

Bogumił Gacka

Niepokalane poczęcie Maryi według prawosławnego teologa Aleksandra Lebiediewa

Salvatoris Mater 6/1, 269-306

2004

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

WXIX wieku teologia prawosławna przeżywała w Rosji gwałtowny rozwój. Był to, jak mówi wybitny historyk myśli teologicznej, G. Fłorowski, rozwój po uprzednim przebudzeniu się z długowiecznego snu¹. Wiek ten jednak wyrósł z długiego okresu historii chrześcijańskiego Wschodu.

Decydujące znaczenie dla rosyjskiego chrześcijaństwa miało przyjęcie chrztu z Bizancjum (988 r.). Stamtąd Ruś przyjęła sformułowanie dogmatów, całą tradycję liturgiczną i problematykę teologiczną. Początki teologii systematycznej Wschodu sięgają Orygenesisa i eremitów z pustyni Egiptu i Małej Azji. Największy wpływ wywarli jednak Ojcowie Kapadoccy: św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Grzegorz z Nyssy, a ponadto św. Jan Chryzostom i św. Jan Damasceński. Razem z ich nauką zostały przyjęte także wpływy helleńskie, przede wszystkim w postaci platonizmu i neoplatonizmu².

Jednak od XVII wieku zaznaczył się wyraźny wpływ Zachodu na kształtowanie się chrześcijańskiej kultury rosyjskiej. Ośrodkiem tych wpływów stał się Kijów z Collegium Kijowiense. Jego założycielem i zarazem twórcą szkoły kijowskiej, która zapoczątkowała teologię rosyjską w sensie ściślejszym, był metropolita kijowski, Piotr Mohyla (1597-1647). Jako cel postawił sobie nie tylko przedstawienie prawd wiary prawosławnej („Confessio fidei orthodoxae”), lecz i polemikę z innymi wyznaniem. Ostrze polemiki skierowane było przede wszystkim przeciw protestantom. Podejmując polemikę, teologowie tego okresu korzystali zwłaszcza z wzorów teologii katolickiej, a ściślej: późnoscholastycznej. Z niej też czerpali wiele poglądów, np. na temat sakramentów, a niektórzy także dotyczących niepokalanego poczęcia NMP. Był to okres tzw. latynizacji teologii prawosławnej³.

Bogumił Gacka MIC

Niepokalane poczęcie Maryi według prawosławnego teologa Aleksandra Lebiediewa

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 1, 269-306

¹ G. FŁOROWSKI, *Puti ruskogo bogosławia*, Paryż 1937.

² B. JASINOWSKI, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno 1933; A. MAYENDORFF, N.H. BAYES, *Dziedzictwo bizantyjskie na Rusi*, w: *Bizancjum*, pr. zb., Warszawa 1964.

³ A. AMMAN, *Abriss der ostlavischen Kirchiengeschichte*, Wien 1950.

Dziewiętnastowieczna teologiczna myśl prawosławna była zatem w dużej mierze spadkobierczynią tych tendencji. Ośrodkami jej rozwoju były wtedy cztery akademie duchowne: w Petersburgu (od 1809 r.), w Moskwie (przekształcona w akademię w 1814 r.), w Kijowie (jako akademie działa faktycznie od 1819 r.) i najmłodsza w Kazaniu (od 1842 r.). Wszystkie akademie wydawały poważne czasopisma naukowe: „Bogosłowskij Wiestnik” (Moskwa), „Christianskoje Cztiennije” (Petersburg), „Trudy Kijewskoj Duchownoj Akademii” (Kijów) i „Prawosławnyj Sobiesiednik” (Kazań). Rosła także liczba wydawanych książek, ukazywały się przekłady z literatury teologicznej Zachodu⁴.

W „Christianskom Cztiennij” stwierdza się, że zakończony wiek XIX pozostanie na zawsze wpisany w historię teologicznej nauki rosyjskiej i w ogóle duchowego oświecenia. W nurcie tych przemian i poszukiwań znalazł się również Aleksander Lebiediew, który należał do reprezentatywnych teologów tego okresu.

1. Prezentacja osoby Lebiediewa

Aleksander Aleksiejewicz Lebiediew (1833-1898) był rosyjskim teologiem polemicznym⁵. Jego życie i działalność można podzielić na trzy okresy: moskiewski, petersburski i praski⁶.

Urodził się w Moskwie w 1833 r. Pochodził z rodziny o silnych tradycjach prawosławnych, jego ojciec był kapłanem w Kościele wschodnim. Po ukończeniu seminarium duchownego w roku 1854 młody Aleksander wstępuje do Moskiewskiej Akademii Duchownej w celu uzyskania wyższego wykształcenia teologicznego. Jego wykładowcami byli m.in.: T. A. Połubiński, A. T. Ławrow i o. Teodor (Buchariew). Studia ukończył w 1858 roku. W moskiewskim okresie swego życia Lebiediew znajduje się pod szczególnym wpływem trzech osób: metropolity moskiewskiego, Filareta, którego nazywał swoim mistrzem w teologii⁷; o. Teodora (Buchariewa), z którego pracami podkreślał swoje ideowe więzi; a zwłaszcza A. S. Chomiakowa (1804-1860), który pozostawił na nim niezatarty ślad nie tylko swoim ogólnym usposobieniem, szacunkiem i szczerą miłością dla wartości prawosławnej Rusi, lecz przede wszystkim pod względem

⁴ N.N. GŁUBOKOWSKI, *Russkaja Bogoslawskaja nauka w jej istoriczeskom razwitiu i nowiejszem sostojani*, Warszawa 1928.

⁵ B. SCHULZE, *Liebiediew, Aleksander Alekseevic*, w: *Enciclopedia Cattolica*, 1006.

⁶ I.S. PALMOW, *Wienok*, 496-501.

⁷ TAMŻE, 497.

swojej głębokiej teologii. W ten sposób Lebediew znalazł się w kręgu oddziaływania słowianofilskiego ruchu, opierającego się zachodnio-europejskim wpływom kulturowym na Wschodzie.

Drugim okresem życia Lebediewa był okres petersburski, po roku 1858. W Petersburgu wykształcony teolog został najpierw diakonem, a w 1864 r. przyjął święcenia kapłańskie. Od 1870 r. był tam nauczycielem prawa w pierwszym gimnazjum oraz zredagował gimnazjalny podręcznik historii Kościoła pt. *Zarys historii chrześcijańskiego Kościoła przystosowany do gimnazjalnego programu*⁸. Poza tym spełniał duszpasterskie obowiązki duchownego.

Rok 1874 rozpoczyna w życiu Lebediewa trzeci, najważniejszy okres w jego działalności. Był to okres praski. W 1874 r. został otwarty w Pradze czeskiej rosyjski kościół prawosławny św. Mikołaja. Był to kościół filialny, zależny od kościoła w Karlsbadzie. Pierwszym rektorem tego kościoła zostaje A. Lebediew. Misja ta nie była dla niego łatwa, bowiem Czechy należały wówczas do nieprzychylniej prawosławiu Austrii. Jednak w sumie funkcja duchownego w rosyjskim kościele w Pradze miała dla Lebediewa szczególne znaczenie. Przede wszystkim znalazł się on w środowisku związanym z kulturą Zachodu, co znalazło swój wyraz w jego teologii polemicznej, wyrażanej zwłaszcza w monografii o niepokalanym poczęciu. Ponadto nawiązał ściśle więzi ze światem słowiańskim, m.in. współpracował z działaczami czeskimi: Pałackim, Braunierem, Sładkowskim. „Złota Praga” przyciągała wtedy do siebie słowiańskich gości ze wszystkich zakątków Słowiańszczyzny. Przebywali tam rosyjscy slawiści, uczyli się lekarze, przyjeżdżali liczni turyści. Podczas przełożenia w prawosławnym kościele rosyjskim w Pradze Lebediew napisał monografię o dogmacie niepokalanego poczęcia Bogurodzicy. Jest to jedyne, względnie kompletne, opracowanie monograficzne, jakie ma literatura teologiczna Kościoła grecko-rosyjskiego. Rozprawa ta przedstawiona komisji kościelnej Akademii Moskiewskiej przyniosła mu stopień magistra i nominację na członka Komisji Synodalnej. Z pewnością dzieło to jest dalekie od jasnego i zwięzłego ujęcia dogmatu, lecz bez wątplenia zasługuje na uwagę, tak ze względu na specjalną doktrynę, która w nim jest zawarta, jak również ze względu na wpływ, jaki wywarło na myśl późniejszych teologów rosyjskich, np. N. Malinowskiego, S. Bułhakowa. Poza tym o jego wartości świadczą dwa wydania, co nie jest rzeczą banalną dla rozprawy teologicznej,

⁸ A. LIEBIDIEW, *Oczierk istorii christsanskoj cerkwi primienitielno k gimnaziczieskoj programie*, Petersburg 1878.

która pojawiła się w Rosji⁹. Okres praski Lebidiewa trwał osiem lat, czyli do roku 1882.

Następnie A. Lebidiew wraca ponownie do Petersburga, gdzie zostaje przełożonym kazańskiego soboru. W dowód szacunku otrzymuje tytuł protoierieja, czyli prałata Prawosławnego Kościoła, zaś działalność teologiczna zostaje zwieńczona tytułem profesora. W wieku 65 lat umiera w Petersburgu na zator i porażenie serca 23 III 1898 r.

Aleksander Lebidiew pozostawił wiele prac teologicznych. Spośród tych prac dla nas największe znaczenie mają: *Różnice Kościoła Wschodniego i Zachodniego w nauce o Przenajświętszej Dziewicy Maryi Bogurodzicy na podstawie łacińskiego dogmatu o niepokalanym poczęciu* i *O znamionach prawdziwego Kościoła na podstawie książki W. I. Sołowjowa: Rosja i Kościół uniwersalny*. W artykule korzystam z oryginalnego, pierwszego wydania monografii A. Lebidiewa o niepokalanym poczęciu Maryi w języku rosyjskim pt.: *Raznosti Cerkwie Wostocznoj i Zapadnoj w uczeniu o Priesu. Diewie Marii Bogurodicje, po powodu latinskogo dogmata o nieporocznom zaczati* (Warszawa 1881).

2. Źródła nauki o Matce Bożej w Kościele wschodnim

Lebidiew wymienia w monografii o dogmacie niepokalanego poczęcia trzy źródła nauki o Matce Bożej w Kościele wschodnim: Pismo Święte, Tradycję i liturgię.

2.1. Pismo Święte

Pismo Święte stanowi podstawowe źródło nauki o Matce Bożej w prawosławiu. W teologii prawosławnej XIX w. przywiązuje się wielką wagę do studiów nad Pismem Świętym. Świadczy o tym ożywiona działalność Towarzystwa Biblijnego (od 1804 r.), postawienie Pisma świętego na pierwszym miejscu w nauczaniu w seminariach duchownych (program nauczania z 1814 r.) i ukazywania się rosyjskich przekładów Pisma świętego. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza pełny przekład przy udziale wszystkich akademii i zaproszonych uczonych pod patronatem Świętego Synodu w latach 1859-1875¹⁰.

⁹ M. JUGE, *Le dogme l'Immaculée Conception d'après un theologien russe contemporain*, „Echos d'Orient” (1920) nr 19, 22.

¹⁰ J. PRYSZMONT, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna Biskupa Teofana Pustelnika*, Warszawa 1979, 20.

Jak słusznie zauważa wybitny znawca mariologii bp Antoni Pawłowski w swej rozprawie naukowej *Dogmat Niepokalanego Poczęcia w oświeceniu nowszych prawosławnych teologów rosyjskich. Studium teologiczno-krytyczne* (Warszawa 1930), zestawienia interpretacji Kościoła wschodniego i zachodniego tekstów biblijnych, które dotyczą niepokalanego poczęcia są podejmowane przez Lebidiewa niemal wyłącznie w oparciu o pozycję E. Preussa pt. *Zum Lobe der unbefleckten Empfangnis der allerheiligsten Jungfrau von einem, der sie vormals gelastert hat* (Freiburg in Br. 1879). W ten sposób teolog prawosławny nadaje jej rangę prawie absolutną, jakby nauczania samego Magisterium, gdy tymczasem jej autor był nawróconym protestantem i praca jego nie stanowiła w pełni miarodajnej wykładni katolickiej doktryny o niepokalanym poczęciu. Pomijamy już przy tym fakt, że tak szeroko zakrojona monografia Lebidiewa jak *Raznosti* winna dysponować szerokim wachlarzem opracowań katolickich, a nie ograniczać się niemalże do jednej pozycji, z którą Lebidiew polemizuje wprost, przeceniając jej wartość¹¹.

Lebidiew przytacza cztery teksty biblijne wymienione jako świadectwa Pisma Świętego o niepokalanym poczęciu w pracy E. Preussa pt. *Zum Lobe der unbefleckten Empfangnis*¹². Są to: protoewangelia – Rdz 3, 15; pozdrowienie anielskie – Łk 1, 28; wizja apokaliptycznej niewiasty – Ap 12, 1-18 i tekst epistolarny – Hbr 7, 26.

Na wstępie Lebidiew zastrzega, że według niego te świadectwa Pisma świętego mają dla argumentacji biblijnej Kościoła zachodniego tylko *wartość danych* dla wyprowadzenia dogmatu niepokalanego poczęcia, czyli nie mówią o niepokalanym poczęciu *expressis verbis*. Poza tym nie były dostrzegane przez wielkich nauczycieli Kościoła – św. Bernarda i św. Tomasza¹³.

