

Ks. Jan W. ŻELAZNY
(Kraków, UPJPII)

JĘZYK SYMBOLU JAKO CHARAKTERYSTYCZNY WYMIAR TEOLOGII ŚW. EFREMA

Zarys problematyki*

Spuścizna św. Efrema była postrzegana przez wiele lat jako wybitne dzieło poety, świadka wiary, ale nieposiadające wielkich odniesień do teologii systematycznej. Od lat osiemdziesiątych XX wieku wśród badaczy spuścizny syryjskiego Doktora Kościoła¹ przeważa jednak przekonanie, że sąd ten (choć dalej obecny w podręcznikach i wykładach) jest nie tylko niesprawiedliwy, ale i zupełnie fałszywy. Prace Sebastiana Brocka², Tanios Bou Mansour³ czy Kiesen van den Biesena⁴ uprzytomniły, że za poetycką strukturą kryje się dojrzała i bardzo precyzyjna metodologia. W świetle ich badań, sposób teologizowania syryjskiego Diakona został dokładnie opracowany i doceniony, a jednocześnie ukazał nam św. Efrema jako poetę i oryginalnego teologa, wyjątkowo uczulonego na kwestie niemożliwości poznania Boga przez człowieka. W studium jego myśli zaczęło przeważać przekonanie, że jego wypowiedzi kryją nie tylko poezję i teologię, ale także dojrzałą koncepcję języka przekazu o Bogu. Języka, który nie może uciekać się do definicji, innymi słowy języka, który z istoty rzeczy musi być symboliczny i metaforyczny. To już nie jest teologia kilku możliwych rozwiązań, to raczej próba oznaczenia „przestrzeni”, w której można poprowadzić wiele linii, wyznaczyć wiele dróg i znaleźć wiele rozwiązań.

Dla św. Efrema zadaniem badacza – teologa i człowieka wiary jest z jednej strony przygotowanie człowieka na spotkanie z Bogiem, z drugiej określenie przestrzeni tego spotkania; dokonuje się to w jego twórczości poprzez metafory i symbole. W niniejszym artykule chcę naświetlić ten właśnie aspekt meto-

* Tekst ten, jako konferencja, był wygłoszony w języku angielskim w maronickim klasztorze w Mar Chaaya w Libanie 11 maja 2009 roku. Pod sformulowaniem „teologia symbolu” rozumieć będziemy specyficzny język przekazu, jakim – zdaniem Efrema – musi się posługiwać człowiek mówiący o Bogu.

¹ Papiież Benedykt XV nadał 5 X 1920 r. św. Efrenowi tytuł „Doktor Kościoła powszechnego”, por. *Litterae encyclicae „Principi Apostolorum”*, AAS 12 (1920) 457-471.

² Por. S. Brock, *The Luminous eye. The spiritual world vision of St. Ephrem*, Roma 1985.

³ Por. T. Bou Masour, *La pensée symbolique de Saint Ephrem le syrien*, Kaslik – Liban 1988.

⁴ Por. K. den Biesen, *Simply and bold. Ephrem's art of symbolic thought*, Piscataway 2006.

dologii syryjskiego Doktora dotyczy języka posługującego się symbolem. Za podstawę analizy posłuży jego 31 *Pieśń o wierze*⁵.

Na wstępie należy jednak podkreślić jedno: wybór takiej, a nie innej metody, nie jest według Efrema decyzją *a priori* samego badacza. Taką drogę spotkania, zdaniem syryjskiego Diakona, wybrał sam Bóg. Ona jest wpisana w naszą naturę i w strukturę Objawienia. Wymagania dotyczące człowieka w jego drodze przygotowania do spotkania ze Stwórcą, są nie tylko kwestią moralnej doskonałości, ćwiczeń czy działania łaski. Zagadnienie to jest o wiele obszerniejsze i zawiera w sobie kwestię sposobu mówienia i języka komunikacji pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Dialog ten dokonuje się wśród przeciwieństw, paradoksów, z zachowaniem aksjomatu wolności człowieka, ale także uszanowaniem wolności Boga.

