



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Między Chrystusem a ziemskimi pożądliwościami : historia przekładów i interpretacji oraz współczesna debata nad ewokacją ho emos eros estaurotai (Rom 7, 2) Ignacego Antiocheńskiego

Author: Krzysztof Abucewicz

Citation style: Abucewicz Krzysztof. (2015). Między Chrystusem a ziemskimi pożądliwościami : historia przekładów i interpretacji oraz współczesna debata nad ewokacją ho emos eros estaurotai (Rom 7, 2) Ignacego Antiocheńskiego. "Vox Patrum" (2015, t. 64, s. 37-68).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Krzysztof ABUCEWICZ*

**MIĘDZY CHRYSYTEM
A ZIEMSKIMI POŻĄDLIWOŚCIAMI**
**Historia przekładów i interpretacji oraz współczesna debata
nad ewokacją ὁ ἔμὸς ἕρωσ ἑσταύρωται (Rom 7, 2)**
Ignacego Antiocheńskiego

Język Ignacego Antiocheńskiego od początku zaskakiwał. Podobnym zdumieniem napawała postawa, jaką prezentował słynny męczennik. Jego wypowiedź przekazana w formie listów z „ostatniej podróży”, nadzwyczajna w swoim wyrazie, po dzień dzisiejszy budzi kontrowersje. Szczególnym charakterem na tym tle odznacza się list biskupa Antiochii do Kościoła w Rzymie. Spośród wszystkich listów Antiocheńczyka pisanych w drodze na miejsce męczeńskiej śmierci ten właśnie list zawiera najbardziej niezwykle i wstrząsające werse-ty. Tutaj Ignacy wyznaje swoje pragnienie, by umrzeć dla Chrystusa, jako że śmierć jest dla niego początkiem prawdziwego życia¹. Także tutaj w dramatyczny sposób błaga rzymskich braci w wierze, by pozwolili mu „naśladować mękę” jego Boga², stanowczo uzasadniając swój apel³. Wskazuje przy tym na zasadę interpretacji swoich słów oraz przestrzeń właściwego ich pojmowania⁴.

Na przestrzeni wieków, między starożytnością a nowożytnością, ukształtowała się duża rozpiętość interpretacyjna tekstu listów Ignacego. W obrębie swoich ujęć przyniosła różne wnioski zarówno co do samej osoby Antiocheńczyka, jak i jego stanu duchowego. Dla niektórych był to stan patologicznej tęsknoty za śmiercią, egzaltacji graniczącej z manią, inni mówili

* Mgr Krzysztof Abucewicz – doktorant przy Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: krzysztof.abucewicz@capstone.pl.

¹ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* II 2, ed. P.T. Camelot, SCh 10, Paris 1969, 110, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, kom. i oprac. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 2010, 129: „Dobrze jest zająć [jak słońce] ze światła ku Bogu, aby [móc] w Nim wzejść na nowo”.

² Por. tamże VI 3, SCh 10, 114, BOK 10, 130: „Pozwólcie mi naśladować mękę mojego Boga”.

³ Por. tamże I 2 - IV 1, SCh 10, 108-110, BOK 10, 128-129: „Lękam się jednak waszej miłości, bo ona może wyrządzić mi krzywdę, [...] a ja nie będę już miał więcej takiej okazji, żeby osiąść Boga. [...] Pšenicą jestem Bożą, a zmielony zwierzęcymi zębami, okażę się czystym chlebem Chrystusa”.

⁴ Por. tamże VI 3, SCh 10, 114, BOK 10, 130: „Jeśli ktoś ma Go [Chrystusa] w sobie, pojmie, czego pragnę”.

o nie zrównoważeniu psychicznym⁵. Dla jeszcze innych to właśnie język Ignacego miał wskazywać, że utracił on kontakt z rzeczywistością⁶. Niemniej jednak, zdaniem większości badaczy, integralnie ujęta wypowiedź biskupa – wraz z *Listem do Rzymian* – prowadzi do zgoła odmiennych wniosków, ukazując wyjątkową więź z Chrystusem, niepozabawioną warstwę racjonalnej. Podobieństwa do niej odnaleźć można u wielu chrześcijańskich mistyków. Język Ignacego, porywający i mocno oryginalny, gardzi stylistycznymi subtelnościami. Podobnie jego duch, będąc w niezrównanym zapale i gorliwości, unosi się ponad i poza zwykłe sposoby wyrażania. Całokształt wypowiedzi okazał się mieć nieocenioną wartość i znaczenie dla historii dogmatów⁷.

Nie bez powodu zajmujący centralne miejsce list Ignacego do Kościoła w Rzymie – i tak umiejscowiony zarówno w zestawieniu przytoczonym przez Euzebiusza z Cezarei oraz w powszechnie uznawanej dziś recenzji średniej⁸ – od początku przyciągał dużą uwagę⁹. Najstarszy cytat z listów Ignacego, który znajdujemy u Ireneusza z Lyonu, pochodzi właśnie z *Listu do Rzymian*. Ukazuje wielki podziw i uznanie dla męczennika¹⁰. Z dwóch wyraźnych cytatów

⁵ Por. W.H.C. Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, 197; zob. także G.E.M. de Ste. Croix, *Why were the Early Christians Persecuted?*, „Past & Present” 26 (1963) 23-24. Autor ten sugeruje, że Ignacy stał się prekursorem pewnego typu dobrowolnego męczennika mocno krytykowanego przez przywódców Kościoła. Jednak nie ma dowodów na poparcie tej sugestii. Na łamach „Past & Present” wywiązała się polemiczna dyskusja wokół tez de Ste. Croix. Zob. m.in. A.N. Sherwin-White, *Why Were the Early Christians Persecuted? – An Amendment*, „Past & Present” 27 (1964) 23-27.

⁶ Por. J. Lieu, *Image and reality*, London 2003, 25.

⁷ Por. J. Quasten, *Patrology*, vol. 1: *The Beginnings of Patristic Literature*, Utrecht 1950, 63-73. Zob. także W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 7-8, szczególnie w odniesieniu do stylu listów Ignacego, ich literackiego charakteru i retoryki. Z kolei M.A.G. Haykin (*Come to the Father. Ignatius of Antioch and his calling to be a martyr*, „Themelios” 32 (2007) fasc. 2, 28) podkreśla, że staranna i wnikliwa analiza refleksji Ignacego nad swoją śmiercią odsłania człowieka, który jest słusznie przekonany, że chrześcijańska wiara wymaga pełnego pasji zaangażowania całej osoby, nawet do poniesienia fizycznej śmierci.

⁸ Por. Eusebius z Cezarei, HE III 36, ed. G. Bardy, SCh 31, Paris 1952, 147-149, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, POK 3, Poznań 1924, 135-137. Chronologia powstawania listów Ignacego podana przez Euzebiusza umieszcza *List do Rzymian* jako czwarty z kolei, a więc zajmujący centralne miejsce. To zestawienie odzwierciedla recenzja średnia listów Ignacego, której autentyczność jest uznawana wspólnie przez większość badaczy, jak wskazuje W.R. Schoedel (*Ignatius of Antioch*, s. 5).

⁹ Duża część badaczy określa *List do Rzymian* mianem „centralnego”, jak np. M.A.G. Haykin (*Come to the Father*, s. 28), który dodatkowo nazywa go listem „martyr-centred”.

¹⁰ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 28, 4, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 360-362: „σῆτος εἰμι τοῦ θεοῦ καὶ διὰ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς θεοῦ ἄρτος εὔρεθῶ”. Cytowany przez Ireneusza fragment Ignacego: *Epistula ad Romanos* IV 1. Zob. także komentarz P. Schaffa w: *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, Ante-Nicene Fathers, vol. 1, ed. A. Roberts – J. Donaldson, New York 1885, 557.

z listów Ignacego, jakie zamieszcza w swoich dziełach Orygenes, jeden pochodzi z *Listu do Rzymian*¹¹. Również Euzebiusz z Cezarei, opisując historię biskupa Antiochii i wybierając z listów Ignacego kilka fragmentów, które – jak sam zaznacza – „warto pokrótce przytoczyć”, rozpoczyna od tekstu *Listu do Rzymian*¹². Podobnie Hieronim ze Strydonu, umieszczając Ignacego z Antiochii wśród sławnych mężów i pragnąc zamieścić fragmenty jego listów warte przytoczenia – naśladowując nieco Euzebiusza – wybiera teksty pochodzące z *Listu do Rzymian*¹³. Nie inaczej Jan Chryzostom, który wygłaszając homilię poświęconą męczeńskiej śmierci Ignacego Antiocheńskiego, decyduje się na przytoczenie fragmentów z *Listu do Rzymian*¹⁴. Także inni pisarze, jak Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, Teodoret z Cyru czy Sewer z Antiochii, wielokrotnie cytując Ignacego, nie pomijają tegoż właśnie listu. Tradycja zgromadziła również dużą ilość akt męczeństwa Ignacego Antiocheńskiego, z których wiele przytacza fragmenty *Listu do Rzymian*, próbując na tym właśnie tekście budować swoją wartość¹⁵.

Wszystkie wymieniane współcześnie recenzje *Corpus Ignatianum* – czyli tak zwane recenzje: krótka, średnia i długa – zawierają *List do Rzymian*. O znaczeniu tego listu świadczyć może osobna i bogatsza historia przekazu, wyłaniająca się ze zbioru dostępnych rękopisów i wykraczająca poza ramy naryskowane przez pozostałe listy Ignacego. W zasobach skatalogowanych manuskryptów *List do Rzymian* występuje w języku greckim, łacińskim, syryjskim, armeńskim i koptyjskim, posiadając tym samym najwięcej odpisów¹⁶.

¹¹ Por. Origenes, *In Canticum canticorum comm.* 2, 36, ed. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SCh 375, Paris 1991, 116, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994, 18. Cytowany przez Orygenes fragment Ignacego: *Epistula ad Romanos* VII 2.

¹² Por. Eusebius Caesariensis, HE III 36, SCh 31, 147-148, POK 3, 135-137. Cytowany przez Euzebiusza fragment Ignacego: *Epistula ad Romanos* V.

¹³ Por. Hieronimus, *De viris illustribus* 16, PL 23, 634B. Cytowany przez Hieronima fragment Ignacego: *Epistula ad Romanos* IV 1 - V.

¹⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In S. Martyrem Ignatium* 5, PG 50, 593-596. Cytowany przez Chryzostoma fragment Ignacego: *Epistula ad Romanos* V.

¹⁵ Por. H. Wace – W.C. Piercy, *Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, London 1911, 510.

¹⁶ Por. B.D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, vol. 1: *I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache*, Cambridge – London 2003, 214-215. Zob. M.W. Holmes, *The Apostolic Fathers, Greek Texts and English Translations*, Michigan 2007, 84-85. Wskazując na odrębną historię przekładu *Listu do Rzymian*, wymienia się dla niego następujące manuskrypty: *Parisiensis-Colbertinus* (G, wiek X lub XI, j. grecki), *Caiensis* 395 (L¹, j. łaciński), *Montacutianus* (L², j. łaciński, obecnie zagubiony), *Hierosolymitanus* (H, wiek X, j. grecki), *Sinaïticus* 519 (K, wiek X, j. grecki), *Taurinensis* (T, wiek XIII, j. grecki), teksty listu znalezione w aktach męczeństwa: grecki (M) oraz syryjski (S^m) i armeński tekst (A^m), różne manuskrypty-interpolacje (g, j. grecki), różne manuskrypty (l, j. łaciński), manuskrypt syryjski (S), fragmenty syryjskie (S^l), wersja koptyjska (C), wersja armeńska (A). Por. także Schoedel, *Ignatius of Antioch*, s. 4.

Jednym z czynników powodującym szczególne zainteresowanie tym właśnie listem Ignacego jest zawarta w nim odważna i niezwykła w swym rodzaju ewokacja biskupa Antiochii:

„Ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόυλον· ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα”¹⁷.

Niniejszy artykuł, koncentrując się na początkowej frazie wymienionej ewokacji (Ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται), podejmuje problem jej tłumaczenia i interpretacji na przestrzeni wieków od starożytności po współczesność wraz z ukazaniem powstałego na tym tle międzyepokowego dysonansu oraz jest próbą nakreślenia wniosków, zarówno co do zaistniałej polaryzacji stanowisk, jak i możliwej ścieżki interpretacyjnej. Pierwsza część przedstawia historię przekładów, poczynsz od łacińskiego, który najwyraźniej idzie dwutorowo, po współczesne tłumaczenia na języki nowożytny. Następna część przytacza starożytne interpretacje, pochodzące od Ojców greckich, które – poczynsz od Orygenesza, pierwszego interpretatora – idąc po jednej linii, stanowią fundament niezmiennej w tym obszarze tradycji wschodniej. Kolejna część prezentuje – idące w przeciwnym kierunku – interpretacje nowożytny, publikowane w XIX i na początku XX w., czyli w okresie, gdy w obszarze Kościoła zachodniego znacząco zintensyfikowały się badania nad listami Ignacego. Następna część stawia pytanie o powstały dysonans pomiędzy interpretacjami starożytnymi a nowożytnymi (tym samym między wschodnimi a zachodnimi), próbując ukazać skalę problemu i starając się nakreślić możliwe tło przyczynowe zaistniałej rozbieżności. Dopełniając całości obrazu, w dalszej kolejności artykuł przedstawia interpretacyjny zwrot w najnowszych badaniach naszych czasów. W konsekwencji, na tle tak odtworzonego obrazu z historii, końcowe podsumowanie dokonuje oceny toczącej się przez wieki dyskusji, jej przejawów i dorobku, wraz z podjęciem próby interpretacji słów Ignacego w oparciu o kompilację zebranych w toku badań wniosków, zarówno natury lingwistycznej, jak i teologicznej. Całość aspiruje nie tyle do „zamknięcia” toczącej się dyskusji, co raczej do zwrócenia uwagi na wybrzmiałą kwestię i wzbudzenia (na nowo) zainteresowania wobec rodzących się w naszych czasach nowych – czy raczej starych, ale na nowo podjętych – wątków interpretacyjnych.