Szczegółową interpretację tekstów biblijnych Lebidiew rozpoczyna od przedłożenia ogólnej hermeneutyki, która jest stosowana przez teologów prawosławnych. *Z ostrożnością* - pisze - *należy posługiwać się tajemniczym znamionowaniem historycznym osób Starożytności. W tym wypadku winno być zastosowane to zdrowe prawo hermeneutyki, według którego przy wyjaśnianiu jakiego-*

¹¹ A. PAWŁOWSKI, *Dogmat Niepokalanego Poczęcia w oświeceniu nowszych prawosławnych teologów rosyjskich. Studium teologiczno - krytyczne*, Warszawa 1930, 47.

¹² E. PREUSS, *Zum Lobe der unbefleckten Empfangnis*, Freiburg in Br., 1879.

¹³ A. LIEBIDIEW, *Raznosti Cerkwie Wostocznoj i Zapadnoj w uczeniu o Priesu. Diewie Marii Bogurodicje, po powodu latinskogo dogmata o nieporocznom zaczati*, Warszawa 1881, 376 (dalej: *Raznosti*).

kolwiek historycznego wydarzenia bezpośredni, prosty lub dosłowny sens mowy winien mieć pierwsze i główne znaczenie, a tajemniczy, tylko względne, na ile pozwalają cechy historycznego opisu¹⁴. Zatem metoda analizowania źródeł biblijnych stosowana przez Lebediewa uwzględnia najpierw sens literalny, a potem przystaje na interpretację w sensie przenośnym, duchowym.

2.1.1. Protoewangelia – Rdz 3, 15

Interpretując tekst Protoewangelii, Lebediew uważa, że na pierwszym planie jest tu mowa o „pierwszej niewieście”, dlatego przede wszystkim należy zachować sens literalny, historyczny. Potem zaś treść może być wyjaśniona także w sensie misteryjnym, na ile pozwalają cechy wspólne pierwszej niewiasty z Kościołem i Bogurodzicą¹⁵. Podaje więc potrójny wykład tekstu Rdz 3, 15: dosłowny, eklezjalny i maryjny.

A) Wykład dosłowny ma sens kolektywny, gdzie Ewa reprezentuje ludzkość. Wyjaśnia on pierwszą obietnicę w ten sposób, że razem z pierwszą niewiastą do walki ze złem wkracza całe potomstwo, cała ludzkość. Centralnym zaś punktem tej walki jest Ktoś jeden z potomstwa, obiecane Potomstwo niewiasty, Bóg-Człowiek, Pogromca węża¹⁶.

Przy tym Lebediew zaznacza, że prawosławie odrzuca przekład Wulgaty: *Ona zetrze twój głowę* jako niezgodny z oryginalnym tekstem i przekładem Septuaginty. Za tłumaczenie właściwe Lebediew uznaje: „Ono zetrze twój głowę”, czyli takie, które odnosi się do potomstwa w sensie szerokim, zaś do Potomka-Chrystusa w sensie ścisłym¹⁷.

B) W myśl wykładu eklezjalnego Ewa jest praobrazem Kościoła jako matka całego potomstwa Błogosławionego, czyli wszystkich zbawionych przez wiarę w Chrystusa. Ona bowiem reprezentuje swoje dzieci w wierze¹⁸.

C) Wreszcie Lebediew uznaje wykład maryjny, w którym Ewa jest prototypem Maryi. Ewa została bowiem nazwana pramatką całego potomstwa i samego Zwycięzcy węża, a Maryja jest Matką Zbawiciela, a przez Niego błogosławioną Matką całej zbawionej w Chrystusie ludzkości¹⁹.

¹⁴ TAMŻE, 395. Por. R. DĄBROWSKI, *Nauka prawosławnych teologów rosyjskich o Piśmie świętym*, Włocławek 1933, 4nn.

¹⁵ TAMŻE, 396.

¹⁶ TAMŻE, 394.

¹⁷ TAMŻE, 368, 402.

¹⁸ TAMŻE, 396.

¹⁹ TAMŻE, 395.

Nasz teolog w interpretacji tekstu akcentuje jednak mocno pierwszeństwo sensu dosłownego. Wtedy bowiem obietnica zachowuje znaczenie ogólnoludzkie, gdy natomiast literalny sens ginie na korzyść sensu maryjnego, obietnica kurczy się w swoim znaczeniu do przepowiedni tylko o jednej osobie. Wobec tego Lebidiew odrzuca wykład na korzyść niepokalanego poczęcia, bowiem - jak pisze - zbawienie w Starym Testamencie byłoby zależne nie od wiary w obiecane Potomstwo, lecz od wiary w obiecaną niewiastę²⁰.

2.1.2. Pozdrowienie anielskie – Łk 1, 28

Interpretację pozdrowienia anielskiego (Łk 1, 28) Lebidiew rozpoczyna od uwagi o nieściśłości przekładu łacińskiego. Według niego Maryja została nazwana „obdarzona łaską”, a nie „pełna łaski”²¹. Chcąc jednak traktować tekst jako świadectwo niepokalanego poczęcia, pisze dalej, że należy udowodnić, iż obdarzenie łaską albo pełnia łaski stoi w koniecznym związku z niepokalanym poczęciem, tj. nie może być pomyślana bez niepokalanego poczęcia²². Wreszcie przytacza za Preussem wyjaśnienie, że w związku ze słowami *Księgi Rodzaju* i *Objawienia św. Jana* pozdrowienie anielskie należy rozumieć nie inaczej, jak w sensie świadectwa otrzymanej czystości niebiańskiej i nieobecności wszelkiej skazy²³. Autor ocenia tę interpretację jako bezpodstawną²⁴ i przytacza interpretację tekstu Łk 1, 28 według teologii prawosławnej.

Głosi ona, że w wyniku swego naturalnego pochodzenia Maryja była uczestniczką gniewu Bożego. Niezależnie od otrzymanej łaski Święta Dziewica podlegała groźnemu wyrokowi wydanemu na grzeszników. Nie minął również Maryi ostatni akt tego wyroku - śmierć. Pozdrowienie anielskie wcale nie dowodzi, że w chwili poczęcia Maryja otrzymała pełnię łaski. Wiara bowiem w obiecane Potomstwo ściągała na Maryję miłość i upodobanie Boże, a to zależało od wielkości tej wiary²⁵.

Według nauki prawosławnego Kościoła - czytamy u Lebidiewa - Święta Dziewica, Maryja, jako córka Adama i Ewy, podlegała gniewowi Bożemu, kiedy rozlegał się w raju wyrok na grzeszników

²⁰ TAMŻE, 397n.

²¹ TAMŻE, 375.

²² TAMŻE, 377.

²³ TAMŻE, 391.

²⁴ TAMŻE.

²⁵ TAMŻE, 367.

i pomimo obfitej łaski, która została Jej darowana, żyła na ziemi pod groźnym wyrokiem i w końcu poniosła na sobie zamykający akt tego wyroku - śmierć. Lecz gdy równocześnie w raju została ogłoszona obietnica o potomstwie niewiasty i wiara w to Potomstwo stała się początkiem dającym życie dla wszystkich zbawionych, doprowadzała do nich miłość Bożą i zbawczą łaskę, to również Święta Dziewica pomimo tego, że znajdowała się pod sądem Bożym, swoją wiarą w Odkupiciela, najpierw spodziewanego, a potem Tego, który przyszedł, przywiodła do siebie miłość Bożą w takim stopniu, w jakim wielka była Jej wiara²⁶.

2.1.3. Wizja apokaliptycznej niewiasty – Ap 12, 1-18

Przeprowadzając egzegezę wizji apokaliptycznej niewiasty (Ap 12, 1-18), Lebidiew opowiada się w tym tekście przede wszystkim za sensem eklezjalnym. W drugiej jednak fazie egzegezy opowiada się również za interpretacją w sensie maryjnym „niewiasty obleczonej w słońce”, lecz służy mu ona jako kontrargument niepokalanego poczęcia.

A) Interpretację eklezjalną popiera on trzema motywami. Po pierwsze - pisze teolog wschodni - w Apokalipsie jest wyobrażony los Kościoła Chrystusowego w jego historycznym rozwoju od czasów apostołskich do ostatecznych dni. Rzeczą dziwną byłoby widzieć w końcu Księgi prorocstwo o narodzeniu Chrystusa Zbawiciela przez Dziewicę Maryję, kiedy ta tajemnica jawi się w Apokalipsie jako już dokonana. Po drugie - kontynuuje Lebidiew - Apokalipsa mówi o niewieście, że była brzemienna, krzyczała z bólów i mąk rodzenia i narodziła dziecko płci męskiej. Ponieważ jednak bóle i krzyki rodzenia nie mogły występować przy dziewiczych narodzinach Chrystusa, a zatem obrazu tego nie można zastosować do Bogurodzicy. Wreszcie po trzecie - motywuje Lebidiew - pojawienie się niewiasty zostało nazwane w *Objawieniu św. Jana* „wielkim znakiem na niebie”, takie zaś określenie sugeruje, że to pojawienie jest symboliczne, tajemniczo-profetyczne. Ono zapowiada Kościół w jego duchu i sile. Osobę młodzieńca przeznaczonego paść narody różgą żelazną, domyślnie można rozumieć jako rodzący się lud, któremu została przeznaczona przez Opatrzność wielka, historyczna, duchowa misja, a męki i krzyki przy Jego rodzeniu, być może oznaczają nadzwyczajne trudności, jakie spotka Kościół przy Jego duchowym narodzeniu albo oświeceniu świata chrześcijaństwem²⁷.

²⁶ TAMŻE, 368.

²⁷ TAMŻE, 398n.

B) Interpretacja maryjna zaskakuje ujęciem zgodnym z myślą Soboru Watykańskiego II o relacji Maryja - Kościół²⁸. W apokaliptycznej niewieście, według Lebediewa, przede wszystkim należy dostrzeżać Kościół. Lecz z ideami o Kościele łączyć można i idee o Bogurodzicy, dlatego że idea Kościoła, można powiedzieć, wciela się w Bogurodzicy. Jak bowiem Kościół jest domem Bożym, skarbcem Chrystusowej łaski, tak i Przenajświętsza Bogurodzica była mieszkaniem Boga, całkowicie mieściła w sobie Chrystusa i pozostając na zawsze skarbcem Jego łaski, weszła do Jego niebieskiej chwały. Jak Kościół jest tajemniczą matką wszystkich wierzących, tak i Przenajświętsza Bogurodzica jest naszą dobrotliwą Matką, gdyż Jej Syn nie wstydzi się nazywać naszym Bratem. Dlatego upatrując w apokaliptycznej niewieście wyobrażenie Kościoła, możemy zarazem ujrzeć w niej i obraz Bogurodzicy, nie we wszystkich na pewno cechach, ale w tych, które są charakterystyczne dla Niej (tj. wykluczając bóle rodzenia i krzyki przy tym). Możemy także powiedzieć, że sam obraz niewiasty jest wzięty z przedstawień o niebiańskiej chwale Bogurodzicy i z Niej przeniesiony na Kościół, inaczej mówiąc, Kościół jest wyrażony cechami Bogurodzicy lub w Jej obrazie²⁹.

Ta jednak zgodność obrazu Bogurodzicy z obrazem Kościoła służy Lebediewowi za zarzut przeciw niepokalanemu poczęciu. Uważa bowiem, że jeżeli Kościół złożony z grzesznych, pokutujących ludzi jawi się w blaskach chwały, to nie ma podstawy, by niebiańska chwała Bogurodzicy wiązała się nieustannie z niepokalanym poczęciem. Podobnie jak Kościół - pisze prawosławny teolog - tak i Ją oczyścił Chrystus, aby przedstawić sobie jako Dziewicę czystą, chwalebnią, niemającą skazy lub zmarszczki, lub czegoś podobnego, lecz świętą i niepokalaną i ubogaconą Bożą chwałą (Ef 5, 27)³⁰. Rozumiejąc zatem niepokalaność w sensie świętości moralnej, Lebediew utrzymuje, że analogicznie do społeczności Kościoła, utworzonej z ludzi, którzy przechodzą ze stanu grzechu do stanu łaski, i w życiu Maryi nastąpiło przejście ze stanu grzechu do stanu świętości najwyższej.

²⁸ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Paryż 1967, 63 (dalej: LG).

²⁹ *Raznosti*, 399n.

³⁰ TAMŻE, 400.

2.1.4. Tekst epistolarny Hbr 7, 26

Preuss w swej pracy pt. *Zum Lobe der unbefleckten Empfängnis* wykorzystał w sensie przystosowanym tekst epistolarny - Hbr 7, 26 jako świadectwo niepokalanego poczęcia. *Takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielnego od grzeszników, wywyższonego ponad niebiosa* (Hbr 7, 26). Argument opiera się na wyrażeniu: oddzielony od grzeszników.

Według Lebidiewa słowa: „oddzielony od grzeszników” Preuss wyjaśnia błędnie, twierdząc, że Chrystus nie wchodzi w wewnętrzne i istotne obcowanie z grzesznikami, nawet takimi, którzy byli zarażeni grzechem tylko w poczęciu, nie mówiąc już o grzechach uczynkowych³¹. To wyjaśnienie domaga się zatem niepokalanego poczęcia Maryi.

