


ks. Arkadiusz Baron

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

arkadiusz.baron@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-3255-4855>

O „ukrzyżowanym erosie” Ignacego Antiocheńskiego w monografii naukowej Krzysztofa Abucewicza

 <https://doi.org/10.15633/ps.26110>

Ks. Arkadiusz Baron — prof. dr hab., współtwórca serii Myśl Teologiczna i współredaktor naukowy serii patrystycznej Źródła Myśli Teologicznej, autor m.in. *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga?* (Kraków 1999), *Neopłatońska idea Boga* (Kraków 2005), *Świętość a ideały człowieka* (Kraków 2013), tłumacz komentarzy do Listów Pawłowych (Ambrożyjaster, Augustyn, Hieronim, Jan Chryzostom, Mariusz Wiktoryn, Pelagiusz) oraz dogmatycznych dokumentów soborowych (m.in. Soboru Trydenckiego i Watykańskiego I).

Article history • Received: 1 Aug 2021 • Accepted: 22 Dec 2021 • Published: 31 Mar 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

O „ukrzyżowanym erosie” Ignacego Antiocheńskiego w monografii naukowej Krzysztofa Abucewicza

W 2021 roku ukazała się wyjątkowa monografia na temat interpretacji ewokacji Ignacego Antiocheńskiego „mój eros”, prezentująca badania od początku chrześcijaństwa (listy pochodzą z początku II wieku) do naszych czasów. Jest nią książka Krzysztofa Abucewicza pt. *Ukrzyżowany „eros” Ignacego Antiocheńskiego* (Katowice 2021, 676 stron). Książka jest wyjątkowa ze względu na szeroki zakres badań i niezwykle wysokie kompetencje jej autora. Ogrom włożonej pracy budzi podziw. Celem artykułu jest pokazanie treści i głównych walorów książki oraz poddanie krytycznej analizie zaproponowanych przez Krzysztofa Abucewicza wniosków. Celem artykułu jest próba uściślenia odpowiedzi na pytanie o możliwość ustalenia jednoznacznych wniosków w odniesieniu do interpretacji ewokacji Ignacego Antiocheńskiego, do których dochodzą badacze historii, literatury i teologii. W tym sensie artykuł ma charakter polemiczny, a jego autor chce zachęcić teologów do zapoznania się z omawianą monografią i korzystania z niej we własnych poszukiwaniach teologicznych.

Słowa kluczowe: Ignacy Antiocheński, agape, eros

Abstract

On the “Crucified Eros” of Ignatius of Antioch in Krzysztof Abucewicz’s book

In 2021 was published a unique monograph on the interpretation of the evocation of Ignatius of Antioch, “My Eros”, presenting research from the beginning of Christianity (the letters come from the beginning of the 2nd century) to our times. It is a book by Krzysztof Abucewicz entitled *The Crucified “Eros” of Ignatius of Antioch* (Katowice 2021, 676 pages). The book is unique due to the wide scope of research and the extremely high competency of its author. The extensive amount of the work put into the research is awe-inspiring. The aim of the article is to show the content and main qualities of the book and to critically analyze of the conclusions drawn by Krzysztof Abucewicz. This article tries to clarify answers to the question about the possibility of establishing unequivocal conclusions, which researchers of history, literature and theology come to, regarding the interpretation of the evocation of Ignatius of Antioch. In this sense, the article is polemical in nature, aimed at encouraging theologians to read the discussed monograph and use it in their own theological research.

Keywords: Ignatius of Antioch, agape, eros

1. Problem, cel, metoda i struktura monografii

Krzysztof Abucewicz w monografii naukowej pt. *Ukrzyżowany „eros” Ignacego Antiocheńskiego* (Uniwersytet Śląski w Katowicach Wydział Teologiczny, Katowice 2021, 676 stron) podjął problem badawczy recepcji słów Ignacego Antiocheńskiego z Listu do Kościoła w Rzymie 7, 2: „mój eros został ukrzyżowany” (Sch 10, 134). Przebadał przytoczoną ewokację diachronicznie od starożytności do czasów współczesnych. We wprowadzeniu (s. 13–23) ukazuje aktualność tematu m.in. ze względu na różnice w interpretacji przytoczonych słów od starożytności (s. 17–18) oraz na „brak opracowania w tym zakresie” (s. 22). Na końcu wprowadzenia autor pisze: „jak wielką odwagą wykazał się Ignacy, umieszczając erosa w takim miejscu swojego najbardziej płomiennego listu” (s. 14). Stanowi to zapewne zachętę do lektury ze względu na współczesną różnicę znaczeniową słów *agape* i *eros*. Niestety we wprowadzeniu brakuje wzmianki o metodzie stosowanej w pracy. Czyni to autor zdawkowo na początku rozdziału I (s. 26–27), a następnie dopiero w rozdziale III (s. 430).

W obszernym **rozdziale pierwszym** (s. 25–292) Abucewicz omawia dzieje listów Ignacego. Jego zdaniem „czytelnik dobrze obznajomiony z całą tą historią może pominąć rozdział pierwszy i przejść od razu do drugiego” (s. 20). Rozdział pierwszy stanowi swoiste *Sitz im Leben* badanego tekstu nie tylko w czasie jego powstania, ale także jego lektury i recepcji w okresie patrystycznym (s. 28–75), średniowiecznym (s. 75–94), nowożytnym (s. 94–215) oraz współcześnie (s. 215–275).

Autor stwierdza, że „sytuacja wokół listów Ignacego w dobie dzisiejszej nie jest prosta. [...] czy pisma te łączą się z Antiochią i tamtejszym biskupem Ignacym, męczennikiem z II wieku – pozostaje pytaniem lub wątpliwością przynajmniej dla części badaczy” (s. 274–275). W podrozdziale 1.5 (s. 275–284) autor krytycznie podchodzi do wcześniej opisanych badań, zwłaszcza tych podjętych od reformacji do czasów współczesnych, zarzucając im okrojenie aspektu chrystologicznego.

Zapewne w jakimś zakresie, szczególnie w odniesieniu do najnowszych badań, Abucewicz ma trochę racji. Gdy jednak zapytamy, kto był autorem listów, które dotarły do naszych czasów w wielu różnych wersjach, to sytuacja może ulec zmianie. Należy rozróżnić, że problem

autentyczności i datacji listów jest historyczny, a problem dotyczący chrystologii jest teologiczny. Historyk może jedynie powiedzieć, że ktoś uważa za autora danego tekstu tą lub inną osobę. Kto zaś jest faktycznie autorem, pozostaje dla niego często niedostępne. Tymczasem Abucewicz pisze, że „w pierwszych wiekach zajmujące były głównie treści religijne w zakresie «nowej wiary», w szczególności w części świadczącej o miłości Ignacego do Chrystusa. [...] W średniowieczu z kolei, kiedy opadła gorączka doktrynalnych sporów, [...] zainteresowanie przesunęło się na treści porządkujące i praktyczne życia chrześcijańskiego. Uwagę w listach przyciągały wtedy elementy pobożnościowe, parenetyczne, duchowe, mistyczne. [...] Natomiast początek nowożytności przyniósł zasadniczy zwrot zainteresowań, [...] uwaga zaczęła koncentrować się na płaszczyźnie dotąd niespecjalnie roztrząsanej, to znaczy na ukazanym w listach Ignacego ustroju i organizacji Kościoła wraz z formami przywództwa w nim” (s. 280–281).

