Dziewictwo Maryi i łacińska recepcja ideału dziewicy „świętej i ciałem, i duchem” (1 Kor 7, 34)

Zestawiając ze sobą dwa stany życia chrześcijańskiego, św. Paweł stwierdza: „Niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta i ciałem, i duchem” (1 Kor 7, 34). Pawłowe słowa znajdują duży oddźwięk w łacińskiej literaturze starożytnej i średniowiecznej[[1]](#footnote-1). Z jednej strony kreślą ideał życia bezżennego „ze względu na królestwo” (Mt 19, 12). Samo wyrażenie *virgo sancta corpore (carne) et spiritu (mente/anima)* nabiera potocznego charakteru w języku ascetycznym[[2]](#footnote-2). Spotykamy je później także w języku liturgicznym, na przykład w formularzu „pro virginibus” zawierającym modlitwę o wytrwałość do śmierci w ślubowanym dziewictwie „w ciele i duchu”[[3]](#footnote-3). Z drugiej strony, powyższe określenie wyraża doskonałość Maryi, Matki Bożej. Przyjrzymy się najpierw temu ideałowi spełnionemu w osobie Maryi, a następnie jego recepcji na polu ascetycznym u autorów łacińskiej starożytności i średniowiecza, którzy wnieśli jakiś istotny wkład w interesującą nas teologię.

# 1. Dziewictwo macierzyńskie

Nakreślony przez św. Pawła w 1 Kor 7, 34 ideał dziewictwa można by ująć słowem „świętość”, którego on sam w tym kontekście używa, albo – „doskonałość”, „pełność”. Warto byłoby prześledzić u Ojców przymiot piękności (*tota pulchra*) występujący w Pnp 4, 7 i zapytać, na ile odnoszą go do Maryi w powyższym sensie Pawłowym. Dla ścisłości, odróżnijmy pojęcie pełnego dziewictwa „ciałem i duchem”, od jego „integralności”, ujmowanej przez łacińskich pisarzy wyrażeniem *integra virgo/integra virginitas*. To pierwsze wskazuje na nieskazitelność ciała i duszy w ofiarowaniu się Bogu, to drugie – na nienaruszalność ciała, która w przypadku Maryi przyjmuje postać potrójnego dziewictwa.

Na przykład Quodvultdeus podkreśla, że święte dziewictwo Maryi „ciałem i duchem” Bóg dopełnił jego fizyczną nienaruszalnością, które utrzymał nawet po narodzeniu Jezusa[[4]](#footnote-4). Zdaniem Gaudencjusza z Brescji, jak Adam uznał tożsamość natury Ewy stworzonej przez Boga z jego własną (Rdz 2, 23), tak Chrystus, jako Stwórca czyniąc nienaruszalnym ciało swojej Matki, jako Syn za takie je uznaje[[5]](#footnote-5). Podobnie wczesnośredniowieczny autor używa wyrażenia *integra virgo,* stwierdzając, że Maryja stała się matką, począwszy ciało bez pożądania cielesnego. Była dziewicą *ante partum, in partu* i *post partum*[[6]](#footnote-6).

### Maryja i Kościół – Dziewica i Matka

Tytułem *virgo sancta corpore et spiritu* chętnie obdarza Maryję św. Augustyn. Tylko Ona jest w pełni dziewicą i matką – zarówno w ciele, jak i w duchu: *sola ergo Maria et spiritu et corpore mater et virgo, et mater Christi et virgo Christi*[[7]](#footnote-7). Biskup Hippony nie zatrzymuje się dłużej nad doskonałością dziewiczej konsekracji Maryi jako takiej. Znamienne, że kilka razy posługuje się wyrażeniem *tota virgo*, które domyślnie odnosi do Maryi, Dziewicy i Matki, ale formalnie – do Kościoła naśladującego Jej pełne dziewictwo i macierzyństwo[[8]](#footnote-8). Doskonałość Jej dziewictwa uzyskuje szeroką perspektywę. Augustyn pyta o jej zbawcze i eklezjalne znaczenie. Maryja jest Matką, ale i obrazem Kościoła[[9]](#footnote-9).

Także Kościół jest święty zarówno w swoim ciele, jak i w duchu. Augustyn stara się wyjaśnić różnicę pomiędzy bezwzględną świętością Maryi-Dziewicy a względną świętością Kościoła-Dziewicy. W swoim ciele jako dziewica Kościół nie jest cały święty. Pozostaje w pełni świętą dziewicą i matką w duchu, to jest w swoich świętych, którzy mają posiąść albo już posiedli królestwo. W obecnie żyjących na ziemi swoich świętych członkach Kościół jest dziewicą zarówno w ciele, jak i w duchu. Natomiast nie jest w pełni dziewicą i matką w ciele, czyli jako pielgrzymujący, w żyjących na ziemi grzesznych swoich członkach. Z kolei jedynie w niektórych swoich wiernych jest dziewicą Chrystusa, a w niektórych jest matką, z czego w jednych jest matką Chrystusa, rodząc Go duchowo, w drugich – matką Adama, rodząc do życia doczesnego[[10]](#footnote-10).