1. Miejsce symbolu w poznaniu teologicznym św. Efrema. Tym, co w szczególności sposób charakteryzuje św. Efrema, a także całą wyrosłą na tym gruncie tradycję syryjską, jest jego sposób podejścia do symbolu. Efrema wychodzi od znanej zasady gnozeologicznej, że podobne poznaje podobne i zauważa, że w takim razie nic, co jest dostępne ludziom, nie może tak naprawdę umożliwić poznania Boga. Jedynie Syn, jako równy Ojcu i jednakiej z Nim natury, jest tym, który poznał Ojca. W takim wypadku stworzenie też nie jest w prosty sposób poznaniem Ojca: jest ono jedną z ikon Zbawcy, jest *dmûtô/râzâ/tûpsô* Jego Obecności. Dostarczając nam obrazów i symboli jest nie tylko znakiem Boga, ale jednocześnie pozwala stworzeniu mówić o Stwórcy. Bóg „ubrał się w cielesność”, bo tylko w ten sposób stał się dostrzegalny naszym oczom. 31 *Pieśń o wierze* rozpoczyna się od afirmacji:

„Złożmy dziękczynienie Bogu, który sam ubrał się w nazwy różnych części ciała”⁶.

Efrema dostrzega w tym nie tylko tajemnicę Wcielenia, ale posługuje się przykładem uszu i słuchania. Chrystus przemawiał do Apostołów, ale nie tylko w tym wyraża się Jego Objawienie. To On stworzył nam ucho, dzięki czemu mamy ideę słyszenia. Jednocześnie nie oznacza to ani tego, że Trójca Święta ma ucho, ani że odbiera bodźce słuchowe w sposób materialny. Bóg w stworzeniu przygotował płaszczyznę spotkania, stworzył jednocześnie narzędzie pozwalające na komunikację. Jednak nie daje nam w ten sposób ani możliwości zdefiniowania Boga, ani możliwości przełożenia niewidzialnego w widzialne. Są to inne wymiary, nieredukowalne jeden do drugiego, a wymiar boski przekracza sobą w nieskończony sposób wymiar ludzki. Stworzenie

⁵ Por. Ephraem Syrus, *Carmina de fide* 31, ed. E. Beck, CSCO 154 (Syr 73), Louvain 1967, 105-108, übersetzt CSCO 155 (Syr. 74), 85-87, tłumaczenie własne z języka syryjskiego na podstawie tej edycji krytycznej. Temat pierwszy, dotyczący przygotowania człowieka na spotkanie z Bogiem, postaram się poruszyć przy następnej okazji.

⁶ *Carmina de fide* 31, 1, CSCO 154, 105.

pozwała określić innymi słowy przestrzeń, w której znajduje się Tajemnica, przygotować miejsce spotkania, a nie wyrazić samą Tajemnicę. Innymi słowy, pozwala wyczuć „gdzie”, pozwala medytować „jak”, nie pozwala powiedzieć tak naprawdę „co”.

„poprosił o nasze formy (ܡܫܚܕܝܢܐ) i przyjął je na siebie, aby, jak Ojciec z dziećmi, rozmawiać z nami w naszym dziecięctwie”⁷.

ʿEskimâ oznacza nie tylko formę, ale sposób zachowania i postępowania. Bóg przyjmuje na siebie nie tylko słabość symbolu, ale i słabość naszego poznania. W tym poznaniu język odgrywa kluczową rolę. Język sam w sobie jest ograniczeniem, ale w ten sposób język wymusza sposób teologizowania i jest sam w sobie obrazem naszej relacji do Boga i jego tajemnicy. Dalej stwierdza Efreem:

„To są symbole (podobieństwa) nasze, ale [on] wdział je i on nie wdział ich
Obnażył się i jednocześnie nie obnażył się,
dlatego był rozebrany i ubrany [w te symbole] w tej samej chwili
Ubrał je by pomóc [nam]. Zdjął je dla zmiany
Dlatego w tej samej chwili był ubrany i rozebrany
z wszystkich [tych] symboli (podobieństw) [ܐܫܝܐ]
Nauczył nas, że nie jest to podobieństwo jego istoty
Ponieważ ona jest ukryta, On więc namalował [ܡܫܚܕܝܢܐ]
symbole (obrazy) widzialne [ܡܫܚܕܝܢܐ]”⁸.