Teolog wschodni przeciwstawia się tej interpretacji i przedkłada wykład prawosławny tego tekstu. Twierdzi on, że Chrystus mógł być poczęty z matki podległej grzechowi. Na potwierdzenie przytacza dwa motywy: spójnię mistyczną Chrystusa z Kościołem, którego członkami są ludzie zrodzeni w grzechu pierwotnym i podlegli grzechom uczynkowym oraz zjednoczenie eucharystyczne Chrystusa z grzesznikami³².

2.2. Tradycja

Tradycja stanowi drugie, po Piśmie Świętym, źródło nauki o Matce Bożej w prawosławiu. Szczególne miejsce zajmuje w niej Tradycja patrystyczna, która też jest drugorzędnym źródłem nauki Kościoła wschodniego o Matce Bożej³³.

Teologia prawosławna XIX w. poza studiami nad Pismem Świętym chętniej też sięga do myśli Ojców Kościoła, zwłaszcza Ojców Kościoła Wschodniego, takich jak: św. Jan Chryzostom czy św. Jan Damasceński. Świadectwem tego było zakrojone na szeroką skalę wydawanie dzieł Ojców³⁴.

W nurcie tej teologii, czerpiącej z myśli Ojców Kościoła, znalazł się również Lebidiew. Sięga on często do skarbnicy pism Ojców, w której znajduje elementy myśli objawionej o Matce Bożej, jak i najbardziej wierną ich interpretację. Za Ojców Lebidiew uważa nie

³¹ TAMŻE, 401.

³² TAMŻE.

³³ Por. *Raznosti*, 137.

³⁴ J. PRYSZMONT, *Życie chrześcijańskie...*, 20. Por. G. PERADZE, *Pojęcie, zadania i metody patrologii w teologii prawosławnej*, Warszawa 1934, 11.

tylko przedstawiciele okresu starożytności, lecz niemal całej tradycji chrześcijańskiej. Jednak szczególną uwagę przywiązuje do nauczania dawnego, jeszcze nierozdzielonego Kościoła³⁵.

Lebediew ustosunkowuje się zwłaszcza do świadectw patrystycznych tych autorów, którzy zostali wymienieni w bulli Piusa IX *Ineffabilis Deus*. Przytacza więc wypowiedzi Orygenesza, św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Jana z Damaszku i św. Bernarda. Nie pomija też tradycji rodzimej, a więc odwołuje się do Ojca rosyjskiego, Wasyla³⁶.

W świadectwach tych Ojców Lebediew dopatruje się nieprzerwanej tradycji o powszechności grzechu pierworodnego. Teolog wschodni pisze: *Pozytywnym i bezspornym nauczaniem całego powszechnego Kościoła było to, że pierworodny grzech rozpościera się na wszystkich ludzi, którzy urodzili się w naturalnym porządku, a więc konsekwentnie i na Świętej Dziewicy, i że jeden tylko wcielony Syn Boży był poczęty i narodził się bez grzechu*³⁷. Szczególnie mocno podkreśla autor świadectwa Augustyna. Augustyn - pisze Lebediew - w walce z pelegianami, rozważając znaczenie pierworodnego grzechu i konieczność pomocy łaski dla ludzi, pozostawił mnóstwo świadectw o udziale Świętej Dziewicy w pierworodnym grzechu. Zdaniem Lebediewa również św. Bernard, choć tak bardzo czcił Bogurodnicę, że przyjmował nieprawidłowy przekład: „Ona zetrze twoją głowę” za oryginalne słowa Pisma świętego, to jednak nie dostrzegał w nich uzasadnienia dogmatu o niepokalanym poczęciu³⁸.

W wypadku zaś przytoczonych wypowiedzi w bulli, Lebediew stawia tezę podstawową o pomieszaniu czystości wrodzonej i nabytej, czyli świętości ontycznej, rajskiej i świętości moralnej. Aby odsyłać do nich - utrzymuje Lebediew - miały jakkolwiek siłę przekonywania, należy udowodnić, że niepokalaność i czystość rozumieł oni nie w sensie czystości moralno-dobrowolnej, uzyskanej wewnętrznym aktem wiary i miłości, lecz w sensie niepokalaności i czystości naturalnej, według pochodzenia³⁹.

Teolog prawosławny pisze: *Święci Ojcowie i nauczyciele Kościoła przyznawali i wyznawali niepokalaność, czystość, świętość i ponadcherubinową godność Bogurodzicy i nie znajdowali wystarczających słów dla wyrażenia swoich uczuć pobożności i czci do Niej. Lecz z tego nie wynika, że oni tym samym przyznawali również niepokalane poczęcie*⁴⁰.

³⁵ *Raznosti*, 142.

³⁶ TAMŻE.

³⁷ TAMŻE.

³⁸ TAMŻE.

³⁹ TAMŻE, 227.

⁴⁰ TAMŻE, 327.

2.3. Liturgia

Trzecim źródłem nauki o Bogurodzicy dla wschodniego chrześcijaństwa jest liturgia. Cała liturgia prawosławia przesycona jest gruntowną myślą teologiczną o Matce Bożej, co wyraża się w muzyce i poezji, niezrównanej pod względem bogactwa i piękna. Okazuje ona synowską miłość, jaką lud żywi względem Bożej Matki. Tę miłość biorą ze sobą ze świątyń do swych domostw, do swego życia.

W liturgii szczególne miejsce zajmują hymny maryjne, wykonywane zwłaszcza w święta ku czci Matki Bożej⁴¹. Zatem święta i hymny są dla teologa prawosławnego, Lebediewa, źródłami nauki o Matce Bożej.

Hymny są formą chwalebnych wyrażen i dlatego odznaczają się pewną swobodą w swej treści. Nie są one - pisze Lebediew - traktowane jako dogmatyczne orzeczenia, ale jako chwalebne, entuzjastyczne wyrażenia czci ku Przebłogosławionej Dziewicy Maryi i dlatego są rozumiane w sensie przerośnym, a nie w absolutnym⁴².

Zdaniem Lebediewa w hymnach wypowiada się powszechne kościelne nauczanie o poczęciu Świętej Dziewicy w grzechu pierwotnym. Prawosławny pisarz podaje trzech twórców hymnów ku czci Bogurodzicy: Grzegorza Nikomedyjskiego, Andrzeja z Krety i św. Jana Damasceńskiego. Wszystkim tym piewcom towarzyszą wyrażenia wskazujące na udział Maryi w prarodzicielskim grzechu, takie jak: plód boleści, pochodząca od śmiertelnego łoża, prarodzicielska skaza tkwi na Niej⁴³.

Pieśni ku czci Bogurodzicy są śpiewane zwłaszcza w święta Wprowadzenia Matki Bożej do świątyni i Jej Poczęcia.

W swoich hymnach - pisze Lebediew - na święto Poczęcia Bogurodzicy (9 grudnia) Kościół z jednej strony wyraża radość sprawiedliwej Anny, że Pan zdejmuje z niej hańbę bezpłodności, a z drugiej - radość Kościoła, że Anna poczyna czystą Bożą Panienkę, która ma zrodzić Zbawiciela świata⁴⁴.

Lud prawosławny przez wieki karmił swoje serca pobożnością do Matki Bożej poprzez uszy i oczy. Właśnie hymny i ikony kształtują jego proste i czyste ducha. Przez pokolenia bowiem nie znał on innej księgi jak ikony, innych słów modlitwy niż te, które zawiera liturgia. Jest to więc pobożność gorąca i przepelniona miłością do Bożej Rodzicielki.

⁴¹ TAMŻE, 145.

⁴² TAMŻE, 136n.

⁴³ TAMŻE, 145n.

⁴⁴ TAMŻE, 148n.

Wschodnia liturgia rodzi się z żywego kultu wiernych, z wiary ludu, z przeżywania obecności Chrystusa, z nauki Kościoła.

Podsumowując naukę wschodniego Kościoła o Matce Bożej zawartą w trzech źródłach: Piśmie Świętym, Tradycji i liturgii, Lebediew stwierdza, że chociaż Kościół prawosławny przyznaje Świętej Dziewicy uświęcenie już od łona matki, to jednak nigdy nie przyznawał Jej niepokalanego poczęcia⁴⁵.

3. Rodzenie się doktryny teologicznej o niepokalanym poczęciu Maryi

Aleksander Lebediew stosuje badanie metodyczne najpierw w odniesieniu do historii dogmatu niepokalanego poczęcia. Autor dzieli tę historię na trzy okresy: *dogma implicitum*, „pobożne mniemanie” i *dogma explicitum*⁴⁶. *Dogma implicitum* stanowi pierwszy okres rozwoju dogmatu, od I do IX wieku. W tym okresie dogmat był w stanie początkowym, jeszcze nieokreślonym. „Pobożne mniemanie” to okres drugi w historii dogmatu niepokalanego poczęcia, od wieku IX do XIX. W tym czasie dogmat istniał w postaci skromnego mniemania, jeszcze nie obowiązującego, lecz podlegającego już sporom. Wreszcie, *dogma explicitum* to trzeci, ostatni okres dziejów dogmatu rozpoczęty jego promulgacją w 1854 roku i trwający obecnie. Dogmat otrzymał postać nauki wyjaśnionej i znaczenie prawdy objawionej przez Boga, czyli ogólnie obowiązującej⁴⁷.

W historycznej części monografii Lebediew stosuje pierwszy człon swej metody - stawia tezę zasadniczą o różnicy między czystością nabytą a czystością wrodzoną. *Sądzimy - pisze - że między czystością, można powiedzieć, nabytą własnymi wysiłkami a czystością wrodzoną, otrzymaną z pochodzenia, między czystością uzyskaną wewnętrznymi aktami, wysiłkami woli a czystością bytową jest wielka przepaść, nieskończona różnica*⁴⁸.

3.1. *Dogma implicitum*

W odniesieniu do pierwszej fazy rozwoju dogmatu niepokalanego poczęcia A. Lebediew używa podstawowej tezy do oceny świa-

⁴⁵ TAMŻE, 149.

⁴⁶ TAMŻE, 14.

⁴⁷ TAMŻE.

⁴⁸ TAMŻE, 18.

dectw patrystycznych. Przytacza cztery świadectwa pozytywne i wiele świadectw negatywnych. Wśród świadectw pozytywnych wymienia: świadectwo Orygenesusa, tekst Jana Damasceńskiego, wypowiedź Ambrożego, świadectwo Augustyna⁴⁹.

Stosując tezę podstawową jako kryterium oceny tych świadectw Lebediew stwierdza, że między niepokalanością moralną a niepokalanością przyrodzoną nie było jeszcze wówczas pomostu⁵⁰. Zatem przyznaje tym świadectwom jedynie wartość źródeł dla uznania dziewictwa i czystości moralnej Maryi, lecz nie znajduje w nich podstaw dla orzekania niepokalanego poczęcia Bogarodzicy.

Pomost łączący czystość moralną i czystość przyrodzoną - pisze teolog wschodni - między którymi jest przepaść nie do przebycia⁵¹ został wybudowany w późniejszym czasie w Kościele łacińskim⁵². To pomieszenie pojęć z istoty swej przeciwstawnych⁵³, według Lebediewa, leży u podstaw dogmatu niepokalanego poczęcia. Czystość moralną Maryi wzięto za czystość przyrodzoną, na której opiera się, w jego rozumieniu, dogmat.

Paschazy Radbert - pisze Lebediew - *dokonał przejścia od czystości nabytej do czystości przyrodzonej. Tylko tę czystość przypisywał on na razie nie poczęciu, lecz narodzinom Maryi*⁵⁴. On dokonał przejścia od nauki o bezgrzeszności Świętej Dziewicy do nauki o Jej uświęceniu już w łonie matki, pojmując to uświęcenie w sensie uwolnienia Maryi od grzechu pierworodnego⁵⁵. Jako podstawa do takiego głosu służyło Paschazemu starożytne święto narodzenia Maryi w myśl zasady *lex orandi - lex credendi*⁵⁶.

Uświęcenie Maryi w łonie matki w sensie braku grzechu pierworodnego - pisze dalej Lebediew - zostało odniesione do momentu poczęcia pod wpływem święta Poczęcia Dziewicy przez sprawiedliwą Annę, które powstało w XII wieku⁵⁷. Geneza jednak tego święta, zdaniem teologa prawosławnego, sięga reformy Grzegorza VII dotyczącej celibatu duchowieństwa. Według niego, kanonicy angielscy, a potem

⁴⁹ TAMŻE, 15.

⁵⁰ TAMŻE, 18.

⁵¹ TAMŻE, 304.

⁵² TAMŻE, 19.

⁵³ TAMŻE, 304.

⁵⁴ TAMŻE, 19; por. 304: *Drewniej Cerkwi pronađležit predstavlienije o swiatosti i czistotie sw. Diewy Marii, kak swiatosti i czistotie błogopriebrietiennoj, swobodno-nrawstwiennoj, a latinskoj Cerkwi, naczinaja s Paschazija, kak swiatosti i czistotie po proischożdieniu, po jestestwu.*

⁵⁵ TAMŻE.

⁵⁶ TAMŻE, 20.

⁵⁷ TAMŻE.

lyońscy, mając zamiar ukazać czystość i niepokalaność małżeńskiego życia, zaczęli przepowiadać, że poczęcie Maryi przez Jej matkę było czyste i święte oraz zaczęli je świętować⁵⁸. Zatem święto Poczęcia pojawiało się, zdaniem Lebediewa, jako forma podkreślenia świętości małżeństwa, a nie jako wyraz wiary w niepokalane poczęcie Maryi. Poza tym Autor wyraźnie zdaje się rozumieć niepokalaność w święcie Poczęcia tylko w sensie czystości moralnej, czyli poczęcia w grzechu pierwotnym⁵⁹.