Biskup Hippony pyta o istotę dziewictwa Kościoła, skoro nie jest on w pełni święty „w swoim ciele”, czyli nie wszyscy są w nim święci. Odpowiada, że jego duchowym dziewictwem pozostaje nienaruszona wiara katolicka (*fidei catholicae integritas*)[[11]](#footnote-11). Idea wiary będącej sednem duchowego dziewictwa zdaje się pobrzmiewać echem u Fulgencjusza, duchowego ucznia Augustyna, który wskazuje, że wiara ta znajduje się też u źródeł nienaruszonego dziewictwa Maryi[[12]](#footnote-12). W kluczu antytezy Ewa-Maryja biskup Ruspe wskazuje na zepsucie umysłu, któremu uległa pierwsza niewiasta. Zwiedziona przez diabła, zwiodła następnie swego męża. Tymczasem druga Niewiasta poczęła w nienaruszonym dziewictwie i urodziła Syna, dzięki łasce Bożej zachowując niewinność umysłu i ciała. W swoim umyśle zdobyła się na usilną wiarę (*fides firmissima*), odrzucając wszelką namiętność ciała[[13]](#footnote-13). Zdaniem Augustyna, podobnie i Kościół, naśladując Maryję, ma zachować dziewictwo dzięki łasce Wszechmogącego i swojej wierze tam, gdzie Ewa uległa zepsuciu za namową węża[[14]](#footnote-14).

Jak podkreśla Augustyn, takie dziewictwo staje się paradoksalnie płodne. Kościół dziewiczy rodzi przez chrzest Chrystusowe członki, podobnie jak Maryja, dziewicza Matka, rodzi Chrystusa. Jesteśmy zarówno synami matki, którą jest Kościół, rodząc się przez chrzest, jak i matkami Chrystusa, wiodąc innych do chrzcielnych narodzin. Kościół jest jak Maryja: i Matką, i Dziewicą, która rodzi[[15]](#footnote-15). Kościół naśladuje Maryję, ponieważ nie mogąc być matką w ciele, jest matką i dziewicą w duchu. Podobnie jak Chrystus nie zabrał swojej Matce dziewictwa przez narodziny, tak i swój Kościół uczynił dziewicą, chroniąc przed nierządem z demonami. Z jego nienaruszonego dziewictwa rodzą się z kolei święte dziewice, które odrzucają ziemskie zaślubiny, a wybierają niebieskie[[16]](#footnote-16). One z kolei mogą ponownie zrodzić Chrystusa. Pisze Hieronim do jednej z nich, Eustochium: „Możesz i ty być Matką Pana”[[17]](#footnote-17).

### Posłuszne „tak” Maryi

Wychodząc poza tajemnicę Kościoła, inni autorzy wskazują na postawę pokory i uległości Bogu, która znajduje się u podstaw pełnego i płodnego dziewictwa Maryi. Św. Bernard z Clairvaux wiąże świętość Maryi „w ciele i duchu” z Jej Bożym macierzyństwem, przez które zrodziła Przenajświętszego (*Sanctum Sanctorum*). Dla zachowania świętości ciała otrzymała dar dziewictwa, a dla zachowania świętości ducha – dar pokory. Ze względu na przyszłe rodzicielstwo Bóg natchnął Ją dużo wcześniej do dziewictwa i z góry udzielił Jej łaski pokory pozwalając, aby była ona równocześnie Jej zasługą (*humilitatis praerogaverat meritum*). Nie udzielił Jej łaski świętego dziewictwa na ciele i duszy w ostatniej chwili, przypadkiem, zwykłą koleją rzeczy, ale poznał i wybrał Ją przed wiekami, przygotował sobie, zachował przez aniołów, wskazał przez patriarchów, obiecał przez proroków. Salomon był świadom kobiecej niemocy, słabości jej ciała i chwiejności umysłu, pytając retorycznie: „Niewiastę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31, 10). Bóg znalazł taką Niewiastę, sam uzdalniając Ją do dzielności. Dzięki niej starła głowę węża, odrzucając wszelki podszept Złego i unicestwiając wszystko to, do czego skłania nieprzyzwoicie ciało albo namawia pycha umysłu[[18]](#footnote-18).

Gdzie indziej zastanawia się św. Bernard nad tajemnicą Zwiastowania, w której Bóg przedziwnie łączy dziewictwo z płodnością. Anioł Gabriel tchnął Słowo Boga przez ucho Dziewicy w Jej łono i ducha. Tą samą drogą, którą zwodziciel wpuścił truciznę do umysłu pierwszej niewiasty, anioł wprowadził antidotum do umysłu drugiej[[19]](#footnote-19). Średniowieczny pisarz pyta na innym miejscu, dlaczego archanioł nazywa w dość nieokreślony sposób zapowiadane Dziecię: „Święte, które się narodzi” (Łk 1, 35). Mianowicie podkreśla przez to brak adekwatnej nazwy na przedziwne połączenie z bóstwem Jednorodzonego Syna Bożego natury ludzkiej, wydanej na świat przez najczystszą na ciele i duszy Dziewicę Maryję[[20]](#footnote-20).

Dla uzupełnienia dodajmy, że grecki teolog, Jan Chryzostom, w kontraście do posłuszeństwa Maryi przedstawia upadek Ewy. Wzywa za św. Pawłem dziewice do czystości w ciele i duchu (1 Kor 7, 34) i przestrzega je przed tym, aby wystrzegając się skalania ciała przez nieczystość, wystrzegały się też w duszy zawiści szatana[[21]](#footnote-21). Ojcowie tłumaczą niekiedy niewstrzemięźliwością ciała upadek pierwszego człowieka. W takiej interpretacji wyjaśnia się, że Ewa uległa podwójnemu wpływowi: w ciele – zmysłowości, w duszy – namowom szatana. Tymczasem Maryja przez swoje dziewictwo okazała podwójną uległość: w ciele – wstrzemięźliwości, w duszy – posłuszeństwu Bogu.