Autor omawianej monografii znakomicie pokazał, jak zmieniały się zainteresowania czytelników i badaczy tychże listów. Nakreślił kontekst ich lektury: reformacja, wojna domowa w Anglii, spory o episkopalne przywileje, modernizm, postmodernizm, sekularyzacja, rzekomo neutralna naukowość, redukcjonizm interpretacyjny (s. 282–283), w wyniku których „to co specyficznie chrześcijańskie musiało wypaść z agendy, nie mieściło się bowiem w odpowiednio skrojonym aparacie badawczym” (s. 283). I zamiast dojść do stwierdzenia, że ludzie w tak odległych wiekach potrafili wydobywać z listów Ignacego to, co ich interesowało, autor zaczął stawiać zarzuty, pisząc z nutą nadziei: „Badawcza postawa tego okresu, zmęczona obalaniem chrześcijańskich mitów i duchowo wyjałowiona, zaczęła wytracać swój impet” (s. 283–284). Zarzuty działają jednak jak miecz obosieczny, można bowiem zadać pytanie o to, kto odpowiada za jałowość duchową: historyk czy teolog.

Trudno sobie wyobrazić, że w starożytności wszyscy czytali te listy w sposób opisany przez Abucewicza, a dzisiaj nikt tego tak nie robi. Wcześniej pokazał on, że sprawami dotyczącymi ustroju Kościoła zajmowali się już pisarze w starożytności, a potem w średniowieczu, zwłaszcza w Kościele na Zachodzie. Potwierdzają to autorzy podręczników patrologii: Johannes Quasten, Berthold Altaner i Alfred Stuiber,

przypominając, jak listy św. Ignacego z Antiochii mocno akcentują eklezjologię i godności hierarchiczne¹.

Nadmieniłem, że autor ma w przytoczonych powyżej poglądach trochę racji, ponieważ współcześnie naukowcy potrafią dokonywać badań na zamówienie, nawet ideologiczne. Nie usprawiedliwia to jednak mieszania metody historycznej i teologicznej. Historyk powinien rzetelnie badać sprawy datacji i autentyczności listów Ignacego, ale do badania ich chrystologii nie posiada narzędzi. Jeśli historyk nie znajduje potwierdzenia faktu historycznego, to przecież nie oznacza to, że on się nie dokonał, ale tylko to, że nie potrafi tego naukowo dowieść. Nie do zaakceptowania jest wypowiedzanie się na wszystkie tematy. Ta pseudowszechwiedza wielu współczesnych teologów, historyków i innych humanistów stanowi moim zdaniem główną przyczynę obecnego kryzysu nauk humanistycznych na świecie!

W **rozdziale drugim** (s. 293–425) Abucewicz omawia historię recepcji interesujących go słów Ignacego Antiocheńskiego. Na początku podkreśla chrystocentryzm Listu do Kościoła w Rzymie (s. 293–296), jego odrębność w *corpus Ignatianum* (s. 297). Przyznaje, że zasygnalizował problematykę interpretacji interesującej go ewokacji z Rzm 7, 2 w artykule opublikowanym w „Vox Patrum” 64 (2015), s. 37–68 (s. 298, nota 13). Podkreśla, że pisma Kościoła pierwotnego unikają stosowania terminu „eros”, idąc za nowotestamentalnym wyborem słowa „agape” na określenie miłości (s. 300–301). Jego zdaniem Ignacy jako pierwszy stosuje takie słownictwo w Rzm 7, 2, posługując się słowem „eros”. Tymczasem z prezentacji poglądów pisarzy greckich: Orygenesesa, Dydyka Ślepego, Jana Chryzostoma, Pseudo-Dionizego Areopagity, Jana ze Scytopolis, Anasazego Synaity, Teodora Studyty, Andrzeja z Krety, Michała Syncellusa, Józefa Hymnografa, a zwłaszcza bizantyjskiej liturgii (Mineja) wynika, że w starożytności „eros” i „agape” były w istocie rzeczy synonimami (s. 301–309). Nie oznacza to, że były jednoznaczne. Dlatego podkreślany przez Abucewicza kontrowersyjny charakter tego słowa (np. na s. 320) można przyjąć tylko w takim znaczeniu, że Ignacy nie szanował w tym względzie wyboru pisarzy ksiąg Nowego Testamentu. Autor monografii

1 Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1983, s. 66–67 (numery 3–7); B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 111.

sam to potwierdza, gdy podkreśla, że według Pseudo-Dionizego niektórzy uważali imię „eros” za bardziej wzniosłe niż „agape” (s. 308). Wszyscy wspomniani pisarze chrześcijańscy interpretują ewokację Rzm 7, 2 w sensie chrystologicznym!

W okresie patrystycznym na Zachodzie nie zajmowano się ewokacją Ignacego. Autor nadmienia jedynie o jej łacińskim przekładzie w dziele Orygenesza dokonany około 410 roku oraz o twórczości Augustyna z Hippony, w którego teologii słowa „amor” i „caritas” pełniły ważną funkcję (s. 321–323). Wystarczy przywołać jego słowa: „ama et fac quod vis lub ordo amoris”, ale Abucewicz ich nie przywołuje.

Wspomnienie o pojęciach „amor” i „caritas” u Augustyna jest ważne dlatego, że w następnym podrozdziale autor omawia historię recepcji łacińskich wersji ewokacji Ignacego powstałych w wyniku kolejnych przekładów pism Pseudo-Dionizego od 832 do 1634 roku, które zestawia w trzech kolumnach (s. 326). Streszcza też rozumienie słów „amor”, „caritas” i „dilectio” na Zachodzie w późnym średniowieczu (s. 327–330). Najczęstszą wówczas wersją łacińską były słowa: „meus amor crucifixus est”. Ważne jest także krótkie omówienie rozumienia greckich terminów „eros” i „agape” w tym czasie na Wschodzie (s. 333–336). Autor z niezwykłą erudycją pokazuje, jak doszło do negatywnej konotacji terminu „eros”. Jeśli „eros” jest rozumiany negatywnie w odniesieniu do „agape”, to interpretacja chrystologiczna tej ewokacji staje pod znakiem zapytania. Nie oznacza to jednak, że tak musiał myśleć Ignacy!

Autor tytułuje podrozdział 2.3: *Rozłam interpretacyjny na Zachodzie w okresie nowożytnym i nieco niżej punkt 2.3.1* nosi tytuł: *Pierwsza negatywna interpretacja naprzeciw chrystocentrycznych ujęć – wiek XVI* (s. 337). W tym czasie pojawiły się teksty drukowane. Abucewicz omawia interpretację ewokacji Ignacego zaproponowaną przez zwolennika reformacji Jean Brunnera oraz negatywne i złośliwe opinie na temat listów Antiocheńczyka pióra Kalwina, który „określa te pisma «mdłą zgnilizną»” (s. 340). Zdaniem Brunnera „eros” w ewokacji „nie oznacza Chrystusa ani świętej miłości, lecz umiłowanie rzeczy ziemskich i związane z tym pożądlivości” (s. 340).

