

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 621—638

Besedilo prejeto/Received:11/2025; sprejeto/Accepted:12/2025

UDK/UDC: 27-23-423.5-055.2

DOI: 10.34291/BV2025/03/Bogataj

© 2025 Bogataj, CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

Paradoksalnost poželenja in hrepenenja: Efrem Sirski o ‚grešnih‘ ženah iz Jezusovega rodovnika (Mt 1)

Paradoxality of Desire and Longing:

Ephrem the Syrian on the

“Sinful” Women in Jesus’ Genealogy (Mt 1)

Povzetek: Evangelist Matej v Jezusovem rodovniku (Mt 1,1-17) izpostavlja štiri ne-
navadne ženske figure – Tamaro, Rahábo, Ruto in Batšébo –, ki so v zgodnjekr-
ščanski tradiciji pogosto ostajale obrobne zaradi svojih moralno ali etnično pro-
blematičnih ozadij. Prispevek obravnava njihovo vlogo v delih Efrema Sirskega,
Komentarju Prve Mojzesove knjige (Comm. in Gen.) in deveti himni *O Kristusov-
em rojstvu (HNat 9)*, pri čemer je posebna pozornost namenjena emotivnemu
izrazu in njegovi vlogi pri razkrivanju globljih teoloških pomenov. Efrem namreč
prve tri ženske slavi zaradi njihove ljubezni do Kristusa, kar odpira interpreta-
tivne ravni tudi za vprašanje sramu in drzne ljubezni, poželenja in hrepenenja.
Efrem dejanj teh žená ne obsoja, temveč jih vidi kot orodje odrešenja. Analiza
osvetljuje, kako sirščina kot jezik subtilno izraža paradokse človeških čustev, pri
čemer se telesno poželenje prepleta z duhovnim hrepenenjem. Prispevek tako
prikazuje specifično sirsko dožemanje čustvenih preobrazb prek rabe paradoksa:
to ostaja relevantno tudi v sodobnih razpravah o vlogi čustev v teologiji, psiho-
logiji in literarnih vedah.

Ključne besede: ljubezen, sram, hrepenenje, sirska poezija, čustva

Abstract: In the genealogy of Jesus (Matt 1:1-17), the Evangelist Matthew highli-
ghts four unusual female figures – Tamar, Rahab, Ruth, and Bathsheba – who
have often remained marginal in early Christian tradition due to their morally
or ethnically problematic backgrounds. This study examines their role in the
works of Ephrem the Syrian, specifically in the *Commentary on Genesis (Comm.
in Gen.)* and in the ninth hymn *On the Nativity of Christ (HNat 9)*, with particu-
lar attention to emotional expression and its theological significance. Ephrem
praises the first three women for their love of Christ, which opens interpretive
possibilities for exploring themes of shame and bold love, desire and longing.
Rather than condemning the actions of these women, Ephrem presents them

as instruments of salvation. The analysis also highlights how the Syriac language subtly expresses the paradoxes of human emotions, where carnal desire intertwines with spiritual longing. In doing so, the study illuminates the specifically Syriac perception of emotional transformation through the use of paradox—a perspective that remains relevant for contemporary discussions on the role of emotion in theology, psychology, and literary studies.

Keywords: love, shame, desire, Syriac poetry, emotions

1. Uvod

Metodološki in konceptualni okvir pričujoče razprave je načrtan s širšim podjemom, ki se v okviru projekta „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“ (J6-50212-2023) osredotoča na raziskovanje zgodnje-krščanske recepcije in interpretacije starozaveznih ženskih likov (Bogataj 2019; 2024a; 2024b). Pri tem skuša s podrobno analizo manj znanih in zapostavljenih primerov patristične eksegeze odgovorjati na izzive feministične kritike, ki zadevajo vprašanja glede vloge žensk, dimenzije spola v svetopisemskih besedilih, institucionalne strukture Cerkve ter vpliva patriarhalnih interpretacij na razumevanje vere, Svetega pisma in tradicije v zgodnjem krščanstvu.¹

Tokratna študija primera se osredotoča na primer štirih starozaveznih žensk, ki jih evangelist Matej uvršča v Jezusov rodovnik (Tamara, Rahába, Ruta in Batšeba) – natančneje, na njihovo razumevanje v zgodnjekršćanski interpretaciji. Zanimalo nas bo, kako najbolj eminenten sirski avtor, Efrem Sirski, skozi različne literarne zvrsti razvija svojo ustvarjalno razlago vloge teh žena v Jezusovem rodu glede na njihovo moralno oziroma etnično problematičnost – predvsem pa, na kakšen način pri tem za svoje teološko snovanje uporablja čustvene prvine.²

Zgodnjekršćanska tradicija je v primerjavi z grško patristično eksegezo Matejeve mesijanske genealogije – ta je z izpostavljanjem grešnih dejanj omenjenih žena poudarjala predvsem pravovernost učenja glede Kristusovega privzetja pristne človeškosti z učlovečenjem in njegovega soteriološkega vidika –³ zelo svojska in izvirna. Tem ženskim likom namreč posveča veliko več pozornosti, njihovih problematičnih dejanj pa z moralnega vidika ne obsoja, temveč jih hvali in interpretira pozitivno – v luči dejstva, da so vodila h Kristusovemu učlovečenju (Harvey 2009, 31–33).

Ključna sirska besedila, ki interpretirajo zgodbe teh štirih žena, so raziskovalci že proučevali z vidika njihovega odnosa do vzporedne rabinske interpretacije

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“) in raziskovalnega projekta J6-50212 („Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“), ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjeni novi podatki.

² Za obravnavo nekaterih drugih starozaveznih žena z vidika čustev glede na sorodno metodološko zasnovu prim. Avsenik Nabergoj 2023; 2024a; 2024b; 2024c; Celarc 2024; Krajnc 2024; Palmisano 2024.

³ Prim. Gregor iz Nise, *In Canticum Cantorum*, hom. 13; Origen, *Hom. in Lc.* 28.

(Kronholm 1991; Botha 1995), z vidika vloge liturgičnih besedil v sociološkem razumevanju boja zoper različne krivoverske skupine in kot zagovor skupnosti devic (Harvey 2009; 2010a), z vidika feministične kritike (Richardson Jensen 1993) ali z vidika koncepta drznosti (Botha 2006; Biesen 2006) – medtem pa vidik čustev pri tem še ni bil dovolj upoštevan. V zadnjem času smo razvoju pri proučevanju čustev lahko priča predvsem v bizantinski tradiciji (Mullett in Harvey 2022; Xanthou 2022), kjer je velik poudarek na besedilih, povezanih s himnografijo in bogoslužjem, medtem ko se v sirskih študijah raziskovanju afektivnosti kot take še ne namenja dovolj pozornosti (prim. Wolk 2008; Antonákou 2009; Jarjour 2015; 2018; Nicák 2015; Lieber 2016; Harvey 2025).

2. Starozavezne žene v Jezusovem rodovniku (Mt 1)

Drugače kot judovske genealogije (praviloma sestavljene zgolj iz moških potomcev) evangelist Matej v Jezusovem rodovniku (Mt 1,1-17) ob Mariji izpostavlja štiri neobičajne (starozavezne) ženske figure – Tamaro, Rahábo, Ruto in Batšebo –, ki so v zgodnjekrščanski tradiciji zaradi svojih moralno ali etnično problematičnih ozadij pogosto ostajale obrobne.

