

Symposium poświęcone indywidualnym formom życia konsekrowanego

"Powołana, aby być miłowaną i miłować",

Pelplin, 17.X 2009 r.

**ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann,**

profesor nauk humanistycznych, profesor zwyczajny KUL, dr hab. nauk

teologicznych w zakresie literatury starochrześcijańskiej, mgr filologii klasycznej

## **DZIEWICE I WDOWY W LITERATURZE WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

### **a/ Dziewice w literaturze wczesnochrześcijańskiej**

Idea dziewictwa powstaje w ścisłym związku z rozwojem ascetyzmu chrześcijańskiego i życia mniszego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a sięga swoimi korzeniami do jego początków. Już w Dz 21, 8-9 jest mowa o dziewicach, córkach Filipa. Termin „**ascetyzm**” w ujęciu chrześcijańskim (wiemy bowiem, że pogaństwo również znało ten termin i pojęcie), oznacza dążenie do tego, by upodobnić się do Boga i z Nim zjednoczyć. W definicji ascetyzmu należy podkreślić dwa zasadnicze momenty: wysiłek zmierzający ku urobieniu władz duchowych człowieka przy pomocy umartwienia, cierpienia, opanowania itp. oraz zjednoczenie z Bogiem jako cel trudu ascezy. Pierwsi chrześcijanie uważali, że to zjednoczenie pokrywa się z doskonałością moralną, realizowaną najskuteczniej za pomocą rezygnacji z rozkoszy ciała. Stąd najbardziej rozpowszechniona forma ascezy polegała na praktyce dobrowolnej wstrzemięźliwości, którą zachowywali zarówno mężczyźni, jak i kobiety tak, że terminy asceta i virgo w tym okresie miały właściwie to samo znaczenie. Pojęciu „virgines” (dziewice) odpowiadało pojęcie „continentes” (wstrzemięźliwi), spotykane w najstarszych tekstach i odnoszące się zarówno do mężczyzn jak i kobiet. Z czasem zaczęto terminem „virgo” określać jedynie kobiety, gdyż mężczyźni praktykujący cnotę dziewictwa włączyli się w szeregi mnichów lub kleru.

Dziewictwo przez długi czas stanowiło jedyną specyficzną praktykę ascetów, stając się centralnym punktem ascetyzmu, do którego z czasem dołączyły się inne elementy, jak ubóstwo, praktyki umartwienia oraz modlitwa. Ascetyzm był przede wszystkim wynikiem spontanicznego rozwoju chrześcijaństwa. Idea naśladowania Chrystusa skłoniła jednostki żarliwsze do podjęcia tej trudnej formy życia. W miarę upływu czasu ruch ten rozszerzał się coraz bardziej tak, że w końcu II i III wieku kwitł na Wschodzie i Zachodzie i wywierał duży wpływ na rozwój duchowości tego okresu. Asceci żyli jeszcze wtedy w swych rodzinach, spełniając niejednokrotnie pewne funkcje kościelne, jak udzielanie chrztu, katechizacja oraz kierowanie gminami. W społeczności chrześcijańskiej czczono tych, których czystość odróżniała od pogańskiego zepsucia i stanowiła protest przeciw złym obyczajom, poniżaniu kobiety i ogniska domowego.

Dziewice stawały się prawdziwą apologią chrześcijaństwa, zwłaszcza, kiedy po roku 313 ustąpiły krwawe prześladowania chrześcijan. Wówczas zaczęto patrzeć na dziewictwo jako na bezkrwawe męczeństwo, będące skutecznym środkiem uświęcenia, a ponadto stanowiło określoną formę apostołstwa, działającego przede wszystkim za pomocą modlitwy. Myśl tę podkreśla **Orygenes**, że dziewictwo jest zyskiem nie tylko dla tych, którzy je ślubują, ale także dla całego Kościoła. Ilość dziewic tak wzrastała, że **święty Metody** (III–IV wiek) mógł mówić o „*ordo virginum*”, a **święty Ambroży** w końcu IV wieku: „woń poświęconego Bogu życia dziewic unosi się ze wszystkich stron świata”<sup>1</sup>, a one same stanowią: „*foecundum agmen pudoris*”<sup>2</sup> (żyzny sztyk czystych).

Istnienie w chrześcijaństwie ideału dozgonnego dziewictwa zarówno wśród kobiet, jak i mężczyzn, budziło wśród pogan łatwo zrozumiałe zdziwienie, któremu dał wyraz filozof pogański i lekarz z II wieku **Galen** (ok. 129 - ok. 200): „w naszych czasach widzieliśmy ludzi nazywanych chrześcijanami, którzy swoją wiarę opierają na przypowieściach. Postępują oni czasami jak prawdziwi filozofowie, bowiem mamy przed oczyma ich pogardę śmierci oraz to, że z powodu skromności powstrzymują się od życia płciowego. Są pomiędzy nimi kobiety i mężczyźni, którzy

---

<sup>1</sup> Ambrosius, *De virginibus* I 9,47.

<sup>2</sup> Amrosius, *De virginibus* I 11, 61.

przez całe życie wstrzymują się od życia małżeńskiego. Są pomiędzy nimi również itacy, którzy tak postępują w ascezie duchowej i w surowej dyscyplinie wewnętrznej, że zaiste, nie ustępują prawdziwym filozofom”<sup>3</sup>.

Pierwsze dziewice męczennice ubliżającym propozycjom, jakie im stawiano, zawsze przeciwstawiały swój ślub dziewictwa, moment śmierci traktowały jako chwilę spotkania z Oblubieńcem, któremu dochowały wierności, noszącej cechę małżeńskiej.

Zdaniem Kurtscheida nie jest wykluczone, iż już w I i II wieku dziewice i asceci zobowiązywali się ślubem do życia doskonalszego<sup>4</sup>. Jednak nie mamy na to żadnego dowodu, gdyż ślub (votum) w sensie obietnicy spotyka się dopiero u **Orygenesza**. Wcześniej używano tego terminu na określenie ofiary bądź to prywatnej bądź to publicznej<sup>5</sup>. Dlatego powyższe twierdzenie Kurtscheida nie wydaje się dostatecznie przekonujące. Za pierwszego świadka powyższego ślubu uważa on Klemensa Aleksandryjskiego, powołując się na jego „*Stromateis*” 3, 1 oraz 3, 15. U **Orygenesza, Tertuliana i Cypriana**, można jego zdaniem, również spotkać wzmianki o ślubie czystości. Pomijając dyskusję uczonych na ten temat ogólnie można tak stwierdzić, że ślub ten miał przez trzy wieki raczej charakter prywatny i nie łączył się z żadną ceremonią publiczną<sup>6</sup>, chociaż nie można pominąć tego, iż **św. Cyprian** traktował złamanie obietnicy dziewictwa jako moralne cudzołóstwo wobec Chrystusa<sup>7</sup>. W oparciu jednak o pisma św. Ambrożego „*De virginibus*” III 1,1 i „*De institutione virginis* XVII 114 (Na obłóczyny dziewicy – nauka o wiecznym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny) – homilia na uroczystość otrzymania welonu, skierowana do Euzebii z Bolonii z okazji ślubów kuzynki Ambrozji) można przyjąć jako nie podlegający dyskusji fakt istnienia oficjalnych ślubów dziewictwa w Kościele w IV wieku, z tym, że ślub prywatny określano jako zwykłą obietnicę, ślub publiczny i uroczysty łączono z oficjalną konsekracją.

---

<sup>3</sup> Galen, w: Ojcowie żywi. Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich. tom VIII s. 418.

<sup>4</sup> B. Kurtscheid, *historia iuris canonici. Historia Institutionum ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1951, s. 77.

<sup>5</sup> P. Sejourne, *Voëu*, w: *Dict de Theol.*, tom 15/II, col 3182-3234.

<sup>6</sup> M. d' Izarny, *Mariage et consecration virginale. La vie Spirituale . Supplement*, 1953.

<sup>7</sup> Camelot, s. 42.

Wydaje się, iż można przyjąć, że konsekracja stała się w IV wieku uroczystą formą ślubu dziewictwa, ujętego w słowne, publiczne zobowiązanie, wyrażone terminem „*professio*”<sup>8</sup>.