Abucewicz jest świadomy, że dyskusja na temat ewokacji „oscyłować będzie w granicach między ziemskimi pożądlivościami a Chrystusem, jako stojącymi za pojęciem eros” (s. 341). Potwierdza to jej prze-

bieg w XVII wieku opisany w punkcie 2.3.2 (s. 341–362). Omawiając stanowisko Jamesa Usshera w związku z jego publikacją w 1644 roku odnalezionych manuskryptów z XIII wieku, w których znajduje się łaciński przekład ewokacji Ignacego w innym brzmieniu niż podane na s. 326, a mianowicie *Meum desiderium crucifixum est*, autor stwierdza, że „słowo *desiderium* odpowiada pragnieniom, tęsknotom odnoszącym się do tego świata, co najwyraźniej przesuwając wymowę całego zdania w kierunku ziemskich pożądliwości” (s. 345). Stwierdzenie to wymaga uściślenia. Słowo „*desiderium*” w znaczeniu pozytywnym znajdujemy w Starym Testamencie m.in. w Ps 9, 38 i 20, 3, u Pawła Apostoła w 2 Kor 7, 7 (Wulgata) oraz w wielu innych biblijnych wersach. Wprawdzie Albert Blaise w *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (zasadniczo dotyczącym czasów patrystycznych), podaje wyłącznie pejoratywne znaczenia słowa „*desiderium*”², ale w Słowniku łacińsko-polskim pod redakcją Mariana Plezi odnajdujemy jego znaczenia w większości pozytywne: tęsknota, pragnienie, osoba ukochana³. Wynika stąd, że krytykowany przekład z manuskryptu z XIII wieku niekoniecznie zmienia sens ewokacji Ignacego tak dalece, jak wyraża to Abucewicz. Wśród badaczy z XVI i XVII wieku przeważają jego zdaniem opinie pozytywne, czyli te, które ewokację Ignacego interpretują chrystologicznie. Może lepiej brzmiałoby tu słowo „tradycyjne” zamiast „pozytywne”. Autor wspominał o interpretacji o podwójnym sensie ewokacji Ignacego, którą reprezentuje Maestraeus (s. 341) i nieco później Schweizer (s. 355). Według Maestraeusa „eros” w ewokacji oznacza pożądliwość Ignacego oraz ukrzyżowaną miłość Ignacego, którą jest Chrystus.

W dalszej części rozdziału Abucewicz omawia opinie dotyczące ewokacji Ignacego w pismach badaczy XVIII i XIX wieku (s. 367–382). Na uwagę zasługują tu interpretacje ewokacji Ignacego w publikacjach Zahna i Lightfoota jako mówiącą o ukrzyżowaniu ziemskiej miłości Ignacego. Autor jest świadomy, że ich argumentacja „nie zawiera niczego nowego, ani rewolucyjnego w stosunku do poprzedników” (s. 381), a mimo to ich autorytet okazuje się silny i zarażający (s. 380–381). Zaprezentowany wniosek Lightfoota z dyskusji o „erosie” i „agape”, że „Ignacy musiał koniecz-

2 A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Tournhout 1954, s. 261.

3 Słownik łacińsko-polski, t. 2: D–H, pod red. M. Plezi, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, t. 2, s. 108–109.

nie użyć słowa ἔρωc w negatywnym sensie, by oznaczyć namiętności jego przeszłego, jeszcze nieodrodzonego życia” (s. 380), jest oczywiście nie do udowodnienia. W ten sposób autor precyzyjnie pokazuje słaby punkt argumentacji Lightfoota, jakkolwiek nie dodaje, że stwierdzenie takie jest mało prawdopodobne ze względu na to, iż w czasach Ignacego słowo to miało sens pozytywny⁴.

W następnym podrozdziale 2.4 Abucewicz omawia poglądy na temat ewokacji Ignacego w pismach badaczy XX i XXI wieku, dzieląc je na dwie części. W pierwszej pisze o propagowaniu negatywnej interpretacji (s. 386–399), a w drugiej – o „niemilkącym głosie obrony pozytywnej interpretacji” (s. 400–421). Autor wymienia dziesiątki nazwisk wydawców listów Ignacego, komentatorów, autorów monografii i podręczników patrologii, a nawet Katechizm Kościoła katolickiego. Wśród przedstawionych opinii znajdujemy skrajne wypowiedzi, w których badacze zarzucają błędne interpretacje Orygenesowi i innym pisarzom starożytnym (s. 391–392, 402–405). Do grupy propagującej negatywne interpretacje autor zalicza także Katechizm Kościoła katolickiego (nr 1011) w tłumaczeniach na języki: polski, angielski, francuski, niemiecki i włoski, mimo że w tekście typicznym (łacińskim) podano cytata w formie: „Amor meus crucifixus est” (s. 399).

Rozdział trzeci (s. 427–602) Abucewicz dzieli na dwie części, które tytułuje 3.1. *Analiza zewnętrzna* (s. 430–522) i 3.2. *Analiza wewnętrzna* (s. 522–602). **W analizie zewnętrznej** omawia starożytną literaturę pozachrześcijańską oraz wczesnochrześcijańską, w której wyszukuje podobieństwa frazeologiczne do ewokacji Ignacego. Czyni to, jak sam pisze, selektywnie (s. 431). Autor wybrał i przeanalizował fragmenty sześciu pisarzy. Są to Pseudo-Anakreont z Teos, Ksenofont z Aten, Platon, Kallimach z Syreny, Alkifron i Lukian. Z badania wynika, że wyrażenie ó έμός έρωc w przytoczonych tekstach „najczęściej wskazuje na obiekt miłości” (s. 457), „zawiera w sobie element wyznania miłości” (s. 457). Tak jest np. w przypadku zbioru listów Alkifrona, w którym w jednym z listów czytamy: ó έμός έρωc Εύθύδημη (o moja miłości Eutydemosie) (s. 446). Autor omawia spór wokół erosa „filozoficznego” i „małżeńskie-go” w czasach Ignacego (s. 452–457. 459). Wykazuje, że listy Ignacego

4 Por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1961, s. 550 (A. Defense of term as synonym of ἀγάπη; B–G).

posiadają wiele elementów zaczerpniętych z filozofii (s. 460–463) oraz że Ignacy znał Plutarcha (s. 467–468). W ten sposób obala twierdzenie Harnacka, że skoro Ignacy nie był filozofem, nie mógł „znać literackiego erosa” (s. 459 oraz 390–391). Konkludując, autor pisze: „Wydaje się **mało prawdopodobne**, że Ignacy nie słyszał o wielkim sporze wokół erosa w swoich czasach” (s. 467) i nieco dalej: „Nie można wykluczyć, że włączeniem frazy *ὁ ἔμος ἐρως ἐσταύρωται* do swojego listu Ignacy daje świadectwo znajomości tej dyskusji” (s. 467). Podkreślam słowa, które nie wyrażają stuprocentowej pewności.

Przytaczane w oryginale teksty Abucewicz często tłumaczy sam, czasem z powodu braku polskiego przekładu (np. s. 435, 465 nota 123, 481–484), najczęściej z powodu mało precyzyjnego tłumaczenia (np. s. 439 nota 21, 449–450, 472 nota 142, 478 nota 168, 480 nota 173, 487 nota 208, 490 nota 215?, 491 komentarz do cytatu, 493 nota 225, 495 nota 232, 496 nota 237?, 499 nota 248, 500 nota 250, 502 nota 259, 504 nota 268 – znaki zapytania wskazują na niezbyt moim zdaniem jasny przekład autora). Rzadko można trafić na jego „przejęzyczenie się” jako tłumacza (np. na s. 312 w tekście greckim w pierwszym wersie jest słowo „Chrystus”, a w tłumaczeniu polskim „Jezus”, być może dlatego, że nie używamy po polsku: „Pan Chrystus”).

Zdarza się, że autor dla pokazania możliwości różnej interpretacji przytaczanych słów odwołuje się do różnych obcojęzycznych przekładów (s. 442 nota 29 i 443 nota 32, 448 nota 54). W odniesieniu do słów *ἔραστός* (ukochany, kochanek) i *ἀγαπητός* (ukochany, umiłowany) stosowanych przez Klemensa Aleksandryjskiego (s. 499–500 oraz 503–504) można dodać, że Teodoret z Cyru poświadcza, że słowo „agapetos” zmieniło w jego czasach znaczenie z „umiłowanego” na „kochanek”. Píše bowiem: „Paweł nazwał [...] żonę Filemona ‘umiłowaną’ (agapetos) [...] niechaj się nikt nie dziwi, że obecnie niektórych razi to określenie”⁵.

