăm prea mult lucrurile. Remarcăm, în primă instanță, comunicarea prezenței lui Mesia la nivelul numelui untdelemnului, de care diferă doar printr-o literă a alfabetului siriacă. Această primă mediere

a prezenței personale a lui Hristos nu este identică cu prezența din propriul Său nume. De aceea i se adaugă o a doua mediere, sugerată de simbolul umbrei. Asemănarea nu are loc la nivel substanțial, ci numenal: numele untdelemnului este o „proiecție“ de tipul umbrei a numelui lui Hristos. Cred că Sfântul Efrem a avut în minte ambele vindecări din *Fapte* evocate mai sus. Dar a preferat să illustreze ideea gradăției diferitelor forme de mediere ale prezenței personale. De aceea amintește în continuare de lucrarea tămăduitoare a profetului Elisei. Și acela tămăduiește, dar o face mai anevoie, pentru că prezența lui Dumnezeu este mai redusă în aleșii Domnului înainte de Întrupare. Sfântul Petru vindecă doar cu umbra în vreme ce profetul trebuie să își așeze întreg trupul peste cel al tânărului înviat. „Umbra numelui Unsului“ reprezintă deci o dublă mediere a untdelemnului pentru lucrarea lui Hristos: numele Lui umbrește ocrotitor și tămăduitor peste numele untdelemnului¹⁷⁴. Desigur, puterea și acțiunea harică a untdelemnului nu se rezumă la această paronimie cu numele lui Hristos, căci sfințirea sa se face prin invocarea Duhului, care operează la nivelul energiilor spirituale ceea ce numele lucrează la nivel numenal. Cel puțin aici ne conduce teologia siriacă efremiană a ungerii baptismale.

3.4. Eul poetic efremian în fața marilor simboluri

Finalul imnului *De Virg.*7 conține niște paralele izbitoare cu imnele despre perlă (*De Fide* 81-85). În subcapitolul 2.1 am menționat faptul că perla, untdelemnul și măslinul se numără printre simbolurile efremiene majore. Toate trei au caracterul unor macro-simboluri sin-

174. Spre deosebire de semnificația noutestamentară a umbrei, întotdeauna pozitivă, efectivă și protectoare, când termenul este aplicat raportului dintre Legea Veche și Noul Testament are conotația de prezență divină diminuată, deosebindu-se de realitate (sir. *srara*) sau de prezența efectivă. Un astfel de înțeles paulin, după care Legea este „umbra“ Noului Testament (*Evrei* 10, 1), e utilizat și de Sfântul Efrem. El le spune creștinilor din comunitatea sa: „poporul cel de demult ședea în umbra (*tella*) harurilor voastre“ (*De Epiph.* 3.13). Imaginea e însă completă în 3.25: „Adevărul seamănă unui pom mare, / ce și-a întins umbra peste poporul [ales], / iar rădăcinile le-a înfipt între neamuri. / Poporul a stat la umbra lui, căci simbolurile lui erau o umbră. / Dar neamurile s-au suit pe ramuri [Mt 13, 32], / i-au cules roadele și le-au mâncat.“ (SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării...*, p. 151).

tetice al revelației naturale și scripturale. Dar suprema valorizare se descoperă în potențialul lor hristologic.

De exemplu, așa cum perla, de oriunde o privești, nu îți poți surprinde chipul, pentru că este în întregime lumină (*de Fide* 81.2), tot astfel, cel ce privește vasul cu untdelemn primește, în primă instanță, doar o reflexie a propriului chip. Ca și perla, untdelemnul are multe fețe, iar privirea atentă la taine descoperă cu mirare, dincolo de suprafața acestei oglinzi senzoriale, cum „Cel uns îl privește din interior“ (*De Virg.* 7.14). Tema comună este dumnezeirea lui Hristos și importanța ochiului credinței în sesizarea ei. Fără credință nu vezi în El decât un om, o reflexie a propriei umanități, fie ea și desăvârșită. Dar mai putem întrezări aici un ecou efremian la un detaliu semnificativ din legenda regelui Abgar al Edessei. Pictorul trimis nu reușea să-i surprindă chipul pe pânză „din cauza luminii strălucitoare a feței Lui“¹⁷⁵, și doar bunăvoința Domnului a îngăduit imprimarea faimoasei icoane nefăcută de mână (mandylion). Legenda conține în acest loc un adevăr teologic important, de care Sfântul Efrem este foarte conștient nu doar când se raportează direct la Hristos, ci și la simbolurile în care El își face simțită prezența. Hristos nu poate fi niciodată obiectul pasiv al nevoilor omenești: chipul Său, numele Său, chiar și poala hainei Lui tămăduiesc și ajută doar întrucât devin medii de transmitere ale energiilor Lui dumnezeiești personale și consimțite.