„**Consecratio virginum**” wyrosła zdaniem Izarny’ego z rzymskich obrzędów ślubnych i stąd zachowała znamię zaślubin dziewicy, oblubienicy z Chrystusem – Oblubieńcem. Dwa mianowicie elementy konsekracji dziewic: „**velatio**” oraz błogosławieństwo biskupa, zostały przejęte z obrzędu „**velatio coniugalis**”. **Termin „velatio” oznacza** przyjęcie przez dziewicę z rąk biskupa welonu, który stale odtąd miała nosić, jako znak przynależności do Chrystusa<sup>9</sup>. Jeśli chodzi o błogosławieństwo biskupa to w czasach wczesnochrześcijańskich miało ono taką moc prawną, że było konieczne dla uznania, że kontrakt ślubny został zawarty w sposób legalny<sup>10</sup>. Podobnie błogosławieństwo biskupa uświęcało dar, jaki dziewica składała Bogu ze samej siebie, a jej związkowi z Chrystusem nadawało charakter mistycznych zaślubin. „Velatio” stało się prawdopodobnie dopiero w czasach Ambrożego istotnym elementem konsekracji, gdyż opis konsekracji Marceliny nie przynosi o tym obrzędzie żadnej wzmianki. Jest w nim tylko mowa o zmianie stroju: „*Virginitatis professionem vestis...mutatione signares, ślub dziewictwa zaznaczysz zmianą szaty*”<sup>11</sup>. Istnieje przypuszczenie, że „velatio”, znane już od czasów Tertuliana (ok. +220) w Afryce, na grunt Italii przeszczepił Ambroży, a w każdym razie przyczynił się do rozpowszechnienia tego zwyczaju. U Ambrożego obok terminu „velum” spotyka się „mafors” i „velamen” na określenie zasłony okrywającej głowę dziewicy<sup>12</sup>. „Flammeus” oznacza u niego welon ślubny mężatki<sup>13</sup>. Obrzędu konsekracji dokonywano w określone dni roku kościelnego, jakimi były: Wielkanoc, Boże Narodzenie oraz uroczystość św. Piotra i Pawła<sup>14</sup>. Odbывała się ona wobec zgromadzonego ludu, w czasie Ofiary Eucharystycznej. Poprzedzało ją, związane z uroczystością dni, przemówienie biskupa<sup>15</sup>, po czym dziewica otrzymywała z rąk biskupa

---

<sup>8</sup> Ambrosius, *De virginibus* III 1, 1, *De institutione virginis* XVII 114.

<sup>9</sup> A. M. Henry, O P, *Le mystere de la virginite* : Chastete, Cerf, Paris 1956, s. 94.

<sup>10</sup> Na potwierdzenie tego poglądu Izaurny przytacza list papieża Syrycjusza do biskupa Himeriusza, PL 13, 1136.

<sup>11</sup> Ambrosius, *De virginibus* III 1, 1.

<sup>12</sup> Ambrosius, *De virginibus* I 12, 66 ; *De virginitate* V 26.

<sup>13</sup> Ambrosius, *De virginitate* V 26.

<sup>14</sup> Decretale Gelazjusza, PL 59, 52.

<sup>15</sup> Amrosius, *De virginibus* II 111 114; *De institutione virginis* IX 58-114.

poświęcony welon i błogosławieństwo. Przyjęciu welonu towarzyszyła stała formuła zachowana w starożytnych liturgiach rzymskich: „*Accipe velum sacrum, puella, quod perferas sine macula ante tribunal Domini nostri, Jesu Christi, cui flectitur omne genu coelestium, terrestrium et inferorum, in saecula saeculorum. Amen. Dziewczyno, przyjmij święty welon, który zaniesiesz bez zwały przed trybunał Pana naszego Jezusa Chrystusa, przed którym zgina się wszelkie kolano niebios, ziemi i podziemia, na wieki wieków. Amen*<sup>16</sup>. W czasie tej ceremonii zobowiązywała się słownie do zachowania dziewictwa, a więc składała swój ślub. Następnie biskup zwracał się do Boga z błagalną modlitwą, by raczył przyjąć złożoną mu ofiarę<sup>17</sup>. Lud uczestniczący w obrzędzie, głośnym „**amen**”, podkreślał swój udział w charakterze świadka, kontraktu zaślubin między Bogiem a konsekrowaną dziewicą<sup>18</sup>. Konsekracja jako obrzęd miała duże znaczenie w ówczesnym Kościele. Określano ją terminami: **Christo (Deo) nubere (poślubić Chrystusa), Christo se dicare (poświęcić się, ofiarować się Chrystusowi; tam carne quam mente deo se vovere (poświęcić)**. Ambroży używa jeszcze wiele innych określeń: *sacrari, consecrari, velari, virginitatem profiteri...* Konsekracja nosiła charakter sakralny, nawet jak podkreśla Henry, quasi sakramentalny<sup>19</sup>. Dlatego można zrozumieć cześć, jaką otaczano poświęcone Bogu dziewice. Imiona ich były zapisane w księgach kościelnych<sup>20</sup>, a one same obdarzone tytułami takimi jak: **virgines sanctae, sacrae, venerabiles, sponsae Christi, puellae Deo placitae** (podobające się) itp. W kościele przysługiwało im osobne, zaszczytne miejsce, ozdobione malowidłami i tekstami Pisma Świętego dostosowanymi do ich godności i stanu, gdzie wielkie damy, np. w Mediolanie przychodziły po pocałunek, które uważały za zaszczyt i swego rodzaju błogosławieństwo<sup>21</sup>. Jest to szczególnie wymowne, jeśli się zważy, że niektóre z tych dziewic były właściwie jeszcze dziećmi. Znane są wypadki, że rodzice od dzieciństwa ofiarowywali córkę Bogu, czego przykładem jest mała Paula, o której wychowaniu pisze św. Hieronim w liście do Lety<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> Wilpert s. 17.

<sup>17</sup> Ambrosius, *De institutione virginis* XVII 104-114.

<sup>18</sup> *De lapsu* V 20. ???

<sup>19</sup> A. M. Henry s. 110.

<sup>20</sup> Wilpert s. 47.

<sup>21</sup> *De lapsu* VI 24.

<sup>22</sup> Hieronim, *Epistola* 107

Określenie dolnej granicy wieku dziewic dopuszczonych do konsekracji zależało jeszcze w IV wieku od zdania biskupa i od zwyczajów miejscowych. Wśród Ojców Kościoła istniała na ten temat różnica zdań. **Święty Bazyl** (330-379) żądał przynajmniej 16-17 lat<sup>23</sup>, Ambroży natomiast był jednym z tych, którzy brali pod uwagę przede wszystkim wiek wiary i dojrzałości moralnej, a nie ilość przeżytych lat, gdyż jego zdaniem więcej znaczy dojrzałość i siła ducha, aniżeli dojrzałość fizyczna<sup>24</sup>. Uważał, że dziewica w wieku dopuszczającym małżeństwo, a więc od 12 roku życia, może być konsekrowana. Z czasem, pod wpływem nadużyć, Kościół precyzował wyraźniej granicę wieku. Ostatecznie na Synodzie w Hipponie w 393 roku przyjęto jako dolną granicę 25 rok życia.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że konsekracja nie pociągała jeszcze w czasach św. Ambrożego zupełnego oddzielenia się od rodziny i świata. Dziewice pozostawały na ogół w domach rodzinnych, starały się natomiast gromadzić razem w godzinach wspólnych modlitw. Nie ma jeszcze mowy o klasztorach, zorganizowanych tak, jak to widzimy dzisiaj, ani o jakiegokolwiek formie życia wspólnego. W IV wieku zaczęły się dopiero tworzyć tego rodzaju grupy, w sposób spontaniczny, na podstawie tego samego ideału życiowego. Miały one charakter niezorganizowany, na ich czele stały starsze, doświadczone dziewice o wypróbowanej cnocie. Do nich należała Marcelina, siostra św. Ambrożego, jedna z pierwszych i najbardziej czczonych dziewic w Rzymie. Podobny charakter miało kółko Rzymianek, zgrupowanych około roku 350 na Awentynie wokół Marceli, a pozostających pod duchowym kierunkiem świętego Hieronima<sup>25</sup>.

Na podstawie pism Ambrożego można przypuszczać, że w jego czasach istniały już w Mediolanie domy dla dziewic zorganizowane mniej więcej na wzór klasztorów. Nazywa je Doktor Kościoła „**sacraria virginitatis**” (kaplice, świątynie dziewic), albo „**tabernacula Christi**”<sup>26</sup>, jednak szczegółów organizacji autor nie precyzuje. Ambroży zwraca się też do dziewic konsekrowanych i pozostających w domach rodzinnych, co pozwala sądzić, że obie te formy życia istniały obok

---

<sup>23</sup> Basilius, *Epistola* 199, PG 32, 720.

<sup>24</sup> Ambrosius, *De virginitate* VII 39.

<sup>25</sup> Hieronim, *Epistola* 127.