Trzeba podkreślić, iż autor w tej części uzasadnia jedynie twierdzenie, że wyrażenie „mój eros” (moja miłość) w ewokacji Ignacego **może** oznaczać Chrystusa, a nie, że oznacza ani że jest to jedyna możliwa i słuszna interpretacja. Większość badaczy omówionych w rozprawie to dopusz-

5 Teodoret z Cyru, Komentarz do listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków, tłum. S. Kalinkowski, wprowadzenie A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 197–198 (Źródła Myśli Teologicznej, 20).

cza! Znaczenie wyrażenia „moja miłość” w ewokacji Ignacego zależy od treści słowa „eros”, ponieważ nie zawiera ona powtórzenia podmiotu, jak mieliśmy w przypadku: „o moja miłości, Eutydemosie”.

Obie interpretacje mogą wyrażać myślenie chrześcijańskie. List jest chrystocentryczny, ale czy to oznacza, że i to zdanie musi mieć za podmiot Chrystusa? W istocie rzeczy ewokacja jest chrystocentryczna, bo Ignacy nie pisze, że moja miłość została uśmiercona, ale ukrzyżowana. Ukrzyżowanie zaś jednoznacznie odnosi je do Jezusa i dodatkowo wyraża pragnienie naśladowania Mistrza przez ucznia, w tym przypadku przez Ignacego. Moim zdaniem Ignacy zawarł w ewokacji jedno i drugie. Autor zapewne z takim wnioskiem się nie zgadza. Słowo „eros” Ignacy użył nie dlatego, że rozumiał je jako namiętność, ale według mnie dlatego, żeby nie proskrybować, a w każdym razie nie zrównywać jej z Miłością (*agape*) niezniszczalną (pisze o niej w następnym punkcie Rzm 7, 3), którą jest Krew Chrystusa. W ten sposób wyraża ducha pierwotnego chrześcijaństwa, które na określenie Boga wybrało prawie już zapomniane wtedy słowo „agape”, aby nadać miłości prawdziwie nowy sens. W istocie rzeczy nie idzie tu o słowa, ale o ich treść! Wielu współczesnych badaczy błędnie przykłada dzisiejszą miarę do starożytnych słów, gdy przeciwstawia pojęcia „eros”, „agape” i „filia”, które w istocie rzeczy były wtedy synonimami („eros” i „filia” – zob. s. 490; „eros” i „agape” – *passim*).

Autor potwierdza to we wnioskach z analizy podobieństw w literaturze wczesnochrześcijańskiej (s. 505–511). Powtarza tu swoje twierdzenie o pozytywnym sensie „erosa” w ewokacji Ignacego, pisząc, że jest on **„wysoce prawdopodobnym”** (s. 510), ponieważ wczesnochrześcijańscy pisarze potępiają wypaczone formy rozumienia „erosa”, a równocześnie akceptują jego pozytywne ujęcia (s. 499–500). Swoje wywody na ten temat uzupełnia krótkim przedstawieniem tego, jak Filon Aleksandryjski rozumiał słowo „eros” (s. 510–511), odsyłając do jego pozytywnych wypowiedzi o „erosie”. Na negatywne wypowiedzi Filona o „erosie” wskazują zaś zwolennicy negatywnej interpretacji ewokacji Ignacego (s. 510). Czytając te strony, odnoszę wrażenie, że autor w jakiejś mierze uważa, iż ci wszyscy przytaczani autorzy mniemali o swojej misji kształtowania tychże pojęć. Pisze nawet o „schryścianizowaniu erosu” (s. 508). Uważam, że podobnie jak dwa tysiące lat temu, tak i dzisiaj, ludzie nadają

słowom o miłości różną treść, nawet przeciwstawną sobie, chociaż, jak wiemy, „Miłość” ujmowana jako Bóg, jest największym *novum* przyniesionym przez chrześcijaństwo, które nie wymyśliło terminów „agape”, „eros”, „filia” i tym podobnych, ale nadało im nowy, głębszy sens⁶. Nie idzie tu zatem tylko o terminy, ale o ich nową interpretację: Jezus w Nowym Testamencie reinterpretuje przykazanie miłości Boga i bliźniego, Paweł Apostoł podaje Hymn o miłości w 1 Kor 13, i chociaż w tych tekstach używa się słowa „agape”, to zarówno Jezus, jak i Paweł nadają mu nowy sens. W tym duchu, jak mierniam, Abucewicz w punkcie 3.1.6 (s. 511–522) powraca w sposób niezwykle przekonujący do myśli Orygenes, Jana Chryzostoma, Grzegorza z Nyssy i Pseudo-Dionizego Areopagity, którzy używali słów „eros” i „agape” w odniesieniu do treści chrześcijańskich. Przy okazji pokazuje, jak bezpodstawne i absurdalne są zarzuty niektórych badaczy w XIX i XX wieku, że Orygenes nie znał greki (s. 517 wraz z notą 299).

W analizie wewnętrznej (s. 522nn) autor analizuje ewokację Ignacego „pod kątem językowym (leksyki, zasobu słów), gramatycznym i składniowym”, a w dalszej części przeprowadza jej analizę teologiczną (s. 524–525).

W analizie językowo-gramatycznej ewokacji Abucewicz zestawia wszystkie trzy recenzje (s. 526). Szczegółowo omawia słowo *ἑσταύρωται* będące czasownikiem wyrażonym w formie czasu *perfectum* w stronie medio-pasywnej (s. 528). Przywołuje opinie współczesnych badaczy, że aoryst wyraża oddalenie i „bycie poza”, a *perfectum* – bliskość i „bycie w” (s. 530–531). To pozwala mu dojść do wniosku, że ze względu na formę *perfectum* tego czasownika można go oddać po polsku słowami „jest ukrzyżowany” (s. 533 wraz z notą 340). Następnie zauważa, że w listach Ignacego „z trzech wystąpień tego czasownika dwa – to znaczy te, które są w formie aorystu – jednoznacznie odnoszą się wprost do Jezusa Chrystusa” (s. 534). „Gdyby zatem – kontynuuje autor – trzecie wystąpienie, czyli *ἑσταύρωται*, nie odnosiło się do Chrystusa, byłoby jednostkowym przypadkiem” (s. 534). I tak rzeczywiście jest: jeśli ten jeden przypadek z ewokacji Ignacego nie odnosi się do Chrystusa, to stanowi jeden taki przypadek w listach Ignacego, ale dodajmy: jeden na trzy przypadki.

⁶ Por. Religie starożytnego Bliskiego Wschodu, pod. red. K. Pilarczyka, J. Drabiny, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 448

Autor mógł ze swojej, podkreślmy, znakomicie przeprowadzonej analizy, równie dobrze dojść do innego wniosku. Skoro dwa razy czasownik *σταυρώω* występuje w formie aorystu (*ἔσταυρώθη*) i odnosi się do Chrystusa, a tylko raz w formie *perfectum* (*ἔσταύρωται*), to być może w tym przypadku odnosi się do Ignacego, zwłaszcza że *perfectum* wskazuje na terażniejszość, a forma medialno-pasywna odnosi do podmiotu, czyli właśnie „w sobie”, „dla siebie”. Wyraźnie widać, że problem może jedynie rozstrzygnąć udzielenie odpowiedzi na pytanie, kto jest podmiotem wyrażenia *ὁ ἐμός ἔρως*.

