Colloquia Litteraria
tom 39, nr 2, 2025
https://doi.org/10.21697/cl.2025.39.2.2

MAGDALENA ZNAMIROWSKA[1]
https://orcid.org/0009-0005-9886-9779
Monastyczne Wspólnoty Jerozolimskie

LOGOS UKRYTY: *RĀZĀ* JAKO HERMENEUTYKA SŁOWA W POEZJI EFREMA SYRYJCZYKA

W myśli greckiej pierwszych wieków chrześcijaństwa Logos stał się centralną kategorią opisu relacji między Bogiem a światem. W dialogu z filozofią pojęcie to nabrało wyraźnego ciężaru ontologicznego: oznaczało przedwieczne Słowo współistotne Ojcu, zasadę stwórczą oraz racjonalny fundament całej rzeczywistości. Teologia zmierzała ku możliwie precyzyjnemu określeniu boskiej natury oraz sposobu jej działania w świecie; pytanie o Logos stawało się pytaniem o strukturę bytu i możliwość poznania Boga, który – choć transcendentny – wchodzi w historię zbawienia i udziela się stworzeniu.

W świecie syryjskim refleksja nad Słowem rozwijała się w odmiennym kontekście językowym i kulturowym. Jednym z jej najwcześniejszych i najważniejszych świadków jest św. Efrem[2] († 373), diakon z Nisibis, a następnie z Edessy – teolog i poeta, którego twórczość obejmuje głównie hymny liturgiczne (*madrāšē*) przeznaczone do śpiewu oraz poetyckie homilie (*memrē*), komponowane w regularnych,

[1] Magdalena Znamirowska – mniszka Monastycznych Wspólnot Jerozolimskich. Absolwentka orientalistyki chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół duchowości i literatury syryjskiej, monastycyzmu chrześcijańskiego Wschodu, tradycji Kościołów orientalnych oraz języków semickich.

[2] Zob. S.P. Brock, *Ephrem*, w: *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S.P. Brocki in., Piscataway 2011, s. 145–147; *Efrem*, w: *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski, Poznań 2018, s. 297–301.

paralelnych wersach o ściśle określonej liczbie sylab. Pozostawił on też komentarze biblijne i pisma polemiczne, nie stworzył natomiast traktatu spekulatywnego ani systematycznego wykładu chrystologii; swoją wizję Objawienia wyrażał przede wszystkim w formie poetyckiej, gdzie obraz, symbol i paradoks stają się podstawowymi narzędziami teologii.

Choć Efrem dziedziczy tradycje mezopotamskie, biblijno-żydowskie i greckie, nie powiela ich schematów, ale przetwarza je w specyficznie syryjską wizję Objawienia[3]. Jest świadomy radykalnej granicy między Stwórcą a stworzeniem, jednak zamiast rozwijać spekulatywną refleksję nad naturą Logosu, koncentruje się na sposobie Jego obecności w świecie[4]. Nie pyta, „kim jest Logos?", lecz raczej: „jak Logos zamieszkuje świat, nie przestając być Bogiem?". I właśnie to przesunięcie perspektywy wyznacza kierunek niniejszego artykułu.

Znajduje ono odzwierciedlenie już na poziomie języka, który jest czymś więcej niż tylko narzędziem opisu: staje się nośnikiem określonego rozumienia relacji Boga i stworzenia. W syryjskim przekładzie Prologu św. Jana grecki λόγος oddany zostaje jako ܡܶܠܬܳܐ (*melṯā* – słowo)[5]. Jest to termin zakorzeniony w semickim doświadczeniu słowa jako wydarzenia, działania i objawienia, a więc rzeczywistości skutecznej i dynamicznej, nie zaś jako abstrakcyjnej zasady bytu. Dla opisania sposobu obecności Słowa w świecie Efrem posługuje się jednak innym pojęciem, które staje się kluczem hermeneutycznym jego teologii Objawienia: jest nim ܪܙܳܐ (*rāzā*).

Rāzā – tajemnica jako sposób obecności

Termin ten posiada szerokie pole semantyczne – oznacza tajemnicę, sekret, symbol i typ[6]. W liczbie mnogiej (ܪܙܹܐ – *rāzē*) odpowiada

[3] Zob. S.P. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo 1992, s. 19–21.

[4] Por. tenże, *Spirituality in the Syriac Tradition*, Piscataway 2012, s. 5.

[5] J 1,1a (Peshitta): ܒܪܫܝܬ ܟܝܢ ܗܘܐ ܡܶܠܬܳܐ. Por. ܡܶܠܬܳܐ, w: C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halle 1928, s. 386–387.