Bernard z Clairvaux poszerza spojrzenie na duchowe dziewictwo Maryi. Kształtuje je wiele cnót, a zwłaszcza cnoty kardynalne. Maryja Dziewica jest wzniesionym przez mądrość domem o siedmiu kolumnach (Prz 9, 1). Czterema kolumnami pozostają cnoty główne. Maryja okazała męstwo w niezłomnym postanowieniu zgodnym z wolą Boga, umiarkowanie – w postawie milczenia, roztropność – w stawianiu zasadnych pytań, sprawiedliwość – w swoim wyznaniu (*confessione*). Pozostałe trzy kolumny stanowi Jej wiara w trzy Osoby boskie[[22]](#footnote-22).

Mądrość z nieba, czyli Duch Święty, tak napełnił Jej umysł łaską, że także ciało dostąpiło użyźnienia. Św. Bernard powtarza za św. Augustynem: Zanim Maryja poczęła Syna w ciele, poczęła Go w duchu[[23]](#footnote-23). Podobną myśl wyraża św. Bonawentura: Duch Święty najpierw zapłonął w umyśle Maryi, a następnie dokonał cudownego poczęcia w ciele przez to, że częściowo pobudził ludzką naturę, częściowo wspomógł, a częściowo podniósł do wyższego stanu[[24]](#footnote-24).

Beda Czcigodny wskazuje na eschatologiczny wymiar dziewictwa. Na początku świata Bóg ustanowił małżeństwo, które miało służyć pomnażaniu rodzaju ludzkiego i napełnianiu świata łaską błogosławieństwa. Kiedy już świat się zaludnił, Bóg ukazał w osobie Maryi dziewictwo jako jeszcze bardziej godne Jego błogosławieństwa. Ciągu dalszego Bożego błogosławieństwa dostępuje dziewictwo w wieczności. Dziewica, czysta na ciele i duszy, podąża za swoim Panem do niebios i śpiewa Jemu „pieśń nową”, której nie potrafi nikt inny zaśpiewać[[25]](#footnote-25). Echem zdają się odbijać słowa w zachowanym po łacinie komentarzu Dydyma Ślepca do proroka Zachariasza. Autor opisuje bliskość względem Boga zbawionych w niebie, którzy za życia upodobniając się do aniołów (ἰσάγγελοι) przez stan bezżenny, teraz razem z nimi oddają Mu cześć. Ponieważ bez rozproszenia troszczyli się o sprawy Pana i chcieli służyć Mu po kapłańsku, teraz są przy Nim, trwają w świętości i śpiewają Mu psalm pośród aniołów (Ps 138, 1)[[26]](#footnote-26). Dla Autperta liczba stu czterdziestu czterech tysięcy stojących przy Baranku i „mających imię Jego i imię Jego Ojca wypisane na czołach” (Ap 14, 1), to rzesze oblubienic Chrystusowych, które zachowały dziewictwo na ciele i duszy. Liczba sto bowiem oznacza doskonałość[[27]](#footnote-27). Jako pierwsza podążyła do tej szczęśliwej społeczności w sposób pełny, z ciałem i duszą, Maryja, która najpełniej, w ciele i duszy, zachowała dziewictwo.

# Dziewictwo czyste

Głównie za sprawą św. Augustyna na przełomie IV i V w. Pawłowa idea świętego dziewictwa *corpore et spiritu* zostaje zastosowana i rozwinięta w odniesieniu do Maryi, a następnie Kościoła. Komentatorzy starożytni jednak nie utracili z pola widzenia pierwotnego kontekstu słów św. Pawła w 1 Kor 7, 34, które w znaczeniu moralno-ascetycznym odnoszą się do dziewicy jako takiej. Temat ten pojawia się choćby w starożytnych traktatach *De virginitate*.

Już św. Cyprian mówi z wyrzutem o postawie dziewicy, która jeszcze jest nią ciałem i umysłem, ale oczami, uszami i językiem gubi to, co już posiadała[[28]](#footnote-28). Inny autor zwraca uwagę na potrzebę zachowania dziewictwa obejmującą zarówno ciało, jak i duszę. Dziewictwo ciała wymaga, aby każda jego część poddała się wymogom czystości. Stąd apeluje do adresatek swego pisma, aby zabiegały o duchowe oczyszczenie swojej głowy, czoła, szyi, oczu, języka, uszu, rąk i stóp[[29]](#footnote-29).

### Pierwszeństwo ducha

Odnosząc Pawłowy ideał dziewicy do Maryi i Kościoła, Augustyn aplikuje go także do życia ascetycznego. Przestrzega jednak zwolenników wstrzemięźliwości i dziewictwa przed ekstremizmem potępiania małżeństwa. Św. Paweł uznaje małżeństwo za rzecz dobrą, chociaż dziewictwo za jeszcze lepsze (1 Kor 7, 38)[[30]](#footnote-30). Augustyn stawia duże wymagania stanowi konsekracji, akcentując jego wymiar duchowy. Na nic zda się fizyczne dziewictwo, jeśli je praktykujący krążą po cudzych domach, kierują się ciekawością, mówią rzeczy niepotrzebne, ulegają gadatliwości i pysze (1 Tm 5, 13)[[31]](#footnote-31).