Wyrażenie to autor dokładnie analizuje, zaczynając objaśniać rzeczownik *ἔρως* (s. 534n), następnie przymiotnik zaimkowy *ἐμός* (s. 541n), a na końcu rodzajnik *ὁ* (s. 551n).

W odniesieniu do rzeczownika *ἔρως* Abucewicz objaśnia trzy fragmenty z listów Ignacego, w których pojawia się „powiązany z nim czasownik odrzeczownikowy *ἐράω*” (s. 535). W omówieniu Rzm 2, 1 i Rzm 7, 2 (s. 535n), jak się wydaje, autor znalazł się trochę w kłopotliwej sytuacji. Gdy słowa Ignacego *ἐάν ἐρασθήτε τῆς σαρκός μου* (Rzm 2, 1) tłumaczy identycznie jak Anna Świderkówna: „jeśli natomiast umiłowiecie moje ciało” (s. 535), i wiadomo, że Ignacy nie życzy sobie tej miłości, a nieco wcześniej o miłości Rzymian Ignacy napisał w Rzm 1, 2: „Lękam się jednak waszej miłości” (*φοβούμαι γάρ τὴν ὑμῶν ἀγάπην*), to Abucewicz w przypisie zauważa: „Co ciekawe, że w kontekście tej miłości (*ἀγάπη*) Ignacy mówi o lęku” (s. 537 nota 351). Na szczęście autor nie komentuje tego, że to zapewne jakiś święty lęk, ale szkoda, że nie przytoczył następnych słów Ignacego, w których wyjaśnia, czego się obawia: (*μὴ αὐτὴ με ἀδικήσῃ*). Całość po polsku brzmi w przekładzie Świderkówny: „Lękam się jednak waszej miłości, bo ona może wyrządzić mi krzywdę” (Rzm 1, 2). Widać, że nie słowo „miłość” jest tu ważne, ale jej przedmiot, przejaw i motyw. Ponadto trzeba zaznaczyć, że czasownik *ἐράω* nie zawsze znaczy kochać, miłować. Autor zapewne jest tego świadomy, bo dwie pozostałe frazy, które go zawierają, podaje w przekładzie Anny Świderkówny (s. 535 nota 346 i 347: Rzm 7, 2: *ἐρών τοῦ ἀποθασεῖν* – pragnący śmierci; Pol 4, 3: *μὴ ἐράτωσαν* – niech nie zabiegają). Autor nie jest jednak konsekwentny w objaśnieniu Rzm 7, 2, gdy pisze: „Na początku stoi życie, a na końcu śmierć, po środku zaś jest miłość” (s. 537). Według mnie do słów tych należy podchodzić ostrożnie, aby pod żadnym pozost-

rem nie wspierać cywilizacji śmierci, skoro miłość jest od niej silniejsza. Nieco dalej autor dodaje słowa: „Można więc, a nawet trzeba tak umiłowac męczeństwo, co więcej śmierć, ale nie powinno się mieć takiej miłości do spraw ziemskich” (s. 538).

Wydaje się, że takie jest stanowisko Abucewicza, skoro już wcześniej o słowach ἐρών του ἀποθαιέν pisze i tłumaczy je: „Antiocheńczyk łącząc swojego erosa ze śmiercią, mówiąc, że miłuje śmierć” (s. 463). Przy tej okazji, moim zdaniem, autor zmienia sens przytoczonego opowiadania Hipokratesa, który nie mówi, że pacjenci „miłują śmierć”, ale że w krytycznych sytuacjach bólu i cierpienia na nią się zgadzają (Hipokrates, *De arte*, 7, 17–18: οὐκ ἀποθαιέν ἐρώντες, ἀλλὰ καρτερεῖν ἀδυνατέοντες). Oto znaczenia słowa ἐράω: o rzeczach, namiętnie pragnąć⁷; z *gen. rei*, namiętnie pragnąć, pożądać czegoś⁸; z *infin. θαιέν*, życzyć sobie śmierci⁹. Wydaje się, że autor ma rację, gdy dostrzega związek miłości i śmierci w ewokacji (s. 464–465), gdy pisze o rozróżnieniu pomiędzy miłością a pożądaniami (ἐπιθυμία) u Ignacego (s. 539), i o tym, że trudno się godzić z tłumaczeniem greckiego erosa poprzez „pragnienia ziemskie” (s. 541). Gdy jednak uzasadnia, że rzeczownik „eros” w ewokacji Ignacego występuje w liczbie pojedynczej, a przekład Świderkówny oddaje je w liczbie mnogiej „ziemskie pragnienia”, to pozwolę sobie zwrócić uwagę, że autor podobnie czyni, gdy pisze o czasownikach, używając rzeczowników (s. 537: „Na początku stoi życie” i tak dalej).

Z teologicznego punktu widzenia należy uzupełnić, że wspomniane miłowanie śmierci (s. 538) i męczeństwa charakteryzowało nieco późniejszy od Ignacego ruch montanistyczny. Męczeństwo jest dopuszczone w sensie: lepiej jest umrzeć niż zdradzić czy wyprzeć się Jezusa. Kościół pierwotny miał poważny problem z błędnym ujmowaniem męczeństwa w środowiskach montanistycznych.

Następnie Abucewicz analizuje przymiotnik zaimkowy ἐμός w aspekcie filologicznym i omawia jego użycie w listach Ignacego (s. 541–551).

7 A Greek-English lexicon, comp. by H. G. Liddell, R. Scott, Clarendon Press, Oxford 1961, s. 680: „II. of things, desire passionately, lust after”.

8 Słownik grecko-polski, t. 2, pod red. Z. Abramowiczówny, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 297.

9 Słownik grecko-polski, ułożył Z. Węcławski, Skład Główny w Księgarni Wydawniczej L. Iгла, Lwów 1929, s. 288.

Wyróżnia trzy fragmenty, w których Ignacy stosuje wyrażenie τὸ ἐμὸν πνεῦμα (s. 543). Dochodzi do stwierdzenia, że w wyrażeniu tym „chodzi o coś więcej niż tylko jednostronnie antropologiczny sens” (s. 549), że „Ignacy mówi o nie tyle swoim «własnym duchu», co o Duchu Bożym, który jest w nim, i który poprzez tajemne zespolenie z nim, staje się «jego»”, że „już nie on żyje, lecz żyje w nim Duch Jezusa Chrystusa” (s. 550). Zapewne autor ma tu na myśli Pawłowe słowa z Ga 2, 20, gdzie wprawdzie nie ma terminu duch. W istocie rzeczy jest to problem bardziej teologiczny i antropologiczny omawiany przez Pawła np. w Rz 8; 2 Tm 1, 7; 1 Tes 5, 19–23, aniżeli tylko gramatyczny.

Na końcu Abucewicz omawia rodzajnik „ὁ” z ewokacji Ignacego (s. 551–560). Zaczyna od przedstawienia dwojakiej roli rodzajnika w języku greckim: indywidualizującej i uogólniającej. Jest ono bardzo przydatne do analizy tekstów greckich. Warto jednak pamiętać, że tego typu opracowania filologiczne, podobnie jak słowniki, stanowią jedynie pomoc dla badacza i nigdy nie dają stuprocentowej pewności, że jakiś autor tekstu rzeczywiście stosował zasady w nich podane w każdym swoim zdaniu. Następnie autor podaje wykaz występowania rodzajnika „ὁ” w formie mianownika liczby pojedynczej w listach Ignacego, opierając się na konkordancji pism ojców apostołskich (s. 555–556). Powraca do problemu tłumaczenia terminu „eros” z ewokacji Ignacego przez „ziemskie pragnienia”, które to tłumaczenie jest jego zdaniem nie do utrzymania (s. 556, 560). Autor kończy figurą literacką, że rodzajnik w omawianej ewokacji stał się „poważnym szkopułem” (s. 560) tego typu przekładów. Zgoda, że rodzajnik indywidualizuje i konkretyzuje, że przymiotnik zaimkowy go „nie tylko dookreśla, ale zaznacza akcent, kładąc emfazę” (s. 562). Gdyby jednak Ignacy chciał jednoznacznie podać podmiot ewokacji, mógł dodać słowo Chrystus, ale tego nie uczynił.

