

DR IGNACY ORTIZ DE URBINA S. J.

MARIOLOGIA W PATRYSTYCE WSCHODU

WPROWADZENIE

„Mariologia w patrystyce Wschodu”, praca wybitnego znawcy literatury teologicznej syryjskiej i bizantyjskiej, profesora Papieskiego Instytutu Orientalnego w Rzymie, Ojca Ignacego Ortiz de Urbina, SJ, powstała jako synteza jego długich badań nad mariologią Wschodu; a choć została ona napisana ponad 40 lat temu, w ciągu których studia mariologiczne posunęły się naprzód, pozostaje klasyczną syntezą mariologii orientalnej, w której doskonale pokazano jej rozwój. I dlatego też zdecydowano się na jej przykład tym bardziej, że dziedzina studiów nam mariologią patrystyczną leży w Polsce odlegiem.

Do pracy opracowano bibliografię ogólną i szczegółową. Ogólna zawiera dzieła wprowadzające w historię mariologii ze szczególnym uwzględnieniem mariologii Wschodu; szczegółowa jest bibliografią do autorów i utworów występujących w tekście. Podano więc dane o tekstach maryjnych poszczególnych autorów według dwóch podstawowych enchiridionów maryjnych (wymienionych w bibliografii) a w szczególnych wypadkach odstępiono od tej zasady. Tu podano również i polskie przekłady, o ile istnieją. Następnie wymieniono opracowanie ogólne autora, zazwyczaj odsyłające do „Słownika wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa” uzupełniając jednak jego dane nowszymi pracami. Na końcu

* Tłumaczenia dokonano na podstawie tekstu niemieckiego w: P. Sträter, *Katholische Marienkunde*, Pederborn 1952, t. I, s. 85—118 porównanego z tekstem włoskim w: P. Sträter, *Mariologia*, b.m.w. 1952, t. I, s. 83—109.

podano, o ile naturalnie istnieją, opracowania mariologii danego autora, przy niektórych pisarzach zastosowano selekcję prac. Starano się w szczególny sposób uwzględniać pozycje powstałe po napisaniu „Mariologii w patrystyce Wschodu”. Bibliografia jest więc selektywna i podaje tylko te dzieła, które zdaniem jej autora, mogą najlepiej wprowadzić w problematykę maryjną danego pisarza. Celem jej bowiem jest wskazanie drogi dla dalszych studiów nad mariologią Wschodu.

Mariologia Wschodnia, bogatsza niż mariologia Zachodu, stanowi także jej punkt wyjścia. I dlatego powyższym artykułem rozpoczęto serię prac i przekładów z dziedziny mariologii patrystycznej i bizantyńskiej.

ks. Marek Starowiejski

„Narodzony z Maryi Dziewicy” — takie sformułowanie we wschodnim wyznaniu wiary charakteryzuje stanowisko mariologii u Ojców wschodnich; wprawdzie jest to określona wypowiedź dotycząca Maryi, ale imię „Maryja” występuje w niej jedynie w przypadku zależnym, w naświetleniu pośrednim. Podobnie ma się sprawa z mariologią. Wschód zna tylko jeden spór relogijny, podczas którego nauka o Matce Bożej gruntownie została przebadana, tj. spór o „Bożą Rodzicielkę”; w innych wypadkach zagadnieniami maryjnymi zajmowano się tylko pośrednio. Równocześnie zaś Maryja jest tak ściśle związana z tajemnicą odkupienia, że teologowie wschodni wymieniają Ją nader często. Jest rzeczą charakterystyczną dla patrologii wschodniej, że chociaż nie ma w niej żadnego traktatu o Matce Bożej, to z trudem znalazłoby się pisarza, który by nie wniósł do mariologii jakiegoś wkładu, choćby pobieżnie naszkicowanych uwag. Można by tu zastosować porównanie: mariologia wschodnich Ojców Kościoła jawi się jako mnóstwo rozrzuconych w nieładzie kamieni mozaikowych, które nie tworzą jeszcze obrazu.

Taki właśnie stan mariologii, która znajdowała się właśnie u progu swego rozwoju, czyni badania szczególnie interesującymi. W homiliach wielkich mówców bizantyjskich jasno bowiem błyszczy drogocenna nić tradycji sięgająca aż do czasów apostoelskich, i to bardziej świeżej i pierwotniejszej, niż gdyby przeoblekła się ona w szatę naukowego traktatu. Już w pierwszych wiekach w dziełach pisarzy wschodnich pojawiają się, bez uprzedniego opracowania teologicznego, wyrażenia i tytuły maryjne, które zawierają w sobie główne tezy mariologii: „Dziewica”, „Boża Rodzicielka”, „zawsze Dziewica”.

Nakreślmy zatem zasadnicze linie rozwoju myśli maryjnej. Można wyodrębnić w niej trzy okresy.

Pierwszy okres obejmuje dwa pierwsze wieki. Tu spotykamy się z bezpośrednimi świadectwami tradycji apostoelskiej; tu zostały poło-

zone, jakkolwiek w zwiezłych tekstach, podstawy mariologii patrystycznej. Starano się wtedy przedstawić we właściwym świetle Jezusa Chrystusa jako Boga i Człowieka; dlatego też Ojcowie mówią o Maryi. Następnie zabiegano o to, aby określić przeciwieństwo między Boskim planem zbawienia, a grzesznym dziedzictwem Adama; w tym kontekście również Ojcowie mówią o Maryi.

Drugi okres ciągnie się od trzeciego stulecia aż do sporu nestoriańskiego. Dla mariologii jest to czas dość stabilny i spokojny; jest to początek sporów dotyczących dogmatu wcielenia Syna Bożego. Dla ukazania miejsca Maryi w planie zbawienia duże znaczenie posiada uświadomienie sobie, w jakiej fazie sporu osoba Maryi staje się kontrowersyjna. Na początku chodziło o preegzystencję „Słowa Bożego” przed wcieleniem. Ariusz ujmował ją jako istnienie stworzenia stworzonego jako pierwsze, podczas gdy Sabeliusz nie przyjął właściwego przedstawienia Boga Trzechosobowego, lecz w rzeczywistości dopuszczał istnienie w Bogu tylko jednej Osoby. Ta faza sporu jeszcze nie dotyczyła Matki Słowa. A zatem także w pismach tego okresu Maryja rzadko była wspomniana. Dopiero gdy około połowy IV wieku Apolinary z Laodycei, człowiek skądinąd znakomity i wysoce wyrobiony duchowo, usiłował wyjaśnić, choć czynił to błędnie, przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo Boże — twierdził, że „Słowo” stanowi tzw. „duszę rozumną”, według pojęć platońskich, podczas gdy jego dusza niższa jest czysto-ludzka — obudziła się opinia katolicka w osobie św. Epifaniusza, metropolity Cypru, także w obronie roli Maryi we wcieleniu; przyłączył się do niego w tymże czasie św. Efreem, herold pobożności maryjnej.

Spór nestoriański otwiera trzeci etap mariologii. Albowiem spór rozgorzał wokół wyrażenia „Boża Rodzicielka”, i chociaż w swej istocie dotyczył Chrystusa, faktycznie doprowadził do podziału na tych, którzy przeczyli Bożemu macierzyństwu Maryi, i tych, którzy je potwierdzali. Wypowiedzi tych ostatnich znajdujemy we wspaniałych homiliach na cześć Matki Boga wygłaszanych w kościołach Konstantynopola i innych miast cesarstwa bizantyjskiego; aż do dnia dzisiejszego nie tylko pobudzają one dusze do pobożności, lecz także dostarczają cennych świadectw dla ówczesnych problemów mariologii. Spór stopniowo krzyżował się z powstającymi błędami odnośnie do jednej natury w Chrystusie (monofizytyzm) i przeszedł w mniejsze spory o jedną wolę w Chrystusie (monoteletyzm, monoenergetyzm). Tak więc w literackiej spuściźnie VI wieku spotyka się zaledwie jedną czy drugą homilię odnoszącą się do Bożej Rodzicielki: potężny potok mariologii zawęży się zatem do małego strumyka. Byłoby jednak niezgodne z prawdą mówić o jego całkowitym wyschnięciu, nawet jeśli bardzo rzadko pojawiał się on w tym okresie ponieważ dokładnie w VII wieku zasilił mariologię dość znacznie

patriarcha Sofroniusz, a szczególnie w VIII wieku Jan Damascęński, Doktor Kościoła, w którego nauce spotykają się i łączą tak pierwotna i cenna tradycja teologiczna, jak i naiwne ozdoby legend ludowych.

I. MARIOLOGIA PIERWOTNA (I I II WIEK)

Najstarsze świadectwa mariologii patrystycznej przekazał w swoich listach około 105 roku Ignacy, biskup Antiochii, który złożył Chrystusowi świadectwo tak własną krwią, jak i swoją nauką. W liście do Efezjan występuje św. Ignacy przeciwko herezji ebionitów — „ubogich”, jak oni sami nazywali siebie uważając się za następców pierwotnej gminy jerozolimskiej. Był to ruch judeo-chrześcijański wywodzący się z faryzeizmu; ebionici przeczyli prawdziwemu człowieczeństwu Chrystusa. W tym liście Ignacy przejmując prawdy głoszone przez św. Pawła stwierdza: Chrystus, „Bóg wcielony”, pochodzi „z Maryi i z Boga”¹. Jeszcze wyraźniej wypowiada się w liście do Tralian: Jezus Chrystus, „rzeczywiście narodził się z rodu Dawida, z Maryi”². To macierzyństwo Maryi jawi się jako bardzo doniosła godność. A zatem twierdzenia, że w listach św. Ignacego znajdują się pierwsze świadectwa, wprawdzie zaledwie zarysowane, o Boskim macierzyństwie Maryi, nie można uważać za zbyt daleko posunięte. Przytoczone właśnie słowa o „Bogu wcielonym” pochodzącym „z Maryi i z Boga” mogłyby być rozumiane także w innym znaczeniu, a mianowicie. że w Chrystusie istnieją obok siebie dwa oddzielne elementy: Boski i ludzki. Przeciwnie temu są dalsze słowa Świętego, który wyraźnie mówi: „Bóg nasz, Jezus Chrystus... poczęty z Maryi, stosownie do postanowienia Bożego, z nasienia Dawidowego, z Ducha Świętego narodził się...”³.

To miejsce przede wszystkim podkreśla dziewictwo Maryi przed rodzeniem, które, jak stwierdza nieco później św. Ignacy, było jedną z wielkich tajemnic zakrytych przed księciem tego świata”⁴. Pomimo tych jasnych twierdzeń nie pojawia się jeszcze u Ignacego tytuł „Dziewica” w swoim klasycznym i dobitnym znaczeniu. Ignacy używa po prostu imienia „Maryja”.

Święty Justyn (umęczony w Rzymie około 165 roku) idzie krok dalej. Podobnie jak Ignacy uważa on, że „Syn Człowieczy” został poczęty „dziewiczo”, „z Maryi Dziewicy” lub po prostu „z Dziewicy”⁵; pojawia się tu po raz pierwszy to wyjątkowe określenie, które odąd odnoszone

¹ Ad Ephesios 7, 2.

² 3, 1.

³ Ad Ephesios 18, 2.

⁴ Ibidem 19, 1.

⁵ Dialogus 101: tł. Ks. A. Lisiecki, POK 4 Poznań 1926.

jest do Matki Chrystusa. Co więcej, dziewictwo Maryi jest Jej przywilejem nie tylko przed porodem, lecz także w czasie porodu; co Justyn potwierdza słynnym tekstem Izajasza „Oto Dziewica pocznie”⁶. Tak św. Justyn, jak i św. Ignacy wyrażenia: „został poczęty” i „stał się człowiekiem” odnoszą do „Syna Bożego”; dlatego wskazują one na Boskie macierzyństwo Maryi.

Antyteza Ewa — Maryja.

Oryginalność mariologii św. Justyna, jeśli porównamy ją z nauką wszystkich Ojców apostołskich, polega na antytezie Ewa — Maryja, pojęciu niezwykle płodnym, które możemy uznać za zaczerpnięte z tradycji apostołskiej i za jedno z głównych w późniejszej mariologii bizantyjskiej. Płodność tego pojęcia polega na tym, że przynajmniej implicite wywodzi ono wszystkie przywileje Maryi z Jej związku z korzeniem odkupienia. Idąc za zdaniem św. Pawła, który nazywa Chrystusa nowym Adamem; św. Justyn stwierdza, że jeśli Syn Boży zechciał stać się człowiekiem przez narodzenie z Dziewicy, uczynił to, aby tą samą drogą, przez którą weszło nieposłuszeństwo — dzieło węża, przyszło również i uwolnienie.

Przytoczmy jego słowa „...Chrystus był Synem Bożym (...) Zrozumieliśmy, że stał się człowiekiem przez Dziewicę, by owo nieposłuszeństwo węzowe tą samą drogą, jaką się rozpoczęło, również do końca dobiegło. Ewa bowiem jako dziewica nienaruszona poczęła słowo węzowe i zrodziła nieposłuszeństwo i śmierć. Wiarę i radość poczęła Dziewica Maryja, gdy Jej anioł Gabriel zwiastował dobrą nowinę, że Duch Święty zstąpi na Nią i Moc Najwyższego swym cieniem Ją ogarnie, że dlatego też to Święte, co się z Niej narodzi, jest Synem Bożym. Odpowiedziała więc: „niech mi się stanie według słowa twego”. Tedy z Niej narodził się Ten, o którym jak wykazałem, tyle Pism mówiło, przez którego Bóg zetrze Węża i podobnych do niego aniołów i ludzi, a śmierć odwraca od tych, co żałują złych czynów swoich i w Niego wierzą”⁷.

Antyteza może być sprowadzona do następującego schematu:

Ewa — dziewica	Maryja — Dziewica
E. wierzy i jest posłuszna wężowi.	M. wierzy i jest posłuszna aniołowi.
E. uwierzywszy wężowi staje się matką grzechu i śmierci dla wszystkich.	M. przez posłuszeństwo staje się matką Tego, który zniszczy dzieło węża, a wierzących uwolni od śmierci.

⁶ Iz 7, 14.

⁷ Dialogus 100.

Tenże schemat podobieństwa i różnicy otrzyma pod piórem św. Ireneusza nowe zabarwienie i wyraz. Biskup Lyonu w swoim głębokim ujęciu rekapitulacji wszystkich rzeczy w Chrystusie nie mógł pominąć antytezy Ewa — Maryja. W skrócie rozumowanie jego przedstawia się następująco: ekonomia zbawienia winna polegać na tym, że wszystko stare musiało na nowo powstać i, jak szczepek, ponownie odrosnąć, a mianowicie w Osobie Słowa, które ciałem się stało; zatem wszystko, stopniowo i systematycznie musi zostać odnowione. Ireneusz posługuje się tu porównaniem powikłanego splotu, który trzeba węzeł po węzeł całkowicie rozplątać zaczynając od ostatniego: nazywa to „recirculatio” — „wstecznym rozplątywaniem” aż zostanie zrekonstruowany dawny plan Boży. Jasne jest, że zadaniem Maryi — nowej Ewy musiało być zastąpienie pierwszej matki ludzi i zniszczenie przez czyn przeciwny jej smutnego dzielectwa śmierci i grzechu.

