

# Krzysztof Skwierczyński

---

## Apologia Najświętszej Marii Panny — czy Bóg może przywrócić kobiecie utracone dziewictwo?

---

Przegląd Historyczny 100/3, 447-463

---

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## Apologia Najświętszej Marii Panny — czy Bóg może przywrócić kobiecie utracone dziewictwo?

W pierwszym liście do Eustochium („O zachowaniu dziewictwa”) św. Hieronim zachęca adresatkę, aby ta za wszelką cenę strzegła swego dziewictwa: „Strzeż się, proszę, aby Bóg kiedyś o tobie nie powiedział: »Upadła, nie będzie mogła powstać Dziewica Izraela«. Powiem zuchwale: chociaż Bóg wszystko może, to jednak nie może podnieść dziewicy po upadku. Mocen jest wyzwolić od kary, lecz nie może uwieńczyć zepsutej”<sup>1</sup>. Fragment ten stał się przedmiotem dyskusji pomiędzy goszczącym w klasztorze na Monte Cassino Piotrem Damianem a opatem Dezyderiuszem; eremita wyłożył następnie swoje poglądy jeszcze raz w liście do mnichów i opata Monte Cassino; ten powstały ok. 1065 r. list, a właściwie traktat „De divina omnipotentia”, należy do najważniejszych dzieł przeora z Fonte Avellana<sup>2</sup>.

Podczas wizyty na Monte Cassino opat Dezyderiusz poprosił Damianiego o komentarz do wspomnianego wyżej listu św. Hieronima<sup>3</sup>. Sam przełożony wspólnoty zgadzał się z poglądami Ojca Kościoła; Piotr przywołując rozmowę pisze:

---

<sup>1</sup> Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*. *Listy 22, 31, 108*, tłum. i oprac. B. Degórski, Źródła Monastyczne 33, Kraków 2004, s. 118; wydanie listu: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 54, wyd. I. Hilberg, Leipzig–Wien 1910, s. 143–211. O źródle tym B. Degórski, *Wstęp*, [w:] Św. Hieronim, op. cit., s. 60–71; N. Adkin, *Jerome on Virginité. A Commentary on the „Libellus de virginitate servanda” (Letter 22)*, Cambridge 2003.

<sup>2</sup> Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, wyd. A. Cantin, Sources Chrétiennes 191, Paris 1972; *Die Briefe des Petrus Damiani*, wyd. K. Reindel, MGH BdK, t. IV/3, München 1989, ep. 119, s. 341–384, łaciński i polski tekst cytuję niżej za najbardziej dostępnym wydaniem: Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, tłum. i oprac. I. Radziejowska, wstęp M. Olszewski, Ad Fontes 8, Kęty 2008. Starsze badania nad traktatem omawia T. J. Holopainen, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 54, Leiden–New York 1996, s. 6 nn.

<sup>3</sup> W recenzji książki T. J. Holopainena, op. cit., Sten Ebbesen z niczym nieuzasadnioną pewnością twierdzi, że opis dysputy z Dezyderiuszem jest fikcją, jedynie literacką kreacją Damianiego („Speculum”, t. LXXV, 2000, nr 2, s. 481).

„Lecz ty odpowiedziałeś — —, że zdanie: Bóg nie może przywrócić dziewictwa kobiecie, która je utraciła, jest pewne i dostatecznie wiarygodne. Następnie, przebiegłszy wiele zagadnień za pomocą licznych i długich dowodzeń, dotarłeś wreszcie do konkluzji wieńczącej twe wyjaśnienia: Bóg nie może tego uczynić wyłącznie z tej przyczyny, że nie chce” (*cap.* 2, s. 33). Z kolei Damiani reprezentował w trakcie dysputy odmienny pogląd, sprzeczny z nauczaniem Hieronima; co prawda w dalszej części listu podkreśla, że wyraził swe zdanie „nie dlatego, aby błogosławionemu Hieronimowi, który mówił z pobożnym zapalem, czynić ujmę, lecz aby niezwykłymi racjami wiary zbić argumenty tych, którzy wykorzystują jego słowa do wykazania Bożej niemocy” (*cap.* 6, s. 47), jednak na początku swego wywodu rygorystycznie odnosi się do tez wyrażonych w liście do Eustochium: „Przyznaję — powiadam — że sąd ten nigdy mi się nie podobał, gdyż zwracam uwagę nie na to, kto mówi, lecz co się mówi. Wydaje się bowiem rzeczą nader haniebnią, aby tak lekko przypisywać brak mocy Temu, kto może wszystko” (*cap.* 2, s. 31–33). Dodajmy na marginesie, że nie po raz pierwszy Damiani przedkłada własne rozumowanie i własne rozumienie Pisma Świętego nad kościelne autorytety, które — o ile uznał je za niesłuszne — zwalczał z całą mocą i zdecydowaniem<sup>4</sup>.

Eremita wskazuje wątpliwości, jakie wzbudza rozumowanie Dezyderiusza, pisze przywołując swe słowa wypowiedziane na Monte Cassino: „jeśli Bóg nie może uczynić żadnej rzeczy, której nie chce, czyli robi tylko to, co chce, to nie może zrobić absolutnie niczego, czego nie robi” (*cap.* 2, s. 33). Drwi następnie ze swojego gospodarza pytając, czy dlatego Bóg nie zesłał dziś deszczu, ponieważ nie mógł, nie uzdrowił jakiegoś chorego, ponieważ nie był w stanie tego uczynić? Tych i wielu innych rzeczy Bóg nie czyni, ponieważ nie chce, a ponieważ nie chce ich czynić, nie może tego zrobić. Stąd wyciągnąć można wniosek, że czegokolwiek Bóg nie czyni, tego po prostu nie jest w stanie zrobić. Jeśli zgodzić się z takim rozumowaniem, zauważa Damiani, moc Boga musi być bardzo ograniczona. Przyjęcie poglądu, że zrujnowane dziewictwo nie może być odbudowane prowadzi, twierdzi dalej eremita, do uznania woli i mocy Pana za limitowaną jakimiś ograniczeniami. Rozumowanie takie, kontynuuje Avellanita, jest niedorzeczne i śmieszne, ponieważ nie tylko nieadekwatne w stosunku do Boga, ale i zwykłego śmiertelnika: wszak ludzie nie robią wielu rzeczy, które uczynić mogą w każdej chwili.

Bóg — zdaniem Damianiego — nie może, bo nie chce, czynić jedynie zła. Czy w takim razie Najwyższy nie może przywrócić kobiecie utraconego dziewictwa, ponieważ nie chce, ponieważ jest ono złe?! „Jak zostało powiedziane, kłamać, krzywoprzysięgać i czynić jakiejś nieprawości Bóg ani nie może, ani nie umie.

---

<sup>4</sup> Cf. K. Skwierczyński, *L'apologia della Chiesa, della società o di se stesso? Il „Liber Gomorrhianus” di S. Pier Damiani*, [w:] *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore (1007–2007)*, red. M. Tagliaferrì, Ravennatensia 23, Bologna 2009, s. 267.

Lecz uchwaj Boże, aby przywrócenie dziewictwa zgwałconej kobiecie było złem” (cap. 4, s. 41) — twierdzi eremita i dodaje: „Jak więc jest złem, że dziewica wskutek nierządu traci czystość, tak byłoby dobrem, gdyby Bóg odnowił w niej pieczęć dziewictwa” (cap. 4, s. 43). Tyle tylko, że niektóre z dobrych rzeczy Bóg raczy czynić rzadko, albo nawet nigdy.

Damiani w roztrząsaniu problemu idzie dalej. Zauważa mianowicie, że liczni mu współcześni twierdzą, iż przywrócenie dziewictwa nie jest możliwe także i z tego powodu, że Bóg nie może zmieniać przeszłości. Uważają oni, że Bóg nie może uczynić tak, aby coś, co się już wydarzyło, nigdy nie miało miejsca. A więc raz rozerwana błona dziewicza nie może stać się na powrót cała. Eremita podkreśla, że Bóg stoi ponad czasem<sup>5</sup>, że „dla wszechmogącego Boga nie istnieje wczoraj lub jutro, lecz wieczne dzisiaj, gdzie nic nie przemija ani nic nowego się nie pojawia” (cap. 10, s. 67); Bóg może więc zmieniać przeszłość, która dla niego jest terazniejszością.