By zrozumieć tę wypowiedź syryjskiego Poety trzeba zająć się najpierw: symbolami jako „podobieństwami”; symbolami jako „obrazami” oraz samą kwestią, czym jest symbol jako działanie. Zdaniem Efrema, Chrystus nie tyle daje wierzącym coś poznać, co otwiera przed nimi dostęp do świata symboli (*dmûte*), które są widzialne i jako takie mogą być przez nas pojmowane. Sam proces ich przyjmowania jest ściśle określony. Zdaniem Bou Mansoura⁹, według św. Efrema, symbole, które można używać w mówieniu o Bogu, pochodzą z Pisma Świętego Starego Testamentu (*Tory – ʿUrâytâ*). Widać tu podejście do Pisma Świętego jako zbioru opowiadań, jako księgi pełnej przykładów i typów. W jej opisach można dostrzec te elementy, które pozwalają nam mówić o Zbawcy. Ale zupełnie inną rangę mają te modele, które są dostępne w Ewangelii (*tafnke d-sbartâ*), bo za nimi stoi autorytet Chrystusa, a więc Tego, który jest istotnie „obrazem” innej rzeczywistości. Wreszcie symbole można odnaleźć jako siły i działania (*rûszmâ*), co jest związane ze światem, który otacza człowieka, z księgą stworzenia pojętą jako przekaz objawiony¹⁰.

⁷ Tamże 31, 3, CSCO 154, 106.

⁸ Tamże.

⁹ Por. Bou Masour, *La pensée symbolique*, s. 121nn.

¹⁰ Nie spotkałem dobrej interpretacji, kto jest uprawniony do autorytatywnego odczytania tej księgi. Biorąc pod uwagę studium medycyny i innych przedmiotów przyrodniczych w szkole w Nisibis, może jest nim po prostu specjalista w tej dziedzinie?

Widać więc, że każda metafora, w zależności od swojego pochodzenia, ma inną wagę i wyraża inny aspekt poznawanej rzeczywistości. Dzięki ich pełni dokonuje się poznanie, dzięki tej łasce i temu światłu, można w ogóle mówić o Bogu. Ale poznanie nasze nie jest poznaniem (*szalmâ*) Tego, którego podstawową cechą jest bycie niewidzialnym i niepoznawalnym (*kasyâ*). Widzialne (*galyâtâ*) rzeczy przynależą do naszego świata, stąd są inne od opisywanej rzeczywistości. Nimi mogę malować, nimi mogę przybliżać, ale nie jest to opis w sensie zgodności sądu z rzeczywistością. To może mieć miejsce tylko pomiędzy rzeczywistościami podobnymi. Bóg zaś jest całkowicie niewidzialny, niepodobny i jako taki nie może być opisany. Metafory, jako przynależące do materialnego świata, są w swojej istocie inne od rzeczywistości, którą opisują, muszą same w sobie różnić się od tego, co przynależy do bóstwa.

Zwróćmy uwagę na sformułowanie, jedno z kluczowych dla teologii św. Efrema: „Nauczył nas, że nie jest to podobieństwo jego istoty”. Mówiąc językiem współczesnej fizyki, obserwator może określić obszar występowania zdarzenia i cząstki elementarnej. On jej nie obserwuje, on tylko może rejestrować jej fenomeny, to co dana cząstka czyni, jak oddziałuje z innymi. Sama istota *cząstki* pozostaje niezbadana i nie daje się ona ująć dokładnie w ramach opisu. Nie jest to tylko kwestia samych zdolności badacza. Co więcej, nasze poznanie ma zawartą w sobie pewną nieokreśloność¹¹. Materii w jej istocie, jej samej nikt nie dotyka, można znać tylko wywoływane przez nią fenomeny.

