

**źródła monastyczne**

**39**

**źródła monastyczne**

**39**

*Redaktor serii:* Ks. Marek Starowieyski

**starożytność**

**26**

ŚW. GRZEGORZ WIELKI

---

# MORALIA

---

KOMENTARZ  
DO KSIĘGI HIOBA

---

tom 1

---

LIST, PRZEDMOWA

---

KSIĘGI I-V

---

*Przekład:*

Teresa Fabiszak  
Anna Strzelecka  
Rafał Wójcik

*Rewizja przekładu:*

Elwira Buszewicz

*Wprowadzenie i opracowanie:*

Leon Nieścior OMI



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

*Projekt okładki i stron tytułowych:* Andrzej Cieplucha

*Imprimi potest:* Opactwo Benedyktynów  
L.dz. 85/2006, Tyniec, dnia 19.06.2006 r.  
† Bernard Sawicki OSB, opat tyniecki

ISBN 978-83-7354-155-9  
ISSN 1230-6711

Wydanie drugie – Kraków 2013

© Copyright by TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów  
ul. Benedyktyńska 37  
30-398 Kraków  
tel. +48 (12) 688-52-90  
tel./fax: +48 (12) 688-52-95  
e-mail: [wydawnictwo@tyniec.com.pl](mailto:wydawnictwo@tyniec.com.pl)  
[zamowienia@tyniec.com.pl](mailto:zamowienia@tyniec.com.pl)  
[www.tyniec.com.pl](http://www.tyniec.com.pl)

*Druk i oprawa:*  
TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów  
[druk@tyniec.com.pl](mailto:druk@tyniec.com.pl)

## SPIS TREŚCI

SKRÓTY .....	7
WPROWADZENIE.....	9
O SAMYM DZIELE.....	10
NAUKA MORALNO-ASCETYCZNA W <i>MORALIACH</i> .....	16
Człowiek – pomiędzy dobrem i złem, niebem i ziemią .....	17
Mistyczna perspektywa życia – kontemplacja Boga.....	33
UWAGI WYDAWNICZE .....	41
BIBLIOGRAFIA.....	45
MORALIA	
LIST GRZEGORZA, SŁUGI SŁUG BOŻYCH DO WIELCE CZCIGODNEGO I ŚWIĘTEGO BRATA W BISKUPSTWIE, LEANDRA .....	61
PRZEDMOWA .....	73
KSIĘGA PIERWSZA .....	99
KSIĘGA DRUGA .....	145
KSIĘGA TRZECIA .....	223
KSIĘGA CZWARTA.....	285
Przedmowa.....	285
KSIĘGA PIĄTA .....	371
INDEKSY	
BIBLIJNY .....	463
IMION I NAZW WŁASNYCH.....	471
RZECZOWY.....	477



## SKRÓTY

- CC *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series latina*, Turnhout 1954–.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866–.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1–161, wyd. J.P. MIGNE, Paris 1857–1866.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 1–221, wyd. J.P. MIGNE, Paris 1844–1864.
- RTAM *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain 1922–.
- SCh *Sources Chrétiennes*, wyd. H. DE LUBAC, J. DANIELOU [i in.], Paris 1941–.
- StPatr *Studia Patristica*, Berlin, Kalamazoo, Oxford, Leuven 1989–.





## WPROWADZENIE

W 2004 roku przypadła 1400 rocznica śmierci św. Grzegorza Wielkiego. Wydaje się, że to stosowny moment, by uiścić kolejną ratę długu wdzięczności, jaki zaciągnęliśmy wobec tego wybitnego papieża schyłku starożytności. Jego naukę, przekazaną w stosunkowo bogatej spuściznie literackiej<sup>1</sup>, znamionuje profetyczny wymiar. Ów profetyzm wyznacza wkład tego teologa i mnicha w kształtowanie się integralnej wizji człowieka, tak pożądanej na przełomie dwóch epok, którego był świadkiem.

Pozostawał człowiekiem mediacji, który musiał ciągle stawać pomiędzy przeciwieństwami. Najpierw przyszło mu uporać się z własnym wewnętrznym konfliktem. Zostawszy prefektem miasta Rzymu w wieku ponad trzydziestu lat, w 572/573 r., doświadcza duchowego rozdarcia, które będzie mu towarzyszyć przez całe życie. Pragnie życia duchowego, a musi zajmować się zewnętrzną administracją. Porzucenie prefektury i wstąpienie do założonego przez siebie klasztoru św. Andrzeja na wzgórzu Celius w Rzymie, niedaleko Palatynu, na chwilę tylko pozwoliło oddać się wymarzonemu trybowi życia. Niebawem Pelagiusz II wysłał go do Konstantynopola w roli legata (apokryzariusza). Przebywa tam w latach 579–585. Poznaje

---

<sup>1</sup> Dorobek pisarski Grzegorza Wielkiego to ponad 850 listów (*Registrum*), *Moralia*, *Księga Reguły pasterskiej*, *Dialogi o życiu i cudach ojców italskich*, *Homilie na Ewangelie*, *Homilie do Księgi Ezechiela*, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* i *Komentarz do Pierwszej Księgi Królewskiej*.

bliżej Kościoła na Wschodzie i na różne sposoby pełni misję jedności, poczynając od kontaktów z wpływowymi ludźmi tego środowiska, a skończywszy na sprawowanym kierownictwie duchowym. Po powrocie do Rzymu, po śmierci biskupa Rzymu podczas zarazy, zostaje w 590 r. wybrany na papieża.

## O SAMYM DZIELE

*Moralia* powstały w okresie pobytu Grzegorza w Konstantynopolu. W dedykacyjnym liście do Leandra, biskupa Sewilli, którego poznał w Konstantynopolu, nasz autor wyjaśnia okoliczności powstania dzieła. Po wyświęceniu na diakona przez Benedykta I lub Pelagiusza II<sup>2</sup> zostaje wysłany na Wschód. Godność kościelna ma usprawnić przebywanie *w ziemskich pałacach*. Udało się za nim wielu jego konfratrów z rzymskiego klasztoru, którzy tworząc nową wspólnotę staną się zapleczem duchowym i oparciem dla Grzegorza w latach pobytu na obczyźnie. Do wspólnych ćwiczeń klasztornych należała lektura duchowa. W ramach tej praktyki, na prośbę współbraci oraz biskupa Leandra, Grzegorz podjął się wykładu Księgi Hioba. Pierwsze wersety wyłożył w formie otwartych nauk dla wszystkich, kolejne – podyktował na sposób wykładu. Całość przejrzał, poprawił i ujął w strukturę trzydziestu pięciu ksiąg, które podzielił na sześć części<sup>3</sup>. Grzegorz, rozważając doświadczenia Hioba w monastycznej wspólnocie, nie traktuje ich jedynie teoretycznie. Dyktując kolejne księgi, coraz le-

---

<sup>2</sup> Por. R.A. MARKUS, *Grzegorz Wielki*, Warszawa 1997, 23.

<sup>3</sup> *Ep. ad Leandrum 1: hoc opus per triginta et quinque volumina extensum, in sex codicibus explevi.*

piej uświadamia sobie na podstawie własnych dolegliwości, co to jest próba cierpienia. Skarży się na dotkliwy ból żołądka i chroniczną gorączkę, uznając te przypadłości za zamierzone przez Boga – jak pisze: *abym jako człowiek cierpiący tłumaczył cierpiącego Hioba i dzięki tym ciosom lepiej rozumiał myśl człowieka dręzonego ciosami*<sup>4</sup>.

Nasz autor napisał komentarz do Księgi Hioba w oparciu o znaną koncepcję potrójnego znaczenia tekstu biblijnego, to jest historycznego (*historia*), typologicznego (*significatio typica*) i moralnego (*moralitas*)<sup>5</sup>. W pierwszym znaczeniu ujmuje się rzeczy w sensie dosłownym – tak, jak nam przekazuje sam tekst. W drugim znaczeniu traktuje się je jako figurę, symbol innej rzeczywistości. W trzecim znaczeniu, które podobnie jak drugie można nazwać alegorycznym, dokonuje się zastosowania danego tekstu do praktyki ascetycznej czy moralnej życia. W pierwszych księgach Grzegorz trzymał się tej trójaspektowej interpretacji, rozpatrując rozdziały natchnionej księgi kolejno w każdym z tych trzech aspektów. Jednak, jak to często bywa z Ojcami Kościoła, szybko odstąpił od tego schematu w trakcie pisania. W liście do Leandra zastrzega, że tekst biblijny rozważał stosując pewną dowolność: niekiedy wypatrywał raczej sensu historycznego, innym razem typologicznego, innym – moralnego, a niekiedy zgłębiał wszystkie<sup>6</sup>. Bez wątplenia na tym odstąpieniu od schematyzmu zyskuje przede wszystkim czytelnik, otrzymując do dyspozycji bogate źródło refleksji moralnej, duchowej, ascetycznej.

---

<sup>4</sup> *Ep. ad Leandrum* 5.

<sup>5</sup> *Ep. ad Leandrum* 3.

<sup>6</sup> *Ep. ad Leandrum* 3.