W ostatniej części traktatu Damiani odnosi się do tych kontrargumentów, które utrzymują, że przywrócenie błony dziewiczej jest sprzeczne z naturą. Eremita zauważa, że to Bóg ustanowił prawa natury i swobodnie może je zmieniać<sup>6</sup>. „Czyż bowiem wbrew naturze nie jest to, że świat powstaje z niczego?” (cap. 13, s. 85) — pyta Piotr i wymienia liczne przykłady, które przeczą prawom naturalnym. Prawom takim zaprzeczają wszak wszystkie cuda i *mirabilia*, jak uzdrawianie chorych czy wskrzeszanie zmarłych. Także salamandra żyje wśród płomieni wbrew powszechnym prawom natury, krzak Mojżeszowy płonął, ale ogień go nie strawił, a „moc Boża często obala zbrojne sylogizmy i podstępny dialektyków oraz podważa argumenty wszystkich filozofów, uznawane przez nich za konieczne i nieuniknione” (cap. 12, s. 79). Jeżeli chodzi o cudowne interwencje Boga, pozostaje jednak pewna wątpliwość, której Damiani nie roztrząsa: otóż wskrzeszenie Łazarza było cudem niewątpliwym, jednakże Chrystus nie uczynił go w ten sposób, że Łazarz nigdy nie umarł i nie został złożony do grobu... Do kwestii tej wrócimy niżej.

---

<sup>5</sup> O koncepcji wiecznego, ponadczasowego Boga *vide* M. Małaguti, *Il „De divina omnipotentia” di S. Pier Damiani. Sulla via di un’ontologia del mistero*, [w:] *Pier Damiani l’eremita, il teologo, il riformatore*, s. 155–167.

<sup>6</sup> *Conditor, in quod voluit, naturae iura mutavit, immo ipsam naturam — quodammodo contra naturam fecit* (cap. 13, s. 84). Jak wiele myśli Piotra Damianiego (cf. niżej), tak i ta bywa źle rozumiana, E. Werner, *Antropocentryczna teologia Piotra Abelarda — czy ideologią wczesnego renesansu?*, KH, t. LXXXVIII, 1981, zesz. 1, s. 68 pisze komentując powyższy fragment (w niekrytycznym wydaniu PL 145, kol. 612, z którego korzysta uczony, zamiast *fecit* jest ponownie *mutavit*, co zmienia wyprawę passusu, jednakże nie ma wpływu na osąd Wernera): „Damiani zaprzeczał więc istnieniu w naturze jakiegokolwiek jednolitego i stałego porządku”. Nic bardziej błędnego! Avellanita potwierdzał istnienie jednolitego i stałego porządku, ustanowionego przez Boga i jedynie przez Stwórcę zmiennego, a efektem tych „zmian” są cuda i *mirabilia*.

Czy Bóg może przywrócić kobiecie utracone dziewictwo? W epoce średniowiecza po raz pierwszy<sup>7</sup> kwestię tę podniósł właśnie Piotr Damiani w omawianym traktacie „De divina omnipotentia”, po nim problemem zajmowali się także między innymi Bernold z Konstancji, Rupert z Deutz, Piotr Abelard, Wilhelm z Auxerre, wreszcie Tomasz z Akwinu („Quaestiones quodlibetales”). I chociaż wszyscy wymienieni teologowie zadawali to samo pytanie, nie doszli do takiej samej odpowiedzi. Wszyscy nawiązywali w swych dziełach do kwestii jasno postawionej przez św. Hieronima, że Bóg może oczywiście uwolnić od kary za popełniony grzech, ale korony utraconego dziewictwa na głowę kobiety włożyć ponownie nie jest w stanie. Zresztą w podobnym duchu wypowiadał się św. Augustyn w „De sancta simplicitate” głosząc, że utrata dziewictwa jest ostateczna i nienaprawialna. Oczywiście ani Hieronimowi, ani Augustynowi nie chodziło w ich rozumowaniu o to, że Bóg nie jest w stanie uczynić cudu i przywrócić integralność blony dziewiczej. Nie zaprzeczali też faktowi, że wszechmocny Pan może uwolnić od kary za grzech i przywrócić duchowy stan czystości i dziewictwa. Zresztą ta moc Boga (a więc uwolnienie od kary i przywrócenie stanu czystości) została później stanowczo potwierdzona przez Akwinatę, który z całą mocą utrzymywał, że Boża potęga może przywrócić zarówno błonę dziewiczą, jak też dziewiczą czystość rozumu i duszy poprzez wybaczenie grzechu, jednak — kontynuował Tomasz — nawet Bóg nie ma mocy przywrócenia dziewictwa na drodze niejako anulowania przeszłości i minionych wydarzeń, w czasie których dziewictwo zostało utracone. Pomiędzy rozumowaniem Hieronima i Augustyna z jednej strony, a Tomasza z drugiej, istnieje jednak zasadnicza różnica. Myśl starożytnych Ojców Kościoła wynikała bowiem z pragnienia zachęty współczesnych do strzeżenia swego cieleśnego dziewictwa, natomiast rozumowanie Akwinaty mieściło się w nurcie średniowiecznej teologii, którą między innymi zajmował problem, czy moc Boga wobec teraźniejszości i przyszłości dotyczy również czasów minionych<sup>8</sup>.

Właśnie połączenie obu tych kwestii, a więc 1) czy Bóg może przywrócić utracone dziewictwo i 2) czy ze względu na czas przeszły wydarzeń dziewictwa odzyskać nie sposób, zostało dokonane dopiero przez Piotra Damianiego. Chociaż Piotr Abelard i Tomasz z Akwinu uważali, że jest niemożliwe, aby Bóg przywrócił stan czystości poprzez anulowanie przeszłości, wcześniej Piotr Damiani, a po nim Wilhelm z Auxerre nie godzili się z tym poglądem. Dodajmy na marginesie, że dyskusja na temat Bożej mocy wobec przeszłych wydarzeń była bardzo istotna dla

<sup>7</sup> Vide rozdział *Die Allmacht Gottes und die Zeit. Petrus Damianus und der Beginn der systematischen Diskussion der Allmacht Gottes*, [w:] J. B a u k e – R u e g g, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Theologische Bibliothek Töpelmann 96, Berlin–New York 1998, s. 430–457.

<sup>8</sup> Kwestie te omawia I. M. R e s n i c k, *Peter Damian on the Restoration of Virginitly. A Problem for Medieval Theology*, „The Journal of Theological Studies”, n. s. t. XXXIX, 1988, s. 125 nn; idem, *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's „De divina omnipotentia”*, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 31, Leiden–New York 1992, passim.

rozwoju średniowiecznej dystynkcji pomiędzy *potentia Dei absoluta* i *potentia Dei ordinata*<sup>9</sup>.

Nie wszyscy średniowieczni teologowie i filozofowie zajmowali się interesującym nas problemem ze względu na jego zawilgość i skomplikowaną naturę. Głos w sprawie zabrał na przykład wspomniany już Bernold z Konstancji, który stał na straży autorytetu papieskiego — przypomnijmy, że był on wybitnym kanonistą obozu tak zwanej reformy gregoriańskiej. Bernold twierdził, że jeżeli ktoś nie zgadza się z myślą św. Hieronima, przeciwstawia się Stolicy Apostolskiej, która nauczanie Ojca Kościoła oficjalnie uznaje. Poglądy Hieronima zamieścił w swojej kolekcji prawa kanonicznego Gracjan, który ponadto skierował w swym komentarzu następujące napomnienie wobec kleru: skoro odzyskanie stanu czystości nie jest możliwe, księża tym bardziej powinni strzec dziewictwa swego ciała, jak też dziewictwa swojego umysłu<sup>10</sup>.