Czy wiedza przestaje być wiedzą? Nie! Spotkanie człowieka z Bogiem nie traci nic ze swego aspektu poznawczego, ale zmienia się język tego spotkania i język opisu. Innymi słowy – Bóg pozostaje Bogiem, człowiek człowiekiem, a stworzenie poznaje Go na ile On się daje poznać, zawsze poprzez obrazy rzeczy widzialnych, a On pozostaje niewidzialny. Poznanie jest możliwe, na ile On sam przełamał bariery, stał się człowiekiem i w ten sposób pozwolił człowiekowi na myślenie o Nim. Bóg przyjmuje nie tylko ludzkie ciało, On poprzez stworzenie utworzył świat symbolu, a stając się człowiekiem Jego „fenomen” stał się opisywalny dla ludzi. On się daje poznać, ale zawsze jest to poznanie poprzez symbol i paradoks, poprzez przeciwieństwa, które w Nim są jednością. Teksty pozostawione przez Efrema są pełne afirmacji tej prawdy – bez Boga, człowiek o własnych siłach, nie jest w stanie nic powiedzieć o Bogu. Bóg więc wyszedł sam naprzeciw naszej tęsknocie i woli poznania i, słowami naszej *Pieśni o wierze*:

„Wie On, że nie odziany w imiona tych rzeczy
nie może mówić z naszym człowieczeństwem;
Zbliża się do nas w tym, co jest nasze¹²
On ubrał się w nasze nazwy, aby nas ubrać w swoje [imię]

¹¹ Na razie, jak obserwujemy, zasada nieoznaczoności Heisenberga ma znaczenie ontologiczne i jest potwierdzana we wszystkich eksperymentach fizycznych.

¹² Dosłownie: „przynależy do nas”.

poprzez sposób naszych czynów.
On chciał [przyjąć] nasze formy,
I ubrał je na siebie
Jak ojciec z nowonarodzonymi, mówi z dzieciństwem [niemowlęctwem]¹³.

Ludzka słabość wymaga specjalnego języka, który Bóg tworzy i jemu się poddaje. Ale to poddanie nie oznacza nabycia możliwości poznania niewidzialnej istoty! Nie jest to równocześnie zwykły apofatyzm. To nie tyle „niemożność” co „świadomość” granic. Człowiek poznaje poprzez symbole, ale zawsze musi mieć świadomość pytań, które może stawiać, bo w granicach tego świata tylko na nie uzyska odpowiedź. Opowieść teologa o Bogu jest opowieścią dziecka w kategoriach dziecka i jego słowami. Nie wolno nikomu nigdy o tym zapominać.

Według syryjskiego Doktora teologia musi znać swoje granice: jej zadaniem jest ukazać to, co w obserwacji Boga jest zastanawiające, schodzące się w Nim – paradoks i sprzeczność. Cechą objawienia się Boga, zdaniem św. Efrema, jest boski paradoks, stąd język metafor nie tylko nadaje się do prowadzenia rozważań, ale on wręcz musi go ukazać. Czwartą zwrotką interesującej nas *Pieśni o wierze* (31) poświęcona jest temu zagadnieniu:

„Był On w pewnym miejscu, jak starzec i [autor] starożytnych dni.
I znowu był On jak bohater, waleczny wojownik
Gdy[odbywał się] sąd, był starym człowiekiem,
gdy [trzeba było] walczyć, był walecznym
W jednym miejscu, jak wolny, który biegł.
W innym miejscu zmęczony, w innym [miejscu] zaspany
w innym miejscu potrzebujący, we wszystkich [sytuacjach] męczył się,
aby nas osiąść”¹⁴.

Nie podlegający zmianom, a jednocześnie biorący udział w historii ludzkiej, obiektywny sędzia i zaangażowany wojownik, waleczny a jednocześnie podlegający zmęczeniu, zawsze w ruchu, choć przecież oczekujący – wszystkie te metafory służą jednemu – językowi, który oddaje paradoks zawsze obecny w Bogu, przeciwieństwa, które w Nim stają się jednym. Wydaje się, że takie zestawienie nie jest nie tylko przypadkowe, za każdym razem – i jest to cechą teologii św. Efrema – przy każdym opisie należy sięgnąć do takich przeciwstawięń. Między nimi bowiem kryje się prawda.