Święto Poczęcia Maryi przez Annę zostało rozpowszechnione, jak dalej relacjonuje Lebediew, dzięki dwóm sprzyjającym czynnikom: ideałowi rycerskiemu i pobożności ludowej⁶⁰.

Rycerski ideał średniowiecza wynosił wysoko służbę niewieście. Ponieważ był to okres wojen i barbarzyństwa, dominacji siły męskiej, dla przeciwwagi ideał rycerski widział w kobiecie personifikację dobra, miłości, czystości i świętości. Stąd groźne oblicze Wszechmocnego Boga łagodzone uosobieniem Jego miłosierdzia – Maryją⁶¹. Dla nowych nadzwyczajnych uczuć - pisze Lebediew - dla nowych przedstawień, były potrzebne również nadzwyczajne wyrażenia⁶².

Pobożność ludowa w średniowieczu - zdaniem pisarza wschodniego - w pełni sprzyjała rozprzestrzenieniu święta Poczęcia. Opierając się bezkrytycznie na pracy protestanta K. Klodena⁶³, teolog prawosławny twierdzi, że pobożność ta była nieumiarkowana, potrzebowała ciągłego podsycańca, a temu sprzyjał nadzwyczajny kult Bogurodzicy w święcie Jej Poczęcia.

Według opinii Lebediewa czynniki te sprawiły, że tak jak w XI i XII wieku nieliczni świętowali dzień poczęcia Bogurodzicy, tak w XV wieku nieświętujący stanowili wyjątek. Cały zaś splot wydarzeń - dziwi się Lebediew - jest określony mianem ukrytych początków nauki o niepokalanym poczęciu⁶⁴.

3.2. Pobożne mniemanie

W okresie pobożnego mniemanie nastąpiło teoretyczne opracowanie nauki o niepokalanym poczęciu. Teoretyczny rozwój proble-

⁵⁸ TAMŻE, 20. 23.

⁵⁹ TAMŻE, 21-22.

⁶⁰ TAMŻE, 24-26.

⁶¹ TAMŻE.

⁶² TAMŻE, 24.

⁶³ TAMŻE, 23. Por. K.Z. KLODEN, *Zur geschichte der Marienverhrung*, Berlin 1840, 21-25.

⁶⁴ TAMŻE, 25, por. 30.

mu niepokalanego poczęcia - pisze Lebediew - zaczyna się w pełni od czasu wielkiego rozkwitu scholastyki, w końcu XIII i początku XIV wieku. Problem wchodzi w proces scholastycznego myślenia, wprowadzony został w system teologicznych poglądów i stanowił przedmiot ożywionych sporów, nie kończących się do ostatniego stulecia. Ponieważ wszyscy scholastycy - teologowie przyznawali powszechność pierwotnego grzechu, więc pytanie odnośnie do Świętej Dziewicy zawierało się w tym: jaki udział powinna mieć Święta Dziewica w grzechu swojego praojca Adama i jaki miała, czy tylko idealny, czy też realny⁶⁵.

Punktem wyjściowym rozważania teoretycznego tego problemu było rozróżnienie w poczęciu aktu naturalnego - ludzkiego i aktu nadnaturalnego - Bożego⁶⁶.

Problem ten podjęło dwóch znakomitych scholastyków tego okresu: Tomasz z Akwinu i Duns Szkot⁶⁷. Właśnie Duns Szkot określił naukę o niepokalanym poczęciu w okresie średniowiecza „pobożnym mniemaniem”.

Lebediew wyszczególnia trzy główne elementy nauki scholastyków leżące u podstaw niepokalanego poczęcia. Pierwszy element to położenie akcentu tylko na negatywną stronę grzechu pierwotnego - utratę łaski, a niedocenywanie strony pozytywnej grzechu pierwotnego - skażenia natury, zwłaszcza w nauce Dunsza Szkota. Niepokalane poczęcie ujmuje zatem jako wyrównanie braku łaski, a tymczasem, zdaniem Lebediewa, zapomina się o zaistniałym ograniczeniu bytowym natury w stanie upadku. Element drugi to teoria kreacjonizmu rozumiana jako wlewanie (*infusio*) duszy przez Boga w nowo powstające ciało dziecka pochodzące od rodziców. Wreszcie elementem trzecim jest scholastyczna teoria dziedziczenia grzechu pierwotnego przez skalanie ciała⁶⁸.

Aczkolwiek Tomasz z Akwinu przyznawał Maryi realny udział w pierwotnym grzechu, w przeciwieństwie do Dunsza Szkota uznającego jedynie udział idealny, to jednak, według Lebediewa, postawiona przez św. Tomasza zasada, że uwolnienie Maryi od grzechu pierwotnego zostało dokonane na mocy zasług Chrystusowych, stanowiła koncepcję odkupienia zachowawczego (*redemptio praeservativa*). Koncepcja ta została przejęta przez innych scholastyków, którzy jedynie odnieśli moment uświęcenia Maryi do chwili Jej po-

⁶⁵ TAMŻE, 33.

⁶⁶ TAMŻE, 32.

⁶⁷ TAMŻE, 34.

⁶⁸ TAMŻE, 33.

częcia i w tej formie znalazła się w dziewiętnastowiecznej definicji dogmatycznej⁶⁹.

Dalszy rozwój nauki o niepokalanym poczęciu w okresie jej teoretycznego opracowania widzi Lebediew w dominacji zakonu franciszkańskiego, poplecznika niepokalanego poczęcia, nad zakonem dominikańskim. Dużą rolę w upowszechnianiu niepokalanego poczęcia przypisuje papieżom pochodzącym z zakonu franciszkańskiego, np. Sykstusowi IV, który w 1475 r. ustanowił nabożeństwo dla święta Poczęcia 8 grudnia⁷⁰. Poza tym podkreśla rolę jezuitów jako obrońców dogmatu w okresie późniejszym. Lebediew przytacza także orzeczenia soborów, które przychyliły się ku uznaniu niepokalanego poczęcia po ogłoszeniu aprobującego postanowienia przez wydział teologiczny w Paryżu⁷¹. Były to wypowiedzi soborów w Konstancji, w Bazylei i w Trydencie⁷².

Okres pobożnego mniemania w historii niepokalanego poczęcia zawiera Lebediew w takiej ocenie: *Tak więc, naszym zdaniem, dalszy rozwój dogmatu przebiegał nie w jego istocie, lecz przeciwnie, odbywał się zgodnie z zewnętrznymi okolicznościami*⁷³.

3.3. *Dogma explicitum*

Począwszy od Dunsza Szkota, historia dogmatu niepokalanego poczęcia jest dosłownie powtarzana przez Lebediewa za E. Preussem⁷⁴.

W fazie *dogma explicitum* A. Lebediew przedstawia najpierw życiorys papieża Piusa IX jako miłośnika Maryi. Szczególnie opisuje cudowne uzdrowienie go z epilepsji w Loreto, które uczyniło z niego niestrudzonego szerzyciela chwały Maryi⁷⁵.

Zgodnie z relacją Lebediewa przygotowanie do zatwierdzenia dogmatu niepokalanego poczęcia odbywało się w trzech etapach. Pierwszy etap to list okólny, *Ubi primum* Piusa IX w 1849 r. Każdy biskup - pisze teolog prawosławny - był zobowiązany złożyć świadectwo o tym, jak nastrojony jest jego kler i lud do poczęcia Świętej Dziewicy, lecz w szczególności sami arcybiskupi winni przedłożyć

⁶⁹ TAMŻE, 40-44.

⁷⁰ TAMŻE.

⁷¹ TAMŻE, 55: *Teologiczny wydział w Paryżu przyjął w końcu postanowienie, żeby nie nadawać nikomu stopnia doktorskiego, kto przysięgą nie zobowiąże się bronić nauki o niepokalanym poczęciu Bogurodzicy.*

⁷² TAMŻE, 56. 59. 66.

⁷³ TAMŻE, 64.

⁷⁴ TAMŻE, 46. 118. 124-128 i E. PREUSS, *Zum Lobe der unbefleckten...*, 44-122.

⁷⁵ TAMŻE, 80.

swoje poglądy⁷⁶. Za drugi etap Lebediew uważa powołanie przez papieża komisji do opracowania zasady wydawania orzeczeń dogmatycznych. Komisja pracowała większą część 1852 roku i cały 1853 rok⁷⁷. Trzecim etapem było zredagowanie bulli zawierającej orzeczenie nowego dogmatu. Prace redakcyjne kardynałów i biskupów trwały na posiedzeniu do 1 XII 1854 roku⁷⁸. Wreszcie 8 XII 1854 r. Pius IX uroczyście promulgował dogmat niepokalanego poczęcia Maryi bullą *Ineffabilis Deus*⁷⁹.

Teolog prawosławny podaje cztery uwagi dotyczące bulli, które odnoszą się do formuły dogmatycznej, treści dogmatu i świadectw w nim zawartych⁸⁰. Zarzuca więc bulli utożsamienie historii nauki o niepokalanym poczęciu z poszukiwaniem właściwej formuły dogmatycznej w starożytnym Kościele. W tamtych czasach - pisze Lebediew - orzekanie dogmatów nie polegało na wynoszeniu pobożnych mniemań do rangi prawd ogólnie obowiązujących, lecz na dokładnym wyrażaniu zbawczej prawdy, którą już wszyscy wyznawali⁸¹. W treści dogmatu Lebediew dopatruje się utożsamienia czystości moralnej Świętej Dziewicy z czystością wrodzoną. Niewypowiedziana czystość Świętej Dziewicy - zauważa - zdobyta przy pomocy łaski Bożej wewnętrznymi, dobrowolnymi czynami, w Kościele łacińskim jest rozumiana jako czystość według natury, jako czystość pierwotna. Została zniszczona więc różnica między tym, co zasłużone, a tym, co przyrodzone. Zostało też zapomniane, że istnieje przepaść, którą wywołał grzech, „przejścia” nad nią dokonał po raz pierwszy Radbert Paschazy⁸². W odniesieniu zaś do świadectw, pisarz wschodni sprzeciwia się utożsamianiu pisarzy starożytnych ze świadectwami pisarzy łacińskich, a ponadto dziwi się pozytywnym świadectwom bulli, skoro komisja orzekła brak takich świadectw⁸³. Istota dogmatu niepokalanego poczęcia - pisze na zakończenie Lebediew - zawiera się w utożsamianiu czystości Świętej Dziewicy z czystością przyrodzoną, czyli czystością według natury⁸⁴. Zatem przywołuje on podstawową tezę, którą postawił przy podjęciu analizy historii dogmatu niepokalanego poczęcia. Według wschodniego teologa kluczem do genezy

⁷⁶ TAMŻE, 84.

⁷⁷ TAMŻE, 99n.

⁷⁸ TAMŻE, 107.

⁷⁹ TAMŻE, 108.

⁸⁰ TAMŻE, 120nn.

⁸¹ TAMŻE, 95n.

⁸² TAMŻE, 120.

⁸³ TAMŻE, 121.

⁸⁴ TAMŻE, 132.

nauki o niepokalanym poczęciu jest pomieszanie płaszczyzn - płaszczyzny moralnej i płaszczyzny bytowej, rajskiej człowieka.

Scholastyka średniowieczna podjęła problem niepokalanego poczęcia od strony teoretycznej i nadała mu swoją formę. To spowodowało zapomnienie o pierwotnym pomieszaniu pojęć⁸⁵. Okres promulgacji spowodował natomiast przesunięcie się problemu poczęcia na stronę formalną, która dotyczyła formy orzeczenia i formuły dogmatu. Jednak - zdaniem Lebediewa - historia nauki o niepokalanym poczęciu w żaden sposób nie może być utożsamiana z historią orzekania dogmatów w starożytnym Kościele⁸⁶. Poza tym Lebediew zarzuca zastąpienie kryterium św. Wincentego z Lerynu, pozwalającego ustalić objawiony charakter nauki, tzw. zasadą balotowania⁸⁷, która polega na przeakcentowaniu sprawdzianu powszechności w danym okresie z pominięciem starożytności. Teza ta stanowi pierwszy człon metody teologicznej Lebediewa.

Zatem w części historycznej monografii Lebediew stawia tezę podstawową o pomieszaniu czystości wrodzonej z czystością nabytą w dogmacie niepokalanego poczęcia Matki Bożej.

4. Formalizowanie się doktryny teologicznej o Maryi Niepokalanej

Kolejny fragment studium Lebediewa jest częścią dogmatyczną. Teolog prawosławny konstruuje w niej drugi człon metody, który polega na wykazaniu braku u Bogurodzicy czystości pierwotnej, a zatem pragnie udowodnić doktrynalnie brak związku pomiędzy czystością wrodzoną a czystością nabytą, czyli heterogeniczność katolickiej teorii rozwoju dogmatów i zarazem wykazać jej bezpodstawność. Dla uwydatnienia braku homogeniczności w budowie doktryny katolickiej o niepokalanym poczęciu Lebediew przeciwstawia doktrynę prawosławną opartą na udziale Bogurodzicy w grzechu pierworodnym.

Oto słowa Lebediewa, które wyrażają istotę konstrukcji drugiego członu metody: *Można byłoby jeszcze przyznać tej teorii (tzn. łacińskiej teorii rozwoju dogmatów) pewną dozę prawdopodobieństwa, gdyby w historii dogmatu przechodził jeszcze obraz*⁸⁸. Lebediew stosuje drugi człon metody w odniesieniu do pięciu kwestii, które

⁸⁵ TAMŻE, 120.