<sup>26</sup> Ambrosius, *de virginibus* I 12, 61.

siebie<sup>27</sup>. Dopiero znany z historii Kościoła problem tzw. „**virgines subintroductae**” (tajemnie wprowadzone, przemycane) wpłynęły na to, że życie wspólne dziewcząt przyjmuje się coraz powszechniej, a Kościół ze swej strony wprowadza coraz więcej obostrzeń obejmujących nie tylko „subintroductae”, ale również wszystkie dziewice konsekrowane. Synody, z których pierwszy odbył się w ostatnich latach IV wieku w Kartaginie, polecają stworzyć wspólne domy i poddać je pieczy najgodniejszej z pośród nich.

To radykalne posunięcie było pierwszym krokiem ku stworzeniu regularnego życia monastycznego kobiet. Jak bardzo w owych czasach żywa była idea dziewictwa świadczy obok praktyki życia **literatura wczesnochrześcijańska**, która od początku swego istnienia zajmuje się tym problemem. i przyczynia się do rozwoju i sprecyzowania teoretycznych jego podstaw. Początek tej literatury dają pisma apostołskie, następnie podejmują ją apologety opisujący szczegóły życia dziewcząt i posługują się ich przykładem dla celów apologetycznych<sup>28</sup>. Wcześniej święty Klemens I, papież, pisze w Liście do Koryntian: „*prowadźmy nasze niewiasty ku dobremu. Niech pielęgnują pełne wdzięku obyczaje czystości, niech objawiają prawdziwą i szczerą wolę pokoju, niech opanowują swój język przez milczenie, niech święcie wypełniają wobec wszystkich lękających się Boga posługę miłości bez względu na osobę*”<sup>29</sup>.

W II i III wieku pojawiają się dzieła o charakterze ascetyczno-moralnym, których celem jest dać dziewczętom pewne wskazówki postępowania. Dzieła te nie dają jeszcze określonej doktryny, są napisane potrzebą chwili, a cel ich jest przede wszystkim praktyczny. Do nich należą: **Tertuliana** (ok. +220) „**De virginibus velandis**”, w którym wzywa, by dziewczęta, podobnie jak mężatki, osłaniały na ulicy głowę welonem, oraz świętego **Cypriana** (+258), „**De habitu virginum**”, w którym wzoruje się w wielu punktach na Tertulianie, ale przewyższa go roztropnością i mądrością rad. Problematyka dzieł jest podobna, św. Cyprian jednak ukazuje sposób życia dziewcząt i reguły ich postępowania w tonie bardziej umiarkowanym niż Tertulian. W tym właśnie dziele wypowiada zdanie później cytowane jako

---

<sup>27</sup> Ambrosius, *De institutione virginis* I 1 ; *Exhortatio virginitatis* X 71.

<sup>28</sup> Św. Justyn, *Apologia* I 15 ; Minutius Felix, *Octavius* 31, 5; Tertulian, *Apologeticum* IX 16-18.19.

<sup>29</sup> Św. Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 21, w : „*Liturgia godzin*” IV, s. 348 (30 tydzień Okresu Zwykłego, poniedziałek, godzina czytań).

przykład oceny dziewictwa. Jest ono w jego oczach: „ecclesiastici germinis flores, decus et ornamentum gratiae spiritualis, illustrior portio gregis Christi”, „kwiaty latorośli kościelnej, wyjątkowa ozdoba łaski duchowej, bardziej wzniosła, wyróżniająca się częstka trzody Chrystusa”<sup>30</sup>. **Św. Hieronim** pisze z pewnym liryzmem w liście do Eustochium, córki Pauli, o strzeżeniu dziewictwa<sup>31</sup>, **św. Ambroży** ze swym bogactwem treści ascetyczno-mistycznych<sup>32</sup>, słusznie nazwany doktorem dziewictwa. Wychowany w rodzinie od dawna chrześcijańskiej, wzrastał od wczesnego dzieciństwa w atmosferze kultu dla dziewic. Bliskie i serdeczne stosunki łączyły Ambrożego z siostrą, świadczą o tym jego listy, w których opowiada jej o swoich trudnościach i zwycięstwach w dziedzinie polityczno-kościelnej, omawia problemy związane z życiem Kościoła i snuje rozważania egzegetyczne; świadczy dalej fakt, że pierwsze swe dzieło poświęca właśnie jej, powołując się na to, że ona „soror sancta”, przyczyniła się do jego powstania.

Możliwe, że Marcelina prosiła brata, by kazania swe o dziewictwie, które stały się już głośne i ściągaly do Mediolanu wiele dziewic z odległych stron cesarstwa, spisał i przysłał jej. Prócz tego znajduje się u św. Ambrożego wzmianka o jakiejś prośbie dziewicy, której nie odważyłby się odmówić. W każdym razie pozostaje faktem, że w „De virginibus” zwraca się św. Ambroży do siostry swej Marceliny. Z drugiej zaś strony widać, że traktat ten był przeznaczony nie tylko dla niej, ale by dać dziewicom reguły i przepisy życia. Poza traktatem „O dziewicach poświęconych Bogu” (De virginibus) napisał jeszcze: „O dziewictwie” (De virginitate), w którym do życia w doskonałości; „Na obłóczyny dziewicy” (De institutione virginis) – nauka o wiecznym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny; „Zachęta do życia dziewiczego” (Exhortatio virginitatis), także „O wdowach” (De viduis). Omówienie tych prac wymagałoby jeszcze wiele wysiłku, dlatego spróbuję naukę Ambrożego ująć sumarycznie. Dziewictwo uważa za cnotę moralną, Jest przedmiotem rady i stanem wyższej doskonałości, stanowiących jego istotę i opiera się **na czterech zasadniczych**

---

<sup>30</sup> Cyprianus, *De habitu virginum*, PL 4, 443.

<sup>31</sup> Hieronim, *Epistula* 22, PL. 22, 394-425.

<sup>32</sup> Ambroży, *De virginibus libri* 3, PL. 16, 197-244; *De virginitate*, PL. 16, 279-316; *De institutione virginis*, PL. 16, 319-348; *Exhortatio virginitatis*, PL. 16, 351-380.



**elementach.** Jest to czystość ciała i duszy, dozgonna, dobrowolna, aktem woli oddana Bogu jako Oblubieńcowi. Tak pojęte dziewictwo łączy się według św. Ambrożego z duchowym macierzyństwem. Do pełnej realizacji w praktyce wymaga innych cnót, które prowadzą do urobienia w człowieku pełni doskonałości moralnej. W tym celu daje św. Ambroży szereg rad i wskazówek odnośnie postępowania i sposobu życia dziewczyc i podkreśla ich rolę i wpływ na wspólnoty, w których żyją, a więc na rodzinę, Kościół, państwo. Wydaje się, że Biskup Mediolanu, korzystając z dorobku poprzedników i sam wiele wypracowując przekazał wykrystalizowaną koncepcję dziewictwa, jakkolwiek przypisuje się to Augustynowi. Nie ulega wątpliwości, że św. Augustyn korzystał z doktryny Ambrożego. Zanim jednak przejdziemy do Augustyna chociaż krótko przyjrzyjmy się wczesnochrześcijańskim pisarzom Wschodu.

**Na Wschodzie** literatura patrystyczna o dziewictwie była jeszcze liczniejsza. Pisarze Kościoła Wschodniego w większym stopniu niż łacińscy wypracowują teoretyczne podstawy doktryny dziewictwa. Zagadnienia dotyczące jego istoty już pojawiają się u **Orygenesza** (ok. +253). Wprawdzie nie poświęcił on żadnego dzieła temu problemowi, ale w wielu innych, zwłaszcza w komentarzu do Pieśni nad Pieśniami, daje szereg uwag takich jak np. że jednym ze środków dążenia do doskonałości jest powściągliwość, rozumiana przez Orygenesza jako czystość ciała, która ułatwia i przygotowuje czystość duszy i sprawia, że człowiek jest zdolny całkowicie oddać się Bogu. Między duszą i Bogiem nawiązuje się kontakt duchowy analogiczny do małżeńskiego.

Ważne dla poznania życia ascetów są pochodzące z połowy II wieku **Pseudo Klemensa „Epistulae ad virgines”**, zachowane w wersji syryjskiej i przeznaczone prawdopodobnie dla dziewczyc i ascetów Syrii i Palestyny. Dowodzą one, że instytucja dziewictwa na wschodzie była w tym czasie bardziej niż na Zachodzie rozwinięta i obejmowała większą ilość jednostek<sup>33</sup>. Dla Pseudo Klemensa, jak i dla Orygenesza, celem wysiłku ascetycznego, realizującego się dzięki praktyce dziewictwa, jest upodobnienie się i zjednoczenie z Bogiem.

---

<sup>33</sup> Harnack, Sitzungsberichte 1981, t. 1.