Biskup Hippony cytuje pochwałę dziewictwa wygłoszoną przez św. Ambrożego:

Dziewicą była nie tylko ciałem, lecz i duchem; nie skalała bowiem żadną winą swego czystego uczucia. Pokorna sercem, poważna w słowach, roztropna na myśli, oszczędna w mowie, gorliwa w czytaniu, podkładająca swą nadzieję nie w niepewnych bogactwach, lecz w modlitwie biednych[[32]](#footnote-32).

Gdy brakuje takiego stanu, biskup Mediolanu wnioskuje: „Lepiej jest mieć dziewiczą duszę niż ciało”[[33]](#footnote-33). Taki ideał staje się toposem w pismach *De virginitate*.

Doktor Kościoła stwierdza, że nieliczni zachowują cielesne dziewictwo, więc tym bardziej jest ono zaszczytne. Inni zachowują dziewictwo ducha. Dociekając, na czym ono polega, odpowiada: „Jest nim nienaruszona wiara, mocna nadzieja, szczera miłość”[[34]](#footnote-34). Powraca prawda, którą Augustyn podkreślał w kontekście dziewictwa Maryi. Istotą tego oblubieńczego stanu pozostaje życie teologalne. Co do wiary, to chodzi o wiarę prawdziwą. Dziewictwo praktykowane w społeczności błędnowierczej, która źle interpretuje Słowo Boże, traci na wartości. W tym sensie powiada autor: „Lepsza jest prawda Boża w Piśmie świętym aniżeli dziewictwo w duchu i ciele jakiegoś człowieka”[[35]](#footnote-35).

Podkreślany przez Augustyna prymat dziewictwa duchowego ujawnia się w kontekście dyskusji nad godziwością samobójstwa, które popełnia dziewica w obliczu zagrażającego jej gwałtu. Na przykład Hieronim i Ambroży uważali ten czyn za godny uznania[[36]](#footnote-36). Augustyn nie poleca takiego postępowania[[37]](#footnote-37). Gwałt nie bezcześci wewnętrznie oblubienicy Pana, więc ona nie musi odbierać sobie życia. „Nie może byś skalany duchowo ten, kto nie bez powodu chce zachować dziewiczość ciała”[[38]](#footnote-38).

Dużo bardziej jest groźny wewnętrzny wróg zagrażający niewinności. O nią lękał się Paweł, ponieważ diabelski podstęp języka, jak kiedyś tak i dzisiaj, „szkodzi dziewiczości serca”[[39]](#footnote-39). Dlatego wyraża zatroskanie o swoich podopiecznych: „Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę. Obawiam się jednak, ażeby nie były odwiedzione umysły wasze od prostoty i czystości wobec Chrystusa w taki sposób, jak w swojej chytrości wąż zwiódł Ewę” (2 Kor 11, 2-3). Te słowa przytacza św. Augustyn, zastanawiając się nad tym, jak diabeł mógł dotrzeć do raju i kusić pierwszych rodziców, skoro z raju został wypędzony. Stwierdza, że diabeł nie musiał pojawić się fizycznie w raju, w którym przebywali fizycznie Adam i Ewa, ale był tam obecny duchowo i podsuwając swoje myśli wpływał na pierwszych ludzi[[40]](#footnote-40). Nie inaczej postępuje i teraz. Dziewictwo duchowe to stan przywracania pierwotnego porządku dzięki relacji oblubieńczej z Chrystusem.

### Panieństwo roztropne i nieroztropne

Szczególnym entuzjastą i teologiem dziewictwa był św. Hieronim. Określa je jako stan świętości zarówno pod względem ciała, jak i ducha. Bezużyteczne jest dziewictwo w ciele, jeśli ktoś równocześnie nie zaślubił Bogu swego ducha. Dziewica wyrzeka się spraw światowych, a troszczy się o sprawy Pana[[41]](#footnote-41). Może ktoś mieć ciało nienaruszone, ale zepsutą duszę. „Hostią Chrystusa jest taka dziewica, której umysłu nie splamiła myśl ani ciała – namiętność”[[42]](#footnote-42). W tym duchu stwierdza inny autor, że dar dziewictwa jest prawdziwą ofiarą, jeśli ktoś poświęci się całym ciałem i duszą służbie Bogu[[43]](#footnote-43). Zdaniem Hieronima, pozostaje się dziewiczym w ciele, a nie w duchu, gdy na przykład przyjmuje się stan bezżenności nie ze względu na królestwo Boże, ale dla własnej przyjemności[[44]](#footnote-44). Świętość dziewicy pod względem ciała, to świętość uczynków ciała, natomiast duchem – uczuć ducha[[45]](#footnote-45). Podobną myśl wyraża Dydym Ślepiec, dla którego pełne dziewictwo ma miejsce nie tylko w ciele, to znaczy pod względem uczynków, ale i w duchu, to znaczy pod względem wewnętrznych poruszeń serca[[46]](#footnote-46).