1. Charakter ewokacji Ignacego i jej przekłady. Zdaniem wielu badaczy – od starożytności po współczesność – przytoczona ewokacja to bodaj najślawniejsza wypowiedź wielkiego biskupa Antiochii¹⁸. Znamienne i dość

¹⁷ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* VII 2, SCh 10, 116. Por. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, London 1891, 122.

¹⁸ Por. m.in. E. Privanzalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. 1, Milano 2010, 592: „frase celeberrima”; Haykin, *Come to the Father*, s. 35: „most powerful evocation”; H.S. Holland, *The Apostolic Fathers*, London 1897, 161-162: „most ardent, most enthusiastic, most exalted passage”.

zaskakujące w tym zdaniu jest postawione na samym początku sformułowanie ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, z występującym w nim – w sposób zupełnie wyjątkowy jak na wczesnochrześcijańską literaturę – terminem ἔρως. Niezwykłość tej wypowiedzi wynika – jak wskazują niektórzy badacze – z dosyć wyraźnego stosunku, jaki wczesne chrześcijaństwo miało do owego greckiego terminu. Jego użycie uważano za niestosowne, zarówno na oznaczenie Bożej miłości do ludzkości, jak i na oznaczenie odpowiedzialności chrześcijan, by pokazać i okazać miłość innym¹⁹. Termin ten – jak powszechnie się uznaje – przypuszczalnie z powodu jego wyraźnego związku z niemoralnością, nie pojawia się w Nowym Testamencie²⁰, zaś w dziełach Ojców Apostolskich znaleźć można tylko jedno jego użycie – właśnie w *Liście do Rzymian* Ignacego Antiocheńskiego²¹.

Biskup Antiochii jest zatem pionierem tak odważnego słownictwa zastosowanego w kontekście chrześcijańskiego doświadczenia²². Pozostaje to tym bardziej uderzające, że ów dyskusyjny termin ἔρως zestawiony został z ἐσταύρωται i poprzedzony dookreśleniem ὁ ἐμὸς, którego Ignacy niejednokrotnie używał w stosunku do Boga, czy Chrystusa, wyrażając intymne przywiązanie do swojego Pana. Tak zredagowana wypowiedź mogła oczywiście zaskakiwać, uderzać swoją niezwykłością, stawiać pytania.

W następnym wieku po Ignacym wielki aleksandryjski egzegeta Orygenes zainicjował długą tradycję interpretacji tego fragmentu, kiedy w swoim *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* powiedział:

„Pamiętam, że jeden ze świętych, imieniem Ignacy, powiedział o Chrystusie: «A moja miłość została ukrzyżowana», i nie uważam, by należało go za to kazać²³».

Choć, jak wiadomo, wiele dzieł Orygenesesa – w tym także *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* – zaginęło w języku oryginału, a dzisiejsze nowożytnie tłumaczenia bazują na późniejszym łacińskim przekładzie²⁴, to jednak nie ma wątpliwości, że Orygenes, czytając list Ignacego, napotkał grecki ἔρως, a przytoczone przez niego zdanie to właśnie ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται. Świadczy o tym kontekst, w jakim przytacza słowa Ignacego, jak i sposób,

¹⁹ Por. A. Nygren, *Agape and Eros*, trans. P.S. Watson, Philadelphia 1953, 33. Autor ten generalnie przeciwstawia ἀγάπη i ἔρως. Tego poglądu nie podzielają inni, np. R. Cantalamessa (*Eros i agape. Dwa oblicza miłości*, tłum. W. Szymona, Poznań 2012). O harmonii ἀγάπη i ἔρωś także Benedykt XVI (*Deus caritas est*).

²⁰ Termin pojawia się dwukrotnie w LXX (Prz 7, 18; 30, 16). Był popularny w klasycznej literaturze greckiej.

²¹ Por. R. Garrison, *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature*, Sheffield 1997, 34.

²² Por. tamże. Zob. także Lampe, s. 550, gdzie Ignacy Antiocheński jest wymieniony jako pierwszy spośród tych, którzy użyli terminu ἔρωś.

²³ Origenes, *In Canticum canticorum comm.* 2, 36, SC 375, 116: „Denique memini aliquem sanctorum dixisse Ignatium nomine de Christo: Meus autem amor crucifixus est; nec reprehendum pro hoc dignum iudico”, tłum. Kalinkowski, s. 18.

²⁴ Por. J. Quasten – J.C. Plumpe, *Ancient Christian Writers*, vol. 26: *Origen – The Song of Songs commentary and homilies*, trans. R.P. Lawson, London 1957, 3-20.

w jaki odniósł się do wypowiedzi biskupa Antiochii. Wskazał w ten sposób, że już wtedy wypowiedź Ignacego mogła zaskakiwać, budzić zdziwienie, czy spotykać się z krytyką. Tym niemniej Aleksandryjczyk zabrał dość czytelny głos w sprawie, podając zaskakującą interpretację tego zadziwiającego tekstu. Jego zdaniem pod nazwą ἔρωc Ignacy miał na myśli samego Chrystusa. Tym samym Orygenes wziął najwyraźniej biskupa Antiochii w obronę wobec możliwej – jego zdaniem – takiej właśnie interpretacji.

O kłopotliwym charakterze mowy Ignacego świadczyć może różnorodność tłumaczeń tego fragmentu *Listu do Rzymian* na języki nowożytny. Już przekład łaciński, będący pewnym punktem odniesienia dla nowożytnych wydań krytycznych, przytacza ten werset w dwojakim brzmieniu:

„Meum desiderium crucifixum est”²⁵,

„Amor meus crucifixus est”²⁶.

Tak wytyczony dwutorowy schemat dość wyraźnie oddziałuje na późniejsze przekłady, w których na przemian, *amor* przeplata się z *desiderium*, nakreślając odpowiednie pola znaczeniowe i włączając niekiedy dopowiedzenia doprecyzowujące. Popularne wydania krytyczne w języku angielskim, ujmując je w porządku chronologicznym, podają następujące tłumaczenia:

„My love is crucified” (Cureton – 1845; Jackson – 1879; Hoole – 1885)²⁷,

„My love has been crucified” (Roberts / Donaldson – 1866; Burton – 1909)²⁸,

„My lust hath been crucified” (Lightfoot – 1889, 1891; Lake – 1912)²⁹,

²⁵ J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part 2: *S. Ignatius, S. Polycarp*, vol. 3, 2nd edition, London 1889, 65, gdzie tekst łaciński oparty na dwóch manuskryptach: *Caiensis 395* (L¹) i *Montacutianus* (L²). To samo łacińskie brzmienie w *Ignatii et Polycarpi epistolae martyria fragmenta*, ed. T. Zahn, w: *Patrum Apostolicorum Opera*, rec. O. Gebhardt – A. Harnack – T. Zahn, Lipsiae 1876, 67.

²⁶ F.X. Funk, *Patres Apostolici*, vol. 1, editio 2, Tubingae 1901, 261, gdzie wydanie wersji łacińskiej dodatkowo wzbogacone o inne manuskrypty (l, j. łaciński) i akta męczeństwa. Ta sama wersja w PG 5, 694.

²⁷ Podane w nawiasach: nazwisko tłumacza i rok wydania. Tutaj odpowiednio: tłumaczenie z syryjskiego manuskryptu W. Cureton, *The Ancient Syriac Version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians, and the Romans*, London – Berlin 1845, 23[75] oraz s. 99[151], gdzie „Love” z dużej litery. Z greckiego G.A. Jackson, *The Apostolic Fathers and the Apologists of the second century*, New York 1879, 76; C.H. Hoole, *The Apostolic Fathers. The epistles of S. Clement, S. Ignatius, S. Barnabas, S. Polycarp together with martyrdom of S. Ignatius and S. Polycarp*, London 1885, 151. Wszyscy wymienieni podają to samo angielskie tłumaczenie.

²⁸ A. Roberts – J. Donaldson, *Ante-Nicene Christian Library: Translations of writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 1: *The Apostolic Fathers*, Edinburgh 1867, 216. Podobnie E. Burton, *The Apostolic Fathers*, part 2: *The Epistles of St Ignatius and St Polycarp*, London 1909, 99.

²⁹ Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, s. 152. To tłumaczenie konsekwentnie przytoczone za J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part II, vol. 2: *S. Ignatius. S. Polycarp, revised texts*, London 1889, 561. Podobnie K. Lake, *The Apostolic Fathers, with an English translation*, vol. 1: *I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas*, London 1912, 235.

- „My desire has been crucified” (Grant – 1964)³⁰,
 „Earthly longings have been crucified” (Staniforth – 1975)³¹,
 „My longing has been crucified” (Schoedel – 1985)³²,
 „My passion has been crucified” (Ehrman – 2003)³³,
 „My passionate love has been crucified” (Holmes – 2007)³⁴.

W podobnym ujęciu wydania niemieckie tłumaczą tekst w sposób następujący:

- „Meine Liebe ist gekreuzigt” (Bunsen – 1847; Zahn – 1873)³⁵,
 „Meine Liebe (zur Welt) ist gekreuzigt” (Zeller – 1918)³⁶,
 „Meine leidenschaftliche (Welt-)Liebe ist gekreuzigt worden” (Bauer – 1920)³⁷,
 „Meine Liebe ist gekreuzigt” (Fischer – 1958, 1998; Paulsen / Bauer – 1985; Lindemann / Paulsen – 1992)³⁸.

Z kolei wydania francuskie przekładają tekst w taki oto sposób:

- „Mon amour a été crucifié” (Ruchat – 1738)³⁹,
 „Mes passions terrestres ont été crucifiées” (Lelong – 1927)⁴⁰,

³⁰ R.M. Grant, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*, vol. 4: *Ignatius of Antioch*, Camden 1964, 93.

³¹ M. Staniforth, *Early Christian writings. The Apostolic Fathers*, London 1975, 106.

³² Schoedel, *Ignatius of Antioch*, s. 181. Punktem wyjścia dla tłumaczenia Schoedela są wydania krytyczne w serii publikacji J.C.B. Mohr – Tübingen, którą zapoczątkował F.X. Funk, a kontynuował K. Bihlmeyer i W. Scheemelcher. Zob. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, s. 4.

³³ Ehrman, *The Apostolic Fathers*, s. 279.

³⁴ Holmes, *The Apostolic Fathers*, s. 233.

³⁵ C.C.J. Bunsen, *Die drei ächten und vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien, hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen*, Hamburg 1847, 14. To samo tłumaczenie w T. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, 562.

³⁶ F. Zeller, *Die Apostolischen Väter*, München 1918, 140.

³⁷ W. Bauer, *Die Apostolischen Väter, II: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, Tübingen 1920, 251.

³⁸ H. Paulsen – W. Bauer, *Die Apostolischen Väter, II: Handbuch zum Neuen Testament*, vol. 18: *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, Tübingen 1985, 76. To samo tłumaczenie w A. Lindemann – H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittacker*, Tübingen 1992, 215; J.A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1998, 191 (podobnie w wydaniu z 1958).

³⁹ A. Ruchat, *Lettres et monumens de trois pères apostoliques, St. Clement, St. Ignace, St. Polycarpe. Avec la relation du martyre des deux derniers*, Lozanna 1738, 308. Werset Ignacego w tym tłumaczeniu dość mocno zadomowił się we francuskojęzycznej literaturze.

⁴⁰ A. Lelong, *Les Pères apostoliques, III: Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, Epitres, Martyre de Polycarpes*, Paris 1927, 65.

„Mon désir terrestre a été crucifié” (Camelot – 1951, 1969, 1998, 2007)⁴¹,
 „Mon Amour a été crucifié” (Hamman – 2000)⁴².

W wydaniach włoskich znaleźć można następujące tłumaczenia:

„Il mio cuore è stato crocifisso” (Auletta – 1958)⁴³,
 „La mia passione umana è stata crocifissa” (Quacquarelli – 1976, 1978, 1981)⁴⁴,
 „Ogni mio desiderio terreno è crocifisso” (CCC – 1997)⁴⁵,
 „La mia brama è stata crocifissa” (Prinzivalli / Simonetti – 2010)⁴⁶.

Na uwagę zasługuje fakt, że w literaturze włoskiej jednak dość mocno zdomowało się swobodne tłumaczenie „Il mio amore è stato crocifisso”⁴⁷, najczęściej z podaną referencją do odpowiednich przekładów francuskich (z tłumaczeniem: Mon amour) lub niemieckich (Meine Liebe).

Wreszcie wydania polskie tłumaczą ten fragment w kolejnych wariantach:

„Miłość moja jest ukrzyżowana” (Borowski – 1897)⁴⁸,
 „Pożądanie moje przybite do krzyża” (Lisiecki – 1924)⁴⁹,
 „Całe moje pożądanie przybiłem do krzyża” (SWP – 1971)⁵⁰,

⁴¹ P.T. Camelot, w: Ignace d' Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, 131. To samo tłumaczenie w kolejnych wydaniach SCh 10 z lat 1969, 1998, 2007.

⁴² A.G. Hamman, *Les évêques apostoliques: Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, Paris 2000, 135, gdzie *Amour* z dużej litery jak w wydaniach z XVIII-XIX wieku.

