

## STRESZCZENIE

Pozycja mariologii w dziedzinie nauk teologicznych bywa często przedmiotem napięć. Z jednej strony – ze względu na rolę osoby Matki Zbawiciela w historii zbawienia – przyznaje się jej miejsce zaszczytne, z drugiej – biorąc pod uwagę niewielką ilość danych Objawienia, które bezpośrednio dotyczą Maryi oraz rozbudowaną wokół Niej literaturę liturgiczną, homiletyczną i dewocyjną – niektórzy chętnie odmówiliby mariologii statusu nauki, traktując ją jedynie jako wyraz pobożności wiernych. Trudno odmówić racji tym, którzy zwracają uwagę na mocno spekulatywny i metaforyczny charakter teologii maryjnej. Paradoksalnie jednak metodologia mariologii jest doskonałym miejscem ujawniania się zarówno intelektualnego, jak i duchowego profilu uczonych teologów. Ci ostatni bowiem, skazani na nikłą ilość danych skrypturystycznych, muszą w istocie zbudować swój wywód mariologiczny przy pomocy instrumentarium, jakim dysponują, czyli oprzeć się na uprzednim pojęciu i rozumieniu samej teologii oraz tego, co stanowi jej treść, a mianowicie zagadnień stworzenia, wcielenia, zbawienia, łaski, grzechu, świętości, etc. Dla badaczy doktryn stanowi to wyjątkową okazję do odkrycia teologicznych i filozoficznych fundamentów myśli poszczególnych autorów.

Do takiej obserwacji doprowadziły mnie studia nad historią jednego z najgłośniejszych konfliktów teologicznych XIV stulecia, który miał miejsce w Paryżu i Awinionie w latach 1387–1390, a dotyczył Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny. Konflikt ten znany jest historykom pod nazwą „afery Monzona”, od nazwiska hiszpańskiego dominikanina Jana Monzona (Johannes de Montesono), którego tezy wzbudziły sprzeciw i potępienie ze strony Fakultetu Teologii.

Materialnym pretekstem do zajęcia się historią paryskich dysput immakulistycznych było dla mnie odkrycie dwóch tekstów. Pierwszym z nich jest – uchodzący od kilku stuleci za zaginiony<sup>1</sup> – traktat *Maledicta dies* dominikanina Jana Tomaszowego (Johannes Thomae, Jean Thomas), przyjaciela i nauczyciela wspomnianego Jana Monzona. Wydobył z cienia tej postaci, znanej i cenionej w swoim czasie, a później – na skutek przegranej batalii doktrynalnej, która dla dominikanów skończyła się dotkliwymi karami dyscyplinarnymi i utratą katedry teologii w Paryżu na kilkanaście lat

---

1. Cf. S. QUETIF – F. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, Lutetiae Parisiorum 1719, s. 694b.

– skazanej na banicję nie tylko z pamięci historyków, ale nawet współczesnych mu kronikarzy, pozwoliło mi nie tylko precyzyjnie ustalić chronologię wydarzeń, które wstrząsnęły środowiskiem teologów paryskich i całym ówczesnym Kościołem w końcu XIV wieku, ale także uzupełnić naszą wiedzę na temat historii francuskiego tłumaczenia i wydania Biblii, zwanej Biblią Jana de Sy, czy też kwestii źródeł *Songe du vergier*, ważnego dzieła z zakresu teologii politycznej, napisanego dla króla Francji Karola V w 1378 roku. Umieszczony na nowo w kontekście historycznym swoich czasów Jan Tomaszowy, jak brakujący kawałek mozaiki, pozwolił lepiej zrozumieć cały obraz paryskiej dysputy wraz z jej korzeniami i implikacjami.

Drugim tekstem jest, nieznanym dotychczas, dialog *De conceptione virginis Mariae* kardynała Ameliusza de Lautrec (Amelius de Lautriaco, Amelie de Lautrec), doktora prawa kanonicznego, byłego profesora uniwersytetu w Tuluzie i jednego z sędziów awiniońskiego procesu Monzona i jego towarzyszy. Przypadek sprawił, że odnalazłem te dwa teksty nieomal w tym samym czasie. Przypadek szczęśliwy, gdyż pozwolił on położyć obok siebie dzieła dwóch adwersarzy: dominikanina, przeciwnego idei Niepokalanego Poczęcia oraz kardynała, jej gorącego zwolennika. Więcej jeszcze: dzieło podsądneho i dzieło sędziego.