Z drugiej jednak strony, Grzegorz nigdy nie uwolnił się od spekulacji biblijnych, skłonności do tropienia wszędzie przenośnego sensu, co dzisiaj może się wydawać raczej objawem bogatej wyobraźni aniżeli wytrawnej egzegezy. Drzemie w nim jeszcze – i temu się nie dziwimy – duch Orygenesusa, przyswojony przez lekturę jego późniejszych naśladowców, takich jak św. Ambroży. Nawet i św. Augustyn nie uwolnił się całkowicie od tego ducha alegoryzacji Biblii. Taki sposób egzegezy u Grzegorza rzutuje na ogół jedynie na punkt wyjścia przy określonej kwestii, natomiast do punktu dojścia prowadzi go bardziej własne doświadczenie w życiu duchowym aniżeli jakieś sztywne założenie. Dzięki temu w *Moraliach* odnajdujemy ogromne bogactwo praktycznej mądrości, prowadzącej aż do mistyki.

Żyjąc w czasach walk o władzę nad Italią, która stała się terenem najazdu coraz to nowych pretendentów do zagarnięcia rzymskiego dziedzictwa, nasz pisarz wytycza inną niż polityka – w jego czasach mało skuteczna – drogę do przywrócenia nadziei. Droga ta przebiega jakby dwoma traktami. Obejmuje ona zarówno życie czynne (*vita activa*), polegające na praktykowaniu przykazań, wszelkich dobrych dzieł, umiejętnym pokonywaniu pokus i zdobywaniu cnót, jak i życie kontemplacyjne (*vita contemplativa*), opierające się na praktyce modlitwy, lekturze Pisma Świętego i innych nadprzyrodzonych środkach. Grzegorzowi nieustannie przyświeca myśl o celu ostatecznym, w którym należy utkwic wzrok pośród ruin doczesności. Księga Hioba, opisująca doświadczenie kruchości ludzkiego życia, dostarcza przy takiej orientacji wyjątkowej pomocy.

Komentator jest przekonany o pionierskim charakterze swego dzieła. Z ulgą oddaje je do dyspozycji wyczekujących na nie czytelników, zwłaszcza że skomentowana Księga Hioba, jak pisze, jest *niejasna* i przed nim nie została jeszcze objaśniona<sup>7</sup>. Nie należy sądzić, by Grzegorz nie wiedział, że niektórzy jego poprzednicy zajmowali się postacią Hioba<sup>8</sup>. Z drugiej jednak strony, należy raczej wykluczyć, by zaznajomił się na przykład z dziełem św. Jana Chryzostoma czy innych autorów greckich, skoro – pomimo pełnienia przez kilka lat misji dyplomatycznej w Konstantynopolu – nie znał greki. Być może przeczytał to i owo ze swoich poprzedników. Jednak nie znalazł tam nic szczególnie inspirującego dla swego komentarza. W gruncie rzeczy Grzegorzowe dzieło (nawet jeśli przyjmujemy *Komentarz do historii Hioba* przypisywany Filipowi, uczniowi św. Hieronima, za owoc późniejszych interpolacji z komentarza naszego papieża<sup>9</sup>) nie jest na gruncie łacińskim pionierskie. W całości wczesnej literatury mamy kilka tekstów poprzedzających Grzegorzowy wykład<sup>10</sup>. Kilka z nich przetrwało jedynie we fragmentach i katenach. Próba czasu dokonała selekcji. *Moralia* Grzegorza są w pewnym sensie unikato-

---

<sup>7</sup> *Ep. ad Leandrum* 2.

<sup>8</sup> Licynian z Kartageny w jednym ze swoich listów informuje nawet Grzegorza, że dysponuje sześcioma księgami na temat Księgi Hioba, w których Hilary z Poitiers przełożył Orygenes z greki (*Epistulae*, I, PL 72, 692a/b); niektórzy twierdzą, że Grzegorz w drugiej części swego dzieła korzystał z traktatu Hilarego (por. R. GILLET, *Introduction*, [do:] *Grégoire le Grand. Morales sur Job*, Première partie, Livres I et II, Trad. A. DE GAUDEMARIS, Paris 1975, SCh32 bis, 84).

<sup>9</sup> *Philippi presbyteri longe eruditissimi in historiam Job Commentarium*, Bâle 1527; por. R. GILLET, *Introduction*, art. cyt., 85n.

<sup>10</sup> Zob. poniżej Bibliografia.



we. Przewyższają pozostałe komentarze bogactwem treści i szczegółowością rozpatrywania Księgi Hioba. Jedyne tutaj egzegeza stanowi zewnętrzną formułę dla przedstawienia tak szerokiej panoramy refleksji ascetycznej i moralnej.

Powściągliwość w korzystaniu z wcześniejszych komentatorów Księgi Hioba nie oznacza, że Grzegorz w ogóle nie korzysta ze swoich poprzedników. Był – jak wiemy – pilnym czytelnikiem pism Augustyna i innych autorów. Istnieje pewien paradoks: prawie cała nauka Grzegorza czerpie z Augustyna, ale też nie ma tam prawie niczego Augustynowego<sup>11</sup>. Gillet wskazuje na niektóre paralelizmy tekstowe zachodzące pomiędzy *Moraliami* a Augustynem i Janem Kasjanem<sup>12</sup>. Na przykład rozumienie postaci Hioba jako alegorii cierpiącego Chrystusa, a źle doradzających przyjaciół – jako heretyków, mógł nasz autor przejąć od Ambrożego, ale równie dobrze – z ogólnego *milieu*, w którym taka interpretacja była znana. W *Moraliach* zachodzi bodajże jeden tylko taki przypadek, że autor powołuje się *explicite* na naukę swoich poprzedników<sup>13</sup>. Z pewnością da się wskazać na wiele szczegółowych zależności pomiędzy Grzegorzem a pisarzami, których czytał i adaptował dla swojej twórczości. Na niektóre wskażemy w konkretnych miejscach publikowanego tekstu. Mimo wszystko jednak „sługa sług Bożych” w typowy dla siebie sposób zachowuje suwerenność względem nauki innych. Teksty obce tak wkompono-

---

<sup>11</sup> Por. L. WEBER, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung*, Freiburg [!] in der Schweiz 1947, 42.

<sup>12</sup> Por. R. GILLET, *Introduction*, art. cyt., 82–109.

<sup>13</sup> Mor. XVIII, 40.

wuje w całość, iż nieraz zacierają się wszelkie ślady wpływów. Większą zależność da się stwierdzić pomiędzy nim a jego następcami.

Szczegółowe badania Wasselyncka<sup>14</sup> pokazały, w jak znacznym stopniu Grzegorzowe *Moralia* wpłynęły na średniowiecze. Francuski uczony, badając główne aspekty teologii moralnej, wykazał niezwykle silny wpływ naszego teologa na średniowiecznych autorów. Zostanie on utrwalony przez św. Tomasza z Akwinu w *Sumie teologicznej*. W zakresie nauki o cnotach przyjmie się szczególnie ten specyficznie chrześcijański rys aretologii, jakim jest nauka o pokorze, bojaźni Bożej i posłuszeństwie. W nauce o grzechu nasz teolog przyczyni się do utrwalonego później rozróżnienia na grzech i wadę, *peccatum* i *vitium*, oraz na grzech lekki i ciężki przez rozróżnienie, za Augustynem, pomiędzy *delictum* i *crimen*<sup>15</sup>. Za nim będą powtarzać inni koncepcję czterech etapów grzechu<sup>16</sup>. Właśnie on, idąc za tradycją monastyczną, nakreślił wstępnie listę siedmiu grzechów głównych, uznając je za pochodne pychy; późniejsi autorzy łącząc pychę z próżnością zaliczą do owej liczby również samą pychę. Pod przemożnym wpływem Grzegorza pycha na trwałe pozostanie w teologii moralnej źródłem wszelkiego grzechu. Za nim będzie się też rozróżniać cztery różne przejawy tej wady<sup>17</sup>. To tylko wybrane zagadnienia, w których dostrzegamy namacalnie Grzegorzowe inspiracje.

---

<sup>14</sup> Por. synteza w: R. WASSELYNCK, *Les Moralia in Iob dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin*, RTAM 31 (1964), 5–31.

<sup>15</sup> Mor. XXI, 12.

<sup>16</sup> Mor. IV, 27.

<sup>17</sup> Mor. XXIII, 6.

Autor znanego podręcznika patrologii trafnie ujął istotną wartość *Moralików*: *Ponieważ rozważania moralno-teologiczne oraz praktyczne wskazówki i nawiązania, będące wymownym świadectwem jego głębokiej znajomości człowieka i dojrzałej mądrości życiowej, znacznie przeważają, przeto dzieło to można nieomal nazwać podręcznikiem teologii moralnej i ascetyki*<sup>18</sup>. Dzieło to, służąc jako swoiste kompendium w czasach, gdy teologia nie została jeszcze ujęta w scholastyczne ramy, pozostawiło niezatarty ślad w myśli i kulturze średniowiecza. Należy do klasyki literatury religijnej. Podejmując refleksję o moralności i ascezie w oparciu o najbardziej „filozoficzną” księgę Pisma Świętego, tym samym wniosło ważny wkład w europejską kulturę w ogóle. Słusznie nadaje się św. Grzegorzowi miano „pierwszego Europejczyka”<sup>19</sup>. Lektura *Moralików* może okazać się wielce inspirująca w chwili obecnej, ujawniającej silne dążenie do integracji europejskiej. Właśnie teraz warto sięgnąć do fundamentów, które budowały niegdyś jedność naszej cywilizacji.