⁴³ G. Auletta, *Le sorgenti della letteratura cristiana*, Milano 1958, 60.

⁴⁴ A. Quacquarelli, *I Padri apostolici*, Roma 1976, 124. To samo tłumaczenie w kolejnych wydaniach z 1978, 1981. Również to tłumaczenie zostało zamieszczone w *Documenta Catholica Omnia*.

⁴⁵ Takie tłumaczenie, powołując się w przypisie na SCh 10 i F.X. Funka (vol. 1), zamieszcza *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1011, Vatican 1997, 665.

⁴⁶ Prinzivalli – Simonetti, *Seguendo Gesù*, s. 393.

⁴⁷ Takiego tłumaczenia używa się m.in. w periodykach: „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura” (zob. Y. de Andia, *Eros e Agape*, 137 [1994] 29; H.U. Balthasar – A.M. Haas, *L'amore, forma di vita cristiana. La nota dominante*, 202 [2005] 82); „Alpha Omega” (zob. G. Caruso, *L'agape nei Padri Apostolici*, 14 [2011] fasc. 3, 370). Tak Ignacy jest cytowany we włoskim przekładzie Pseudo-Dionizego (por. Tommaso d'Aquino, *Commento ai nomi divini di Dionigi*, ed. B. Mondin, vol. 1, Bologna 2004, 381) i Klemensa Aleksandryjskiego (por. Clemente di Alessandria, *Gli Stromati: note di vera filosofia*, ed. M. Rizzi – G. Pini, Milano 2006, XXVII – wstęp). Tak cytowane słowa Ignacego występują też m.in. w R. Cantalamessa, *Eros e agape. Le due facce dell'amore umano e cristiano*, Torino 2011, 10; J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, t. 2, trad. R. Balzarotti, Milano 2009, 210.

⁴⁸ K. Borowski, *Pisma Mężów Apostolskich Klemensa Rzymskiego, Ignacego i Polikarpa biskupów, przytem dzieje męczeństwa dwóch ostatnich i List do Dyogneta*, Warszawa 1897, 188.

⁴⁹ *Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostolów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Hermas*, tłum. A. Lisiecki, POK 1, Poznań 1924, 230.

⁵⁰ SWP 202.

„Moje upodobania zostały ukrzyżowane” (LG – 1987)⁵¹,

„Moje pragnienia [ziemskie] zostały ukrzyżowane” (Świderkówna – 2010)⁵².

Już samo zestawienie tego zbioru przekładów pozwala zaobserwować pewną ich charakterystykę. Po pierwsze, w oczy rzuca się duża różnorodność tłumaczeń. Po drugie, rozpoznać można istotne oddziaływanie przyjętej w tle interpretacji na ostateczny kształt tłumaczenia, co tym samym implikuje silnie interpretacyjny charakter przekładów. I wreszcie, dostrzec można w przekładach najwcześniejszych – pochodzących z XVIII-XIX w. lub z początku wieku XX – tendencję do przyjmowania tłumaczeń w sensie znaczeniowym odpowiednim dla *amor*. Następnie, w okresie późniejszym przypadającym na XX w., dokonuje się przejście na tłumaczenia w sensie znaczeniowym zbliżonym do *desiderium*, by wreszcie powrócić do sensu *amor* w ostatnich, najnowszych tłumaczeniach. Tego rodzaju ścieżka translacyjna szczególnie uwidacznia się w tłumaczeniach angielsko-, niemiecko- i francuskojęzycznych. Zarysowuje się także podział na różne szkoły i wzajemne ich zależności.

W konsekwencji obraz ten zdaje się potwierdzać trwającą wciąż wokół słynnej aklamacji Ignacego „burzę interpretacyjną”, która w dość radykalny sposób zapoczątkowana przez Orygenesę, pozostaje w pewnym napięciu. Jakkolwiek skrajny pogląd Aleksandryjczyka zdaje się być dziś wypchnięty poza dyskusję, to jednak jego głębsze zabarwienie, odsłaniając paletę znaczeń, implikuje widoczny wachlarz interpretacyjny, który rozpostarł się przez wieki.

2. Starożytne interpretacje. Poza wspomnianym wyżej Orygenesem wśród znaczących komentatorów słów Ignacego nieczęsto wspomina się Pseudo-Dionizego Areopagite. Ten – jak głosi jedna z hipotez – syryjski mnich, wyraźnie staje w jednym szeregu z Orygenesem, kiedy mówiąc o „imieniu miłości” (ἔρωτος), i w tym kontekście przytaczając znamienne słowa Ignacego Antiocheńskiego, powiada:

„Ażeby więc nie wydawało się, że mówimy te rzeczy po to, aby zniekształcać święte wypowiedzi Pisma, zacytujmy je tym, którzy zniesławiają imię miłości (ἔρωτος) [...]. I w wielu jeszcze innych miejscach tak pojęta miłość Boga (ἔρωτικὰς θεολογίας) jest wysławiana przez natchnionych autorów. Jednakże mogłoby się wydawać, że niektórzy z naszych świętych autorów uważają imię miłości (ἔρωτος) za bardziej boskie niż miłowanie (ἀγάπης). Bo przecież nawet święty Ignacy pisze: «Moja miłość (ἔρωτος) została ukrzyżowana». [...] Niech więc nie budzi w was obaw imię miłości (ἔρωτος) i nie przeraża nas ten, kto podnosi wrzawę, że używamy tego imienia”⁵³.

⁵¹ LG III 266.

⁵² BOK 10, 130.

⁵³ Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV 11-12, PG 3, 709A-B, tłum. M. Dzielska:

Warto zaznaczyć, że w powyższej wypowiedzi, przed zestawieniem ἔρως z ἀγάπη i zacytowaniem Ignacego, Pseudo-Dionizy wtrąca znamienne zdanie: „θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτός”, co niezbyt wyraźnie wybrzmiewa w polskim tłumaczeniu. W tym miejscu, jak wskazuje Raniero Cantalamessa, „Pseudo-Dionizy Areopagita pisze, że «Bóg jest *erosem*», tym terminem zastępując *agape* w słynnym zdaniu świętego Jana (1J 4, 16)”⁵⁴. Podobny zabieg czyni Maksym Wyznawca. Także dla niego Bóg, który jest ἀγάπη – jest też ἔρως, czyli jest zarówno „Umiłowanym”, jak i „prawdziwym Kochankiem”, co stwierdza w słowach:

„Ὁ Θεός ἀγάπη ἐστὶ· καὶ πάλιν, Γλυκασμός καὶ ἐπιθυμία, ὃ ἐστὶν ἔρως· τὸ δὲ ἀγαπητόν καὶ ὄντως ἔραστόν, αὐτός ἐστι”⁵⁵,

a co z kolei tworzy słynne zdanie Maksyma często powtarzane w Kościele wschodnim po dzień dzisiejszy: Ὁ Θεός ἔρως ἐστὶ καὶ ἔραστόν.

Jednocześnie Maksym Wyznawca nawiązuje do słów Pseudo-Dionizego, zawierających odniesienie do ewokacji Ignacego i jej komentarz, także cytując fragment *Listu do Rzymian*:

„Ὁ ἐμὸς ἔρως· Ζητητέον πῶς ἐπὶ Ὀνησίμου τοῦ μετὰ Τιμόθεον Ἰγνατίου διαλεγόμενου, καὶ γράφοντος Ῥωμαίοις τὸ, «ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται», Διονύσιος νῦν Τιμοθέω γράφων τούτου μέμνηται, ὡς Ἰγνατίου ἤδη γράψαντος, καὶ μήποτε παρά τινος τῶν φιλολόγων ἔξω παρατεθέν, πρὸς πλείονα σύστασιν τῶν περὶ θείου ἔρωτος τῷ ἀγίῳ Διονυσίῳ εἰρημένων”⁵⁶.

W podobnym tonie komentuje Dydim Słepy. Przytaczając słowa Ignacego Antiocheńskiego, aleksandryjski teolog wskazuje, że tak sformułowana wypowiedź wyraża bardziej spotęgowane, zintensyfikowane pragnienie miłości⁵⁷.

Można dostrzec, że przytoczeni komentatorzy *Listu do Rzymian* dają nam zestawienie interpretacji słów Ignacego dość mocno wpisujące się w linię interpretacyjną zapoczątkowaną przez Orygenesesa. Dostrzegalna jest zbieżność tych komentarzy oraz ich wykładnia, która dzisiaj pozostaje jednak często określana jako „nie do przyjęcia”.

Najwyraźniej nie tak jak postrzega się dzisiaj, przyjmowana była wypowiedź Ignacego wraz z jej Orygenesową interpretacją w pierwszych i kolejnych wiekach chrześcijaństwa. Żyjący na przełomie VIII i IX w. Teodor

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, 254-255. Występująca w tekście forma ἔρωτος jako genitivus od ἔρως.

⁵⁴ Cantalamessa, *Eros i agape*, s. 11.

⁵⁵ Maximus Confessor, *Capita theologiae et economiae* V 87, PG 90, 1385B.

⁵⁶ Tenże, *Scholia* IV 12, PG 4, 264C-D. Autorstwo Maksyma zostało w tym przypadku podane w wątpliwość przez H.U. Balthasara, który wskazuje na Jana ze Scytopolis.

⁵⁷ Por. Didymus Alexandrinus, *In Ecclesiasten* 3, 13, ed. M. Gronewald: Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiasten*, Teil 2: Kap. 3-4, 12, Bonn 1977, 83 i 106.

Studyta w jednej ze swoich katechez posuwa się jeszcze dalej, kiedy cytując Ignacego mówi: „ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται Χριστός”⁵⁸, gdzie – jak zauważają komentatorzy – pojawiające się na końcu Χριστός jest jego własną glosą⁵⁹. Bardzo wysoko w tych ujęciach wznosi się bizantyńska Mineja, która w dniu 20 grudnia wspominając Ignacego Antiocheńskiego, wygłasza m.in.: „ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστὸς ὁ θεῖος ἔρωσ”, czy też: „Τὸ ζῆν ἐμοὶ οὐκ ἔστιν ἐραστὸν, ἐν σώματι· πνεύματι γὰρ ζῆν ἐπιποθῶ· ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστὸς ὁ Θεῖος ἔρωσ”⁶⁰. Ten liturgiczny śpiew jest wykładnią i spoiwem trwającej niezmiennie przez wieki interpretacji słów Ignacego Antiocheńskiego na Wschodzie.

Wszystko to mieści się we wschodniej tradycji interpretacji doświadczenia chrześcijańskiego i związanym z tym zastosowaniem pojęcia ἔρωσ. Współistnienie ἀγάπη i ἔρωσ nie jest w tej tradycji przeciwstawne, czy wykluczające się, ale współbieżne. Idąc po tej linii Grzegorz z Nyssy wyraźnie broni terminu ἔρωσ, jako ekwiwalentnego w stosunku do ἀγάπη, kiedy w 13. homilii do Pieśni nad Pieśniami mówi: „Ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη, ὁ ἔρωσ λέγεται· ᾧ οὐδεὶς ἐπαισχύνεται, ὅταν μὴ κατὰ σαρκὸς γένηται παρ’ αὐτοῦ ἢ τοξεία”⁶¹. Biskup Nyssy wskazuje w ten sposób, że dla bardziej „gwałtownej” ἀγάπη odpowiednikiem jest ἔρωσ, z których żadna nie jest wstydem lub hańbą, ponieważ nie w członkach ciała leży ich piękno. Podobny charakter ma wypowiedź wspomnianego wcześniej Maksyma Wyznawcy, który w komentarzu do pism Pseudo-Dionizego mówi: „θεῖον αὐτὸν λέγων, ἐπειδὴ καὶ πρῶτον αἴτιον τοῦ οὐρανοῦ ἔρωτός ὁ Θεός ἐστιν”, oraz dalej: „εἰ γὰρ ὁ ἔρωσ αὐτός ἐστιν ἢ ἀγάπη [...] δῆλον ὅτι πάντων ἐνοποιός ἔρωσ, ἦτοι ἀγάπη, ὁ Θεός ἐστιν”⁶². Zatem Bóg jest twórcą i źródłem ἔρωσ i ἀγάπη, w Nim jedno przechodzi w drugie.

W pismach Ojców Kościoła Wschodniego znaleźć można wiele wypowiedzi podejmujących tego rodzaju wątki. Termin ἔρωσ jest w nich stosowany m.in. na określenie miłości Boga (Jan Chryzostom, Teodoret z Cyru, Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca), miłości człowieka do Boga (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Bazyl z Ancyry, Palladiusz, Teodor Studyta, Makary z Egiptu, Pseudo-Dionizy Areopagita, Izydorz z Peluzjum, Anastazy Synaita, Jan Chryzostom), miłości do świętych (Jan Chryzostom, Justyn), miłości do innych ludzi (Jan Chryzostom, Prokopiusz z Gazy) oraz cnót (Klemens Aleksandryjski, Atanazy z Aleksandrii, Jan Chryzostom,

⁵⁸ Theodorus Studita, *Sermo* 3, PG 99, 512D. Wersja łacińska podana w tym samym miejscu: „Meus amor crucifixus est Christus”. Por. także E. Auvray, *Sancti patris nostri et confessoris Theodori Studitis Praepositi Parva catechesis: graecum textum uti et latinam, interpretationem*, Parisiis 1891, 10.

⁵⁹ Por. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part II, vol. 2, s. 223.

⁶⁰ Μηναία τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ, τ. Β. Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου, ἐν ΡΩΜΗ 1892, 561 i 564.

⁶¹ Gregorius Nyssenus, *In Cantica canticorum* 13, ed. F. Dünzl, FCh 16/3, Freiburg 1994, 684.