[6] ܪܙܳܐ, w: J. Costaz, *Dictionnaire syriaque-français*, Beyrouth 2002, s. 342.

greckiemu τὰ μυστήρια i w kontekście kościelnym odnosi się do sakramentów[7]. W tradycji syryjskiej, a przede wszystkim u Efrema, nabiera szczególnego znaczenia: określa sposób, w jaki rzeczywistość stworzona może stać się przestrzenią objawienia Boga[8]. Podczas gdy w potocznym rozumieniu symbol jest czymś zasadniczo odrębnym od tego, co symbolizuje, teologia syryjska dostrzega łączącą je więź ontologiczną – symbol uczestniczy w tym, co oznacza[9]. *Rāzā* nie jest więc jedynie tajemnicą ukrytą za znakiem, lecz wskazuje na szczególny sposób obecności: to, co widzialne, staje się miejscem, w którym objawia się sens je przekraczający. Symbol prowadzi do prawdy, a jej poznanie staje się możliwe dzięki zawartej w nim skuteczności Bożego działania, określanej przez Efrema jako „ukryta moc" (ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ – *ḥaylā kasyā*)[10]. W ten sposób *rāzā* staje się miejscem rzeczywistej relacji – nie znosi dystansu między Stwórcą a stworzeniem, ale wyznacza przestrzeń spotkania, w której Bóg pozostaje zarazem ukryty i obecny[11].

---

[7] Na temat znaczenia terminu ܪܙܐ zob. zwłaszcza: T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik 1988, s. 26–27; S.P. Brock, *The Singer of the Word of God. Ephrem the Syrian*, Piscataway 2020, s. 34–35; tegoż, *The Luminous Eye*…, s. 53–56; R. Murray, *The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology*, „Parole de l'Orient" 1975/1976, nr 6/7, s. 3–5.

[8] Warto zaznaczyć, że *rāzā* nie jest jedynym terminem używanym przez Efrema na określenie tej rzeczywistości. W bliskiej relacji pozostaje z nim ܛܘܦܣܐ (*ṭūpsā* – figura, typ), który uobecnia i ukazuje w sposób bardziej przejrzysty to, co w *rāzā* jest wielowarstwowe i ukryte, tak że nie można ich ani utożsamiać, ani też całkowicie rozdzielać. Szczegółową analizę ich wzajemnej relacji przeprowadza T. Bou Mansour, *La pensée symbolique*…, s. 26–35.

[9] S.P. Brock, *Spirituality*…, s. 6. Por. R. Murray, *The Theory of Symbolism*…, s. 5–7.

[10] Zob. S.P. Brock, *The Singer*…, s. 35. Sama ܥܓܐ oznacza nie prawdę abstrakcyjną, ale rzeczywistość spełnienia – to, co w Chrystusie i Kościele zostaje urzeczywistnione jako pełnia zapowiedzi ukrytych w *rāzē*; w tym sensie stanowi odpowiednik greckiej *ἀλήθεια* (R. Murray, *The Theory of Symbolism*…, s. 4).

[11] Por. J.W. Żelazny, *Język symbolu jako charakterystyczny wymiar teologii św. Efrema. Zarys problematyki*, „Vox Patrum" 2010, t. 55, s. 800–801. Autor podkreśla, że stworzenie „pozwala określić przestrzeń, w której znajduje się Tajemnica, przygotować miejsce spotkania, a nie wyrazić samą Tajemnicę".

Jednocześnie symbol w teologii Efrema jest czymś więcej niż prostym odsłonięciem rzeczywistości Bożej. Wpisane weń nierozerwalne napięcie między tym, co objawione (ܓܠܝܐ – *galyā*), a tym, co ukryte (ܟܣܝܐ – *kasyā*), tworzy charakterystyczną strukturę binarną[12]. *Rāzā*, objawiając Boga, równocześnie Go zakrywa – każdemu aktowi odsłonięcia towarzyszy bowiem paradoksalnie akt zasłonięcia – i to właśnie w tej relacji dokonuje się poznanie Boga[13].

Rozpoznanie tych znaków wymaga odpowiedniej dyspozycji poznawczej człowieka. Efrem opisuje ją w obrazie „świetlistego oka" (ܥܝܢܐ ܫܦܝܪܬܐ – *ʿaynā špīrtā*), rozumianego jako wewnętrzne oko serca i umysłu[14]. Podobnie jak oko cielesne widzi dzięki światłu, tak oko wewnętrzne widzi dzięki wierze, która je oświeca i oczyszcza. I tylko tym okiem wiary człowiek może rozpoznawać *rāzē* ukryte w rzeczywistości jako znaki prowadzące ku Bożej prawdzie (ܫܪܪܐ – *šrārā*).

Jedna logika objawienia

Analizy myśli Efrema podkreślają symboliczny charakter stworzenia, typologiczny język Pisma oraz centralne znaczenie wydarzenia Wcielenia[15]. *Rāzā* nie jest jednak wyłącznie jednym z elementów tej symboliki, lecz strukturą, według której dokonuje się objawienie Boga. W niniejszym artykule proponuję odczytanie tego pojęcia jako zasady interpretacji całej rzeczywistości. Elementy te można bowiem rozumieć jako różne przejawy jednej i tej samej logiki działania Słowa, nie zaś jako odrębne formy objawienia czy kolejne etapy historii zbawienia. Jeśli *rāzā* oznacza sposób obecności tego, co boskie, w tym, co widzialne, wówczas ta sama struktura symbolicznego

[12] Zob. T. Bou Mansour, *La pensée symbolique…*, s. 72–78 oraz K. den Biesen, *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Piscataway 2014, s. 36–37.