W swoim głównym dziele „Przeciw herezjom” pisze: „I jak ów protoplasta Adam otrzymał istność z nieuprawionej jeszcze dziewiczej ziemi; gdy jeszcze Bóg nie zsyłał deszczu i jeszcze żaden człowiek nie uprawiał ziem, (...) jak został utworzony ręką Bożą, tj. przez Słowo Boże (gdyż wszystko przez nie się stało; i Pan wziął muł ziemi i ukształtował człowieka), **tak (osobowe) Słowo, rekapitułując w sobie Adama, biorąc istnienie (ludzkie) z Maryi, która była jeszcze dziewicą, w rzeczy samej brało (w siebie) pokolenie Adamowe rekapitułując je.** Gdyby zatem pierwszy Adam miał jako ojca człowieka i powstał z nasienia ludzkiego, to mogliby (heretycy) słusznie powiedzieć, że i drugi Adam zrodził się z Józefa. Jeśli jednak pierwszy Adam wzięty był z ziemi i ukształtowany przez Słowo Boże, to trzeba było, żeby to samo Słowo, rekapitułując w sobie Adama, było w narodzeniu do niego podobne. A dlaczego nie wziął Bóg znowu mułu, lecz z Maryi dokonał tego ukształtowania? Aby to samo stworzenie zostało ukształtowane, które miało być uratowane i w rekapitulacji właśnie zostało zachowane pełne podobieństwo”⁸.

Św. Ireneusz znajdzie przeto w tej tożsamości dowód dziewictwa Maryi. Lecz antyteza Ewa-Maryja ma swoją główną wartość na polu soteriologii. Dwa długie fragmenty dzieła św. Ireneusza szczególnie to podkreślają.⁹ Da się zauważyć w nich elementy równie proste jak pobożne, które mają związek ze środowiskiem maryjnym i wprowadzają w kręgi wspólnoty efezkiej. Przypomnijmy sobie, że św. Ireneusz jeszcze jako chłopiec poznał w Efezie św. Polikarpa i był pod jego wrażeniem; należy także zwrócić uwagę na pilność, z jaką śledził on apostołską

⁸ Adversus haereses 3, 21, 10; tł. Ks. A. Bober, Antologia patrystyczna, Kraków 1965, s. 47.

⁹ Cf. ibidem 3, 22, 4; 5, 19, 1.

tradycję, a będziemy mogli uznać jego dzieło za całkiem pewne źródło dla interpretacji św. Jana ewangelisty, którego uczniem był św. Polikarp.

Zresztą także św. Justyn, który zmarł około 165 roku po Chr. swoje wykształcenie, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, pobierał w Efezie. A zatem posiadamy dwa od siebie niezależne źródła, przez które dotarł do nas tak doniosły sposób myślenia kręgu św. Jana Apostoła. Biorąc zaś pod uwagę niezwykle staranność, jaką wykazali „starsi” poszczególnych Kościołów w przechowaniu dziedzictwa doktrynalnego, jak też działalność hierarchii kościelnej, kierowanej przez Ducha Świętego, zdobywamy pewność, iż niemożliwy jest tu jakikolwiek fałsz.

Ważność tego twierdzenia domaga się przytoczenia trzech dalszych fragmentów dzieła św. Ireneusza. „Dlatego też Maryja dziewica jest posłuszna, gdy mówi: „Oto służebnica twoja, Panie, niech mi się stanie według słowa twego”. Ewa zaś nieposłuszna — nie posłuchała bowiem, będąc jeszcze dziewicą. Albowiem jak tamta, mając wprawdzie męża Adama, ale będąc jeszcze dziewicą (byli bowiem oboje nadzy w raju, a nie wstydzili się, ponieważ dopiero co stworzeni, nie mieli pojęcia o rodzeniu dzieci, musieli bowiem wprawdzie dorosnąć, a później się rozmnażać) — stała się przez swe nieposłuszeństwo i dla siebie samej, i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną śmierci, tak i Maryja, będąc dziewicą, choć miała przeznaczonego dla siebie męża, a będąc posłuszną, stała się i dla siebie samej i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną zbawienia. Z tego względu Prawo Mojżeszowe Tę, co poślubiona była mężowi, choć jeszcze była dziewicą, nazywa żoną tego, który ją poślubił, określając tym odwrót (recirculatio) od Maryi do Ewy. Nie inaczej przecież rozplątuje się zawiązany kłębek, jak tylko w ten sposób, że rozwiązuje się sploty powiązań od końca do początku. A więc pierwsze węzły rozwiązują się przez drugie, a drugie znów zwolnią pierwsze (...). Tak więc i węzeł nieposłuszeństwa został rozsupłany przez posłuszeństwo Maryi. Co bowiem Ewa dziewica przez niewiarę zawiązała, to dziewica Maryja rozwiązała przez wiarę”¹⁰. „Że Pan przyjdzie jawnie do swej własności, że Jego własne stworzenie, które On podtrzymuje, Jego nosić będzie, że nieposłuszeństwo na drzewie (w raju) naprawi (zrekapitułuje) przez posłuszeństwo na drzewie (krzyża) że skasuje to uwiedzenie, któremu tak nieszczęście uległa dziewica Ewa, przeznaczona już dla męża — to wszystko zostało najprawdziwiej jako dobra nowina obwieszczona przez anioła dziewicy Maryi, która już pod władzą męża była. Jak bowiem Ewa przez słowa anioła (upadłego) została zwiedziona, aby się odwrócić od Boga przez przekroczenie Jego nakazu, tak Maryja otrzymała od anioła dobrą nowinę, że będzie nosić Boga, albowiem jest posłuszna Jego słowu. Jak tamta została zwiedziona i odpadła od Boga, tak Ta z ochotą

¹⁰ Ibidem 3, 22, 4

posłuchała Boga, aby dziewica Maryja stała się orędowniczką (*advocata*) dziewicy Ewy. Jak przez dziewicę został rodzaj ludzki skazany na śmierć, tak samo miał być wyzwolony przez dziewicę. Nieposłuszeństwo dziewicy zostało zrównoważone przez posłuszeństwo Dziewicy (...). A dalej: Grzech pierwszego człowieka został naprawiony przez ukaranie pierworodnego, a chytróść węża została zwyciężona przez prostotę gołębicy; i tak zostały rozerwane owe więzy, przez które byliśmy przywiązani do śmierci”.¹¹

Jeszcze raz powraca św. Ireneusz do tej antytezy: Ewa — Maryja w swoim piśmie „Wykład nauki katolickiej”, które jest streszczeniem jego nauki teologicznej, napisanym dla celów katechetycznych: „Jak niegdyś nieposłuszna dziewica przywiodła człowieka do upadku i śmierci, tak też dziewica, lecz tym razem posłuszna Bogu, zwróciła człowiekowi życie (...). Dlatego Pan przybył na ziemię nie w postaci jakiegoś innego stworzenia, lecz tego samego, które wywodzi się od Adama. Ale jak z jednej strony Adam musiał w Chrystusie zostać przywrócony do stanu pierwotnej doskonałości, iżby śmierć mogła być pochłonięta przez nieśmiertelność, tak z drugiej strony również Ewa musiała w Maryi znaleźć orędowniczkę, bowiem tylko dziewiczym posłuszeństwem mogło zostać zmażane nieposłuszeństwo popełnione przez dziewicę”.¹²

W przeciwstawieniu Maryi Ewie św. Ireneusz widzi doskonały paralelizm: zgubny skutek nieposłuszeństwa pierwszej matki został zniweczony i dopełniony przez zbawczy skutek posłuszeństwa Maryi. Nie można zaprzeczyć, że funkcja soteriologiczna Matki Bożej znajduje w tych tekstach syntezę, która uwydatnia się niezwykłą głębią myśli. Współczesne poglądy odnośnie do udziału Maryi w naszym Odkupieniu i zależności naszego uświęcenia od pośrednictwa nowej Ewy znajdują w tej pierwotnej mariologii mocną i pewną podstawę. Teksty te powinniśmy ponadto rozpatrywać w związku z dogmatem o Niepokalanym Poczęciu, ponieważ byłoby trudno zrozumieć, jak Ta, która była przeciwieństwem grzechu Ewy, mogła być splamiona jej smutnym dziedzictwem.

Musimy teraz zwrócić się do innego fragmentu tekstów wyżej cytowanych. Św. Ireneusz ustanawia tu ścisły paralelizm pomiędzy stanem dziewiczym Ewy i Maryi; obie posiadały małżonków. Dziewicze porodzenie przez Maryję było wielokrotnie potwierdzane przez św. Ireneusza; uważa on, że w prorocztwie Izajasza, które się do tego porodzenia odnosi¹³, należy odczytać: „Dziewica rodzi”, w przeciwieństwie do interpretacji podtrzymywanej przez pewnych Żydów, za przykładem Septuaginty: „młoda niewiasta rodzi”. I czyni to z tego samego powodu, co uprzed-

¹¹ Ibidem 5, 19, 1.

¹² *Demonstratio apostolicae predicationis* 33.

¹³ Iz 7, 14.

nio św. Justyn, że mianowicie prorok chciał dać nadzwyczajny znak, a narodziny z młodej niewiasty nie są niczym nadzwyczajnym. Na innym miejscu św. Ireneusz wyjaśnia widzenie Nabuchodonozora: „kamień oderwał się od góry bez pomocy ręki ludzkiej”¹⁴ jako argument na rzecz dziewictwa Maryi. Współczesne badania wykazały, że tak św. Ireneusz¹⁵, jak św. Hipolit¹⁶ nazywając Jezusa „pierworodnym” Maryi, mają na myśli pierworodnego wiecznego Ojca, pierworodnego, który został zrodzony z Dziewicy. A zatem wyrażenia tego nie można rozumieć w sensie przeciwnym dziewictwu Maryi także po porodzeniu.

W twierdzeniach dotyczących boskiego macierzyństwa Maryi znajdujemy u św. Ireneusza taki sam język jak i u św. Justyna. Jezus jest Synem Bożym narodzonym z Maryi i „Bogiem, który był noszony w Jej łonie”¹⁷.

Dziwi nas nieco fakt, że tak gorliwy czciciel Maryi dopuszcza istnienie w Niej jakiejś moralnej niedoskonałości. Jakoby okazała Ona „przedwczesny pośpiech” chcąc wcześniej zobaczyć cud w Kanie¹⁸. A więc u św. Ireneusza spotykamy się po raz pierwszy z tym błędem, który, jak później zobaczymy, dał precedens do tego, że aż do VII wieku pojawiać się będą różne interpretacje odnośnie do innych miejsc Pisma św. W chórze pochwał Matki Jezusa niektórzy pisarze rzeczywiście nie zważają się wypowiadać wobec Niej lekkich wyrzutów. Nawet pobieżne spojrzenie na obfitą literaturę apokryficzną tego okresu pozwala dostrzec, że dziewictwo Maryi przed i w czasie zrodzenia zostało ogólnie przyjęte. Osobliwa dziwaczność pojawia się w „Ewangeliu Hebrajczyków”, gdzie Maryję pojmuje się jako wcielenie Michała Archanioła. W sławnej „Protoewangelii Jakuba”, która miała tak wielki wpływ na formułowanie legend maryjnych, wspomniane zostały po raz pierwszy dwie kobiety, które jako akuszerki poświadczają dziewiczość Maryi zaraz po narodzeniu Jezusa, wykluczając przeto wszelkie naruszenie cielesne. Od tam owe legendy będą przez całe średniowiecze odgrywać swoją rolę w pismach ascetycznych i dziełach malarzy.

Tak zostały położone w dziełach Ojców apostoelskich i apologetów obszerne i trwałe podwaliny tradycji.

II. CZAS MILCZENIA (III I IV WIEK).

Po okresie apologetów wschodnich wkraczamy w czasy, które niewiele uwagi poświęcają mariologii. Rozwój poznania przekazanego przez

¹⁴ Dan 2, 34.

¹⁵ Adversus haereses 3, 16.

¹⁶ Com. in Dan. et Elcanum et Annam.

¹⁷ Cf. Adversus haereses 3, 2; 5, 19.

¹⁸ Ibidem 3, 17.

tradycję jest na ogół skromny. Umysły są wtedy tak bardzo zajęte sporem arianским, że sami wielcy obrońcy katolicykości, Atanazy i Ojcowie kapadoccy, wnoszą dość skromny wkład w rozwój mariologii. Milczenie bywa przerywane na pewien czas nielicznymi, odosobnionymi głosami, lecz na ogół mariologia wykazuje dość niewielki rozwój w tych dwóch stuleciach.

Nie można jednak twierdzić, że nauka znajduje się w tym samym miejscu. W ciszy przygotowuje się ważne określenie, dojrzewa pojęcie „Boża Rodzicielka”.

Boskie macierzyństwo

Dla nas współczesnych nie jest rzeczą łatwą wyobrazić sobie trudności, jakie napotymano, by dojść do pierwszego sformułowania tego pojęcia. Dla każdego prawowitego katolika było jasne, że Syn Maryi jest prawdziwym Bogiem. Trzeba zatem przebyć długą drogę, by na tej podstawie dojść do uznania, że przez zdolność rodzenia Dziewicy została ukształtowana wszechmocą Bożą natura ludzka, przyjęta hipostatycznie przez drugą Osobę Boską, która tak należy do osobowości Słowa, jak nasza dusza i ciało przynależą do naszego „ja”. Macierzyństwo ustanawia jednak relację, która odnosi się do osoby, a zatem można i należy powiedzieć, że macierzyństwo Maryi rozciąga się na Osobę Boską, więc na Boga — stąd jest Ona „Bożą Rodzicielką”.

I tak powstaje wolno i bez dalszych wyjaśnień tytuł „Boża Rodzicielka”. Kto go po raz pierwszy użył, nie wiemy. Prawdopodobnie powstał pod piórem św. Hipolita ucznia św. Ireneusza, który w środowisku kleru rzymskiego odgrywał dość ważną, choć niekiedy szczególną rolę. Ale są opinie, że to określenie zostało dołączone do jego tekstu o wiele później, ponieważ brak go w przekładzie armeńskim. Faktem jednak jest, że stało się ono powszechne i nie wywołało w całym tym okresie najmniejszego sprzeciwu. Używa go Orygenes, św. Piotr z Aleksandrii, św. Aleksander z Aleksandrii, następnie wychodzi ono poza granice Aleksandrii. Autor antyfony „Sub tuum proesidium” (Pod Twoją obronę) w III (lub IV) wieku posługuje się nim; wiele razy występuje ono u św. Antanazego, dwa razy u Euzebiusza z Cezarei, a także u Dydyma z Aleksandrii, św. Bazylega, Apolinarego z Laodycei. Św. Grzegorz z Nazjanzu nie waha się twierdzić, że kto nie uznaje Maryi jako Theotokos, ten „jest daleko od Boga”¹⁹. Godne uwagi jest, że określenie owe jest bardzo zakorzenione tak u Ojców aleksandryjskich, jak i u kapadockich, nie ma

¹⁹ Ep. 101, PG 37, 177.

natomiast żadnego świadectwa u Antiocheńczyków, nawet gdyby uznać bardzo kontrowersyjne tezy Synodu Antiocheńskiego z 324 roku.