Natomiast pochodzący z przełomu III/IV wieku „*Convivium decem virginum*”, „*Uczta dziesięciu dziewic*”, św. **Metodego**, biskupa Olimpu, nosi już trochę inny charakter. Jest to pierwszy traktat zawierający w sobie elementy teoretycznych rozważań nad istotą dziewictwa. W dialogu dziesięciu dziewic, z których każda wygłasza panegiryk na cześć czystości, autor stara się w sposób syntetyczny ująć pojęcia wypracowane przez poprzedników, zwłaszcza Orygenesesa. Ideą przewodnią utworu jest myśl, że doskonała czystość stanowi środek zbliżenia się do Chrystusa i odzyskania utraconej przez grzech nieśmiertelności i niebieskiego Jeruzalem<sup>34</sup>. Przejętą od Orygenesesa myśl o mistycznych zaślubinach przenosi Metody na związek Chrystusa i jego Oblubienicy Kościoła<sup>35</sup>. Dziewictwo upodabnia duszę do Chrystusa<sup>36</sup>. Można spotkać u św. Metodego i takie określenie, że dziewictwo jest męczeństwem, trwającym nie jedną chwilę, lecz całe życie i wyrazem zwycięskiej walki ducha przeciw ciału<sup>37</sup>. Wysiłki Metodego rozwijają: św. **Atanazy**<sup>38</sup>, **Bazyli z Ancyry**<sup>39</sup>, **św. Grzegorz z Nazjanzu**<sup>40</sup>, **św. Grzegorz z Nyssy**<sup>41</sup> i **św. Jan Chryzostom**<sup>42</sup>. Traktaty te łączą w sobie zarówno rozważania teoretyczne odnośnie do dziewictwa, jak i wskazówki praktyczne, dotyczące zewnętrznych form życia dziewic.

Przejdźmy do św. Augustyna. Według niego wielkość i godność kobiety w szczególny sposób przejawia się w pielęgnowaniu dziewictwa. Dlatego bezpośrednio po traktacie „*De bono coniugali*” napisał Augustyn traktat „*De sancta virginitate*”<sup>43</sup>, bo tego oczekiwali od Biskupa jego przyjaciele, a przede wszystkim dziewice monasterów Afryki Północnej, które kierowały się regułą Augustyńską. W tym przypadku myśl kieruje się ku klasztorowi w Hipponie, gdzie przełożoną była siostra samego Augustyna<sup>44</sup>.

---

<sup>34</sup> Metody, *Convivium decem virginum* IV 2, PG 18, 87-90.

<sup>35</sup> Metody, *Convivium* II 8; VII 7, PG 18, 71-75; 134.

<sup>36</sup> Metody, *Convivium* I 4,5, PG 18, 43-47.

<sup>37</sup> Metody, *Convivium* VII 3, PG 18, 127-130.

<sup>38</sup> Atanazy, *De virginitate*, PG 28, 2 52-281.

<sup>39</sup> Bazyli z Ancyry, *De virginitate*, PG 30, 669-809.

<sup>40</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio 37*, PG 36, 281-308.

<sup>41</sup> Grzegorz z Nyssy, *De virginitate*, PG 46, 317-416.

<sup>42</sup> Jan Chryzostom, *De virginitate, Ad viduam iunioem, De non iterando coniugio*, PG 48, 553-620; *Adversus gnatozem vitaoppue monasticae*, PG 47, 319-386.

<sup>43</sup> Zob. Augustyn, *Retractationes* 2, 23.

<sup>44</sup> Augustyn, *Epistola* 211, 4, NBA XXIII, 514.

Augustyn nie jest pierwszym teologiem, który zajął się opracowaniem zagadnienia dziewictwa, ale oryginalnym. W tej dużej liczbie tekstów patrystycznych o dziewictwie dzieło Augustyna wyróżnia się dokładnością teologiczną, ukazując wewnętrzną wartość dziewictwa z praktycznym odniesieniem do życia. Autor podkreślając wyjątkowość dziewictwa, wskazuje równocześnie na dobroć małżeństwa. W ten sposób unika dwóch skrajnych błędów: **manicheizmu**, który negował małżeństwo, i **jowinianizmu** (Jowinian przed +406)<sup>45</sup>, który stawiał je na równi z dziewictwem. Augustyn ponadto wskazuje, że byłoby zbędne i próżne wystawianie dziewictwa, gdyby wcześniej nie uznano godności małżeństwa. Dlatego też pisząc o dziewictwie, często mówi o małżeństwie. Augustyn wciąż tkwi w tym, co niedawno napisał w „*De bono coniugali*”, pragnął bowiem wskazać *veritatis medium*, drogę pośrednią między skrajnymi błędami oraz wprowadzić rozróżnienie między stanami życia<sup>46</sup>.

Pisząc traktat „*De sancta virginitate*” pragnął wskazać inny motyw uzasadniający ten stan. Jest nim **pokora** wraz z nią miłością. Biskup Hippony pisał często i dużo o pokorze, ale rozprawę dłuższą na ten temat zawarł właśnie w „*De sancta virginitate*”<sup>47</sup>. Był przekonany, że wielkość dziewictwa ma swój fundament w pokorze, której mocą jest miłość: „*Custos (w znaczeniu „fortitudo” - A.E.) ergo virginitatis caritas; locus autem huius caritatis humilitas*” (**więc stróżem /w znaczeniu mocą/ dziewictwa jest miłość, miejscem zaś stróża jest pokora**)<sup>48</sup>. Biskup Hippony próbuje zdefiniować dziewictwo nie w aspekcie cielesnym, ale **duchowym i religijnym**. Mówi wręcz wyraźnie, że dziewictwo jest godne pochwały nie jako fakt czysto naturalny, ale ponieważ jest przyjęte ze względu na Boga, dlatego jest święte: „*Neque enim et ipsa, quia virginitas est, spiritus tamen religione ac devotione servatur*” (**Nie czi się dziewictwa ze względu na nie same, lecz dlatego, że jest poświęcone Bogu**)<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> A. Eckmann, *Jowinian*, Encyklopedia katolicka 8, szp. 101-102.

<sup>46</sup> Augustyn, *De sancta virginitate* 21, 21.

<sup>47</sup> Zob. A. Eckmann, *Nauka św. Augustyna o pokorze jako podstawie ascezy chrześcijańskiej*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, RW KUL, Lublin 1993, 83-97.

<sup>48</sup> Augustyn, *De sancta virginitate* 51, 52, NBA VII 1, 150.

<sup>49</sup> Tamże 8, 8, s. 82; 11, 11, s. 86: „*Nec nos hoc in virginibus praedicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines*” (Nie chwalimy w dziewicach tego, że nimi są, ale że z powodu pobożnej wstrzeźliwości są ziewicami oddanymi Bogu) .

Autor wyraźnie wyróżnił w swym dziele „*De santa virginitate*” dwie części. **Pierwszą** (2, 2-30, 30) poświęcił **teologii dziewictwa**, **drugą** (31, 31-52, 53) – **pokorze**, która gwarantuje dziewictwu należne jemu miejsce w życiu ludzkim i społeczności kościelnej. Biskup ujmuje dziewictwo w jego relacjach do małżeństwa. Daje dużo myśli, które ubogacą eklezjologię i mariologię, a także chrześcijańską duchowość. Snuje refleksje wokół terminów: „**Ecclesia virgo**” i „**Ecclesia mater**”. Kościół we wszystkich swoich członkach jest duchowo dziewicą i matką, dziewicą przez czystość wiary, matką przez gorliwą miłość. Maryja była dziewicą i matką w ciele. Błogosławieństwo otrzymuje za macierzyństwo i dziewictwo w duchu. Była bardziej błogosławiona dzięki temu, że przyjęła wiarę w Chrystusa niż, że dała mu ciało: „*Beatior ergo Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi*” (**Maryja zatem była szczęśliwszą przyjmując wiarę w Chrystusa niż poczynając Chrystusa w ciele**)<sup>50</sup>. Stała się matką członków Chrystusa, ponieważ współpracowała z miłością, aby wierni urodzili się w Kościele<sup>51</sup>. Bóg spełnił cud dziewiczego macierzyństwa Maryi po to, by była ona **znakiem w Kościele i znakiem Kościoła**, który jest tym samym w duchu, czym Maryja była w ciele, to jest *mater et virgo*<sup>52</sup>. **Dziewice konsekrowane** nie mogą osiągnąć w pełni tego znaku, gdyż na płaszczyźnie ciała muszą wybrać pomiędzy dziewictwem a małżeństwem. Wybierając jednak dziewictwo ze względu na Boga, spełniają funkcję znaku, przypominają bowiem wszystkim wiernym owo dziewictwo duchowe, którego wszyscy wierni muszą strzec, o ile chcą pozostać w Kościele.