We wnioskach z analizy języko-gramatycznej autor z pewną przesadą pisze, że „rzeczownik ἔρως już sam przez się wywołuje dreszcz, uderza intensywnością, [...] miłosną konotacją, mającą cechy namiętności” (s. 561). Być może nawet przeciwstawia tu „erosa” „agape”. W dalszej części stwierdza, że gdyby „eros” Ignacego miał być ukrzyżowany, to czego mógłby jeszcze pragnąć? Tymczasem ewokację poprzedzają słowa: „pragnący umrzeć” (s. 564, w tłumaczeniu Świderkówny). Następnie autor w przekonujący sposób pokazuje, że negatywna interpretacja

ewokacji jest trudna do przyjęcia. W sposób przekonujący, ponieważ nie jest uzasadnione przenoszenie sensu Pawłowych zdań Ga 5, 24 i 6, 14 na ewokację Ignacego tylko na podstawie użycia tego samego słowa (s. 567–568) z pominięciem tego, że konstrukcja słów apostoła jest inna (s. 569–570), nie można też traktować terminów ἔρως i ἐπιθυμία jako synonimicznych (s. 569). W swojej argumentacji autor nie wnosi tu już nic nowego (por. s. 573–579), poza przekładem słów ἐρώων του ἀποθανεῖν jako „rozpalony miłosnym pragnieniem, by umrzeć” (s. 574 i 576), który to przekład nazbyt opisowy nie rozjaśnia sensu wypowiedzi Ignacego. Aby nie stawiać pytania, kogo właściwie Ignacy kocha, w kim jest zakochany: w śmierci czy w Jezusie, autor wcześniej stwierdza: „Nie było umiłowania śmierci ze względu na samą śmierć” (s. 573). Jakkolwiek nie podejmuje teologicznej interpretacji śmierci ani w aspekcie słów Pawła w Flp 1, 21, ani w rozróżnieniu śmierci cielesnej i duchowej. Pod koniec podrozdziału 3.2.2 jeszcze raz autor mówi o skandalizującym wydźwięku pojęcia „eros”, który to wydźwięk jest przyczyną współczesnych negatywnych interpretacji ewokacji Ignacego (s. 578).

Punkty 3.2.3. Analiza teologiczna (s. 580–600) i 3.2.4. Wnioski z analizy teologicznej (s. 600–602) kończą rozdział trzeci. Autor stwierdza, że „Osoba Chrystusa stanowi najgłębszą motywację Ignacego” (s. 580). Rzeczywiście w Rzm 6, 3 czytamy: „Pozwólcie mi naśladować mękę mojego Boga” (Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητήν εἶναι του πάθους του θεού μου). Czy naśladowanie Ukrzyżowanego może oznaczać miłowanie śmierci? Warto przypomnieć, że antynomia „agape” i „eros” jest dziełem późniejszym, może nawet nowożytnym. Aby się przekonać, że nie dotyczy czasów patrystycznych, wystarczy sięgnąć do homilii Jana Chryzostoma In epistulam ad Romanos 9, 4 (PG 60, kol. 474, w. 6–32). W trzech zdaniach Chryzostom powtarza osiem razy słowo „eros” i jego pochodne w aspekcie ideału życia chrześcijańskiego. Lektura wskazanych zdań może być przydatna, ponieważ autor, mimo deklaracji (s. 581–583), raz po raz wraca do stwierdzenia, że „eros” to „kategoria mocno zakorzeniona w pogaństwie i kojarzona z najciemniejszymi jego stronami” (s. 587).

Następnie Abucewicz omawia tło chrystologiczne. Wylicza określenia Chrystusa w listach Ignacego (s. 588–591). I tu pojawia się problem. Autor wie, że Ignacy określa Chrystusa jako życie, nadzieję, radość, „często dodając przy tym dzierżawcze «nasza» (ἡμῶν)” (s. 588–589). Nie wymie-

nia tu określenia Chrystusa „zbawiciel”, które pojawia się w listach czterzy razy zawsze z przymiotnikiem zaimkowym „nasz” (Efm. 1, 1; Mgn introd.; Fld 9, 2; Smy 7, 1¹⁰). Autor nie zauważa, że występujące w listach około 130 razy, a w krótkim Rzm około 20 razy, słowo Chrystus ani razu nie łączy się ze słowem „mój”, ale wyłącznie z „nasz” lub „wasz”! Wskazane przez Abucewicza dwa przypadki połączenia „mój Bóg” w jednym przypadku może odnosić się do Chrystusa, ale Ignacy Go nie wymienia. Zdanie to z Rzm 6, 3 przytoczyłem nieco wyżej. W drugim przypadku w Fld 6, 3 połączenie to brzmi: Εὐχαριστώ δέ τῷ θεῷ μου („Dziękuję Bogu mojemu”), i odnosi się ogólnie do Boga. Oczywiście w aspekcie trynitarnym odnosi się także do Osoby Syna Bożego. Ponadto wyrażenie to zapewne jest nawiązaniem do słów Tomasza Apostoła: „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28). Nasuwa się pytanie: skoro Ignacy w swoich listach tak często powtarza słowo Chrystus, to czy nie użycie go ani razu w połączeniu z przymiotnikiem zaimkowym „mój”, a jedynie z „nasz” lub „wasz” jest przypadkiem? Autor wprawdzie zapewnia, że wyrażenie „mój eros”, wskazujące na Chrystusa, jest „pod względem teologicznym i z punktu widzenia ortodoksji zabezpieczone” (s. 590–591), ale w świetle całości omawianej książki i listów Ignacego trudno byłoby zgodzić się z twierdzeniem, że akurat w ewokacji pominął on słowo Chrystus. Wśród pism chrześcijańskich znajduję tylko jedno zdanie zawierające wyrażenie „mój Chrystus” (ὁ ἐμός Χριστός) w Mowie 40, 2 o świętym chrzcie autorstwa Grzegorza z Nazjanzu (PG 36, kol. 361, w. 7).

W opisie rysu trynitarnego (s. 595–600) autor stwierdza, że w ewokacji Ignacego mamy „do czynienia z personifikacją” (s. 596), a eros „może uosabiać Jezusa Chrystusa” (s. 596, wytłuszczenie moje). Jest to piękny przykład literackiej i teologicznej analizy tekstu teże ewokacji.

2. Literatura przedmiotu i język rozprawy

Pracę kończy obszerna bibliografia (s. 611–676). Wskazówki bibliograficzne, translacyjne i skróty Abucewicz zamieścił na początku książki (s. 9–11). Literatura przedmiotu uwzględnia pozycje do roku 2017, obej-

10 Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, przekł. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 137 (Biblioteka Ojców Kościoła, 10) – brak tego określenia lub inna wersja tekstu.

muje monografie, artykuły i inne pisma w języku greckim i łacińskim, angielskim, francuskim, niemieckim, polskim i włoskim.