⁶² Maximus Confessor, *Scholia* IV 15, PG 4, 268C.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Metody z Olimpu*, Makary Wielki)⁶³. Wszystko to stanowi ważne tło dla interpretacji słów Ignacego Antiocheńskiego.

3. Nowożytny interpretacje. Tymczasem Joseph Barber Lightfoot określa interpretację Orygenesisa do słów Ignacego jako „dziwną” (*strange*). Wskazuje, że biorąc pod uwagę ówczesny kontekst pojęcia ἔρωσ – to znaczy jego częste występowanie w klasycznej literaturze greckiej, znaczenie w jakim użyte zostało ono w *Septuagincie*, przy jednoczesnym braku zastosowania w Nowym Testamencie – Ignacy musiał użyć go w znaczeniu negatywnym, zasadniczo określającym zło. Chciał w ten sposób wskazać na namiętności (*earthly passions*) jego przeszłego, uporczywie niepoprawnego życia. W konsekwencji, tak sformułowane wyrażenie oznacza, że ἀγάπη Ignacego została udoskonalona, kiedy jego ἔρωσ został ukrzyżowany. J.B. Lightfoot wskazuje tutaj na podobieństwo do słów świętego Pawła: „A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniem” (Ga 5, 24), oraz: „Co do mnie, to nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego, Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie (ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται), a ja dla świata” (Ga 6, 14). Zestawiając to wszystko, jasnym się staje znaczenie, w jakim padają słowa Ignacego, a wszelkie inne interpretacje – zdaniem J.B. Lightfoota – wyrwywają to zdanie z kontekstu⁶⁴.

Interpretacja J.B. Lightfoota, jakkolwiek poprzedzona przez podobne wnioski postawione wcześniej przez Williama Curetona⁶⁵, w dużej mierze pozostaje współzależna i opiera się na wynikach badań, jakie przedstawił Theodor Zahn. Według niemieckiego badacza zarówno Orygenes, Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, Teodor Studyta, jak i wszyscy inni reprezentujący podobne stanowisko, błędnie zrozumieli wypowiedź Ignacego, jakoby mówił on tutaj o przedmiocie swojej miłości, mianowicie o Chrystusie. Albowiem, jeśli Ignacy mówiąc ὁ ἐμὸς ἔρωσ, miał na myśli przedmiot swojej miłości i to Chrystus miałby nim być, to wzmianka o Jego ukrzyżowaniu (ἐσταύρωται) poczyniona w tym właśnie miejscu byłaby uwagą zupełnie bezprzyczynową, bezpodstawną. Jasno pokazują to kolejne słowa Ignacego, w których deklaruje on brak przywiązania do rzeczy ziemskich, pragnąc, by ukrzyżowane, zostały one wszystkie zanurzone w śmierci krzyżowej Chrystusa. Tu, jak wskazuje T. Zahn, przebija nawiązanie do wyżej wymienionego

⁶³ Dla szczegółowego wykazu dzieł wymienionych autorów i odnośnych fragmentów zob. Lampe, s. 550.

⁶⁴ Por. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part II, vol. 2, s. 222-223.

⁶⁵ Por. W. Cureton, *Corpus Ignatianum: a complete collection of the Ignatian epistles*, Berlin 1849, 302. W swojej interpretacji Cureton wskazując na analogię do świętego Pawła, czyni dodatkowo porównanie do obrazu rodzącej kobiety z Ewangelii św. Jana. Podobny dodatek o „bólach rodzenia” w samym przekładzie czyni G.A. Jackson (*The Apostolic Fathers*, s. 76).

Pawłowego Listu do Galatów⁶⁶. Okrasą interpretacji T. Zahna jest postawione w jego łacińskim komentarzu dość zaskakujące zdanie, w którym dosadnie podsumowuje on poziom greki wcześniejszych komentatorów – mając na myśli Ojców greckich – uznając go jako ignorancki: „graecorum verborum ignari nonnulli halucinati sunt”⁶⁷.

W obszarze Ojców Apostolskich dzieła, jakie opublikowali T. Zahn i J.B. Lightfoot, były bez wątpienia kamieniem milowym w badaniach nad listami Ignacego Antiocheńskiego, w szczególności w zakresie ich autentyczności. Dokonując przełomu w tej wielkiej dyskusji nad kontrowersją wokół *Corpus Ignatianum*, obaj autorzy uzyskali status, w którym przyjęte przez nich interpretacje nabrały znaczącego wpływu. Po dzień dzisiejszy trudno znaleźć badacza pism Ignacego, który nie sięgałby do wniosków J.B. Lightfoota czy T. Zahna. Tym samym obaj stali się zasadniczym punktem odniesienia dla kolejnych badań nad listami wielkiego biskupa z Antiochii.

Nie powinien więc dziwić fakt, że interpretacja omawianego fragmentu *Listu do Rzymian*, jaką przyjęli T. Zahn i J.B. Lightfoot, stała się dominująca wśród badaczy kolejnych dziesięcioleci. W ten właśnie sposób objaśniają znaczenie opisywanego wersetu teolodzy niemieccy, i to zarówno w przedstawionej powyżej linii przekładów Walter Bauer / Henning Paulsen / Andreas Lidemann, jak i w linii Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer / Wilhelm Scheemelcher, z których następnie czerpał w angielskojęzycznym przekładzie William R. Schoedel. Dla nich wszystkich pomyłka Orygenesisa i zwolenników jego interpretacji jest oczywista. Zważywszy na kontekst, Ignacy nie mógł mieć na myśli niczego innego, jak tylko ziemskie pożądliwości. W ten sam sposób interpretuje wypowiedź Ignacego Adolf Harnack, który zaznacza, że przecież intencją biskupa Antiochii było uśmiercenie owego przywiązania do ziemskiego życia w nadchodzącym męczeństwie⁶⁸.

Podobnie wiele angielskich opracowań, przyłączając się do tej linii interpretacyjnej i dodając nieco z argumentów J.B. Lightfoota – tych wokół kontekstu terminu *ἔρωσ* w literaturze klasycznej i jego aplikacji w Starym i Nowym Testamencie – przedstawia ten sam wniosek. Do autorów prezentujących to stanowisko należą m.in.: Robert McQueen Grant⁶⁹, wspomniany wcześniej

⁶⁶ Por. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, s. 562.

⁶⁷ Por. tenże, *Ignatii et Polycarpi*, s. 66-67. Całe zdanie brzmi w następujący sposób: „Non Christum, quem solum amet, crucifixum esse dicit Ignatius, quemadmodum plerique post Origenem intellexerunt, nee vero eum, qui crucifixus est amorem suum vocavit, sicuti graecorum verborum ignari nonnulli halucinati sunt, sed suam rerum terrestrium cupiditatem quasi crucifixam esse profitetur”.

⁶⁸ Por. A. Harnack, *Der „eros” in der alten Christlichen Literature*, „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften” 1 (1918) 81-94.

⁶⁹ Por. Grant, *The Apostolic Fathers*, vol. 4: *Ignatius of Antioch*, s. 93.

W.R. Schoedel⁷⁰, a także Bart D. Ehrman⁷¹ i Michael William Holmes⁷² – choć każdy ujmując rzecz w nieco innym odcieniu widocznym już w tłumaczeniu, zawsze jednak wskazując na analogię do słów świętego Pawła. Ponadto George Leonard Prestige, który podkreśla, że choć interpretacja Orygenesu była niezwykle odważnym krokiem, to jednak źle on zrozumiał znaczenie słów Ignacego, które w całym kontekście wskazują nie na Chrystusa, lecz na „zmysłowy ogień” i „przyjemności tego życia”⁷³, oraz Michael A.G. Haykin, który dodatkowo zaznacza, że werset ten wyraża zarówno opozycję Ducha Świętego wobec ziemskich pożądań, jak i świadomość, że męczeństwo w swoim sensie jest darem tegoż Ducha⁷⁴. Niektórzy, jak James Donaldson, pozostają zdystansowani, ograniczając się jedynie do wymienienia istniejących, spolaryzowanych interpretacji, bez zajmowania własnego stanowiska, choć w pewnej mierze wyraża się ono już w samym tłumaczeniu tekstu⁷⁵.

Nie inaczej kwestię tę podejmuje Auguste Lelong, który zaznacza, że choć wielu pisarzy w ewokacji $\acute{o} \epsilon\mu\acute{o}\varsigma \epsilon\pi\omega\varsigma$ widziało odniesienie do samego Chrystusa i tak przyjęta interpretacja domagałaby się tłumaczenia: „Mon amour a été crucifié” – tak jak to było we wcześniejszych przekładach – to jednak nie pozwala na to kontekst wypowiedzi Ignacego. Tutaj bowiem $\epsilon\pi\omega\varsigma$ jest synonimem $\pi\acute{\alpha}\rho \phi\iota\lambda\acute{o}\upsilon\lambda\omicron\nu$, oznaczając ziemskie namiętności i pożądliwości, z widoczną analogią do słów św. Pawła⁷⁶. Za tą interpretacją wersetu Ignacego najwyraźniej podąża również Pierre Thomas Camelot, zachowując stały kurs translacyjny we wszystkich swoich wydaniach krytycznych⁷⁷. Zupełnie podobnie Antonio Quacquarelli, którego kolejne wydania zawierają to samo, wymowne co do sposobu interpretacji, tłumaczenie⁷⁸.

Natomiast tłumaczenie omawianego wersetu, jakie spotykamy u Anny Świderkówny, dość czytelne w swej postaci („Moje pragnienia [ziemskie]”) i wykazujące niewątpliwie duże podobieństwo do przekładu jaki opublikował Maxwell Staniforth, opatrzone zostało komentarzem Marka Starowieyskiego, gdzie Orygenesowa interpretacja określona jest jako „nie do przyjęcia”. Wskazane zostało przy tym odniesienie do słów świętego Pawła (Ga 5, 24)⁷⁹.

⁷⁰ Por. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, s. 184.

⁷¹ Por. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, s. 279.

⁷² Por. Holmes, *The Apostolic Fathers*, s. 233.

⁷³ Por. G.L. Prestige, *Fathers and Heretics*, London 1940, 373-375.

⁷⁴ Por. Haykin, *Come to the Father*, s. 35-36.

⁷⁵ Por. Roberts – Donaldson, *Ante-Nicene Christian Library*, s. 216.

⁷⁶ Por. Lelong, *Les Pères apostoliques*, s. 64-65.

⁷⁷ Por. Camelot, *SCh* 10, s. 131; i kolejne wydania z lat 1969, 1998, 2007 z tym samym tłumaczeniem.

⁷⁸ Por. Quacquarelli, *I Padri apostolici*, s. 124; i kolejne wydania z lat 1978, 1981 – to samo tłumaczenie.

⁷⁹ Por. Świderkówna, *BOK* 10, 146, nota 14.

4. Pytanie o dysonans międzypokowy. Wobec powyższej palety interpretacji nasuwa się pytanie, które na pewno nie jest nowym, ale jednak ciągle nurtującym: Czy to możliwe, aby Ojcowie greccy tak bardzo pomylili się, podejmując komentarz do słynnej ewokacji Ignacego? Za tym pytaniem wyłaniają się następne, równie nurtujące: Czy rzeczywiście Ojcowie greccy czytali listy Ignacego w sposób tak wyrwany z kontekstu, odcinając pojedyncze frazy i nie widząc złożenia zdań oraz zawartych szerszych znaczeń? Jak to możliwe, aby ci, dla których starożytna greka była językiem codzienności, a odpowiednie dla listów Ignacego „Sitz im Leben” było środowiskiem, w którym w chronologicznej bliskości wychowali się i żyli, mogli tak bardzo odstawać od faktycznego kontekstu społeczno-kulturalno-literackiego, z wnętrza którego przemawiał Ignacy? Jak to możliwe, by pola znaczeniowe pojęć greckich mogły tak różnić się w ich ujęciu w stosunku do tych, jakie stosował Ignacy? Czyżby znali listy św. Pawła tak słabo, by nie dostrzegać nawiązania Ignacego do ich treści? Próbując zaś spojrzeć z perspektywy naszych czasów, współczesnej percepcji listów Ignacego wytworzonej przy pomocy rozległego aparatu badawczego, jakim dysponujemy – czy to wszystko pozwala nam bez cienia wątpliwości wkroczyć w ówczesny świat Ojców Kościoła i rozstrzygnąć pomiędzy nimi, uznając, że wiemy lepiej co mieli – lub powinni mieć – na myśli?

Te i inne pytania zapewne nurtowały wielu badaczy ostatniego stulecia. Tu i ówdzie wybrzmiewają one w niektórych pracach badawczych tych autorów, którzy nie godzą się łatwo na interpretacje wykazujące pewien dysonans wobec głosu Kościoła starożytnego. W sposób szczególny kwestia ta mogła być nurtująca wobec osoby wielkiego egzegety i teologa Orygenesusa. Ten – jak zaznacza Henri Crouzel – największy teolog, jakiego wydał Kościół Wschodni, któremu dorównują jedynie Augustyn i Tomasz z Akwinu⁸⁰, a jednocześnie autor nie mającej precedensu liczby komentarzy, homilii, apologii oraz twórca pierwszej syntezy teologicznej⁸¹, który nie omieszkał wytknąć kwartodecymanom etymologicznej nieścisłości wokół stosowanej przez nich nazwy „Pascha”⁸², dlaczego nie miałby uczynić tego samego wobec Ignacego, jeśli dostrzegałby w zastosowanej przez niego terminologii zasadniczą nieprawidłowość.