[13] Zob. D. Cerbelaud, *Introduction*, w: *Ephrem le Syrien, Hymnes sur le jeûne*, Bégrolles-en-Mauges 2006, s. 15; S. Chialà, *La perla dai molti riflessi. La lettura della Scrittura nei padri siriaci*, Magnano 2014, s. 49.

[14] Zob. S.P. Brock, *The Luminous Eye…*, s. 71–74. Więcej o znaczeniu i tłumaczeniu ܥܝܢܐ ܫܦܝܪܬܐ zob. M. Potoczny, *Słowo, które staje się obrazem, w tradycji chrześcijan syryjskich*, „Teologia i Człowiek" 2017, nr 1, s. 181–183.

[15] Zob. np. S.P. Brock, *The Luminous Eye…*, s. 40–42.

objawienia ujawnia się w różnych wymiarach rzeczywistości. Świat, Pismo i Wcielenie nie stanowią trzech niezależnych przestrzeni objawienia, ale odsłaniają jedną dynamikę działania Logosu: obecność, która ukazuje się poprzez zasłonę i staje się rozpoznawalna właśnie dlatego, że nie usuwa dystansu między Stwórcą a stworzeniem.

> We wszystkim, mój Panie, są Twoje symbole (*rāzē*),
> a z każdego miejsca jesteś ukryty[16].

W tych dwóch wersach Efrem streszcza logikę, według której dokonuje się objawienie: Bóg pozostaje ukryty, a jednak daje się rozpoznać poprzez znaki przenikające rzeczywistość stworzoną. Ta sama dynamika – Jego osłonięta obecność – ujawnia się w świecie, w języku Pisma i w akcie wydarzeniu Wcielenia.

Stworzenie

W poezji Efrema rzeczywistość widzialna jest czymś więcej niż tylko tłem historii zbawienia – to przestrzeń znaków, przez które Bóg pozwala się rozpoznawać. Hymny opierają się na wizji świata jako rozległego systemu symboli i tajemnic[17], w którym żadna rzecz ani wydarzenie nie istnieje w izolacji, lecz pozostaje w ścisłym związku z całą rzeczywistością i ostatecznie jej Stwórcą. Zarówno natura, jak i historia funkcjonują jako nośniki znaczenia wskazującego poza to, co widzialne. Bóg, powołując świat do istnienia, odcisnął w stworzeniu swoje *rāzā* – w ten sposób rzeczy widzialne stają się znakami prowadzącymi ku Temu, który je uczynił. Efrem wyraża tę myśl w *Hymnach o Dziewictwie*:

> Gdziekolwiek spojrzysz – tam jest symbol (*rāzā*) Boga.
> Cokolwiek czytasz – znajdziesz Jego typy.
> Przez Niego bowiem zostały stworzone wszystkie stworzenia
> i odcisnął On swe symbole (*rāzē*) na tym, co do Niego należy.

---

[16] Efrem Syryjczyk, *Hymni de Fide*, IV 9, ed. E. Beck, CSCO 154 (Syr. 73), Louvain 1957. Wszystkie przekłady są tłumaczeniami własnymi na podstawie wskazanych wydań krytycznych w serii CSCO.

[17] K.E. McVey, *Introduction*, w: *Ephrem the Syrian, Hymns*, New York 1989, s. 41.

> Oto gdy przystąpił do stwarzania świata,
> ustanowił go i przyozdobił swoimi obrazami;
> źródła Jego tajemnic otwarły się i wytrysnęły[18].

Słowa te ukazują podstawową intuicję jego teologii: symboliczność świata nie jest wynikiem ludzkiej interpretacji, lecz należy do samej struktury stworzenia. Typy i symbole obecne są w całym stworzeniu, ponieważ świat został stworzony przez Boga i jest przeniknięty Jego obecnością. *Rāzā* wskazuje na głębię rzeczy stworzonych, w których ujawnia się sens przekraczający to, co widzialne: noszą one w sobie znaki wskazujące na ich Stwórcę, dzięki czemu mogą stać się miejscem Jego objawienia. Znaki te nie prowadzą jednak do bezpośredniego poznania Boga ani nie czynią Go widzialnym:

> Gdy Twoja tajemnica (*rāzā*) jest w morzu,
> przez morze jesteś zakryty.
> Gdy Twoja tajemnica (*rāzā*) jest na lądzie,
> nie rozpoznaje się, że to Ty jesteś[19].