⁸⁶ TAMŻE, 132.

⁸⁷ TAMŻE, 105n.

⁸⁸ TAMŻE, 304.

bezpośrednio stykają się z dogmatem niepokalanego poczęcia. Dotyczą one grzechu pierworodnego, podwójnego poczęcia, relacji łaski do wolności, odkupienia i chwały Bogurodzicy⁸⁹.

4.1. Grzech pierworodny

Zarówno Kościół katolicki, jak i Kościół prawosławny przyznają powszechość grzechu pierworodnego. Jednak w stosunku do Matki Bożej Kościół Zachodni uczy, że Maryja została zachowana od zmyy grzechu pierworodnego, natomiast Kościół wchodni przyjmuje udział Świętej Dziewicy w grzechu pierworodnym. *My, prawosławni - pisze Lebediew – prezentujemy taki punkt widzenia, że grzech pierworodny rozpościera się bez wyjątku na wszystkich pochodzących od Adama drogą naturalnych narodzin*⁹⁰.

Co zatem stanowi rozbieżny punkt w nauce obu Kościołów?

Lebediew prezentuje doktrynę prawosławną o grzechu pierworodnym według teologii dogmatycznej metropolity Makarego. Prawosławna teologia dogmatyczna, w myśl Lebediewa, wyróżnia trzy stany ludzkiej natury:

- A) stan rajski - czyli stan czystości pierwotnej,
- B) stan grzechu - czyli porządek upadku,
- C) stan łaski - czyli porządek zbawienia⁹¹.

*W porządku rajskim - pisze prawosławny teolog - człowiek był wyposażony w doskonałości natury i Bożą łaskę, które były ściśle ze sobą powiązane. Ani doskonałości natury nie mogły pozostawać doskonałościami bez łaski, jak zdrowi ludzie bez czystego powietrza i odpowiedniego pokarmu, ani też łaska Boża nie mogła prowadzić człowieka do szczęśliwości bez doskonałości jego natury, podobnie jak czyste powietrze i potrzebny pokarm nie mogą uratować człowieka od śmierci, jeśli w ciele zaczęły się objawy śmiertelnego rozkładu*⁹².

W porządku upadku nastąpił zatem podwójny skutek pierworodnego grzechu: utrata Bożej łaski i uszkodzenie ludzkiej natury, czyli pojawienie się w naturze prawa zła⁹³. Pojawiły się nieszczęścia, cierpienia i śmierć. Grzech praocjów - twierdzi Lebediew - miał za swój skutek nie tylko utratę łaski Bożej, ale również i uszkodzenie

⁸⁹ TAMŻE, 155nn.

⁹⁰ TAMŻE, 152.

⁹¹ TAMŻE, 156nn.

⁹² TAMŻE, 161.

⁹³ TAMŻE, 164.

natury, i dlatego stał się konieczny nowy porządek dla naszego ratunku, cechujący się drogą wzgardzonego życia i śmierci⁹⁴.

Porządek zbawienia został ustanowiony przez Boga na mocy obietnicy Potomstwa. Do porządku tego wchodzi wszyscy, którzy mają wiarę w obiecanie Potomstwo - Chrystusa. Wiara bowiem sprowadza łaskę obiecanego Potomstwa⁹⁵. Łaska stopniowo zaleczy uszkodzoną naturę na drodze cierpień i śmierci. Z powodu uszkodzenia ludzkiej natury i na mocy wyroku Bożego nieszczęścia, cierpienia i śmierć, które pojawiły się po grzechu pierworodnym Adama pozostają również w porządku łaski. Świadczą więc one o przynależności do porządku zbawczego i dlatego udział Maryi w cierpieniach i śmierci Kościół Wschodni odczytuje jako wyraz Jej wspólnego losu z całą upadłą ludzkością.

Lebediew porównuje przedstawioną doktrynę prawosławną o grzechu pierworodnym z doktryną katolicką i stwierdza, że nauka łacińska różni się zasadniczo od prawosławnej w dwóch punktach: nie uwzględnia uszkodzenia ludzkiej natury i cierpienia Maryi traktuje jako Jej zasługi⁹⁶. Te dwie różnice stanowią dla Lebediewa argumenty odrzucające możliwość istnienia czystości wrodzonej, czyli pierwotnej, rajskiej u Bogurodzicy, na której - jego zdaniem - opiera się dogmat niepokalanego poczęcia. *Według łacińskiej nauki - pisze wschodni teolog - grzech pierworodny rozumiany jest tylko jako utrata i brak łaski, i jako pochodzący stąd rozstrój natury. Według naszej nauki, powrót łaski w uszkodzoną i nienaprawioną naturę nie przywraca jej pierwotnej doskonałości, podobnie jak czyste powietrze i pokarm nie przywracają zdrowia człowiekowi, który potrzebuje leczenia: potrzebne jest jeszcze uleczenie. Według łacińskiego zaś poglądu, wystarczy zwrócić uświęcającą łaskę i natura powstanie wtedy w swoich pierwotnych doskonałościach⁹⁷. Naszym zdaniem - w innym miejscu pisze Lebediew - chociaż Maryja została wybrana już od łona matki, to jednak rodziła się z naturą upadłego człowieka, tj. uszkodzoną i dlatego podlegała powszechnemu porządkowi zbawienia, czyli winna ponieść na sobie, jak wszyscy ludzie, cały ciężar sądu Bożego, przejść drogę cierpień, niedostatków, niemocy, trudów i na koniec śmierci⁹⁸.*

To stwierdzenie Lebediewa wynika jednak z innego rozumienia przez niego grzechu pierworodnego niż rozumienie w Kościele zachodnim.

⁹⁴ TAMŻE, 167.

⁹⁵ TAMŻE, 167. 199.

⁹⁶ TAMŻE, 168nn.

⁹⁷ TAMŻE, 176. 309.

⁹⁸ TAMŻE, 167nn.

Teolog prawosławny tak definiuje grzech pierworodny: *pod nazwą prarodzicielskiego grzechu w samych prarodzicach rozumie się zarówno ich grzech, jak i grzechowy stan ich natury, w jaki weszli przez ten grzech. Natomiast w nas, ich potomkach, pod tą nazwą rozumie się właśnie tylko grzechowy stan naszej natury, z którym i w którym rodzimy się*⁹⁹.

Zatem Lebediew stwierdza, że według Kościoła prawosławnego grzech pierworodny rozumie się nie tyle jako grzech, winę, ile nade wszystko jako uszkodzenie natury, skażenie natury. Ontyczna degeneracja naszej natury, uszkodzenie całej struktury, ograniczenie bytowe stanowi w oczach Lebediewa podstawowy element w prawosławnej doktrynie o grzechu pierworodnym. Stąd jego stwierdzenie, że Maryja urodziła się z uszkodzoną naturą.

Kościół katolicki zaś grzech pierworodny rozumie bardziej moralnie, jako grzech, zło moralne, winę, niż jedynie ontycznie, jako ograniczenie bytowe. *Grzech pierworodny jest grzechem „zaciągniętym”, a nie „popelnionym”, jest stanem, a nie aktem*¹⁰⁰. Grzech pierworodny jest grzechem własnym każdego¹⁰¹.

Teolog wschodni tymczasem zdaje się rozumieć grzech pierworodny tylko ontycznie, jako uszkodzenie natury ludzkiej.

Kontynuując dalej swoją myśl, Lebediew odrzuca jednocześnie możliwość jednorazowego uleczenia uszkodzenia natury Maryi. Zniszczenie w Niej, według Lebediewa, grzesznego uszkodzenia mocą łaski byłoby przymusowym aktem ze strony Bożej, nowym stworzeniem w łonie Anny, poczęciem według działania Ducha Świętego¹⁰². Według zaś prawosławia Bóg od wieków przewidział i przedstawił wszystkich sprawiedliwych do chwały i szczęśliwości, lecz prowadzi ich do przeznaczenia *stopniowo*, co jest właściwe naturze upadłego człowieka. Działanie łaski zespała się bowiem powoli z wysiłkami wolności w samostanowieniu i samourzeczywistnianiu się człowieka¹⁰³.

Wreszcie teolog wschodni odrzuca zarzut Maironusa, że podleganie Dziewicy Maryi grzechowi pierworodnemu uczyniłoby Ją córką diabła. *Teologia prawosławna uczy - pisze Lebediew - że władza diabła nie jest bezwzględną władzą nad człowiekiem, lecz jest ona ograniczona przez Bożą wszechmoc i wolność ludzką, jest tylko*

⁹⁹ TAMŻE, 158.

¹⁰⁰ KKK 404.

¹⁰¹ TAMŻE, 405. Por. Sobór Trydencki (1546 r.): *Grzech Adama obciąża osobiście każdego jako jego własny grzech* (BF V, 48).

¹⁰² *Raznosti*, 168.

¹⁰³ TAMŻE.

dostępem do świata, a nie władzą nad ludźmi i działa w obliczu obietnicy o zbawieniu. Chociaż zatem wszyscy ludzie podlegają po grzechu pierworodnym dostępowi i działaniu diabła, a w wypadku dobrowolnego grzechu - władzy diabła, to jednak wierzący w Bożą obietnicę o Potomstwie byli dziećmi Bożymi, a nie dziećmi diabła¹⁰⁴. Odwołując się do tej nauki prawosławnej nasz pisarz notuje, że *dopóki płód jest w łonie matki, żyje on nie tylko jej życiem cielesnym, ale i duchowym. On uświęca się jej wiarą, modlitwą i kultem, jeśli jest ona wierzącą i pobożną kobietą. Chociaż grzech umożliwił diabłu dostęp do człowieka i pozwolił mu rozprzestrzeniać swoją władzę na świat, to jednak wcale nie znaczy, że poczęte i noszone w łonie dzieci są usynowionymi dziećmi diabła, przeciwnie, wiemy, że dzieci obietnicy przynależą do Boga nie tylko w całości od łona matki, ale już od założenia świata. Dlatego, chociaż mówimy, że Święta Dziewica podlegała pierworodnemu grzechowi w swoim poczęciu, to przy tym stwierdzamy, że Ona uświęcała się łaską dzięki wierze sprawiedliwej swojej matki i jako dziecko jej modlitw i kultu zawsze była dzieckiem Bożym, wybraną i umiłowaną córką Pana*¹⁰⁵.

4.2. Podwójne poczęcie

Po ukazaniu heterogeniczności pojęcia czystości wrodzonej wobec pojęcia czystości nabytej w katolickiej doktrynie o grzechu pierworodnym, Lebediew stosuje ten sam schemat w odniesieniu do łacińskiej teorii tzw. podwójnego poczęcia: czynnego i biernego.

Omówienie tej kwestii rozpoczyna od rozróżnienia podwójnych narodzin: cielesnych i duchowych. Podstawą tego rozróżnienia jest dla Lebediewa wypowiedź Chrystusa: *To, co zostało zrodzone z ciała, jest ciałem, a co z Ducha jest duchem* (J 3, 6). Narodziny cielesne i duchowe - zgodnie z myślą wschodniego pisarza - były równocześnie tylko w porządku rajskim, natomiast po grzechu pierworodnym tylko narodziny cielesne są w porządku grzechu, dla narodzin zaś duchowych potrzebny jest porządek zbawienia¹⁰⁶.

Czy narodzenie Maryi - pyta zatem Lebediew - było narodzeniem cielesnym i duchowym zarazem, czyli według porządku rajskiego, czy też było ono tylko narodzeniem cielesnym, doko-

¹⁰⁴ TAMŻE, 328.

¹⁰⁵ TAMŻE.

¹⁰⁶ TAMŻE, 193.

nanym w boleściach, czyli według porządku grzechu, a zatem czy była potrzeba narodzenia duchowego w porządku zbawienia?¹⁰⁷.

Według nauki prawosławnej narodzenie Maryi przez sprawiedliwą Annę było narodzeniem cielesnym, w boleściach i dlatego Święta Dziewica uczestniczyła w tajemnicy odkupienia, aby narodzić się duchowo¹⁰⁸.

Zaś z łacińskiej teorii podwójnego poczęcia - dowodzi Lebediew - wynika, że narodzenie Świętej Dziewicy było w porządku rajskiego, szczęśliwego życia, natomiast w odniesieniu do Jej matki, sprawiedliwej Anny, nie można powiedzieć, że ona rodziła córkę według prawa rajskiego życia, lecz w boleściach, według porządku grzechu¹⁰⁹. Teoria ta bowiem tłumaczy, że w akcie czynnego poczęcia ze strony rodziców Maryja jakoby zaciągnęła pierwotny grzech, lecz został on w tym samym momencie biernego poczęcia odrzucony przez łaskę ze strony Boga. Jeden z tych aktów był - czytamy dalej u Lebediewa - pozostawiony dla rodziców i skażony pierwotnym grzechem, a drugi pozostawiony Bogu i dzięki Jego uświęcającej łasce owoc poczęcia zostaje przywrócony do pierwotnego rajskiego stanu. W ten sposób to, co Kościół wschodni na podstawie słów Pana odnosi do cielesnego i duchowego *narodzenia*, to Kościół łaciński przypisuje *poczęciu*, rozdzieliwszy je także na dwa - na cielesne i duchowe, od rodziców i od Boga¹¹⁰.