Niewiele lat po publikacji wielkich dzieł T. Zahna i J.B. Lightfoota, tym podobne pytania postawił Charles Bigg. Publikując pokaźną pracę na temat Aleksandryjskich platoników, w której sporo miejsca poświęca Orygenesowi, stwierdza on, że słynnemu Aleksandryjczykowi rzadko zdarza się źle zrozumieć, z wyjątkiem sytuacji gdzie silnie owładnięcie nieco odchyła jego osąd. W omawianym jednak przypadku ewokacji z *Listu do Rzymian* jego umysł

⁸⁰ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 19.

⁸¹ Por. P. Foster, *Early Christian Thinkers: The lives and legacies of twelve key figures*, London 2012, 243.

⁸² Por. Origenes, *De Pascha* I 1-2, ed. O. Guéraud – P. Nautin: Origène, *Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*, Christianisme Antique 2, Paris 1979, 155, tłum. S. Kalinkowski: *Pisma Paschalne: Origenes, Pseudo-Hipolit, Pseudo-Chrysostom*, BOK 3, Kraków 1993, 17.

jest zestrojony w odwrotnym kierunku. Niezależnie od różnicy czasowej jaka dzieliła obu, Orygenes był silnie konserwatywny dokładnie tam, gdzie Ignacy był odważnym innowatorem, zaś w tym jednym przykładzie sankcjonuje on nowe sposoby ekspresji, które weszły w modę w dużej mierze za sprawą męczenników, a przede wszystkim Ignacego⁸³.

Odnosząc się do dzieł wielkich badaczy swego stulecia, C. Bigg zaznaczył, że o ile niezrozumiały komentarz T. Zahna, przypisujący ignorancję w obszarze greki Orygenesowi i jego następcom, nie wywołał specjalnego poruszenia, tak zaadoptowanie i poparcie konkluzji T. Zahna przez wielki autorytet biskupa Durham (J.B. Lightfoot), nie pozwala dłużej przechodzić nad tą kwestią milcząco. Trudno bowiem mówić o szczególnie zaskakującym zastosowaniu przez Ignacego terminu ἔρως, nawet w zestawieniu z ἀγάπη, gdyż chociażby inny z Aleksandryjczyków – piszący przed Orygenesem Klemens – nie wahał się mówić ἔρωτός o Chrystusie⁸⁴. Wielu też innych Ojców operowało takim językiem⁸⁵. Poza tym, termin ἔρως w klasycznej kulturze greckiej raczej nie był zwykłym, prostym określeniem, lecz od czasów Parmenidesa – jak zaznacza C. Bigg – służył oznaczeniom bardziej wzniosłym, nie wykluczając wskazań na obiekt miłości, takich jak: „moja miłość”, „moje kochanie” – mówiąc o osobie, choć w tym wypadku częściej występował w formie ἔρωτος. I tak na przykład u Alciphorna, żyjącego prawdopodobnie na początku II w. greckiego sofisty i retora, znajdujemy zawołanie uderzająco podobne: „ὁ ἐμὸς ἔρως Εὐθύδημε”⁸⁶, gdzie użyty termin ἔρως służy wskazaniu na obiekt miłości. Zważywszy zatem na powyższe, jak stwierdza C. Bigg, jeśli Ignacy zrobił jakieś odstępstwo w użyciu tego wyrażenia – w domniemaniu, że Orygenes miał rację – to było ono nieznaczące i raczej nie powinno być niespodzianką w przypadku autora, który traktuje gramatykę jako sługę ekspresji⁸⁷.

Na złączeniu konkluzji przedstawionych przez obu wielkich badaczy XIX w. widoczne jest, że J.B. Lightfoot nie przyłącza się wprost do twardego twierdzenia T. Zahna, nisko oceniającego grekę Orygenesesa, ale przenosi akcent na kontekst, z którego – jego zdaniem – interpretacja Orygenesesa wyrwa słynną ewokację Ignacego. Jednak, jeśli Ignacy pragnie śmierci, to – zdaniem C. Bigga – tylko dlatego, że Chrystus, jego Umiłowany, jest ukrzyżowany, i doskonała jedność z Nim może być osiągnięta poprzez śmierć, męczeńską śmierć, taką jak Jego. A ponieważ jego serce jest z Chrystusem, nie ma ognia grzechu,

⁸³ Por. C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1886, XII.

⁸⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 72, ed. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, 206: „συνὸν ἦδη δι’ ἀγάπης τῷ ἔραστοῦ”.

⁸⁵ Por. Lampe, s. 545, s.v. ἔρωτός.

⁸⁶ Alciphron, *Epistula* I 34, ed. A.R. Brenner – F.H. Fobes, w: ciż, *Alciphron, Aelian, and Philostratus Letters*, Cambridge 1949, 266. Pełne zdanie: „κατάβαλλε τὴν μορῖαν ταύτην καὶ ἀηδῖαν, ὁ ἐμὸς ἔρως Εὐθύδημε”, co w umieszczonym obok angielskim tłumaczeniu brzmi: „Abandon this foolish, odious pose, my love Euthydemus”. Takie użycie ἔρως służy wskazaniu na obiekt miłości.

⁸⁷ Por. Bigg, *The Christian Platonists*, s. VIII-XI.

który mógłby zagłuszyć głos wołający go do pójścia tą drogą. Dlatego, jak konkluduje C. Bigg, jeśli przetłumaczymy zdanie Ignacego tak, jak proponują J.B. Lightfoot i T. Zahn, nie tylko uczynimy duże odstępstwo od samego słowa ἔρωσ, ale tracimy także pasjonującą frazę pozostającą w harmonii z ogólnym kolorytem tego wysoce figuratywnego i entuzjastycznego passusu⁸⁸.

5. Tło badań nowożytnych. Należy jednak pamiętać, że klimat, w jakim powstawały prace badawcze J.B. Lightfoota i T. Zahna, był wysoce zdominowany burzliwą dyskusją tamtych czasów wokół autentyczności listów Ignacego Antiocheńskiego. Część teologów zdecydowanie zakwestionowała ich wiarygodność, w sposób szczególny wymierzając ostrze swojej krytyki wobec *Listu do Rzymian*, głównie na nim budując swoją argumentację. Wśród szeregu wypowiedzi Ignacego jakie występują w tym liście, omawiana ewokacja znalazła się w kręgu koronnych „dowodów” na nieautentyczność tekstu. I tak, cały podrozdział poświęcony fałszerstwu słynnego wersetu z *Listu do Rzymian* (*Verfälschung der Stelle: Meine Liebe ist gekreuzigt*) zamieścił w swojej publikacji Christian Carl J. Bunsen. Stwierdza on, że pierwsza znacząca wstawka fałszerzy tego listu to właśnie ów tekst ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται (*meine Liebe is gekreuzigt*)⁸⁹. Jako „Theaterrhetoric” nazwał taki język *Listu do Rzymian* Daniel Völter, zaznaczając, że w ten sposób nie mówi żaden prawdziwy męczennik⁹⁰. Podobnie Edouard Bruston, który zgadzając się z opinią D. Völtera, uznaje, że *List do Rzymian* pochodzi od innego autora, co dodatkowo potwierdza jego zbytnia pro-katolickość⁹¹.

Atmosfera badań nosiła więc znamiona pewnego napięcia, które koncentrowało się wokół faktycznego kształtu *Corpus Ignatianum*, a w powiązaniu z tym także wokół *Listu do Rzymian* i jego słynnego wersetu. Ostrze krytyki jak i metodologiczna ścisłość musiały być niezwykle wytężone, czasem rezygnując z ujęć mających cechy wybitnie mistyczne. Tym samym interpretacja ewokacji Ignacego znalazła się w ramach wytyczonych przez krytyczną metodę zestrojoną na miarę potrzeby czasów.

Nie brakowało jednak już w tamtych czasach odważnych głosów podejmujących linię interpretacji Orygenesisa lub pewien zbliżony do niej wariant, nie godząc się na radykalne jej odrzucenie. Jeszcze ponad sto lat przed publikacjami T. Zahna i J.B. Lightfoota, francuskojęzyczny badacz Abraham Ruchat, wydając swój przekład, obok słynnego wersetu Ignacego z *Listu do Rzymian* zamieścił komentarz, w którym zachowuje zbieżność z opinią Orygenesisa, choć

⁸⁸ Por. tamże, s. XI.

⁸⁹ Por. C.C.J. Bunsen, *Ignatius von Antiochien und seine Zeit*, Hamburg 1847, 51.

⁹⁰ Por. D. Völter, *Die Apostolischen Väter neu untersucht*, II, 2: *Polycarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebene Briefe neu untersucht*, Leiden 1910, 68. Autor ten dalej mówi: „So redet kein wirklicher Martyrer, so kann vielmehr nur ein auf groben Effect ausgehender Dichter oder Falscher seinen Helden reden lassen”.

⁹¹ Por. E. Bruston, *Ignace d'Antioche. Ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Paris 1897.

nie wspomina o samym Aleksandryjczyku. Zaznacza, że Jezus Chrystus jest obiektem „mon amour”, miłości żarliwej, pełnej namiętności⁹². Głos w obronie interpretacji Orygenesusa zabrał także w tamtych czasach wspomniany wcześniej C. Bigg, który na tle starożytnej szkoły aleksandryjskiej, jak i szerszej kultury greckiej, dostrzega spójność pomiędzy tym, co wypowiedział Antiocheńczyk, i tym, co na ten temat orzekł Aleksandryjczyk⁹³. Z kolei Charles Williams w kontekście frazy Ignacego zauważa, że Ten, który jest Θεός, jest też ἄνθρωπος, a zatem wszystkie obrazy ἄνθρωπος są w Nim. ἔρωσ, który jest ukrzyżowany, żyje znowu, ale żyje na nowy sposób. I to – jak wskazuje C. Williams – było odkryciem działania wiary w pierwotnym Kościele⁹⁴. Natomiast na początku XX w., wywodzący się z niemieckiej szkoły dogmatyk Michael Rackl, wydając pokaźne dzieło na temat chrystologii Ignacego z Antiochii – w którym m.in. odpowiada wprost na twierdzenia D. Völtera – broni interpretacji Orygenesusa, wykazując jej głębsze, wielopłaszczyznowe znaczenie ulokowane w szerszym kontekście i pomiędzy różnymi interpretacjami. Przeznaczony omawianej ewokacji Ignacego cały podrozdział, nadaje mu tytuł rozpoczynający się od słowa *Christusmystik*, określając tym samym przestrzeń, w jakiej należy rozpatrywać ewokację Ignacego. W odniesieniu zaś do komentarza T. Zahna, w szczególności do jego ostrego podsumowania greki Ojców: „graecorum verborum ignari nonnulli halucinati sunt”, M. Rackl stwierdza, że jego rodak i bibliista posunął się w tym wypadku za daleko⁹⁵.

Natomiast piszący swe dzieło 25 lat później, wspomniany wcześniej G.L. Prestige, pomimo uznania interpretacji Orygenesusa za niespójną z kontekstualnym znaczeniem słów Ignacego, w dalszym swoim wywodzie prowadzi refleksję, która wykonując pewną parabolę, próbuje doszukiwać się słusznych wątków zawartych w wykładni Aleksandryjczyka. Jak zaznacza, taka interpretacja zawiera słuszną intencję wyrażenia żywego poczucia takiej miłości, która znosi wszelkie bariery i jest niepowstrzymana, bowiem namiętna intensywność i wolność od przymusu są lepiej wyrażalne poprzez ἔρωσ aniżeli przez bardziej surowe chrześcijańskie ἀγάπη i są częścią uświęconego człowieczeństwa. Ignacy zaś prezentuje tak gorliwe i płomienne oddanie Chrystusowi oraz tak silne pragnienie zjednoczenia z Nim w chwale męczeństwa, że – zdaniem G.L. Prestige’a – całkiem zasadne jest spodziewać się po Orygenesie nazwania Chrystusa jego Miłością. A że nie omieszkał złączyć tego z pojęciem ἔρωσ jest usprawiedliwione przez fakt, że termin ten, będąc oczyszczany z pogzańskich wpływów, miał zastosowanie dla wyrażenia bezgranicznego oddania

⁹² Por. Ruchat, *Lettres et monumens*, s. 308.

⁹³ Por. Bigg, *The Christian Platonists*, s. VIII-XI.

⁹⁴ Por. C. Williams, *The descent of dove. A Short History of the Holy Spirit in the Church*, Michigan 1939, 35-36.

⁹⁵ Por. M. Rackl, *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien, nebst einer Voruntersuchung – die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter*, Freiburg 1914, 371-375.

Chrystusa swojemu ludowi i takiegoż oddania ludu chrześcijańskiego swojemu uwielbionemu Mistrzowi. Jako że prawda o człowieczeństwie Chrystusa była podstawą wiary Ignacego i wykazywał on szczególne przywiązanie do Męki Pana, jego myśl przechodzi do uświęconego człowieczeństwa, które – objęte konsekwencjami śmierci i zmartwychwstania Chrystusa – w Jego ciele-Kościele czerpie zeń moc życia⁹⁶. Tym samym G.L. Prestige zdaje się przechodzić od wytknięcia pomyłki Orygenesowi na poziomie lingwistycznym do pytania na poziomie teologicznym o to, czy Chrystus zamieszkujący w człowieku – w jego uświęconym człowieczeństwie – może być słusznie nazwany „Erosem”.