Piotr Damiani jako pierwszy średniowieczny teolog i filozof połączył kwestię przywrócenia dziewictwa z problemem mocy Boga wobec wydarzeń z przeszłości. Eremita poświęcił w swej twórczości wiele miejsca dziewictwu, zarówno w kontekście pastoralnym, jak i teologicznym. W stanie dziewictwa widział on dwa uzupełniające się aspekty: czysto fizyczny oraz moralny. Damiani był jednym z twórców nowej mariologii, która rozwinęła się w XI w., aby rozkwitnąć z całą mocą w stuleciu następnym. Okresem niezwykle istotnym dla rozwoju kultu NMP była druga połowa XI w., wzmożenie tego kultu wiązać można ze sporami Kościoła rzymskiego z chrześcijaństwem wschodnim, czego efektem była aktywność biskupa Rzymu zmierzająca do romanizacji różnych kultów. Wówczas obok św. Piotra pojawiła się kolejna ważna patronka — Maria. Nie zapominając o znacznie wcześniejszej czci, jaką obdarzano Matkę Boga w Rzymie, trzeba zauważyć, że w XI stuleciu Boża Rodzicielka znacznie różni się od tej czczonej w pierwszym tysiącleciu. Jest wówczas nie tylko antyczną *Theotókos*, lecz także współ-odkupicielką. W myśli papieża Grzegorza VII pośredniczka Maria, chociaż była Matką Boga i Królową Niebios, żyła w biedzie i pokorze, jej świętość została ufundowana na skromności i unizoności. Papieżowi nie wystarczało pośrednictwo św. św. Piotra i Pawła, pragnął *intercessione celestis reginę semper virginis Marię*. Również Matkę Boga, którą nazywał swoją Panią, wzywał na świadka, gdy składał z tronu i ekskomunikował króla Henryka IV. Wzmożenie kultu Marii odzwierciedla metamorfozę, jaką przeszedł Kościół rzymski, który w dobie Grzegorza Wielkiego opierał się na jednym filarze, którym był Chrystus, podczas gdy Kościół Grzegorza VII wspierał się już na dwóch kolumnach — Chrystusie i jego Matce. Jak dla więk-

<sup>9</sup> O kształtowaniu się tych koncepcji vide A. F u n k e n s t e i n, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1989, s. 124–152; L. M o o n a n, *Divine Power: The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas*, Oxford 1994.

<sup>10</sup> Cf. I. M. R e s n i c k, *Peter Damian on the Restoration of Virginity*, s. 127.

szości idei gregoriańskich, także i dla mariologii grunt został przygotowany przez wybitnych myślicieli pierwszej połowy XI w., w tym przypadku poczesną rolę odgrywały idee Piotra Damianiego<sup>11</sup>.

Damiani poświęcił w swych pismach wiele miejsca Dziewicy, która strzegła nie tylko swego ciała, lecz także czystości myśli i swego wnętrza. W dziełach monastycznych napominał mnichów, aby zmierzali ku eremowi i życiu w osamotnieniu, ponieważ będzie to wspaniałe naśladownictwo Marii Panny. W dalszej części „*De divina omnipotentia*” Damiani próbował udowodnić, że Bóg może przywrócić dziewictwo i to zarówno w sensie fizycznym (*iuxta carnem*), jak i duchowym (*iuxta meritum*)<sup>12</sup>. Najpierw jednak — co niezwykle istotne — musiał przytoczyć argumenty popierające twierdzenie o wiele trudniejsze do udowodnienia, że mianowicie Najwyższy i Wszechmocny ma władzę także nad wydarzeniami z przeszłości. Dla Piotra Damianiego nie ulega wątpliwości głęboki związek pomiędzy Bożą możliwością przywrócenia dziewictwa *iuxta carnem* z czczoną przez Kościół tajemnicą Narodzin z Dziewicy. Nawet jeśli nie znamy konkretnych przypadków, pisze eremita, że Bóg przywrócił jakiejś kobiecie dziewictwo, nie znaczy to wcale, że w możliwość taką mamy nie wierzyć. I dalej zrećcznie argumentuje, że przecież „przed przyjściem Zbawcy można by było powiedzieć, że Bóg nie może sprawić, aby syn narodził się z łona dziewicy” (*cap.* 4, s. 43). Jednak Chrystus się narodził z dziewicy (pierwszy cud) i po porodzie Maria pozostała nadal dziewicą (drugi cud). Nie ma więc żadnej rzeczy dla Boga niemożliwej! Damiani swą myśl rozwija dalej: „Jest z pewnością bardziej niezwykle, jak i o wiele bardziej wspaniałe, że dziewica po urodzeniu dziecka pozostaje nieskałana, niż że zhańbiona powraca do godności dziewicy po tym, jak zgrzeszyła” (*cap.* 12, s. 81); „o wiele trudniejszą rzeczą jest wejść przez drzwi, które są zamknięte, niż zamknąć te, które były otwarte” (*ibidem*) — konkluduje autor traktatu. W tym miejscu Damiani ewidentnie nawiązuje do metafory Marii Panny z Księgi Ezechiela 44, 1–2: „Potem poprowadził mnie z powrotem w kierunku bramy zewnętrznej świątyni, zwróconej ku wschodowi, lecz była zamknięta. I rzekł do mnie: Ta brama będzie zamknięta, nie będzie się jej otwierać i nikt nie będzie przez nią wchodził, gdyż Pan, Bóg izraelski, wszedł przez nią, dlatego będzie zamknięta”. Przypomnijmy także przekazy Ewangelii Łukasza i Jana, które opisują, jak Chrystus przechodził przez zamknięte drzwi po swym Zmartwychwstaniu. Zarówno obraz z proroctwa Ezechiela, jak

<sup>11</sup> O pobożności maryjnej Damianiego cf. L. – A. L a s s u s, *Essai sur la mariologie de saint Pierre Damien, précurseur de S. Bernard*, „Collectanea Cisterciensia”, t. XLV, 1983, s. 37–56; G. C r a c c o, „*Nescio virum*”: *alle origini del culto mariano in Occidente*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa”, t. XL, 2004, nr 3, s. 445–474; vide także Ł. Ż a k, *Kult Najświętszej Maryi Panny w Polsce do początku XII wieku*, „*Salvatoris Mater*”, t. X, 2008, zesz. 3, s. 206 nn.; K. S k w i e r c z y ń s k i, *Początki kultu NMP w Polsce w świetle płockich zapisek o cudach z 1148 r.*, [w:] *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, red. R. Michałowski [i in.], Warszawa 2008, s. 234n.

<sup>12</sup> Cf. I. M. R e s n i c k, *Divine Power and Possibility*, s. 47 nn.

i opisy ewangeliczne były argumentem w obronie tajemnicy dziewictwa Marii dla Ambrożego czy Hieronima, podczas gdy Augustyn używał przekazu Ewangelii do udowodnienia tezy, że skoro Chrystus przechodził przez zamknięte drzwi, mógł wyjść z łona nie naruszając błony dziewiczej Matki. Podobnie Damiani uważał, że jeśli Bóg zrobił coś bardzo niemożliwego, tym bardziej może uczynić coś mniej nadprzyrodzonego. Aksjomat Damianiego także w wielu jego innych argumentacjach jest zresztą podobny: jeżeli coś trudniejszego może być dokonane, *a fortiori* możliwe jest mniej trudne. Zdaniem Piotra Damianiego przyjęcie tezy św. Hieronima o niemożliwości przywrócenia dziewictwa *iuxta carnem*, musi prowadzić do twierdzenia, że Bóg nie mógł zachować nienaruszonego ciała Marii Panny przed, w trakcie i po porodzie. Jeśli więc ktoś broni Hieronima, twierdzi eremita, świadomie bądź nieświadomie zaprzecza tajemnicy narodzin z Dziewicy. Obrona Hieronima prowadzi więc do herezji!

Nasuwa się w tym miejscu parę pytań. Czy przedstawione wyżej, takie na wskroś dialektyczne rozważania Damianiego, zostały przedstawione jedynie dla samej sztuki argumentacji? Czy chodziło mu tylko o pouczenie konwentu mnichów na Monte Cassino? Czy może w jego czasach istnieli jacyś przeciwnicy doktryny o narodzinach z Dziewicy?