Boskie macierzyństwo Maryi było jeszcze kilkakrotnie w tym okresie rozpatrywane. Można wymienić Pseudo-Ignacego, który mówi, że „prawdziwy Bóg, Słowo, narodził się z Dziewicy”²⁰. Klemens Aleksandryjski twierdzi, że Maryja jest „Matką Pana”²¹ i zauważa, że „Syn Boży” otrzymał ciało i był noszony w łonie Dziewicy²². Orygenes wyraża się pod tym względem jeszcze jaśniej — mówi on: „Jedno jest poczęcie Boskie, jeden płód Boski i jedna Ta, która poczęła Boga-Człowieka”²³. Podobnie jak już starożytni pisarze, także on wyraża opinię, że Jezus otrzymał prawdziwe człowieczeństwo od swego narodzenia przez Maryję. „Dialog Adamancjusza” idzie jeszcze dalej twierdząc, że Chrystus nie tylko przeszedł przez łono Maryi jak przez kanał, lecz że właśnie przez Nią narodził się, to znaczy, że otrzymał życie.

Zwróćmy teraz uwagę na Kościół syryjski. Już najstarszy spośród syryjskich ojców, pers Afrahat, używa wyrażeń odnoszących się do macierzyństwa Bożego. Przede wszystkim zaś św. Efrem Diakon broni przywilejów Maryi; przy wielkim szacunku, jakim cieszył się on u współczesnych, wystąpienie jego miało duże znaczenie. Jak wiadomo, ze względu na głębię jego religijnych utworów poetyckich nadano mu przydomek „harfa Ducha Świętego”. Jakkolwiek nie posługuje się on żadnym syryjskim terminem, który odpowiadałby wyrażeniu greckiemu „Theotokos”, to przecież wypowiada w słowach wykluczających dwuznaczność pojęcia wyrażające Boskie macierzyństwo Maryi: „Będąc dziewicą porodziła Syna” — mówi Maryja do Mędrców — „On jest Synem Boga”. A kilka wierszy dalej pisze: „Ona (Persja) wiedziała, że twój syn jest Synem Boga”²⁴.

Osobliwa jest, jak już zaznaczyliśmy, nauka szkoły antiocheńskiej. Św. Eustacjusz, patriarcha Antiochii, jest pierwszym, który swoim sposobem wyrażania utorował drogę nestorianizmowi. Mówi on, że Maryja nie urodziła „Słowa”, lecz „Syna Dawida”, tj. człowieka. Diodor, który stał na czele egzegetycznej szkoły antiocheńskiej, przyjmuje to określenie, podyktowane mu, tak jak św. Eustacjuszowi, przez zbyt wielką żarliwość, aby pozbawić arian wszelkiego pretekstu do zaprzeczenia Boskości „Słowa”.

Spróbujmy wyjaśnić duchowe zmagania tego okresu. Ariusz odmawiał Bóstwa Logosowi, „Słowu Boga”, i chciał w Nim widzieć tylko

²⁰ Ad Trall. 10, 4.

²¹ Strom. 1, 21.

²² Ibidem 6, 15.

²³ In Luc. 6.

²⁴ Ed. Lamy 1, 141; 143.

uprzywilejowane stworzenie Boże. Wszystko, co w katolickiej nauce można było wyjaśnić w znaczeniu, że „Słowo” jest niższe od Boga, że nie jest równe Bogu, starał się wykorzystać dla swojej tezy. Łatwo więc zrozumieć, że ludzie należący do szkoły antiocheńskiej w najlepszej wierze, starali się wykluczyć wszystko, co w stosunku do „Słowa” mogłoby być uznane za pomniejszające i upokarzające. „Narodził się z niewiasty” — wydawało się im tak niestosownym ponizieniem, że nie odważyli się odnieść owego określenia do „Słowa Bożego”, a w konsekwencji powiedzieć to o samym Bogu, lecz usiłowali wyjaśnić różnicę między Bogiem a Tym, którego porodziła aMryja. Dlatego oni uczynili, wprawdzie nieświadomie pierwszy krok ku nestorianizmowi, który będzie chciał widzieć w Chrystusie dwie całkiem różne osoby, złączone tylko moralną zgodnością. Zarodek tej herezji rozwinął się u Teodora z Mopsuestii, wychowanego w Antiochii i złączonego bliską przyjaźnią ze św. Janem Chryzostomem. I jest już wielką rzeczą, że ten ostatni tylko dzięki zmysłowi prawowitej wiary nie przeszedł na pozycję błędu, chociaż w jego pismach nie występuje nigdy wyrażenie „Theotokos”. Antiochia była ziemią dość twardą dla teologii maryjnej.

Dziewicze porodzenie

Pomyślnie rozwija się w tym okresie poznanie drugiego przywileju Maryi, a mianowicie dziewicze Jej porodzenie. Ojcowie nie tylko wierzą jednomyślnie w dziewictwo Maryi przed porodem i podczas niego, — z wyjątkiem Orygenesza odnośnie do drugiego punktu — lecz także uznają dziewictwo po porodzeniu najpierw jako pobożną opinię, a następnie jako stwierdzenie tak kategoryczne, że wydaje się zakładać pewność dogmatyczną. Przyjrzyjmy się poszczególnym świadectwom.

Pseudo-Ignacy mówi przy różnych okazjach o dziewictwie Maryi: że poczęła Ona „bez nasienia”, „bez związku z mężem”²⁵; że takie dziewictwo pozostało zakryte przed szatanem²⁶. Klemens Aleksandryjski nazywa Jezusa „owocem Dziewicy”²⁷ i broni dziewictwa Maryi w czasie porodu przed zarzutami „wielu” przeciwników²⁸, przy czym umiejętnie czyni aluzję do cświadczenia położnej. Orygenes całkowicie uznaje, że Maryja poczęła z Ducha Świętego, a więc bez pożądliwości, lecz uważa, że cielesne znamiona dziewictwa Maryi zostały naruszone. Jak mógł mistrz aleksandryjski dojść do tego twierdzenia niemalże sam na

²⁵ Cf. Ep. Mar. ad Ign.; ad Trall. 10, 4; ad Magn 11, 2.

²⁶ Cf. ad Philipp. 8, 1.

²⁷ Cf. Paed. 1, 6.

²⁸ Cf. Strom. 7, 16.

całym Wschodzie? Wydaje się, że skłonił go do tego zwrot z Ewangelii św. Łukasza²⁹ gdzie powiedziane jest, że Maryja udała się do świątyni, by oczyścić się zgodnie z prawem Mojżeszowym, które nakazuje: *Quia omne masculinum adaperiens vulvam*". Orygenes trzymając się tłumaczenia zbyt dosłownie twierdził, że także w osobie Maryi sprawdził się wypadek przewidziany Prawem. A to należy tym bardziej podkreślić, gdyż właśnie Orygenes pierwszy mówi o dziewictwie Maryi po porodzeniu, chociaż wyraża się w taki sposób, że można sądzić, iż nie rozumie tego, jako stwierdzenia dogmatycznego: „Maryja nie miała innych dzieci poza Jezusem”, „Maryja pozostała dziewicą aż do końca życia”³⁰.

Również Metody z Olimpu i św. Piotr z Aleksandrii, umęczony w 311 roku, mówią o dziewictwie Maryi, a u drugiego z nich występuje po raz pierwszy tytuł „zawsze dziewica” (*Aeiparthenos*)³¹. Podobne wyrażenie spotykamy także u Dydyma z Aleksandrii, uczonego kierownika szkoły katechetycznej oraz u autora antyfony „*Sub tuum praesidium*” (Pod Twoją obronę). Dziewictwo Maryi bez bliższego określenia było głoszone w wyznaniach wiary z Cezarei i Nicei, pochodzących z tego okresu.

Dziwną jest rzeczą, że mariologowie nie umieszczają w tym zbiorze żadnego tekstu św. Bazylego. Być może ciągle uważa się za nieautentyczną homilię „*In sanctam Christi generationem*” którą można uznać za autentyczną po badaniach Usenera³². W tej homilii, po przedstawieniu na podstawie Starego i Nowego Testamentu dziewictwa Maryi przed porodem i podczas niego czyta się następujący fragment: „Nie poznał Jej, aż porodziła Syna swego pierwородnego”³³. Stąd pochodzi opinia niektórych, jakoby Maryja po porodzeniu Pana w czystości, dokonany dla sprawy Ducha Świętego, później dopełniła prawowite czynności małżeńskie. My jednak myślimy inaczej. Jakkolwiek nie został tu naruszony żaden artykuł wiary to jednak dziewictwo Maryi było potrzebne aż do wypełnienia Odkupienia, kiedy zostało ono złączone z mistycznym życiem wewnętrznym. Nie możemy inaczej uważać, gdyż dla czciciela Chrystusa nie jest łatwo zgodzić się, by Matka Boża przestała kiedykolwiek być dziewicą. Wydaje się nam, że przytoczone świadectwa są wystarczające”³⁴. Następnie św. Bazyl dowodzi, że nie ma dwuznacznego znaczenia wyrażenia „*donec*” (*heos*) przytaczając podobny fragment zawierający słowa Chrystusa: „*Ecce Ego vobiscum sum usque ad consumptionem saeculi*”³⁵, gdzie „*usque*” (*meta*) nie wyklucza tego, że Jezus

²⁹ 2, 23.

³⁰ In Jo. 1, 4. in Mt 10, 17.

³¹ PG 18, 507.

³² Religionsgeschichte Untersuchungen 12 Bonn 1911, s. 249.

³³ Mt 1, 25.

³⁴ PG 31, 1468 B.

³⁵ Mt 28, 20.

także potem był z apostołami. Wreszcie powołuje się na tradycję, według której Zachariasz miał zostać umęczony w świątyni, ponieważ wyznał dziewictwo Maryi po porodzeniu.

Także św. Efrem stanowczo sprzeciwia się tym, którzy ośmielają się twierdzić, że Maryja współżyła z Józefem po narodzeniu Chrystusa. Jakże byłoby to możliwe, pisze on, by Ta, która stała się świątynią Ducha Świętego i została zacieniona Mocą Bożą, złączyła się ze śmiertelnym człowiekiem i porodziła wśród bólu według dawnego przekleństwa? Bo, „jak poczęła w czystości, tak pozostała także w czystości”. A obalając zarzuty, że jakoby „bracia Jezusa” byli dziećmi Maryi, podkreśla, że gdyby tak było, nie można by wyjaśnić faktu, iż na Kalwarii została Ona powierzona przez Jezusa nie owym domniemanym synom, lecz Janowi ³⁶.

Jeszcze ostrzej wypowiada się św. Epifaniusz przeciwko arabskiej sekcje antydikomarianitów. Mówi on: „Daleki byłem od tego”, aby zgodzić się z opinią, że Maryja rodziła po dziewiczym porodzeniu. Według niego owi „bracia Chrystusa” byli synami Józefa z wcześniejszego małżeństwa ³⁷. Gwałtownie zwalcza twierdzenie antydikomarianitów nazywając je „zuchwałymi”, „niegodziwymi”, „śmiałymi”, „niesłychaną głupotą”, „nieznośnymi nowinkami”. Na temat dziewictwa post partum św. Jan Chryzostom rozwodzi się w swojej piątej homilii i to w słowach podobnych do tych, których użył św. Efrem ³⁸, chociaż nie mówi wyraźnie o Boskim macierzyństwie Maryi. Dlatego też nie można go zaliczyć do pozytywnych świadków w tej sprawie.

Udział w dziele zbawienia

Świadectwa dotyczące trzeciego zagadnienia, mianowicie współudziału Maryi w zbawieniu — zagadnienie, które, jak widzieliśmy, pojawiło się już w początkach mariologii, są raczej ubogie. Prawie całkowicie ogranicza się ono do znanej antytezy Ewa-Maryja. I tak Orygenes wspomina, że ból Ewy został zniweczony przez radość Maryi. A jak grzech wszedł na ten świat za pośrednictwem jednej niewiasty, tak również „źródło naszego zbawienia” miało swój początek w jednej niewieście ³⁹. Afrahat, zwany mędrcelem perskim, wprowadza piękne wyrażenie: Skoro przez winę niewiasty, poczynając od Ewy, tyle nieszczęść spadło na ludzi, „to przecież teraz przez przyjście Syna Najświętszej Maryi ciernie

³⁶ In Diatessaron, Aucher-Moesinger 23, 24.

³⁷ Cf. Adv. haer. 3, 78.

³⁸ PG 57, 58.

³⁹ In Luc. 6.

zostały wyciągnięte, a pot osuszony”⁴⁰. Św. Efrem wiele mówi na ten temat jasno przedstawiając dzieło nowej Ewy, „z której zakwitło nowe życie”⁴¹; Ona zdeptała swoją piętą tego, który Ewę zdeptał”⁴². W homilii ku czci błogosławionej Maryi, którą nie całkiem pewnie można przypisać św. Efremowi, Maryja została nazwana „przyczyną życia”, „przyczyną dobra”, i tak autor konkluduje: „Szczęśliwa jesteś, o Błogosławiona, ponieważ przez Ciebie zostało cofnięte i od niewiasty oddalone owe przekleństwo i przez Ciebie zostało podarte zobowiązanie na rzecz szatana, obciążające wszystkie pokolenia”⁴³.

To samo przeciwieństwo: „Od jednej dziewicy śmierć przyszła — od jednej dziewicy przyszło życie”, znajduje się w dwunastej katechezie św. Cyryla Jerozolimskiego⁴⁴, jak też w homilii Amfilocha, biskupa Ikonium. Jeszcze piękniejsze wyrażenie jest u św. Epifaniusza, który w sposób oczywisty czerpie swoje natchnienie z św. Ireneusza. Oto jego tekst: „Ona (Maryja) jest Tą, którą symbolizuje Ewa nazwana tajemniczo „matką żyjących”. Ewa została nazwana „matką żyjących” wtedy, kiedy już usłyszała słowa: Jesteś prochem i w proch się obrócisz, a mianowicie po grzechu. Zdumiewające jest, że Ten wzniosły tytuł został nadany po grzechu. Dlatego delikatną jest sprawą, że z tamtej Ewy został zrodzony cały rodzaj ludzki na ziemi, natomiast zgodne z prawdą jest, że z Maryi zostało zrodzone na świecie samo Życie, ponieważ zrodziwszy Żyjącego, Maryja stała się Matką żyjących”⁴⁵.

Dalej św. Epifaniusz wykazuje, że jak Ewa musiała utkać szatę dla Adama, tak Maryja dała nam Baranka, z którego wełny powstała dla nas szata nieśmiertelności i kontynuuje: „Ewa stała się pierwszą przyczyną śmierci dla ludzi, ponieważ przez nią śmierć weszła na świat, podczas gdy Maryja stała się pierwszą przyczyną życia, ponieważ z Niej narodziło się dla nas życie”⁴⁶.