6. Interpretacyjny zwrot w dzisiejszej dyskusji. Burzliwa dyskusja wokół listów Ignacego – ich autentyczności, daty powstania, faktycznego kształtu *Corpus Ignatianum*, a w tym także treści *Listu do Rzymian* – pomimo raczej powszechnego uznania recenzji średniej, toczy się dalej i sięga naszych czasów. O jej temperaturze świadczyć może wypowiedź, jaką zamieścił w swojej publikacji Robert Joly w odpowiedzi na wnioski badawcze Josepa Rius-Camps. W dwóch artykułach J. Rius-Camps przedstawił wyniki swoich badań nad listami biskupa Antiochii, gdzie z szeregu konkluzji wyłonił się także wniosek, że *List do Rzymian* jest jedynym listem Ignacego Antiocheńskiego zachowanym i przekazanym naszym czasom w oryginalnej formie⁹⁷. Ocena, jaką wystawił katalońskiemu badaczowi R. Joly – nieco w tonie, w jakim T. Zahn wypowiedział się o Orygenesie – jest druzgocąca. Na płaszczyźnie filologicznej porównał tę pracę do domku z kart, zaś na płaszczyźnie teologicznej do mającego niewiele z dawnych czasów świetności hiszpańskiego zamku⁹⁸.

Interesująco na tym tle wypadają współczesne, najnowsze komentarze omawianej ewokacji Ignacego wraz z odpowiednimi przekładami. Prace te wydają się wyznaczać pewien zwrot interpretacyjny naszych czasów.

Manlio Simonetti, dokonując ponownej ewaluacji interpretacji starożytnej, wskazuje na kilka istotnych aspektów filologicznych, które wraz z szerokim kontekstem wypowiedzi Ignacego należy także wziąć pod uwagę. Podkreśla, że przyjęcie negatywnej interpretacji – to znaczy *ἔρωσ* jako ziemskie

⁹⁶ Por. Prestige, *Fathers and Heretics*, s. 373-377.

⁹⁷ Por. J. Rius-Camps, *Las cartas autenticas de Ignatio, el obispo de Sira*, „Revista Catalana de Teologia” 2 (1977) fasc. 1, 31-149; tenże, *La interpolacion en las cartas de Ignatio*, „Revista Catalana de Teologia” 2 (1977) fasc. 2, 285-371. Później całość badań zamieszczona w J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus*, Rome 1979.

⁹⁸ Por. R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioch*, Bruxelles 1979, 127. Zdanie to w całości brzmi: „Quant aux thèses plus personnelles de Rius-Camps, je suis bien obligé de constater que, pour la philologie, c'est une château de cartes, et que, pour la théologie traditionnelle, c'est une château en Espagne, même si, comme tant de choses aujourd'hui, semble-t-il, les châteaux en Espagne ne sont plus ce qu'ils étaient”.

pożądliwości – powoduje trudność w uzasadnieniu stosowanej przez Ignacego odpowiedniej leksyki w sąsiadujących zdaniach. Powstaje bowiem pytanie, jak Antiocheńczyk mógł chwilę wcześniej (to znaczy jedno zdanie wcześniej) użyć korespondującego czasownika ἐρώω w sensie pozytywnym – dla wyrażenia pragnienia śmierci męczeńskiej połączonej z wyznaniem wiary (ἐρώω τοῦ ἀποθανεῖν) – i zaraz potem odpowiedniego ἔρωω w sensie negatywnym. Ponadto, jak zauważa M. Simonetti, wskazywany jako źródło dla Ignacego Pawłowy fragment Ga 5, 24 zawiera trzy słowa używane przez biskupa Antiochii w innych wątkach. Znaczenie, w jakim są stosowane, jest zwykle negatywne, a dla dwóch ostatnich słów (παθήμασιν, ἐπιθυμίαις) – zawsze negatywne. Fakt ten rodzi kolejne pytanie o to, dlaczego Ignacy, mając taki aparat słowny i stosując go, unika jego zastosowania w omawianej frazie? Z kolei inny fragment z Listu do Galatów (6, 14), który zawiera słowo ἐσταύρωται i z tego względu jest identyfikowany z ewokacją Ignacego, zdaniem M. Simonettiego może posłużyć do uzasadnienia obu interpretacji. W innym ze swoich listów Ignacy mówi o braciach przybitych do krzyża „ciałem i duchem”⁹⁹, czyli nie tylko z ich ziemskimi pragnieniami, ale z całkowitym udziałem ich jestestwa. Ostatecznie, jak podsumowuje M. Simonetti, gdyby ewokacja biskupa Antiochii miała oznaczać, że jego ziemskie pragnienia zostały ukrzyżowane, to następną fraza byłaby jej powtórzeniem oraz wariacją tego tematu, znacznie bardziej trywialną. Zatem ἔρωω, zdaniem M. Simonettiego, jeśli niekoniecznie utożsamiany z Chrystusem, wyraża najgłębsze pragnienie człowieka (amore, brama totale) zjednoczenia z Chrystusem na krzyżu. Ignacy chce przylgnąć do krzyża, do tego co jest udziałem Chrystusa, by przeżywać śmierć, która daje życie. Dlatego nie jest wykluczone, jak chce tego Orygenes, że Chrystus może być upragniony, czy pożądany, z tej samej miłości namiętnej, z której upragnione jest męczeństwo. Stąd, jak sam o swoim przekładzie konkluduje M. Simonetti, przyjęte przez niego włoskie tłumaczenie jest konsekwencją jego preferencji dla pozytywnej interpretacji terminu ἔρωω w ewokacji Ignacego¹⁰⁰.

Z kolei Adalbert Gautier Hamman w swoim ostatnim komentarzu zdecydowanie wchodzi w linię interpretacji Ojców greckich, co przejawia się już w samym przekładzie, jaki opublikował. We wprowadzeniu do słynnego wersetu z *Listu do Rzymian* nazywa Ignacego „olśnionym przez Jedyne go na ziemi przynoszącego pełnię, człowiekiem z ognia i namiętności, zropanczonym kochankiem, który pierwszy ośmiela się nazwać Ukochanego – Miłością (Erosem)”¹⁰¹. Słynne słowa Ignacego – jak zaznacza A.G. Hamman – „straciły z siodła zbyt nabożnych tłumaczy, którzy odmawiają podporządkowania się w swoich przekładach”, przy czym w przypisie do tych słów wskazuje na

⁹⁹ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* I 1, Sch 10, 132, BOK 10, 136.

¹⁰⁰ Por. Prinziavalli – Simonetti, *Seguendo Gesù*, s. 592-593, nota 334.

¹⁰¹ Por. Hamman, *Les évêques apostoliques*, s. 96.

swojego rodaka P.T. Camelota i jego serię przekładów zawartych w Sch 10¹⁰². Choć A.G. Hamman uznaje zaskakujący charakter wypowiedzi Ignacego, gdyż zazwyczaj ἔρωc jest w opozycji do ἀγάπη, to jednak wskazuje, że Orygenes miał rację, co potwierdził też Grzegorz z Nyssy. Tym samym w interpretacji Orygenesza francuski patrolog widzi słuszny przyczynek, dla którego Grzegorz z Nyssy umocował termin ἔρωc w teologii duchowości. Wreszcie, wyraźnie rzucającym się w oczy jest zastosowanie przez A.G. Hammana w tłumaczeniu słowa „Amour” z dużej litery, co jest równoznaczne z podniesieniem jego znaczenia i – jak już wcześniej wspomniano – z wyraźnym nawrotem do francuskojęzycznych tłumaczeń, jak i interpretacji, z XVIII i XIX wieku¹⁰³.

Ciekawie na tym tle wypada tło kulturowe, jakie w uzupełnieniu do zaprezentowanej przez siebie interpretacji słów Ignacego przedstawił Norbert Widok. Przyjmując stanowisko z ideowym odniesieniem do nauczania św. Pawła, a więc ze wskazaniem na „ukrzyżowanie” starego człowieka z jego złymi czynami należącymi do ciała wraz z przytwierdzoną do krzyża miłością do Chrystusa, w podsumowaniu do zastosowania przez Ignacego słów ἔρωc i ἐρώω w *Liście do Rzymian* N. Widok nakreśla literacki i kulturowy kontekst zachodniej części Imperium Rzymskiego. Wskazuje, że w okresie wczesnego chrześcijaństwa dość powszechnie fascynowano się na tym obszarze różnymi ideami przekazywanymi poprzez mające greckie pochodzenie pojęcie ἔρωc. Już w I w. prz. Chr. pojęcie to pojawiło się w poezji łacińskiej wraz z synonimicznymi *amor* i *cupido*, przejmując stopniowo znaczenie nieodpartej żądzy seksualnej, czy osobliwych miłostek. Takie literackie okoliczności były obecne w wychowaniu i wykształceniu mieszkańców Rzymu¹⁰⁴, a tym samym mogły odgrywać istotną rolę w doborze słownictwa przez piszącego swój list właśnie do nich Ignacego.

Istotnym uzupełnieniem owego obrazu Imperium tamtych czasów jest perspektywa zarówno kulturowa, jak i obyczajowo-misteryjna jego wschodnich połaci, a szczególnie małoazjatyckich, którą nakreśla Jan Słomka. W ogólnej charakterystyce małoazjatyckiego chrześcijaństwa, które reprezentował i z wnętrza którego przemawiał Ignacy, J. Słomka – przytaczając za M. Simonettim – wskazuje m.in. na niejednorodność chrześcijaństwa małoazjatyckiego. Bardzo duża różnorodność etniczna, kulturowa i religijna tego obszaru powodowała, że „można mówić w odniesieniu do tamtejszego chrześcijaństwa o istnieniu specyficznej kultury małoazjatyckiej”¹⁰⁵. Dominuje w niej pewien typ materializmu, a wpływy platonizmu i wypracowanego w ramach tej filozofii wysublimowanego pojęcia ducha, jako istotnie różnego od materii,

¹⁰² Por. Ignace d’Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, ed. P.T. Camelot, Sch 10.

¹⁰³ Por. Hamman, *Les évêques apostoliques*, s. 96 i 135, nota 15.

¹⁰⁴ Por. N. Widok, *Wiara – Nadzieja – Miłość. Studium w oparciu o Listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011, 187-188.

¹⁰⁵ Por. J. Słomka, *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007, 18-20.

zasadniczo nie osiągały jej swym oddziaływaniem. Większy nacisk kładzie się na człowieczeństwo Jezusa, który jest obrazem Boga właśnie jako człowiek. Również w samej koncepcji człowieka wpływy arystotelesowskie przeważają nad platońskimi, a tym samym uznaje się, że człowiek to nie tyle dusza przebywająca w ciele, co synteza duszy i ciała. Ten typ chrześcijaństwa, choć narodził się w Azji Mniejszej, promieniował przede wszystkim na Zachód. „Na pewno to właśnie ten typ kultury kształtował chrześcijaństwo w Rzymie w drugim i trzecim wieku”¹⁰⁶. Zjawisko owego kulturowego oddziaływania można widzieć w połączeniu z niemalym także transferem kultów ze Wschodu na Zachód, w tym również przejmowaniem powiązanego z kultami aparatu pojęciowego, wprowadzającego pewien językowy ferment.

Wobec takiego przenikania małoazjatyckich elementów kultycznych na Zachód, na uwagę zasługuje kult Kybele, mający cechy ekstazy i orgiastyczne. Popularny w całej Azji Mniejszej już w VII w. prz. Chr., w Rzymie kult ten pojawia się na mocy uchwały senatu około 400 lat później, a o jego szerokim praktykowaniu w zachodniej części Imperium pisze jeszcze Augustyn¹⁰⁷. Razem z tak skutecznym i trwałym przejęciem, adaptacji podlegała prawdopodobnie także terminologia związana ze sprawowanym kultem (być może także słowo *ἔρως*), stopniowo przechodząc w literackie i powszechne użycie w często wyostrzonych znaczeniach. Świadomość tego faktu, jak i genezy stosowanych pojęć w środowisku rzymskim, mogła leżeć m.in. u podstaw decyzji Ignacego o doborze słownictwa. Biskup Antiochii pragnął oczyszczać wszystkie obszary społecznego życia i koncentrować je na Chrystusie. A znając popularne sentencje krążące w rzymskim środowisku, Ignacy mógł podjąć się odważnej próby chrystianizacji jednej z nich, wpisując w nią nową treść, co odpowiadałoby przyjętej przez Orygenesisa interpretacji całej frazy. Jednocześnie mogła to być manifestacja Ignacego, dająca wyraz tej miłości, która jest jedyną pełną i prawdziwą, wobec różnych wypaczeń i redukcjonizmów istniejących w świecie rzymskim, a znanych także w środowisku małoazjatyckim.

Przedstawiony szeroki wachlarz przekładów i interpretacji słynnej ewokacji Ignacego pozwala uszeregować je wszystkie według wymowy negatywnej (*ἔρως* jako ziemskie pożądliwości) i pozytywnej (*ἔρως* jako Chrystus). Są jednak także i takie, które plasują się pomiędzy, wyznaczając trzecią i kolejne drogi. Zarówno słowa Ignacego, jak i interpretacja Orygenesisa, były odważnymi posunięciami, przed którymi pewien lęk zdaje się być wyczuwalny u niemal każdego komentatora. Odtworzony przekrój historii przekładów i komentarzy ukazuje, że zajęcie stanowiska w tej kwestii nie jest proste.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 20-21.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 155-157.

Pomimo dużego zróżnicowania wśród nowożytnych przekładów i komentarzy, na przestrzeni tych stuleci całość zdaje się zakreślać pewien krąg, biegnący z powrotem do początku, do pierwszych interpretacji i przekładów. Ruch ten, przypuszczalnie, ukazuje wciąż niegasnącą niezgodę na pozostawienie tak znacznego dysonansu wobec głosu Kościoła starożytnego. Być może stoi za nim także przeczcucie, że w treści słów Ignacego wciąż tkwi coś jeszcze, co wyraźniej widzieli Ojcowie, a co pozostaje w pewnym sensie zakryte przed nowożytnymi badaczami.