Prva od njih je Tamara (Mt 1,3), Judova snaha iz Prve Mojzesove knjige 38, o katere identiteti oz. izvoru nimamo nobenih podatkov. Vemo, da je postala žena Judovega prvorojenca Era (1 Mz 38,6) – ker pa je bil ta »hudoben v Gospodovih očeh« (1 Mz 38,7) in ga je Bog zato usmrtil, je Juda Tamaro v skladu z leviratskim zakonom namenil svojemu drugemu sinu, Onánu (1 Mz 38,8sl.); toda tudi ta ni ravnal po postavi, zato je bil prav tako usmrčen. Za tem naj bi Tamara kot vdova čakala na Judovega tretjega sina, Šelája (1 Mz 38,11), vendar Juda v tem primeru ni držal obljube. Tamara se je zato v iskanju pravice preoblekla v prostitutko in Juda ukanila, da ji je s pečatnim prstanom, trakom in palico nevede plačal za spolni odnos. Ko je postalo jasno, da je Tamara noseča, so Judovi ljudje zaradi prešustva zahtevali njeno obsodbo na smrt, vendar je Tamara pokazala Judove predmete in razkrila, da je otroka spočela z njim. Ta se je nato za svojo napako pokesal in priznal, da je ona »pravičnejša kot on« (1 Mz 38,26), saj je storila to, kar je bilo potrebno za ohranitev družinskega rodu. Tamara je rodila dvojčka, Pereca in Zeraha (1 Mz 38,29-30), ki sta v judovski zgodovini imela pomembno vlogo, saj je Perecev rod (prim. Mt 1,3) pozneje pripeljal do kralja Davida in prek njega do Jezusa Kristusa. Brez Tamare Juda torej ne bi imel potomcev – in sicer v skladu s prerokbo: »Ne bo se umaknilo žezlo od Juda, ne vladarska palica izmed njegovih nog, dokler ne pride tisti, ki mu pripada, in njemu bodo ljudstva pokorna.« (1 Mz 49,10)

Druga ženska v Jezusovem rodovniku je Rahába (Mt 1,5; Joz 2,1-21; 6,22-25), kánaanska prostitutka iz Jerihe, ki je sprejela dva Jozuetova oglednika, ju skrila in Izraelcem omogočila zavzetje Jerihe. Rahába je zaradi čudežev ob izhodu iz Egipta priznala Gospodovo moč: »Resnično, Gospod, vaš Bog, je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji.« (Joz 2,11) Kot povračilo za to sta ji izraelska oglednika obljubila,

da ob zavzetju ona in njena družina ne bo usmrčena; znamenje tega je bila vrh iz škrlatnih vlaken, ki je bil pripeta na okno (Joz 2,18.21). Rahábi in njeni družini je bilo res prizaneseno, postala je celo del izraelske skupnosti (Joz 6,25). Kot pripoveduje Matejev evangelij, je Rahába Salmónu rodila Boaza (Mt 1,5) – in prav tako postala del Davidovega rodu.

Tretja žena v Matejevem rodovniku je Ruta, ki je prav Boazu rodila Obéda, Jesejevega očeta (Mt 1,5). Njena zgodba je opisana v starozavezni knjigi, ki nosi njeno ime, v splošnem pa velja za pozitiven zgled spreobrnjenja v judovstvo. Po poreklu je bila namreč Moábka, ki si jo je za ženo vzel Izraelec Mahlón (Rut 1,2-4). Po smrti vseh moških v svoji družini se je odločila ostati s svojo taščo Naomí, s katero sta se naselili v Betlehemu v Judeji. Rutina ljubeča naklonjenost do tašče je povezana tudi s tem, da je naposled sprejela taščino vero in izjavila: »Tvoje ljudstvo bo moje ljudstvo in tvoj Bog bo moj Bog.« (Rut 1,16) Pozneje se je v Ruto zagledal bogat Naomíjin sorodnik Boaz, s katerim sta se tudi poročila. Sad tega zakona je bil Obéd, ki je bil oče Davidovega očeta Jeseja: na ta način je Ruta postala Davidova prababica.

Četrti ženski lik, ki ga Matej uvršča v Jezusov rodovnik, je Batšéba, ki pa je omenjena le posredno: »Davidu je Urijájeva žena rodila Salomona.« (Mt 1,6) V 2 Sam 11 je opisano njeno razmerje s kraljem Davidom: četudi je bila poročena z Urijájem, si je je David pozelel, z njim je spočela sina in da bi David dejanje prikril, je Urijája poslal na fronto, da je umrl v boju – z vdovo Batšébo, ki je postala mati Salomona, pa se je poročil.

O vzrokih za Matejevo vključitev teh štirih žena v Jezusov rodovnik obstaja več teorij, vendar zelo jasnega odgovora na to vprašanje ni. Po eni strani nekateri razlagalci izpostavljajo grešnost omenjenih žena, s čimer naj bi bil Jezusov prihod na svet razumljen prav v logiki odrešenja grešnikov – saj je vendar tudi angel Jožefu v spanju dejal, naj otroka poimenuje Jezus, »kajti on bo svoje ljudstvo odrešil grehov« (Mt 1,21). Toda moralni padci niso skupni imenovalci za vse štiri žene: glede Rahábe izvemo, da je bila prostitutka, in glede Betšébe, da je prešuštovala, medtem ko pri Ruti ni mogoče najti nobenega moralnega madeža; Tamara je prav tako ravnala v skladu s pravico do potomstva. Po drugi strani nekateri v štirih ženah vidijo predstavnice poganskih, nejudovskih ljudstev, kot da bi evangelist s tem želel poudariti, da je Kristus prišel klicat v svoje kraljestvo vse narode – resda izvemo, da sta bili tako Rahába kot Ruta poganki, toda glede rodu Tamare in Betšébe ni nobenih podatkov (Olábarri Azagra 2019).

Poleg omenjenih teorij nekateri njihovo vključitev razumejo z vidika pravičnosti, ki upošteva tudi peto žensko v rodovniku – Marijo. Tamara je označena za pravično (1 Mz 38,26), četudi je ravnala v nasprotju z Božjim zakonom, Rahába v nasprotju s svojim mestom ravna v prid Izraelcev in izpove vero v enega Boga, Ruta zapusti svojo domovino in družino ter prizna Boga Izraela, Betšébina pravičnost nastopa v povezavi z njenim pravičnim možem – končno pa pravičnost zaznamuje tudi Marijo. (Malina 2016)

Četudi določeno veljavo slednje razlage sprejememo, je treba ugotoviti, da je tudi v tem primeru pravičnost v primerjavi z Marijo stopnjevana postopoma. Vse

štiri žene v določenem smislu pripravljajo pot Mariji, ki se prav tako znajde v ne-navadni, družbeno nesprejemljivi situaciji – nosečnosti brez moža. V splošnem lahko v Matejevi izbiri razumemo teološko prepričanje, da Bog v zgodbah Tamare, Rahábe, Rute, Batsébe, a tudi Marije deluje skrivnostno po preseganju družbenih in naravnih pričakovanj. Božja milost deluje skozi grešnike in tujce: Matej torej že v rodovniku napoveduje univerzalnost odrešenja in vključenost vseh narodov, ne le „čistih“ Izraelcev. Božja zgodovina torej ne poteka po merilih človeške moralne popolnosti, ampak po Božjem usmiljenju, saj je Božja zvestoba močnejša od človeškega greha. Skozi „napake“ glede moralnih izbir, ali rodbinske pripadnosti se razodeva Božja suverenost. Rodovnik, ki naj bi pričal o „čistosti“ Jezusovega rodu, se tako začne z nepopolnostjo, ki v Božjem previdnostnem načrtu odrešenja dobi ključno vlogo – to poudarja Božjo milost in univerzalnost odrešenja v Kristusu.

3. Efrem Sirski in žene iz Jezusovega rodovnika

Avtor, ki je zgodnjesirsko interpretacijo omenjenih bibličnih žena iz Jezusovega rodovnika najbolj zaznamoval, je bil nedvomno Efrem Sirski (†373). Sam je namreč kot diakon celo vodil ženski cerkveni pevski zbor in veliko njegovih himen je nastalo prav v ta namen, zato ima tudi vloga žensk v njegovih literarnih delih posebno mesto (Harvey 2010b, 35–38; 2025).