## NAUKA MORALNO-ASCETYCZNA W MORALIACH

Przewaga treści moralnych i duchowych w Grzegorzowym komentarzu do Księgi Hioba, uwzględnionych zresztą w samym tytule dzieła, uprawnia nas do tego, by poprzestać w niniejszym wprowadzeniu na narysowaniu wyłaniających się z niego zrębów teologii moralnej i ascetycznej. Spróbujemy ograniczyć się tu jedynie do bardziej oryginalnej myśli naszego pisarza, tworzącej specyfikę jego nauki. W tematyce

---

<sup>18</sup> B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia*, Warszawa 1990, 609n.

<sup>19</sup> J. MIREWICZ, *Współtwórcy Europy*, Kraków 2003, 170.



i układzie prezentacji oraz doborze źródeł opieramy się głównie na dwóch niemieckich monografiach, poświęconych tym zagadnieniom<sup>20</sup>.

### *Człowiek – pomiędzy dobrem i złem, niebem i ziemią*

Człowiek stworzony przez Boga jest Jego obrazem (*imago, similitudo*), podczas gdy inne stworzenia jedynie – *śladami Stwórcy (vestigia Creatoris)*<sup>21</sup>. Już w swojej nazwie ma zapisaną pewną *wspólnotę (universitas)* z całym materialnym stworzeniem<sup>22</sup>, gdyż *homo* wiąże się ze słowem *humus*<sup>23</sup> – stoi wyżej niż zwierzęta, niżej niż aniołowie: *inferior angelo, superior iumento*<sup>24</sup>. Na końcu dłuższego wywodu poświęconego opisowi stworzenia z Rdz 1,26 Grzegorz stwierdza celowość nadanej mu kondycji cielesno-duchowej: aby ożywiający duch istniał w nim nie przez siłę nakazu Bożego, ale godność postępowania<sup>25</sup>. Bóg wyposażył człowieka w odpowiednie umiejętności, wpisał też w jego naturę zdolność do zachowania stałości w swoim postępowaniu i relacji do Boga – *ingenita standi soliditas*<sup>26</sup>. Taka dyspozycja obejmowała również dar wytrwałej kontemplacji Boga, który pozwalał Adamowi bez wysiłku wchodzić w głębie

---

<sup>20</sup> F. LIEBLANG, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Freiburg im Breisgau 1933; L. WEBER, dz. cyt.

<sup>21</sup> Mor. XXVI, 17.

<sup>22</sup> Mor. VI, 20.

<sup>23</sup> Mor. IX, 77.

<sup>24</sup> Mor. IV, 55.

<sup>25</sup> Mor. IX, 75: *non per iussionis vocem, sed per dignitatem operationis existeret.*

<sup>26</sup> Mor. VIII, 19.

swego ducha i spotykać tam Stwórcę<sup>27</sup>. Adam mógł zawsze zachowywać pokój serca.

Italski mnich zastanawia się nad istotą pierwszego upadku. U jego źródeł stoi pycha, w której człowiek zapragnął zrównać się z Bogiem (nie pod względem sprawiedliwości, lecz – władzy) i uległ nieposłuszeństwu<sup>28</sup>. Przyczyną współdecydującą o grzechu było też zmysłowe pragnienie owocu<sup>29</sup>. W historii upadku pierwszych rodziców odzwierciedla się natura każdego grzechu jako pewnego procesu: podszept pokusy, upodobanie, przyzwolenie i samousprawiedliwienie<sup>30</sup>.

Niekiedy nasz autor wyraża się kategorycznie, iż człowiek utracił obraz Boży na skutek pierwszego grzechu, dlatego wraca do ziemi, z której został uczyniony<sup>31</sup>. Jednak na innym miejscu rozróżnia pomiędzy życiem szczęśliwym i życiem w ogóle (*beate i essentialiter vivere*), wskazując na utratę tego pierwszego jako cenę upadku<sup>32</sup>. Wynika z tego, że człowiek nie traci perspektywy nieśmiertelności, jedynie ciało jego zostaje wydane śmierci, i to, co wcześniej miał z natury, teraz musi zdobywać przez łaskę. Nie spotykamy zatem u autora *Moralioń* wyraźnego rozróżnienia pomiędzy nadprzyrodzonym i naturalnym podobieństwem człowieka do Boga, choć *implicite* taką dyferencję możemy odnaleźć. W człowieku, w jego natu-

---

<sup>27</sup> Mor. IV, 54.

<sup>28</sup> Mor. XXIX, 18; VIII, 52.

<sup>29</sup> Mor. IX, 50.

<sup>30</sup> Mor. IV, 49: *Quattuor quippe modis peccatum perpetratu[...] suggestione, delectatione, consensu et defensionis audacia[...] serpens suasit.*

<sup>31</sup> Mor. XXIX, 21.

<sup>32</sup> Mor. IV, 5.

rze, w jego ontologicznym statusie zapisany jest pewien obraz Boga, który nie ulega zniszczeniu nawet w wyniku grzechu. Upadek przyczynia się jednak do utraty łaski, niszczy nadprzyrodzone podobieństwo i stan przyjaźni z Bogiem. Jeśli Grzegorz mówi niekiedy nawet o utracie tego naturalnego podobieństwa, to ma na myśli kruchość cielesnej egzystencji, w którą człowiek popadł, a nie utratę wszystkiego w porządku naturalnym, bytowym<sup>33</sup>. Podobieństwo do Boga w porządku naturalnym polega nade wszystko na rozumności człowieka<sup>34</sup> i nieśmiertelności jego duszy<sup>35</sup>.

Na skutek grzechu człowiek nie stał się do tego stopnia zły, żeby wszelkie jego postępowanie było grzechem; jego stan należałoby nazwać raczej chorobą aniżeli śmiercią<sup>36</sup>. Utracił zdolność widzenia boskiego światła<sup>37</sup>. Od tego czasu człowiek przychodzi na świat jak gdyby pozbawiony oczu<sup>38</sup>. Nawet pouczony przykazaniami, nie ma pełnego rozeznania, co jest dobre, a co złe<sup>39</sup>. Jego wola podobna jest do lwicy, która – zwabiona przynętą – wpadła do dołu, skąd o własnych siłach nie może się wydostać<sup>40</sup>. Nastąpiło wewnętrzne rozdarcie, tak iż dusza utraciła panowanie nad ciałem<sup>41</sup> i wewnętrzny spokój<sup>42</sup>. Od Stwórcy zwróciła się

---

<sup>33</sup> Mor. XXIX, 21; por. L. WEBER, dz. cyt., 113.

<sup>34</sup> Por. Mor. IX, 75.

<sup>35</sup> Por. Mor. IV, 5.

<sup>36</sup> Mor. XVIII, 73; XXI, 12.

<sup>37</sup> Mor. IX, 50; XI, 58.

<sup>38</sup> Mor. VIII, 49.

<sup>39</sup> Mor. XXVII, 48.

<sup>40</sup> Mor. IX, 86.

<sup>41</sup> Mor. XXVI, 28.

<sup>42</sup> Mor. IV, 54.

ku samej sobie; odstępując od miłości Boga nie była dalej w stanie wytrwać w sobie i popadła w wewnętrzny konflikt<sup>43</sup>. Najtrwalszą konsekwencją upadku pozostaje śmierć ciała; tego wyroku nie może anulować nawet chrzest, który przywraca stan sprawiedliwości<sup>44</sup>. W takiej kondycji, nadanej przez Boga i nadwątlonej przez grzech, Bóg wzywa człowieka, by pomimo wszystko dążył do wieczności<sup>45</sup>.

W dążeniu do swego celu człowiek winien właściwie oszacować doczesny świat, a nawet się go wyrzec, i rozbudzić w sobie tęsknotę nieba. Kogo pochłania świat, ten jest podobny do pijanego, który nie czuje swojego cierpienia<sup>46</sup>. Gdyby ludzie poznali rzeczywiste tempo swojego przemijania, to nie kochaliby życia doczesnego, nawet gdyby ono przynosiło pomyślność<sup>47</sup>. Nie brakuje w *Moraliach* tekstów o marności tego, co przemijające. Świadczą one nie tylko o tym, z jakiego klimatu myśli, naznaczonej z pewnością tradycją biblijną i dziedzictwem filozofii starożytnej, autor wyraza. Staną się także ważną inspiracją dla średniowiecza. Nasz autor bardzo rzadko ocenia pozytywnie świat doczesny. Zachwyt swój kieruje zdecydowanie ku szczęściu po drugiej stronie życia. W jego opisach nieba występuje kilka charakterystycznych elementów. Jest ono nade wszystko oglądaniem Boga. Człowiek doznaje głodu oglądania majestatu Bożego, a kiedyś doświadczy nasycenia<sup>48</sup>. W niebie dostąpi

---

<sup>43</sup> Mor. VIII, 19.

<sup>44</sup> Mor. IX, 54.

<sup>45</sup> Por. Mor. XII, 24.

<sup>46</sup> Mor. VII, 25.

<sup>47</sup> Mor. VIII, 25.