Zatem Lebediew, nie przyjmując, że Maryja narodziła się z Anny według ciała i według ducha, czyli nie miała potrzeby w nowym narodzeniu w łasce lub odkupieniu¹¹¹, konstruuje argument przeciw pierwotnej czystości Bogurodzicy na podstawie ujawnienia konieczności narodzin duchowych w Świętej Dziewicy.

4.3. Relacja łaski do wolności

Trzecią kwestią omawianą przez Lebediewa jest relacja łaski do wolności Bogurodzicy.

Stosuje on ten sam model drugiego ogniwa metody, który odrzuca możliwość czystości pierwotnej u Bogurodzicy. W tym wypadku teolog wschodni używa dwóch argumentów *ad absurdum*: braku pełni wiary u Maryi i pogwałcenia Jej wolności.

¹⁰⁷ TAMŻE, 195.

¹⁰⁸ TAMŻE, 201.

¹⁰⁹ TAMŻE, 220.

¹¹⁰ TAMŻE, 215n.

¹¹¹ TAMŻE, 220.

Zgodnie ze studium Lebediewa Kościół zachodni uczy, że Maryja była pełna łaski od momentu poczęcia¹¹². Tymczasem prawosławie - jak pisze Lebediew - wyznaje, że wiara sprowadza łaskę obiecanego Potomstwa¹¹³, co nie daje możliwości pełni łaski u Maryi w momencie poczęcia. Wzrost łaski u Maryi następował stopniowo na podstawie wiary Jej rodziców i własnej wiary Świętej Dziewicy¹¹⁴. Oto stanowisko wschodniego pisarza: *W następstwie udziału Świętej Dziewicy w prarodzicielskim grzechu i uszkodzenia natury, Jej rozwój i uświęcenie dokonywało się według ogólnych praw rozwoju i wzrostu upadłej ludzkości, czyli można powiedzieć, że stopniowo i w walce z pierwotnym grzechem, tkwiącym w samym człowieku, a nie według praw rajskiego życia*¹¹⁵.

Drugi zaś argument sprzeciwiający się możliwości pełni łaski w poczęciu, czyli czystości pierwotnej Bogurodzicy oparł Lebediew na zarzucie pogwałcenia wolności Maryi, albo inaczej na przymusowym działaniu łaski Bożej. Relacjonuje on, że według łacińskich teologów obfitość łaski, która została udzielona Przenajświętszej Dziewicy od samego poczęcia, a nawet dar bezgrzeszności, wcale nie naruszają Jej wolności, bowiem jest tu analogia do relacji świętości i wolności w Bogu¹¹⁶. Lebediew uważa, że nie można pogodzić pełni łaski u Maryi i Jej wolności, więc zarzuca teologii katolickiej pomieszanie płaszczyzn wolności moralnej ludzi i wolności absolutnej Boga. *Kościół wschodni - pisze Lebediew - uczy, że pierwotny grzech, tj. uszkodzenie natury, poczucie wewnętrznego rozdarcia i walki, niezależnie od bogactwa łaski, pozostawały w duszy Bogurodzicy jako środek próby dla umocnienia w dobru - co było w porządku upadłej ludzkości. Łaska Boża została Jej darowana w najwyższym stopniu spośród potomków Adama, lecz bez naruszenia wolności dzięki stopniowemu rozwojowi i w świecie Jej wewnętrznego czynu i przyzwolenia*¹¹⁷.

4.4. Odkupienie Bogurodzicy

Następnie prawosławny teolog przechodzi do metodycznego rozpracowania kwestii odkupienia Bogurodzicy. Wychodzi on od stwierdzenia powszechności porządku zbawienia, który jest przy-

¹¹² TAMŻE, 225.

¹¹³ TAMŻE, 199. 218.

¹¹⁴ TAMŻE, 227n.

¹¹⁵ TAMŻE, 231.

¹¹⁶ TAMŻE, 227n.

¹¹⁷ TAMŻE, 231.

mowany zarówno przez Kościół wschodni, jak i zachodni. Wobec tego powszechnego prawa zbawienia Lebediew rozpatruje porządek zbawienia Maryi. Oba bowiem Kościoły uczą zgodnie, że zbawienie Świętej Dziewicy dokonało się w sposób szczególny z racji Jej Bożego macierzyństwa, choć w ramach powszechnego prawa zbawienia¹¹⁸.

Różnica dotyczy głównie szczególnego odkupienia Bogurodzicy odmiennie pojmowanego przez Kościół katolicki i Kościół prawosławny. Autor pisze, że szczególny sposób odkupienia Maryi według teologii katolickiej polega na odkupieniu uprzednim (*redemptio anticipata*), natomiast według teologii prawosławnej na bezpośrednim udziale Bogurodzicy w cierpieniach i śmierci Chrystusa. *My, wierzący - uczy teolog wschodni - w kąpielii chrztu w sposób tajemniczy umieramy z Chrystusem i zmartwychwstajemy. Święta Dziewica natomiast nie w sposób tajemniczy, nie w symbolach, lecz bezpośrednio dzielila z Chrystusem cierpienia, z Nim umierała, z Nim też i zmartwychwstawała, aby na mocy swego nadzwyczajnego współudziału w Jego cierpieniach, samowyniszczeniu i śmierci, z Nim uczestniczyć i w Jego niebieskiej chwale*¹¹⁹.

Lebediew stwierdza, że przyrównywanie przez teologów katolickich uświęcenia Świętej Dziewicy do obrzezania lub chrztu, lub rozumienia go w sensie doskonalszego i uprzedniego odkupienia opiera się na powierzchownym rozumieniu tajemnicy wiary¹²⁰. Chrzt - pisze w odpowiedzi Lebediew - chociaż usynawia nas dla Boga Ojca, wlewa w serce miłość Bożą przez Ducha Świętego, to jednak równocześnie pozostawia w nas skłonność do grzechu, albo w ogóle uszkodzenie natury przedkładając to dla wewnętrznego czynu wolności ludzkiej i przez to stawiając nas w porządku życia zbawianych, ale jeszcze niezabawionych ludzi. Uświęcenie zaś Dziewicy wytępiło w Niej grzech i obdarzywszy Ją nadzwyczajnymi darami, nie tylko umieściło Ją w porządku rajskiego życia, ale nawet wywyższyło Ją ponad cherubinów i serafinów. W ten sposób ujawnia się taka nieskończona różnica, że utożsamienie uświęcenia Świętej Dziewicy z naszym chrztem jest niemożliwe i sprzeciwia się zdrowym prawom teologicznego myślenia¹²¹.

Dlatego - konkluduje Lebediew - według ujęcia Kościoła wschodniego udział Świętej Dziewicy w cierpieniach i śmierci Chrystusa miał dla Niej znaczenie odkupienia, według zaś ujęcia Kościoła łacińskiego był czynem przyniesienia na ofiarę swojego Syna za zbawienie świata, bowiem Ona sama odkupienia już nie potrzebowała¹²².

¹¹⁸ TAMŻE, 240.

¹¹⁹ TAMŻE, 246.

¹²⁰ TAMŻE, 233.

¹²¹ TAMŻE, 235.

¹²² TAMŻE, 255.

W ten sposób Lebediew buduje argument odrzucający możliwość pierwotnej czystości u Bogurodzicy na podstawie konieczności udziału Jej w cierpieniach i śmierci Chrystusa, jako formie Jej szczególnego odkupienia.

4.5. Chwała Bogurodzicy

Wreszcie Lebediew przystępuje do kwestii piątej, która dotyczy chwały Bogurodzicy. Studium tej kwestii podejmuje na podstawie teologii chwały, którą podaje w prawosławnym ujęciu. *Podstawą istnienia, godności i chwały wszelkiego stworzenia - podaje - jest Jednorodzony Syn Boży, Pan Nasz Jezus Chrystus [...]. W ten sposób miara podobieństwa rozumnego stworzenia do Obrazu Ojcowskiej Postaci, do Jednorodzonego Syna Bożego, służy za miarę i warunek błogosławieństwa - chwały i godności każdego rozumnego stworzenia*¹²³.

Przykładając teologię chwały do życia Przenajświętszej Dziewicy Maryi teolog prawosławny stwierdza: *Jako bliższa uczestniczka tajemnicy odkupienia, Ona miała możliwość bardziej niż którekolwiek z rozumnych stworzeń niebieskich i ziemskich wejść w rozumienie tej tajemnicy, współuczestniczyć w objawieniu Bożej miłości do ludzi i w miarę tej możliwości dostąpić większego podobieństwa do Obrazu Postaci Ojcowskiej, a zatem wznieść się do tego stopnia godności i chwały, którego nie dosięgła żadna z wyższych rozumnych mocy*¹²⁴.

Po przedstawieniu tej nauki Kościoła wschodniego o wielkiej chwale Bogurodzicy Lebediew podaje konkluzję w odniesieniu do niepokalanego poczęcia: *Przy takim podejściu do chwały Bogurodzicy nie ma problemu, i nie może go być, z tym, czy była Ona poczęta bez grzechu pierworodnego, czy też w grzechu. Nie w tym jest sedno sprawy, bowiem nie to przynosi Jej wielką chwałę, lecz Jej podobieństwo do Syna Bożego, którego Ona była Matką*¹²⁵.

Dla potwierdzenia tego stanowiska autor studium przytacza wypowiedź Chrystusa z Łk 11, 28: *Błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go*. W tej wypowiedzi dostrzega się pochwałę duchowego macierzyństwa Maryi, które było zasługą Jej chwały. *Nie cielesne macierzyństwo, nie matczyna bliskość wobec Syna, lecz macierzyństwo według ducha jest wewnętrznym podobieństwem Dziewicy Maryi do Obrazu Ojcowskiej Postaci - oto co wyjaśnia istotę chwały i błogosławieństwa Bogurodzicy. Nie dlatego tylko jest Ona wyniesio-*

¹²³ TAMŻE, 257.

¹²⁴ TAMŻE, 260.

¹²⁵ TAMŻE.

na, że według wyrażenia łacinników, dziewięć miesięcy nosiła Chrystusa pod swoim sercem, nie dlatego tylko, że cierpienia swojego Syna Ona znosiła jako swoje, lecz w sensie właściwym dlatego, że według swojego ducha Ona była bliska swojemu Synowi, że bezprzykładnie głębiej, żywiej i bardziej wewnętrznie niż kiedykolwiek uczestniczyła w cierpieniach i śmierci swojego Syna za świat i że posiadała Jego ducha miłości do ludzi, objawionego w odkupieniu, w takim stopniu, w jakim nie posiadało żadne ze stworzeń. [...] Dlatego z ducha umiłowania ludzi i z macierzyńskiej bliskości przy swoim Synu jest naszą Obrończynią, Błagającą i Orędowniczką przed swoim Jednorodzonym Synem, Panem chwały¹²⁶.

Zatem według Lebediewa, Kościół wschodni wyżej wynosząc Maryję, nie przypisuje Bożej Matce całkowitej świętości natury w Jej poczęciu i narodzeniu. Uważa, że to należy się jedynie Jej Synowi. Natomiast ponadseraficka godność i chwała Maryi, podobnie jak i Jej odkupienie, pochodzi według teologii prawosławnej z Jej głębokiego udziału w życiu, w męce Chrystusa, poprzez które Jej serce stawało się naczyniem matczynej miłości do wszystkich odkupionych dzięki cierpieniu Jej Syna. Zawiera się w tym zgodność z podstawowym porządkiem wszechświata: chwała Maryi na miarę podobieństwa do chwały Syna Bożego¹²⁷.

Po ukazaniu podejścia Kościoła wschodniego do niezrównanego dostojństwa Bogurodzicy Lebediew referuje i poddaje krytycznej analizie ujęcie Kościoła zachodniego. *Łaciński Kościół* - pisze on - *całkowicie inaczej rozumie godność i wielkość Bogurodzicy. Pojąwszy Jej odkupienie jako proste, zewnętrzne działanie nadzwyczajnej łaski w poczęciu, a Jej udział w cierpieniach i śmierci Chrystusa jako zasługę dla przyszłej chwały, łaciński Kościół i samo Boże Macierzyństwo Świętej Dziewicy rozumie w czysto zewnętrzny sposób. [...] Łacińscy teologowie tak rozstrzygają: ponieważ narodziny Syna Bożego stawiają Matkę Jego w bliższym odniesieniu do Świętej Trójcy, to nieodzowne, aby Ona była podniesiona do tej wielkości za sprawą nadzwyczajnych darów łaski. [...] Przenajświętsza Dziewica Maryja jawi się zatem u nich jako ubóstwione stworzenie, istota boska, przyrównywana do Świętej Trójcy, dopełnienie Jej, czwarta osoba w Trójcy. W tym punkcie poglądy łacińskiego Kościoła stają się nie do zniesienia dla religijnej myśli i odczucia prawosławnych¹²⁸.*

¹²⁶ TAMŻE, 262.

¹²⁷ TAMŻE, 257.

¹²⁸ TAMŻE, 264n.