3.1 Tamara v *Komentarju Prve Mojzesove knjige*

Pripovedi o Tamari se je Efrem na kratko posvetil v svojem *Komentarju Prve Mojzesove knjige* (= *Comm. in Gen.*).⁴ To delo je z vidika eksegetskega pristopa zelo drugačno od njegovih himničnih kompozicij, ki so polne tipološke in simbolične eksegeze. V *Comm. in Gen.* sirski poet podaja zlasti dobesečno razlago, pozorno na neposredni pomen svetopisemske pripovedi, ki pa je od 1 Mz 4 naprej včasih podobna tudi le nekakšnemu parafraziranju svetopisemskega besedila. Njegov način eksegeze je zelo blizu judovski hagadi – in besedilo dejansko odslikava nemalo sorodnosti s takratnimi judovskimi eksegetskimi tradicijami (Both 1995).

Kljub temu, da se Efrem v svojem komentarju posveča predvsem protološkim pripovedim iz poglavij v začetku Prve Mojzesove knjige, torej tematiki raja, padca, Kajnu in Abelu ipd., ponuja tudi zanimivo interpretacijo Tamarine vloge znotraj zgodovine odrešenja. Po povzetku začetka pripovedi iz 1 Mz 38,1-7 s prozopopejo predstavlja Tamarin notranji svet in v obliki notranjega monologa prikazuje njeno doživljanje:

»Ko pa je [Šelá] odrasčal in Juda ni hotel (*šb'*), da bi jo znova pripeljal v svoj dom, je [Tamara] razmišljala: »Kako naj tem Hebrejcem dopovem, da ne hrepenim (*mty'b'*) po zakonski zvezi, ampak po blagoslovu, ki je bil v njih položen? Prek Šelája bi to sicer lahko razodela, vendar s pomočjo Šelája

⁴ Sirsko besedilo: Tonneau 1955 (CSCO 152); angleški prevod: McVey 1994, 67–213.

svoje zvestobe ne morem pripeljati do zmagoslavja. Zato moram to razodeti prek Juda, da bi z zakladom, ki ga bom prejela, obogatila svojo revščino, in da bo iz vdovstva, ki ga ohranjam, razvidno, da nisem hlepela (*mtrgrg'*) po zakonski zvezi.« (Comm. in Gen. 34.2 [CSCO 152, 96])

Efrem pojasnjuje, da Tamarin resnični motiv ni želja po spolni združitvi z Judom kot taki ali le po nadaljevanju moškega rodu. Njeno dejanje himnograf razlaga kot željo po ,blagoslovu', ki ga je Bog ,skril' v Judovi rodovni liniji, ta ,zaklad' pa naj bi rasel skozi rodove, dokler ne bi obrodil sadov v prihodnjem rojstvu Mesija. Tamara je tako v primerjavi z Božjim izvoljenim ljudstvom prikazana kot tujka, poganka, ki pa vendar vidi in prepozna, da je odrešenje bilo ,skrito' med Hebrejci – v samem ,semenu', ki nosi mesijansko linijo.

Čeprav je Efremova razlaga v marsičem skladna z judovskimi eksegetskimi tradicijami tistega časa (predvsem v iskanju pozitivnega pomena tega moralno spornega ravnanja), je v njegovi predstavitvi tega odlomka pozornost bolj enakomerno porazdeljena med oba akterja, Juda in Tamaro, medtem ko rabinske razlage poudarjeno opravičujejo predvsem Judovo ravnanje. Največja razlika v eksegetskih tradicijah je odnos do zakona: rabinske interpretacije poudarjajo vlogo poroke oziroma zakona, medtem ko Efrem oba protagonista predstavlja kot zgled za sirski protomeniški ideal *iḥidāyā* (»posameznik, ki živi v Bogu«) –⁵ za Bogu posvečene može in žene (Botha 1995, 21–23).

Prav ta duhovni nauk je izražen v Tamarinini osebnosti, kar je pomembno tudi z vidika obravnave čustev. V navedenem odlomku zaslutimo pomemben poudarek na Tamarinem hrepenenju, izraženem z dvema izpostavljenima glagoloma: *yi'eb* (יִעֵב) in *rag* (רָג). Če prvi pomeni ,močno želeči, hrepeneti', pa je pomensko polje drugega še močnejše: ,želeči, poželeti, hlepeti, hrepeneti'. Četudi je neposredni pomen v povedih s tema glagoloma Tamarino zavračanje očitkov o načrtni prevari v želji po zakonski zvezi z Judom, je v prvi povedi z antitezo izražen resnični predmet njene hrepeneče želje: sodelovanje pri mesijanskemu rodu oziroma pomoč pri tlakovanju poti za Mesija.

3.2 Tamara, Ruta in Rahába v deveti himni O Kristusovem rojstvu

Posebej znamenita je Efremova pesniška obravnava žena iz Jezusovega rodovnika v deveti himni O Kristusovem rojstvu (*HNat 9*),⁶ ki je po zvrsti *madraša* poučevalna pesem. Za uvodnimi tremi kiticami Efrem v njej v usta Marije (*HNat 9.4–16*) – tako se zdi – najprej položi besede hvale Kristusu, dediču duhovniškega, kraljevskega in preroškega dostojanstva ter tudi osrednji osebi, o kateri pojejo Davidovi psalmi. Zatem, v drugem delu pesnitve (*HNat 9.7–16*), Kristus skozi Marijine besede postane tudi predmet hrepenenja treh starozaveznih očakinj, Tamare, Rute in Rahábe, katerih ne najbolj zgledna dejanja najdejo v tem ključu hrepenečega pričakovanja Mesija svojo pravo razlago – ki se na prvi pogled zdi izrazito nekonvencionalna.

⁵ Prim. Griffith 1991; 1993; Brock 1992, 131–141; AbouZayd 1993.

⁶ Sirsko besedilo: Beck 1959 (CSCO 186/187); angleški prevod: McVey 1989.

HNat 9.7:

»Zaradi Tebe
so ženske hite
za moškimi.⁷
Tamara si je želela
ovdovelega moža⁸
in Ruta je ljubila
ostarelega moža.⁹
Celo Rahába,
ki je lovila može,
je bila ujeta s strani Tebe.«¹⁰

Efrem že v začetku jasno opredeli temeljni motiv čustvenega vločka omenjenih žena: Tamara, Ruta in Rahába so hite oz. norele (glagol رَهِت , *rhet*) za moškimi zaradi Kristusa, ne zaradi sebe. Nato njihovo ljubezensko razpoloženje označuje s tremi pomensko sorodnimi glagoli, s katerimi vzajemno vzpostavlja tudi širše semantično polje čustvenega sveta teh žena: glagol رَاق , (*rag*), ki pomeni ,želeti, poželei, hrepeneti'; glagol رَهِم (*rhem*), ki pomeni ,ljubiti, hrepeneti, biti usmiljen'; glagol عَكَ (*šbo*), ki pomeni ,ujeti, zaslužniti'. V vseh treh primerih se v ,ljubezni' teh žena pojavi iregularnost: Tamara želi ovdovelega, Ruta ostarelega, Rahába pa je bila tako ali tako prostitutka. Če v primeru prvih dveh Efrem osnovno trditev, da je bil osnovi motiv treh žensk Kristus, ne pa konkretno prešuštvo – saj si je Tamara želela vdovca in Ruta starca –, lahko upraviči, tega gleda Rahábe ne more zatrjevati. Zato njen primer opisuje z vidika spreobrnjenja, kar pa prek notranje hiastične antiteze ubeseduje z metaforiko lovljenja: paradoksalno je sprva ona sama ,lovila' može – a je na koncu Kristus ,ujel' prav njo, da se je spreobrnila k njemu.