Odwołując się do Pawłowego ideału oblubienicy Pana, która troszczy się o świętość ciała i ducha (1 Kor 7, 34), Hieronim zastanawia się nad sytuacją jego częściowego spełnienia. Nawiązuje przy tym do jeszcze innych słów, w których św. Paweł zachęca Tymoteusza, aby był wzorem dla innych „w mowie, w obejściu, w miłości, w wierze, w czystości” (1 Tm 4, 12), ale nie wzywa do „nieskazitelności”. Komentator wyjaśnia, że celibat, w którym pewnie żył Tymoteusz, wymaga czystości (*castitas*), ale jest możliwy nawet bez nieskazitelności (*incorruptio*), czyli dziewiczego stanu od początku. Może ktoś wybrać celibat i przyjąć postawę czystości, jeśli nawet wcześniej jej nie praktykował. Taki zachowuje ją „w duchu”, choć ciało zostało naznaczone już pewną skazą[[47]](#footnote-47).

Wyjaśnieniu wymogów dziewictwa służy Ojcom przypowieść o pannach roztropnych i nierozsądnych (Mt 25, 1-13). Hieronim stwierdza, że niektórzy widzą w tych pierwszych dziewice postępujące w duchu Apostoła, czyli święte i ciałem, i duszą (1 Kor 7, 34). Z kolei w drugich dostrzegają takie, które wprawdzie zachowują dziewictwo cieleśnie, ale nie spełniają innych dzieł właściwych swemu stanowi, albo takie, które z woli rodziców są bezżenne, ale w duchu wyszły już za mąż. Egzegecie wydaje się, że zachodzi tu inny sens. W jego przekonaniu „pannami” są wszyscy ludzie: „roztropni” mający zarówno wiarę, jak i uczynki; „nieroztropni” – wiarę, ale nie popartą uczynkami[[48]](#footnote-48). Gdzie indziej wraca do tej pierwszej interpretacji, odnosząc przypowieść do dziewictwa[[49]](#footnote-49). Jeszcze na innym miejscu dopowiada, że olejem w lampach jest Słowo Boże i nauka Kościoła. Jeśli nie karmi się nim swego umysłu, to ginie wstydliwość, czystość i wszelkie cnoty[[50]](#footnote-50).

Powyższa interpretacja musiała być bardziej powszechna, skoro stosuje ją także Jan Chryzostom. Jego zdaniem pannami nieroztropnymi są te, które wprawdzie pod względem ciała zachowują dziewictwo, ale ich myśli pozostają pełne chciwości, nieokrzesania, gniewu, zazdrości, lenistwa, zniechęcenia czy pychy. Jak ciało ulega zepsuciu przez nieczystość, tak dusza – pod wpływem demonicznych czy w ogóle niedorzecznych myśli albo fałszywej nauki. Nie jest w duszy dziewicą osoba, która zazdrości swemu bliźniemu, nienawidzi brata czy pożąda próżnej chwały[[51]](#footnote-51).

Hieronimowy komentarz Mt 25, 1-13 uzupełnia myśl Fulgencjusza z Ruspe, który przedstawia pełne dziewictwo jako drogę złotego środka. Trzymając się jej, dziewica nie zbacza się ani na lewo, ani na prawo. Zbacza na lewo ta, która, chociaż fizycznie je zachowuje, to jednak ulega wadom biorącym się ze zmysłowego nastawienia, dogadza swemu ciału pod pretekstem troski o zdrowie, delektuje się smacznymi potrawami, okazalszym ubiorem, rozgrzewającymi kąpielami, przytulną pościelą, łagodnymi olejkami, zabawnym dowcipami. Zbacza na prawo ta, która chociaż praktykuje ascezę ciała, to jednak szczyci się nią przed innymi, chełpi się swoimi cnotami, przypisując je nie Bogu, ale własnym siłom. Jedna skrajność prowadzi do zmysłowości, druga do pychy[[52]](#footnote-52).

Stan dziewic był niemal od początku obecny w Kościele, o czym świadczą pouczenia św. Pawła, a zwłaszcza 1 Kor 7, 34. Ideał dziewicy świętej zarówno ciałem, jak i duchem znajduje spory oddźwięk w literaturze ascetycznej pierwszych wieków. Pod koniec IV w. u św. Augustyna znajduje niezwykłe ubogacenie i rozszerzenie w zastosowaniu do osoby Maryi. Z jednej strony biskup Hippony kontynuuje myśl ascetyczną w odniesieniu do dziewic, których przez swoją teologię jest wybitnym nauczycielem. Z drugiej strony, rozpoczyna nowy rozdział w aplikacji Pawłowych stwierdzeń do dziewictwa do Maryi. Wydaje się, że wobec bujnego rozwoju myśli poświęconej dziewictwu było sprawą czasu, kiedy powstanie szersza teologia pełnego dziewictwa Maryi w oparciu o myśl Pawłową. Stało się to właśnie w pismach Augustyna. Ten pisarz nie zatrzymał się na dziewictwie Maryi służącym jej osobistej świętości, ale ukazał je jako źródło Jej macierzyństwa, a Ją samą jako obraz Kościoła. Ta idea skłoniła go z kolei do postrzegania Kościoła jako dziewiczego i macierzyńskiego.