Ukazują natomiast porządek, relacyjność i sens wpisane w rzeczywistość: świat nie jest chaotyczny, lecz uporządkowany; nie istnieje sam z siebie, lecz jako dar; nie składa się z odizolowanych elementów, lecz z powiązanych ze sobą relacji. Również formy i struktury powracające w stworzeniu – takie jak światło, narodzenie czy życie – mogą funkcjonować jako typy i analogie[20]. Nie odsyłają ku nieokreślonej transcendencji, ale ku Chrystusowi, który stanowi ich wypełnienie, i już na poziomie symbolu zapowiadają Jego objawienie: „stworzenie rodzi Go w *rāzē*", podobnie jak Maryja w ciele[21]. Robert Murray stwierdza wręcz, że trudno znaleźć w świecie cokolwiek, co nie mogłoby posłużyć Efremowi za symbol Chrystusa[22]. Skoro bowiem świat

---

[18] Efrem Syryjczyk, *Hymni de Virginitate*, XX 12, ed. E. Beck, CSCO 223 (Syr. 94), Louvain 1962.
[19] *Hymni de Fide*, IV 9.
[20] Zob. K.E. McVey, *Introduction*, s. 41.
[21] *Hymni de Virginitate*, VI 8.
[22] R. Murray, *The Theory of Symbolism*…, s. 8.

został ukształtowany przez Logos i naznaczony Jego symbolami, nie jest jedynie zbiorem znaków, lecz formą Bożej wypowiedzi. Każdy fragment kosmosu jest słowem wypowiedzianym przez Boga[23] – pierwszą przestrzenią Jego mowy, tekstem wymagającym odczytania.

Pismo

Stwórca nie pozostawia jednak człowieka wyłącznie wobec tej rzeczywistości: obok stworzenia daje mu również Pismo, w którym ta sama prawda przyjmuje formę słowa. Natura i Pismo stanowią więc dwóch świadków (ܣܗܕ̈ܐ – *sāhdē*) – dwa komplementarne sposoby objawiania się Boga: poprzez rzeczy widzialne oraz poprzez słowo.

> Stworzenie obecne w naturze Mojżesz zapisał w Księdze,
> aby tak natura, jak i Księga świadczyły o Stwórcy:
> natura – przez swe działanie, Księga – przez czytanie,
> jako świadkowie, docierający do każdego miejsca,
> obecni w każdym czasie, wiarygodni w każdej godzinie[24].

Tekst biblijny posiada strukturę analogiczną do stworzenia: zawiera w sobie *rāzē*, które z jednej strony ukrywają istotę Boga, a z drugiej czynią język przestrzenią Jego działania i objawienia. Efrem nie traktuje Pisma jako czegoś odrębnego od świata: przeciwnie, Biblia należy do tej samej historii Objawienia i stanowi jej uprzywilejowaną interpretację. Zawiera ona *rāzē* Chrystusa dlatego, że cały świat je zawiera[25].

Aby jednak symbole te mogły stać się czytelne, wymagają odpowiedniego spojrzenia:

> Pisma są ustanowione jak zwierciadło:
> ten, kto ma czyste oko, widzi w nim
> obraz prawdy[26].

---

[23] Zob. S. Chialà, *La perla dai molti riflessi*…, s. 48.

[24] Efrem Syryjczyk, *Hymni de Paradiso*, V 2, ed. E. Beck, CSCO 174 (Syr. 78), Louvain 1957.

[25] R. Murray, *The Theory of Symbolism*…, s. 5.

[26] *Hymni de Fide*, LXVII 8.

Pismo nie przekazuje jednego, zamkniętego sensu – odsłaniana przez nie rzeczywistość jest niewyczerpywalna w swej naturze i staje się dostępna człowiekowi w stopniu zależnym od jego dyspozycji. Prawdę niesioną przez *rāzē* może odczytać jedynie osoba o „czystym oku"; choć nawet wtedy to, co objawione, pozostaje jednocześnie ukryte[27].

Szczególnym wyrazem tej zasady jest sposób objawienia w Starym Testamencie – analogiczny do Wcielenia, w którym Słowo przyobleka się w ludzkie ciało. W myśli Efrema bowiem Bóg już wcześniej wchodzi w podobną relację, „przyoblekając się w imiona" (ܠܒܫ ܫܡܗܬ – *lbeš šmāhē*), to znaczy w ludzkie słowa, określenia i obrazy.

> Przez to, co do Niego należy, zbliżył się do nas;
> przyoblekł imiona należące do nas, abyśmy przyoblekli
> Jego sposób istnienia[28].

Język biblijny nie jest zatem neutralnym narzędziem opisu, ale przestrzenią, w której Bóg zbliża się do człowieka, posługując się naszymi słowami. Czyni to wszakże za cenę pewnego zubożenia swego przesłania – ukazuje je w „bladych kolorach", pozbawione pierwotnego blasku[29]. Przyjmuje sposób mówienia właściwy człowiekowi, używając obrazów zaczerpniętych z naszego, ludzkiego, doświadczenia stworzenia[30]. Obejmują one zarówno proste antropomorfizmy, takie jak oczy, uszy, gniew czy żal, jak również imiona relacyjne, pedagogiczne i sytuacyjne. W nich Bóg ukazywany jest między innymi jako ojciec, nauczyciel, starzec, sędzia i bohater. A także jako ktoś, kto – w zależności od sytuacji – bywa dzielny, odczuwa zmęczenie, biegnie spóźniony, doświadcza potrzeby, trudzi się i zasypia[31]. Choć

---

[27] Por. S.P. Brock, *The Singer…*, s. 68–71.