HNat 9.8:

»Tamara je odšla
in v temi
ukradla luč.
In v nečistosti

⁷ Prim. Jer 31,22.

⁸ Prim. 1 Mz 38,6-30. Drugje pa Efrem o Tamari takole: »Ker je bil kralj skrit v Judu, / ga je Tamara ukradla iz njegovih ledij. / Danes je vzel sijaj lepote, / ki ga Tamara skrivoma ljubila.« (HNat 1.11) Tamara je omenjena še na enem mestu v Efremovem himnografskem opusu, in sicer v okviru besed, položenih v usta Jezusove matere Marije, ki se primerja s pravično Tamaro: »Ker s Tvoje strani, moj sin, / nisem prezrta, / je moje obličje razkrito. / Četudi me obrekujejo, / sem spočela in rodila / Sodnika resnice, / ki me bo opravičil. / Če je namreč Juda / opravičil Tamaro, / koliko bolj me boš opravičil Ti.« (HNat 15.8)

⁹ Prim. Rut 3,10: »To tvoje drugo dejanje ljubezni je še lepše ko prvo, ker ne hodiš za mladeniči, ne za revnimi ne za bogatimi.« Drugje Efrem o Ruti takole: »Ruta je legla k Boazu, / ker je prepoznala, da je v njem skrito Zdravilo življenja. / Danes se je izpolnila njena zaobljuba, / saj je iz njenega potomstva vstal Obuditelj vseh.« (HNat 1.13)

¹⁰ Prim. Joz 2,8-21. Drugje Efrem o Rahábi takole: »Rahába je gledala proti Njemu: / kajti če jo je škrlatna vrv / v moči simbola rešila pred jezo, / je v simbolu že okušala resničnost.« (HNat 1.33)

je ukradla svetost¹¹
in v goloti
je skrivoma vstopila
k Tebi, o Častitljivi,
ki čiste izpeljuješ
iz razuzdanih.«

V osmi kitici sirski pesnik uporablja močan paradoks: prvi člen (z negativnim pomenom) je preoblikovan v svoj popolni antonim s pozitivnim pomenom prek ponavljajoče se rabe glagola ,ukrasti'. V temi je ukradla luč, v nečistosti je ukradla svetost, v goloti je na skrivaj vstopila k Častitljivemu. Toda ker je bilo dejanje storjeno v imenu Kristusa, je njen skrivni prestop jasno prikazan kot krepost. Beseda *قُدُسِي* (*pursoyo*) pomeni tako ,goloto' kot tudi ,sram', s čimer to čustvo – kot vrhunec trikolona (v temi, v nečistosti, v goloti oz. s sramom) – postane osrednji element preobrazbe: ker je ,odšla' in ,vstopila' h Kristusu, je iz razuzdane postala čista (prim. Botha 1999).

HNat 9.9:
»Satan je to videl
in prestrašen pritekel,
da bi to preprečil.
Izrekel ji je (smrtno) obsodbo,
toda ona se ni ustrašila;
kamenjanje in meč,¹²
vendar se ni preplašila.
Učitelj prešustva
je hotel preprečiti prešustvo,
da bi preprečil Tebe.«

V 9. kitici je kot osrednje čustvo izpostavljen strah. Efrem uprizarja čudovito polarnost med Satanom in Tamaro: prvi pred Kristusovim rojstvom trepeti (*qnt*) in ga skuša preprečiti, ona pa se hudičeve obsodbe ne boji (*dhl*), se kamenjanja in meča ne plaši (*qnt*). Oboje je poudarjeno opisano z dvema glagoloma: *dhl* (دَحَلَ, *dhel*), ,bati se, imeti strahospoštovanje', in *qnt* (قَنَتَ, *qnat*), ki pomeni ,bati se, umikati se (čemu), zadrževati se zaradi strahu, obotavljati se zaradi groze ali nelagodja'. Vlogi sta tu ironično zamenjani: Satan se Kristusovega rojstva boji in hiti, da bi ga preprečil, Tamara pa se kazni za prešustvo ne boji in hiti, da omogoči Mesijevo rojstvo. Tamara torej strah pred Bogom – ki ga predstavlja kazen za prešustvo, opredeljena v postavi (prim. 3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22) – premaga z ljubeznijo do Kristusa.

HNat 9.10:
»Nekaj svetega je bilo namreč
Tamarino prešustvo

¹¹ Tamara se je s krajo uvrstila v Kristusov rod. Svetost v prvi vrsti pomeni Kristusa samega (prim. Efrem Sirski, *HNat.* 4.130; 8.18; 12.7), lahko pa v paraleli z nečistostjo pred tem pomeni tudi čistost.

¹² V 1 Mz 38,24 je Juda Tamaro obsodil na sežig.

zaradi Tebe.
 Po Tebi jo je žejalo,
 o Čisti izvir!
 Juda jo je prikrajšal
 za Tvojo pijačo.
 Presahnjen izvir
 je ukradel Tvojo pijačo
 iz njegovega studenca.«¹³

V 10. kitici Efrem seme mesijanskega rodu metaforično opisuje kot vodo. Tamaro – izsušen izvir – je žejalo po Kristusu, Čistem izviru, a jo je Juda za to vodo prikrajšal, zato je iz Judovega studenca ukradla požirek Kristusa. Čustvo hrepenenja – znova po Kristusu – je metaforično izraženo z ustaljeno biblično metaforiko žeje. Samostalnik istega korena (سَهَى, *šahyā*), ki pomeni 'žeja', je denimo uporabljen tudi v četrtem blagru (prim. Mt 5,6 Pešita) ali pa ob koncu Knjige razodetja: »In kdor je žejen, naj pride. Kdor hoče, naj zastonj zajame vodo življenja.« (Raz 22,17) Slednje je še posebej zanimivo, saj je izjava postavljena v kontekst poduhovljenja ljubezni med zaročencema; pred tem je namreč v isti svetopisemski vrstici rečeno, da »Duh in nevesta pravita: »Pridi!« Kot nevesta je seveda mišljena Cerkev, celotno Božje ljudstvo, ki v zedinjenju z Duhom kliče Kristusa – Ženina, naj pride.

HNat 9.11:
 »Ovdovela je
 zaradi Tebe.
 Tebe je poželega,
 tekla je in postala
 celo vlačuga
 zaradi Tebe.
 Tebi si je goreče želela;
 varovala se je in postala
 posvečena¹⁴ –
 Tebe je ljubila.«

V 11. kitici sirski pesnik nadaljuje z bogatim opisom Tamarinih ljubezenskih čustev, ki so znova predstavljena s paradoksom: četudi je postala celo vlačuga, je bilo to v resnici zaradi globoke ljubezni do Kristusa. Njena čustva so opisana s pomensko zelo močnimi glagoli: رَغَى (*rag*, želeli, poželeti), سَوَّاهَ (*swah*, goreče hrepeneti, močno si želeli) in znova رَهَمَ (*rhem*). Ker je bilo temeljno vodilo njenega delovanja ljubezen do Kristusa, lahko njeno ravnanje velja za častno.

HNat 9.12:
 »Naj Ruta sprejme blagovest,

¹³ Tj. iz Judovega studenca.

¹⁴ Sir. *māqaddāṣṭā*, dobesedno sveta stvar. Prim. De Francesco 2003, 254, op. 10.

kajti iskala je Tvoje bogastvo.¹⁵
 Moáb je vstopil.
 Naj se veseli Tamara,
 kajti prišel je njen Gospod.
 Njeno ime je namreč naznanjalo
 Sina njenega Gospoda¹⁶
 in njeno poimenovanje
 je klicalo Tebe,
 da bi prišel k njej.«¹⁷

Tudi v tej kitici lahko zaznamo vsaj dva odtenka govora o čustvenem odzivu: poleg poziva Tamari k veselju srečamo pomenljiv glagol (حَبَّ, *b'o*), ki opisuje Rutino delovanje: 'iskanje' Kristusovega bogastva. Glagol izraža zelo globoko iskanje, močno željo, notranje hrepenenje – vse to je Rut omogočilo, da se je lahko veselila Kristusove blagovesti.