Jeszcze jedno winno wzbudzić naszą uwagę w analizowanym tekście. Kluczem zrozumienia historii zbawienia jak i dzieła Zbawcy, są ostatnie słowa „po to, by nas pozyskać”. Człowiek, chęć spotkania Stwórcy i stworzenia, *miłość Boga do nas*, są przyczyną istnienia, jak i kluczem do zrozumienia całej Historii Zbawienia. Jeżeli Bóg mówi do ludzi, mówi tylko z tego powodu. Należy więc pamiętać, że nie tyle Bóg mówi o swojej istocie, co o swojej

¹³ *Carmina* 31, 2, CSCO 154, 105-106.

¹⁴ Tamże 31, 2, CSCO 154, 106.

miłości, o powołaniu człowieka, o dziele Odkupienia. I znów trzeba powrócić do symbolu, czyż nie jest on językiem miłości?

2. Stworzenie jako miejsce narodzin symbolu.

Nieco dalej św. Efrem pisze:

„Z kolorów, które nasza wolność przyjmuje.

Jeśli On przyozdabia nas, my przypominamy jego podobieństwo

Dlatego On inny [obraz] swoimi kolorami przygotowuje i ozdabia go”¹⁵.

Cały czas analizując 31 *Pieśń o wierze* należy pamiętać, że w tej koncepcji nie definiując dokonuje się proces oznaczania. Tym razem dotyczy ono tego *jak* Bóg maluje swój obraz. Efrem podkreśla: maluje go naszymi (ludzi) kolorami, maluje go poprzez wolność, którą dał człowiekowi, maluje go, choć inny „obraz” jest tak naprawdę tym, który odpowiada Jemu. Są więc dwa obrazy: ten poznawalny dla człowieka, odmalowany kolorami jego rzeczywistości i przy użyciu obrazów pochodzących z realiów jego świata i ten drugi, niedostępny i niewidzialny.

Wydaje się, że grecka teologia była dla syryjskiego Diakona próbą opisu obrazu malowanego nie naszymi kolorami, tego niedostępnego i niewidzialnego, dlatego błędną już w punkcie wyjścia. Można jednak postawić pytanie: kiedy, w ramach badań teologicznych, w ramach refleksji dotyczącej wiary, można poruszać się w granicach, jakie są wpisane w nasza naturę? Innymi słowy, jakie warunki musi spełnić refleksja teologiczna – zdaniem Efrema – aby nie porywała się na to, co z definicji jest niedostępne poznaniu ludzkiemu w warunkach świata materialnego? Kiedy słowo „o Bogu” nie będzie próbą z góry skazaną na przegraną?

Odpowiedzi należy szukać w dwóch wymiarach. Pierwszy to kwestia świadomości „materii” teologizowania. Ona wydaje się być zawężona do szeroko pojętej soteriologii, a więc dotyczyć tego, co wprowadza człowieka w tajemnicę zbawienia, o czym była mowa wyżej. Drugi wymiar to język mówienia o Bogu. Wydaje się, że właśnie tu jest miejsce na odkrycie stworzenia w całym jego bogactwie, jako przestrzeni, w której rodzi się symbol. Widać to w tekście naszego hymnu. Pojawiające się obrazy: ptak, stary człowiek, bohater, to obrazy z tego świata. Nie mówią one, kim Chrystus jest, ale jak człowiek Go odbiera. W doświadczeniu sądu, tym doświadczeniu odmalowanym „naszymi kolorami”, Chrystus jest postrzegany jako stary, doświadczony człowiek. Gdy potrzeba podkreślić skuteczność i możliwość osiągnięcia celów także siłą, Syn Boży ukazuje się człowiekowi jako bohater. Jednocześnie, co podkreśla Efrem, danego zdarzenia nie można przenieść na płaszczyznę działania. Ono nie mówi nam o zmianach zachodzących w Chrystusie. Bóg jest przecież niezmienny. Syn Boży pozostaje w ruchu stojąc, ubiera się rozdzielając, unia

¹⁵ Tamże 31, 5, CSCO 154, 106.

się wywyższając – te czynności biorą się z ludzkiej metody opisu, z języka, jakim musi posługiwać się człowiek. Stworzenie może bowiem mówić o Bogu odwołując się do tej rzeczywistości, którą zna i pojmuje. Innymi słowy można za Efresem powiedzieć:

„Ubrał je by pomóc [nam]. Zdjął je dla zmiany. Dlatego w tej samej chwili był ubrany i rozebrany z wszystkich [tych] symboli (podobieństw)”¹⁶.