[28] *Hymni de Fide*, XXXI 2.

[29] Zob. S. Chialà, *La perla dai molti riflessi…*, s. 52.

[30] Sam Efrem tłumaczy to m.in. w *Hymni de Paradiso*, XI 3–8 oraz w *Hymni de Fide,* LXIII 7–10.

[31] Motyw „Bożych imion" oraz związanej z nimi metaforyki najpełniej ukazuje *Hymni de Fide*, XXXI. Por. także J.W. Żelazny, *Język symbolu…*, s. 799–808, gdzie autor analizuje tę *madrāšę* jako wyraz symbolicznego języka Objawienia.

Stwórca przyobleka różne metafory, zmieniając je jak stroje w zależności od kontekstu oraz od tego, co chce nam o Sobie objawić, żadna z nich nie wyraża wprost Jego nieuchwytnego Bytu.

> Gdy bowiem zrzucił i przyodział wszelkie podobieństwo,
> nauczył, że nie jest to podobieństwo Jego istoty;
> gdyż ukryta jest Jego istota –
> przedstawia więc Siebie w rzeczach objawionych[32].

Imiona te spełniają zatem podwójną funkcję: z jednej strony pozwalają człowiekowi uchwycić coś z prawdziwej rzeczywistości Boga, z drugiej zaś działają jak welon, chroniąc przed oślepiającym blaskiem pełni Jego objawienia[33]. Są rozpięte pomiędzy dwoma biegunami: ukazują Bożą bliskość, ujawniając przy tym nieadekwatność ludzkich określeń. Nieadekwatność ta nie podważa jednak zasadności ich używania: przeciwnie, imiona i obrazy mogą być odnoszone do Stwórcy w sposób rzeczywisty, choć nie jednoznaczny, ponieważ On sam posłużył się nimi w swoim objawieniu[34].

Co więcej, słowa Pisma są zbyt słabe, by wyrazić Boga, a jednocześnie zbyt bogate, by ograniczać ich sens do jednego znaczenia[35]. Język biblijny nie opisuje więc Boga wprost, lecz wprowadza w Jego tajemnicę, odsłaniając ją poprzez zasłonę słów. Pociąga to jednak za sobą pewne ryzyko: różnorodność, ograniczoność i nieadekwatność metafor naraża Boga na bycie błędnie odczytanym – Jego prawdziwa natura, choć ciągle odkrywana, jest też ciągle zakryta[36]. Podobnie jak w przypadku stworzenia, objawienie dokonuje się poprzez napięcie między tym, co widzialne i wypowiedziane, a tym, co ukryte – między relacją a niepoznawalnością, między słowem a milczeniem. Pismo tę strukturę intensyfikuje, czyniąc z języka uprzywilejowaną

---

[32] *Hymni de Fide*, XXXI 3.

[33] Por. S.P. Brock, *Spirituality…*, s. 5–6.

[34] Por. R. Murray, *The Theory of Symbolism…*, s. 12.

[35] S. Chialà, *St Ephrem the Syrian as a Reader of Holy Scripture: A Witness of Plurality in Biblical Hermeneutics*, „Syriac Orthodox Patriarchal Journal" 2017, nr 55, s. 41.

[36] Por. S.P. Brock, *The Singer…*, s. 71.

przestrzeń działania *rāzā*, w której Logos udziela się w słowie, nie tracąc swej transcendencji. Jednocześnie symbole obecne w Piśmie pozostają w dużej mierze nieme, dopóki nie zostaną odsłonięte w osobie Chrystusa, w którym ukażą swój właściwy sens[37].

Wcielenie

Kulminacją tej logiki objawienia – momentem, w którym staje się ona w pełni czytelna – jest zatem akt Wcielenia: szczyt Objawienia okazuje się kluczem do odczytania wszystkich jego wcześniejszych i późniejszych form. W Chrystusie Logos przyjmuje najgłębszą formę swojej obecności w świecie, nie rezygnując z ukrytości – to, co boskie, pozostaje niewidzialne w swojej naturze, podczas gdy w ludzkim ciele staje się dotykalne i historyczne. Dlatego Wcielenie jest tajemnicą nad tajemnicami: Bóg staje się widzialny, rozpoznawalny i dostępny, a jednak wciąż jest niepoznawalny. Samo wydarzenie Wcielenia Chrystusa stanowi więc najpełniejszą realizację logiki *rāzā*, co Efrem oddaje w obrazie przyobleczenia się Boga w człowieczeństwo[38]. Podobnie jak w stworzeniu i w Piśmie, także tutaj nie chodzi o odsłonięcie boskiej istoty. W ciele Bóg staje się obecny, zachowując swą transcendencję; daje się doświadczyć, nie przestając być niepojętym; pozwala się poznać, a zarazem przekracza poznanie; jest bliski, będąc innym.