W innym swoim dziele, „*De tempore celebrandi nuptias*” Piotr wspominał o pewnych filozofach, którzy wypaczają kanony Kościoła, uznając stosunek seksualny za decydujący element świadczący o ważności małżeństwa. Damiani dowodzi, że przecież wiemy, iż Maria Panna była zamężna. Jeśli więc, jak chcą ci filozofowie, stosunek cielesny jest niezbędny do prawomocności małżeństwa, trzeba uznać, że Boża Rodzicielka nie mogła być dziewicą<sup>13</sup>. Przypomnijmy, że poglądy na temat małżeństwa w dość znaczący sposób ewoluowały od czasów późnej starożytności. Św. Augustyn uważał, że pożycie seksualne jest niegodziwością i przejawem buntu wobec woli Stwórcy. Akceptował małżeństwo jako jedyną instytucję, w ramach której można uprawiać seks, jednak współzycie małżonków miało według niego służyć wyłącznie prokreacji, partnerzy mieli pozostawać sobie wierni, a małżeństwo było nierozzerwalne. Bardziej rygorystyczne poglądy głosił św. Hieronim, który uznawał współzycie cielesne za grzeszne w każdej sytuacji i nawet w małżeństwie radził go unikać. Już we wcześniejszym średniowieczu, także pod wpływem germańskim pojawiła się teoria, że małżeństwo jest ważne tylko wtedy, kiedy nastąpiło po nim współzycie seksualne. W XI w. Kościół zaczął pozbywać się manichejskiego dziedzictwa dotyczącego poglądów na grzeszność wszystkiego co cielesne. Dzięki temu procesowi w wieku następnym Europa Zachodnia mogła zacząć powracać do dziedzictwa starożytnego; zaczęto mówić i pisać już nie tylko o miłości do Boga, lecz także o miłości do kobiety. W tym stuleciu możemy też zaobserwować, że seks łączy się z głębokimi emocjami i uczuciami. W dwunastowiecznej myśli teologicznej pojawiły się sugestie, że także doznania seksualne zo-

<sup>13</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, IV/4, ep. 172, s. 257–265.



stały człowiekowi dane przez Stwórcę. Tak więc współzycie małżonków nie było grzechem, chociaż zalecano wstrzeźliwość w tym względzie i podporządkowanie współzycia prokreacji. W tym samym stuleciu kształtuje się i krzepnie doktryna, że małżeństwo polega na tym, iż para ludzi wyraża najpierw chęć i zgodę na zawarcie związku, a potem pieczętuje go aktem płciowym. W wieku XIII obserwujemy coraz większą akceptacją współzycia seksualnego w ramach małżeństwa. Tak więc Damiani szedł ewidentnie pod prąd dominujących poglądów na temat ważności instytucji małżeństwa<sup>14</sup>.

Trzeba w tym miejscu przywołać ważne propozycje Zbigniewa Kadłubka<sup>15</sup>. Według tego badacza filozoficzno–teologiczna refleksja Damianiego ma charakter egzystencjalistyczny, chrześcijaństwo nie było dla niego zbiorem doktryn i pięknych reguł monastycznych, nie było nawet teologią czy wiedzą o świętych rzeczach, lecz po prostu samym życiem. Chrześcijaństwo to dla niego praktyka, a nie słowa, gramatyka czy retoryka, którym zawsze niedowierzał. Jego postawa i poglądy były bardzo oryginalne i zbliżone do głoszonych przez dwudziestowiecznych egzystencjalistów, przede wszystkim do myśli Sorena Kierkegaarda. Damiani tworzy jeden ciąg myślicieli z Lutrem, Pascalem, Nietzsche i Simone Weil. Jeżeli o tym fakcie zapomnimy i będziemy chcieli zrozumieć jego myśl w kontekście literatury monastycznej czy teologii przedscholastycznej, to niewiele zrozumiemy. Damiani przerastał epokę, w której żył; wiemy, że reformator jest zawsze swego rodzaju założycielem, on był założycielem myśli egzystencjalistycznej w chrześcijaństwie. Nie zajmowały go naukowe, dyskursywne i teoretyczne sposoby objaśniania świata, gardził roztrząsaniem problemów w stylu szkolnym, Boecjuszowym, a podążał za myślą, że filozofia jest życiem, tak jak życiem jest Chrystus. Życie, według Damianiego, to przewyciężać. Filozofować, znaczy ćwiczyć się w przewyciężaniu. Filozofia służy życiu, a nie życie filozofii, filozofia służy teologii, która jest niczym innym, jak życiem według zasad Ewangelii. Kadłubek uważa również, że współcześni Damianiemu niewiele rozumieli z tego, co pisał; a pisał on, aby odmienić myślenie o chrześcijaństwie. Chociaż Damiani zdawał sobie sprawę z tragiczności ludzkiego losu, to przeświadczenie owo nie wiodło go ku rozpacz, lecz pobudzało do walki. Człowiek potyka się ze światem, zdaniem Da-

<sup>14</sup> Cf. K. Skwierczyński, *Vademecum historii średniowiecznej seksualności*, PH, t. XCVIII, 2007, zes. 3, s. 437–443; vide liczne studia zgromadzone w: *Il matrimonio nella società altomedievale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 24, t. I–II, Spoleto 1977; cf. także M. Michalski, *Coitus albo consensus, czyli co stanowi o ważności małżeństwa. Relacja z pewnej dyskusji z XI–XIII wieku*, [w:] *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 159–166, który pomija jednak w swoim szkicu myśl Piotra Damianiego łącząc kwestię małżeństwa Marii i Józefa dopiero z Piotrem Lombardem.

<sup>15</sup> Z. Kadłubek, *Cuncta per orbem volumina litterarum. O kazaniu św. Piotra Damianiego na dzień św. Kasjana Męczennika*, [w:] *Civitas mentis*, t. I, red. Z. Kadłubek, T. Sławek, Katowice 2005, s. 84–91.

mianiego, na śmierć i życie, a nie na słowa! Skoro więc retoryka uniemożliwia komunikację z Bogiem, jego gramatyką stał się Chrystus (*mea igitur grammatica Christus est*). Fascynujące jest w tym kontekście kazanie eremity na dzień św. Kasjana męczennika<sup>16</sup>. Był on właśnie nauczycielem gramatyki, zginął zadźgany przez swoich uczniów rylcami do pisania. Damiani pisze, że Kasjan mało cenił urząd nauczycielski, a szybko zmierzał do tego jednego Słowa (*Verbum*), któremu służą wszystkie księgi świata (*cui militant cuncta per orbem volumina litterarum*). Tym słowem jest Chrystus! Na tej zasadzie, wyrażonej w kazaniu o św. Kasjanie, opiera się rozumienie *artes liberales* przez Damianiego oraz jego pojmowanie służebnej roli *litterae* wobec życia chrześcijanina.

Tą trochę okrężną drogą wracamy do szeroko zakrojonej walki Damianiego o czystość i dziewictwo. Jeżeli idzie o duchownych, domaganie się od nich życia w celibacie i dziewictwie nie wynika z jakichś seksualnych obsesji eremity, lecz z rozumienia roli kapłana i znaczenia Słowa (*Verbum*) w historii zbawienia. W jednym ze swoich listów, „*Contra intemperantes clericos*”<sup>17</sup>, nie podnosi Damiani kwestii czystości rytualnej, lecz przeprowadza pewną analogię: otóż Słowo (*Verbum*) wcieliło się i przyszło na świat dzięki narodzinom z Dziewicy. Tak jak Maria Panna na początku, tak potem kapłani niosą w świat prawdziwe ciało Chrystusa i prawdziwe Słowo (*Verbum*). Jeżeli proces zbawienia świata ma nie zostać zaburzony, także i oni muszą być czysti i nieskalani. Jak Bogurodzica!<sup>18</sup>

Piotra Damianiego określić możemy dwoma etykietami: antydialektyk (ale od razu należy uściślić, że Avellanita nie był wrogiem rozumu, filozofii i dialektyki, lecz przeciwnikiem tych dialektyków, którzy posługują się swym narzędziem niewłaściwie<sup>19</sup>) i rygorysta moralny. Jego pisarstwo było zjawiskiem całkowicie oryginalnym na tle teologii i filozofii nie tylko jego czasów, lecz w ogóle na tle filozofii średniowiecznej. Eremita postrzegany jest często przez współczesnych uczonych nie tylko jako antydialektyk, ale szerzej: jako wróg rozumu. Niektórzy badacze analizując interesujący nas traktat dowodzą wręcz, że Damiani jest rzecznikiem całkowitej „anarchii zdarzeń”<sup>20</sup>. Dialektykę w pewnym uproszczeniu, chociaż wła-

<sup>16</sup> Petrus Damianus, *Sermones*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 57, wyd. I. Lucchesi, Turnholti 1983, s. 241–249.