Dość czytelne w tej ewolucji są przekłady i komentarze francuskie oraz włoskie, nieco mniej angielskie, a za nimi niemieckie, których komentarz wydaje się pozostawać konserwatywny, choć tłumaczenia przeewoluowały. Natomiast niewzruszenie na tym tle wyglądają jak dotąd przekłady i komentarze polskie, które na swej drodze pozostają przy stanowczym odrzuceniu interpretacji Orygenesesa.

Już sam ten obraz, jak i historia jego powstawania pokazują, że rozstrzygnięcie pomiędzy interpretacjami nie jest łatwe. Na pewno argumenty wszystkich stron są istotne i w jakimś stopniu mają swoje uzasadnienie.

Podejmując problem literacko, z prostej tylko analizy tekstu, przejść można z dozą znacznej pewności na stronę interpretacji negatywnych. Dodatkowo, wnioski wynikające z języka biblijnego i klasycznej greki, mogą poprzeć taką wykładnię. Jednak takie interpretacje zakładają w większym lub mniejszym stopniu przeciwstawność pomiędzy ἀγάπη a ἔρωσ, co pozostaje w niezgodzie z nauką Grzegorza z Nyssy.

Z drugiej strony, trudno oczekiwać od tak emocjonalnego, niemal niosącego znamiona pewnego „nieuporządkowania”, stylu Ignacego, by kolejne zdania układały się w logiczny ciąg zachowujący ciągłość kontekstualną, jak tego chce krytyczna metoda. Trudno spodziewać się od człowieka znajdującego się w tak silnym uniesieniu, by zachowywał pewną kurtuazję, ważył i właściwie dobierał słowa, zgodnie z obowiązującą etykietą lub przyjętym kanonem literackim. Równocześnie, niełatwo jest poprzeć twierdzenie, że mówiący po grecku i żyjący w chronologicznej bliskości do Ignacego Orygenes, jak i inni Ojcowie greccy, mógł dostrzegać w tym fragmencie *Listu do Rzymian* mniej niż współcześni badacze.

Sam charakter *Listu do Rzymian*, z żarliwym wyznaniem wiary i pragnieniem śmierci oraz wręcz wstrząsającym apelem o zaniechanie starań dla jej uniknięcia, może rodzić konieczność odczytywania go w nieco odmienny sposób, niekoniecznie w kluczu sztywnych kryteriów literackich, niekoniecznie też na tym samym poziomie, co pozostałe listy Ignacego. W tym kontekście godny uwagi jest fakt, że obok użytego ἔρωσ, zastosowany w *Liście do Rzymian* w sensie pozytywnym odpowiedni czasownik ἐρώω występuje tylko w tym tekście. Tenże *List do Rzymian* jest także jedynym, w którym z kolei nie występuje czasownik ἀγαπάω, a którego Ignacy używa dość często we

wszystkich pozostałych listach¹⁰⁸. Trudno zakładać, by widoczna inwersja terminologiczna była przypadkowa, a tym samym nie miała istotnego znaczenia dla całości przemowy do Kościoła w Rzymie.

Wspomniany wcześniej M. Rackl, prowadząc swoją analizę podkreśla, że postawiona przez Orygenesę kwestia, jakoby Ignacy mówiąc $\acute{\omicron} \acute{\epsilon}\mu\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\upsilon\rho\omega\tau\alpha\iota$, miał na myśli przedmiot swojej miłości – to znaczy Jezusa Chrystusa, sama w sobie nie jest niemożliwa. Nie można też z absolutną pewnością powiedzieć, że taka wypowiedź byłaby całkowicie niezgodna z kontekstem. Bezpośrednio bowiem przed tym zdaniem Ignacy mówi, że pragnie umrzeć. A w obrębie całej wypowiedzi dostrzec można, jak w sposób niewymuszony domyka się następująca myśl: ja pragnę umrzeć dla Jezusa Chrystusa, ponieważ On, który jest jedynym przedmiotem mojej miłości, też umarł, i to na Krzyżu; nie ma we mnie ognia, który miłowałby rzeczy ziemskie¹⁰⁹.

Idąc za myślą Orygenesę, zyskuje się – jak stwierdza M. Rackl – tę jedną przewagę, że dodatek $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\upsilon\rho\omega\tau\alpha\iota$ staje się zasadniczo zrozumiały i nie wymaga dodatkowych wyjaśnień. Wtedy także orzec można, że Ignacy wyraziłby się jaśniej, gdyby pod użytym terminem $\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ miał na myśli przedmiot swojej miłości. Choć nie jest to przesądzone, to jednak – jak wskazuje M. Rackl – jest możliwe. Ignacy bowiem stosuje podobny zabieg retoryczny w wielu innych miejscach. W *Liście do Filadelfian* biskup Antiochii określa Ewangelię, to znaczy zawartość Ewangelii, jako Ciało Jezusa Chrystusa¹¹⁰, a w *Liście do Trallan* wiarę, to znaczy przedmiot wiary, jako Ciało Pana i w tym samym zdaniu określa miłość, to znaczy przedmiot miłości, jako Krew Jezusa Chrystusa¹¹¹. Natomiast w *Liście do Rzymian* określa on z kolei Krew Chrystusa jako niezniszczalną miłość¹¹². Przykłady te mogą nasunąć kolejną sugestię co do zasadności wykładni Orygenesę¹¹³.

Innym ciekawym wątkiem, który wiąże się z ostatnim słowem ewokacji Ignacego ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\upsilon\rho\omega\tau\alpha\iota$), jest jego interpretacja w języku syryjskim. Odnaleziony w 1. poł. XIX w. manuskrypt z wersją listów Ignacego w języku syryjskim (S), opracowany przez W. Curetona¹¹⁴ i uzupełniony przez Georgio Moesingera¹¹⁵, zawiera m.in. elementy trzech listów Ignacego, a w tym omawiany fragment *Listu do Rzymian*. W odniesieniu do tego fragmentu autor przekładu

¹⁰⁸ Por. Widok, *Wiara – Nadzieja – Miłość*, s. 186 i 206.

¹⁰⁹ Por. Rackl, *Die Chistologie*, s. 371.

¹¹⁰ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphenses* V 1, Sch 10, 122, BOK 10, 133.

¹¹¹ Por. tenże, *Epistula ad Trallianos* VIII 1, Sch 10, 100, BOK 10, 126.

¹¹² Por. tenże, *Epistula ad Romanos* VII 3, Sch 10, 116, BOK 10, 130.

¹¹³ Por. Rackl, *Die Chistologie*, s. 372.

¹¹⁴ Por. Cureton, *The Ancient Syriac Version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians, and the Romans*, London – Berlin 1845; tenże, *Vindiciae Ignatianae. On the genuine writings of St. Ignatius*, London 1846; tenże, *Corpus Ignatianum*.

¹¹⁵ Por. G. Moesinger, *Supplementum Corporis Ignatiani a G. Curetono*, Parisiis – Romae – Londini 1872.

poczynił znaczącą uwagę, wskazując, że ostatnie słowo tej frazy („ukrzyżowana”) – w języku syryjskim: ܡܘܕܘܢܝܐ – nie jest słowem jednoznacznym¹¹⁶. Może ono oznaczać „krzyż” lub „ukrzyżowany”, przyjmując tym samym znaczenia czasownikowe lub rzeczownikowe. Najprawdopodobniej z tego względu wersja armeńska (A), która wywodzi się z syryjskiej, posiada dwa równoległe tłumaczenia: „amor meus crux est” oraz „meum desiderium crucifixum est”. Uwagę tę wzmiankował na końcu swej notatki J.B. Lightfoot¹¹⁷, po czym w zasadzie pozostaje ona nieobecna u następnych badaczy.

Zostawiając na boku całą dyskusję o pierwszeństwie pomiędzy aktualnie dostępnymi wersjami grecką i syryjską – tzn. jaka była ścieżka starożytnych przekładów i która spośród dostępnych nam wersji jest bardziej pierwotna – podjąć się można wyciągnięcia wniosków na podstawie złożenia nakreślonych wyżej elementów.

Jeśli wziąć po uwagę opisane znaczenie końcowego słowa ewokacji (ἔσταύρωται) w języku syryjskim, interpretację Orygenesisa i innych Ojców greckich, kontekst literacko-poetycki pojęcia ἔρως – z przeznaczeniem raczej dla określeń wzniosłych i ze zmiennym polem znaczeniowym ewoluującym pomiędzy wschodnim a zachodnim Imperium, jego stosunkowo sporą popularnością i fascynacją szczególnie w środowisku rzymskim oraz otoczką kulturową wraz z transferem kultów i powiązanych z nimi pojęć pomiędzy częściami Imperium – to wydaje się, że podstawa dla zastosowania tego pojęcia w doświadczeniu chrześcijańskim, jakkolwiek nie bez zaskoczenia, znajduje uzasadnienie. Motywacja może dodatkowo wynikać z jednej strony z tendencji Ignacego do zapożyczeń, a z drugiej strony z silnej ekspansywności i chęci wejścia z prawdą o Chrystusie we wszystkie obszary ludzkiej aktywności. Wszak niedługo potem wchodzono do niektórych pogańskich świątyń i w miejsce stojących tam bożków stawiano znak Chrystusa, jako jedyne Pana, któremu należy się cześć. Werbalnie mogło więc to dokonać się już w wypowiedzi biskupa Antiochii. Tym samym Ignacy, który wywodził się z kultury małoazjatyckiej, chętnie zapożyczający, będący w niezrównanym zapale i gorliwości, w mającym cechy mistyczne stanie uniesienia, z niezwykłą walecznością i chęcią wbicia się z prawdą o Chrystusie we wszystkie obszary społeczne, mógł – biorąc po uwagę integralnie ujęty kontekst i styl jego wypowiedzi wraz z pozytywnym użyciem czasownika ἔρω – podobnie jak „najwybitniejszy grecki epistolograf” Alkifron¹¹⁸, powiedzieć: „A moim Erosem jest Ukrzyżowany” lub „Moim Erosem jest Krzyż”, co ostatecznie może wybrzmiewać jak: „O moja Miłości – Ukrzyżowany”.

W czasach, w których fascynowano się pojęciem ἔρως, kiedy z pewnością wskazywało ono na szczególnie przedmiot miłości i wielu być może miało

¹¹⁶ Por. Cureton, *Vindiciae Ignatianae*, s. 78; tenże, *Corpus Ignatianum*, s. 302.

¹¹⁷ Por. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part II, vol. 2, s. 223.

¹¹⁸ Por. W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Boston 1870, 102-103.

swój obiekt fascynacji – „swojego erosa” – tęsknotę miłości, jak wybitny Alkifron, który mówił: „ὁ ἐμὸς ἔρωσ Εὐθόδημε”, i kiedy być może sam ten zwrot ὁ ἐμὸς ἔρωσ był w retoryczno-poetyckiej modzie, użyte przez Ignacego ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται (biorąc pod uwagę syryjskie znaczenie ostatniego słowa) mogło zaskakiwać, ale też mogło kojarzyć się jednoznacznie. Wtedy powtarzający te słowa Pseudo-Dionizy Areopagita, czy wtórujący mu Teodor Studyta ze swoim ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται Χριστός, nie tyle nie budzą zdziwienia, co domykają znaczeniowo wypowiedź biskupa Antiochii.

W interpretacji tej nie potrzeba odchodzić od analogii do słów św. Pawła, nawet pozostając przy tym samym wersecie, na który wskazali J.B Lightfoot, T. Zahn i wielu innych komentatorów (Ga 6, 24). Należy jednak przenieść akcent na jego na pierwszą część: „Co do mnie, to nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego, Jezusa Chrystusa”. Jediną chlubą, to znaczy jedyną miłością Pawła, a także Ignacego, jest krzyż, jest Ukrzyżowany. W ten sposób Ignacy, jak Paweł, głosiłby „Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1Kor 1, 23), bo podobnie jak Paweł „nie zna niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1Kor 2, 2) i podobnie jak Paweł kreśli przed oczami braci obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego (Ga 3, 1). Druga zaś część wskazywanego wersetu z *Listu do Galatów* (Ga 6, 24), mówiąca o byciu „ukrzyżowanym dla świata”, nawiązuje do dalszej części zdania w *Listie do Rzymian* Ignacego. W tym układzie, konstrukcja całej wypowiedzi, z jej pierwszą i drugą częścią, byłyby dokładnie odwzorowana pomiędzy Pawłem a Ignacym.

Na początku *Listu do Rzymian*, jak i każdego z pozostałych listów, Ignacy jest określony imieniem Θεοφόρος, czyli jako ten, który niesie Boga. Skoro dla Ignacego Chrystus jest Bogiem, Bogiem, którego „ma w sobie”, to należałoby widzieć biskupa jako będącego w głębokim, intymnym zjednoczeniu z Chrystusem, niosącego Go i będąc przez Niego niesionym, stąd nazwanym – Χριστόφορος.