HNat 9.13:
 »Častne ženske
 so postale razbrzdane zaradi Tebe,
 ki vse delaš čiste.
 Tebe je ukradla Tamara
 na križišču¹⁸ –
 Tebe, ki tlakuješ pot
 v nebeško kraljestvo.
 Ker je ukradla življenje,
 je meč ni več mogel
 ubiti.«

Kitica zaključuje govor o Tamarinem krepostnem ravnanju. Čeprav je Kristusa 'ukradla' oz. si ga prilastila na nedovoljen način, ji je bilo to dejanje šteto v dobro. Omemba meča nakazuje na tisti meč, ki je postavljen na rob edenskega vrta za »stražo poti do drevesa življenja« (1 Mz 3,24). S to metaforo je poudarjena premoč njenega ravnanja nad prepovedjo postave, saj Efreem v dejstvu, da ni bila karmnana, kot bi to zahtevala postava, vidi dokaz, da je ravnala prav – ker je to storila zaradi Kristusa.

¹⁵ Svetopisemsko besedilo Ruto hvali zaradi dejstva, da »ni iskala mladeničev, ne bogatih ne revnih« (Rut 3,10), na podlagi česar Efreem sklepa, da je v resnici iskala Kristusovo bogastvo. Zanimivo je, da ime Ruta (*r'wt*), prva beseda v prvi vrstici 12. kitice, vsebuje iste soglasnike kot sirška beseda za 'bogastvo' (*'wtr*), ki je zadnja beseda iste vrstice – vendar v drugačnem vrstnem redu. Tako je ime Ruta simbolično razloženo kot sklic na Kristusovo bogastvo (Botha 2006, 15).

¹⁶ Prevod sledi različici v rokopisu, medtem ko Beck za to mesto predlaga emendacijo: »sina Marije«. Morda tu Efreem aludira na besedno igro iz Ps 110,1 (»Gospodov govor mojemu Gospodu«), kot da se Tamara veseli prihoda svojega Gospoda (Kristusa), ki je sin svojega Gospoda (Boga Očeta).

¹⁷ Verjetno gre za besedno igro na podlagi Tamarinega imena v smislu *tā mār*, »Pridi, Gospod!«; prim. 1 Kor 16,22.

¹⁸ Prim. 1 Mz 38,14.

HNat 9.14:

»Ruta je legla
z moškim na gumno¹⁹
zaradi Tebe.
Njena ljubezen je bila drzna
zaradi Tebe,
ki učiš drznosti²⁰
vse spokornike.²¹
Njena ušesa so zaničevala
vse glasove
zaradi Tvojega glasu.«

Rutino ravnanje je v 14. kitici označeno kot ,držno'. Efrem opisuje, kako je v svoji ,drzni ljubezni' do Kristusa spala z Boazom, saj da je ravno Kristus tisti, ki spokorne uči drznosti (*ḥṣypwt'*). Sirski pesnik to drznost – *هوسية* (*ḥwṣp'*, *huspo*), ,brezsramnost, pogum, drznost, vztrajnost, nepopustljivost' – na več drugih mestih protipostavlja strahu,²² iz česar je mogoče sklepati, da tudi tu predstavlja Rutin drzni pogum, ki je moral iz ljubezni do Kristusa premagati strahospoštovanje do postave, ki prešuštvo prepoveduje, in bojazen pred obrekovanjem.

HNat 9.15:

»Žerjavica se je priplazila
in dospela do Boazove postelje
ter se ulegla.
Zagledala je vélikega duhovnika,
skritega v njegovih ledjih –
ogenj za njegovo kadilnico.
Pohitela je in postala
Boazova junica.²³
Tebe je namreč rodila,
o Pitano tele!«²⁴

Metaforični jezik, s katerim Efrem tukaj opisuje Rutino dejanje, ni brez erotičnih konotacij, ki v kontekstu liturgične himnografije presenečajo še bolj kot drznost paradoksalnega mišljenja v ostalih kiticah. Efrem spolne vidike Rutine izkušnje poduhovi v okviru širše Božje previdnosti, ki je privedla do Kristusovega rojstva.

¹⁹ Prim. Rut 3,7.

²⁰ Prim. Lk 11,8.

²¹ Prim. Lk 7,37-38.

²² Prim. Efrem Sirski, *De Ecclesia* 9; Biesen 2006, 109–146.

²³ Prim. Sod 14,18.

²⁴ Prim. Lk 15,23.27.30.

HNat 9.16:

»Paberkovalka je paberkovala²⁵

iz ljubezni do Tebe;

zbirala je slamo.

Nemudoma si ji dal

plačilo za njeno ponižanje:

namesto klasja

kraljevo koreniko²⁶

in namesto slame

se je iz nje dvignil

Snop življenja.«

Himna se zaključuje s hvalnico za Rutino dejanje, ki je posledično privedlo do Mesijevega rojstva. Eksplicitno je omenjena tudi njena ljubezen do Kristusa, ki je nasploh osrednja tema kitic 7–16. Efrem v njih slavi ljubezen, ki so jo ženske iz Jezusovega rodovnika izkazovale do Kristusa, četudi je bilo njihovo ravnanje skrajno nekonvencionalno. Tako za Ruto v 7. kitici, ki je ,ljubila' starega moža zaradi Kristusa, kot za Tamaro v 11. kitici, ki je ,ljubila' Kristusa, Efrem uporablja glagol *rh̄m* (رهم, *rhem*), ljubiti, hrepeneti, se veseliti (koga), imeti usmiljenje do koga, kazati ljubezen, izkazati milost, pridobiti si naklonjenost. Samostalnik *hwb'* (هوب, *hubo*), ljubezen' je za predanost Rute do Kristusa (v 14. in 16. kitici) uporabljen dvakrat. Efrem prek Jezusovih prednic svoje poslušalce in poslušalke uči drzne ljubezni do Kristusa. Toda ker je drznost teh žena predstavljena kot hrepenenje po spolni združitvi z moškimi, mora pesnik to njihovo čustveno hrepenenje poduhoviti, ga postaviti na višjo raven.

4. Ljubezenska čustva med poželenjem in hrepenenjem

Efremove strategije za ,opravičevanje' zlasti moralno spornih dejanj starozaveznih žena iz Jezusovega rodovnika nikakor ne gre razumeti v smislu nekakšne permisivne oz. laksistične apologije njihovih dejanj. Tovrstna interpretacija bi bila daleč od resnice, saj pesnik, ki je bil tudi sam asket, na premnogih mestih v drugih himnah slavi devištvo in asketsko krščansko držo, četudi v splošnem (drugače kot nekatere gnostične skupine) spolnosti kot take ne zavrača, temveč predvsem spodbuja k nadzoru nad telesnimi željami. Kako torej njegovo poetično teologijo, ki med drugim slavi (HNat 9.10) ,sveto prešuštvo', pravilno razumeti?

Najprej se gotovo zdijo smiselne ugotovitve Phila J. Botha (2006, 3), da je bil Efremov namen s to himno poslušalcem vlti češčenje Kristusa ob prazniku njegovega rojstva, spoštovanje do čudežnega načina, kako je bilo njegovo rojstvo v Stari zavezi napovedano in prerokovano, hkrati pa vzbuditi željo po posnemanju pogumne predanosti tistih žensk, ki so se ponudile, da bi njegovo rojstvo omogočile,

²⁵ Prim. Rut 2,2.