Świętość Marji

W tym drugim okresie pojawiają się więc trzy główne tematy pierwszych wieków: Boskie macierzyństwo, dziewictwo, współdziałanie w zbawieniu. Rozpoczyna się jednocześnie nowy chór pochwał na cześć Maryi, co prawda początkowo nieśmiały: tylko św. Efrem odważył się głosić pełnymi akordami doskonałą świętość Maryi.

⁴⁰ Patr. syr. I, 265.

⁴¹ Ed. Lamy 1, 153—55.

⁴² Ibidem 2, 455.

⁴³ Ibidem 2, 525; 543.

⁴⁴ PG 33, 742.

⁴⁵ Adversus haereses 78, 18; PG 42, 728.

⁴⁶ Ibidem

Równocześnie rozwija się na nowo bardzo dziwny błąd, który popełnili liczni Ojcowie Wschodu. Rozpoczął się on od Orygenesusa.

Spotykamy u niego dziwną sprzeczność. Z jednej strony sądzi on, że Maryja dopiero przy poczęciu Jezusa została obdarzona pełnią łaski Ducha Świętego, podczas gdy uprzednio także Jej dusza miała być splamiona grzechem pierworodnym⁴⁷ — prawdopodobnie pisarz nie mógł jeszcze sobie wyobrazić, żeby Maryja była odkupiona przez Chrystusa. I idzie dalej: że Maryja na równi z apostołami zgorszyła się w czasie męki Syna i to zgorszenie zraniło Jej serce⁴⁸. Na podstawie tej dziwnej egzygezy Orygenes uważa, że słowa Symeona: „Duszę twoją przeniknie miecz” wskazują na wątpliwości wiary przy cierpieniach Chrystusa. Z drugiej jednak strony jest on pierwszym, który przyznał Marii tytuł „Panhagia”, Najświętsza. Po nim także św. Bazyli w podobny sposób wyjaśniał miecz w sercu jako wątpliwości wiary⁴⁹, co mu nie przeszkadza bynajmniej odnosić się do Maryi z wielkim szacunkiem i twierdzić, że rodzaj ludzki nie miał nic cenniejszego od czystości Jej duszy, która przyciągnęła łaski Ducha Świętego.

Amfiloch z Ikonium, krewny św. Grzegorza z Nazjanzu, zna również tę dziwną interpretację miecza w duszy⁵⁰. Są to osobliwe przykłady na to, jak łatwo można przeszkodzić we właściwym rozwoju nasienia prawdy, nawet w dziełach świętych, jeśli autorytet Kościoła nie czuwa, nie opiekuje się i nie kieruje każdą rośliną.

Tym bardziej pocieszająco brzmi pochwała św. Efrema, który jako pierwszy jasno i wyraźnie głosił całkowitą czystość od grzechu Maryi. Najślawniejsze wyznanie znajdujemy w „Hymnach nizibijskich”, których autentyczność jest potwierdzona przez kryteria wewnętrzne, jak też przez najstarsze rękopisy z VI wieku. Syryjski poeta każe więc swemu ojczystemu Kościołowi z Nizibis głosić: „Tylko Ty (o Chryste) i Twoja Matka macie wdzięk doskonałej piękności, ponieważ nie ma w Tobie żadnej skazy, ani też nie ma skazy w Twojej Matce. Poza Wami dwójgiem nie ma nikogo wśród moich dzieci, ktoby mógł być podobny”. Chrystus zatem i Maryja są sobie podobni ze względu na wolność od skazy, i ten przywilej przysługuje wyłącznie Im dwójgu wśród wszystkich stworzeń. Efrema nie czyni zatem aluzji wprost do dziewictwa, które jest właściwe innym stworzeniom, ani do określonej świętości życia Maryi. Kontekst potwierdza, że chodzi tu o tak wielką łaskę i taką nieskalaność Maryi, iż znajduje się Ona w całkowitym kontraście z brakami duchowymi Kościoła w Nizibis. Biorąc pod uwagę najnowsze badania mo-

⁴⁷ In Luc. 6. Rauer, s. 48.

⁴⁸ Ibidem hom. 17; PG 13, 1845.

⁴⁹ Ep. 250, 9.

⁵⁰ In occursum Dom. 8; PG 39, 57.

żemy wyciągnąć z tego fragmentu taki wniosek, że św. Efrem Diakon wyklucza jakąkolwiek skazę moralną, a stąd także zmaże grzechu pierworodnego.

III. OBROŃCY TYTUŁU „BOŻA RODZICIELKA” (V I VI WIEK)

Przechodzimy do trzeciej i najważniejszej części mariologii patrystycznej, która najmniej jest przebadana. Nasze opracowanie, jakkolwiek syntetyczne, ma na celu podkreślenie wartości zgromadzonego „skarbu”, który znajduje się przede wszystkim w homiliach tego okresu. Znamienne jest, że takiego bogactwa nie zawierają traktaty teologiczne, lecz kazania na dzień Bożego Narodzenia, a szczególnie na zwiastowanie Maryi, które to kazania wtedy często określano „O Matce Bożej”.

Dwaj prekursorzy

Zanim zajmiemy się sporem nestoriańskim, musimy spojrzeć na dwóch autorów bizantyjskich z V wieku, którzy przez ostatnie badania nieoczekiwanie zostali wprowadzeni w krąg zainteresowań mariologii. Chodzi tu o Seweriana, biskupa z Gabala, i Attyka, patriarchę Konstantynopola.

Pierwszy w homiliach z lat 401 i 402 daje świadectwo o Maryi jako „Matce Pana” i przyznaje Jej tytuł: „Boża Rodzicielka”. W pięknych zwrotach mówi o Jej udziale w zbawieniu: „Maryja jest Matką Zbawiciela”, „źródłem pojawiającego się światła”. U niego spotykamy również po raz pierwszy na Wschodzie opinię, że Maryja została uwolniona od przekleństwa grzechu dopiero w chwili zwiastowania.⁵¹

Autorstwo homilii Attyka nie jest jeszcze wyjaśnione. Niezależnie od tego, komu zostanie ona przypisana, homilia „o Matce Bożej” należy do najpiękniejszych dokumentów piśmiennictwa maryjnego. Wieczne dziewictwo Maryi i Boskie macierzyństwo Theotokos — tak się wyraża — są wychwalane z entuzjazmem. Mówca unosi się w wspaniałym wzlocie, kiedy opisuje kosmiczną godność Maryi, jeśli się tak można wyrazić, i Jej funkcję soteriologiczną w zbawieniu. Wyczuwa się, jak chrześcijańskie serce tej epoki coraz bardziej ogarnia uwielbienie i miłość wobec postaci Maryi: „Nic nie ma na świecie, co by mogło być porównane z Matką Bożą, Maryją. Rozważ w myśli, człowiecze, całe dzieło stworzenia i zobacz, czy jest coś do Niej podobnego lub czy coś stoi ponad Nią. Przebiegnij ziemię, popatrz na morze, przetrząśnij powietrze, przeszukaj

⁵¹ PG 56, 497—98 (przy dziełach J. Chryzostoma).

w duchu niebiosa, rozważ niewidzialne moce i przypatrz się, czy znajduje się podobny cud w stworzeniu. Niebo bowiem głosi chwałę Boga, aniołowie zaś służą Mu w bojaźni, a archaniołowie adorują Go ze drżeniem, cherubini lękają się, bo nie mogą znieść Jego widzenia, serafini otaczają Go, lecz nie zbliżają się i z drżeniem ośmielają się mówić (...) Zlicz wszystkie cuda, a wtedy zadziwisz się nad wielkością Maryi; bo przecież Tego, którego całe stworzenie z drżeniem i bojaźnią uwielbia, Ona w sposób rzeczywisty niewypowiedziany przyjęła do swego łona. Przez Nią wszystkie niewiasty są błogosławione. Rodzaj niewieści nie pozostaje już pod przekleństwem, ponieważ osiągnął wielkość, którą góruje nad aniołami (...) Zwraca się do Maryi, gdyż Ona stała się matką i służebnicą, obłokiem i komnatą ślubną, i arką przymierza Pana; matką, gdyż porodziła Tego, który zechciał się narodzić; służebnicą, abym uznał Jej ludzką naturę i docenił łaskę Jej udzieloną; obłokiem, gdyż z Ducha Świętego poczęła Tego, któremu dała życie bez poruszenia pożądliwości (...) Dlatego wołamy do Niej: Błogosławionaś Ty między niewiastami, któraś sama uleczyła smutki Ewy, któraś osuszyła łzy płaczących, któraś sama wypielegnowała zbawienie całego świata, któraś sama powierzony skarb perły przechowała”⁵².

Uznanie wielkości Maryi, jak widać, osiąga coraz większy zakres, gdyż pojawia się już nowe pojęcie, które stawia Ją wyżej nawet od aniołów ze względu na Boskie Jej macierzyństwo.

Sobór Efeski

Przedstawiliśmy już początek sporu nestoriańskiego. Nestoriusz wywodził się ze środowiska antiocheńskiego, tam też zdobył swoje teologiczne wykształcenie, prawdopodobnie u Teodora z Mopsuestii. Środowisko antiocheńskie, wpływ Diodora z Tarsu oraz w pewnym stopniu także św. Eustacjusza zaciążyły na nestorianizmie. Wyraźnie zaznaczająca się różnica, jaką obaj nauczyciele wprowadzili między Synem Bożym i Synem Maryi, wywodziła się stąd, że już Teodor z Mopsuestii nie odważył się nazwać Matki Jezusa po prostu Theotokos, lecz określał Ją zawsze jako Matkę Człowieka i Boga. Skoro tylko Nestoriusz osiadł na stolicy patriarszej w Konstantynopolu, wystąpił przeciwko tytułowi „Matka Boża”. Starcie więc było nieuniknione, ponieważ użycie tytułu, uznającego ten atrybut było bardzo zakorzenione w środowisku bizantyjskim, gdzie biskupem był św. Grzegorz z Nazjanzu i gdzie jeszcze niedawno używał go patriarcha Attyk i Sewerian z Gabala w swoich homiliach.

⁵² Le Muséon 46, 167 s (z syryjskiego).

Obróńca Boskiego macierzyństwa Maryi, św. Cyryl Aleksandryjski, broni w licznych mowach, listach i w specjalnej rozprawie słuszności tego tytułu, występującego już u Ojców, którym bez wahania można się posługiwać, jakkolwiek nie występuje on w Piśmie świętym.

I tak zaostrzający się spór doprowadził do soboru w Efezie. Poruszenie wywołało kazanie, na którego wygłoszenie dał pozwolenie Nestoriusz zaprzyjaźnionemu z nim kapłanowi. W kazaniu tym padło zdanie: „Kto określi Maryję Dziewicę tytułem Theotokos, ten będzie wyklęty”. To spowodowało oburzenie mnichów, do których św. Cyryl skierował list dla utwierdzenia ich przedstawiając prawdziwą interpretację katolicką tego artykułu wiary. Wkrótce potem odczytano w Konstantynopolu, w kościele Św. Zofii, obwieszczenie biskupa, które w kilku punktach zbliżało się do zdań heretyckich. Mnisi wysłali więc delegatów do patriarchy, ten jednak kazał ich wtrącić do więzienia i ukarać chłostą. Wtedy Cyryl osobiście zwrócił się z dwoma listami do Nestoriusza zaklinając go, żeby porzucił swoje błędy w dziedzinie wiary, lecz bez skutku.

Tymczasem sprawa dotarła już do Rzymu i zaniepokoiła papieża św. Celestyna I. Jednocześnie przysły od Cyryla z Aleksandrii dokładne relacje z wszystkich wydarzeń z prośbą o rozstrzygnięcie sporu. Papież zwołał synod rzymski i wyjaśnił w oficjalnym piśmie do Cyryla, że ten tylko pozostaje we wspólnocie z Kościołem rzymskim, a przezeń z Kościołem powszechnym, kto przyjmie wyjaśnienie Theotokos głoszone przez Cyryla. Taką wiadomość opracowano też dla Nestoriusza na piśmie, które Cyryl miał mu doręczyć.

W tym czasie Nestoriusz doradził cesarzowi Teodozjuszowi, żeby zwołał sobór powszechny. A ponieważ cesarz był mu życzliwy, przyjął propozycję i wezwał wszystkich patriarchów i biskupów do Efezu na zbliżające się święta Zesłania Ducha Świętego. Papież wyraził zgodę na takie wezwanie i obiecał wysłać legatów. Ci otrzymali od Ojca Świętego instrukcję, iż sobór nie może podważyć prawowitej decyzji, przez niego powziętej, lecz powinien obradować w oparciu o tę decyzję.

W dzień Zesłania Ducha Świętego, 7 czerwca 431 roku, przybyli do Efezu Cyryl i liczni biskupi egipscy, jak też Nestoriusz ze swymi zwolennikami. Dnia 22 czerwca Cyryl postanowił otworzyć pierwsze posiedzenie. Nestoriusz odmówił wzięcia udziału w nim. Po bezskutecznym wezwaniu go na obrady, sobór przystąpił do dyskusji nad stawianymi mu zarzutami. Zapoznano się z listami, jakie zostały wymienione w tej sprawie. Świadkowie złożyli zeznania odnośnie do wypowiedzi oskarżonego, oświadczając, że nie uznaje on Boga karmiącego się mlekiem z piersi matki, który mógłby mieć dwa lub trzy miesiące i dodali nawet, że stronnik Nestoriusza miał spokojnie oświadczyć w jego obecności, iż inny

syn cierpiał, a inny jest „Słowem”. Obrady trwały cały dzień w kościele pod wezwaniem Maryi, i w końcu Nestoriusza uroczystie potępiono. Jeszcze dziś wyczuwa się entuzjazm i radość tego dnia w liście, w którym św. Cyryl donosił swej gminie w Aleksandrii o tych wydarzeniach. Píše on: „Zebrało się nas około dwustu biskupów. Cała ludność miasta stała od wczesnego ranka aż do wieczora i z napięciem oczekiwała na wyrok świętego soboru. Kiedy usłyszano, że ten nieszczęśnik (Nestoriusz) został usunięty ze stanowiska, wszyscy jednym głosem dali wyraz radości, wieszowali soborowi i wysławiali Boga za to, że obalono wroga wiary. Skoro tylko wyszliśmy z kościoła, odprowadziła nas ludność z pochodniami aż do naszych domów. Był bowiem już późny wieczór. Radość zapanowała ogromna. Zapalono latarnie na mieście, a nawet niewiasty z kadzidłem w rękach szły przed nami. Tak pokazał Zbawiciel swoją wszechmoc tym, co chwale Jego bluźnili”⁵³.

Dopiero w dwa tygodnie później przybyli legaci papiescy. Cyryl zwołał na dzień 11 lipca drugie posiedzenie, w którym uczestniczyli legaci; zatwierdzili oni decyzję pierwszego posiedzenia zgodnie z instrukcjami przywiezionymi z Rzymu. W ten sposób sobór powszechny w Efezie położył pieczęć sankcjonując ostatecznie naukę, która obowiązuje w całym chrześcijaństwie. Odtąd w Kościele katolickim pojawia się anatema, którą Cyryl przedstawił soborowi jako potwierdzenie dogmatu: „Jeśli kto nie wyznaje, że Emanuel w istocie (w rzeczywistości) jest Bogiem i stąd święta Dziewica jest Bogarodzicą, ponieważ zrodziła według ciała Boże Słowo, które ciałem się stało, niech będzie wyłączony”⁵⁴.