De asemenea, cutreieratul prin cămările de taină ale perlei, considerată mai cuprinzătoare decât Arca lui Noe¹⁷⁶ (*De Fide* 81.5), îl copleșesc în final pe teologul poet. El cere un răgaz pentru a se aduna în sine și a deveni unitar, asemenea ei¹⁷⁷ (*De Fide* 85.11). Aceeași istovire teologică o aflăm și în *De Virg.* 7.15: asemeni unui naufragiat în mijlocul mării, izbit din două părți de valurile lui Mesia și ale untdelemnului, este nevoit să strige după ajutor: „Scoate-mă, Doamne, așa cum ai făcut cu Simon!“¹⁷⁸.

175. SFÂNTUL IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica*, traducere în românește de pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, București, ³1993, p. 178.

176. E. G. MATHEWS Jr., „St. Ephrem, Madrase on Faith, 81-85...“, p. 58.

177. E. G. MATHEWS Jr., „St. Ephrem, Madrase on Faith, 81-85...“, p. 72.

178. *De Virg.* 7. 15 în EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, p. 296.

În fața Creatorului și a tainelor Lui din lume, credința și uimirea sunt cele mai adecvate atitudini. Din ele se naște doxologia neîncetată a îngerilor în cer, pe care o urmează și credincioșii pe pământ. Rostind-o din buzele lor de tină, își află sensul cel mai înalt al existenței lor:

„Cât trăiesc voi aduce laudă, și nu voi fi ca și cum / n-aș avea existență;
/ toată viața mea voi aduce laudă, și nu voi fi ca un mort printre cei vii.
/ Căci cel nepăsător e de două ori mort, / Pământul care nu rodește își înșală lucrătorul”¹⁷⁹ (*Carmina Nisibena* 50.1).

Concluzii

Înainte de a trage concluziile acestui studiu despre simbolismul untdelemnului și al ungerii baptismale, trebuie să mărturisesc că eu însumi m-am simțit adesea copleșit de complexitatea și de supraabundența subiectului. Precum autorul acestor cinci poeme, solicit ajutorul nevăzut pentru a mă limpezi în gânduri și pentru a fi salvat de la naufragiul în oceanul de simboluri al untdelemnului.

Analiza ungerilor pre- și post-baptismale din Biserica primelor veacuri ne-a descoperit o bogăție de rituri și de semnificații teologice, cu originea în practici și simbolisme străvechi biblice și extrabiblice. Faptul că unul dintre cele mai importante supranume ale Mântuitorului este cel de Mesia, Hristos sau Cel Uns, iar cei ce cred în El s-au numit după acesta – creștini, adică „unși”, conferă legitimitate și greutate temei. Inițierea creștină din primele veacuri a inclus întotdeauna o ungere sau mai multe alături de botez, cu care forma o unitate complementară și pregăteau persoana umană pentru prima Euharistie și deplina participare la trupul mistic al lui Hristos, Biserica. În Siria Orientală, unde a trăit și a creat Sfântul Efreem, ungerea se făcea doar înainte de botez, după care urma Euharistia. Au existat mai multe feluri de ungeri: a capului, a frunții, a întregului corp, a porților simțurilor. Originile lor sunt de găsit în însemnarea oilor sau a soldaților romani, dar și în semnul aleșilor din Cartea lui Iezechiel și din Apocalipsă, ca semn de protecție și apartenență, în ungerea regilor și a preoților din Vechiul Testament și asociate cu pogorârea Duhului Sfânt, în ungerea

179. S. BROCK, *Efreem Sirul I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii...*, p. 67.

atleților ce intră în luptă sau în pregătirea orientală a trupurilor pentru îngropare.

Însemnarea frunții cu untdelemn în semnul crucii este asimilată tipologic circumciziei evreiești, față de care se deosebește, potrivit Sfântului Efrem, prin blândețe și profunzime, pentru că lucrarea sa trece dincolo de suprafața pielii, aducând schimbarea sufletului. Este comparată chiar cu opera Pictorului ce reînnoiește prin culori și untdelemn chipul lăuntric al omului căzut.

De o semnificație aparte se arată ungerea întregului trup, comună Siriei Orientale din vremea Sfântului Efrem, Ierusalimului și Antiohiei, cunoscută mai târziu și Sfântului Dionisie Areopagitul și dispărută din Biserică, probabil odată cu generalizarea pedo-baptismului, din motive mai degrabă practice. Această ungere era atât spre moartea rituală a cufundării botezului, cât și spre fortificarea atletului, îmbrăcat în puterea lui Hristos, în vederea confruntării cu puterile întunericului și ale morții. Toate aceste semnificații teologice și ascetice, pe care le aflăm și în *madrāšē*-le Sfântului Efrem, s-au pierdut din inițierea creștină, devenită între timp „încorporare” în Biserică.