²⁶ Prim. Iz 11,1.

s čimer so postale starozavezne predhodnice Marije. Ženske iz Matejeve genealogije so tako predstavljene kot 'Božje norice', katerih navidezna blaznost se presemetljivo izkaže za svetniško, saj na ta način že vnaprej simbolno napovedujejo Jezusovo rojstvo iz deviške matere – nekaj nezaslišanega, a po razodetju resničnega.

Prav tako se zdi smiselna razlaga Susan Ashbrook Harvey (2009, 40–42), ki to paradoksalno himno pojasnjuje z dvema okoliščinama, in sicer polemiko s heterodoksnimi skupinami glede kristologije in ubranitvijo asketskih idealov. Po eni strani se je Efrem s tovrstno teologijo, ki je zagovarjala Kristusovo resnično človeško in Božjo naravo, verjetno postavljala po robu različnih krivoverskim skupinam, ki so bile takrat prisotne v njegovi edeški okolici: manihejci, markioniti, bardaisaniti, valentinijanci, predvsem pa arijanci. Prav v svojih himnah o božiču Efrem poudarja Jezusovo ponižanje ob sprejemu človeške narave, ki ji nič človeškega (razen greha) ni bilo tuje. Po drugi strani lahko to himno razumemo tudi kot enega izmed mnogih mest v Efremovi literarni produkciji, kjer skuša utrjevati sirski protomeniški ideal in vzvišenost posvečenega asketskega življenja znotraj družbe. V tovrstni perspektivi kot ideal za skupnosti ženskih asketinj, ki so se popolnoma – z dušo in telesom – posvetile Nebeškemu ženinu, ni predstavljena zgolj Marija, ampak tudi Tamara, Rahába in Ruta, ki so postale model za to, kako živeti pobožnost do Boga tudi na ravni telesnosti in celo spolnosti.

Prav v tem smislu lahko razumemo, da sirski pesnik na simboličen način ubesedi presežno skrivnost človeške spolne želje, ki postane simbol, metafora oz. odslikava človeške najgloblje eksistencialne želje po Bogu, ki se v tem kontekstu manifestira kot hrepenenje po Kristusovi navzočnosti oz. bližini (četudi zaenkrat še le *in nuce*). Človeško hrepenenje v tej luči postane simbol hrepenenja po Bogu: »Zaradi Tebe so ženske hitele za moškimi.« (HNat 9.7) Efrem torej ne uči posnemanja njihovih moralno spornih dejanj, ampak posnemanja njihove ljubezni do Kristusa.

Dejstvo, da se Efrem v svoji pesnitvi zateče celo k subtilnemu erotičnemu imaginariju (prim. HNat 9.15), govori o namenu poudariti, kako se v človeški ljubezni razodeva ljubezen do Boga. Ko govori o človeški želji, uporablja tudi izraze, ki lahko pomenijo spolno slo, poželenje, a vedno jasno poudarja, da to ni cilj (prim. *Comm. in Gen.* 34.2). Zdi se, da je po efremijanski logiki namen človeške govorice, v katero so pripovedi o starozaveznih ženah in njihovih nepopolnostih odete, razodeti človekovo hrepenenje po Bogu, kot je jasno izraženo v razlagi odlomka o Tamari: ni hlepela po človeškem združenju z Judom, marveč po 'zakladu', skritem v hebrejskem rodu – po deleženju v Kristusovem rodovniku. Človeška ljubezen je v Efremovi poeziji *rāzā* oziroma skrivnostno simbolično prostorje, kjer se razodeva resnični motiv ljubezni kot take, ki je Bog.

Ta hrepeneča želja po ljubezni do Kristusa v Efremovi poeziji pridobi tudi posebno konotacijo neustrašnosti in drznosti (Biesen 2006, 218–223). Zdravilo zoper čustvo strahu je torej 'brezsrarni' pogum, ki zaradi ljubezni do Kristusa pozablja na družbene, celo moralne norme, kot je to vidno iz Rutinega primera. Tryggve Kronholm (1991, 153–158) je dobro pokazal, kako Efremova pozitivna interpreta-

cija Tamarinega prešustva v resnici deloma temelji že na rabinski tradiciji, ki je pripoved iz 1 Mz 38 razumevala kot poseben primer ‚prešustva‘. V midrašu *Genesis Rabbah* (85.2) je rečeno, da naj bi jo pri njenem dejanju vodil čisti namen, babilonski rabi Rav Nachman bar Yitzchak pa je to razlagal z besedami: »Kršitev z dobrim namenom je več vredna kot izpolnitev zapovedi brez namena.« (*b Horayot* 10b)

5. Paradoksalnost ljubezenskih čustev

Poleg tega lahko dodamo še naslednji interpretacijski okvir: Efremove poetične teologije ni mogoče razumeti brez poznavanja dejstva, da temelji na binarnih nasprotjih, polarni strukturi misli in tudi iz tega izhajajočih protislovjih. To posledično pomeni, da tovrstne teologije prav zaradi paradoksalnosti govorice ne zavezuje vedno togost zakonov aristotelske logike. Kako bi sicer lahko razumeli protislovne izjave, kot na primer: »Častne ženske / so postale razbrzdane zaradi Tebe« (*HNat* 9.13)?

Kot pravi Malcolm Guite (2012, 11), je v teologiji je prekomerna odvisnost od logične in silogistične metode (kjer abstraktno mišljenje stremi k temu, da bi doseglo absolutno natančnost, a je na koncu ne more nikdar pridobiti) potencialno bolj malikovalska kot pa način izražanja skozi podobe, glede katerih je tovrstna racionalistična teologija kdaj sumničava. Efremova intuicija, da lahko določeni načini rabe jezika in mišljenja resničnost v temelju razumevajo napačno in predstavljajo zmotno (saj jo z objektiviranjem in omejevanjem reducirajo), namreč že vnaprej nakazuje nekatere ključne sodobne razprave na tem področju.

Obenem na ta način, ko širi polje teologije tudi do meja paradoksalnega, Efrem v teologijo vnaša tudi elemente čustvovanja, saj je prav paradoks eno od osrednjih pesnikovih sredstev, s katerimi nagovarja poslušalca (Krašovec 1984, 140; Botha 1988). »Dejansko je samo paradoks tisti, ki lahko začne opisovati neopisljivo,« je zapisal Sebastian Brock (2013, 17), ki je Efrema Sirskega imenoval »pesnik krščanskega paradoksa«.

Ker je za Efremovo teologijo značilno tesno razmerje med Bogom in stvarstvom, v njegovi poeziji pogosto nastopajo antiteze med simbolom in resničnostjo, pri čemer sta ta dva vidika med seboj tesno povezana (Botha 2002). Kees den Biesen polarne oziroma antitetične strukture razume kot edini pravi način za izražanje simbolične narave resničnosti, torej skrivnosti Boga, kot se ta razkriva skozi posredovanje vse stvarnosti (2006, 84). Simbol za Efrema tako ni zgolj določen znak, ki bi nekaj nakazoval, ampak je povezava obeh polov antiteze – že uresničena navzočnost tega, na kar kaže.

Na tovrstnih premislekih temeljijo presenetljivi miselni obrati v Efremovi poeziji. Ker je Ruta paberkovala oz. zbiralala slamo iz ljubezni do Kristusa, je za svoje ponižanje nemudoma dosegla plačilo: »Namesto klasja / kraljevo koreniko / in namesto slame / se je iz nje dvignil / Snop življenja.« (*HNat* 9.16) Tako so ubesedene tudi antiteze čustvenega sveta, denimo razmerje med strahom in ljubeznijo: četudi se je Tamara morala soočiti z obsodbo, ker bi po postavi zaradi prešustva zaslužila smrt, se zaradi ljubezni »ni ustrašila; se ni preplašila« (*HNat* 9.9). Efrem to obsodbo

pripisuje celo Satanu, da s tem zaostri kontrast med togostjo postave in višjim moralnim dobrim njenega delovanja. Pri tem nikakor ne gre za zabrisovanje ostre črte med dobrim in zlim, med razuzdanim in častnim vedenjem, temveč za zatekanje k paradoksu, ki naj bi podajal višji pomen kot zgolj črno-belo moralno spodbudo.