<sup>48</sup> Mor. XXXI, 100.

blasku chwały Boga i ten blask umożliwi mu szczęśliwy ogląd, jednak ludzki rozum nawet tam nie będzie w stanie zgłębić prawdy o naturze Boskiej<sup>49</sup>. Już kontemplacja Boga w tym życiu pokazuje, że bez łaski Bożej człowiek nie jest w stanie wznieść się ku temu, co boskie<sup>50</sup>. Ogląd Boga będzie łączył się z niewymownym doświadczeniem Jego miłości. Człowiek zazna niezwyklej słodyczy, szczęścia, którego bynajmniej nie ograniczy wspomnienie popełnionych na ziemi grzechów<sup>51</sup>. Nigdy nie wystąpi tam znużenie czy znużenie, bo tęsknota za Bogiem, zaspokajana i ciągle odradzająca się, będzie treścią ludzkiej egzystencji<sup>52</sup>. Grzegorz mówi o chwalebnej przemianie ludzkiego ciała, na wzór przemienienia Pańskiego. Święci – taki pogląd wyraża nasz autor w *Dialogach*<sup>53</sup> – dostępują pełnej chwały już zaraz po śmierci, gdyż ich ciała nie muszą czekać do dnia sądu ostatecznego na chwalebna przemianę. Zresztą, kto oczyścił się całkowicie za ziemskiego życia i obumarł dla świata, już w doczesności może oglądać Boga dzięki kontemplacji, podobnie jak zbawieni w niebie, i jego ciało doznaje cudownego blasku<sup>54</sup>. W życiu świętych granica pomiędzy niebem a ziemią staje się w pewnej mierze płynna.

Są dwa stadia na drodze podążania ku swemu wiecznemu przeznaczeniu, życie czynne oraz kontemplacyjne. Owa dwubiegunowość, *vita activa* i *contemplativa*, stanowi charakterystyczny rys nauki naszego

---

<sup>49</sup> Mor. IX, 17; X, 13.

<sup>50</sup> Mor. XXIV, 11.

<sup>51</sup> Mor. IV, 72.

<sup>52</sup> Mor. XVIII, 91.

<sup>53</sup> Dial. IV, 24/5.

<sup>54</sup> Mor. XVIII, 89; IV, 68; XVIII, 78.



autora. Grzegorz Wielki poświęca jej wiele uwagi. *Vita activa*, jak trafnie podpowiada prorok Izajasz (Iz 33,15), to przede wszystkim wysiłek moralny człowieka w celu zachowania niewinności i postępu w dobru<sup>55</sup>. Tymczasem *vita contemplativa* można porównać do położenia kozy pasącej się na samym szczycie wysokiej skały<sup>56</sup>. Człowiek wspina się wysoko, ku Bogu, skąd widzi znacznie więcej i doznaje swoistego bezpieczeństwa. Życie kontemplacyjne ma większą wartość aniżeli aktywne, gdyż ono znajduje swoją kontynuację w życiu wiecznym, podczas gdy tamto kończy się z chwilą cielesnej śmierci<sup>57</sup>.

Jednak porządek chronologiczny wymaga innej kolejności: najpierw jest życie aktywne, a potem kontemplacja<sup>58</sup>. Im bardziej ktoś potrafi się zniżyć do zwyczajnych wymagań miłości bliźniego, tym lepiej doświadczy wzniosłego oglądania Boga. Należy zachować równowagę pomiędzy dziełami miłości bliźniego a poszukiwaniem spoczynku w Bogu<sup>59</sup>. Te dwie rzeczy nie przeciwstawiają się sobie, lecz uzupełniają się<sup>60</sup>. Doskonały wzór takiego połączenia odnajdujemy w naszym Zbawcy<sup>61</sup>.

W dążeniu ku szczęśliwej wieczności wspomaga człowieka łaska, bez której nie byłby on w stanie osiągnąć ostatecznego celu. Grzegorz nie dokonuje nomi-

---

<sup>55</sup> Mor. XXXI, 102.

<sup>56</sup> Mor. XXXII, 4.

<sup>57</sup> Mor. VI, 61.

<sup>58</sup> Mor. VI, 60; VI, 56.

<sup>59</sup> Mor. VI, 56.

<sup>60</sup> Mor. XXVIII, 33.

<sup>61</sup> Mor. XXVIII, 33.

nalnych rozróżnień co do kategorii łaski – późniejsza teologia będzie rozróżniać pomiędzy łaską usprawiedliwiającą, uświęcającą i uczynkową – jednak *de facto* jest świadom pewnej gradacji występującej pośród darów Bożych. I tak rozróżnia pomiędzy darami Ducha Świętego niezbędnymi w naszym życiu a tymi, które są nam dane ze względu na pożytek innych<sup>62</sup>. Są dary, które nas zabezpieczają przed złem niczym fortyfikacje służące obronie miasta (*munitiones*), i te doskonalsze, które spełniają rolę pomocniczą, niczym to wszystko, co w murach tegoż miasta (*moenia*) służy jego ozdobie. Do pierwszych należy na przykład wiara, sprawiedliwość, do drugich – mądrość, dar języków, moc uzdrawiania chorych<sup>63</sup>. Pierwsze, będące najwyższej rangi (*bona summa*), jeśli są w rzeczywistym posiadaniu, nie mogą być użyte ku czemuś złemu, drugie, mające drugorzędną rangę (*bona media*), mogą być nadużywane<sup>64</sup>. Według Grzegorza owe dodatkowe dary służące dobru innych w czasach ostatecznych przed nadejściem Antychrysta ulegną ograniczeniu<sup>65</sup>.

Podstawowy status nadprzyrodzony człowieka zostaje określony przez łaskę usprawiedliwiającą. To, co stracił on przez pierwszy grzech, odzyskuje z powrotem, gdyż zostaje odnowiony ku niezniszczalnemu życiu<sup>66</sup>. Zostaje przywrócona pierwotna sprawiedliwość, uzdalniająca do trwałego związku z Bogiem<sup>67</sup>. To, co

---

<sup>62</sup> Mor. II, 91.

<sup>63</sup> Mor. XI, 25.

<sup>64</sup> Mor. XXVII, 76.

<sup>65</sup> Mor. XXXIV, 7.

<sup>66</sup> Mor. XXIV, 8.

<sup>67</sup> Mor. XXIV, 13.

było wrodzone, teraz staje się nabyte i wymaga stałej baczości, gdyż łatwo może zostać na powrót utraczone<sup>68</sup>. Grzegorz rozróżnia sprawiedliwość Boga usprawiedliwiającą (*iustitia iustificans*) i sprawiedliwość ludzką będącą owocem usprawiedliwienia (*iustitia iustificata*)<sup>69</sup>. W człowieku zaistniał wewnętrzny nieporządek, gdyż zwrócił się on ku sobie samemu i z trudem odzyskuje stałość w dobru<sup>70</sup>. Wewnętrzne usprawiedliwienie nasz autor chętnie ujmuje w kategorii udziału w boskiej mądrości, który jest właśnie *uczestnictwem* w niej, a nie próbą jakiegoś *zrównania się* z nią<sup>71</sup>. Mądrość ta uświęca człowieka<sup>72</sup>. Pochodząc od niewidzialnego Ojca, jest dla niego zakryta<sup>73</sup>. Jedynie Bóg może ją objawić, bowiem człowiek nie zna nawet siebie samego. Nie wiemy tak naprawdę, kto, jak i w jakim stopniu ją posiada<sup>74</sup>.

Łaska wymaga ludzkiego współudziału. Nikt nie zasłużył na łaskę<sup>75</sup>. Pierwszych działań dokonała ona bez nas<sup>76</sup>; wyprzedza nasz zasługujący czyn<sup>77</sup>; to jej obecność nadaje charakter zasługi ludzkiemu czynowi<sup>78</sup>. Nasz autor, wytrawny czytelnik Augustyna, po-

---

<sup>68</sup> Mor. VIII, 19; IV, 54; VIII, 19.

<sup>69</sup> Mor. XVIII, 81.

<sup>70</sup> Mor. VIII, 19; IX, 79.

<sup>71</sup> Mor. XVIII, 81: *iusti sunt, sed participatione sapientiae non comparatione.*

<sup>72</sup> Mor. XVIII, 88.

<sup>73</sup> Mor. VIII, 88.

<sup>74</sup> Mor. XVIII, 88.

<sup>75</sup> Mor. XXXIII, 38.

<sup>76</sup> Mor. XVI, 30.

<sup>77</sup> Mor. XVIII, 62n.; XXIV, 24.