<sup>17</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, IV/4, ep. 162, s. 145–162.

<sup>18</sup> Cf. F. Santi, *Teologie della concupiscenza nell'alto medioevo*, [w:] *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto medioevo*, Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 53, Spoleto 2006, s. 906 nn.

<sup>19</sup> Cf. uwagi A. Cantin, *Saint Pierre Damien 1007–1072. Autrefois — aujourd'hui*, Paris 2006, w części zatytułowanej *Un ennemi de la dialectique? ou un dialecticien expert?*, s. 179–183. Uczony przywołuje opinie historyków filozofii, którzy z jednej strony twierdzą, że Damiani uważał dialektykę za niekompetentną i nic niewartą umiejętność, z drugiej zaś przywołują postulaty eremity, aby dialektyka służyła wierze i Bogu, *Quel service!* — podsumowuje Cantin podobne poglądy (s. 182).

<sup>20</sup> Cf. J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington 2006, s. 182 nn., gdzie odnieść można wrażenie, że autor analizuje nie *De divina omnipotentia*, lecz jakies inne dzieło.

ściwie, określić możemy jako umiejętność poprawnego konstruowania zdań. I eremita niejednokrotnie używał argumentacji dialektycznej w swoich dziełach. Dlatego trudno zgodzić się z opinią Stefana S w i e ż a w s k i e g o, że Damiani gardził dialektyką<sup>21</sup>, on po prostu uznawał nieadekwatność jej instrumentarium do opisywania tajemnic Boga. Ojciec Kościoła Tertulian postawił pytanie: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae?* Dla wielu późniejszych chrześcijan z tej logicznej dysjunkcji wyłaniał się wniosek, że należy wybrać albo rozum ludzki i filozofię, albo wiarę w Boga i Kościół. Maciej M a n i k o w s k i zauważył, że za tezę Tertuliana pójdzie wielu: „Jedni zdecydowanie, jak Piotr Damiani, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard czy Lew Szestow; inni mniej zdecydowanie, zdając sobie sprawę z tego, że rozum ludzki sam w sobie nie może być zły, jak Grzegorz z Nyssy czy Grzegorz Palamas”. Wydaje się, że to Manikowski — w przypadku Damianiego — tworzy ową dysjunkcję... Uczony twierdzi, że na pytanie Tertuliana odpowiedź stanowią nie Ateny czy Jerozolima, lecz Aleksandria i droga, którą poszli Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Anzelm z Canterbury czy Tomasz z Akwinu; dalej Manikowski stawia retoryczne pytanie: „Czyż bowiem takiego właśnie charakteru pójścia także za rozumem nie miało pierwsze w historii chrześcijaństwa i Kościoła orzeczenie dogmatyczne na Soborze Jerozolimskim? Mowy »soborowe« Piotra i Jakuba (Dz 15, 7–21) mają przecież charakter rozumowania z przesłanek opartych na wierze, faktach empirycznych (kłopoty z głoszeniem Dobrej Nowiny poganom) oraz zasadach rozumu”<sup>22</sup>. Czytając powyższy fragment można odnieść wrażenie, że Manikowski trafnie (choć nieświadomie) komentuje właśnie myśl i przekonania Damianiego... Wrocławski uczony stawia w jednym rzędzie Damianiego i Lwa Szestowa, który także przez innych uważany jest za wroga średniowiecznej dialektyki<sup>23</sup>. Ten rosyjski filozof rzeczywiście poświęcił trochę uwagi traktatowi „De divina omnipotentia”, zauważył, że — według Damianiego — w świecie stworzonym przez Boga nie ma jakichś niemożliwych i niezależnych od niego zasad. Zwrócił też słusznie uwagę, że eremita dostrzegł zagrożenie nie w rozumie, lecz w wiedzy. Damiani bowiem, jako jeden z nielicznych średniowiecznych teologów uważał, że grzech pierworodny człowieka nie polegał na złamaniu zakazu wydanego przez Boga, lecz na zjedzeniu owocu z drzewa poznania. Filozof konstatuje: „Luter, podobnie jak i Pascal, kontynuuje wątek rozpoczęty przez Tertuliana, odrzucającego wszystkie nasze *pudet, ineptum, impossibile* (zawstydzające, nedorzeczne, niemożliwe), podjęty później przez Piotra

<sup>21</sup> „Jednakże właśnie w dziele *De divina omnipotentia* posługuje się Piotr Damiani tą pogardzaną przez siebie dialektyką, rozumuje i dowodzi”, S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 431. Dodajmy na marginesie, że Avellanita czyni tak nie tylko w traktacie *O wszechmocy Bożej*.

<sup>22</sup> M. M a n i k o w s k i, *Wstęp*, [w:] *Filozofia wczesnochrześcijańska i jej źródła*, red. idem, Acta Universitatis Wratislaviensis 2195, Filozofia 37, Wrocław 2000, s. 7n., cytaty s. 8.

<sup>23</sup> A. S a w i c k i, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, s. 115n.

Damiani, ośmielającego się w ślad za Pismem Świętym dostrzec w *cupiditas scientiae* (to jest w niepowstrzymanym dążeniu naszego rozumu do odnalezienia powszechnych i koniecznych, czyli równie jak Styks nieuchronnych prawd) źródło wszystkich nieszczęść na ziemi<sup>24</sup>.

Damiani utrzymywał, czego traktat „O wszechmocy Bożej” jest doskonałym przykładem, że język i jego gramatyka nie są adekwatne do opisanego natury Boga! Stworzyciel jest przecież panem natury, a więc także panem logiki<sup>25</sup>. Nie był Damiani wrogiem rozumu, był antydialektykiem w ten sposób, że dowodził, iż język poprzez swoje ograniczenia nie jest w stanie wyrazić wszystkich tajemnic. W tym przekonaniu kierował się właśnie rozumem czy też po prostu zdrowym rozsądkiem; jego antydialektyzm wynikał z rozumowych przesłanek<sup>26</sup>. Skoro język dysponuje jedynie czasem przeszłym, teraźniejszym i przyszłym, jakże ma opisać Boga, który jest ponad czasem, tj. jednocześnie był, jest i będzie? Trzeba poza tym dokonać kolejnego uściślenia: otóż Avellanita jasno rozróżniał funkcje, jakie wypełniają w społeczeństwie mnisi i kler świecki. Ci pierwsi mieli przede wszystkim medytować, drudzy zaś nauczać i stąd często krytykował ignorancję i nieuctwo kapłanów. Dla każdego mnicha–eremity odrzucenie gramatyki, retoryki i dialektyki nie miało być jedynie elementem ascezy, lecz logiczną (!) konsekwencją odrzucenia tego, co znajduje się poza duszą. Kontemplacja nie potrzebuje bowiem słów, nie potrzebuje więc także prawideł rządzących językiem<sup>27</sup>. Powtórzmy jednak jeszcze raz: Damiani utrzymywał, że spraw duchowych, związanych z wiarą i Bogiem nie da się wyjaśnić instrumentami języka. Eremita pisał zresztą wprost o tym rozróżnieniu pomiędzy wiedzą o rzeczach ziemskich i Boskich do uczonego Omobona z Ceseny<sup>28</sup>. W traktacie „De sancta simplicitate”, w którym mowa jest

<sup>24</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodźński, Kraków 1993, s. 339 nn., cyt. s. 402.