Słowa, które są użyte w powyższym Efresem opisie, same w sobie oznaczające czynności przeciwstawne, poświadczają paradoks nieustannie obecny przy objawieniu się Boga. Paradoks, który mimo wszystko pozwala określić przestrzeń spotkania: świat, historia zbawienia, ludzkie wybory, czyli to, co syryjski Diakon nazywa „kolorami naszej wolności”. Z nich Bóg tworzy swój obraz w sercu człowieka, pozostając jednocześnie ukrytym.

Bóg ubiera się w obrazy „z tego świata”. To z ludzkiego życia pochodzi ubieranie się i rozbieranie, to tu podziwiać można swobodny lot ptaka. Kolory, o których mówi Syryjczyk, to też rzeczywistość dostrzegana ludzkimi oczyma. Jest tu obecne nie tylko stworzenie samo w sobie, ale także ludzkie dzieła, a co za tym idzie, ludzka historia. Ona też musi być odczytana w kluczu symbolu, bo jest to historia zbawienia. Wszystko, co w niej ma miejsce, jest jednocześnie „z miłości” i „dla nas”. By tak odczytać historię, człowiek otrzymał specyficzną pomoc – Pismo Święte.

3. Stworzenie i historia Zbawienia. Św. Efresem w swoich dziełach wyraźnie rozróżnia pomiędzy danymi, jakie dla naszej refleksji czerpiemy ze stworzenia, od tego, co Bóg objawił nam poprzez Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. To nie jest kwestia jedynie terminologii, wyraźnie akcentującej wyjątkowy fakt „Boga mówiącego do człowieka”. Pismo Święte pozostaje źródłem pierwszorzędym, ale dla jego zrozumienia i dla zrozumienia jego przesłania, nieodzownym staje się spotkanie ze światem stworzonym.

Odwołując się do konstatacji samego Efrema, paralelnej do opisywanej powyżej, aby zrozumieć wydarzenie, jakim jest Jezus Chrystus, należy odczytać dane Nowego Testamentu poprzez wiarę – że jest On Wcielonym Synem Bożym. Trzeba zrozumieć, że „to co się stało, stało się po to, aby nas pozyskać”. Efresem bowiem pisze:

„On uczynił wszystko, aby wszystko doprowadzić¹⁷ do Niego”¹⁸.

Dopiero wtedy prawda o Wcieleniu pozwala zrozumieć historię zbawienia, zbawcze wydarzenie odkupieńczej śmierci Chrystusa. Wcielenie otwiera oczy na Osobę. Patrząc na Wcielenie można zrozumieć Pismo, gdyż Chrystus jest,

¹⁶ Tamże 31, 3, CSCO 154, 106.

¹⁷ Inaczej: „sprawić, aby wróciło”.

¹⁸ *Carmina* 31, 7, CSCO 154, 107.

posługując się słowami Pawła, kluczem otwierającym historię w nim zawartą. To Pismo Święte jest jednocześnie uprzywilejowanym narzędziem, które otwiera oczy:

„On jest, co napisano, tym, który spał, i tym który nie śpi. On jest, co napisano, tym, który jest zmęczony i nie męczy się”¹⁹.