Prav v oblikovanju paradoksov, teh do skrajnosti prignanih antitez, se Efremov pesniški genij najbolj izkaže (Botha 1990–1991). Z vzpostavljanjem nasprotij znotraj ene same misli, ki na prvi pogled zvenijo nerazumljiva, a ponujajo globlji, pogosto presenetljiv vpogled v skrivnost resničnosti, je paradoks globlja oz. skrivnostnejša oblika antiteze, saj ne protipostavlja zgolj nasprotujočih si elementov, temveč pogosto vključuje tudi presenečenje oziroma odkritje nove resnice, ki presega očitno nasprotje (Bogataj 2025, 138).

Šele s tega vidika lahko pravilno razumemo, kako etnični in moralni deficit žena iz Jezusovega rodovnika v Efremovi poetiki postane celo prednost: s pomočjo paradoksa se njihova živa ljubezen od Mesija izkaže le še za bolj gorečo, saj morajo premagati celo navidezno nemogoče meje. Za Tamaro tako prav golota oz. sram postane kraj, kjer je mogoče Kristusu stopiti naproti (*HNat* 9.8). Ali kot v primeru Rahábe, »ki je lovila može, a je bila ujeta s strani Tebe« (*HNat* 9.7). Žene se v Efremovi misli izkazujejo kot predpodobe svetosti – njihovo pričevanje namreč paradoksalno že vnaprej kaže protislovnost skrivnosti učlovečenja: Boga, ki postane človek.

6. Sklep

Sirski očetje – kot dediči semitske antropologije in biblične literarne poetike – predstavljajo posebno zakladnico za razumevanje zgodnjega krščanstva in tedanje eksegeze. Njihov poseben poudarek na srcu, sedežu tako umskih sposobnosti kakor tudi čustev, najde v religiozni poeziji najustreznejše izrazno sredstvo; za sodobno teologijo in duhovnost to lahko pomeni učinkovito zdravilo, ki po izgubi svetopisemskega in patrističnega razumevanja srca v smislu duhovnega središča tako miselnih kot čustvenih sposobnosti premošča srednjeveško ločitev med ‚srcem‘ in ‚umom‘.

Efrem se tako ne boji spopasti celo z nekaterimi najbolj kočljivimi svetopisemskimi odlomki – zanimivo je, da pripoved o Tamari iz 1 Mz 38 ni ohranjena v nobenem sirskem liturgičnem lekcionarju –, ki jih na ustvarjalni način čustveno podživilja in preustvarja. Zdi se, da njegova retorična strategija pri opisovanju teh žena bolj kot na instinktiven moralističen odziv meri na sočutje in preobrazbo čustvene želje prek paradoksa. Poslušalci (oz. bralci) njegovih poetičnih del se tako s temi starozaveznimi ženami lahko identificirajo prek introspekcije in na ta način predrugajo oz. poduhovijo tudi svoje čustvene svetove.

Efremova razlaga dejanj starozaveznih žena, ki nastopajo v Jezusovem rodovniku (Mt 1), se torej kaže kot skrajno domiselna in izvirna. V dialogu s takratnimi judovskimi interpretacijami je oblikoval svojsko poetično teologijo, ki je pozorna predvsem na čustveni svet žensk, s čimer je sirski pesnik presenetljivo aktualen. Na neki način, pravi Sebsatian Brock (2002, 315), je Efrem tisoč petsto let pred

sodobnimi avtoricami Tamaro uspel prikazati kot junakinjo celotne pripovedi – čeprav seveda glede pristopa v temelju obstaja razlika.²⁷

Starozavezne žene iz Jezusovega rodovnika, ki vsaka na svoj način predstavljajo bodisi moralno bodisi etnično problematičnost, v Efremovi teologiji na neki način same postanejo simbol, saj »nam dajo misliti« (»la symbole donne à penser«), kot bi rekel Paul Ricoeur. Na paradoksalen način te žene postanejo junakinje, ki služijo kot zgledi pogumne in drzne ljubezni, ki naj bi jih moški in ženske v tistih skupnostih, za katere so bile te pesniške stvaritve napisane, posnemali. Ne sicer v njihovih moralno spornih dejanjih, temveč v želji po Kristusovi bližini, ki pa lahko včasih zahteva tudi sprejetje določenih paradoksov – paradoks je namreč vgrajen v temelje krščanstva. To je Efrem Sirski zelo dobro doumel in v uvodu v deveto himno o božiču tudi izrazil na izjemen način: »Kot Stvarnik je ustvaril sebi v maternici – čisto telo. / Nadel si ga je in izšel – in s slavo oblekel našo šibkost.« (Hnat 9.2)

Reference

Primarni viri

Beck, Edmund, ur. 1959. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*. CSCO 186/187, Scriptores Syri 82/83. Louvain: Peeters.

Bogataj, Jan Dominik, ur. 2025. *Kirilona, Peruti Duha: zbrane sirske pesnitve*. Sidera 9. Ljubljana: Družina.

De Francesco, Ignazio, ur. 2003. *Efrem il Siro: Inni sulla natività e sull'epifania*. Milano: Paoline.

McVey, Kathleen E., ur. 1989. *Ephrem the Syrian: Hymns*. Prevedel John Meyendorff. New York: Paulist Press.

---. 1994. *St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works*. Washington, DC.: The Catholic University of America Press.

Tonneau, R. Raymond M., ur. 1955. *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*. CSCO 152/153, Scriptores Syri 71/72. Louvain: Peeters.

Druge reference

AbouZayd, Shafiq. 1993 *Ihdayutha: A study of the life of singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.* Oxford: ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies.

Antonákou, Angelikí. 2009. O Próimos Kíklos Ton Pathón: Lógos, Ráza Kai Sinaisthima. Doktor-ska disertacija. Narodna in Kapodistrijska univerza, Atene.

Avsenik Nabergoj, Irena. 2023. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2:21–49.

---. 2024a. Čudežne poti do materinstva: transformacija Haninih molitev (1 Sam 1–2) v Marijini hvalnici (Lk 1,46–55), apokrifu *Liber Antiquitatum Biblicarum* in *Targumu prerokov*. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:475–496.

---. 2024b. Slavlina molitev Deborine pesmi (Sodniki 5) v predelavi apokrifa *Liber Antiquitatum Biblicarum*. *Edinost in dialog* 79, št. 2:27–40.

---. 2024c. The song of Deborah (Judges 5): between the weakness of Israel and the strength of divine intervention. *Studia Gdańskie* 54:18–31.

Biesen, Kees den. 2006. *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Bogataj, Jan Dominik. 2019. *Tempus dilectionis: Time as Maturity for Love in Jerome's Commentarium in Ezechielem 16.8. V: Massimiliano Ghilardi, ur. Tempo di Dio tempo dell'uomo: XLVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*

²⁷ Prim. Ph. A. Bird, „Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts“, *Semeia* 46 (1989): 119–139 (posebej 122–126). Fokkelen van Dijk-Hemmes, „Tamar and the Limits of Patriarchy Between Rape and Seduction (2 Samuel 13 and Genesis 38)“, v: *Anti-Covenant. Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, ur. Mieke Bal (Sheffield: Almond Press, 1989), 135–156 (posebej 146–155).

(Roma, 10-12 maggio 2018), 459–467. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 155. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.