Oba teksty, z których każdy zachował się w jednym tylko rękopiśmieniowym egzemplarzu, zostały wydane krytycznie i opatrzone obszernym aparatem źródłowym, który przedstawia zarówno bezpośrednie jak i pośrednie źródła i inspiracje autorów oraz ich pozycję w dyskusji z myślicielami im współczesnymi.

Tło historyczne i faktografia nie były jedynym przedmiotem mojego zainteresowania. Aby dobrze zrozumieć i przedstawić stanowiska tych dwóch autorów na temat Niepokalanego Poczęcia, należało poddać analizie to, co na ten temat napisali ich poprzednicy. Znaleźli się wśród nich: Anzelm z Canterbury, Eadmer z Canterbury, Bernard z Clairvaux, Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot, Piotr Auriol, Franciszek de Meyronnes i kilku teologów bliższych czasowo paryskiej dyspucie: Piotr de la Palud, Jan z Neapolu, Herweusz z Nedellec oraz zacięty wróg Jana Tomaszowego – franciszkanin Jan Vidal (Vitalis). Wybór ten może wydawać się niekompletny bądź arbitralny, zwłaszcza jeśli pomyślimy o ogromnej liczbie tekstów poświęconych świętości Matki Chrystusa, jednak pamiętać należy o tym, iż w ciągu XIV wieku, z masy autorytetów, które nagromadzono przy okazji dyskusji o poczęciu Maryi, stopniowo utworzył się rodzaj kanonu ograniczonego do najbardziej znanych i charakterystycznych spośród nich. Do wyżej wymienionych należy dodać kilka cytatów ze świętego Pawła Apostoła, Augustyna oraz Fulgencjusza z Ruspe, którego traktat *De fide ad Petrum* uznawany był zresztą za dzieło biskupa Hippony. Kanon ten powracał bezustannie w dziełach autorów późnego średniowiecza. Lista autorów zatem,

którą przedstawiłem w mojej pracy, odpowiada owemu, wciąż zacieśniającemu się, kanonowi autorytetów, skupiając się zwłaszcza na tych, którymi bezpośrednio posługiwali się Jan Tomaszowy i Ameliusz z Lautrec.

W przypadku każdego z autorytetów starałem się nie tylko zreferować jego opinię na temat Niepokalanego Poczęcia, ale także przedstawić krytycznie metodę jego argumentacji. Pozwoliło to dostrzec słabe i mocne strony, a także – często niewyrażone *expressis verbis* – założenia argumentów, jakimi posługiwali się uczestnicy sporu (dominikanie i ich przeciwnicy, głównie teologowie franciszkańscy), bez ujawnienia których trudno zrozumieć, dlaczego jakiegokolwiek porozumienie w sprawie Niepokalanego Poczęcia okazało się niemożliwe. Wspomnijmy, tytułem przykładu, rozbieżność co do roli argumentu z konwencji w dowodzeniu teologicznym, którą niejako mimochodem porusza Ameliusz. W dziesiątym rozdziale swojego *Dialogu* pisze on: „Ja nie szukam konieczności, lecz konwencji, albowiem gdyby można było wykazać konieczność przywrócenia natury ludzkiej do jej pierwotnego stanu, rzecz, o której mówimy, zostałaby wykazana w sposób oczywisty. Tu zatem pytam nie o racje konieczne, ale o racje prawdopodobne, które, jeśli je przyjmujemy, nie wprowadzą do mojego rozumowania niczego, co mu nie przystoi. Pytam się zatem ciebie, czy należało przywrócić naturę ludzką do stanu przed grzechem pierworodnym, inaczej mówiąc: czy takie przywrócenie przystoi jej, czy też nie, gdyż wynikłoby z tego coś, co nie przystoi (Bogu)?”<sup>2</sup>. Dotykamy tu jednego z kluczowych punktów dysputy. Na pytanie czy konieczne było przywrócenie natury ludzkiej do stanu sprawiedliwości pierwotnej, co mogłoby się dokonać w osobie Dziewicy Maryi, Ameliusz udziela odpowiedzi z pozorów ostrożnej i zniuansowanej: nie można udowodnić, iż było to konieczne, jednak można wykazać możliwość takiego działania Boga i jego konwencji z ekonomią zbawienia w Chrystusie. Na tym można by skończyć wywód i zamknąć dyskusję, jednak odpowiedź ta, klasyczna dla obrońców idei Niepokalanego Poczęcia, ma swoje ukryte dno. Otóż, nie mogąc wykazać, że Bóg w sposób konieczny musiał zachować Maryję od grzechu pierworodnego, rozbudowują oni tę część swojej argumentacji, która ma wykazać konwencję takiego aktu ze strony Boga. Celem takiego postępowania jest stworzenie w czytelniku lub słuchaczu wrażenia, że stosowność, konwencja takiego działania Boga jest tak ewidentna, że trudno wyobrazić sobie, że mógłby być On postąpić inaczej. Podobnie jest w przypadku kardynała de Lautrec: wykazuje on jedynie konwencję przywrócenia natury ludzkiej do stanu sprawiedliwości pierwotnej w kimś innym niż Chrystus, bo w Nim natura ludzka w sensie ścisłym nie została przywrócona do poprzedniego stanu, ale stworzona jako doskonała; jednak nie możemy zapominać, że prawdziwym celem jego do-