Skutki soboru

Ogłoszenie dogmatu w Efezie natychmiast spotkało się z żywymi reperkusjami. Tytuł Theotokos przyjął się teraz bez oporu na Wschodzie, u wszystkich Ojców, a nieco później wszedł do tradycji malarskiej. Pochodnie z Efezu rozświetlały przez wieki myśl chrześcijańską. Nigdy przedtem tak wspaniale nie rozbrzmiewała chwała Matki Bożej w ustach kaznodziejów na ambonach Konstantynopola jak w tych czasach, które nastąpiły.

Przed wszystkim czystość Maryi jaśnieje najwspanialszym blaskiem. Teraz większość wierzy w nią o wiele głębiej. Zwraca się uwagę, że ten przymiot należy do świętego depozytu wiary. „Wieczna Dziewica”, „korona dziewictwa” — tak wielbi Ją św. Cyryl z Aleksandrii⁵⁵, „nie miała

⁵³ PG 77, 137 (tł. Ks. A. Bober, Antologia patrystyczna, s. 143).

⁵⁴ Denz. 113

⁵⁵ Hom. ex div. 4.

Ona żadnego potomstwa poza Emanuelem i pozostała Dziewicą”⁵⁶. Św. Proklus, początkowo biskup Kizyku, następnie patriarcha Konstantynopola, porównuje dziewicze łono Maryi z krzakiem Mojżesza, który płonął nie spalając się, a wykorzystując obrazy znane już u św. Efrema, mówi, że „Słowo” wyszło z łona Maryi w taki sposób, jak weszło przez ucho Maryi⁵⁷. Pseudo-Epifaniusz przedstawia pogląd, że ciało Jezusa tak wyszło najpierw z łona Dziewicy nie naruszając Jej, jak później wyszło z grobu nie niszcząc jego pieczęci⁵⁸.

Świętość i godność

Dla Ojców tego okresu taka czystość stanowi punkt wyjścia w przedstawieniu wyjątkowej świętości Maryi i godności, która wynosi Ją ponad wszystkie stworzenia. Wokół postaci Matki Bożej został upleciony cały wieniec poetyckich wyrażen: „święty przybytek Boga”, „nieskalana gołąbka”, „nieskaziteln naczynie”, „lampa nigdy nie gasnąca”, „nosiicielka światła” — tak wysławia Ją św. Cyryl z Aleksandrii⁵⁹. Wydaje się jednak, że w tym samym czasie ten święty pozostawał w niepewności — co może wydać się dziwne — kiedy zamierzał wypowiedzieć się na temat Niepokalanego Poczęcia. Uważał on, że wszelkie ciało przez związek z grzechem, właśnie dlatego, że jest ciałem, jest grzeszne. A mówiąc o płonącym krzaku był zdania, że ciernie jego, zgodnie ze znaczeniem tego słowa w Piśmie świętym, oznaczają grzech i że także Maryja obciążona była grzechem pierworodnym⁶⁰. Również dawna egzegeza Orygenes o „mieczu wątpliwości” znalazła tu uznanie, chociaż złagodzona i ograniczona do tego stopnia, że można jedynie mówić o pokusie wątpliwiania.

Bazyli, biskup Seleucji, należy do prawdziwie wzniosłych piewców Maryi: „Któż nie będzie zdumiony, jak bardzo góruje Ona nad wszystkimi świętymi, których czcimy?” A skoro apostołowie mogli uzdrowić także przez sam swój cień, „jakiej mocy musimy oczekiwać od Matki Boga? Czyż Jej moc nie będzie wiele większa od mocy Jej podwładnych?”⁶¹ Nie mniej wymownym jest Teodot z Ancyry, gdy wychwala świętość Maryi: „Bądź pozdrowiona, o chwało Kościoła, (...) bądź pozdrowiona, o niezwykle prawa Matko świętość, (...) o przeczyste źródło życiodajnej wody,... Ten, który stworzył bez skazy pierwszą dziewicę,

⁵⁶ De recta fide ad reg.

⁵⁷ PG 65, 692.

⁵⁸ Hom. 2 in Sab. magno; PG 43, 444.

⁵⁹ Hom. ex div. 4; Encom.

⁶⁰ Adv. Anthropomorph.; PG 76, 1129.

⁶¹ Or. 39 in Deiparam; PG 85, 449.

uczynił także drugą bez skazy; Ten który ukształtował zewnętrzny kształt piękności, przyozdobił też odpowiednio wewnątrz jako mieszkanie duszy”⁶². Jak czarne żelazo staje się świecące w ogniu i gubi całą rdzę, tak „czysta Dziewica oczyściła się także w tajemczym i Boskim ogniu, i uwolniła się od wszelkich ziemskich spraw, i pozostała jasna w piękności natury tak dalece, że ludzie żyjący w grzechu nie odważą się do Niej zbliżyć ani nie mogą Jej zrozumieć lub na Nią patrzeć”⁶³. Mimo tak wysokiego mniemania o Maryi Teodot z Ancyry, nie potrafił uwolnić się od opinii o wątpliwości, którą miała Dziewica pod Krzyżem⁶⁴. Znamienne jest, że niedokładna egzegeza tej miary uczonego, jakim był Orygenes, potężnie oddziaływała na poglądy w tej dziedzinie. Coraz bardziej utrwala się zdanie, że Maryja przewyższa świętością i wspaniałością wszelkie stworzenie. Niejednokrotnie po prostu przypisano znakomite kazania tego okresu starożytnym Ojcom. Dwa z nich⁶⁵ błędnie przypisano św. Grzegorzowi Cudotwórcy⁶⁶. Czyta się tam: „Ona jest jedyną dziewczyną, świętą na ciele i duszy”. Wszystkie cnoty przewyższające zwykłą miarę ludzką i niezwykle czyste życie były przywilejem Maryi już w pierwszych latach Jej życia, i dlatego została Ona wybrana na Matkę Bożą. „I Ty, o Święta, stałaś się wspaniałością, czystością, świętością całej ludzkości, albowiem posiadasz duszę bielszą nad śnieg, ciało bardziej nieskalane niż wypróbowane złoto”. Arcydziełem maryjnej teologii wschodniej są homilie Pseudo-Epifaniusza, szczególnie piątą, w której słowa Pieśni nad Pieśniami są odniesione do Matki Bożej. Oto kilka fragmentów: Maryja jest „niebem, świątynią, tronem, panią, nadzieją, oblubienicą Trójcy Przenajświętszej, niewypowiedzianym klejontem Wcielenia, morzem duchowym, które zawiera precenną perłę; Ona uciśza słodkością swego zawsze płynącego źródła pragnienia spragnionych”. Z wyjątkiem Boga Maryja „jest ponad wszystkimi; Ona jest piękniejsza od cherubów i serafinów i od całego wojska anielskiego; żaden język, nawet anielski, nie jest zdolny należycie Ją wychwalać. Matka światła, lilia nieskalana”⁶⁷.

U Ojców tego okresu ciągle jaśnieje ta podstawowa idea, że Maryja jest ponad wszystkim dzięki swojej świętości. Tak w V wieku Antypater z Bosry⁶⁸ mówi, że „Maryja pojawiła się przed oczami Bożymi wyższa od wszystkich chórów anielskich”. W VI wieku Anastazy I z Antiochii przedstawia Madonnę jako „jedyny w swoim rodzaju

⁶² Hom. 4 in Deiparam et Simeonem; PG 77, 1396.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem 1409.

⁶⁵ Hom. 1 i 2 in Ann. in Virg. Mar.

⁶⁶ PG 10, 1648; 1157.

⁶⁷ PG 43, 488—96.

⁶⁸ Hom. in S. Joan. Babt.; PG 85, 1765.

wdzięk, piękność, czystość, świętość wśród dziewic”⁶⁹. U obu autorów nie występuje już opinia o wątpliwościach Maryi, która znana jest z interpretacji Orygenesusa.

W VII wieku rozbrzmiewa w Jerozolimie potężny głos patriarchy Sofroniusza, który wynosi ze znakomitą elokwencją Maryję ponad chóry aniołów, „ponieważ Ona zajaśniała w czystości bardziej niż całe stworzenie. Dlatego wołam do Ciebie — dodaje „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, gdyż jesteś ubogacona łaską więcej niż wszystko stworzenie”. „Zapewne wielu uświęciło się przed Tobą, ale nikt nie został napełniony łaską jak Ty; nikt nie był tak uszczęśliwiony jak Ty; nikt nie został uświęcony jak Ty; nikt nie został wystawiony jak Ty; nikt nie został uprzednio oczyszczony jak Ty; nikt nie promieniował jak Ty promiennym blaskiem; nikt nie został wyniesiony jak Ty na najbardziej górujący szczyt. I zaprawdę słusznie, albowiem nikt nie zbliżył się tak do Boga jak Ty; nikt nie otrzymał jak Ty łaski Bożej”⁷⁰. W liście synodalnym do Sergiusza⁷¹ Sofroniusz wyraża się z godną uwagi jasnością: „Maryja jest wolna od wszelkiej zmazy na ciele i na duszy”. Nie podważa z kolei takiej czystości twierdzenie, które zaraz następuje, a które głosi, że Maryja została ochrzczona przez św. Piotra; zdanie to nie ma precedensu w całej patrologii wschodniej. Nie znajdujemy też żadnej wzmianki u Sofroniusza o wątpliwościach w sercu Maryi.

Ojcowie tego okresu nie poruszają zagadnienia, czy Maryja była ochroniona od grzechu pierworodnego. Sewerian z Gabala, a także św. Cyryl z Aleksandrii stanowią wyjątek, jak widzieliśmy, utrzymując, iż Maryja nie została od niego uwolniona. Inni wychwalają Jej czystość i doskonałość wynosząc Ją ponad wszystko, co ludzkie i grzeszne, i to w takich określeniach, które bez wątpliwości wykluczają możliwość grzechu pierworodnego.

Współdziałanie w dziele zbawienia

Występujące w homiliach tego okresu wyrażenia wychwalające Niepokalane Poczęcie Matki Bożej przedstawiają Ją w funkcji męskiej przeciwniczki grzechu; idea ta jest aspektem antytezy Ewa — Maryja i pośrednictwa Maryi w dziele zbawienia. Już św. Cyryl z Aleksandrii w swym entuzjastycznym panegiryku o Dziewicy, wygłoszonym w Efezie, mówi: „Dzięki Tobie (Maryjo), wielbimy i czcimy Trójkę Przenajświętszą, Dzięki Tobie cały świat oddaje hołd drogocennemu krzyżowi. Dzięki

⁶⁹ Serm. 2 in Ann.; PG 89, 1388.

⁷⁰ Or. 2 in Deiparam; PG 87, 3237—40.

⁷¹ PG 87, 3160.

Tobie raduje się niebo, dzięki Tobie radują się aniołowie i archaniołowie, dzięki Tobie pierzchają szatani, dzięki Tobie diabeł kusiciel spadł z nieba, dzięki Tobie upadły człowiek znów jest przyjmowany do nieba, dzięki Tobie wszelkie stworzenie oddane bałwochwalstwu przyszło do poznania prawdy, dzięki Tobie wierni otrzymują chrzest święty, dzięki Tobie wylany jest olej wesela, dzięki Tobie zakładają się Kościoły po całym okręgu ziemi (...) I po cóż więcej mówić? Dzięki Tobie jednorodzony Syn Boży zajaśniał jako światło tym, co rozsiedli się w ciemnościach i w cieniu śmierci⁷², dzięki Tobie prorocy prorokowali, dzięki Tobie apostołowie głosili zbawienie⁷³.

Św. Proklus podaje znamienne spostrzeżenie, że Maryja jest „swego rodzaju pomostem pomiędzy Bogiem a ludźmi”. Pan bowiem rodząc się z Niej „sprawił, że ta, która była najpierw bramą grzechu (tj. kobieta), stała się Bramą zbawienia. Albowiem gdzie wąż skradając się otwartym przesmykiem nieposłuszeństwa trysnął własnym jadem, tam „Słowo” wchodząc przez posłuszeństwo wzniosło świątynię. Skąd wyszedł Kain, pierwszy spośród grzeszników, stamtąd wyszedł teraz, bez ludzkiego nasienia, Jezus Chrystus, Zbawca całego rodzaju ludzkiego. O macierzyńskie łono, w którym został sporządzony dekret wolności dla wszystkich ludzi”⁷⁴.

Wspomnieliśmy już, że Teodot z Ancyry nazwał Maryję „źródłem życiodajnej wody”. Do tej myśli dołączył on inną, że Maryja jest „nową Matką i matczynym łonem nowego pokolenia”, i do Niej odniósł słowa psalmu⁷⁵: „w Tobie jest źródło życia”⁷⁶.

Do tych wyrażeń powraca też Hezychiusz, patriarcha z Jerozolimy, mówiąc: „Rzeka życia wyszła od Ciebie napełniając całą ziemię”, a następnie dodaje: „O sławo naszej splamionej ziemi, któraś uwolniła Ewę od hańby, Adama od przekleństwa, któraś zniweczyła zuchwalstwo węża”⁷⁷. Interesujący jest sposób wyrażania jego, gdy mówi, że Maryja nie złożyła ofiary za siebie samą w świątyni, ponieważ nie potrzebowała oczyszczenia, ale „ofiarowała dar za cały rodzaj ludzki”⁷⁸. Jest to lekkie zbliżenie do tezy o bezpośrednim współdziałaniu Maryi w dziele zbawienia.

Również w kazaniu z tego okresu, błędnie przypisywanym św. Grzegorzowi Cudotwórcy⁷⁹, z wielką elokwencją została ukazana pozycja

⁷² Cf. Łk 1, 79.

⁷³ Hom. ex div. 4; PG 77, 992.

⁷⁴ Hom. in Deiparam; PG 65, 680—92.

⁷⁵ Ps 10, 35.

⁷⁶ Hom. 4 in Deiparam; PG 77, 1392—96.

⁷⁷ Serm. 5 in Deiparam; PG 93, 1468.

⁷⁸ Serm. 6 in Deiparam; PG 93, 1468.

⁷⁹ Hom. 2; PG 10, 1157.

Maryi w Odkupieniu: „w Jej świętym łonie został uformowany Adam”, „przez Maryję zostaliśmy nazwani synami Bożymi i dziedzicami królestwa Chrystusowego”. Pseudo-Epifaniusz⁸⁰ używa wyrażenia: „pośredniczka między niebem a ziemią” i dodaje, że Maryja „rozwarła bramy nieba, rozwaliła mury wrogości”, a nawet nazywa Ją „kapłanem i ołtarzem, ponieważ przygotowując stół dała nam chleb, Chrystusa, na odpuszczenie grzechów”⁸¹. Tu także dotyka się pojęcia bezpośredniego współdziałania Maryi w dziele odkupienia.