> Któż nie odda chwały Temu Ukrytemu, najbardziej ukrytemu ze wszystkich,
> który przyszedł do objawienia, najbardziej jawnego ze wszystkich?
> Który przyoblekł się w ciało – i ciała Go dotykają,
> podczas gdy myśli nigdy Go nie dosięgają[39].

To zatem Wcielenie ukazuje w pełni strukturę *rāzā* – napięcie między tym, co ukryte, a tym, co objawione. Najwyraźniej ujawnia się

---

[37] Por. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, s. 62.

[38] Zob. np. Efrem Syryjczyk, *Hymni de Nativitate*, XVI 11; XXIII 13, ed. E. Beck, CSCO 186 (Syr. 82), Louvain 1959.

[39] *Hymni de Fide*, XIX 7.

ono w przejściu między nimi: „Twoja ukrytość przyszła do objawienia […], a Twoja skrytość wyszła na jaw […], a jednak Twoje ludzkie narodzenie nie jest poznawalne”[40]. „Syn Ukryty, ukazując swoje ciało, ukrył swoją moc”[41], co *Hymny o Narodzeniu* ujmują w obrazie paradoksu: „w małym łonie zamieszkała Moc, która wszystkim włada”[42] – nieskończone staje się obecne w tym, co najmniejsze, nie tracąc swej nieskończoności.

To, co się tutaj dokonuje, jest przez każdego przyjmowane na innym poziomie. Jak podkreśla Efrem, ten sam Chrystus jest odmiennie postrzegany w zależności od predyspozycji zdolności poznawczej człowieka: dla jednych jest bliski i dostępny, dla innych budzący trwogę i niedostępny. Niemowlęta dostrzegają w Nim radość, aniołowie – majestat, grzesznicy – bliskość: „każdy widział Go według miary swego poznania”[43]. Objawienie nie polega więc na pełnym odsłonięciu, ale na udzieleniu się w sposób odpowiadający indywidualnej mierze człowieka. Ciało Chrystusa funkcjonuje zatem analogicznie do języka Pisma: stanowi zasłonę, która pozwala uchwycić przebłysk Bożej chwały, a równocześnie broni przed jej bezpośrednim doświadczeniem[44]. Z jednej strony ukrywa chwałę Logosu, z drugiej staje się przestrzenią spotkania – miejscem Jego obecności danej człowiekowi.

Logos posługuje się ciałem tak, jak w Piśmie słowem: w obu przypadkach chodzi o tę samą logikę objawienia. W ten sposób tworzy

---

[40] *Hymni de Fide*, LI 2–3.

[41] Efrem Syryjczyk, *Hymni de Azymis*, XX 1, ed. E. Beck, CSCO 248 (Syr. 108), Louvain 1964.

[42] *Hymni de Nativitate*, XXI 6.

[43] Tamże, IV 197–199.

[44] Zob. *Hymni de Fide*, VII 3 („pozwolił im ujrzeć jedynie przebłysk / swej ukrytej chwały”) oraz J. Wickes, *Bible and Poetry in Late Antique Mesopotamia: Ephrem's Hymns on Faith*, Berkeley 2019, s. 88. Na temat metafory szaty, przyobleczenia oraz zasłonięcia bóstwa przez człowieczeństwo w tradycji syryjskiej zob. M. Sadowski, *Funkcja hidżabu w chrystologii najstarszego arabskojęzycznego tekstu chrześcijańskiego „O Bogu w Trójcy Jedynym” (Sinai Ar. 154)*, „Teologia i Człowiek” 2017, nr 2, s. 188–190. Por. także W. Kania, *Piewca Przenajświętszej Trójcy – św. Efrem Syryjczyk*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1992, t. 11, s. 113.

On kontinuum między tekstem a wydarzeniem, między tym, co zapisane, a tym, co wcielone[45]. Wcielenie należy więc rozumieć jako wydarzenie hermeneutyczne: objawiając Boga, odsłania zarazem sens znaków, które Go zapowiadały.

Nie likwiduje ono jednak dystansu między Bogiem a człowiekiem, lecz określa sposób jego przekroczenia. Efrem mówi o ogromnej „przepaści" (ܦܶܚܬܳܐ – *peḥtā*), istniejącej pomiędzy stworzeniem a Stwórcą i ujawniającej granice ludzkiego poznania. Umysł nie może przeniknąć Boga ani pojąć Jego zrodzenia, gdyż „wielka jest przepaść w poznaniu między tobą a Synem"[46]. Jednak Wcielenie buduje nad nią most[47]: skoro człowiek nie jest w stanie dosięgnąć Boga rozumem, Bóg przychodzi do niego w miłości[48]. Syn, przyjmując to, co ludzkie, staje się drogą, dzięki której możliwe jest zbliżenie do Stwórcy, bez przekraczania granic ludzkich możliwości. Odczytanie Objawienia nie jest więc aktem umysłu, ale milczącym uczestnictwem w obecności.