### Virginity of Mary and the Latin reception of the ideal of virgin “holy both in body and in spirit” (1 Cor 7:34)

*Abstract*

The state of virginity was present in the Church from the very beginning, as evidenced by the teachings of St. Paul, and especially 1 Cor 7:34. The ideal of a virgin, “holy both in body and in spirit”, resonated greatly in the ascetic literature of the first centuries. At the end of the 4th century, at St. Augustine it finds extraordinary enrichment and extension in its application to the person of Mary. On the one hand, the bishop of Hippo continues the ascetic thought regarding virgins, whose theology makes him an outstanding teacher. On the other hand, it begins a new chapter in the application of Paul's virginity statements to Mary. It seems that in view of rich development of thought on virginity it was a matter of time when a broader theology of the integral virginity of Mary, based on the thought of St. Paul, would emerge in the doctrine of Church Fathers. It happened justly in Augustine's writings. This writer did not stop at the role of Mary's virginity in her personal holiness, but showed it as the source of her motherhood, and herself as the image of the Church. This idea led him in turn to view the Church as fully virgin and maternal.

**Keywords**: integral virginity, St. Mary, motherhood and virginity of Church, 1 Cor 7:34, St. Augustine, St. Jerome, St. Bernard of Clairvaux

# Bibliografia

### Źródła

Alkuin (?), *Sermo de Nativitate perpetuae Virginis Mariae*, PL 101, 1300-1308.

Ambroży Autpert, *Expositio in Apocalypsin*, ed. R. Weber, CCM 27/27A, Turnhout 1975.

Ambroży z Mediolanu, *De virginibus*, ed. F. Gori, *Biblioteca Ambrosiana*, 14/1, Milano 1989, s. 100-240, *O dziewicach*, tł. K. Obrycki, [w:] Św. Ambroży, *Wybór pism,* PSP 35, Warszawa 1986, s. 173-228.

Atanazy Aleksandryjski (?), *Exhortatio ad sponsam Christi*, PL 103, 671-684 = Sulpicjusz Sewer (?), ed. C. Halm, CSEL 1, Wien 1866, s. 225-250.

Augustyn z Hippony, *De bono viduitatis*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, s. 305-343.

Augustyn z Hippony, *De civitate Dei*, red. B. Dombart, A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955.

Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej.* Tekst łacińsko-polski. Przeł., wstępem i koment. opatrzył J. Sulowski, War­szawa 1989.

Augustyn z Hippony, *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, 173-220.

Augustyn z Hippony, *De sancta virginitate*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, s. 235-302.

Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers, J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956.

Augustyn z Hippony, *In* *Iohannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, *Homilie na Ewangelie św. Jana*, tł. W. Szołdrski, W. Kania, PSP 15/1-2, Warszawa 1977.

Augustyn z Hippony, *Sermones novissimi* (a F. Dolbeau in cod. Mainz, Stadtbibl. I 9 detecti),ed. F. Dolbeau, *Augustin d’Hippone. Vingt-six sermons au peuple d’Afrique,* Paris 1996.

Augustyn z Hippony, *Sermones*, PL 38/39; *Miscellanea Agostina,* 1, Roma 1930.

Beda Czcigodny, *Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum (sive Hexaemeron),* ed. C.W. Jones, CCL 118A, Turnhout 1967.

Bernard z Clairvaux, *Homiliae super 'Missus est' (In laudibus Virginis Matris),* ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, *Bernardi opera*, 4, Romae 1966, s. 12-58.

Bernard z Clairvaux, *Sermones de diversis*, ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, *Bernardi opera*, 6/1, Romae 1970, s. 73-406.

Bernard z Clairvaux, *Sermones in die pentecostes*, ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, *Bernardi opera*, 5, Romae 1968, s. 160-176.

Bonawentura, *Breviloquium*, [w:] Tenże, *Opera omnia*, 5, Quaracchi 1891, s. 201-291.

Cyprian z Kartaginy, *De habitu virginum*, ed. W. Hartel, CSEL 3/1, Wien 1868, s. 187-205.

Defensor z Liguge, *Liber scintillarum*, ed. H.M. Rochais, CCL 117, Turnhout 1957, s. 2-234.

Dydym Ślepiec, *Commentarii in Zacchariam*, ed. L. Doutreleau, SCh 83-85, Paris 1962.

Dydym Ślepiec, przeł. Hieronim, *Liber de Spiritu Sancto*, PL 23, 109-162.

Fulgencjusz z Ruspe, *Epistulae XVIII*, ed. J. Fraipont, Turnhout 1968, CCL 91, s. 189-273, 362-381, 387-444, 91A, s. 447-457, 563-624.

Fulgencjusz z Ruspe, *In natale Domini de duplici nativitate Christi*, ed. J. Fraipont, CCL 91A, Turnhout 1968, s. 889-903.

Gaudencjusz z Brescji, *Tractatus XXI,* ed. A. Glück, CSEL 68, Wien 1936.

Grzegorz z Elwiry, *Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum*, ed. V. Bulhart, CCL 69, Turnhout 1967, s. 5-146.

Hieronim, *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*, PL 23, 193-216.

Hieronim, *Adversus Iovinianum*, PL 23, 221-352, *Przeciw Jowinianowi*, tł. L. Nieścior, ŹMon 67, Kraków 2013, s. 115-384.

Hieronim, *Commentarii in evangelium Matthaei*, ed. D. Hurst, M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969.

Hieronim, *Commentarii in IV epistulas Paulinas,* PL 26, 331-656.

Hieronim, *Commentarii in prophetas mino res,* ed. M. Adriaen, CCL 76/76A, Turnhout 1969/1970.

Hieronim, *Epistulae,* PL 22, 325-1224.