Św. Nil⁸² podejmując myśl św. Epifaniusza mówi, że Maryja, w przeciwieństwie do Ewy, jest prawdziwą matką życia; i jeżeli tamta (Ewa) musiała sporządzić odzienie, żeby okryć nagie ciało, to Maryja „z wełny Baranka, z Niej narodzonego, utkała szaty nieśmiertelności dla wszystkich wierzących”. Podobne znaczenie mają wyrażenia użyte przez św. Anastazego I z Antiochii: Maryja, „drogo zbawienia i ścieżko do nieba”, „pokarmie życia, źródło nieśmiertelności, ponieważ z Ciebie — mówi on — wyszedł niszczyciel nieszczęścia i zabójca śmierci”. „O Boska i błogosławiona Dziewico, drabino niebieska, bramo rajska, wejście do niezniszczalności, zjednoczenie i pojednanie ludzi z Bogiem”⁸³.

Św. Sofroniusz idzie jeszcze krok dalej. Nazwawszy Matkę Bożą „jedyną ucieczką ludzi”⁸⁴ wyraża się w ten sposób „ponieważ przez Ciebie została dana radość nie tylko ludziom, lecz także mocom niebieskim”⁸⁵.

Nie jest naszym zadaniem przekładać naukę Ojców na terminy współczesnej mariologii, lecz z pewnością wytarczy, jeśli krótko się jej przyjrzymy, aby stwierdzić, w jaki sposób zostały opracowane pojęcia powszechnego pośrednictwa Matki żyjących oraz działania i współdziałania Jej w dziele naszego zbawienia. Warto również zwrócić uwagę, że większość Ojców tego okresu, przyjmując bezpośrednio współdziałanie Maryi w odkupieniu — co zostało wyżej ukazane w dwóch przytoczonych fragmentach — musiała natrafić na przeszkodę w postaci egzegezy Orygenesza o znanym „mieczu” z proroctwa Symeona, według której Maryja była gnębiona na Kalwarii wątpliwościami lub przynajmniej owładnięta sprzecznymi myślami.

A teraz kilka zdań o cielesnym wzięciu Dziewicy do nieba. Pierwsze wzmianki, jeszcze zupełnie odosobnione, znajdują się u św. Epifaniusza⁸⁶, który stwierdza, że Pismo Święte nic nie mówi o śmierci Maryi, i dodaje, że nie jest wiadome, czy umarła, ani też czy była pogrzebana.

⁸⁰ Hom. 5; PG 43, 492 i 501.

⁸¹ Ibidem 497.

⁸² Ep 1; PG 79, 180.

⁸³ Serm. 2 in Deiparam; PG 89, 1389.

⁸⁴ Anacreont.; PG 87, 3846.

⁸⁵ Or. 2 in Deiparam; PG 87, 3855.

⁸⁶ Adv. haer. 78, 11.

Z pewnością nie można przypuszczać, żeby Jej ciało, „to naczynie godne wszelkiej czci”, doznało rozkładu. Od IV wieku do VII spotykamy jedynie świadectwa wątpliwej wartości. W VII wieku natomiast wierzone z całą pewnością w Jerozolimie w tę tajemnicę. Istotnie, św. Modest, patriarcha, głosząc kazanie w święto Zaśnięcia Maryi zapewniał, że ciało Jej nie zniszczone zostało wzięte do nieba przez aniołów. W ogrodach Getsemani wszelako musiał istnieć, aż do tego czasu tak zwany grób Maryi⁸⁷, co bynajmniej nie zakłada sprzeczności z wyżej wspomnianą wiarą.

IV. JAN DAMASCEŃSKI I JEMU WSPÓLCZEŚNI

Teologia maryjna Ojców wschodnich osiąga szczyt w swoim ostatnim przedstawicielu, „Doktorze Maryjnym”, św. Janie Damasceńskim. Podsumujmy najbardziej istotne zagadnienia jego mariologii:

Głosi on Boskie macierzyństwo Maryi i Jej trwałe i doskonałe dziewictwo. Maryja — twierdzi — wolna jest od wszelkiej skazy, uwolniona od wszelkiego osobistego grzechu, w pełni wyposażona w nadzwyczajną świętość, jest Ona absolutną antytezą upadku Ewy, dziewicą tak na ciele, jak i na duszy”, „uprzednio przyozdobiona przez Ducha Świętego, aby być Matką Boga”. Przymioty te dają podstawę, by uznać, iż Maryja była wolna od grzechu pierworodnego, chociaż Damasceńczyk wyraźnie nie postawił tego zagadnienia. Z pewnych jego wypowiedzi można wnioskować, że nie miała Maryja na Kalwarii żadnych wątpliwości. Wyraża on także swoje przekonanie, że Maryja bezpośrednio współdziałała z Jezusem w naszym odkupieniu i że przekazuje nam łaski, które są Jego owocem. W końcu Jan Damasceński broni nienaruszalności ciała Matki Bożej po Jej śmierci i podtrzymuje wiarę w Jej wzięcie do nieba.

Nauka św. Jana Damasceńskiego spotyka się z uznaniem u współczesnych, św. Germana, patriarchy Konstantynopola, św. Andrzeja z Krety i Jana z Eubei. Zresztą w VII wieku święci mówcy mieli bardzo wiele okazji do wychwalania Maryi w swoich mowach, ponieważ do starych świąt zostały dodane nowe: Zaśnięcie, Ofiarowanie, Narodzenie i Poczęcie Maryi. Charakterystyczne jest u tych mówców, że odnoszą się oni do Niej z głęboką wiarą, a przede wszystkim zwracają się do Matki Bożej o pomoc, używając niezwykle mocnych określeń: „Królowa” i „Ucieczka chrześcijan”; tytuły te stają się powszechne. Św. German i św. Andrzej głoszą również homilie na cześć Wniebowzięcia Maryi.

⁸⁷ Cf. Sofr., Anacreont.; PG 87, 3824.

Niezwykle gorliwie, co zasługuje na szczególne podkreślenie, wychwalono świętość Maryi. Św. German przypominając Ją jeszcze jako dziecko, w momencie ofiarowania w świątyni, mówi, że Ona jest ołtarzem chlebów pokładnych, ponieważ zamiast być uświęconą przez ołtarze świątyni, raczej sama go uświęciła⁸⁸. Św. Andrzej z Krety wypowiada się dość znacząco i jasno, że Maryja jest „w całej zepsutej masie ludzkiej jedynie nie zepsuta”⁸⁹. I rozwija tę myśl w znaczeniu, iż w dniu narodzin Maryi upadłe potomstwo Adama ponownie otrzymało łaskę i rozpoczęło powrót do pierwotnego stanu. Maryja stanowi jego początek: w Niej podnosi się upadła natura i w Niej ma początek druga materia, ukształtowana przez Boga. Tym obrazem św. Andrzej wyraźnie potwierdził pogląd, że Maryja nigdy nie miała nic wspólnego z zepsutą materią i przeto nigdy nie posiadała zmyły grzechu pierworodnego. Święto zaś Poczęcia Maryi dało impuls św. Andrzejowi do licznych hymnów, a Janowi z Eubei do homilii. W kompozycjach owych Maryja pojawia się bez cienia jakiegokolwiek winy już od pierwszej chwili swego istnienia. Jan z Eubi przedstawia duszę Maryi na wzór pałacu, zbudowanego nie przez ludzi, lecz przez Boga samego, pałacu przyozdobionego złotem, bardzo dostojnego i wyniesionego ponad trony cherubów, pałacu bardziej wzniosłego niż niebiosą⁹⁰. Te tak podniosłe wyrażenia usuwają w cień bardzo błahe zdanie o grzechu pierworodnym, któremu Maryja absolutnie nie podlegała.

Maryja jako „przyczyna zbawienia” przez swój współudział w naszym odkupieniu jest wychwalana przede wszystkim przez św. Germana⁹¹. Ona jest „ucieczką chrześcijan”, „łaskawą pośredniczką wszystkich grzeszników”⁹², „jednakowa jest Jej moc i chcenie”⁹³. Prośby Jej mają macierzyńską moc i nie potrzebują innej rekomendacji. Ona także po swoim wzięciu do nieba duchowo jest obecna wśród nas. „Nikt nie został napełniony poznaniem Boga, jeśli nie przez Ciebie, o Najświętsza; nikt nie zbawia się inaczej, jak tylko przez Twoje wstawiennictwo, o Matko Boża, (...) nikt nie został odkupiony, jeśli nie przez Ciebie”⁹⁴. Opieka Maryi trwa aż do końca świata⁹⁵. Ona nie może być nie wysłuchana i za Jej pośrednictwem dociera do nas dar miłosierdzia. German na potwierdzenie dodaje, że Maryja jest nam tak konieczna, jak powietrze, którym oddychamy⁹⁶.

⁸⁸ In Praesent. 1; PG 97, 812.

⁸⁹ In nativ. Deiparae 1.

⁹⁰ In concep. Deiparae; PG 96, 1477–88.

⁹¹ In Praesent. 1; PG 98, 300.

⁹² In Annunt. 1; PG 98, 324.

⁹³ In Praesent. 2; PG 98, 320.

⁹⁴ In Dormit. 3; PG 98, 349.

⁹⁵ Ibidem 2; PG 98, 360.

⁹⁶ Ibidem 356.

Szczególnie u św. Germana, jak się wydaje, idea pośrednictwa i współdziałania Maryi w naszym odkupieniu została rozpatrzona nie tylko w historycznym momencie narodzin Zbawiciela, lecz także w każdym czasie, jako orędownicze macierzyństwo, które rozciąga się dobroczynnie na wszystkie stulecia ofiarując schronienie chrześcijanom i ażył grzesznikom.

V. PODSUMOWANIE

Mariologia wschodnia rozwija się w okresie patrystycznym jako potężne drzewo, które powoli wyrasta z niewielkiego zarodka. I przy uważnej obserwacji można dostrzec poprzez kolejne fazy wzrostu bogaty rozwój jego konarów sięgając aż do skromnych początków.

Na początku były używane w odniesieniu do Maryi rozmaite wyrażenia; pojęcia te były nie wyjaśnione i rozrzucone tu i tam. Dziedzictwo wiary, przejęte od apostołów zostało dokładnie zamknięte w sztywne określenia (weźmy dla przykładu formułę trynitarną chrztu), a reszta była ujęta w zasady zawierające w sobie energię bardzo potężnych pędów, którą dopiero wieki i tysiąclecia następujące mogły później całkowicie spożytkować w ich rozwoju.

Nie powinno się zapomnieć jeszcze o jednym przy tym naszym przeglądzie retrospekcyjnym: im bardziej cofamy się do początku, tym rzadziej natrafiamy na dokumenty pisane. Szczupłość grup chrześcijańskich, nieliczni wśród nich wykształceni, brak spokoju i bezpieczeństwa w ich codziennym życiu nie mogły im dodać podniety do działalności literackiej. Jeśli wyobrazimy sobie, ile z pierwszych świadectw pisanych i pierwszych listów zostało zagubionych i zniszczonych w burzy wieków, to powinniśmy właściwie podziwiać to, że w skąpych resztkach przeszłości znajdują się jeszcze wystarczające ślady, aby wyraźnie odtworzyć przebytą drogę mariologii w jej ewolucji.

Dwa pierwsze wieki ukazują w jasnym świetle Boskie macierzyństwo Maryi, a także Jej dziewictwo przed porodem i podczas niego. Następnie formułuje się antyteza: Ewa-Maryja, w której została określona funkcja Matki Bożej w zniszczeniu dzieła grzechu i w naszym odkupieniu.

W drugim okresie, a mianowicie w III i IV wieku, panuje milczenie w rozwoju mariologii, które przynosi jednakże stopniowe jej pogłębienie i wzbogacenie. W szkole aleksandryjskiej rodzi się wyrażenie Theotokos — Boża Rodzicielka, które natychmiast się rozpowszechnia. U Orygenesesa pojawia się po raz pierwszy pojęcie dziewictwa Maryi po porodzeniu Jezusa; nauka ta jest uznana również przez św. Bazylego,

a nawet przez św. Efrema i św. Epifaniasza jest żarliwie broniona jako dogmat. U Orygenesesa zauważa się jednak niedoskonałe pojęcie dziewictwa w czasie porodzenia. Antyteza Ewa—Maryja jedynie niewiele przeobraża się ponad konkretne idee, przedstawione w pierwszych wiekach. Św. Efrema jasno stwierdza całkowitą wolność Maryi od wszelkiego grzechu, co zgodnie z kontekstem powinno rozciągać się także na grzech pierworodny, chociaż żaden z pisarzy tego okresu wyraźnie nie stawia tego zagadnienia, a niektórzy z nich, jak się wydaje, raczej zakładają istnienie u Maryi zmały pierworodnej. Od Orygenesesa rozpoczyna się egzegeza, która uważa „Miecz boleści” z prorocstwa Symeona za znak wątpliwości, jaką Maryja miałaby mieć na Kalwarii; egzegeza ta przetrwała u większości autorów greckich aż do końca VI wieku.

Okres rozkwitu mariologii, obejmujący V, VI i VII wiek, rozpoczyna się sporem o Theotokos. Atrybut przyjęty i uznany przez wszystkich — tylko szkoła antiocheńska stanowi wyjątek — otrzymał swoją uroczystą pieczęć na soborze w Efezie i stał się probierzem prawdziwości wiary. Nauka o dziewictwie po porodzeniu była głoszona przez wszystkich bez różnic z taką pewnością, z jaką broni się dogmatów.

W tym okresie w dziełach kaznodziejów bizantyjskich osiąga wielki rozwój pojęcie świętości i doskonałej godności Maryi. Wynosi się Ją ponad wszystkie stworzenia, także ponad chóry anielskie; jest Ona określona jako całkowicie czysta i pełna łaski, i wychwalana tak bardzo wzniosłymi określeniami, że trzeba z góry założyć przeświadczenie o Jej wolności od wszelkiego grzechu. Mimo to żaden z Ojców nie postawił wyraźnie zagadnienia Niepokalanego Poczęcia, a przeciw, Sewerian z Gabala i bardzo prawdopodobnie, św. Cyryl z Aleksandrii głoszą, że Ona była skalana przez grzech pierworodny.

Pośrednictwo Matki życia i Jej udział w naszym zbawieniu a według niektórych, także w łasce aniołów, zostały jasno uwydatnione przy pomocy bardzo znaczących wyrażen. Znajdują się także wzmianki o bezpośrednim współudziale w odkupieniu.

Wreszcie wzięcie do nieba, o którym wspomniał św. Epifaniasz wyraźnie zostało ogłoszone przez św. Modesta w VII wieku i przez następnym Ojców.

Znakomite podsumowanie całej mariologii wschodniej przedstawił w końcu św. Jan Damasceński. Wyjaśnienia jego uwidoczniły się w interpretacji jemu współczesnych, a zwłaszcza św. Germana z Konstantynopola.

Fundament został zatem położony, budowla może wznosić się ku niebu.

TŁUMACZYŁ
KS. KAZIMIERZ OBRYCKI

BIBLIOGRAFIA

SKRÓTY

- BAC. — Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
Caro — R. Caro, La homilética Mariana Griega en el siglo V (por. Bibliografía
ogólna, B).
CMP — S. Alvarez Campos, Corpus Marianum patristicum, Burgos 1970 nn.
EM — D. Casagrande, Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum, Roma 1974.
Mar — Marianum, Roma.
Maria — H. du Manior, Maria (por. Bibliografía ogólna, Ab).
POK — Pisma Ojców Kościoła, Poznań.
PSP — Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa.
SWP — J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Słownik wczesnochrześcijańskiego
piśmiennictwa, Poznań 1971.
SChr — Sources Chrétiennes, Paris.