> Nasza dusza niech nie błądzi, lecz niech milczy w Nim, w naszym Bogu.
> Niech powściągnie naszą myśl i powściągnijmy także nasze rozumowanie[49].

Zasadą Bożego objawienia jest u Efrema napięcie między *kasyā* i *galyā*: obejmuje ono nie tylko *ukryte i objawione*, ale również *słowo i milczenie* oraz *widzialne i niewidzialne*, osiągając swoją kulminację w paradoksie Wcielenia[50]. Poeta-teolog nazywa Chrystusa „Panem

---

[45] Por. J. Wickes, *Bible and Poetry*…, s. 57–58.

[46] *Hymni de Fide*, XV 4–5.

[47] Zob. tamże, VI 17.

[48] *Hymni de Fide*, LXIX 11–12. Por. S.H. Griffith, *Faith Adoring the Mystery: Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian*, Milwaukee 1997, s. 21–24, który podkreśla, że jest to wyraźnie przepaść poznania, a nie miłości.

[49] Tamże, XV 3.

[50] Zob. K. den Biesen, *Simple and Bold*…, s. 203 oraz T. Bou Mansour, *La pensée symbolique*…, s. 232–243, który szczegółowo analizuje binomy ukryte–objawione,

symboli" (ܡܪܝ ܪܙܐ – *mārē rāzē*)[51], wskazując, że zapowiadające Go znaki właśnie w Nim osiągają swoje wypełnienie. Wcielenie staje się kluczem do odczytania całej rzeczywistości: w wydarzeniu tym jej symboliczność znajduje swoje ukierunkowanie i sens, a *rāzā* odsłania się jako sposób rozumienia świata.

W myśli Efrema ciało Chrystusa nie jest jedynie miejscem jednorazowego objawienia. Ustanawia również formę działania Boga w świecie: to przez swoje ciało Chrystus uzdrawia i przez nie udziela zbawienia w *rāzē* Kościoła, to znaczy w rzeczywistości sakramentalnej[52]. Wcielenie odsłania strukturę *rāzā* i wprowadza ją w historię jako trwałą zasadę działania, otwierając erę nieprzemijającej dostępności Boga dla człowieka. Efrem wyraża tę intuicję w obrazie „szaty" Chrystusa, czyli Jego ciała, będącego miejscem skutecznego działania Bożej mocy.

> Twoja szata, Panie, jest źródłem uzdrowienia;
> w Twym widzialnym (*galyā*) stroju mieszka Twa ukryta moc (*ḥaylā kasyā*)[53].

Symboliczność nie kończy się więc we Wcieleniu; przeciwnie: osiąga w nim swoją pełnię. Ciało Chrystusa samo staje się *rāzā* oraz źródłem dalszej symbolicznej obecności w świecie, a symbol – miejscem rzeczywistego uobecnienia prawdy (*šrārā*). Prawdy poznawanej, działającej i zbawczej. W teologii Efrema symbol jest prawdziwy, ponieważ daje zbawienie, a daje zbawienie dlatego, że jest prawdziwy[54].

* * *

W refleksji greckiej pierwszych wieków chrześcijaństwa Logos staje się przede wszystkim kategorią ontologiczną, pozwalającą opisać relację

---

widzialne–niewidzialne, człowieczeństwo–boskość w kontekście przyobleczenia ciała we Wcieleniu.

[51] *Hymni de Azymis*, III refren.

[52] Por. R. Murray, *Symbols of Church*…, s. 72–74.

[53] *Hymni de Fide*, X 7.

[54] T. Bou Mansour, *La pensée symbolique*…, s. 23.

między Bogiem a światem. U Efrema punkt ciężkości wyraźnie się przesuwa: pytanie dotyczy już nie tyle tego, kim Logos jest, ale tego, w jaki sposób jest obecny. Przejście to znajduje wyraz w pojęciu *rāzā*, określającym strukturę Objawienia: Logos poprzez symbole zamieszkuje w świecie, w Piśmie i w ciele, będąc równocześnie ukrytym i obecnym. Objawienie polega więc na obecności, która to, co widzialne i wypowiedziane, czyni przestrzenią spotkania.

Intuicję tę Efrem ujmuje w obrazie Logosu grającego na trzech harfach:

> Słowo Pana zstąpiło i przywdziało
> słabe ciało wraz z rękami.
> I wziął dwie harfy w prawą i lewą rękę.
> Trzecią postawił przed sobą,
> aby była świadkiem dla obu,
> albowiem harfa pośrodku przekonywała,
> że ich Pan na nich gra[55].