Izydor z Sewilli, *De differentiis verborum,* PL 83, 9-70.

Jan Chryzostom, *De paenitentia homiliae 1-9,* PG 49, 277-350.

Jan Kasjan, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis,* ed. M. Petschenig, CSEL 17, Wien 1888, s. 3-231.

*Liber sacramentorum Engolismensis*, ed. P. Saint-Roch, CCL 159C, Turnhout 1987.

*Liber sacramentorum Gellonensis*, ed. A. Dumas, CCL 159, Turnhout 1981.

*Missale Gothicum*, ed. E. Rose, CCL 159D, Turnhout 2005.

Quodvultdeus, *Sermo* 8*: De accedentibus ad gratiam I*, ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976, s. 441-458.

### Opracowania

Flores D., *Virgin mother of Christ – Mary, the Church, and the faithful soul: patristic and medieval testimonies on this inseparable trio,* „Marian Studies” 57 (2006), s. 97-172.

Ford J.M., Josephine M., *St Paul, the philogamist: 1 Cor 7 in early patristic exegesis*, „New Testament Studies” 11/4 (1965), s. 326-348.

Gilski M., *Św. Augustyna rozumienie duchowego macierzyństwa Maryi*, „Salvatoris Mater” 2011/3-4, s. 35-44.

Girardi M., *1 Cor 7 nell’esegesi di Basilio e Gregorio di Nazianzo: l’economia salvifica fra matrimonio e verginità* „Vetera Christianorum” 42/1 (2005), s. 59-72.

Kurek-Chomycz D.A., *Whose control over whose will?: 1 Cor 7:36-38 in patristic exegesis*, „Studia Patristica” 2006, s. 245-252.

Larson E.J., Amundsen D.W., *A Different Death*, Downers Grove 1998.

Sullivan P.A., *Mary’s virginity as “the sign of her faith”: a study of the nature-grace dynamic,* „Marian Studies” 58/1 (2007), s. 1-25.