Augustyn podejmuje temat, który wówczas był bardzo (dziś także) ważny ze względu na okoliczności tego czasu. Chodzi o relację małżeństwo - dziewictwo. Pisze o niej obszernie, gdyż w dziele „*De bono coniugali*” tematu tego zaledwie dotknął. Wyjaśnia problem nader precyzyjnie: „Przypominam tym z ludzi, którzy decydują się na wstrzemięźliwość stałą i dziewictwo konsekrowane, aby uznali swój stan za bardziej wzniosły niż małżeństwo. Niech

---

<sup>50</sup> Tamże 3, 3, s. 76.

<sup>51</sup> Tamże 6, 6, s. 80: „*sed plane mater membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur*”.

<sup>52</sup> Tamże 2, 2, s. 76: „*Maria corporaliter caput huius corporis peperit, Ecclesia spiritaliter membra illius capitis parit. In utraque virginitas fecunditatem non impedit; in utraque fecunditas virginitatem non adimit*”. Zob. A. Eckmann, *Maryja w tajemnicy Kościoła według św. Augustyna*, w: „*Studia Pelplińskie*” 24(1996), s. 149-161.

jednak nie myślą, że małżeństwo jest czymś złym”<sup>53</sup>. Przytacza dobra małżeństwa w znanej triadzie (procreatio prolis, tori fides, sacramentum /potomstwo, wierność i sakrament/)<sup>54</sup> i słowa św. Pawła, który każe wybierać między dobrem a czymś lepszym, a nie między dobrem a złem: „Ale jeżeli ożenisz się, nie grzeszysz. Podobnie i dziewica, jeśli wyjdzie za mąż, nie grzeszy” (1 Kor 7, 28). „Tak więc dobrze czyni, kto poślubia swoją dziewicę, a jeszcze lepiej ten, kto jej nie poślubia” (1 Kor 7, 38). „Szczęśliwszą jednak będzie, jeśli pozostanie tak, jak jest, zgodnie z moją radą. A wydaje mi się, że ja też mam Ducha Bożego” (1 Kor 7, 40).

Tekst Pawłowy komentuje Augustyn następująco: „To jest doktryna Pana, nauka apostołska, nauka prawdziwa i zdrowa, wybierać dobra wyższe bez potępiania niższych”<sup>55</sup>. Za najwyższą uznaje prawdę wiary. Większą wartością jest prawda o Bogu zawarta w Piśmie św. niż dziewictwo ludzkie czy to cielesne, czy to duchowe<sup>56</sup>. Ci, którzy decydują się na dziewictwo, rezygnują z dobra niższego na rzecz wyższego. Gdyby ktoś inaczej myślał, popełnia jeden ze skrajnych błędów, to jest bądź to potępia małżeństwo, bądź to uznaje je za równe dziewictwu.

Za wyjątkowością dziewictwa przemawiają według św. Augustyna trzy racje: eschatologiczna, chrystologiczna i mistyczna.

Mówiąc o **racji eschatologicznej** dziewictwa wyjaśnia, że czystość doskonała i dozgonna winna być rozumiana i wybrana ze względu na życie wieczne, a nie obecne<sup>57</sup>.

Przybliżając **rację chrystologiczną** św. Augustyn mówi z wielkim entuzjazmem i liryzmem o radości dziewic Chrystusa: „gaudium virginum Christi, de Christo, in Christo, cum Christo, post Christum, per Christum, propter Christum”(Radość dziewic Chrystusa, z powodu Chrystusa, w Chrystusie, z Chrystusem, od Chrystusa, przez Chrystusa, ze względu na Chrystusa)<sup>58</sup>. Bogaty

---

<sup>53</sup> Augustyn, *De sancta virginitate* 18, 18, NBA VII 1, s. 94: „Unde sectatores et sectatrices perpetuae continentiae et sacrae virginitatis admoneo, ut bonum suum ita praeferant nuptiis, ne malum iudicent nuptias”.

<sup>54</sup> Tamże 12, 12, s. 88.

<sup>55</sup> Tamże 18, 18, s. 94: „Haec dominica, haec apostolica, haec vera, haec sana doctrina est, sic eligere dona maiora, ne minora damnentur”.

<sup>56</sup> Tamże 18, 18, s. 94, 96: „Melior est in Scriptura Dei veritas Dei, quam in cuiusquam mente aut carne virginitas hominis”.

<sup>57</sup> Tamże 22, 22, s. 102, 104.

<sup>58</sup> Tamże 27, 27, s. 110.

okres wyraża radość dziewic. Radością dziewic jest Chrystus. Przy pomocy sześciu przyimków (de, in, cum, post, per, propter) wskazuje na więź łączącą dziewicę z Chrystusem. Chrystus jest przedmiotem, początkiem, współuczestnikiem, wzorem, przyczyną i celem ich radości. To prawdziwa panorama życia chrześcijańskiego, w szczególności dziewic konsekrowanych. Istnieją także inne radości, ale żadna nie dorówna tej pierwszej: „Nam sunt aliis alia, sed nullis talia”<sup>59</sup>. Dziewice, idąc za Chrystusem, naśladowują Go przez urzeczywistnienie ewangelicznych błogosławieństw, a jeszcze wyraziściej przez stan dziewictwa<sup>60</sup>. Wprost wzruszająco woła Augustyn: „Pergite itaque sancti Dei, pueri ac puellae, mares ac feminae, caelibes et inuptae; pergite perseveranter in finem”<sup>61</sup>. „Naprzód zatem, o święci Boga, chłopcy i dziewczęta, mężczyźni i kobiety, bezzenni i niezamężne. Biegnijcie wytrwale aż do celu”.

Dziewictwo chroni **pokora**, ona też czyni go owocnym. Augustyn ilustruje to motywem chrystologicznym i antropologicznym. Wyjaśnia, że Chrystus jest nauczycielem, wzorem i źródłem pokory. To motyw chrystologiczny. A motyw antropologiczny opiera na prawdzie, że darem łaski Bożej jest nie tylko odpuśczenie grzechów, ale także ustrzeżenie przed nimi. Augustyn pragnie, by osoby konsekrowane ubrały się w miłość Chrystusa. Podstawą, na której wznosi się miłość, jest pokora. Ćwierć wieku później napisze w „*Retractationes*”, (Sprostowaniach), że pokora jest również stróżem dziewictwa, bo z wielką pokorą trzeba strzec tego wielkiego daru, jakim jest dziewictwo<sup>62</sup>. Pycha zagraża ważnemu zadaniu, jakie dziewictwo ma do spełnienia w stosunku do Boga. Chociaż obiektywnie dziewictwo stoi wyżej od małżeństwa, to jednak pycha może ten stosunek dokładnie odwrócić, bo „*lepszą dziewicą pokorną niż mężatka pokorna, ale lepszą mężatka pokorna niż dziewica pyszna*”<sup>63</sup>. Biskup jako znakomity teolog i troskliwy pasterz chwali dziewictwo, ale pragnie i troszczy się o to, by nie poniżano małżeństwa. Jest przekonany o wielkości i godności każdej kobiety: i tej powołanej do małżeństwa, i tej powołanej do życia konsekrowanego. Oboje,

---

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże 28, 28 - 29, 29, s. 112, 114.

<sup>61</sup> Tamże 27, 27, s. 110.

<sup>62</sup> Augustinus, *Retractationes* 2, 23, NBA 2, s. 184

<sup>63</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmum* 75, 16, NBA 26, s. 292: “*Melior virgo humilis quam maritata humilis; sed melior maritata humilis quam virgo superba*”.

kobieta i mężczyzna, zarówno w małżeństwie jak i dziewictwie, są wezwani do zmartwychwstania.

Z powyższych uwag widać jak bardzo aktualna była idea dziewictwa w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zarówno w literaturze, jak i praktyce życia.

### **b/ Wdowy w literaturze wczesnochrześcijańskiej**

Wdowy stanowiły w Kościele starożytnym liczną grupę, gdyż wiele młodych dziewcząt wydawano za mąż za o wiele starszych mężczyzn.

Wdowy, podobnie jak sieroty i ubodzy, zaliczały się do grona osób wymagających szczególnej opieki. Większość wdów znajdowała się w trudnym położeniu, tak ze względu na problemy materialne i prawne, jak i brak pomocy ze strony rodziny, niekiedy zmuszającej nawet do niechcianego małżeństwa<sup>64</sup>. W Kościele od samego początku opieka nad wdowami, chorymi i sierotami stała się ważnym do spełnienia zadaniem. O opiece nad wdowami w Kościele jerozolimskim świadczą Dzieje Apostolskie: „Wówczas, gdy liczba uczniów wzrastała, zaczęli helleniści szemrać przeciwko Hebrajczykom, że przy codziennym rozdawaniu jałmużny zaniedbywano ich wdowy” (Dz 6, 1). Dla pierwszych gmin chrześcijańskich pomoc wdowom jest wyrazem i przedłużeniem wiary<sup>65</sup>, bo jak pisze święty Jakub: „Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach” (Jk 1, 27). Troska o te dwie grupy ludzi – wdowy i sieroty – jest według świętego Jakuba wyrazem szczególnej religijności.