Mimo ogromnej bibliografii można ją jeszcze uzupełnić. Na przykład Henryk Pietras wspomina o tym zdaniu Ignacego i podaje historię terminu „eros”¹¹. Ponadto przydatny wydaje się słownik grecki czasów patrystycznych, który wydał Geoffrey William Hugo Lampe, zwłaszcza uwagi o „erosie”¹².

Zdarzają się zdania niezbyt fortunate, np. s. 407: „Namiętna intensywność i wolność od przymusu są bowiem lepiej wyrażalne poprzez ἔρωσ, aniżeli przez bardziej surowe chrześcijańskie ἀγάπη”, a tym rzekomo surowym chrześcijańskim słowem Nowy Testament określa Boga (1 J 4, 8. 16). Na s. 598 znajdujemy wypowiedź na granicy pustosłowania: „W końcu, w tej nowej rzeczywistości, Ojciec przez Chrystusa w Duchu przemawia, przywołuje człowieka. To głębokie nachylenie soteriologiczne ujawnia się w ewokacji Ignacego wraz z jej trynitarnym odczytaniem. Boże działanie, którego wewnątrznie doświadcza biskup Antiochii, jako trynitarnie jest kompletne i zbawczo dopełnione. Także kompletność myśli Ignacego w tym ujęciu znajduje swoje domknięcie”. W ten sposób Abucewicz komentuje przytoczoną na poprzedniej stronie część zdania z Listu do Kościoła w Rzymie 8, 1, w którym słowo „Bóg” pojawia się wyłącznie w przekładzie polskim (s. 597). Na pytanie, czy w świetle przytoczonych słów męka i śmierć Jezusa są Jego kompletnym działaniem zbawczym, udzielać odpowiedzi chyba nie potrzeba.

3. Ocena merytoryczna

Z historycznego punktu widzenia Abucewicz kompetentnie prezentuje poglądy omawianych badaczy, ale z literackiego punktu widzenia nasuwa się pytanie, czy uwzględnił fakt, że czytelnik dysponuje tekstem ewokacji Ignacego, ale nie ma jej treści, tylko sam ją nadaje stosownie do własnego rozumienia odczytywanych słów. Moim zdaniem ewokacja zawiera piękną grę słów, metonimię. Nawet gdyby wszyscy badacze byli

¹¹ H. Pietras, *L'amore in Origene*, Institutum Patristicum Augustianum, Roma 1988, s. 17–18.

¹² ἔρωσ, A. D.3, [w:] *A Patristic Greek Lexicon*, ed. by G. W. H. Lampe, Clarendon Press, Oxford 1961, s. 550 (w znaczeniu D.3 „eros” to Chrystus).

pod tym względem jednogłośni, to nie oznaczałoby to wcale, że Ignacy musiał tak właśnie myśleć, jak to przedstawia jakikolwiek współczesny badacz.

Studium Abucewicza pokazuje dobitnie, jakie stanowisko zajmują konkretni badacze i tłumacze listów Ignacego, poddaje je krytyce i każdorazowo prezentuje własne stanowisko. Książka pod tym względem jest wyczerpująca. Jej *novum* polega między innymi na integralnym omówieniu zainteresowania ewokacją Ignacego i jej recepcją na przestrzeni wieków, od czasu jej powstania do czasów współczesnych. Jej niewątpliwym osiągnięciem jest wykazanie, że tzw. negatywna interpretacja ewokacji Ignacego jest mało prawdopodobna. Jeśli uwzględni się błędne współczesne rozumienie znaczenia starożytnego terminu *eros* i bazowanie jedynie na znaczeniu nadawanym mu o wiele później, to argumentacja negatywnej interpretacji jest nie do przyjęcia. Nie oznacza to jednak, że tak zwana chrystologiczna jej interpretacja została tym samym dowiedziona.

Autor dużo uwagi poświęca omówieniu poglądów badaczy listów Ignacego na przestrzeni wieków, w tym problemu ich autorstwa i różnych recenzji. W tym względzie wykonał ogrom pracy i może stanowić wzór dla wszystkich podobnych tego typu studiów. Na takim tle, jak się wydaje, Abucewicz mniej docenia badania terminologiczne czasów Ignacego, zwłaszcza dotyczące rozwoju znaczeń kluczowych pojęć dla rozumienia ewokacji Ignacego. Wśród nich są terminy *agape* i *eros*. Jest to temat szeroki, ale do interpretacji ewokacji Ignacego wydaje się to o wiele ważniejsze przebadanie tych pojęć aniżeli roztrząsanie zagadnień związanych z autorstwem jego listów. W jakimś sensie negatywna interpretacja wyrasta z fałszywego założenia, że termin *eros* od zawsze był przez chrześcijan traktowany negatywnie. Autor wyczuwa, że interpretacja negatywna nie wyraża treści ewokacji Ignacego, ponieważ bazując na błędnie założonym znaczeniu słowa *eros*, próbuje się tłumaczyć je zupełnie innymi terminami, np. pragnieniami ziemskimi. Dlatego autor stara się wykazać, że interpretacja negatywna jest błędna, ale to może grozić instrumentalnym traktowaniem przytaczanych tekstów.

Książka stanowi rzetelne studium pod wieloma względami. Jednakże przebadanie tego, jak zmieniało się znaczenie terminów *eros* i *agape* (oraz pochodnych słów), pokazałoby wzajemne wykluczanie się niektórych interpretacji ewokacji Ignacego, jako opierających się jedynie na

błędnych i anachronicznych założeniach, że Antiocheńczyk musiał znać ówczesną sobie literaturę lub że używał słowa eros w naszym współczesnym znaczeniu.

Abucewicza charakteryzuje podejście krytyczne do prezentowanych opinii w najlepszym znaczeniu tego słowa. Czy jednak zawsze jednako-wo je stosuje w odniesieniu do omawianych problemów? Gdy przytacza opinie o Ignacym, że był dzieckiem, na którego Jezus położył swoje ręce (s. 77–78.80, nota 196), że korespondował z Maryją i Janem Apostołem (s. 92, gdzie autor wyjaśnia, że „są to trzy listy należące do nieautentycznej korespondencji pomiędzy Ignacym a świętym Janem i Dziewicą Maryją”), i nie uzasadnia, iż podobnie jak dzisiaj, także dawniej tworzono legendy na potrzeby ludzi. Gdy jednak niektórzy wydawcy listów Ignacego podzielają opinie Zahna i Lightfoota (s. 387–399), zwolenników tak zwanej negatywnej interpretacji badanej ewokacji, ton rozprawy nie jest już tak przychylny. Zabieg taki o charakterze retorycznym od zawsze stosowany w celu przekonania czytelnika do własnych racji jest z punktu widzenia retoryki zrozumiały, ale niekoniecznie jest naukowy. Lepiej jest go nie stosować, nawet wtedy gdy stosują go autorzy omawianych monografii. Nie mogę nie zauważyć, że język wielu „badaczy” ewokacji jest agresywny (niektóre zdania przytoczyłem powyżej) i w zestawieniu z nim wypowiedzi naszego autora brzmią łagodnie!

W rozdziale drugim autor upraszcza trochę swoje badanie, gdy dzieli omawiane opinie na temat ewokacji Ignacego tylko na dwie grupy (podrozdziały 2.4.1 i 2.4.2). Pierwszą grupę stanowią negatywne w opinii autora interpretacje, a drugą – pozytywne. Problem w tym, że najliczniejsze z przytoczonych opinii prezentują stanowisko mieszane, to znaczy dopuszczają jedną i drugą interpretację. Tymczasem autor wyżej ocenia ich pozytywne stanowisko i umieszcza je w drugiej grupie. Tak można zrobić, ale należało wcześniej podać jasne kryteria przyporządkowywania konkretnych badaczy do jednej albo do drugiej grupy.