- Bogataj, Jan Dominik.** 2024a. Samoreprezentacije in identiteta zgodnjekršćanskih avtoric v prizmi starozaveznih likov. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:545–564.
- . 2024b. Zgled ženske molitve: Janez Krizostom pridiga o Samuelovi materi Ani. *Edinost in dialog* 79, št. 2:81–94.
- Botha, Phil J.** 1988. Antithesis and argument in the hymns of Ephrem the Syrian. *Hervormde Theologiese Studies* 44, št. 3:581–595.
- . 1990–1991. The structure and function of paradox in the hymns of Ephrem the Syrian. *Ekklesiastikos Pharos* 68:50–62.
- . 1995. Ephrem the Syrian's Treatment of Tamar in Comparison to That in Jewish Sources. *Acta Patristica et Byzantina* 6:15–26.
- . 1999. Honour and Shame as Pivotal Values in Ephrem the Syrian's Vision of Paradise. *Acta Patristica et Byzantina* 10:49–65.
- . 2002. The Paradox Between Appearance and Truth in Ephrem the Syrian's Hymn *De Crucifixione* IV. *Acta Patristica et Byzantina* 13:34–49.
- . 2006. Tamar, Rahab, Ruth, and Mary – The Bold Women in Ephrem the Syrian's Hymn *De Nativitate* 9. *Acta Patristica et Byzantina* 17:1–21.
- Brock, Sebastian P.** 1992. *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- . 2009. Creating Women's Voices: Sarah and Tamar in Some Syriac Narrative Poems. V: Emmanouela Grypeou in Helen Spurling, eds. *The exegetical encounter between Jews and Christians in late antiquity*, 125–141. Jewish and Christian perspectives series 18. Leiden: Brill.
- . 2012. *Treasure-house of Mysteries: Explorations of the Sacred Text Through Poetry in the Syriac Tradition*. Yonkers, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.
- . 2002. Jacob of Serugh's Verse Homily on Tamar (Gen. 38). *Le Muséon* 115, št. 3/4:279–315.
- . 2013. *The Harp of the Spirit: Poems of Saint Ephrem the Syrian*. Cambridge: Aquila Books.
- Celarc, Matjaž.** 2024. Rebekah – As a Chosen Agent of God. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:459–474.
- Dehansdutter, Boudewijn.** 2011. On the Way to Perfection: »Lust« as a Factor in Early Christian Anthropology. With an Outlook on the Syrian Fathers. *Studia Patristica* 51:95–114.
- Griffith, Sidney H.** 1991. »Singles« in God's service: Thoughts on the Ihdaye from the works of Aphrahat and Ephraem the Syrian. *Harp* 4:145–159.
- . 1993. Monks, »singles,« and the »sons of the covenant«: Reflections on Syriac ascetic terminology'. V: Ephrem Carr et al., ur. *Eulogema. Studies in Honor of R. Taft, S.J.*, 141–160. Rim: Centro Studi S. Anselmo.
- Guite, Malcolm.** 2012. *Faith, Hope and Poetry: Theology and the Poetic Imagination*. Farnham: Ashgate.
- Harvey, Susan Ashbrook.** 2001. Spoken Words, Voiced Silence: Biblical Women in Syriac Tradition. *Journal of Early Christian Studies* 9:105–131.
- . 2005. On Mary's Voice: Gendered Words in Syriac Marian Tradition. V: Dale B. Martin in Patricia C. Miller, ur. *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Heterography*, 63–86. Durham: Duke University Press.
- . 2009. Holy Impudence, Sacred Desire. The Women of Matthew 1:1-16 in Syriac Tradition. V: George Kalantzis in Thomas F. Martin, ur. *Studies on patristic texts and archaeology. If these stones could speak... Essays in Honor of Dennis Edward Groh*, 29–50. New York: Edwin Mellen Press.
- . 2010a. Impudent Women: Matthew 1:1-16 in Syriac Tradition. *Parole de l'Orient* 35:65–76.
- . 2010. *Song and Memory: Biblical Women in Syriac Tradition*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- . 2025. Ministries of Song: Women's Voices in Ancient Syriac Christianity. Oakland: University of California Press.
- Jarjour, Tala.** 2015. »Hasho« Music Modality and the Economy of Emotional Aesthetics. *Ethnomusicology Forum* 24, št. 1:51–72.
- . 2018. *Sense and Sadness: Syriac Chant in Aleppo*. Oxford: Oxford University Press.
- Kalish, Kevin James.** 2022. *She Who Loved Much: The Sinful Woman in Saint Ephrem the Syrian and the Orthodox Tradition*. Jordanville, NY: Holy Trinity Seminary Press.
- Krajnc, Aljaž.** 2024. Jožef in Potifarjeva žena v poznaotičnem judovskem in krščanskem slovstvu v semitskih jezikih. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:579–605.
- Krašovec, Jože.** 1984. *Antithetic structure in biblical Hebrew poetry*. Leiden: E. J. Brill, 1984
- Kronholm, Trygve.** 1991. Holy Adultery: The Interpretation of the Story of Judah and Tamar (Gen. 38) in the Genuine Hymns of Ephrem Syrus. *Orientalia Suecana* 40:149–163.

- Lieber, Laura Suzanne.** 2016. On the Road with the Mater Dolorosa: An Exploration of Mother-Son Discourse Performance. *Journal of Early Christian Studies* 24, št. 2:265–291.
- Malina, Artur.** 2016. Le donne nella genealogia di Gesù (Mt 1,1-17): Un contributo all'antropologia del primo vangelo. *Antonianum* 91:25–32.
- Manatt, Nobby Xavier.** 2024. *Motherhood of the Blessed Virgin Mary in the Writings of Mar Ephrem the Syrian: A Study With Special Reference to Hymns on the Nativity*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Mullett, Margaret in Susan Ashbrook Harvey, ur.** 2022. *Managing Emotion in Byzantium: Passions, Affects and Imaginings*. London: Routledge.
- Murray, Robert.** 1975–1976. The theory of symbolism in St. Ephrem's theology. *Parole de l'Orient* 6–7:1–20.
- Nicák, Maroš.** 2015. Zeugenschaft Und Emotion in Der Ostsyrischen Poesie Des 13. Jahrhunderts. V: Claudia Rammelt, Cornelia Schlarb in Egbert Schlarb, ur. *Begegnungen in Vergangenheit Und Gegenwart: Beiträge Dialogischer Existenz. Eine Freundschaftliche Festgabe Zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke*, 123–128. Münster: LIT Verlag.
- Olábarri Azagra, Tomás.** 2019. Las mujeres en Mt 1,1-17 : status quaestionis y perspectivas. *Estudios Bíblicos* 77, št. 2:199–217.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2024. Abigail nel contesto letterario di 1 Sam 25: mediatrice di sentimenti di vita. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:497–509.
- Pastorelli, David.** 2011. The Genealogies of Jesus in Tatian's *Diatessaron*: The Question of their Absence of Presence. V: Claire Clivaz et al., ur. *Infancy Gospels: Stories and Identities*, 216–230. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Richardson Jensen, Jane.** 1993. Ruth According to Ephraem the Syrian. V: A. Brenner, ur. *A Feminist Companion to Ruth*, 170–177. London: Bloomsbury Publishing.
- Wolk, Daniel P.** 2008. Expressions Concerning the »Heart« (Libbā) in Northeastern Neo-Aramaic in Relation to a Classical Syriac Model of the Temperaments. V: Farzad Sharifian, ur. *Culture, Body, and Language: Conceptualizations of Internal Body Organs across Cultures and Languages*, 267–317. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Xanthou, Maria G.** 2022. Theorising Emotions: Methodological Tools for Research. V: Margaret Mullett in Susan Ashbrook Harvey, ur. *Managing Emotion in Byzantium: Passions, Affects and Imaginings*, 36–59. London: Routledge.