<sup>78</sup> Mor. XVIII, 63.



zostawia na boku spekulacje na temat predestynacji, ujawniając jeszcze raz selektywne podejście do studiowanych autorów. Na podstawie Jezusowego stwierdzenia o dużej liczbie powołanych a małej wybranych<sup>79</sup> nie możemy orzekać o zbawieniu czy potępieniu kogokolwiek. Nie można być pewnym co do siebie, że zostanie się zbawionym, nawet jeśli się wierzy, ani co do innych, że ktoś zostanie potępiony, nawet jeśli żyje w grzechu<sup>80</sup>. Nauka Grzegorza nie nasuwa wątpliwości co do Bożej woli powszechnego zbawienia<sup>81</sup>. Italskiego mnicha interesuje bardziej moralny aniżeli dogmatyczny aspekt kwestii przeznaczenia. W jaki sposób łaska współistnieje z ludzką wolnością? W dwojaki – w charakterze współdziałania bądź konfliktu. Człowiek może zatrzymać się na naturalnym poziomie swojej wolności i działać przeciwko łasce, może sprzeciwiać się jej i odrzucać kolejne dary<sup>82</sup>. Taka możliwość wynika z natury wolności. Przechodząc do drugiej możliwości: jeśli ludzką wolność określa „chcieć” i „móc”, to łaska, poprzedzając czyn, budzi w człowieku dobrą wolę i otwiera możliwość działania<sup>83</sup>; zatem nie tylko nie ogranicza ludzkiej wolności, ale ją poszerza ku czynieniu dobra. Im obfitsza łaska, tym większa wolność. Naturalnie, mamy na myśli działanie mające wartość nadprzyrodzoną. Wszystko, co złe, pochodzi z grzechu, a co dobre, z łaski<sup>84</sup>. Łaska i ludzka wola współdziałają w swoistej dialektyce.

---

<sup>79</sup> Mt 20,16; 22,14.

<sup>80</sup> HEv. 19,6; Mor. VIII, 30 etc.; por. L. WEBER, dz. cyt., 181.

<sup>81</sup> Por. L. WEBER, dz. cyt., 181.

<sup>82</sup> Mor. XXX, 5.

<sup>83</sup> Mor. XXII, 20; XXIV, 24.

<sup>84</sup> Mor. XXII, 20.

Najpierw przychodzi łaska, a za nią pośpiesza dobra wola. Łaska wspiera wolę dla osiągnięcia upragnionego celu, pomnaża dar w obliczu spełnionego czynu, przynosząc załazek tego, co człowiek otrzyma na końcu, gdy jego czyn zostanie w pełni wynagrodzony, tak jak gdyby całkowicie pochodził od niego<sup>85</sup>. Mieści się w takim działaniu wymiar dynamiczny: łaska pobudza dobrą wolę ku jeszcze większemu pragnieniu dobra i ku coraz doskonalszym dziełom<sup>86</sup>.

Łaska daje człowiekowi status usprawiedliwienia, a Duch Święty obdarza go zdolnością postępowania na drodze doskonałości; uświęca kształtując w nim trwałe dyspozycje moralne, a także wspomniane wyżej charyzmaty. Trwałość cnoty zależy jednak w dużym stopniu – oprócz łaski uświęcającej – od samego człowieka. Kto staje się dumny ze swoich cnót, zaraz je traci<sup>87</sup>. Przesada w cnocie również wiedzie do tego samego skutku<sup>88</sup>. W ekonomii Boga przewidziane są pokusy i próby; dopuszcza się upadki, aby człowiek nie ufał nazbyt samemu sobie<sup>89</sup>.

Bogactwo łaski uświęcającej autor *Moraliiów* wyraża poprzez alegorię trzech córek i siedmiu synów, dzieci Hioba. Na drodze uświęcenia spotykamy trzy cnoty nadprzyrodzone: wiarę, nadzieję i miłość, oraz siedem darów Ducha Świętego<sup>90</sup>. Wszystkie te rodzaje łaski dane są w sposób kompletny każdemu uspra-

---

<sup>85</sup> Mor. XVI, 30.

<sup>86</sup> Mor. XXII, 20.

<sup>87</sup> Mor. IX, 37.

<sup>88</sup> Mor. VIII, 10.

<sup>89</sup> Mor. II, 85 etc.

<sup>90</sup> Hi 1,4.12.18; Mor. I, 38; 44; 46 etc.

wiedliwionemu<sup>91</sup>. Nie traci ich nawet wtedy, gdy ulegając pokusie zagubił inne cnoty, moralne, tak jak dzieci Hioba nie utraciły swojej duszy, choć ich ciała zgładziła gwałtowna wichura, spowodowana diabelskim knowaniem<sup>92</sup>. Jeśli posłużyć się późniejszym językiem scholastyki, zostaje zachowany *habitus* cnoty, chociaż jej *actus* zostaje doraźnie powstrzymany przez grzech<sup>93</sup>. Ta wieloraka łaska jest bowiem wlana, a nie nabyta przez człowieka. Teologalny charakter wymienionych powyżej cnót objawia się wyraźnie w momencie nawrócenia dobrego łotra. Łotr, nie mając wyrobionego nawyku czynienia dobra, dzięki łasce doznał nagle cudownej przemiany. Na krzyżu otrzymał dar wiary, nadziei i miłości – wystarczający, by dostąpić natychmiastowego zbawienia<sup>94</sup>. Bez wiary nie są możliwe inne cnoty<sup>95</sup>. Jest ona fundamentem życia duchowego<sup>96</sup>. Wiarę rozumie Grzegorz jako udział w Bożej mądrości, której światła nie jesteśmy w stanie oglądać przez rozumowe poznanie<sup>97</sup>. Nadzieję wiąże z bojaźnią Bożą i skruchą<sup>98</sup>, które dysponują człowieka do tego, by liczył na Boga, a nie na siebie. Podobnie jak wiara, miłość również wyrasta z poznania Boga: kto nie poznałby Go, nie mógłby pokochać<sup>99</sup>.

---

<sup>91</sup> Mor. XXIX, 74.

<sup>92</sup> Mor. II, 79.

<sup>93</sup> Por. L. WEBER, dz. cyt., 205.

<sup>94</sup> Łk 23,39–43; Mor. XVIII, 64.

<sup>95</sup> Mor. II, 71.

<sup>96</sup> Mor. XXVIII, 20.

<sup>97</sup> Mor. II, 71; XVIII, 74.

<sup>98</sup> Mor. XXXIII, 24; XX, 13 etc.

<sup>99</sup> Mor. XVI, 33.

Dla Grzegorza wszystkie cnoty, także te moralne, występujące jako nawyk dobrego postępowania, są przejawem łaski. Duch Święty nadaje im zasługujący charakter, wynosząc na poziom nadprzyrodzony<sup>100</sup>. Również i w tym miejscu nasz moralista korzysta z alegorycznej egzegezy. Cztery węgly domu, który runął za przyzwoleniem Boga, oraz cztery rzeki nawadniające rajski ogród, są symbolem czterech cnót kardynalnych: sprawiedliwości, roztropności, męstwa i opanowania (*iustitia, prudentia, fortitudo, temperantia*)<sup>101</sup>. Wszystkie je nasz teolog rozumie integralnie: jedne zasilają drugie i kto nie posiadał jednej, nie posiada też innych<sup>102</sup>.

Rozważmy pokrótce wybrane elementy Grzegorzowej refleksji o cnotach moralnych. Człowiek sprawiedliwy bada każdego dnia, co należy się Bogu, a co bliźniemu<sup>103</sup>. Sprawiedliwość staje się źródłem miłosierdzia, chociaż niekiedy jest trudno zachować łagodność, praktykując sprawiedliwość<sup>104</sup>. Nawet w mądrości należy zachować umiar, o czym poucza św. Paweł: jej nadmiar prowadzi do grzechu<sup>105</sup>. Praktykowali ją skutecznie święci przez to, że dzięki mocy ducha zachowywali zawsze świadomość swojej słabości<sup>106</sup>. Pierwszym więc elementem mądrości jest uświadomienie własnych braków. Męstwo z kolei wy-

---

<sup>100</sup> Mor. XXXV, 15; por. L. WEBER, dz. cyt., 209.

<sup>101</sup> Hi 1,18–19; Rdz 2,10–14; Mor. II, 76; por. AMBROŻY, *De paradiso*, I, 3, 12/8; L. WEBER, dz. cyt., 206.

<sup>102</sup> Mor. I, 45.

<sup>103</sup> Mor. XIX, 35.

<sup>104</sup> Mor. I, 16; XIX, 38.

<sup>105</sup> Rz 12,3; Mor. XVII, 28.

<sup>106</sup> Mor. XXII, 7.

raza postawę człowieka, który dokonuje właściwego wyboru, stojąc między tym, co łatwe, i tym, co trudne. Pokonuje swoje ciało, sprzeciwia się przyziemnym przyjemnościom, gardzi ułudą dobrobytu, a bez lęku stawia czoło przeciwnościom<sup>107</sup>. Owocem tej cnoty, która umożliwia wspólne życie z innymi pomimo trudności<sup>108</sup>, jest cierpliwość. Gdy zastanawiamy się nad swoim słabościami, które muszą znosić inni, łatwiej przychodzi nam znosić też ułomności drugich<sup>109</sup>. Współczucie i wyrozumiałość okazywane cudzej słabości uwalnia nas od naszej własnej<sup>110</sup>. Na określenie różnych form samoopanowania, wstrzemięźliwości Grzegorz, obok *temperantia*, używa takich słów jak: *disciplina*, *abstinentia*, *castitas*. Nie odniesie nikt zwycięstwa w duchowej walce, jeśli najpierw nie poradzi sobie ze swoim ciałem, a najpierw i przede wszystkim z „przyjemnościami brzucha”<sup>111</sup>. Na Grzegorzowej liście cnót spotykamy posłuszeństwo: staje się ono zasługą wtedy, gdy jakieś nieprzyjemne nam polecenie wykonujemy bez sprzeciwu, a przyjemne – bez euforii<sup>112</sup>. Pokorę nazywa nasz teolog *nauczycielką* i *matką wszystkich cnót*<sup>113</sup>. Pokorny człowiek uznaje dobro w drugich, a własne cnoty traktuje jako dar łaski, choć zawsze ma przed oczyma swoją słabość i dostrzega niebezpieczeństwo w ludzkich pochwałach<sup>114</sup>. Trosz-

---

<sup>107</sup> Mor. VII, 24.