Po czym Lebediew podaje zestawienie syntetyzujące główne różnice podejść Kościoła wschodniego i zachodniego nie tylko w odniesieniu do nauki o chwale Bogurodzicy: *Według prawosławnej nauki, w drugim objawieniu się Boga wobec stworzeń, w którym objawił Siebie jako miłość zbawiającą swoje stworzenie, Przenajświętsza Dziewica Maryja dzięki swemu macierzyństwu stała przy Bogu-Człowieku i przy dziele zbawienia ludzi bliżej niż wszyscy i całą swoją duszą bezprzykładnie głębiej od kogokolwiek przyswoiła sobie ducha Jego samouniżenia i rozpiętej miłości dla ludzi, upodobniła się całkowicie do Niego, a po tym współudziale i podobieństwie została też wywyższona z Nim w chwale ponad wszystkie stworzenia. W ten sposób w Niej zrastają się i łaska Boża, spoczywająca na Niej, i wolność ludzka, przyciągająca tę łaskę, bez wzajemnej sprzeczności bądź jakiegokolwiek zacieśnienia czy ograniczenia. Tak oto w Niej wyjaśnia się ta wielkość darów, która została nam dana przez drugie objawienie Boga, w zbawieniu upadłego człowieka; to wysokie przeznaczenie, do którego jesteśmy wezwani; i to niewyraźalna chwała, ku której wzrastamy dzięki budowaniu naszego zbawienia.*

Według zaś łacińskiej nauki dzieło wyniesienia Bogurodzicy jawi się jako dzieło nadzwyczajnego bogactwa łaski i dzieło zasług. Lecz jeśli przypomnimy, że ta obfitość łaski darowana jest już w samym poczęciu, przed objawieniem samoświadomości i utwierdziła już wolność w dobru, nawet do niemożliwości grzechu, objęła wszystkie próbne i kuszące środki, to i zasługi nie są wynikiem samookreślającej się wolności, lecz działaniem tejże nadzwyczajnej łaski. Samo słowo zasługa, gdybyśmy nawet przypisywali je wolnej woli Bogurodzicy i chociaż byśmy przyjmowali je w najłagodniejszym sensie w rozumieniu wzajemnych relacji Bogurodzicy do Jej Syna Boga-Człowieka, ukierunkowuje na wyobrażenia o relacjach zobowiązania, długu, wzajemnej służby i zastania najczystsze i najświętsze relacje macierzyńskie i synowskie - relacje miłości. Lecz w zasadzie przy tym nadzwyczajnym bogactwie łaski, które miała Bogurodzica - zasług nie było i być nie mogło. W Niej wszystko było dziełem nadzwyczajnej łaski. Jej chwała w niebie, mówią łacińscy teologowie, jest na tyle niewyjaśniona, na ile niepojęta i niewyjaśniona jest łaska Boża, która została Jej darowana. Zwiększając łaskę stopniowo od Jej poczęcia do chwalebного wywyższenia, teologowie doprowadzili Ją do istoty semiariańskiego podobieństwa, do upodobnienia się z Bogiem. Między Bogiem a Nią nie ma środka, Ona znajduje się w bezpośrednim związku z Bogiem¹²⁹.

¹²⁹ TAMŻE, 280.

Na podstawie tych wypowiedzi widać, że Lebediew odrzuca pierwotną czystość Bogurodzicy z racji nieprzystosowania jej do teologii chwały, która w ujęciu prawosławnym oznacza wielkie uchwalenie dzięki Jej najpełniejszemu podobieństwu do Chrystusa, a nie dzięki Jej zasługom, jak utrzymują mariologowie katoliccy.

5. Analiza błędów logicznych dotyczących niepokalanego poczęcia Maryi

Część trzecia monograficznego opracowania o niepokalanym poczęciu jest według Lebediewa częścią logiczną, czyli poświęconą analizie konstrukcji łacińskich dowodów w nauce o niepokalanym poczęciu Bogurodzicy. W tej części zatem Lebediew pragnie prześledzić tok argumentacji katolickich teologów i na podstawie ich sposobu dowodzenia wykazać podstawy zachodniego myślenia, logiczne zasady, prawa, reguły, którymi kieruje się Kościół zachodni w konstrukcji argumentów. Ta część stanowi trzeci człon metody teologicznej prawosławnego pisarza, który zmierza do odczytania serca Kościoła.

Wewnętrzna bowiem - uważa Lebediew - najgłębszą przyczynę rozdziału istniejącego między nami sami łacińscy teologowie ujawniają nie tyle w dogmatycznych, ile w *logicznych* lub w ogóle w psychicznych różnicach. Stąd zrozumiałe, jak ważne jest dla nas prześledzenie różnicy myślenia łacińskich pisarzy i odmienności tych logicznych podejść, które oni wykorzystują w problemie niepokalanego poczęcia¹³⁰.

Analizę konstrukcji dowodów łacińskich teologów rozpoczyna Lebediew od pojęcia wyjątku. Według bowiem Lebediewa pojęcie wyjątku lub wykluczenia z reguły stanowi logiczny wyznacznik dogmatycznej formuły niepokalanego poczęcia Bogurodzicy. Wyjątki - pisze prawosławny teolog - są nie do wyjaśnienia, lecz one istnieją, są zjawiskami rzeczywistymi. My ich nie zakładamy, nie wymyślamy¹³¹. Dlatego teolog wschodni widzi konieczność zaświadczenia o istnieniu niepokalanego poczęcia jako faktu. Ponieważ jednak zdaniem Lebediewa brak świadectw o istnieniu faktycznym niepokalanego poczęcia, wobec tego uważa, że nie można wytłumaczyć tego dogmatu w oparciu o zasadę wyjątku z reguły¹³².

¹³⁰ TAMŻE, 290.

¹³¹ TAMŻE, 291.

¹³² TAMŻE, 292n.

Skąd się zatem pojawiło - pyta Lebediew - wyobrażenie o istnieniu tego faktu i przekonanie o Jego realności? Od innych wiarygodnych prawd za pośrednictwem wywodów - pisze w odpowiedzi wschodni teolog¹³³.

Dlatego też Lebediew przystępuje do analizy wywodów kilku teologów katolickich, które są oparte na podstawie prawdy: o wiecznym dziewictwie Bogurodzicy, Jej Bożym macierzyństwie i wielkiej chwale Maryi.

Najpierw usiłuje zbić podstawy tych wywodów. Zdaniem wschodniego teologa zarówno prawdy o wiecznym dziewictwie, jak i Bożym macierzyństwie stanowią proste przedłużenie tajemnicy Bożego wcielenia - wieczne dziewictwo jest konsekwencją cudownego narodzenia Syna Bożego, a Boże macierzyństwo jest wynikiem tajemnicy zjednoczenia w Chrystusie natury Boskiej i ludzkiej od chwili Jego poczęcia. Wielka zaś chwała Bogurodzicy jest pierwszym owocem tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa, na skutek pełnego podobieństwa Matki do Ducha Jej Syna¹³⁴. Natomiast nie da się z nich wyprowadzić nauki o niepokalanym poczęciu.

Nauka o niepokalanym poczęciu w ujęciu katolickim - pisze prawosławny teolog - *nie tylko nie stoi w koniecznym związku, lecz przeciwnie, znajduje się w jawnej sprzeczności z tajemnicą wcielenia i z godnością Bogurodzicy. Twierdzimy, że dla tajemnicy Syna Bożego była potrzebna doskonalsza dla Matki czystość i świętość, możliwa dla człowieka, ale nie świętość przymusowa, zewnętrzna, lecz uzyskana wolnym przyzwoleniem, walką, wysiłkami woli, w porządku życia upadłego człowieka. Twierdzimy, że taka czystość i świętość są bardziej godne Boga i Bogurodzicy, aniżeli niewolnicza, zewnętrzna, mechaniczna, jaką wymyślili i przypisali Bogurodzicy łacińscy teologowie. Po to, aby na osądzonej ziemi uzyskać czystość spośród upadłego i uszkodzonego człowieczeństwa, Opatrzność Boża wybrała sobie oddzielny naród, który na drodze objawień i szczególnego kierowania przygotowywał do nadzwyczajnej tajemnicy wcielenia Syna Bożego. Porządek ponad tysiącletniego przygotowania wybranego narodu dokonywał się za sprawą Boga w ten sposób, że dzięki stopniowemu wprowadzeniu wybranych w plany Boskiej ekonomii byli oni przygotowani do zbawienia i do wypełnienia zamysłów Bożych bez naruszenia ludzkiej wolności i uszkodzenia prawdy Bożej. Święta Dziewica Maryja była wieńcem tego przygotowania, w którym błogosławione działanie*

¹³³ TAMŻE, 294.

¹³⁴ TAMŻE, 297. 300.

zrastało się z ludzką wolnością. Choć Maryja była spadkobierczynią obietnicy Potomstwa, bowiem pochodziła z rodu Dawida, to jednak z miłości do Boga odrzeka się słodkiej nadziei posiadania potomstwa podejmując ślub dziewictwa. Pan wtedy wybiera Ją na narzędzie cudownych narodzin swego Jednorodzonego Syna. Oto jak pojmujemy przewidzenie i wybranie Świętej Dziewicy Maryi¹³⁵.

Według Lebidiewa dobrowolne dziewictwo Maryi ma parentyczny sens dla wiernych. *Jeśli bowiem - pisze on - Przebłogosławiona Maryja dzięki najczystszzemu dziewictwu dostąpiła najwyższego i bezprzykładnego wybrania Bożego, to chociaż nie jest możliwe wybranie równe Jej wybraniu, jednak naśladowający Jej dziewictwo według możliwości zgodnie z prawdą Bożą, może, podobnie do Niej, spodziewać się szczególnej łaski Bożej, szczególnego wybrania, szczególnego przybliżenia do Boga*¹³⁶.

Przy takim pojmowaniu - zamyka swoją myśl Lebidiew - niepokalanie poczęcie nie tylko nie jest potrzebne, ale nawet zbyteczne. Ono unizyłyby moralną godność Wybranej Niewiasty przez Boga, naruszyłyby Jej czystość i świętość - mechaniczną, przymusową, zewnętrzną dla Niej czystością. O wiele wyżej i dostojniej podnieść Ją ze stanu uszkodzenia do doskonalszej czystości i do tak wysokiego wybrania, jakim jest godność Bogurodzicy, niż być czystą, świętą i doskonałą w naturze od samego poczęcia, jak uczą łacińscy teologowie. Stąd twierdzimy, że dogmat niepokalanego poczęcia nie ma związku z dogmatem wcielenia Syna Bożego i nie jest wcale potrzebny dla godności Bogurodzicy¹³⁷.

Chwała natomiast Bogurodzicy - pisze dalej Lebidiew - w istocie zawiera się w Jej bezpośrednim, głębszym i żywszym współdziałaniu, w cierpieniach i śmierci Chrystusowej, w najdoskonalszym przyswojeniu ducha Jego miłości do człowieka i w tym sensie uprzywilejowanym podobieństwie Jej do Syna. Tutaj zawiera się tajemnica Jej wywyższenia ponad wszystkie rozumne stworzenia. Takie wywyższenie Maryi, bez względu na Jej wspólne pochodzenie ze wszystkimi w pierwotnym grzechu, ujawnia w sposób pełniejszy, doskonalszy i najwyższy niezmiernie bogactwo łaskawości Bożej dla nas i tę niewypowiedzianą obfitość niebieskich darów, która została nam udzielona w drugim objawieniu Boga, tj. w odkupieniu, przez wcielenie Syna Bożego. W ten sposób prawdziwa chwała Bogurodzicy jest ściśle związana z powtórnym samoobjawieniem się Boga. Zatem zdecydowa-

¹³⁵ TAMŻE, 301n.

¹³⁶ TAMŻE, 224.

¹³⁷ TAMŻE, 303.

nie nie może być mowy o tym rzekomym przywileju, o który zabiegają łacińscy uczeni. Po co dla Bogurodzicy ten przywilej? Gdyby był on dziełem Jej wolności, można by było wtedy zajmować się nim, lecz ponieważ jest on zjawiskiem zewnętrznym dla wolności, to nie tylko nie ma najmniejszej potrzeby przypisywać go Bogurodzicy, lecz nawet jest on z jednej strony przeciwny tajemnicy odkupienia, a z drugiej - niezgodny z prawdziwą Jej chwałą. Tajemnica bowiem odkupienia objawia się pełniej, kiedy twierdzimy, że ludzkie jestestwo, uszkodzone grzechem, nie tylko otrzymuje z powrotem to, co było utracone, lecz i otrzymuje wiele więcej niż miało w stworzeniu - niezależnie od swego skażenia jest ono podniesione do tronu Bożego, gdzie jest Chrystus, siedzący po prawicy Boga (Kol 3, 1). Podobnie też chwała Bogurodzicy jawi się w wielkim, duchowym majestacie, kiedy Maryja jest ukazana jako podniesiona ze stanu uszkodzonego i skażonego pierwotnym grzechem do stanu niewinności i bezgrzeszności (oczywiście, przy osobistych wysiłkach i przy pomocy łaski Bożej). Według bowiem zdrowego rozsądku lżej jest uchronić darowaną czystość, niż przywrócić lub odzyskać utraconą¹³⁸.

Prawosławny teolog analizuje następnie sposoby argumentacji Paschazego, Maironusa, Alfonsa de Liguori i bpa Malou. Analiza ta skłania Lebediewa do wyodrębnienia trzech logicznych wyznaczników, którymi - jego zdaniem - kierują się katolicy teologowie w dowodzeniu. Są to: *argumentum ad absurdum*, *petitio principii* i *argumentum ex convenientia*.