Po śmierci męża sytuacja kobiety, zwłaszcza jeśli pozostawała z kilkorgiem dzieci i była pozbawiona rodziny, stawała się trudna. Potrzebowały zatem pomocy, chociaż wiele z nich pracowało w obrębie gmin.

---

<sup>64</sup> E Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 288.

<sup>65</sup> A. G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990, s. 196; zob. tenże, *Vie liturgique et vie sociale*, Paryż 1968, s. 140-143.

W Nowym Testamencie najwięcej uwagi poświęca wdowom święty Paweł w Pierwszym Liście do Tymoteusza (5, 3-16), choć nie kryje tego, że nie dla wszystkich wdów ma wiele sympatii. Młodsze wdowy zostały poddane krytyce Apostoła. Z Listu wynika, że w czasach, w których on został napisany, istniała już **instytucja wdów** (określanych mianem „wdów kanonicznych”, znajdujących się na listach). Były to kobiety, które złożyły przyrzeczenie pozostania we wdowim stanie oraz poświęcenia życia modlitwie i pracy na rzecz Kościoła<sup>66</sup>, korzystały one z opieki Kościoła. Święty Paweł wyznaczył sześćdziesiąt lat jako próg wieku umożliwiający przyjęcie do stanu wdów, wyliczył szereg dobrych czynów (wychowanie dzieci, gościnność, niesienie potrzebującym pomocy), które musiały spełniać kandydatki do tego prestiżowego grona. Pierwszy List do Tymoteusza stał się dla późniejszych pokoleń chrześcijan wskazówką w zakresie spraw związanych z wdowieństwem. Wdowy musiały odpowiadać wymaganiom stawianym przez Pawła. Wspólnota utrzymywała te z nich, które zostały oficjalnie za takie uznane jak i te, które na listach wdowich się nie znalazły<sup>67</sup>. Wdowy zaś oddawały się dobroczynności, służyły radą młodszym i prowadziły bardziej surowe życie ascetyczne, zachowując wstrzemięźliwość i trwając na modlitwie<sup>68</sup>.

Na początku panuje jednak pewna niejasność. **„Didache”** (powstało w Syrii, na początku II wieku, ale być może pewne jej części sięgają czasów apostoelskich, a nawet przedchrześcijańskich) nie wspomina wcale o wdowach.

W **„Pasterzu Hermasa”** (140-150 w Rzymie) mamy wzmiankę o niejkiej Grapie, która pełni zadania wychowawcze w stosunku do wdów i sierot.

**Święty Ignacy z Antiochii** (+107) w liście „do Kościoła w Smyrnie” wspomina dziewice, zwane wdowami: *„Pozdrawiam domy braci moich z ich żonami, jak również dziewice zwane wdowami. Bądźcie silni mocą Ducha... Pozdrawiam dom Tawii, której życzę, by była utwierdzona we wierze i miłości tak cielesnej jak i duchowej. Pozdrawiam Alkę, bardzo mi drogą... i wszystkich po kolei. Bądźcie zdrowi w łasce Bożej”* (XIII)<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 289.

<sup>67</sup> E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 290.

<sup>68</sup> V Grossi, A Berardino, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984, s. 105.

<sup>69</sup> *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 175n. Zob. także A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris 1968, s. 141.



Termin „**wdowa**” z biegiem czasu wskazuje na pewną określoną kategorię, która posiada swoją pozycję i funkcję we wspólnocie<sup>70</sup>, choć wcześniej oznaczał tylko uprzywilejowaną w tej wspólnocie sytuację<sup>71</sup>. I tak **święty Hipolit** (+235) w „*Tradycji apostoelskiej*”, najstarszym świadectwie liturgii rzymskiej (ok. 211 r.), podaje ciekawe informacje o wdowach, a mianowicie, że „wdowy nie wyświęca się, ale mianuje, a ta nominacja następuje przez samo słowne stwierdzenie tego faktu i przez włączenie jej do grona wdów”<sup>72</sup>. Wdowy nie wyświęca się, ponieważ nie składa ona ofiary i nie pełni funkcji liturgicznych. Powinnością jej zaś jest jak najczęstszy post i modlitwa, obowiązująca zresztą wszystkich<sup>73</sup>.

W pochodzących z III wieku „*Didaskaliach*” granicę wieku pozwalającą na przyjęcie kobiety na listę wdów obniżono do lat pięćdziesięciu. Do zadań wdów należy przede wszystkim nieustanna modlitwa, a ponadto odwiedzanie chorych kobiet z polecenia biskupa lub diakonów oraz pełnienie innych funkcji w gminie chrześcijańskiej. Autor „*Didaskaliów*” wielokrotnie przypomina, że wdowy tak jak i sieroty trzeba traktować ze szczególną troską, gdyż są one „**ołtarzem Chrystusowym**”. Troska duszpasterska Kościoła o wdowy była nadal ogromna i zajmowała więcej miejsca nawet niż troska o dziewice.

Jak ważne były wdowy w Kościele III wieku dowiadujemy się od **Tertuliana**, który stawiał je wyżej niż dziewice:

*„Chociaż tamte ze względu na to, że wytrwały nienaruszone i z powodu całkowitej świętości będą z bliska oglądać Boże oblicze, to jednak wdowa pokonuje jakiś większy wysiłek, ponieważ łatwo jest nie pożądać tego, czego nie znasz i odwrócić się od tego, czego nie pragnęłaś nigdy. Bardziej chwalebna jest wstrzeźliwość, która jest świadoma swojego prawa, która wie, co widziała. Dziewicę można uważać za bardziej szczęśliwą, a wdowę za bardziej pracowitą; dziewicę dlatego, że zawsze zachowała doskonałość, wdowę za to, że doskonałość znalazła. W dziewicy wieńczy się łaskę, a we wdowie cnotę”<sup>74</sup>.*

---

<sup>70</sup> *Vedove*, w: *Dizionario patristico e d' antichita christiane*, vol. II, Roma 1983, s. 3556: Il termine « vedova » passa poi a indicare una categoria determinata, che ha una sua posizione e funzione nella communita.

<sup>71</sup> A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris 1968, s. 141.

<sup>72</sup> A. Michalski, *antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 2, Warszawa 1975, s. 89.

<sup>73</sup> E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 289.

<sup>74</sup> Tertulian, *Ad uxorem* I 7, PL 1, 1287-1288, CSEL 1, 381: *Licet in illis integritas solida et tota sanctitas de proximo visura sit faciem Dei, tamen vidua habet aliquid operosius, quia facile est non appetere quod nescias et aversari quod*

Oprócz wdów w III wieku ważną rolę odgrywały **diakonisy**. Przed wszystkim pomagały one przy chrzcie dorosłych, ale zajmowały się również działalnością charytatywną wśród biednych kobiet, a szczególnie chorych. Nie wiadomo, jakie relacje zachodziły między diakonisami a wdowami, ale te drugie były naturalnymi kandydatkami na tę zaszczytną funkcję<sup>75</sup>.

W późniejszych czasach zanikła instytucja wdów, rozwinął się **ruch ascetyczny**<sup>76</sup>, dając pierwszeństwo dziewicom, zaczęły powstawać klasztory, co dawało kobietom pobożnym nowe pole działania.

W czasie działalności biskupiej **Ambrożego** ożywiło się na Zachodzie zainteresowanie instytucją życia monastycznego kobiet, dotychczas rozwijającego się tylko na Wschodzie. Załączkiem tego żeńskiego życia monastycznego była właśnie instytucja wdów oraz dziewic konsekrowanych<sup>77</sup>.

Święty Ambroży był przede wszystkim duszpasterzem i dzięki temu lepiej rozumiał potrzeby swoich wiernych. Dawał temu dowody nie tylko w swojej działalności, ale także w pismach po sobie pozostawionych. Do nich należy traktat „*De viduis*” („O wdowach”). Powodem napisania traktatu mogło być między innymi zachowanie pewnej wdowy, o której wspomina w „*De viduis*”, przy czym nie podaje żadnych szczegółów tej sprawy ani nawet imienia kobiety:

*„Jest coś, na co pozwalają okoliczności, a czego nie wypada ze względu na wiek. Dlaczego przygotowuje się zaślubiny matki w czasie zaślubin córek, a często później? Dlaczego dorosła córka uczy się wstydić najpierw narzeczonego matki, potem swojego? Doradzaliśmy, przyznaję, abyś zmieniła szatę, nie abyś włożyła ślubny welon, abyś odeszła od grobu, nie abyś przygotowała łożę małżeńskie. Czego chce dla siebie nowo poślubiona poza zięciami? Jakże niestosowne jest mieć młodsze dzieci niż wnuki<sup>78</sup>!*

---

*desideraveris nusquam. Gloriosior continentia quae ius suum sentit, quae quid viderit, novit. Poterit virgo felicior haberi, at vidua operosior: illa quod bonum semper habuit, ista, quod bonum sibi invenit; in illa gratia, in ista virtus coronatur.*

<sup>75</sup> E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 293.