I

BIBLIOGRAFIA OGÓLNA

A. WPROWADZENIE OGÓLNE

- a) Słowniki, encyklopedie:
D. Attwater, A Dictionary of Mary, New York 1956.
Lexikon der Marienkunde, wydano tylko t. 1 A-Elisabeth, Regensburg 1957—
1967.
Enciclopedia Mariana Theotokos, Genova—Milano 1958.
G. M. Roschini, Dizionario di mariologia, Roma 1961.
- b) Dzieła zawierające artykuły o mariologii wschodniej:
G. M. Roschini, Mariologia, Roma 1947, t. 1.
H. du Manoir (red.), Maria, Paris t. 1—8, 1949—1971 (zawiera szereg prac
fundamentalnych dla historii mariologii).
P. Sträter (red.), Katholische Marienkunde, Paderborn t. 1—2 1952², t. 3 1951
(przekład włoski, b. m. w. 1958, Marietti).
J. B. Cabrol (red.), Mariology, t. 1—2, Milwaukee 1955—1957 (przekł. hiszp.
Madrid 1964, BAC 242).
„Gratia Plena”. Studia teologiczne o Bogurodzicy pod red. B. Przybylskiego,
Poznań 1965.
G.M. Roschini, Maria Santissima nella storia della Salvezza, Isola del Liri
1969, t. 1—4 (szczególnie ważny tom 1, s. 284—349; przy poszczególnych
rozdziałach obfita bibliografia z wydzieleniem patrystyki).
Ponadto historię mariologii szeroko uwzględniają:
R. Laurentin, Court traité sur la Vierge, Paris 1968⁵.
C. Pozo, Maria en la obra de la salvación, Madrid 1974 (BAC 360).

B. DZIEJE MARIOLOGII

- E. Neubert, S. M. dans l'Eglise anténicéenne, Paris 1908².
- G. Jouassard, Marie à travers la patristique: maternité divine, virginité, sainteté, w: Maria, t. 1 1949, s. 69—157.
- De BMV prioribus Ecclesiae saeculis, Alma Socia Christi, t. 5, Romae 1952.
- W. J. Burghardt, Mary in Eastern Patristic Thought, w: J. B. Cabrol, Mariology, 1957, s. 488—547.
- F. Spedaglieri, Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva, Messina 1961.
- W. Delius, Geschichte der Marien Verehrung, München-Basel 1963 — protest.
- D. Bertetto, De primaeva traditione mariali, w: De scriptura et traditione, Roma 1963, s. 591—612.
- H. Graef, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg Br. 1964 (Herder).
- E. Florkowski, Matka Boża w nauce Ojców Kościoła, w: Gratia Plena, 1965, s. 59—77.
- E. M. Toniolo, La Madonna nei Padri, t. 1—3, Roma 1973—1974 (skrypt).
- J. A. de Aldama, Maria en la patristica de los siglos I y II, Madrid 1970 (BAC 300).
- S. Pieszczoch, Mariologia, w: SWP s. 559—568.
- Studia specjalne o mariologii wschodniej:
- M. Grodillo, Mariologia Orientalis, (Orient. Christ. Analecta 141), Romae 1954.
- S. Salaville, Mariologie byzantine, mariologie latine-médiévale, Rev, d'étud. Byz. 11 (1953) 129—155.
- G. Giamberardini, Il culto mariano in Egitto, 1 (I—VI w.), 2 (VII—X w.), Cario-Jerusalem 1967—1974, 3 (XI—XX) erusalem 1978.
- Bardzo dużo wiadomości, choć nieco chaotycznie podanych, przynosi dzieło C. Cecchelli, Mater Christi t. 1—4, Roma 1946—1954.
- O homiletyce maryjnej por.:
- O. Bardenheuer, Marienpredigten aus der Väterzeit, München 1934.
- D. Del Fabbro, Le omelie mariane dei Padri Greci del s. V, Mar 8 (1946) 185—221.
- R. Caro, La homilética Mariana Griega en el siglo V, (Marian Library Studies, t. 3—5) Dayton 1971—1973 (praca podstawowa i nieodzowna dla badacza mariologii wieku V).
- D. M. Montagna, La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV—VII, Mar 24 (1962) 453—543.

C. ZBIORY I ANTOLOGIE TEKSTÓW ORYGINALNYCH

- A. Roskovany, Beata Virgo Maria in suo conceptu Immaculata ex monumentis omnium saeculorum demonstrata, vol. 1, Nitriae 1860 (teksty dotyczące Niepokalanego Poczęcia).
- J. J. Bourassé, Summa Aurea de laudibus Virginis Mariae, Parisiis 1866 (J. P. Migne) t. 5 i 6 (dwoma powyższymi dziełami należy posługiwać się ostrożnie).
- H. Hurter (ed.), Sanctorum Patrum de Sanctissima Dei Genitrice Maria sermones selecti, Oeniponti 1877.
- C. Balić, Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis, Pars prior: ex aetate ante Concilium Tridentinum, Romae 1948.

- S. Alveraz Campos, *Corpus Marianum Patristicum*, Burgos 1970 nn. (do 1977 wydano t. 1—4/1, do wieku V, Ojcowie greccy). Dzieło podstawowe i jak dotąd najpełniejsze, a zarazem opracowane na podstawie najnowszych danych.
- W. Delius, *Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der alten Kirche*, Berlin 1975² (*Kleine Texte* 178).
- D. Casagrande, *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, Roma 1974. Jednotomowy duży (2014 s.) i podręczny zbiór tekstów maryjnych opatrzony dobrymi indeksami.

D. TEOLOGIA

a) Dziewictwo

- H. Koch, *Adhuc Virgo*, Tübingen 1929.
- H. Koch, *Virgo Eva — Virgo Maria. Mariens Jungfrauschafft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum ende des 4. Jahrhunderts*. Tübingen 1937.
- H. v. Campenhausen, *Die Jungfraugeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962.
- J. A. de Aldama, *Virgo Mater. Estudios de teologia patristica*, Granada 1963.

b) Niepokalane Poczęcie

- M. Jugie, *L'Immaculé Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Romae 1952.
- G. Giamberardini, *L'Immacolata Concezione di Maria nella chiesa Egiziana*, Cairo 1953.
- De Immaculata Concezione apud SS. Patres et Scriptorum Orientales, Virgo Immaculata*, t. 4, Romae 1955.

c) Wniebowzięcie

- L. Carli, *La morte e l'Assunzione di Maria Santissima nelle omelie greche dei secoli VII—VIII*, Roma 1941.
- M. Jugie, *La morte et l'Assomption de la Sainte Vierge, Etude historico-dogmatique* (*Studi e Testi* 114), Città del Vaticano 1944. Dzieło dotąd podstawowe, choć tu i ówdzie wymaga modyfikacji.
- J. M. Bover, *La Asunción de Maria*, Madrid 1947 (*BAC* 27). Opracowane przy współpracy J. A. de Aldama oraz F. de Sola.
- Atti del Congresso Assunzionistico Orientale organizzato dalla Custodia di Terra Santa, Gerusalemme 8—11. XII. 1950, Gerusalemme 1951. Omówienie prawdy o Wniebowzięciu w kościołach Wschodnich, dobre uzupełnienie pracy M. Jugie.*
- L. Krupa, *Wniebowzięcie NMP jako prawda objawiona w nauce Ojców greckich*, *Roczn. Teol. Kanon.* 1 (1949) 111—131.
- A. Wenger, *L'Assomption de la TS Vierge dans la tradition byzantine du VI au X s.*, Paris 1955 (wydanie nowych tekstów).
- B. Bagatti, *Ricerche sulle tradizioni della Vergine, Sacra dottrina* nr 69—70, 1973, 185—214. Dane apokryfów porównane z wynikami badań archeologicznych w tzw. grobie Maryi.

d) Nowa Ewa

- G. Jouassard, *La nouvelle Eve chez les Pères anténicéens*, *Études Mar.* 12 (1954) 35—54.
- T. Camelot, *La Nouvelle Eve dans la patristique grecque du Concile de Nicée à S. Jean Damascène*, tamże, 157—173.

- L. G. Cignelli, *Maria nuova Eva nella patristica greca* (sec. II—V), Assisi 1966.
- M. Starowieyski, *Maria Eva in traditione Antiochena Alexandrina et Palestiniensi saeculo V*, Roma 1972. *Por. Mar* 34 (1972) 329—385.
- e) Inne tematy
- P. Clement, *Le sens chrétien et la maternité divine de Marie avant le conflit nestorien*, *Ephem. theol. Lov.* 5 (1928) 599—613.
- Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, *Rev. d. Sc. Rel.* 38 (1954) 3—38.
- A. Müller, *Ecclesia Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg 1955².
- M. Söll, *Maria und die Kirche bei den griechischen Vätern seit Cyrill von Alexandrien*, w: *Maria et Ecclesia*, t. 3, 1959, s. 137—162.
- K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964.
- J. Lebon, *L'Apostolicité de la tradition de la médiation mariale*, *Rech, théol. anc. et méd.* 2 (1930) 129—159.
- F. L. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit*, Breslau 1934.
- S. Styś, *De antithesi Eva — Maria, eiusque relatione ad Protoevangelium apud Patres*, *Coll. Theol.* 23 (1952) 318—365.
- M. Oleś, *Maryjne znaczenie słów Łk 2,35 w patrologii od początku aż do VIII w.*, *Ruch Bibl. i Liturg.* 17 (1964) 4—19.

E. BIBLIOGRAFIE

- G. Bessuti, *Bibliografia Mariana*, 1-Mar 12 (1950), *supl. do zesz.* 4, 2 — Roma 1952, 3 — Roma 1959, 4 — Roma 1974.
- W. Schneemelcher, *Bibliografia patristica*, Berlin 1959 nn.
- G. Bessuti, *Appunti bibliografici patristici*, *Ephem. Mariol.* 27 (1977) 49—76.
- R. Laurentin, *Table rectificative des pièces mariales inauthentiques ou discutées contenues dans les deux Patrologies de Migne*, w: R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, Paris 1954 (ważne dla określenia autentyczności fragmentów patrystyczno-mariologicznych).
- D. M. Montagna, *L'Ordine dei Servi e la mariologia d'oggi*, *Mar* 39 (1977) 147—262, 491—496 (podaje dane o licznych pracach z mariologii Wschodu pisanych — i często nie wydanych — na papieskim wydziale teologicznym „Marianum” w Rzymie).
- B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie*, Freiburg 1978⁸, s. 32 n., 547.

II

BIBLIOGRAFIA SZCZEGÓŁOWA

WYZNANIA WIARY

- A. i G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897; J. M. Szymusiak, *S. Głowa, Breviarium fidei*, Poznań 1964.

ŚW. IGNACY ANTIOCHEŃSKI

Teksty: EM 1—4; CMP 1—5. Tł. A. Lisiecki, POK 1, 1924; Ps. Ignacy: CMP 1146—1159.

Oprac.: SWP 201—203.

Mariol.: A. Checchin, *Maria nell'economia di Dio secondo Ignazio di Antiochia*, Mar 14 (1952) 373—383; A. Gila, G. Grinza, *La Vergine nelle lettere di S. Ignazio*, Torino 1968; J. M. de Aldama, *Maria...*, passim.

ŚW. JUSTYN MĘCZENNIK

Teksty: EM 8—22 CMP 7—43. Tł. A. Lisiecki, POK 4, 1926.

Oprac.: SWP 238—241.

Mariol.: S. Styś, *Roczn. Teol. Kan.* 3 (1956) 70—128; J. A. de Aldama, *Maria...*, passim; L. Cignelli, *Maria nova Eva...*, p. 31.

ŚW. IRENEUSZ Z LYONU

Teksty: EM 26—64; CMP 44—109.

Oprac.: SWP 206 n.

Mariol.: J. Garçon, *La mariologie de S. Irénée, Lyon 1932*; B. Przybylski, *De mariologia S. Irenaei Lugdunensis, Romae 1937*; J. A. de Aldama, *Maria...*, passim; J. M. Bover, *Anal. sacra Terr.* 1 (1925) 227—241 (pośrednictwo); B. Capelle, *Rev. theol. anc. et méd.* 2 (1930) 388—395 („adhuc virgo”); G. Jouassard, *Nouv. rev. Mar.* 2 (1955) 217—232 (macierzyństwo duchowe); S. O'Brien, w: *Alma Socia Christi t. 2, 1952, s. 93—104* (powszechnie pośrednictwo). Por. Hipolit.

APOKRYFY NOWEGO TESTAMENTU

Ewangelia Hebrajczyków — chodzi tu o tekst koptyjski Ew. Hebr.: E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, London 1915, s. 60, por. 637. CMP 304.

Narodziny Maryi (tzw. Protewangelia Jakuba) —

Wyd: E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961. EM 2092; CMP 313—337. Polski przekład: W. Smereka, *Ruch Bibl. i Liturg.* 16 (1963) 262—277 oraz M. Starowieyski, *Znak* nr 275, 1977, s. 536—547.

Mariol.: E. Cothenet, *Marie dans les apocryphes. Maria VI*, 1961, s. 70—156; L. Peretto, *La mariologia del Protevangelo di Giacomo*, Roma 1955; tenże, *Mar* 22 (1960) 176—196; J. A. de Aldama, *Maria*, passim; *De primordiis cultus mariani*, t. 4, Romae 1970 (tom poświęcony Maryi w apokryfach).

ŚW. HIPOLIT RZYMSKI

Teksty: EM 101—119; CMP 122—157.

Oprac.: SWP 194—197. Por. M. Richard, *Dict. de Spirit.* 7 (1968) 531—571.

Mariol.: G. Jouassard, *Rev. Sc. Relig.* 12 (1932) 509—532, 13 (1933) 25—37 (Pierworo-rodny u H. i u Ireneusza).

DIALOG ADAMANCJUSZA

Teksty: CMP 305—310.

Oprac.: SWP 15.

METODY Z OLIMPU

Teksty: CMP 305 n.

Oprac.: SWP 282 n.

SZKOŁA ALEKSANDRYJSKA

1. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI

Teksty: EM 63—66; CMP 116—121.

Oprac.: SWP 249—251.

2. ORYGENES

Teksty: EM 120—168; CMP 159—304.

Oprac.: SWP 296—309. P. Nautin, Origène, Paris 1978.

Mariol.: C. Vagaggini, Maria nelle opere di Origene, Roma 1942 (repr. 1962); H. Crouzel, wstęp do Hom. na ewang. św. Łk, SChr 87 (1962); A. Kneller Zeitschr. f. kath. Theol. 47 (1923) 616—632 (duchowe miacierzyństwo); A. Agius, Downside Rev. 50 (1932) 126—137 (mariol. O. i Ambrożego); Tenże, Clergy Rev. 43 (1958) 671—678 (O. i Maryja); H. Crouzel, Scholastik 38 (1963) 18—31 (dziewictwo); Tenże, Bull. de la Soc. Franc. d'étud. Mar. 19 (1962) 9—25 (M. wzorem życia duchowego i apostołskiego); L. Peretto, Mar 39 (1977) 397—411 (egzeg. w hom. 15—17 na ewang. Łk).