Harfy te przedstawiają Stary i Nowy Testament oraz naturę – nie jako trzy odrębne przestrzenie objawienia, lecz jako trzy sposoby działania jednego Słowa (*melṯā*), w których ujawnia się to samo napięcie między ukrytym (*kasyā*) a objawionym (*galyā*). Przenika ono stworzenie i Pismo oraz osiąga swą pełnię we Wcieleniu – tam symboliczność świata zostaje odsłonięta i pogłębiona, a relacja między Bogiem iczłowiekiem ukazuje się w całej swej rozpiętości, bez usuwania dzielącego ich dystansu. *Rāzē* – dotąd rozproszone w stworzeniu i zapisane w Piśmie – w Chrystusie stają się obecne w sposób najpełniejszy, nie tracąc swej niewyczerpalności i ukrytej mocy. Logos objawia się poprzez symbole i nadaje im ostateczny sens: w Nim stają się one miejscem rzeczywistej obecności, zachowując zarazem swój symboliczny charakter.

Rāzā odsłania się zatem jako hermeneutyka Słowa: nie jako zewnętrzna metoda interpretacyjna, lecz jako wewnętrzna logika samego Objawienia. To ona pozwala odczytywać świat, Pismo

[55] *Hymni de Virginitate*, XXIX 1.

i Wcielenie jako jedną rzeczywistość – przestrzeń, w której Bóg pozostaje ukryty, a jednak bliski.

The hidden Logos: rāzā as a hermeneutic of the word in the poetry of Ephrem the Syrian

Summary

The article interprets the Syriac concept *rāzā* (ܪܙܐ) as a hermeneutical key in the poetry of Ephrem the Syrian. In his thought, *rāzā* denotes the way the Logos dwells in the world without ceasing to be God – the presence of the divine in the visible. It expresses a structure of revelation grounded in the tension between the hidden and the revealed, disclosing a single logic of the Word's activity in creation, Scripture, and the Incarnation. In these dimensions, the symbol becomes a locus of God's real yet hidden presence, unveiling his mystery through the veil of signs, words, and flesh.

Keywords: *rāzā*, Ephrem the Syrian, Logos, symbol, revelation

Słowa kluczowe: *rāzā*, Efrem Syryjczyk, Logos, symbol, Objawienie

Bibliografia

Biesen denK., *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Piscataway 2014.

Bou Mansour T., *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik 1988.

Brock S.P., *Ephrem*, w: *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, red. S.P. Brocki in., Piscataway 2011.

Brock S.P., *Spirituality in the Syriac Tradition*, Piscataway 2012.

Brock S.P., *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo 1992.

Brock S.P., *The Singer of the Word of God. Ephrem the Syrian*, Piscataway 2020.

Brockelmann C., *Lexicon Syriacum*, Halle 1928.

Cerbelaud D., *Introduction*, w: *Ephrem le Syrien, Hymnes sur le jeûne*, Bégrolles-en-Mauges 2006.

Chialà S., *La perla dai molti riflessi. La lettura della Scrittura nei padri siriaci*, Magnano 2014.

Chialà S., *St Ephrem the Syrian as a Reader of Holy Scripture: A Witness of Plurality in Biblical Hermeneutics*, „Syriac Orthodox Patriarchal Journal" 2017, nr 55.

Costaz J., *Dictionnaire syriaque-français*, Beyrouth 2002.

Efrem Syryjczyk, *Hymni de Azymis*, red. E. Beck, CSCO 248 (Syr. 108), Louvain 1964.

Efrem Syryjczyk, *Hymni de Fide*, red. E. Beck, CSCO 154 (Syr. 73), Louvain 1957.

Efrem Syryjczyk, *Hymni de Nativitate*, red. E. Beck, CSCO 186 (Syr. 82), Louvain 1959.
Efrem Syryjczyk, *Hymni de Paradiso*, red. E. Beck, CSCO 174 (Syr. 78), Louvain 1957.
Efrem Syryjczyk, *Hymni de Virginitate*, red. E. Beck, CSCO 223 (Syr. 94), Louvain 1962.
Griffith S.H., *Faith Adoring the Mystery: Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian*, Milwaukee 1997.
Kania W., *Piewca Przenajświętszej Trójcy – św. Efrem Syryjczyk*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 1992, t. 11.
McVey K.E., *Introduction*, w: *Ephrem the Syrian, Hymns*, New York 1989.
Murray R., *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.
Murray R., *The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology*, „Parole de l'Orient" 1975/1976, nr 6/7.
Potoczny M., *Słowo, które staje się obrazem, w tradycji chrześcijan syryjskich*, „Teologia i Człowiek" 2017, nr 1.
Sadowski M., *Funkcja hidżabu w chrystologii najstarszego arabskojęzycznego tekstu chrześcijańskiego „O Bogu w Trójcy Jedynym" (Sinai Ar. 154)*, „Teologia i Człowiek" 2017, nr 2.
Starowieyski M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.
Wickes J., *Bible and Poetry in Late Antique Mesopotamia: Ephrem's Hymns on Faith*, Berkeley 2019.
Żelazny J.W., *Język symbolu jako charakterystyczny wymiar teologii św. Efrema. Zarys problematyki*, „Vox Patrum" 2010, t. 55.