<sup>25</sup> Oprócz cytowanych już prac dotyczących panowania Boga nad czasem i naturą w myśli Avellanity vide skondensowane uwagi P. N i c k l, *Gott und Zeit bei Petrus Damiani*, [w:] *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter*, Contradictio 9, red. G. Mensching, Würzburg 2007, s. 159–169.

<sup>26</sup> Cf. K. Skwierczyński, *Walka z sodomą wśród kleru — „Liber Gomorrhianus” Piotra Damianiego*, PH, t. XCVIII, 2007, zesz. 3, s. 375; vide wyważoną ocenę G. d’Onofrio, *Historia teologii. Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 149 n.: „Przeciw nadmiernym roszczeniom rozumu do określania z pomocą pewnych reguł sztuk wyzwolonych obecności i działania Boga w porządku rzeczy stworzonych, a za spokojnym przyłgnięciem do autentycznie religijnego wymiaru chrześcijańskiej prawdy opowiada się Piotr Damiani”; ibidem, s. 151: „Damiani jest wytrawnym znawcą tych właśnie sztuk wyzwolonych, których nadużywanie kwestionuje i surowo potępia — a w szczególności sposób przyswoił sobie umiejętność posługiwania się dialektyką”.

<sup>27</sup> Cf. L. Montenz, „*Disce Deum pluraliter declinare*”. *Autocomprensione monastica ed equilibrio tra scienza dell’uomo e scienza di Dio*, [w:] *La „grammatica di Cristo” di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, red. G. I. Gargano, L. Saraceno, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2009, s. 65–74, szczególnie s. 73.

<sup>28</sup> *Non ignoro, frater, quia, cum mea epistola saecularim manibus traditur, mox eloquentiae nitor curiose perquiritur, quam consequens sit dispositionis ordo tractatur, utrum rhetoricae facultatis color*

o wyższości ascezy nad wiedzą o rzeczach świeckich, zachęcał Piotr do szukania takiej mądrości i prawdy, która pozwoli nie tylko „wiedzieć”, lecz przede wszystkim żyć i osiągnąć zbawienie: *Illam ergo sapienciam quaere, illam totis visceribus ardentem amplectere, ex qua non modo valeas sapere, sed et vivere, ac per eam sine fine gaudere. In Deo igitur qui vera est sapiencia, quaerendi et intellegendi finem constitue*<sup>29</sup>.

W księdze III traktatu „O wszechmocy Bożej”, jak już wspominaliśmy, Damiani stosuje zdroworozsądkowe przykłady, podając przypadki, które przeczą ogólnie przyjętym prawom natury. Badacze myśli Avellanity mają czasami problem z tą księgą, bo oto po spekulatywnym traktacie teologicznym zostają wymienione mało poważne dziwy natury. Mikołaj Olszewski zaproponował interesującą interpretację owego kontrastu; według niego mamy do czynienia z jedną z nielicznych odpowiedzi na zapotrzebowanie kultury średniowiecznej na połączenie teologii spekulatywnej z życiem religijnym maluczkich i wytłumaczenia im natury rzeczy, które pomagają człowiekowi pojąć i adekwatnie je wyrazić w języku obrazowe *exempla*<sup>30</sup>.

Z interpretacją taką nie sposób się nie zgodzić, dodajmy także, iż sam Damiani widzi zagrożenie dla owych maluczkich: „Jeśli bowiem rozejdzie się wśród ludzi, że uznaje się Boga za — nie godzi się tego mówić — pozbawionego wobec czegoś mocy, to nieuczony lud poczuje się wnet zagubiony, a wiarę chrześcijańską — nie bez wielkiego niebezpieczeństwa dla dusz — ogarnie zamęt” (*cap. 2, s. 35*). Zwróćmy jednak uwagę i na inny aspekt sprawy. Otóż wydaje się, że mamy tu do czynienia po raz kolejny z przykładem rozumowego, logicznego przeprowadzania dowodu. Damiani twierdzi mianowicie, że logika/dialektyka nie może dowodzić prawdziwości praw natury, ponieważ istnieją przykłady „z życia wzięte”, które ową logikę łamią. Że nawet salamandra płonie w ogniu, wiemy o tym doskonale. Nie można jednak oceniać wywodów Damianiego z naszej perspektywy! Z nowożytno–nowoczesnego punktu widzenia przykład z salamandrą jest absurdalny. Ale taki dla Damianiego i jego współczesnych nie był. W jedenastowiecznej rzeczywistości salamandra nie płonęła. Tak więc i to *exemplum* wypływa z rozumowych przesłanek i opisuje rzeczywistość. Podobnie jak rzeczywistością (czego, zdawałoby się, nie trzeba przypominać) był dla średniowiecznego człowieka Bóg. Damiani był ascetą i anachoretą przedkładającym ponad wszystko kontemplację, był też jednak wybitnym nauczycielem *artes liberales*, mistrzem retoryki; opanowując te nauki, doskonale poznał ich ograniczenia. Jego myśl teologiczna zmierzała do

---

*eluceat, an et sententias argumenta dialecticae suptilitatis involvant. Quaeritur etiam, utrum categorici an potius ypothetici, quae proposita sunt, per allegationes inevitabiles adstruant syllogismi. Sed haec et huiusmodi falerata ludibria hii, qui spiritu Dei vivunt, et revera frivola et vana contempnunt et, sicut apostolus ait, arbitrantur ut stercora, Die Briefe des Petrus Damiani, 4/1, ep. 23, s. 217.*

<sup>29</sup> Ibidem, 4/3, ep. 117, s. 326.

<sup>30</sup> M. Olszewski, op. cit. s. 21.

określenia granic ludzkiego poznania, ograniczonego przez niedoskonałości sztuk wyzwolonych. Czyż nie sylogizmem czystej wody, następnie zgrabnie obalonym, jest przywoływane już zdanie: *si nihil potest Deus facere eorum, quae non vult, nihil autem, nisi quod vult, facit, ergo nihil omnino potest facere eorum, quae non facit* (cap. 2, s. 32)? Damiani doskonale znał zasady dialektyki i antydialektyki, opanował sztukę konstruowania sylogizmów<sup>31</sup>.

Kolejną kwestią związaną z obficie przytoczonymi przez Damianiego przykładami cudów oraz dziwów natury jest ich stosunek wobec przeszłości. Toivo J. Holopainen przywołując przykład Damianiego ze wskrzeszeniem Łazarza zauważa, że argumentacja eremity jest chybiona, bowiem nie chodzi w tym wypadku o anulowanie wydarzenia z przeszłości, lecz zmianę rzeczywistości<sup>32</sup>. Trudno się zgodzić z badaczem, wszak Damiani poruszył dwie różne kwestie: cud to cud i nie zmienia on przeszłości, jednak — według Avellanity — można ją zmieniać. Przykłady cudownej interwencji Boga nie mają świadczyć o ingerencji Najwyższego w minione wydarzenia, lecz dowodzą zupełnie innej kwestii, a mianowicie że Bóg nie podlega prawom natury. Argumentacja Damianiego nie dotyczy przecież faktu, że Bóg może darować winy za rozpustę (albo naprawić skutki gwałtu) i sprawić, aby błona dziewicza wróciła na swoje miejsce, lecz żeby w życiu dziewicy nie było nawet najkrótszego momentu, kiedy ona przestała być dziewicą. Podobne funkcje pełni sylogizm o płonącym krzewie Mojżesza. Damiani nie przywołał go by udowodnić, że Bóg czyni cuda (tego bowiem dowodzić nie musiał), lecz że narzędzia dialektyki nie są w stanie opisać Boga.