Deși în Biserica Sfântului Efrem nu exista o ungere post-baptismală precum Taina Sfântului Mir, a cărei greutate și importanță este subliniată de Sfântul Chiril al Ierusalimului, aflăm în scrierile sale elemente care ne arată că tot simbolismul și semnificația acesteia erau cuprinse în ungerea pre-baptismală. Dacă la Antiohia și Ierusalim mireasma mirului și multitudinea de arome erau asociate Duhului și multiplelor Sale daruri, la Sfântul Efrem simbolismul acestora este mai degrabă mesianic, asociat lui Hristos și multiplelor Sale moduri de acțiune și de tămăduire a diversității umane. De asemenea, teopoetica untdelemnului scoate în evidență complementaritatea dintre lucrarea lui Hristos și cea a Duhului. În fine, preoția duhovnicească, universală a creștinilor, care conotează de asemenea simbolic mirungerea, este admirabil pusă în lumină de Sfântul Efrem, care îi descrie pe creștini deopotrivă ca temple și preoți ce aduc drept jertfă lui Dumnezeu viața și gândurile lor, tămâie curată și sfântă.

Sfântul Efrem face mistagogie prin intermediul tipologiei. Pentru el, în spiritul tradiției siriace, tipologia nu este doar o metodă sau un sistem teoretic de interpretare a Scripturii sau a istoriei sacre, ci un

mod de acțiune a lui Dumnezeu ce se revelează în lume și în timp. De aceea nu doar Scriptura, ci și natura, în calitatea ei de creație a lui Dumnezeu poartă în sine tipuri și simboluri, pe care doar ochiul credinței le poate sesiza și care hrănesc foamea și setea spirituală ontologică a omului. Aceste tipuri și simboluri nu sunt deci doar semne indicatoare, ci forme de prezență pre-întrupată a lui Hristos, în care își află sensul și limanul la „plinirea vremii“. În calitatea lor de epifanii, aceste pre-întrupări hristice modifică spațiu-timpul obișnuit întrucât îl pătrunde de energiile veșniciei și infinității dumnezeiești. În mod absolut acest lucru s-a petrecut la Întrupare, iar după Învierea lui Hristos, istoria și eshatonul coexistă paradoxal în timpul liturgic al Bisericii și în viețile creștinilor. Simbolurile și tipurile nu își pierd relevanța după Întrupare. Dimpotrivă, abia Hristos este cel care le dă sensul ultim și le luminează înțelesul, după cum ne împărtășește cu bucurie Sfântul Efrem: „Slavă lui Hristos, Care a înviat și a luminat simbolurile ce erau acoperite!“

Teopoetica efremiană analizată aici cu aplicare pe imnele dedicate untdelemnului utilizează proprietățile naturale și întrebuințările lui umane pe care le impregnează de conotații scripturale, pentru a le da o semnificație hristologică. Acestora li se adaugă particularitatea lingvistică siro-aramaică și ebraică a similarității dintre numele untdelemnului și numele lui Hristos, pe care Sfântul Efrem o explorează teopoetic. Aceste imne nu sunt doar niște alcătuiți poetice mai mult sau mai puțin reușite, ci un mod inedit de a face teologie recurgând la forma poetică, tocmai întrucât aceasta se arată drept cea mai potrivită pentru a „îmbrăca“ sau a „întrupa“ gândirea efremiană. Complexitatea și consecvența terminologiei simbolice efremiene ne conving de coerența și perfecta articulare a acestei gândiri, amintindu-ne faptul esențial că propovăduirea creștină are mai mult de-a face cu taina și simbolul decât cu formulările raționale și claritatea definițiilor.

Din toate aceste considerații asupra metodei, terminologiei și motivelor poemelor efremiene, între care există o perfectă adecvare, se conturează cu o anumită limpezime miza soteriologică a întregii sale opere, pentru care grupul dedicat untdelemnului și ungerii baptismale devine în mod pregnant reprezentativ: Întruparea și consecința ei – îndumnezeirea omului și transfigurarea creației. „Cel Unul S-a schim-

bat și i-a schimbat pe toți”, și am adăuga, în spiritul operei efremiene, „pe toate”. În sens efremian, „schimbarea”, pentru Hristos, este Întruparea, iar pentru om, îndumnezeirea.

Aname ungerea baptismală este un simbol extrem de sugestiv pentru acest transfer de energii dumnezeiești pe care Întruparea lui Hristos l-a adus materiei lumii și firii umane. Sfântul Grigorie Teologul, cu o imagine de o forță sugestivă excepțională, ne spune cum Hristos a fost uns în umanitatea Sa de prezența Dumnezeirii. Consider că putem conchide considerațiile despre metoda teopoetică efremiană în această notă. Sfântul Efrem „unge” simbolurile naturale cu untdelemnul ce curge din „Măslinul” sfânt al Scripturilor, consacându-le și făcându-le să radieze de rațiunea adâncă pentru care Dumnezeu le-a creat.

Teopoetica efremiană se dovedește a fi ceva mai mult decât o alternativă, mai populară și mai digerabilă estetic, la teologia discursivă bazată pe definiții dogmatice. Ea se configurează drept vehiculul privilegiat de păstrare și de comunicare eficientă a tainelor credinței, într-o manieră în care frumusețea artistică și profunzimea teologică sunt susținute de o acrivie dogmatică impecabilă.