3. „SUB TUUM PRAESIDIUM”

Dobra rekonstrukcja: G. Giamberardini, Il culto Mariano..., t. 1, s. 74—103.

Oprac.: SWP 326. Por. O. Stegmüller, Zeitscher. f. kath. Theol. 74 (1952) 76—82.

4. ŚW. PIOTR ALEKSANDRYJSKI

Teksty: EM 174; CMP 311.

Oprac.: SWP 325.

5. ŚW. ALEKSANDER ALEKSANDRYJSKI

Teksty: EM 178; CMP 532 n.

Oprac.: SWP 21.

6. ŚW. ATANAZY WIELKI

Teksty: EM 255—288; CMP 534—618.

Oprac.: SWP 56—60.

Mariol.: M. Starowieyski, Mariologia św. Atanazego Wielkiego, Roczn. Teol. Kan. 23 (1976) 109—132.

7. DYDYM ŚLEPY

Teksty: EM 660—667; CMP 1029—1069.

Oprac.: SWP 125—127.

8. ŚW. CYRYL ALEKSANDRYJSKI por. niżej.

MARIOLOGIA SYRYJSKA

Opracowanie ogólne: I. Ortiz de Urbina, La mariologia nei padri syriaci, Orient. Christ. Period. 1 (1935) 100—113. Dalsza literatura: Tenże, Patrologia syriaca, Romae 1965², s. 26 i przy poszczególnych autorach.

1. AFRAHAT

Teksty: EM 206—210; CMP 1327—1332. Tekst syryjski: Patrologia syriaca, t. 1 i 2.

Oprac.: SWP 16 n.; I. Ortiz de Urbina, Patrologia..., s. 46—51.

2. ŚW. EFREM

Teksty: EM 289—431; CMP 1333—1452. Wydanie tekstów oryg. por. I. Ortiz de Urbina, Patrologia..., s. 56—83. Tł. W. Kania, PSP 11, 1973.

Mariol.: E. Beck, *Die Mariologie der echten Schriften Ephraems*, *Oriens. Christ.* 40 (1956) 22—40; L. Hammersberger, *Die Mariologie der ephremischen Schriften*, Innsbruck 1938; J. M. Bover, *Ephem. theol. Lov.* 4 (1927) 161—179 (wszechpośrednictwo); P. Krüger, *Alma Socia Christi*, t. 5, 1952, s. 46—86 (dziewictwo); I. Ortiz de Urbina, *Estud. ecles.* 28 (1954) 417—422 (Niepokal. Pocz.); Tenże, w: *Virgo Immaculata*, t. 12, 1956, s. 1—11 (królestwo M.); J. M. Fernández, *Humanidades* 10 (1957—1958) 243—264.

OJCOWIE KAPADOCY

Mariol.: G. Söll, *Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte*, *Theol. Quart.* 131 (1951) 163—188, 288—319, 426—457; Tenże, w: *Alma Socia Christi*, t. 5, 1952, s. 129—143; S. Fedyniak, *Mariologia apud Patres Orientales (Basilium Magnum, Gregorium Nazianzenum et Gregorium Nyssenum)*, Roma 1958.

1. ŚW. BAZYLI WIELKI

Teksty: EM 432—450; CMP 871—887. Homilię na Boże Narodzenie (PG 31, 1457—1476) „Clavis Patrum Graecorum”, t. 2, nr 2911 klasyfikuje jako dubia z przychyleniem się do jej autentyczności.

Oprac.: SWP 87—90.

2. ŚW. GRZEGORZ Z NAZJANZU

Teksty: EM 481—490; CMP 888—922. Tł. w: J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog, Poznania 1965 i Grzegorz Teolog, Mowy wybrane, W-wa 1967.*

Oprac.: SWP 175—177 i J. M. Szymusiak, dz. cyt.

3. ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY

Teksty: EM 498 512; CMP 923—973.

Oprac.: SWP 178—180.

Mariol.: M. Gordillo, *Estud. Mar.* 21 (1962) 117—155 (dziewictwo).

4. AMFILOCH Z IKONIUM

Teksty: EM 513—517; CMP 974—985.

Oprac.: SWP 31.

Mariol.: I. Ortiz de Urbina, *Mariologia Amphilochi Iconiensis*, *Orient. Christ. Period.* 23 (1957) 186—191.

APOLINARY Z LAODYCEI

Teksty: EM 476—480; CMP 832—861.

Oprac.: SWP 43—45.

EUZEBIUSZ Z CEZAREI

Teksty: EM 179—204; CMP 463—525.

Oprac.: SWP 142—146.

ŚW. EPIFANIUSZ Z SALAMINY

Teksty: EM 686—732; CMP 707—821. Nieautent.: PG 43, 485—501 i kopt. homilia wyd. E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, London 1915, s. 120—145.

Oprac.: SWP 132—134.

Mariol.: D. Fernández, *De mariologia S. Epiphaniae, Romae 1968* (poprzedzona szeregiem artykułów); G. Jouassard, *Deux chef de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV s.: Saint Epiphane et Saint Ambroise*, *Gregor.* 42

1961) 5—36; E. Smothers, *Americ. eccl. rev.* 125 (1951) 355—372; T. Gallus, *Verb. Dom.* 14 (1956) 272—279 (interpr. mariol. Rdz 3, 15). O herezji kollyrydianek por.: F. J. Dölger, *Antike und Christentum* 1 (1929) 118—140; H. Albarelli, *Mar* 3 (1941) 187—191.

ŚW. CYRYL JEROZOLIMSKI

Teksty: EM 458—475; CMP 986—1107. Tł. W. Kania, PSP 9, 1973.

Oprac.: SWP 113 n.

SZKOŁA ANTIOCHEŃSKA

Mariol.: M. Starowieyski, *Maria Eva...*, passim.

1. EUSTACJUSZ Z ANTIOCHII

Oprac.: SWP 139; por. M. Spanneut, *Recherches sur les écrits de Eustathe d'Antioche*, Lille 1948.

2. DIODOR Z TARSU

Teksty: CMP 1008—1028.

Oprac.: SWP 119—121.

3. ŚW. JAN CHRYZOSTOM

Teksty: EM 739—768; CMP 1160—1258. Przy badaniu tekstów św. Jana Chryzostoma należy zachować wileką ostrożność ze względu na wielką liczbę pseudochryzostomików, stąd konieczność konsultacji: J. A. de Aldama, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, Paris 1960 i M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, t. 2, Turnhout 1974.

Oprac.: SWP 216—220. G. Ellero, *Esegesi e teologia dell'incarnazione secondo Giovanni Crisostomo*, Vicenza 1967.

Mariol.: L. Dieu, *La mariologie de S. Jean Chrystosome*, Mémoires et Rapports du Congrès Marial, Bruxelles 1922, t. 1, s. 71—83; G. Ellero, *Maternità e virtù in Maria in S. Giovanni Crisostomo*, Roma 1964; F. Spedaglieri, *La Madre di Dio in S. Giovanni Crisostomo*, *Ephem. Mar.* 15 (1965) 385—411; N. Marini, *Bessarione* 7 (1910) 365—385 (błędy).

4. TEODOR Z MOPSUESTII

Teksty: EM 855—858; CMP 1297—1312.

Oprac.: SWP 368—370.

Mariol.: Por. P. Galtier, *Rech. sc. rel.* 45 (1957) 161—186 (Wcielienie).

5. NESTORIUSZ

Teksty: CMP 2925—2989.

Oprac.: SWP 289—291; L. S. Scipioni, *Nestorio e il Concilio di Efeso*, Milano 1974.

Mariol.: L. S. Scipioni, dz. cyt.; Nilus a S. Brocardo, *De maternitate divina B. Mariae semper Virginis Nestorii Constantinopoli et Cyrilli Alexandrini*, Roma 1944; Luis Angel, *Estud. Mar.* t. 8 (1949) 325—344 (N. i św. Cyryl).

SOBÓR EFESKI

Teksty: Denzinger 250—268; *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973³, s. 37—74.

Oprac.: L. S. Scipioni, dz. cyt.; P. T. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1961 (*Histoire des Conciles oecumeniques* 2).

ŚW. CYRYL ALEKSANDRYJSKI

Teksty: EM 1084—1184; CMP 3134—3523.

Oprac.: SWP 109—113; L. S. Scipioni, dz. cyt.: H. du Manoir, Dogme et spiritualité chez S. Cyrille, Paris 1944.

Mariol.: Caro 128—151; 269—282; A. Eberle, Die Mariologie des Hl. Cyrillus von Alexandrien, Freiburg 1921; C. Scanzillo, Trattato „Contra quelli che non vogliono riconoscere la santa Vergine Maria di Dio”, Sorrento 1975 (wydanie tekstu, wstęp); G. Jouassard, w: Virgo Immacolata, t. 4, 1955, s. 28—47 (M. u stóp krzyża); J. Puig de la Bellacasa, Estud. ecles. 11 (1932) 5—25 (anatematyzmy). Por. Nestoriusz.

SEWERIAN Z GABALA

Teksty: EM 770; CMP 1259—1278.

Oprac.: SWP 357.

Mariol.: A. M. Gila, Studi sui testi mariani di Severiano di Gabala, Roma 1965. Por. Tenże, Mar 26 (1964) 113—172; E. J. Soares, Mar 15 (1953) 401—411 (S. i Protewangelia).

ATTYK Z KONSTANTYNOPOLA

Teksty: CMP 1279—1290; tekst syryjski — J. Lebon, Le Muséon 46 (1933) 167—202.

Oprac.: SWP 61.

Mariol.: Caro 59—75.

NIL Z ANCYRY

Teksty: EM 1040—1054; CMP 1313—1323.

Oprac.: SWP 292.

ŚW. ANTYPATER Z BOSTRY

Teksty: EM 14—20—1432; CMP 3726—3757. Nowa homilia maryjna: R. Gregoire, Parole d'Orient 1 (1970) 95—122.

Mariol.: Caro 226—268.

ŚW. HEZYCHIUSZ Z JEROZOLIMY

Teksty: EM 1274—1286; CMP 3780—3812. M. Aubineau, hes homélies festales d'Hésychius de Jerusalem, vol I, les homél. I—XV, (Subsidia hagiographica 59), Bruxelles 1978.

Mariol.: K. Jüssen, Die Mariologie des Hesychius von Jerusalem, w: Theologie und Geschichte, Festschrift M. Schmaus, München 1957, s. 651—670; Caro 39—58.

CHRYZYP

Teksty: EM 1449—1451; CMP 3813—3824.

Oprac.: SWP 105.

Mariol.: Caro 211—225; T. Gallus, Divus Thom. (Piacenza) 59 (1956) 71—74 (Rdz 3, 15 i nowa Ewa).

BAZYLI Z SELEUCJI

Teksty: EM 1365—1373; CMP 3758—3777.

Oprac.: SWP 87.

Mariol.: Caro 283—307.

TEODOT Z ANCYRY

Teksty: EM 1186—1203; CMP 3081—3133.

Mariol.: Caro 156—197.

ŚW. PROKLUS Z KONSTANTYNOPOLA

Teksty: EM 1204—1226; CMP 2983—3080.

Oprac.: SWP n.; F. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople* (Studi e Testi 247), Città del Vaticano 1967.

Mariol.: Caro 76—128; 308—344; R. Caro *Proclo de Constantinopla, orador mariano del siglo V*, Mar 29 (1967) 377—492.

PS. GRZEGORZ CUDOTWÓRCA (V—VI w.)

Teksty: EM 1980—1885; CMP 3826—3834 (trzecia). PG 10, 1145.

Mariol.: Caro 481—522 (por. 353—359).

ŚW. ROMAN MELODOS (PIEŚNIARZ)*

Teksty: EM 1569—1572. Tł. M. Starowieyski, *Tyg. Powsz.* 21—28 grudnia 1975; W. Kania, tamże 3 kwietnia 1977. *Akathistos*: EM 2079—2089. Tł. A. Bednarz, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 516—530. Inne hymny: wyd. P. Maas, C. A. Trypanis, Oxford 1965 lub J. Grosdidier de Matons, *SChr* 99, 110, 114, 128.

Oprac.: SWP 345; J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1978 (Beauchesne).

Mariol.: C. Chevalier, *Mariologie de Romanos (490—550 environ) le roi des Mélodes*, *Rech. sc. relig.* 28 (1938) 47—71.

ŚW. ANASTAZY ANTIOCHEŃSKI

Teksty: EM 1609; 2065—2067 (?); 1194—2001 (?); PG 89, 1309—1398.

Oprac.: SWP 32 n.

ŚW. MODEST Z JEROZOLIMY

Teksty: EM 1701—1711.

Oprac.: SWP 289.

Mariol.: L. Carli, *Mar* 2 (1940) 386—400; M. Jugie, *Echos d'Orient* 39 (1940—1942) 283—289.

ŚW. SOFRONIUSZ Z JEROZOLIMY

Teksty: EM 1722—1758.

Oprac.: SWP 358; C. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, Paris 1972.

Mariol.: M. Jugie, *Rev. Aug.* 1 (1910) 565—574 (Niepok. Poczęcie).

ŚW. ANDRZEJ Z KRETY

Teksty: EM 1831—1883. Tł. M. Bednarz, w: A. Bober, *dz. cyt.*, s. 535—543.

Oprac.: SWP 34 n.

JAN Z EUBEI

Teksty: EM 1884—1894.

Oprac.: F. Dölger, *Anal. Boll.* 68 (1950) 5—26.

ŚW. GERMAN Z KONSTANTYNOPOLA

Teksty: EM 1801—1830. Tł. W. Kania, *Tyg. Powsz.* 15.12.1977, 28.5.1978.

Oprac.: SWP 167 n.

Mariol.: E. Permiola, *La mariologia di S. Germano*, Roma 1954; M. Jugie, *Echos d'Orient* 16 (1913) 219—221 (hom. maryjne); L. Carli, *La dottrina sull'Assun-*

* Przy pisarzach od VI w. dobrze jest konsultować: H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.

zione di Maria SS. di S. Germano di Constantinopoli, Roma 1944; Melchior a S. Maria, Mar 15 (1953) 195—213.

SW. JAN DAMASCENSKI

Teksty: EM 1903—1980. Tł. A. Bednarz, w: A. Bober, dz. cyt., s. 544—549; Wykład wiary prawdziwej, tł. B. Wojkowski, Wwa 1969; W. Kania, Tyg. Powsz. 8.9.1974.

Oprac.: SWP 220—223.

Mariol.: C. Chevalier, La mariologie de S. Jean Damascène, Roma 1936; V. A. Mitchell, The Mariology of St. John Damascene, Kirkwood 1930; J. M. Canal, Est. Mariol. 12 (1952) 270—330 (śmierć i wniebowz. NMP); L. Ferroni, Mar 17 (1955) 1—36 (nowa Ewa); B. M. Garrido, Est. Mariol. 28 (196) 333—353 (miejsce M. w Kościele).

Opracował ks. M. Starowieyski