Podobnie jak do historii zbawienia jako miejsca objawienia symbolów i typów, które można wykorzystać w refleksji o relacji Boga do człowieka, należy podejść do stworzenia. Fakt, że wyszło ono z ręki Boga i zawiera w sobie Jego obraz, pozwala inaczej zinterpretować nie tylko Pismo Święte, ale i cały otaczający świat. To są inne dane, inny język, ale opis jest na tyle ważny, że refleksja nie uwzględniająca go będzie sama w sobie fałszywa. Użycie więc obrazów z natury i odwołanie do świata stworzonego pełni nie tyle rolę ozdobnika, co jest metodologicznie jedynym kluczem, pozwalającym poprawnie odczytać dane zawarte w innych formach Objawienia. Świat i obrazy w nim zawarte pozwalają nam mówić o Bogu. Skoro Bóg tak chce i jest to dzieło Jego miłości, metoda ta niesie w sobie głębszy sens: uczy innego podejścia do stworzenia, innego szacunku do nauki²⁰. W refrenie do analizowanego hymnu odnaleźć można sformułowanie:

„Błogosławiony jest Ten, który sprawił, że stał się widzialny naszej ludzkiej rasie poprzez symbole (*dmûtâ*)”²¹.

Użyte sformułowanie *dmûtâ* jest charakterystyczne dla myśli Efrema. W tym miejscu należy podkreślić za Bou Mansourem²², w odróżnieniu od innych autorów²³, że termin ten oznacza symbol nie tylko w jego warstwie zauważalny dla nas, ale oznacza obrazy/symbole „wymuszone” w ekonomii zbawienia przez Boga Ojca, by objawić się ludzkości przed objawieniem w inkarnacji Syna. Samo Wcielenie jest kolejnym *dmûtâ*²⁴. To ukazuje pełnię planu zbawienia, ale nie jest równoznaczne z ukazaniem chwały Boga, ani tym bardziej – Jego istoty. Co odróżnia *dmûtâ* w tym jednym aspekcie od *râze*? *Râzâ* przynależy

¹⁹ Tamże 31, 8, CSCO 154, 107.

²⁰ Wydaje się, że w tej koncepcji nie ma napięcia wiara – nauki techniczne, ona z góry zakłada ich autonomię, choć – parafrazując, można powiedzieć, że uczonej jest „sam przez się” teologiem.

²¹ *Carmina* 31, 1, CSCO 154, 85. W tekście forma afiksowana ܕܡܘܬܐ.

²² Por. Bou Mansour, *La pensée symbolique*, s. 35-44.

²³ Na przykład E. Beck (*Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie*, w: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* [Internationales Kolloquium], hrsg. M. Schmidt – C. Geyer, Eichstätt 1981, 242) utożsamia je dodając jeszcze *tûpsâ*. Prace R. Murray, a szczególnie jego *Symbols of Church and Kingdom. A study in early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, wyd. 2 – 2004), jak i raczej podane przez Bou Mansura (*La pensée symbolique*, s. 35-39) oraz argumentacja Biesena (*Simple and bold*, s. 17-22; por. też dalej s. 22-46) są bardziej przekonywujące i każą widzieć w tych określeniach opis tego samego, ale w innych wymiarach, z inaczej rozłożonymi akcentami, dodajmy – świadomy wybór św. Efrema!

²⁴ Por. Bou Mansour, *La pensée symbolique*, s. 41.

do naszego świata, niosąc w sobie inną rzeczywistość. Stąd też sakramenty to *râze*, a nie *dmûtâ*.

Większość opracowań zachodnich podkreśla raczej poetyckość obrazu Efrema. Jest prawdą, że jego pieśni i hymny miały od początku swój podtekst liturgiczny. Nie oznacza to jednak wcale słabości myśli czy teologii Syryjczyka. Po pierwsze, dla ludzi kręgu kultury semickiej liturgia nie jest obrzędem: to wczoraj, będącym dziś i przechodzącym w jutro. Liturgia dzieje się, liturgia się staje. W żadnym innym kręgu tak bardzo nie jest podkreślana zasada *lex orandi – lex credendi*. Wszyscy Ojcowie Wschodu wpisali się w życie Kościoła poprzez liturgię albo wprost jako jej twórcy, albo poprzez przypisane im i powstałe w ich środowisku dzieła. Po drugie, fakt liturgiczności dzieła nie umniejsza ani jego wagi, ani precyzji, wręcz odwrotnie. Jeśli więc w hymnach i modlitwach odwołujemy się świadomie do stworzenia i szukamy w nim obrazów i symboli, to jednocześnie wynosimy otaczający świat uznając go za pierwsze miejsce manifestacji Boga i Jego Objawienia. Nie jest to więc relacja podporządkowania danych nauki danym wiary. Nie ma też mowy o dwóch odrębnych od siebie rzeczywistościach przecinających się w punkcie, któremu na imię Jezus Chrystus: to wyrazy tego samego Objawiającego się Boga. Nauka i wiara stają więc jako dwa komplementarne elementy, każdy autonomiczny, ale ani wiara nie jest w stanie poznać siebie bez nauki o stworzeniu, ani stworzenie zrozumieć się bez wiary, bez Chrystusa.