BETWEEN CHRIST AND EARTHLY LONGINGS

History of translations, interpretations and contemporary debate on evocation
ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται (Rom 7.2) of Ignatius of Antioch

(Summary)

Composed into the letter of Ignatius of Antioch to the Church of Rome, perhaps the most famous evocation – ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται – has a long tradition of interpretation, which being initiated by Origen and taking somewhat turbulent course reaches our times. Its manifestation is visible in the translations themselves, where already from the Latin rendering a significant diversity can be observed, and the wide range of interpretations is being reflected with its spread in the modern

translations. Those of Greek Fathers who spoke after Origen essentially upheld the interpretation of the Alexandrian, seeing under ἔρωσ – as he did – the Christ Himself. Finally they fastened so conceptualized ἔρωσ in the spiritual theology and inscribed the Ignatius' evocation into the liturgy of the Eastern Church for ages. However in the Western Church, it seems that the significant influence on the modern interpretation of the Ignatius' evocation – starting from the nineteenth century – had the ongoing in the background discussion on authenticity of the Antiocher's letters. The time of extensive research, beyond the contribution to the determination of the middle recension, from exacting blade of critics had adjudicated about fundamental error of Origen and the other Greek Fathers in the interpretation they adopted. The dominance of the newly discovered interpretation coincided with the adoption of middle recension and spreads to the present day. The resulting dissonance to the voice of the ancient Church born an undying question which – although with different intensity at different times – continues resounding. Could the Greek Fathers be so much wrong in taking the comment to the famous Ignatius' evocation? How is it possible that those for whom the ancient Greek was the language of everyday life, and appropriate for the letters of Ignatius „Sitz im Leben” was the environment in which in the chronological proximity they grew up and lived, diverge from the actual socio-cultural and literary context from the inside of which Ignatius spoke? These and other questions have intrigued many scholars of the last century. It is, perhaps, their echo that outlines a certain circle being formed by modern translations and commentaries, running back to the beginning, to the first interpretations. This movement, presumably, shows unextinguished disagreement for leaving such a significant dissonance to the voice of the ancient Church. Perhaps it is also a hunch that in the content of the Ignatius' words there is still something else, what more clearly saw the Fathers, and what in some sense remains hidden from modern researchers. By the same token, following the path of these assumptions, the undertaken analysis of the Syrian translation combined with the conclusions of the recent philological study on the Greek text put a question mark on the popular interpretation and allow to hypothesize in a way that is getting closer to the voice of Fathers again. It seems that the meaning of Ignatius' evocation could have been more positive than it is used to be frequently commented.

Key words: Ignatius of Antioch, eros, chrystology, *Letter to Romans*, Origen.

Słowa kluczowe: Ignacy Antiocheński, eros, chrystologia, *List do Rzymian*, Orygenes.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos*,

- ed. P.T. CAMELOT: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, 106-119.
- ed. W. CURETON: *Corpus Ignatianum: a complete collection of the Ignatian epistles*, Berlin 1849, 39-56.

- ed. F.X. FUNK: *Patres Apostolici*, vol. 1, editio 2, Tubingae 1901, 252-265.
- ed. J.B. LIGHTFOOT: *The Apostolic Fathers*, part 2: *S. Ignatius, S. Polycarp*, vol. 3, 2nd edition, London 1889, 62-66.
- ed. G. MOESINGER: *Supplementum Corporis Ignatiani a G. Curetono*, Parisiis – Romae – Londini 1872, 9-13.
- ed. T. ZAHN: *Ignatii et Polycarpi epistolae martyria fragmenta*, w: *Patrum Apostolicorum Opera*, recensuerunt O. Gebhardt – A. Harnack – T. Zahn, Lipsiae 1876, 55-69.
- ed. T. ZAHN: *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, 557-563.

tlum. na język angielski:

- trans. E. BURTON: *The Apostolic Fathers*, part 2: *The Epistles of St Ignatius and St Polycarp*, London 1909, 95-100.
- trans. W. CURETON: *The Ancient Syriac Version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians, and the Romans*, London – Berlin 1845, 17-25.
- trans. B.D. EHRMAN: *The Apostolic Fathers*, vol. 1: *I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache*, Cambridge – London 2003, 269-283.
- trans. R.M. GRANT: *The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary*, vol. 4: *Ignatius of Antioch*, Camden 1964, 83-96.
- trans. M.W. HOLMES: *The Apostolic Fathers, Greek Texts and English Translations*, Michigan 2007, 224-235.
- trans. C.H. HOOLE: *The Apostolic Fathers. The epistles of S. Clement, S. Ignatius, S. Barnabas, S. Polycarp together with martyrdom of S. Ignatius and S. Polycarp*, London 1885, 146-152.
- trans. G.A. JACKSON: *The Apostolic Fathers and the Apologists of the second century*, New York 1879, 74-77.
- trans. K. LAKE: *The Apostolic Fathers, with an English translation*, vol. 1: *I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas*, London 1912, 225-239.
- trans. J.B. LIGHTFOOT: *The Apostolic Fathers*, part 2: *S. Ignatius, S. Polycarp*, vol. 2, London 1889, 558-562.
- trans. J.B. LIGHTFOOT: *The Apostolic Fathers*, London 1891, 149-153.
- trans. A. ROBERTS – J. DONALDSON: *Ante-Nicene Christian Library: Translations of writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 1: *The Apostolic Fathers*, Edinburgh 1867, 207-220.
- trans. W.R. SCHOEDEL: *Ignatius of Antioch. A commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 165-191.
- trans. M. STANFORTH: *Early Christian writings. The Apostolic Fathers*, London 1975, 103-107.

tlum. na język niemiecki:

- übers. W. BAUER: *Die Apostolischen Väter II, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, Tübingen 1920, 242-254.
- übers. C.C.J. BUNSEN: *Die drei ächten und vier unächtigen Briefe des Ignatius von Antiochien, hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen*, Hamburg 1847, 11-15.
- übers. J.A. FISCHER: *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1998, 178-193.

- übers. A. LINDEMANN – H. PAULSEN: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer und Molly Whittacker*, Tübingen 1992, 206-217.
- übers. H. PAULSEN – W. BAUER: *Die Apostolischen Väter II, Handbuch zum Neuen Testament*, vol. 18: *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polikarp von Smyrna*, Tübingen 1985, 68-79.
- übers. F. ZELLER: *Die Apostolischen Väter*, München 1918, 136-141.

tłum. na język francuski:

- trad. P.T. CAMELOT: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, 106-119.
- trad. A.G. HAMMAN: *Les évêques apostoliques: Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, Paris 2000, 131-137.
- trad. A. LELONG: *Les Pères apostoliques III, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, Epîtres, Martyre de Polycarpe*, Paris 1927, 54-69.
- trad. A. RUCHAT: *Lettres et monumens de trois pères apostoliques, St. Clement, St. Ignace, St. Polycarpe. Avec la relation du martyre des deux derniers*, Lozanna 1738, 275-313.

tłum. na język włoski:

- trad. G. AULETTA: *Le sorgenti della letteratura cristiana*, Milano 1958, 59-60.
- trad. E. PRIVANZALLI – M. SIMONETTI: *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. 1: Milano 2010, 385-395.
- trad. A. QUACQUARELLI: *I Padri apostolici*, Roma 1976, 121-125.

tłum. na język polski:

- tłum. K. BOROWSKI: *Pisma Mężów Apostolskich Klemensa Rzymskiego, Ignacego i Polikarpa biskupów, przytem dzieje męczeństwa dwóch ostatnich i List do Dyogneta*, Warszawa 1897, 180-191.
- tłum. A. LISIECKI: *Pisma Ojców Apostolskich, Nauka Dwunastu Apostołów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Hermas*, POK 1, Poznań 1924, 226-231.
- tłum. A. ŚWIDERKÓWNA: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, kom. i opr. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 2010, 128-131.

IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Trallianos*, ed. P.T. Camelot: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, 94-105, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, kom. i opr. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 2010, 124-127.

IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Philadelphenses*, ed. P.T. Camelot: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, 120-131, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, kom. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010, 132-135.

IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Smyrnaeos*, ed. P.T. Camelot: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, s. 132-145, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, kom. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010, 136-139.

- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata VI*, ed. P. Descourtieux: Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate VI*, SCh 446, Paris 1999.
- DIDYMUS ALEXANDRINUS, *In Ecclesiasten*, ed. M. Gronewald: Dydimos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes*, Teil 2: Kap. 3 - 4,12, Bonn 1977.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy: Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, vol. 1-3, SCh 31, 41, 55, Paris 1952-1958, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, POK 3, Poznań 1924, 3-460.
- GREGORIUS NYSSENUS, *In Cantica canticorum*, ed. F. Dünzl: Gregor von Nyssa, *Homilien zum Hohenlied*, FCh 16/1-3, Freiburg 1994.
- HIERONYMUS, *De viris illustribus*, PL 23, Paris 1883, 631-766.
- IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses V*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre V, SCh 152-153, Paris 1969.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In S. Martyrem Ignatium*, PG 50, Paris 1862, 587-596.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Capita theologiae et economiae*, PG 90, Paris 1865, 1083-1462.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Scholia*, PG 4, Paris 1857, 13-576.
- ORIGENES, *Commentarium in Canticum canticorum*, ed. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret: Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. 1-2, SCh 375-376, Paris 1991-1992, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994, 7-189.
- ORIGENES, *De Pascha*, ed. O. Guéraud – P. Nautin: Origène, *Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*, Christianisme Antique 2, Paris 1979, tłum. S. Kalinkowski: *Pisma Paschalne: Orygenes, Pseudo-Hipolit, Pseudo-Chrystostom*, BOK 3, Kraków 1993, 17-33.
- PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, PG 3, Paris 1857, 586-996, tłum. M. Dzielska: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, 215-321.
- THEODORUS STUDITA, *Sermo 3*, PG 99, Paris 1860, 512-513; ed. E. Auvray: *Sancti patris nostri et confessoris Theodori Studitis Praepositi Parva catechesis: graecum textum uti et latinam, interpretationem*, Parisiis 1891, 8-11.
- THOMAS AQUINATUS, *Super De divinis nominibus*, ed. B. Mondin: Tommaso d'Aquino, *Commento ai nomi divini di Dionigi*, vol. 1-2, Bologna 2004.

Opracowania

- BALTHASAR H.U. – HAAS A.M., *L'amore, forma di vita cristiana. La nota dominante*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura” 202 (2005) 75-89.
- BIGG C., *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1886.
- BRENNER A.R. – FOBES F.H., *Alciphron, Aelian, and Philostratus Letters*, Cambridge 1949.
- BRUSTON E., *Ignace d'Antioche. Ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Paris 1897.
- BUNSEN C.C.J., *Ignatius von Antiochien und seine Zeit*, Hamburg 1847.
- CANTALAMESSA R., *Eros e agape. Le due facce dell'amore umano e Cristiano*, Torino 2011, tłum. W. Szymona: R. CANTALAMESSA, *Eros i agape. Dwa oblicza miłości*, Poznań 2012.
- CARUSO G., *L'agape nei Padri Apostolici*, „Alpha Omega” 14 (2011) fasc. 3, 359-387.
- CROUZEL H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
- CURETON W., *Vindiciae Ignatianae. On the genuine writings of St. Ignatius*, London 1846.
- DE ANDIA Y., *Eros e Agape*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura” 137 (1994) 15-36.

- DERRIDA J., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, t. 2, trad. R. Balzarotti, Milano 2009.
- DE STE. CROIX G.E.M., *Why were the Early Christians Persecuted?*, „Past & Present” 26 (1963) 6-38.
- FOSTER P., *Early Christian Thinkers: The lives and legacies of twelve key figures*, London 2012.
- FREND W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.
- GARRISON R., *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature*, Sheffield 1997.
- HARNACK A., *Der „eros” in der alten Christlichen Literature*, „Sitzungsberichte der Prussianischen Akademie der Wissenschaften” 1 (1918) 81-94.
- HAYKIN M.A.G., *Come to the Father. Ignatius of Antioch and his calling to be a martyr*, „Themelios” 32 (2007) fasc. 2, 26-39.
- HOLLAND H.S., *The Apostolic Fathers*, London 1897.
- LIEU J., *Image and reality*, London 2003.
- JOLY R., *Le dossier d'Ignace d'Antioch*, Bruxelles 1979.
- NYGREN A., *Agape and Eros*, trans. P.S. Watson, Philadelphia 1953.
- PRESTIGE G.L., *Fathers and Heretics*, London 1940.
- QUASTEN J., *Patrology*, vol. 1: *The Beginnings of Patristic Literature*, Utrecht 1950.
- QUASTEN J. – PLUMPE J.C., *Ancient Christian Writers*, vol. 26: *Origen – The Song of Songs commentary and homilies*, trans. R.P. Lawson, London 1957.
- RACKL M., *Die Chistologie des heiligen Ignatius von Antiochien, nebst einer Voruntersuchung – die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter*, Freiburg 1914.
- RIUS-CAMPS J., *Las cartas autenticas de Ignatio, el obispo de Sira*, „Revista Catalana de Teologia” 2 (1977) fasc. 1, 31-149.
- RIUS-CAMPS J., *La interpolacion en las cartas de Ignatio*, „Revista Catalana de Teologia” 2 (1977) fasc. 2, 285-371.
- RIUS-CAMPS J., *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus*, Rome 1979.
- RIZZI M. - PINI G., *Clemente di Alessandria gli Stromati: note di vera filosofia*, Milano 2006.
- SCHAFF P., *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1: *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, ed. A. Roberts – J. Donaldson, New York 1885.
- SHERWIN-WHITE A.N., *Why Were the Early Christians Persecuted? – An Amendment*, „Past & Present” 27 (1964) 23-27.
- SŁOMKA J., *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.
- VÖLTER D., *Die Apostolischen Väter neu untersucht*, II, 2: *Polycarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebene Briefe neu untersucht*, Leiden 1910.
- WIDOK N., *Wiara – Nadzieja – Miłość. Studium w oparciu o Listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011.
- WILLIAMS C., *The descent of dove. A Short History of the Holy Spirit in the Church*, Michigan 1939.

Pomoce

LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

SMITH W., *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Boston 1870.

SZYMUSIAK J.M. – STAROWIEYSKI M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.

WACE H. – PIERCY W.C., *Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, London 1911.