Głównym i najsilniejszym argumentem łacińskich teologów - pisze Lebediew - jest założenie myślowe *ad absurdum*, od absurdalności założenia do niedorzeczności konkluzji¹³⁹. Tym argumentem - jego zdaniem - posługiwał się Maironus i Segowia. Na przykład u Maironusa wygląda on w ten sposób: jeśli założymy, że Maryja była poczęta z grzechem pierwotnym, to wyniknie niedorzeczność, że była ona córką diabła, podlegała diabłu, a ponieważ to nie przystoi Bogurodzicy, zatem była poczęta bez grzechu pierwotnego¹⁴⁰. *Segowia zaś pyta* - pisze Lebediew - *czy pobożnie jest nauczać, że dusza Matki Bożej w swoim pochodzeniu nie miała żadnego przywileju w stosunku do duszy Mahometa lub Judasza Iskarioty*¹⁴¹.

¹³⁸ TAMŻE, 362n.

¹³⁹ TAMŻE, 308.

¹⁴⁰ TAMŻE.

¹⁴¹ TAMŻE, 330.

Petitio principii (łac. domaganie się początku) jest błędem logicznym, polegającym na przyjęciu za przesłankę zdania bezpodstawnie uznanego za prawdziwe, którego wartość logiczna nie jest zbadana (szczególnym przypadkiem błędu jest błędne koło w dowodzeniu)¹⁴². Zarzut *petitionis principii* stawia Lebediew R. Paschazemu i A. de Liguori. Teolog wschodni pisze, że w założeniu myślowym Paschazego o świętości narodzin Bogurodzicy na podstawie święta Jej narodzenia zawiera się błędne koło: Kościół świętuje narodziny Bogurodzicy, gdyż są one święte, a są one święte dlatego, że świętuje je Kościół¹⁴³. Dowodzenie Alfonsa de Liguori - utrzymuje Lebediew - tworzy również zamknięte koło. Dlatego Bóg wybrał Świętą Dziewicę, że darował Jej niepokalane poczęcie, albo ubogacił Ją niepokalanym poczęciem¹⁴⁴.

*W dowodach tych nie ma dowodzenia - pisze zatem Lebediew - lecz są one parafrazą samego postulatu. Przesłanka obraca się w dowód, a dowód obraca się w przesłankę, w formułę dogmatu*¹⁴⁵.

Przyczyną tego błędu, zdaniem Lebediewa, jest konceptualistyczny charakter łańciskiego myślenia i wpływ uczucia oraz wyobraźni¹⁴⁶.

*W swoich dowodach - pisze wreszcie wschodni teolog - łańciscy teologowie przyjmują punkt widzenia stosowności: nie jest stosowne dla Syna Bożego, aby rodził się z Matki, na której spoczywał prarodzicielski grzech, albo nie przystoi Bogurodzicy wezwanej do tak wielkiego dzieła, aby podlegała grzechowi pierworodnemu*¹⁴⁷.

Dowody ze stosowności (*argumenta ex convenientia*) wymienia i rozpatruje Lebediew, m.in. u biskupa Malou na podstawie jego pracy: *L'Immaculée Conception*¹⁴⁸. W ślad za odkryciem relacji Dziewicy Maryi do Świętej Trójcy - uważa Lebediew - bp Malou podejmuje wnioski według zasady odpowiedniości. Stosując tę zasadę, Malou stwierdza, że relacje Maryi do Świętej Trójcy wykluczają w Matce Bożej możliwość grzechu, piętna moralnej niedoskonałości¹⁴⁹.

Przyczyny tego zjawiska w zakresie logiki - stwierdza teolog prawosławny - zawierają się z jednej strony w samym układzie łańciskiego myślenia, a z drugiej - w jego odniesieniach do uczucia i wyobraźni. Dogmat niepokalanego poczęcia jest ujmowany nie według

¹⁴² J. TOKARSKI, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1977, 567n.

¹⁴³ *Raznosti*, 315.

¹⁴⁴ TAMŻE, 333.

¹⁴⁵ TAMŻE, 371.

¹⁴⁶ TAMŻE, 372.

¹⁴⁷ TAMŻE, 308.

¹⁴⁸ J. MALOU, *L'Immaculée Coception*, Bruxelles 1857.

¹⁴⁹ *Raznosti*, 350.

istoty, lecz z punktu widzenia stosowności, tj. tylko według relacji (odniesień). Są ujmowane nie prawa upadłych ludzi i ich moralnego istnienia, nie istota odkupienia naszego w Chrystusie i stąd chwała Bogurodzicy, lecz tylko *relacje* Bogurodzicy i Jej Syna do pierwotnego grzechu¹⁵⁰.

Zdaniem Lebediewa, *argumenta ex convenientia* są przyczyną tylko zewnętrznego traktowania rzeczywistości przez myślicieli zachodnich. Rozum kierowany przez uczucie nie jest skoncentrowany na istocie problemu, lecz traktuje go powierzchownie, zewnętrznie¹⁵¹.

Lebediew ocenia krótko wymienionych teologów: *Teologowie nie ujawniają prawdy, lecz podają swoje własne zapatrywania*¹⁵².

Stawia więc Lebediew zarzut konceptualizmu w teologii katolickiej. Obok konceptualizmu i subiektywizmu teolog prawosławny dostrzega jeszcze wpływ sentymentalizmu na umacnianie się nauki o niepokalającym poczęciu. *Wypada jednak zauważyć - pisze on - że taki zdecydowany ton, w jakim mówi Segowia i Liguori, świadczy, iż pewność łacińskich teologów o niepokalającym poczęciu stała się znacznie mocniejsza, niż Duns i Maironusa, i chociaż nie zwiększyła się liczba dowodów, to za to wzrosła siła uczucia. U tych teologów mówi nie przekonanie rozumu, oparte na nauce istoty rzeczywistości, ale siła uczucia*¹⁵³. Zatem w Kościele zachodnim stwierdza Lebediew aporię, czyli rozdziew rozumu i uczucia.

6. Zakończenie

A) Różnice Kościołów w nauce o Bogurodzicy wynikają z odmiennych pozycji w spojrzeniu na Maryję Wschodu i Zachodu. Kościół wschodni stosuje *opcję zbiorową*, dlatego też punktem wyjścia w rozumieniu prawosławnym jest ekonomia Boga względem całej ludzkości. Natomiast Kościół zachodni zastosował *opcję osobową - personalizizm* i dlatego punktem oparcia w rozumieniu katolickim jest ekonomia Boża wobec osoby Maryi. Wskutek odmienności podejścia, zachowanie Maryi od grzechu pierwotnego, które może być uważane za wyjątek w ujęciu pierwszym, przestaje być wyjątkiem i staje się faktem integralnym i pod każdym względem odpowiednim dla Świętej Dziewicy w ujęciu drugim – *przywilejem* Boga dla osoby Maryi.

¹⁵⁰ TAMŻE, 371.

¹⁵¹ TAMŻE, 233. 373.

¹⁵² TAMŻE, 330.

¹⁵³ TAMŻE, 304.

B) Lebediew pojął dogmat niepokalanego poczęcia *temporalnie* jako cofnięcie do okresu rajskiego sprzed grzechu pierworodnego. Sprzeciwia się on temu, bowiem uważa, że od czasu przyścia Chrystusa bezwzględnie obowiązuje porządek zbawienia. Przypisuje on dziełom Bożym w historii zbawienia temporalność, jakby konieczne wpisanie w czas, uwarunkowanie w czasie, a zdaje się nie rozumieć wymiaru atemporalnego działania Bożego, szczególnie zaś działania antetemporalnego, np. Chrystus - centrum historii zbawienia, choć dokonał dzieła zbawczego w określonym czasie; Chrystus działa wstecz (*relacja zbawcza*).

Na tej zasadzie Lebediew czyni podstawowy błąd doktrynalny w rozumieniu treści dogmatu niepokalanego poczęcia – utożsamia niepokalaność Maryi ze stanem *rajskim*. Błąd ten znalazł swoje implikacje w dalszym widzeniu doktryny katolickiej i przede wszystkim był fałszywą przesłanką w metodzie, zwłaszcza w jej pierwszym i w drugim członie.

Teolog wschodni nie określa jasno pojęć czystości nabytej i czystości wrodzonej („czystoty błagopriobrietiennoj” i „czystoty po jestiestwu”), chociaż stanowią one kamień węgielny jego metody teologicznej. Przez świętość nabytą, moralną zdaje się rozumieć świętość osiągniętą wewnętrznymi wysiłkami woli z pomocą łaski, a kiedy mówi o świętości wrodzonej, istotnej ma na uwadze świętość uzyskaną na podstawie pochodzenia, aktu stworzenia („czystota rodowaja, dostawszajasia po proischozdieniu”)¹⁰⁸, lecz te nowo wprowadzone przez Lebediewa pojęcia domagają się jaśniejszego sprecyzowania, zdefiniowania.

Dogmat niepokalanego poczęcia nie opiera się jednak na czystości rajskiej Maryi, jak zdaje się rozumieć Lebediew, lecz podejmując nomenklaturę wschodniego teologa można powiedzieć, że jest on oparty na czystości *zbawczej* Bogurodzicy.

C) Różnica Kościoła wschodniego i zachodniego w nauce o niepokalanym poczęciu Maryi wynika przede wszystkim z *innego rozumienia* grzechu pierworodnego. Kościół prawosławny rozumie grzech pierworodny bardziej ontycznie, jako ograniczenie bytowe, natomiast Kościół katolicki grzech pierworodny rozumie więcej moralnie, jako grzech, winę (*reatus culpae*). Lebediew zarzuca zupełnie pojęcie winy, a istotę pierworodnego grzechu sprowadza wyłącznie do wewnętrznego skażenia natury ludzkiej, zepsucia jej.

Nie można na podstawie cierpień i śmierci Maryi uważać, że zaciągnęła grzech pierworodny, ponieważ Jej Syn również doznał cierpień i śmierci w swoim ciele, a jednak pozostał całkowicie wolny od grzechu.

Lebediew wbrew swoim zamierzeniom wschodnią naukę o niepokalnym poczęciu Bogurodzicy posunął nieco w kierunku nauki katolickiej. I chociaż zgodnie z zamiarami jego poglądy oddziaływały na rosyjską teologię maryjną w kierunku negatywnym, to jednak ulegały one stopniowemu tonowaniu. Między innymi Lebediew oświadcza, że Akademia Kijowska w XVII w. mogła uznawać niepokalane poczęcie, ponieważ wówczas było ono tylko opinią teologiczną, a nie dogmatem.

Takie stonowane stanowisko zajął Sergiej Bułgakow, który znajdował się w kręgu oddziaływania monografii Lebediewa. Bułgakow nie dopuszczał w Bogurodzicy żadnego grzechu osobistego – uczynionego, w czym poszedł dalej od teologii szkolnej tak Kościoła katolickiego, jak i prawosławnego. Według niego świętość Bogurodzicy jest efektem kumulacji w Maryi świętości całej ludzkości starotestamentowej i Jej osobistego wysiłku oraz napełnienia Duchem Świętym. W sumie rozwija on wizję Niepokalanej z jeszcze większym rozmachem, niż teologia zachodnia i chociaż podtrzymuje zastrzeżenia natury formalnej, to jednak uznaje słuszność dogmatu katolickiego pod względem merytorycznym.

Według zaś Włodzimierza Sołowjowa negacja niepokalanego poczęcia przez prawosławne szkoły teologiczne jest całkowicie dowolna i nie ma nic wspólnego z wiarą ludu rosyjskiego.

D) Lebediew prezentuje sporadycznie w doktrynie prawosławnej *własne poglądy*. Przede wszystkim imputuje on prawosławiu własne rozumienie momentu uwolnienia Maryi spod grzechu pierworodnego. Według niego bowiem nastąpiło to dopiero na Kalwarii, pod krzyżem, gdy tymczasem późniejsi teologowie prawosławni (np. N. Malinowski, S. Bułgakow) opowiadają się za św. Grzegorzem z Nazjanzu i Janem Damasceńskim, którzy zmazanie pierworodnej winy Bogurodzicy widzieli już w momencie zwiastowania.

E) Szczególnie pozytywnym aspektem maryjnej teologii wschodniej, którą reprezentuje Lebediew, jest jej *parenetyczny wymiar* dla życia. Prawosławna doktryna o Bogurodzicy jest ukierunkowana ku życiu wiernych, nachyla prawdy Boże objawione w Maryi do każdego chrześcijanina. Najświętsza Dziewica jest bliska jako Żywy Wzór każdemu, kto pragnie kroczyć drogą Jej Syna.

Ks. dr hab. Bogumił Gacka MIC
Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego (Warszawa-Radom)

ul. Bazylianówka 85
PL - 20-160 Lublin
e-mail: personalism@wp.pl

L'immacolata concezione di Maria secondo il teologo ortodosso Alessandro Lebediew

(Riassunto)

Il secolo XIX è testimone dello sviluppo della teologia in Russia. Uno dei più importanti autori sembra di essere Alessandro Lebediew (1833-1898). L'articolo ci dà una breve presentazione della sua persona e fa una analisi del suo insegnamento sull'immacolata concezione di Maria. Lebediew si appoggia sulla Sacra Scrittura, la Tradizione e la liturgia. Nello suo studio Lebediew cerca di presentare lo sviluppo del dogma nella Chiesa occidentale. Lo spirito polemico della sua presentazione fa sì che tante volte non capisce bene l'insegnamento della Chiesa di Roma.

Una delle conclusioni dell'autore dell'articolo è quella che la Chiesa ortodossa guarda verso Maria inserita nella totalità dell'umanità, invece la Chiesa occidentale guarda verso Maria in modo personale: l'economia di Dio riguardo **la persona** di Maria.

Purtroppo, Lebediew identifica l'immacolata concezione di Maria con lo stato del paradiso, invece di considerarla come opera del Salvatore Gesù Cristo.