<sup>76</sup> P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*. Przełożył Ireneusz Kania. Wydawnictwo homini, Kraków 2006.

<sup>77</sup> J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle eksportacji pastoralnych*, Lublin 1996, s. 43; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1992, s. 360-367; J. Danielou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 210-216.

<sup>78</sup> Ambrosius, *De viduis* IX 59

Pamiętać też należy, że matka Ambrożego była wdową, tak więc zagadnienie to było mu dobrze znane. Traktat ten napisał Ambroży **w roku 377** zaraz po „*De virginibus*”, o czym sam wspomina we wstępie. Już w proemium (I 1-6) biskup wyraźnie mówi, że cnota wdowieństwa nie jest mniejsza niż dziewictwa. Przytacza biblijne przykłady wdowieństwa, począwszy od wdowy z Sarepty, następnie wymienia Annę (IV 21-24), wdowę, która wrzuciła dwie monety do skarbony w kościele (V 27-32), Noemi (VI 33-36), Judytę (VII 34-42), Deborę (VIII 43-51). Aby określić wdowieństwo używa pojęcia wiele razy odnoszonego do dziewictwa: jest ono cnotą, nie tylko zwykłą wstrzeźliwością. (I 3; II 7; II 11). W drugiej części traktatu (IX 52-XV 90) mówi o trudnościach, jakie wdowa może spotkać w życiu: choroba, osamotnienie, czy ciężar kierowania majątkiem (IX 53-59). Po przedstawieniu historii uzdrowienia teściowej Piotra, Ambroży zachęca wdowy do służby Chrystusowi (X 60-66). Zaznacza, że ślub wdowi nie jest nakazem, lecz radą (XI 67-XII 74). Wdowieństwo bowiem jest stanem doskonałości, którą osiąga się przez ćwiczenie cnoty, nie przez przymus (XIII 75-XIV 85). Następnie odpowiada na wątpliwości tych wdów, które chcą drugi raz wyjść za mąż po to, aby mieć dzieci (XV 86-89). W zakończeniu traktatu nawiązując do małżeństwa Racheli i Jakuba, przestrzega wdowy, aby zachowały łaskę małżeństwa i „*nie powiększały trudności*”.

Może warto w kontekście wdowieństwa postawić pytanie, jaki był **stosunek Ambrożego do powtórnego małżeństwa**. Kwestia ta bowiem przewija się przez całe dzieło, w którym, mimo że jest skierowane do wszystkich wdów, można wyróżnić dwie grupy. Część adresatek stanowią wdowy, które po śmierci męża postanowiły poświęcić się służbie Bogu, a pozostałe rozważają możliwość powtórnego zamążpójścia. Te **pierwsze** Ambroży umacnia w ich postanowieniu, wskazując na niewątpliwe wartości wdowieństwa i przypominając, że zawsze mają oparcie w Chrystusie i od Niego powinny czerpać siłę w swoich słabościach. A co Ambroży radzi wdowom, które **wahają się** wytrwać w obecnym stanie i co sądzi o **powtórnym małżeństwie**? Nie jest jego przeciwnikiem, co wyraźnie stwierdza, ale jednocześnie go nie radzi: „*Nie zakazujemy bowiem powtórnego małżeństwa, lecz nie radzimy*”. *Neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus.* (XI 68). Radzi natomiast, aby przed podjęciem decyzji o powtórnym

zamążpójściu dobrze ją wdowy przemyślały i nie ukrywały prawdziwych motywów swego postępowania. Uważa bowiem, że jeśli nie mają naprawdę ważnych powodów do zawarcia małżeństwa, nie powinny tego czynić. Wielkość jednak wdowy nie polega wyłącznie na czystości ciała, lecz na wielkiej i odpowiedzialnej cnocie. Powołując się na 1 Tm 5, 10: „Wdowa, która ma świadectwo dobrych czynów, jeśli wychowała dzieci, jeśli przyjęła w gościnę, jeśli obmyła nogi świętych, jeśli przyszła z pomocą przygnębionym, jeśli w końcu dążyła do wszelkiego dobrego czynu”, zwraca najpierw uwagę na obowiązek miłości, następnie – naukę gościnności i pokorną służbę, po trzecie – służbę miłosierdzia i szlachetną pomoc i w końcu domaga się wykonania każdego dobrego czynu.

Wiernym uczniem Ambrożego był **święty Augustyn**. On też pozostawił po sobie dzieło „*De bono viduitatis*” (O dobru wdowieństwa, o doskonałym wdowieństwie, wartości wdowieństwa). Wypowiedzi Augustyna w tym dziełku są z jednej strony pochwałą wdowieństwa, a z drugiej przypomnieniem, że do godnego wytrwania w tym stanie niezbędna jest Boża łaska.

Pochwała i dowartościowanie wdowieństwa wiąże się najpierw z kwestią powtórnego zawierania małżeństwa czy kolejnych nawet związków małżeńskich oraz z dotychczasowym stosunkiem Kościoła do tego właśnie problemu. Wiele heretyckich sekt zakazywało zawierać nowy związek po śmierci jednego ze współmałżonków.

**Na Wschodzie** niektórzy pisarze chrześcijańscy uzasadniali godziwość dalszych związków małżeńskich, podkreślając konieczność powstrzymania owdowiałych od nierządu. Taki na przykład był pogląd **Cyryla Jerozolimskiego** (ok. 315-387/388) oraz **Jana Chryzostoma** (ok. 350-407). Drudzy jednak, jak na przykład **Orygenes** (ok. +253), w zawieraniu dalszych związków dopatrywali się obniżenia wymagań w dziedzinie moralnej<sup>79</sup>. Ostatecznie tolerowano drugie małżeństwo, dalsze związki określane były jednak nawet jako wielożeństwo lub wręcz rozpustą. Trzecie małżeństwo to niegodziwość, a człowiek, który zawiera

---

<sup>79</sup> A. Panecki, *Secundae nuptiae w życiu i prawie starożytnych chrześcijan*, w: „*Prawo Kanoniczne*”(1971), s. 255-256.

czwarte – zdaniem **Grzegorza z Nazjanzu** (ok. 330-389/390) – podobny jest do wieprza<sup>80</sup>.

W świecie zachodnim najwcześniejsza wypowiedź przeciw powtórnemu zawieraniu małżeństwa to stanowisko **Minucjusza Feliksa** (II/III wiek?), który tak pisze w swym dziełku „Oktawiusz”: „My jednak pokazujemy wstyd nie na twarzy, ale w **sposobie życia**. Chętnie łączymy się jednym węzłem małżeńskim. Znamy jedną tylko pożądliwość, związaną z przekazaniem życia, albo nie znamy żadnej”<sup>81</sup>. Jest to jeszcze wypowiedź spokojna.

**Tertulian** (ok. +220) używa już ostrych epitetów na określenie ponownych związków małżeńskich chociaż najpierw dopuszczał drugie małżeństwo, kiedy jednak stał się montanistą, zradykalizował swoje poglądy. Ci ostatni bowiem drugie małżeństwo potępiali. Święty Ambroży, jak wcześniej mówiłem, jak pamiętamy, nie zabraniał po raz drugi wstępować w związek małżeński, ale też nie zachęcał do niego.

**Jaki jest stosunek Augustyna do tego problemu?** Według „*De bono viduitatis*” wdowieństwo nie jest tylko zwykłą sytuacją powstałą na skutek śmierci współmałżonka, ale jest to szczególny **stan życia**, jeśli towarzyszy mu przyrzeczenie dochowania wstrzemięźliwości. Świętość wdowieństwa tkwi w postawie religijnej człowieka oraz wyraża się w duchowych owocach, jakie z niej wypływają. Rodzi się pytanie, czy stwierdzenie, że wdowieństwo jest stanem świętym, oznacza tym samym potępienie ponownego zawierania małżeństw? Taki jest główny przedmiot zainteresowania Augustyńskiego traktatu „*De bono viduitatis*”, który wynika zarówno z potrzeb duszpasterskich, jak i z przyczyn natury doktrynalnej.