Wydaje się, że Piotr Damiani poruszając w swej twórczości pewne tematy, czasami bardzo kontrowersyjne, w dodatku w sposób niezwykle rygorystyczny, traktował je jako pretekst do zajęcia się sprawami bardziej istotnymi<sup>33</sup>. Podobnie może wyglądać sprawa w przypadku traktatu „O wszechmocy Bożej”. Otóż Damiani nie absolutyzował idei czy też cnoty dziewictwa; w jednej z jego homilii na dzień Narodzenia NMP pisał: „Często bowiem niektórzy po grzechach ciała wracają do Pana i o tyle goręcej w dobrych uczynkach się ćwiczą, im bardziej za godnych pogardy za swe grzechy się widzą. Często też nienawidząc swe ciało w poczuciu swej niewinności sądzą, że im ona w zupełności wystarczy, i nie zapalają się wcale do gorliwości ducha. Częstokroć staje się miłsze Bogu życie płonące

---

<sup>31</sup> Cf. W. Hartmann, *Rhetorik und Dialektik in der Streitschriftenliteratur*, [w:] *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit, vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert*, red. J. Fried, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 27, München 1997, s. 83 nn.

<sup>32</sup> T. J. Holopainen, op. cit., s. 17 nn., 36 nn.

<sup>33</sup> Cf. G. M. Cantarella, *Pier Damiani, il „Liber Gomorrhianus” e Leone IX*, [w:] *Ovidio Capitani. Quaranta anni per la storia medioevale*, red. M. C. De Matteis, t. I, Bologna 2003, s. 117–125; K. Skwierczyński, *L'apologia della Chiesa*.

miłością po winie, niż pewnością otepiała niewinność dziewicy<sup>34</sup>. Podobny sąd znajdujemy w traktacie „O wszechmocy Bożej”: „Dlatego też znamy wielu ludzi płci obojga, którzy po szkaradnych podnietach rozkoszy doszli do tak wielkiej czystości życia religijnego, że nie tylko w świętości wyprzedzili pobożnych i skromnych, lecz nienagannymi cnotami przewyższyli też liczne dziewice” (*cap.* 5, s. 45).

Możliwość odzyskania utraconego dziewictwa stała się pretekstem do rozważań o nieograniczonej niczym mocy Boga. Wydaje się jednak, że argumentacja Damianiego mogła mieć także jeszcze inny cel.

\*

Spróbujmy przyjrzeć się motywom, dla których eremita tak szczegółowo i w wielu miejscach zajmował się sprawą dziewictwa, a w interesującym nas traktacie po raz pierwszy<sup>35</sup> postawił kwestię jego ewentualnego odzyskania. Z pewnością impulsem była rozmowa z Dezyderiuszem na Monte Cassino i uświadomienie sobie w jej trakcie zagrożenia herezją. Czy Damiani mógł mieć na myśli jakąś konkretną herezję?

<sup>34</sup> *Homilia na Narodzenie Najświętszej Maryi Panny*, [w:] *Ojcowie wspólnej wiary. Teksty o Matce Bożej (w. VIII–XI)*, tłum. i oprac. W. Kania, Niepokalanów 1986, s. 132. *Saepe enim nonnulli ad Dominum post carnis peccata redeuntes, tanto se ardentius in bonis operibus exhibent, quanto damnabiliores se de malis vident. Et saepe quidam in carnis integritate perdurantes, dum minus se respiciunt habere, quod defleant, plene sibi sufficere vitae suae innocentiam putant, atque ad fervorem spiritus nullis se ardoris stimulis inflammant. Et fit plerumque Deo gratior amore ardens vita post culpam, quam securitate torpens virginis innocentia — In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, [w:] Petrus Damianus, *Sermones*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 57, wyd. I. Luccesi, Turnholt 1983, s. 275–290; cytuję za edycją w PL 144, kol. 759.

<sup>35</sup> Kilkadziesiąt lat wcześniej, w drugiej połowie 1049 r., Damiani napisał wymierzony przeciw rozpustnym kapłanom traktat *Liber Gomorrhianus*, w którym poświęcił uwagę także kwestii dziewictwa. W niekrytycznym wydaniu traktatu w PL czytamy: *Hoc est enim, quod sobrietatem violat, pudicitiam necat, castitatem jugulat, virginitatem, quae irrecuperabilis est, spurcissimae contagionis mucrone trucidat* (145, kol. 176); fragment ten interpretowany jest przez niektórych badaczy w ten sposób, że Damiani we wcześniejszym okresie swej twórczości nie dopuszczał możliwości odzyskania utraconego dziewictwa, natomiast zmienił swe zdanie pod wpływem rozmów na Monte Cassino, vide I. M. Resnic, *Divine Power and Possibility*, s. 48 n.; także J. D. Caputo, op. cit., s. 190. Jednakże krytyczne wydanie przynosi następujące brzmienie interesującego nas passusu: *Hoc est enim, quod sobrietatem violat, pudicitiam necat, castitatem jugulat, virginitatem spurcissime contagionis mucrone trucidat* (*Die Briefe des Petrus Damiani*, 4/1, ep. 31, s. 310); cf. też E. D'Angelo, *San Pier Damiani, „Liber Gomorrhianus”*. *Omosessualità ecclesiastica e riforma della Chiesa*, Alessandria 2001, s. 148; *Opere di Pier Damiani*, t. II2: *Lettere 22–40*, red. G. I. Gargano, N. D'Acunto, Roma 2001, s. 198.

Dodajmy na marginesie, że w *Liber Gomorrhianus* eremita zajmuje się wyłącznie grzechem męczyczn, natomiast w przypadku *De divina omnipotentia* rozważa możliwość odzyskania utraconego dziewictwa, zarówno *iuxta carnem*, jak i *iuxta meritum* wyłącznie przez kobiety.

W 1025 r. odbywający się w Arras synod potępił pewną grupę heretyków. Akta tego synodu zostały następnie wysłane przez Gerarda, biskupa Cambrai, do innych biskupów, aby były dla nich użytecznym instrumentem w walce z istniejącymi w ich diecezjach przejawami manicheizmu. Poglądy tych jedenastowiecznych manichejczyków były zbliżone do tych, przeciw którym występował św. Augustyn. Uważali oni mianowicie, że niemożliwe są narodziny Chrystusa z dziewicy, ponieważ kontakt z ludzkim ciałem bezcześciłby Boga. Także w Orleanie około roku 1015 nazywana manichejczykami sekta odrzucała nauczanie o dziewictwie Marii. Pytani o przyczynę swoich poglądów, mieli oni odpowiedzieć, że nie mogą wierzyć w narodziny z dziewicy, ponieważ przeczy to rozumowi. Badania wykazują, że grupa z Orleanu i Arras dotarła do Francji z północnych Włoch, a więc z miejsc, gdzie żył, nauczał i prowadził swoją działalność Piotr Damiani. Przypomnijmy, że podobnego rozumowego argumentu używał Berengar z Tours, także w XI w., gdy przeczył doktrynie o rzeczywistej obecności Chrystusa w eucharystii. Współcześni oskarżali Berengara także o zaprzeczanie nauczania o narodzinach z dziewicy i podważanie prorocтва — wspomnianego przeze mnie wyżej — z Księgi Ezechiela. Obie te doktryny (a więc narodziny z dziewicy oraz obecność Jezusa w eucharystii) były łączone razem już przez karolińskiego teologa Paschazjusza Radberta. W odpowiedzi na herezje Berengara Euzebiusz Bruno pisał, że na pytanie o to, jak to możliwe, aby elementy eucharystii przeistaczały się, albo że Chrystus narodził się z Dziewicy i przeszedł przez zamknięte drzwi, on nie odpowiada w zgodzie z siłami natury, lecz w zgodzie z naturą Boga. Podobnie Pseudo-Alkuin w „Confessio fidei” zauważył, że kto przyszedł na świat z zamkniętego lona, ten i z pewnością może być realnie obecny w eucharystii<sup>36</sup>.