1. Nt. patrystycznej egzegezy 1 Kor 7 zob. J.M. Ford, M. Josephine, *St Paul, the philogamist: 1 Cor 7 in early patristic exegesis*, „New Testament Studies” 11/4 (1965), s. 326-348; M. Girardi, *1 Cor 7 nell’esegesi di Basilio e Gregorio di Nazianzo: l’economia salvifica fra matrimonio e verginità* „Vetera Christianorum” 42/1 (2005), s. 59-72; D.A. Kurek-Chomycz, *Whose control over whose will?: 1 Cor 7:36-38 in patristic exegesis*, „Studia Patristica” 2006, s. 245-252. [↑](#footnote-ref-1)
2. Por. Augustyn z Hippony, *De sancta virginitate*, 48, 48; Jan Kasjan, *De institutis coenobiorum*, VI, 4, 1. [↑](#footnote-ref-2)
3. Por. *Missale Gothicum*, ordo 31, oratio 234; *Liber sacramentorum Engolismensis*, rubrica 887; *Liber sacramentorum Gellonensis*, rubrica 856. [↑](#footnote-ref-3)
4. Por. Quodvultdeus, *Sermo,* 8, 16. [↑](#footnote-ref-4)
5. Por. Gaudencjusz z Brescji, *Tractatus*, IX, 7. [↑](#footnote-ref-5)
6. Alkuin (?), *Sermo de Nativitate perpetuae Virginis Mariae*, PL 101, 1302. [↑](#footnote-ref-6)
7. Por. Augustyn z Hippony, *De sancta virginitate*, 2, 2; por. tamże, 6, 6. [↑](#footnote-ref-7)
8. Por. Augustyn z Hippony, *De sancta virginitate*, 40; *De bono viduitatis*, 40; *Enarrationes in Psalmos*, 147, 9. [↑](#footnote-ref-8)
9. Zob. M. Gilski, *Św. Augustyna rozumienie duchowego macierzyństwa Maryi*, „Salvatoris Mater” 2011/3-4, s. 35-44; szerzej D. Flores, *Virgin mother of Christ – Mary, the Church, and the faithful soul: patristic and medieval testimonies on this inseparable trio,* „Marian Studies” 57 (2006), s. 97-172. [↑](#footnote-ref-9)
10. Por. Augustyn z Hippony, *De sancta virginitate*, 2, 2; 6, 6. [↑](#footnote-ref-10)
11. Gdzie indziej powtarza, że tym umysłem, o którego zepsucie obawia się św. Paweł, jest „dziewictwo wiary” (Augustyn z Hippony, *Sermones novissimi*, 22D (=341 auctus), 12, Dolbeau, s. 565). [↑](#footnote-ref-11)
12. Szerzej nt. związku wiary z dziewictwem Maryi zob. P.A. Sullivan, *Mary’s virginity as “the sign of her faith”: a study of the nature-grace dynamic,* „Marian Studies” 58/1 (2007), s. 1-25. [↑](#footnote-ref-12)
13. Por. Fulgencjusz z Ruspe, *In natale Domini de duplici nativitate Christi*, II, 6. [↑](#footnote-ref-13)
14. Por. Augustyn z Hippony, *Sermones*, 72A, *Miscellanea Agostina,* 1, s. 164. [↑](#footnote-ref-14)
15. Por. Augustyn z Hippony, *Sermones*, 72A, *Miscellanea Agostina,* 1, s. 164. [↑](#footnote-ref-15)
16. Por. Augustyn z Hippony, *Sermones*, 191, 3, PL 38, 1010. [↑](#footnote-ref-16)
17. Por. Hieronim, *Epistulae*, 22, 38. [↑](#footnote-ref-17)
18. Por. Bernard z Clairvaux, *Homiliae super 'Missus est',* 2, 2-3. [↑](#footnote-ref-18)
19. Por. Bernard z Clairvaux, *Sermones in die pentecostes*, 2, 3. [↑](#footnote-ref-19)
20. Por. Bernard z Clairvaux, *Homiliae super 'Missus est',* 4, 5. [↑](#footnote-ref-20)
21. Por. Jan Chryzostom, *De paenitentia*, IV 3, PG 49, 303. [↑](#footnote-ref-21)
22. Por. Bernard z Clairvaux, *Sermones de diversis*, 52, 3-4. [↑](#footnote-ref-22)
23. Por. Bernard z Clairvaux, *Sermones de diversis*, 52, 4. [↑](#footnote-ref-23)
24. Por. Bonawentura, *Breviloquium*, IV, 3*.*  [↑](#footnote-ref-24)
25. Por. Beda Czcigodny, *In principium Genesis*, I, 1. [↑](#footnote-ref-25)
26. Por. Dydym Ślepiec, *Commentarii in Zacchariam*, I, 235-236 (3, 5-7). [↑](#footnote-ref-26)
27. Por. Ambroży Autpert, *Expositio in Apocalypsin*, 14, 1. [↑](#footnote-ref-27)
28. Por. Cyprian z Kartaginy, *De habitu virginum,* 18. [↑](#footnote-ref-28)
29. Por. Atanazy Aleksandryjski (?), *Exhortatio ad sponsam Christi*, PL 103, 677-679. [↑](#footnote-ref-29)
30. Por. Augustyn z Hippony, *De sancta virginitate*, 18, 18. [↑](#footnote-ref-30)
31. Por. Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos*, 99, 13. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ambroży z Mediolanu, *De virginibus*, II, 2, 7, PSP 35, s. 202; por. Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana*, IV, XXI, 48. [↑](#footnote-ref-32)
33. Ambroży z Mediolanu, *De virginibus*, II, 4, 24, PSP 35, s. 207. [↑](#footnote-ref-33)
34. Augustyn z Hippony, *In Iohannis evangelium tractatus*, 13, 12, PSP 15/1, s. 206. [↑](#footnote-ref-34)
35. Augustyn z Hippony, *De sancta virginitate*, 18, 18, tł. własne. [↑](#footnote-ref-35)
36. Por. Hieronim, *Commentarii in prophetas minores*, In Ionam, 1, 6, PL 12, 390-391; Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus*, III, 7, 36. [↑](#footnote-ref-36)
37. Por. Augustyn z Hippony, *De civitate Dei*, I, XVI; o dyskusji na ten temat por. E. J. Larson, D. W. Amundsen, *A Different Death*, Downers Grove 1998, s. 112-115. [↑](#footnote-ref-37)
38. Augustyn z Hippony, *In Iohannis evangelium tractatus*, 13, 12, PSP 15/1, s. 206. [↑](#footnote-ref-38)
39. Por. Augustyn z Hippony, *In Iohannis evangelium tractatus*, 13, 12, PSP 15/1, s. 206. [↑](#footnote-ref-39)
40. Por. Augustyn z Hippony, *De Genesi contra Manichaeos*, II, XIV, 20*.* [↑](#footnote-ref-40)
41. Por. Hieronim, *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*, 20; powtarza Defensor z Liguge, *Liber scintillarum*, 13, 11. [↑](#footnote-ref-41)
42. Hieronim, *Adversus Iovinianum*, I, 13, ŹMon 67, s. 159. [↑](#footnote-ref-42)
43. Por. Grzegorz z Elwiry, *Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum*, X. [↑](#footnote-ref-43)
44. Por. Hieronim, *Commentarii in prophetas minores*, In Zacchariam, III, 14, 15. [↑](#footnote-ref-44)
45. Por. Hieronim, *Commentarii in epistulas Paulinas*, Ad Ephesios, II, 4, 3-4. [↑](#footnote-ref-45)
46. Por. Dydym Ślepiec, przeł. Hieronim, *Liber de Spiritu Sancto*, 57. [↑](#footnote-ref-46)
47. Por. Hieronim, *Commentarii in epistulas Paulinas*, Ad Titum, 2, 6-8; np. Izydor z Sewilli inaczej rozumie “castitas”, którą dla niego jest Hieronimowa „incorruptio”, podczas gdy „castitas” w Hieronimowym rozumienia określa słowem „continentia” (Izydor z Sewilli, *De differentiis verborum*, 84). [↑](#footnote-ref-47)
48. Por. Hieronim, *Commentarii in evangelium Matthaei*, IV, 25, 1-28. [↑](#footnote-ref-48)
49. Por. Hieronim, *Epistulae*, 22, 5. [↑](#footnote-ref-49)
50. Por. Hieronim, *Commentarii in prophetas minores*, In Amos, III, 8, 11-12. [↑](#footnote-ref-50)
51. Por. Jan Chryzostom, *De paenitentia*, IV, 3. [↑](#footnote-ref-51)
52. Por. Fulgencjusz z Ruspe, *Epistulae*, 3, 18. [↑](#footnote-ref-52)