Nie ma teologii bez języka. Bóg jest w swej istocie niepoznawalny. Wydaje się to być podstawowym aksjomatem tradycji syryjskiej. Stąd też mówienie o Bogu jest symboliczne i musi pozostać w ramach symboli. Nie jest to jednak apofatyzm, ale sposób teologizowania, w którym poprzez nagromadzone symbole i paradoksy, kolejno stawiane tezy i antytezy schodzące się w Bogu, tworzy się przestrzeń spotkania pomiędzy człowiekiem, a Tym, który pokochał swoje dzieło. Dla syryjskiego Diakona sformułowanie „z miłości do nas, dla nas” zdaje się być kluczem otwierającym człowieka na Tajemnice Boga. Św. Efrema zwraca uwagę na szczególne znaczenie i powiązanie między myślą człowieka i światem, który nas otacza, a obrazami, które przynosi Pismo Święte.

W tym spotkaniu szczególną rolę odgrywa stworzenie i historia zbawienia. Pierwsze jest miejscem, w którym odnaleźć można symbole, gdzie poszukać można podobieństw. Historia zbawienia dostarcza kolejnych „symboli”, różniących się od pozostałych. Symbole, w zależności od tego skąd pochodzą, mają swoją własną strukturę i znaczenie. One razem, w odniesieniu do Pisma Świętego, pozwalają zgłębić Objawienie, misterium naszego odkupienia. Dopiero to pozwala w uprawniony sposób nie milczeć o Bogu.

SIMBOLO COME DIMENSIONE CARATERISTICA DI TEOLOGIA
DI SANT'EFREM IL SIRO

(Riassunto)

Sant'Efrem il Siro, vissuto nel IV secolo, è il rappresentante di una delle tradizioni della cristianità, tradizione molto sconosciuta. È famoso come poeta, considerato il massimo dell'era patristica, perché autore di tanti inni liturgici che sono in uso nelle comunità della tradizione siriana ancora oggi. Il suo valore teologico è spesso disprezzato. Nella sua bellezza poetica è trattato come poeta con una teologia non tanto originale. Ma le ricerche lo presentano invece come un teologo molto raffinato, con una metodologia completamente diversa e per questo difficile da comprendere. Sant'Efrem è difensore della realtà umana; la nostra incapacità di comprendere Dio deriva non soltanto dalla nostra debolezza, ma anzitutto da questo: che Dio nella sua natura è invisibile e noi non possiamo con le nostre conoscenze e con la nostra lingua capire chi è veramente e descriverlo. Egli si è fatto uomo e nella creazione ha ideato lo strumento della comunicazione. Il mondo con tutte le creature è pieno di simboli e soltanto con i simboli possiamo avvicinarci a Lui. La nostra conoscenza avviene sempre attraverso i simboli che preparano lo spazio dell'incontro ma mai descrivendolo! La metafora diventa una realtà non soltanto tecnica, ma una realtà voluta dal Signore. Così, afferma, Lui rimane Dio, assolutamente libero, Dio che si è vestito da uomo anche per farci capire. L'intervento vorrebbe presentare questa dimensione della teologia di Sant'Efrem il Siro basandosi sul suo inno di fede (31), uno di questi brani nei quali santo Diacono Siro spiega la sua metodologia.