<sup>108</sup> Mor. V, 23.

<sup>109</sup> Mor. V, 81.

<sup>110</sup> Mor. VII, 17.

<sup>111</sup> Mor. XXX, 58.

<sup>112</sup> Mor. XXXV, 30.

<sup>113</sup> Mor. XXIII, 24.

<sup>114</sup> Mor. XXXI, 107; XVIII, 87; VIII, 47; XXII, 18.



cząc się o naszą pokorę, Bóg dopuszcza różne pokusy i trudności, abyśmy przedwcześnie nie osiągnęli wyznaczonej miary i nie popadli w chełpliwość<sup>115</sup>. W Grzegorzowej aretologii dostrzegamy przewijający się motyw umiarkowania. Cnota, jak to głosiła już dawna tradycja filozoficzna, to zachowywanie równowagi pomiędzy dwiema skrajnościami.

Pierwotny nieporządek, któremu Bóg przeciwdziała swą łaską, ciągle na nowo odzywa się w człowieku. Tylko nieliczni osiągają pełnię cnoty. Grzegorz poświęca wiele uwagi zjawisku grzechu. Jest jego znawcą nie tylko od strony teologicznej, ale i psychologicznej. Nikt nie jest wolny od osobistych grzechów<sup>116</sup>. Zło nie ma własnej substancji, lecz stanowi pewne wypaczenie natury dobra. Podobnie jak piekło nie ma dna, tak grzech nie ma swojej podstawy, fundamentu<sup>117</sup>. Wielokrotnie spotykamy u autora *Moraliów* gradację grzechu. Najbardziej obrazowo przedstawia ją na przykładzie czterech umarłych, których Jezus przywrócił do życia. Grzech myślą porównuje do córki Jaira spoczywającej w domu, grzech słowem – do młodzieńca z Nain, niesionego na marach na oczach tłumu, grzech uczynkiem – do Łazarza spoczywającego w grobie, a następnie wskrzeszonego przez Jezusa; grzech utrwalony złym przyzwyczajeniem i pochlebstwami innych, z którego człowiek się nie nawraca – do zmarłego, pozostawionego przez Jezusa martwym w grobie<sup>118</sup>. Swoistego rozróżnienia dokonuje pomiędzy nieprawością a bezbożnością, *iniquitas* i *impietas*:

---

<sup>115</sup> Mor. XIX, 9.

<sup>116</sup> Mor. VIII, 56.

<sup>117</sup> Mor. XXVI, 68.

<sup>118</sup> Łk 7,11–17; 8,41–56; J 11,1–44; Łk 9,59–60; Mor. IV, 52.

pierwsza jest złym czynem wyrastającym z ludzkiej pychy, zaprzeczającym wierze, lecz jej nie wykluczającym, druga natomiast wyrasta z całkowitego braku wiary<sup>119</sup>. Najwyższą miarą zła jest złośliwość, *malitia*, świadome czynienie zła z pogardy dla dobra<sup>120</sup>. Grzegorz wnikliwie opisuje wzajemną zależność różnych grzechów i wad. Jeśli pokonamy jedną wadę, często pojawia się druga<sup>121</sup>. Korzeniem grzechu jest pycha i pożądlivość<sup>122</sup>. Autor *Moraliów* zwraca uwagę na skutek grzechu, którym jest zaślepienie człowieka; nie może jednak nim tłumaczyć się grzeszący, skoro właśnie przez grzech pozbawił się dobrowolnie światła wiedzy<sup>123</sup>.

Droga wyzwolenia się z grzechu prowadzi przez pokutę. Znajdujemy u naszego pisarza bogatą teologię pokuty. Zachodzi nieunikniona konieczność wyrównania rachunku sprawiedliwości. Albo człowiek sam sobie wymierzy karę za grzech przez pokutę, albo będzie musiał otrzymać ją i ponieść przed trybunałem Bożym<sup>124</sup>. *Gorycz obecnej pokuty usuwa karę nadchodzącego gniewu*<sup>125</sup>. Kto sam siebie osądzi i ukarze, nie zazna Bożego sądu, ale miłosierdzia<sup>126</sup>. Miłosierdzie Boże nie znosi potrzeby zadośćuczynienia za popełnione zło. Nikt nie powinien zwalniać się z obowiązku

---

<sup>119</sup> Mor. XVIII, 12.

<sup>120</sup> Mor. XXVI, 59.

<sup>121</sup> Mor. III, 65n.; XXV, 22.

<sup>122</sup> Mor. XXVI, 28n.; XXXIII, 9.

<sup>123</sup> Mor. VII, 37.

<sup>124</sup> Mor. IX, 54.

<sup>125</sup> Mor. IX, 68.

<sup>126</sup> Mor. XII, 20; 1 Kor 11,31.

pokuty. Pokutę praktykują także sprawiedliwi, aby byli w pełni nienaganni przed Bogiem i mogli pobudzić do skruchy innych, którzy dopuścili się większych grzechów<sup>127</sup>. Nie będąc pewni swojej niewinności, pokutują, aby nie odpaść od Boga, a czynią to również ze względu na możliwość przyszłych swoich upadków. Chętnie przyjmują udręki życia jako karę za swoje grzechy, chcąc w ten sposób pomagać także innym<sup>128</sup>. Biorą na siebie winę innych, opłakując ją niczym własną<sup>129</sup>. Dzieło pokuty nie jest rezultatem kalkulacji, lecz owocem Ducha Świętego, który rozbudza miłość i tęsknotę za Bogiem, tak iż człowiek dostrzegając ogrom popełnionego zła ulega niezwyklej skrusze<sup>130</sup>. Podczas gdy wina nas przygnębia, to pokuta przywraca otuchę<sup>131</sup>. Im większa wina, tym większa powinna być pokuta<sup>132</sup>. Ważne jest, by gorycz duszy związać z właściwą przyczyną, tak iżby ból wewnętrzny zwracał się w ekspiacji właśnie ku temu, co wyrzuca sumienie i co wymaga ukarania<sup>133</sup>. Odbycie należyj pokuty nie uwalnia od następnych pokus, wprost przeciwnie, pobudza naszego przeciwnika do podsuwania nowych<sup>134</sup>, jednak człowiek przez próbę będzie wzrastał w mądrości<sup>135</sup>. Niekiedy Bóg pozwalając przezwyciężyć większe grzechy dopuszcza do tego, aby pomi-

---

<sup>127</sup> Mor. XI, 45.

<sup>128</sup> Mor. V, 15.

<sup>129</sup> Mor. XIII, 23.

<sup>130</sup> Mor. IV, 88; XXIII, 41.

<sup>131</sup> Mor. XXIII, 40.

<sup>132</sup> Mor. IV, 34.

<sup>133</sup> Mor. IX, 67.

<sup>134</sup> Mor. IV, 42.

<sup>135</sup> Mor. XXVII, 39.



mo wyęźzonego ludzkiego wysiłku pozostawały mniejsze – po to, byśmy widząc swoją niemoc przypisywali Bogu odniesione wcześniej zwycięstwo<sup>136</sup>.

Ważne miejsce na drodze oczyszczenia człowieka zajmują różne próby. Termin *temptatio* ma zazwyczaj u Grzegorza podwójne znaczenie – pokusa i próba. Zwłaszcza doświadczenia, których doznał Hiob, określane są chętnie tym właśnie słowem. Grzegorz dostrzega trzy stadia w życiu chrześcijanina, w których za każdym razem inaczej trzeba zмагаć się ze swoim smutkiem: moment nawrócenia, walka z pokusami, które przychodzą później, okres poprzedzający śmierć<sup>137</sup>. W *Moraliach* spotykamy bogatą teologię próby zsyłanej przez Boga na człowieka<sup>138</sup>.

### ***Mistyczna perspektywa życia – kontemplacja Boga***

Oczyszczony przez pokutę człowiek ma przed sobą jeden nadrzędny cel, który częściowo spełnia się już w życiu ziemskim. Jest nim kontemplacja Boga. Duch Święty zostaje nam dany i kiedy odrzucimy starego człowieka, daje nam nowy początek, przywracając utraconą na początku zdolność oglądania Boga<sup>139</sup>. Grzegorz porównuje kontemplację do przebywania na górze, na którą wspinamy się, aby oglądać to, czego nie jesteśmy w stanie widzieć z dołu. Na tę górę zstępuje Bóg, objawiając duszy, która dokonała duchowe-

---

<sup>136</sup> Mor. IV, 43.

<sup>137</sup> Mor. XXIV, 25–34.

<sup>138</sup> Por. R. GILLET, *Introduction*, art. cyt., 54–64.

<sup>139</sup> Mor. VIII, 49.

go postępu, pewną część z tych rzeczy, które kiedy indziej nie są dostępne naszemu poznaniu<sup>140</sup>.