Spory, różnice zdań i postaw wobec problemu ponownego małżeństwa można uznać za **dalsze okoliczności** napisania traktatu „*De bono viduitatis*”. Okoliczności **bliższe** wiążą się z ówczesną polemiką z pelagianizmem. Polemika ta trwająca dwadzieścia lat zmobilizowała największą aktywność świętego Augustyna i przyniosła mu tytuł obrońcy łaski. Według pelagianizmu Bóg, który

---

<sup>80</sup> A. Panecki, tamże.

<sup>81</sup> Minucius Felix, *Octavius* 31,5, PL 3, 337; CSEL 2, 35: „*At nos pudrem non facie, sed mente praestamus : unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditatem procreandi aut unam scimus aut nullam*”.

wzywa człowieka na drogi świętości i szczęśliwości niebieskiej wyposażył ludzką naturę w środki potrzebne do jej osiągnięcia. Te środki nierozzerwalnie wiążą się z ludzką naturą i tak jak ona są do dyspozycji wszystkich, ponieważ wszyscy zostali wezwani do świętości, sprawiedliwi i grzesznicy<sup>82</sup>. Święty Augustyn zwalczając doktrynę pelagiańską naucza, że właśnie dzięki wsparciu łaski Chrystusa dążymy do ojczyzny sprawiedliwości i prawdziwej doskonałości i że w tym biegu nie podtrzymują nas siły naturalne, **ale łaska**. Potrzeba więc żarliwej pokory oraz ufnej modlitwy.

Istnieje jeszcze **najbardziej bezpośredni powód** napisania „*De bono viduitatis*”, mianowicie prośba, jaką skierowała do niego Juliana, synowa Anicji Faltonii Proby, pochodzącej ze sławnego rodu Anicjuszów, który dał trzech konsulów Cesarstwu. W liście adresowanym do Proby i Juliany biskup Hippony nawiązując do tego faktu pisał: „*Kto zdoła wyrazić słowami, kto może uczcić godnym hymnem pochwalnym, że bez porównania daleko więcej sławy i pożytku przynoszą Chrystusowi wasze córki w stanie dziewictwa, niż wasi synowie świata na urzędzie konsula*”<sup>83</sup>.

Czcigodna babka Proba, jej synowa Julia, adresatka listu o wdowieństwie i wnuczka Demetriada przyjęły ascetyczny tryb życia, choć za wyjątkiem tej ostatniej, która wstąpiła do klasztoru, nie zrezygnowały całkowicie z życia świeckiego. Wszystkie te kobiety znamy z korespondencji, jaką Augustyn prowadził z nimi po 410 roku<sup>84</sup>. Darzył je sympatią i cenił, choć czuł pewien lęk o ich wiarę, kiedy kontaktowały się z Pelagiuszem, który w Rzymie zdobył ich zaufanie. Ostrzegał je, mimo że Juliana zapewniała go, że do jej domu nie ma wstępu ktoś, kto byłby podejrzany o odłączenie się od katolickiej doktryny.

Po roku 410, kiedy Rzym przeżył najazd Gotów, Anicja Faltonia Proba sprzedała swoje dobra i wyjechała do Afryki, a w jej towarzystwie Juliana, już jako wdowa oraz wnuczka Demetriada. Do Proby Augustyn napisał długi list, traktat o modlitwie, ponieważ o taki go właśnie prosiła. W drugim, tym razem krótkim,

---

<sup>82</sup> A. Sage, *Vie de perfection et conseils evangeliques dans les controverses pelagiennes*, w: *Sanctus Augustinus – vitae spiritualis magister*. Settimana Internazionale di Spiritualita Agostiniana, Roma 22-27

<sup>83</sup> Augustinus, *Epistola* 150, A. Eckmann, Święty Augustyn wituoz języka I stylu łacińskiego (Epistola 150), *Vox Patrum* 11-12 (1991-1992), z. 20-23, s. 455.

<sup>84</sup> Augustinus, *Epistole*: 130, 131, 150.

liście do Proby, biskup dziękuje za troskę okazaną o jego zdrowie<sup>85</sup>. W trzecim, adresowanym do Proby i do Juliany, gratuluje tego, że Demetriada postanowiła ślubować dziewictwo i wstępuje do klasztoru<sup>86</sup>. Do tego również faktu nawiązuje w „*De bono viduitatis*”. W roku 414 z okazji wstąpienia Demetriady do klasztoru Proba i Juliana przesłały Augustynowi pamiątkowy prezent, gdyż Biskup Hippony w jakiś sposób przygotował to wydarzenie.

Powtórzmy: Juliana jest adresatką listu na temat wdowieństwa, gdyż o taki list prosiła. Należy przypuszczać, że do niej, jak i do jej teściowej, Ignęły inne wdowy w nowej trudnej sytuacji, po utracie swych mężów w czasie najazdu barbarzyńskiego. U nich znajdowały radę i pomoc, ale niezbędne jednak było kierownictwo Augustyna. Stąd przynaglenia Juliany, które przytacza biskup w „*De bono viduitatis*”: „często i usilnie domagałaś się w listach, bym się z mojego przyrzeczenia wywiązała” (1, 1).

Taki jest bezpośredni powód napisania listu. Choć jest adresowany do jednej osoby, zawiera naukę skierowaną do grona kobiet, które prowadziły pogłębione życie religijne.

W traktacie św. Augustyna „*O doskonałym wdowieństwie*”, o dobru wdowieństwa, czy wartości wdowieństwa, można wyróżnić dwie części: część **teologiczną**, której wyjaśnia na czym polega duchowy charakter wdowieństwa, jego chrześcijański sens (1, 2-15, 19) i **moralną, parenetyczną**, której początek autor sygnalizuje słowami: *ad exhortationem veniamus* (16, 20), przejdźmy do zachęty, aby to dobro, które dokładnie poznaliśmy, również goręcej pokochać (16, 20).

W pierwszej części przedstawia istotną naukę o wdowieństwie, mianowicie:

1/. jak zgodnie z nauką św. Pawła konsekrowane dziewictwo jest stanem wyższym niż małżeństwo, tak i wdowieństwo poświęcone Bogu góruje nad powtórnym małżeństwem (2, 3-4, 5; 15, 19).

---

<sup>85</sup> Augustinus, *Epistola* 131, NBA 22, s. 110-111.

<sup>86</sup> Augustinus, *Epistola* 150, NBA 22, s. 496-498.

2/. Wyjątkowa godność, jaką należy przypisać dziewictwu, nie pomniejsza w niczym tej doskonałości, tego dobra, które się wiąże z małżeństwem. Podobnie i godność wdowieństwa nie pomniejsza w żaden sposób drugiego małżeństwa (4, 5; 6, 8).

3/. Powtórne małżeństwo jest zawsze dobrem. W Starym Testamencie było to posłuszeństwo wobec Prawa; w Nowym jest lekarstwem na słabość albo rodzajem pociechy dla człowieka (8, 11). Odnosi się to nie tylko do pierwszego, ale także do drugiego, trzeciego oraz do ewentualnych kolejnych związków małżeńskich (12, 15).

4/. Nie wolno mówić o cudzołóstwie w przypadku, kiedy wdowa, która poświęciła swe wdowieństwo Bogu, rezygnuje z tego stanu, nawet jeżeli jej czyn, będąc złamaniem ślubu, jest gorszy niż cudzołóstwo (10, 13-11, 14).

W drugiej części utwór przybiera **charakter parenetyczny**. Ton wypowiedzi staje się miejscami dramatyczny oraz polemiczny.

1/. Augustyn broni stanowiska, że ślubowana we wdowieństwie wstrzeźliwość jest darem Bożym, za który trzeba Dawcy dziękować (16, 20).

2/. Wstrzeźliwości nie można zachować bez łaski, a łaski nie sposób otrzymać bez modlitwy (17, 21-18, 22).

3/. Autor zachęca wdowy, aby starały się podobać Bogu poprzez wewnętrzne piękno. Wdowy muszą chcieć być miłowane przez swego Oblubieńca (19, 23). Starożytni mówili: *si vis amari, ama!*

4/. Przyjemności duchowe wdów muszą zająć miejsce przyjemności cielesnych. Konieczne jest także pogłębienie życia ascetycznego (21, 26).

5/. Wdowy wreszcie nie tylko winny się troszczyć o integralność swojego wewnętrznego życia, ale również o to, by cieszyć się dobrym imieniem (22, 27).

Podsumowując można tak streścić Augustyński traktat „*De bono viduitatis*”. Juliana prosi Biskupa o pouczenie, jak ma przeżywać swe wdowieństwo, Augustyn pokazuje jej pewien model, wzorzec, za którym trzeba iść, aby przypodobać się jednemu Oblubieńcowi, któremu ślubuje się swój stan.

Feci, quod potui. 15 X 2009, godz. 22.45.