Brak opisu metody skutkuje czasem pomieszaniem metody historycznej i literackiej. Nie dotyczy to nigdy samych opisów, które są metodologicznie poprawne. Natomiast pojawia się w formie zbyt szerokich wniosków. Może to sprawiać wrażenie, że autor nagromadza dużą ilość faktów, aby następnie niepostrzeżenie dla czytelnika wyciągać trochę za szerokie wnioski.

Lektura tak obszernej monografii nasuwa wiele pytań. Jedno z nich dotyczy stanowiska Abucewicza wobec podwójnej interpretacji ewokacji Ignacego wypływającej – moim zdaniem – z faktu niejednoznaczności ludzkiego języka. Wyrażenie „mój eros” („moja miłość”) jest także co najmniej dwuznaczne. Moja miłość może być rozumiana jako inna osoba oraz jako własne przeżycie wewnętrzne, czyli krótko mówiąc jako metonimia (raz „eros” oznacza miłość, a raz przedmiot miłości, osobę ukochaną). Wydaje się, że Osoba Chrystusa jest tu na pierwszym miejscu, a stan wewnętrzny Ignacego – na drugim. Pogląd, że „eros” oznacza tu tylko miłość światową, jest raczej nie do przyjęcia (por. s. 356–359 – stanowisko Tenzela). Maestraeus mówił o podwójnym sensie wypowiedzi Ignacego (s. 341), podobnie Ussher (s. 345), także Schweizer mówi o podwójnym sensie słowa „eros” (s. 355), Grabe mówi o podwójnym sensie pokazującym wielką pobożność Ignacego (s. 367), a Bunsen, że „wersja syryjska, niesie w sobie podwójny sens. To znaczy, miłością Ignacego jest ukrzyżowany Zbawiciel, a w Nim ukrzyżowana została cała ziemską miłość” (s. 373), podobnie Rösler (s. 371). Po stronie tradycyjnej interpretacji ewokacji Ignacego opowiedzieli się między innymi Smith (s. 368) i Ittig (s. 369). Bardziej powściągliwą lub zmienną postawę zachowali Jacobson (s. 377), Hefele i Migne (s. 377–378). Czy w aspekcie literackim można wykazać, że podwójny sens ewokacji Ignacego jest nie do przyjęcia?

Inne pytanie dotyczy znaczenia słów „agape” i „eros” w starożytności. Czy uwagi dotyczące ich relacji na końcu rozdziału trzeciego są z teologicznego punktu widzenia do przyjęcia? Czytamy: „Natomiast będąc w zbieżności z *agape*, *eros* nie jest jej zwykłym ekwiwalentem, ale zgodnie ze schematem, jaki wyłania się z wypowiedzi Ignacego, jej przewyższeniem. Jeśli miłość *agape*, jak uczy Jan Apostoł, przejawia się w tym, że Bóg zesłał Syna swego na świat, aby wybawić ludzkość (1 J 4, 9–10), to miłość *eros*, jak wskazuje Ignacy, przejawia się w tym, że ten Syn przyjął ukrzyżowanie. Zatem *eros* portretuje coś więcej niż wierność, trwanie, poznanie” (s. 602). W 1 J 4, 9 nie czytamy, jak sugeruje Abucewicz: „aby wybawić ludzkość”, ale: „abyśmy życie mieli dzięki Niemu”, a to przenosi dyskusję na poziom najbardziej podstawowy dla człowieka: być albo nie być w znaczeniu nie tylko istnienia, ale życia dzięki Miłości. Ponadto trudno zakładać, że Ignacy zamierzał nadać tak wyjątkowe znaczenie słowu „eros” i użył je tylko w Liście do Kościoła w Rzymie 7, 2 i nie połączył

z imieniem „Chrystus”, podczas gdy słowo „agape” pojawia się w jego listach conajmniej 42 razy. W ten sposób otworzył szerokie pole interpretacyjne, które jak potwierdza książka Krzysztofa Abucewicza, było i jest nadal twórczo eksploatowane. W mojej książce pt. *Świętość a ideały człowieka* czytamy: „Zdanie to wzbudziło kontrowersje. W opracowaniu przekładu ks. Marek Starowieyski pisze, że słowo *ἔρωσ* według niektórych odnosi się do Jezusa, ale taka interpretacja jest nie do przyjęcia (por. BOK 10, s. 146 nota 14). Status quaestionis sporu omawia Henryk Pietras, który uważa, że kwestia pozostaje otwarta (por. Henryk Pietras, *L'amore in Origene*, Roma 1988, 17–18). Jego argumentacja jest o tyle przekonująca, że słowa *eros* i *agape* stosowano w starożytności jako synonimy. Moim zdaniem kontekst wskazuje na to, że Ignacy celowo wyraża się dwuznacznie, aby zaznaczyć równocześnie śmierć Pana i swoją gotowość na męczeństwo, a przynajmniej by wyrazić, że śmierć Pana dla prawdziwego ucznia także jest krzyżem”¹³. W ostatnim zdaniu użyłem słowa „celowo”, aby zaznaczyć, że gdyby Ignacy napisał, iż jego *agape* została ukrzyżowana, to w uszach jego odbiorców brzmiałoby to zapewne jako wypowiedź o charakterze doketystycznym. Ponadto, zgodnie z przytoczoną opinią ks. Marka Starowieyskiego, Anna Świderkówna tłumaczy ewokację: „Moje pragnienia [ziemskie] zostały ukrzyżowane”¹⁴.

Książka Krzysztofa Abucewicza posiada wysoki walor naukowy, jest pionierska w dziedzinie nauk patrystycznych nie tylko na gruncie polskim. Jej oryginalność polega na interdyscyplinarnym omówieniu zagadnienia interpretacji ewokacji Ignacego oraz jej recepcji od II wieku aż do naszych czasów. Autor nie ograniczył się jedynie do zrelacjonowania dotychczasowych badań, ale zajął własne stanowisko i uzasadnił swoją interpretację słów Ignacego. Obfitość i różnorodność materiału badawczego, wiedza i kompetencje oraz złożoność podjętych przez autora zagadnień budzi podziw.

¹³ A. Baron, *Świętość a ideały człowieka* (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, *Orygenes*). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych, Wydawnictwo M, Kraków 2013, s. 211 (*Myśl Teologiczna*).

¹⁴ Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, dz. cyt., s. 130.

Bibliografia

- Abucewicz K., *Ukrzyżowany „eros” Ignacego Antiocheńskiego. Interpretacja w perspektywie historii recepcji*, Uniwersytet Śląski w Katowicach Wydział Teologiczny, Katowice 2021.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Wydawnictwo M, Kraków 2013 (Myśl Teologiczna).
- Blaise A., *Dictionaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Tournhout 1954.
- A Patristic Greek Lexicon*, ed. by G. W. H. Lampe, Clarendon Press, Oxford 1961.
- Pietras H., *L'amore in Origene*, Institutum Patristicum Augustianum, Roma 1988.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 1–2, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, pod. red. K. Pilarczyka, J. Drabiny, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 200
- Słownik łacińsko-polski*, t. 2: D–H, pod red. M. Plezi, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
- Słownik grecko-polski*, ułożył Z. Węclewski, Skład Główny w Księgarni Wydawniczej L. Igła, Lwów 1929.
- Słownik grecko-polski*, t. 2: E–K, pod red. Z. Abramowiczówny, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, tłum. S. Kalinkowski, wprowadzenie A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001 (Źródła Myśli Teologicznej, 20).