Papież-teolog wyróżnia w *Homiliach do Księgi Ezechiela* trzy stopnie na drodze kontemplacji. Najpierw dusza skupia się w samej sobie, następnie w tym wewnętrznym skupieniu postrzega samą siebie, w końcu wykraczając poza siebie podąża ku wyznaczonemu celowi i dostępuje kontemplacji niewidzialnego Stwórcy<sup>141</sup>.

Skupienie duszy w samej sobie, *se ad se colligere*, oznacza nade wszystko porzucenie ziemskich radości i cielesnych żądz. Zakaz zbliżania się do góry Synaj, obwarowany karą ukamienowania każdego zwierzęcia, które dotknie tego miejsca, wyraża alegorycznie prawdę o tym, że duch, zniewolony jeszcze namiętnościami, nie jest w stanie oglądać Boga w kontemplacji<sup>142</sup>. Stan rozproszenia, niepokoju uniemożliwia ten nadprzyrodzony ogląd, tak jak chmury nie pozwalają widzieć nieba, a zmacona woda – twarzy patrzącego<sup>143</sup>. Musi dusza od rozpraszałającej ją wielości rzeczy skupić się na jednym, *in unum se colligere*, i mocą rozpalającej się miłości zobaczyć jedność w bezcielesnym Bogu<sup>144</sup>. Trzeba odsunąć ograniczające obrazy, aby zobaczyć to, co nieograniczone; w dążeniu ku temu, kim ma się być, należy przewyciężyć siebie w tym, kim się jest<sup>145</sup>. Tego rodzaju wędrówka ku gó-

---

<sup>140</sup> Mor. V, 66.

<sup>141</sup> HEz II, 5, 9: *Primus gradus est, ut se ad se colligat, secundus, ut videat qualis est collecta, tertius, ut super semetipsam surgat ac se contemplationi auctoris invisibilis intendendo subiciat.*

<sup>142</sup> Mor. VI, 58.

<sup>143</sup> Mor. V, 82.

<sup>144</sup> Mor. XXIII, 42.

<sup>145</sup> Mor. VI, 59; XXIII, 42.

rze dokonuje się małymi krokami<sup>146</sup>. Zatrzymanie się w drodze jest niebezpieczne. Są bowiem tacy, którzy porzucili doczesny świat, jednak ich wyrzeczeniu nie towarzyszy wysiłek zdobywania cnót. Taki zastój prowadzi do gnuśności i sprowadza natłok nieczystych myśli. Życie świętych pokazuje, że droga na górę polega na ciągłym zmaganiu się ze sobą<sup>147</sup>. Złożenie głowy na kamieniu, w myśl alegorycznego wykładu biblijnych zdarzeń, oznacza czuwanie. Człowiek w pewnym sensie zasypia, odstępując od zgiełku zewnętrznej aktywności, a nadprzyrodzona miłość pociąga go ku górze, tak iż może, podobnie jak Jakub, oglądać aniołów<sup>148</sup>. Nie wystarczy więc porzucić zamęt świata, trzeba jeszcze, dostępując oczyszczenia, dać się porwać Miłości. Wspomniane oczyszczenie dokonuje się przez skruchę, *compunctio*. W odróżnieniu od bólu fizycznego, ta duchowa boleść podnosi na duchu, przynosi poprawę i radość<sup>149</sup>. Dusza, ulegając skrusze, zastanawia się nad tym, jaki był jej poprzedni stan (*ubi fuit*). Mając przed oczyma Boży sąd, myśli, dokąd powinna dążyć (*ubi erit*). Opłakuje obecne swoje postępowanie (*ubi est*) i ubolewa nad niebieskimi dobrami, których jeszcze nie osiągnęła z powodu własnej niedbałości (*ubi non est*)<sup>150</sup>. Powodem pewnej udręki jest także obiektywna słabość ludzka, która uniemożliwia trwałe przebywanie w świetle Boga; stąd pojawia się doświadczenie określane przez Grzegorza mianem *reverberatio*, jakby pewnego odepchnięcia od blisko-

---

<sup>146</sup> Mor. XXII, 45.

<sup>147</sup> Mor. V, 55.

<sup>148</sup> Mor. V, 55; Rdz 29, 11.

<sup>149</sup> Mor. XXIII, 40.

<sup>150</sup> Mor. XXIII, 41.

ści Boga<sup>151</sup>. Kontemplację poprzedza czujność, pokora, oczyszczenie serca<sup>152</sup>.

Mniej pisze Grzegorz o drugim stadium wędrówki (*vacante mente*), w którym umysł, uwolniony od ziemskich zajęć i wrażeń, poświęca swoją uwagę Bogu<sup>153</sup>. To jest najwłaściwsze miejsce na sen Jakuba, to jest odpoczynek od miłowania ziemskich rzeczy, zamknięcie oczu na to, co widzialne<sup>154</sup>. Duch ludzki zagłębia się w siebie<sup>155</sup> i rozpoznaje swą właściwą naturę: nie cielesną, a jednak przywiązaną do ciała<sup>156</sup>. Nie może oglądać Boga, ale rozpoznaje siebie, tak jak został stworzony<sup>157</sup>. W piątej księdze *Moraliów* znajdujemy bodajże najbogatszy opis tego stanu. Dusza doznaje raz smutku, raz radości; uświadamia sobie własne oddalenie od *istoty wiecznej niezmienności* Boga, której jednak dotyka, czuje ją, obejmuje, a więc w jakiś sposób widzi<sup>158</sup>. Wykraczając poza siebie rozsmakowuje się w Boskiej woni, zaznaje bezgranicznego światła, a jednak znowu wraca do siebie. Znow więc trawi ją gorące pragnienie wyjścia poza cień swojej doczesności, tak iż toczy walkę, w której rozkosz miesza się z cierpieniem, zwycięstwo z porażką<sup>159</sup>.

---

<sup>151</sup> Mor. V, 58.

<sup>152</sup> Szerzej zob. R. GILLET, *Introduction*, art. cyt., 64–81.

<sup>153</sup> Mor. V, 19.

<sup>154</sup> Mor. V, 54.

<sup>155</sup> Mor. XXX, 54.

<sup>156</sup> Mor. V, 62.

<sup>157</sup> HEz XI, 5, 9.

<sup>158</sup> Mor. V, 62.

<sup>159</sup> Mor. VIII, 49; XXIII, 43; HEz XI, 2, 12.

Kulminacyjnym momentem tych niezwykłych doświadczeń jest przebywanie *na górze* kontemplacji. Człowiek zostaje porwany siłą kontemplacji i jakby wyrwany ze swego ciała<sup>160</sup>. Grzegorz chętnie używa tu słowa *porwać, rapere*<sup>161</sup>. Grzegorz porównuje kontemplację do grobu, w którym duch, umierając dla świata, osiąga spokój<sup>162</sup>. To wyjście poza siebie jest równocześnie wejściem w najgłębsze swoje „ja”<sup>163</sup>. W tym stanie spotyka się Boga najbardziej bezpośrednio, jak tylko jest to tutaj możliwe. Bożą mowę, którą odczytuje się w swoim wnętrzu, raczej widzi się niż słyszy, gdyż dochodzi ona do człowieka bez pośrednictwa języka<sup>164</sup>.

Ów nadprzyrodzony stan zasługuje na głębszą analizę. W pierwszym rzędzie występuje pytanie o możliwość oglądania Boga, wielokrotnie już podejmowane przez poprzedzających Grzegorza nauczycieli mistyki. Należy rozróżnić pomiędzy oglądaniem natury Boga, a oglądaniem Jego istoty (*essentia*). Stworzenie rozumne, nawet w pełni oczyszczone, nie jest w stanie, mając inną naturę, poznać Boga w Jego najgłębszej Istocie<sup>165</sup>. Tymczasem w stanie uwielbienia możliwe jest oglądanie Jego natury, którą Grzegorz w pewnym miejscu utożsamia z jasnością (*claritas*)<sup>166</sup>. Natura w takiej interpretacji wydaje się być sposobem dosko-

---

<sup>160</sup> Mor. X, 13.

<sup>161</sup> Mor. XXXII, 1; XXIV, 11.

<sup>162</sup> Mor. V, 9.

<sup>163</sup> Mor. V, 9.

<sup>164</sup> Mor. XXVIII, 2.

<sup>165</sup> Mor. X, 13.

<sup>166</sup> Mor. XVIII, 90.

nałego objawiania się Boga, podczas, gdy istota – tym, kim jest On sam w sobie. Oglądania natury Bożej dostępują święci w niebie. W życiu obecnym takie oglądanie nie może mieć miejsca, dlatego że żyjąc w zniszczalnym ciele, nie jesteśmy w stanie pojąć tej światłości, więc światłość ta objawia się jedynie w jakiś pośredni sposób, na ile promień wieczności uchyli nam coś z tajemnicy<sup>167</sup>.