Jak widzimy Hieronimowa kwestia dała wielu średniowiecznym autorom asumpt do podjęcia rozważań nad tajemnicami Bożej wszechmocy<sup>37</sup> i ingerencją

---

<sup>36</sup> Vide I. M. Resnick, *Peter Damian on the Restoration of Virginity*, s. 132 nn.; cf. F. Santi, *Teologie della concupiscenza*, s. 889 nn., szczególnie 896 nn.; Eusebius Bruno, *Epistola ad Berengarium magistrum*, PL 147, kol. 1203; Ps. Alcuin, *De corpore et sanguine Domini*, PL 101, kol. 1090; vide także D. Hägermann, *Das Papsttum am Vorabend des Investiturstreits. Stephan IX. (1057–1058), Benedikt X. (1058) und Nikolaus II. (1058–1061)*, *Päpste und Papsttum* 36, Stuttgart 2008, s. 140 nn.; H. E. J. Cowdrey, *Lanfranc. Scholar, Monk, and Archbishop*, Oxford 2003; *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI. Nel IX centenario della morte (1089–1989)*, Italia Sacra 51, wyd. G. D'Onofrio, Roma 1993; T. J. Holopainen, op. cit., s. 44 nn., 77 nn.; S. Bonano, *The Divine Maternity and the Eucharistic Body in the Doctrine of Paschasius Radbertus*, „Ephemerides Mariologicae” t. I, 1951, nr 3, s. 379–394; A. Langella, *La disputa tra Ratramno e Pascasio Radberto sulla virginità di Maria nel parto*, „Theotokos”, t. XVI, 2008, nr 2, s. 39–86; syntetyczne omówienie problemu vide Ch. M. Radding, F. Newton, *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078–1079*, New York 2003, s. 1 nn.

<sup>37</sup> Cf. M. T. Antonelli, *Elementi della metafisica di Pier Damiani — il problema del possibile nel Medio Evo*, [w:] *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, *Miscellanea Mediaevalia* 2, wyd. P. Wilpert, Berlin 1963, s. 161–164.



Najwyższego w wydarzenia, które miały miejsce w przeszłości. Niemniej jednak Piotr Damiani nie włączył się po prostu w tę dyskusję. Proponując odpowiedź na pytanie, czy Bóg może przywrócić kobiecie utracone dziewictwo, kierował się także innymi motywami. Święty mnich, eremita i asceta generalnie bardzo stanowczo przeciwstawiał się pustej i gnuśnej ciekawości filozofów. Przełożony eremu w Fonte Avellana, potem kardynał–biskup Ostii, kierował się raczej pobudkami pastoralnymi przy rozwiązywaniu interesującego nas problemu. Bowiem błędna odpowiedź na postawione w tytule niniejszego tekstu pytanie mogła wpędzić w grzech i herezję prostych wyznawców Chrystusa, wiernych, za których kardynał–biskup Piotr czuł się odpowiedzialny, których miał nauczać i strzec przed błędami. Kwestia możliwości przywrócenia dziewictwa nie była więc dla Damianiego logiczną zabawą czy leczeniem seksualnych fobii (przekonanie takie czasami pojawia się w literaturze poświęconej Damianiemu), lecz obroną niezwykle istotnych dogmatów Kościoła: o narodzinach Jezusa z Dziewicy i realnej obecności Chrystusa w eucharystii.

W swym innym traktacie, „De fide catholica”, Damiani oskarża o herezję tych, którzy twierdzą, że nie potrafią sobie wyobrazić jak ziemskie ciało Chrystusa (*verum corpus*) mogło wyjść z łona Marii nie naruszając jej blony dziewiczej<sup>38</sup>. Bronił więc Damiani wiecznego dziewictwa Marii Panny, o którym z żarem pisał w cytowanym już kazaniu: „O cudowne płodne dziewictwo Tej, którą można nazwać Matką i Dziewicą! Ten, którego nie może objąć cały świat, wlany został do członków niezamężnej Panny. Czula ciężar płodu Ta, co nie utraciła wstydu czystości; podziwiała znaki zrodzenia Ta, co nie znalazła męża; miała nadzieję w rodzeniu, choć bez rozkoszy w pożyciu, poczęła Niezmierzonego, zrodziła Wiecznego, powiła Zrodzonego przed wiekami. Ten, który Jej dar płodności przyniósł poczęty, nie odebrał ozdoby dziewictwa Narodzony<sup>39</sup>. W traktacie „O wszechmocy Bożej” Damiani oskarża dialektyków, czy też — jak sam zaznacza — heretyków, do czego może prowadzić ich rozumowanie: „jeśli zrodziła, współżyła z mężczyzną; a zrodziła, więc współżyła” (*cap.* 12, s. 81). To potępienie dialektyki wynika, podobnie jak na przykład u Manegolda z Lautenbach, z przekonania, że „wynalazki” i instrumenty ludzkiego rozumu są nieadekwatne do rozstrzygnięcia tajemnic wiary<sup>40</sup>. I dla niej niebezpieczne.

<sup>38</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, IV/2, ep. 81, s. 417–441.

<sup>39</sup> PL, kol. 752: *o mirabiliter fecunda virginitas, quae novo et inaudito miraculo et mater dici possit et virgo! Qui toto mundo non capitur, puellae inuptae membris infunditur. Sentiebat quidem pondera ventris quae pudorem non amiserat castitatis. Mirabatur partus insignia quae nulla noverat viri contagia. Erat spes in partu, cum non fuisset voluptas in coitu. Immensum concepit, aeternum genuit, genitum ante saecula parturivit. Qui sibi et munus fecunditatis attulit conceptus, et decus virginitatis non abstulit natus.*

<sup>40</sup> O wyjątkowości Damianiego i Manegolda na tle współczesnej filozofii vide też L. Melve, „The revolt of the medievalists”. *Directions in recent research on the twelfth-century renaissance*, „Journal of Medieval History”, t. XXXII, 2006, nr 3, s. 246.

Pomijając kwestie doktrynalne, pozostaje jeszcze praktyka. Zdaniem Damiana Bóg oczywiście może przywrócić dziewictwo, ale — uwaga! — kobieta go raczej odzyskać nie może, ponieważ Pan jeszcze nie zdecydował, aby tak uczynić (w przeciwieństwie do innej „niemożliwej” rzeczy, mianowicie narodzin z dziewicy). Damiani i jego współcześni znajdowali się więc w analogicznym czasie, co ludzkość przed narodzinami Jezusa. Kobiety powinny więc strzec swojego dziewictwa jak oka w głowie.

### **The Apology of the Blessed Virgin Mary: Can God Restore Lost Virginity to a Woman?**

Can God give a woman her lost virginity back? The first person to raise this question during the Middle Ages was Peter Damian in his treatise *De divina omnipotentia*. Later, the problem was discussed among others by: Berthold of Constance, Rupert of Deutz, Peter Abelard, William of Auxerre, and finally Thomas Aquinas (*Quaestiones quodlibetales*). And though, all the theologians mentioned above posed the same question, the results they arrived at were different. They referred in their works to the opinion formulated by St. Jerome that God can absolve a person from punishment for a committed sin, but cannot put back on the head of a woman the crown of virginity. Both these issues, namely: (1) whether God is capable of restoring lost virginity, and (2) whether virginity could be restored in spite of past events, were treated in combination for the first time by Peter Damian.

It seems that Peter Damian taking up certain questions, at times extremely controversial, and dealing with them in a most rigorous fashion, made use of these issues to touch upon more important problems. This seems the case with respect to his treatise *De divina omnipotentia*. Damiani in fact was far from going to the extreme with the idea or the virtue of virginity; moreover he was of the opinion that numerous persons were capable of parting with debauchery, and in result of adopting proper ways, would surpass in virtue many a virgin.

For Damian the possibility of regaining lost virginity was a pretext for reflections on the unlimited power of God, but at the same time it seems that his arguments could have had another objective. An incorrect answer to the question posed in the title of this text could lead the simple worshipers of Christ into sin and heresy, and Cardinal Bishop Peter Damian considered himself responsible for his flock, whom his duty was to guide and guard against error. For him the restoration of virginity was no logical wordplay, but defence of important Church dogmas: birth of Christ of the Virgin and reality of Christ's presence in Eucharist. Thus he defended the eternal virginity of Holy Mary. In his treatise *De divina omnipotentia* he accused the dialecticians, or as he calls them — heretics, that their reasoning could lead to heterodoxy. This condemnation of dialectics results from, just like with Manegold of Lautenbach, a conviction that the “findings” and instruments of the human mind are inadequate to deal with the mysteries of faith; more than that — they are dangerous.