---

2. Tekst łaciński, zob. AMELIUS DE LAUTRIACO, *Dialogus*, X, l. 467-473.

wodu jest wykazanie, iż w przypadku Maryi, takie przywrócenie faktycznie się dokonało i to przez zachowanie, a nie jedynie uwolnienie jej od grzechu pierworodnego. Przypomina to nieco, zaobserwowane przeze mnie, subtelne przejście w metodologii dowodzenia za dogmatem immaculistycznym, a mianowicie przejście od triady warunkowej, jaką zaproponował Eadmer: *potuit – si voluit – ergo fecit*, do triady *ex convenientia*, która pojawi się u teologów franciszkańskich, Piotra Auriol czy Franciszka de Meyronnes, w formie twierdzenia: *potuit – decuit (conveniens fuit) – ergo fecit*.

Ze swej strony, dominikanie zdawali sobie sprawę z prawdziwego znaczenia podobnej argumentacji, którą uważali za swoisty podstęp intelektualny i która budziła ich irytację. Skoro nie da się wykazać niezbicie, iż zachowanie Maryi od grzechu pierworodnego nie było koniecznym działaniem Boga – a co do tego zgadzają się przecież ich przeciwnicy – to doktryna o Niepokalanym Poczęciu może być jedynie teoretyczną propozycją, której wartość logiczna i teologiczna pozostaje, co najwyżej, nieokreślona. Nie można więc, konkludowali, w żaden sposób podawać jej do wierzenia, jako pewnej nauki Kościoła. Oczywiście, teologowie dominikańscy nie odrzucali zupełnie argumentów z konweniencji, które, od świętego Anzelma, zadomowiły się w dowodzeniu teologicznym, i których wartość była w środowisku teologicznym średniowiecza mniej lub bardziej uznawana, jednak protestowali przeciwko ich nadużywaniu. Kiedy jednak zarzucali adwersarzom przedstawianie doktryny immaculistycznej jako koniecznej, ci odpowiadali, że chodzi im wyłącznie o wykazanie jej konweniencji. Tym sposobem całość sporu przybrała formę procesu poszlakowego, z natury uniemożliwiającego jasne i jednoznaczne orzeczenie.

Wedle mojej wiedzy, badacze zajmujący się historią średniowiecznych konfliktów wokół Niepokalanego Poczęcia nie zauważyli opisanego wyżej, metodologicznego wymiaru tej dysputy. Stało się tak dlatego, że skrywa się on pod powierzchnią argumentacji i wywodów, a ponadto nie często zdarza się autor, który by tak dokładnie opisał metodologiczne podstawy swojego rozumowania, jak Ameliusz de Lautrec. Po ujawnieniu jednak tego ukrytego poziomu refleksji, lepiej rozumiemy zaciekłość ataków ze strony dominikanów i ich upór w odrzucaniu nowej doktryny mariologicznej.

Wspomniana rozbieżność nie jest jedyna. Inne, takie jak: stosunek do Pisma świętego jako jedyne źródła teologii, kwestia Bożej wszechmocy i wolności, problem powszechności zbawienia w Chrystusie, sprawa przywileju maryjnego i zastosowanie idei prawa do opisu działań Bożych, przedstawiłem zarówno przy okazji omawiania treści traktatu *Maledicta dies*, jak i w konkluzji mojej pracy doktorskiej. Każda z tych rozbieżności potwierdza tezę, że konflikt wokół Niepokalanego Poczęcia był elementem szerszego sporu, a mianowicie rozwijającego się przez dziesiątki lat, w łonie paryskiego fakultetu teologii, sporu szkół: jednej, bardziej realistycznej, przywiąza-

nej do treści zawartych w historii zbawienia, drugiej, bardziej idealistycznej, nominalistycznej, zajętej przede wszystkim zapewnieniem Bogu Jego doskonałej wolności. Oglądana z takiej perspektywy, paryska "afery Monzona" stanowiłaby symbol zwycięstwa nad tomizmem, bronionym przez dominikanów, a atakowanym przez Piotra d'Ailly i jego otoczenie.