Oglądamy zatem Boga jedynie za pomocą pewnych obrazów<sup>168</sup>. Grzegorz w następujący sposób wyjaśnia alegorycznie słowa Jahwe skierowane do Mojżesza, iż człowiek nie może widzieć Boga i ostać się przy życiu (Wj 33,21): kto ogląda Boga, ten umiera dla doczesnych radości bądź w pragnieniach serca, bądź w spełnianiu uczynków<sup>169</sup>. Nasz autor nie przeczy temu, iż bezpośrednio oglądanie Boga jest niemożliwe; ma na myśli jakieś pośrednie oglądanie Go, które wymaga duchowego obumierania. Człowiek poznaje więcej niż kiedy indziej: Bóg coś z siebie objawia ludzkiemu umysłowi<sup>170</sup>, choćby nawet coś najbardziej zewnętrznego (*extremum aliquid*)<sup>171</sup>. Zachodzi tu pewien paradoks. *Gdyby człowiek w jakiś sposób Boga już nie oglądał, nie dowiedziałby się o tym, że Go nie może oglądać*<sup>172</sup>.

---

<sup>167</sup> Mor. V, 52; X, 15.

<sup>168</sup> Mor. XVIII, 88.

<sup>169</sup> Mor. XVIII, 89.

<sup>170</sup> Mor. V, 52.

<sup>171</sup> Mor. V, 53.

<sup>172</sup> Mor. XXIV, 11.



Tak więc możliwe jest oglądanie Boga, ale pośrednio. Grzegorz dodaje – przez jakąś ciemność<sup>173</sup>. Tajemnice Boże objawiają się nie takie, jakie naprawdę są, ale w pewnym wyobrażeniu (*sub quadam imaginatione*)<sup>174</sup>. Dopóki człowiek żyje w ziemskim ciele, znajduje się w jakimś mroku swojej wiary. Blask prawdy dociera do niego jedynie „przez okno”<sup>175</sup>. W tym jeszcze częściowym blasku odkrywamy swoją nicość<sup>176</sup>. Nasza wiedza wobec wiedzy Bożej ukazuje się raczej jako niewiedza<sup>177</sup>.

Doznanie mistyczne obejmuje także ludzką wolę. Wolę ogarnia niezwykle, pełne miłości, pragnienie najwyższego Dobra<sup>178</sup>. To „niewiele” zobaczone w kontemplacji budzi nadzwyczaj żarliwą miłość<sup>179</sup>, chociaż i ono zdaje się zniknąć przed oczu miłującego<sup>180</sup>. Miłość ta skłania do obumierania dla siebie samego, co przejawia się w zdecydowaniu i surowości, z jaką człowiek zaczyna eliminować wszelką przeszkodę w sobie na drodze ku Bogu<sup>181</sup>. Wyniesiony poza swoje naturalne granice duch dzięki nabywanej wolności zdobywa jakieś poczucie wewnętrznego bezpieczeństwa i pewności<sup>182</sup>. Mając pewność nadziei antycypuje

---

<sup>173</sup> Mor. VIII, 50; V, 53.

<sup>174</sup> Mor. XXIII, 39.

<sup>175</sup> HEz XI, 5, 21.

<sup>176</sup> Mor. XXXV, 3.

<sup>177</sup> Mor. XXXV, 3.

<sup>178</sup> Mor. VI, 58.

<sup>179</sup> HEz XI, 5, 17; Mor. V, 58; XVI, 33.

<sup>180</sup> Mor. X, 13.

<sup>181</sup> Mor. V, 60

<sup>182</sup> Mor. V, 57.

radosne przebywanie w niebie<sup>183</sup>. Taka pewność nie gwarantuje wolności od pokus, wprost przeciwnie, przychodzą nowe pokusy, aby duch nie popadł w pychę<sup>184</sup>.

W Grzegorzowym ujęciu takie doświadczenie Boskiej jasności nie trwa długo. Słabość ludzkiego ciała nie pozwala duszy utrzymać się dłużej w stanie owego wyniesienia ku Bogu<sup>185</sup>. Stąd Grzegorz mówi o kontemplacji przelotnej, jakby „ukradkiem”<sup>186</sup>. Długość takiego momentu zależy też w pewnej mierze od samego kontemplującego: jeśli jest bardziej dysponowany, to ogląd ten może trwać nieco dłużej<sup>187</sup>. Natura człowieka jest taka, iż został on obecnie przeznaczony do życia kontemplacyjnego i aktywnego, tak że z jednego stanu przechodzi w drugi. Stałość (*soliditas*) kontemplacji nie oznacza jej nieprzerwanej ciągłości, ale pewną regularność w owym przechodzeniu<sup>188</sup>. W tym przelotnym oglądzie człowiek zaznaje tchnienia wieczności<sup>189</sup>, brzasku wiecznego światła<sup>190</sup>.

Dla Grzegorza mistyka jest nieodzownym elementem życia chrześcijańskiego, stanowiącym o jego doskonałości. Świętość polega na praktykowaniu obydwu wspomnianych form życia<sup>191</sup>. Italski mnich jest

---

<sup>183</sup> Mor. VI, 24.

<sup>184</sup> HEz XI, 2, 3.

<sup>185</sup> Mor. VIII, 50; V, 58.

<sup>186</sup> Mor. V, 66; V, 51.

<sup>187</sup> Mor. V, 60.

<sup>188</sup> Mor. X, 31.

<sup>189</sup> Mor. V, 66.

<sup>190</sup> Mor. I, 48.

<sup>191</sup> Mor. VI, 56.



przy tym świadom, że taki ideał osiągną jedynie niektórzy<sup>192</sup>. Łaska kontemplacji nie jest jednak jakimś wyjątkowym darem. Pozostaje dostępna dla wszystkich, niezależnie od ich stanu<sup>193</sup>.

## UWAGI WYDAWNICZE

Trudne wyzwanie stawia tłumaczom i wydawcy to ogromne dzieło, liczące w edycji *Corpus Christianorum* ponad 1800 stron. Ponadto sam język Grzegorza nie jest łatwy. Pewna rozwlekłość, która cechuje owo pismo, może okazać się zwodnicza. Tutaj nie sprawdza się powiedzenie: „dużo słów, mało treści”, bo mamy do czynienia z bogactwem pod dwoma względami. Faktem jest, że nieraz nasz pisarz w sposób nużący się powtarza. Potrafi jednak zdobywać się na bardzo subtelne wyrażanie swych myśli, w całej pełni korzystać z bogatego warsztatu języka dla sprecyzowania swoich idei. Owa subtelność i precyzja wiele wymaga od tłumacza, który stoi przed zadaniem oddania jej w swoim macierzystym języku, kierującym się własnymi regułami. Świadomi jesteśmy ograniczeń z tym związanych.

Ze względu na obszerność dzieła zdecydowaliśmy się na przekład zbiorowy. Podstawą tłumaczenia jest edycja krytyczna *Corpus Christianorum* (t. 143, 143a/b). W obecnym tomie zamieszczamy pierwszą część dzieła, mianowicie prolog oraz pierwszych pięć ksiąg. Stanowią one – w podziale poczynionym przez samego Grzegorza – pierwszy spośród sześciu tomów (*volumina*) całości liczącej trzydzieści pięć ksiąg. Praca poje-

---

<sup>192</sup> Mor. V, 28, 50.

<sup>193</sup> HEz XI, 5, 19.

dynczych tłumaczy w pierwszym tomie została poddana gruntownej korekcie i ujednoczeniu, tak iż zespół redakcyjno-translatorski bierze całościową odpowiedzialność za tekst, nie rozdzielając jej i nie personalizując w odniesieniu do poszczególnych jednostek tekstu. Szczególne podziękowanie składamy pani dr Elwirze Buszewicz za rewizję całości przekładu. Listę tłumaczy zamieściliśmy na stronie tytułowej.

Grzegorz posługiwał się w komentarzu dwojakim tekstem biblijnym: najczęściej Wulgatą, niekiedy też tekstem przedwulgatowym, którą nazywa *translatio vetus*<sup>194</sup>. Księgę Hioba z zasady cytuje według przekładu Hieronima<sup>195</sup>. Tekst biblijny tłumaczymy według cytacji Grzegorza. Tam, gdzie – głównie w przypadku Nowego Testamentu – *Biblia Tysiąclecia* (posługujemy się wyd. 5), pokrywa się z przekładanym tekstem, korzystamy często z gotowego tłumaczenia. Podobnie korzystamy w cytowaniu tekstów Starego Testamentu, gdy zachodzi zgodność, z polskiego przekładu *Wulgaty*, czyli *Biblia Ks. Jakuba Wujka* (wyd. *Vocatio*, Warszawa 1999), uwspółcześniając tam, gdzie konieczne, archaiczną polszczyznę.

Bibliografię podajemy według nieocenionej pracy Goddinga, poszerzając o literaturę późniejszą<sup>196</sup>.

Pozostaje mieć nadzieję, że Opatrzność Boża udzieli sposobności i sił, by doprowadzić do końca zamierzone dzieło udostępnienia polskiemu czytelnikowi

---

<sup>194</sup> Np. Mor. IV, 14.

<sup>195</sup> Por. P. SALMON, *Le texte de Job utilisé par s. Grégoire dans les Moralia*, *Miscellanea Biblica et Orientalia* 1941, 187–194.

<sup>196</sup> R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890–1989)*, Roma 1990.

całości *Moraliów*. Mało bowiem jest takich, nawet w gronie badaczy antyku, którzy zdolni są do tego, aby bez pomocy przekładu sprawnie dotrzeć, przedzierając się przez ogrom łacińskiego tekstu, do najsubtelniejszych zagadnień nauki starożytnego autora, a tym bardziej zobaczyć integralną perspektywę jego doktryny.