

Oleksandr KASHCHUK
(Lwów, Uniw. Iwana Franki)

UTRAPIENIE A PRAWDZIWE ZIEMSKIE SZCZĘŚCIE W NAUCZANIU GRZEGORZA WIELKIEGO

Od dawna ludzie stawiają sobie pytania: Dlaczego istnieje cierpienie? Jaką rolę ma ono do spełnienia w życiu człowieka? Czy w jakiś sposób można pogodzić cierpienie z prawdziwym szczęściem? Pragnąc ukazać współczesnemu czytelnikowi odpowiedzi na powyższe pytania postanowiliśmy zwrócić się do myśli wczesnochrześcijańskiej, a szczególnie do niekwestionowanego autoritetu Ojców Kościoła, „prawdziwych mistrzów”¹, których nauka nadal pozostaje aktualna². Ojcem Kościoła, do którego myśli odwołuje się niniejsze opracowanie, jest papież Grzegorz Wielki (540-604)³, człowiek o nieprzeciętnej osobowości, którego działalność stanowi niejako klamrę spinającą refleksje i doświadczenia okresu patrystycznego⁴.

Grzegorzowi Wielkiemu przyszło żyć w wyjątkowo trudnej epoce historycznej, naznaczonej takimi wydarzeniami jak: wędrówka ludów, upadek Cesarstwa Rzymskiego, kształtowanie się nowej Europy, zmiana mentalności i poczucie lęku przed nadciągającą przyszłością, który należało przetrwać. Wszystko to wywarło niewątpliwy wpływ na naukę naszego Autora, dotyczącą zjawiska szczęścia i cierpienia, oraz na ukazanie wzajemnego związku między tymi zjawiskami⁵. Również doświadczanie osobistego cierpienia na tle zdrowotnym wywarło wpływ na głębsze zrozumienie tajemnicy utrapienia,

¹ Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*, VoxP 10 (1990) z. 18, 20.

² Por. L. Małunowiczówna, *Aktualność Ojców Kościoła*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. K. Wojtyła, Lublin 1973, 137-146; M. Pellegrino, *Czy Ojcowie Kościoła mają coś do powiedzenia współczesnemu człowiekowi?*, VoxP 9 (1989) z. 16, 111-120.

³ Na temat aktualności myśli Grzegorza Wielkiego por. J. Leclercq, *Actualité de Grégoire le Grand*, w: *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, red. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 681-684.

⁴ Por. B. Częsz, *Święty Grzegorz Wielki – wzór człowieka i pasterza*, TPatr 2 (2005) 8-9.

⁵ Por. R.A. Markus, *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003, 15-21; J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997, 37-41; M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Grzegorz Wielki, Księga reguły pasterskiej*, tłum. E. Szwarzenberg-Czerny, ŻM 30, Kraków 2003, 14-15.

o czym może świadczyć jego stwierdzenie, że osobiste cierpienie pomogło mu w zrozumieniu Księgi utrapionego Hioba⁶.

Grzegorz Wielki czuł się odpowiedzialny, aby swoim przekonaniem na temat spraw życia wewnętrznego dzielić się z innymi ludźmi, zwłaszcza wtedy, gdy został pasterzem Kościoła powszechnego (590). W swoim nauczaniu starał się dostrzec człowieka uwikłanego we wspomniane powyżej trudności i pomóc mu w mądrym ustosunkowaniu się do nich. Odzwierciedlenie historii własnej i swoich czytelników znalazł on szczególnie w sytuacji cierpiącego Hioba, którą umiejętnie odniósł do wszystkich ludzi⁷.

Celem niniejszego opracowania jest udzielenie odpowiedzi na wyżej postawione pytania, dotyczące roli cierpienia w życiu człowieka oraz stosunku cierpienia do prawdziwego szczęścia. W pierwszej części opracowania krótko przedstawimy istotę prawdziwego szczęścia w nauczaniu Grzegorza Wielkiego, a w następnej ukażemy główne myśli naszego Autora, dotyczące pochodzenia cierpienia, jego znaczenia w życiu człowieka oraz jego stosunku do prawdziwego szczęścia.

I. ISTOTA PRAWDZIWEGO SZCZĘŚCIA

Zgodnie z nauczaniem Grzegorza Wielkiego prawdziwe ziemskie szczęście wiąże się z rzeczywistością duchową w odróżnieniu od przemijającego ziemskiego szczęścia odnoszącego się do rzeczywistości materialnych i cielesnych⁸. Szczęście duchowe Papież omawia w odniesieniu do jednej kategorii osób – ludzi sprawiedliwych; nie dotyczy ono ludzi niegodziwych, którzy są oddaleni od spraw duchowych. Istotę omawianego szczęścia, podobnie jak istotę każdego rodzaju szczęścia, należy rozpatrywać w dwóch aspektach – przedmiotowym

⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Job. Introductio: Epistola ad Leandrum* 5, CCL 143, 6: „Et fortasse hoc divinae providentiae consilium fuit, ut percussus Iob percussus exponerem, et flagellati mentem melius per flagella sentirem”; zob. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 34; L. Bielas, *Życie codzienne papieża Grzegorza Wielkiego w świetle jego korespondencji*, w: *Studia i rozprawy ofiarowane prof. T. Górskiemu (Charisteria Tito Górski oblata)*, red. S. Stabryła – R.M. Zawadzki, Kraków 2003, 19-21; Starowieyski, *Wstęp*, s. 15-16.

⁷ Por. J.J. O'Donnell, *The Holiness of Gregory*, w: *Gregory the Great*, red. J.C. Cavadini, London 1995, 63 i 68-70; Leclercq, *Miłość nauki*, s. 37-38; C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977, 22-23, 109-113, 262-265; S. Rosik, *Twórczość Grzegorza Wielkiego i jej wpływ na myśl średniowiecza*, RTK 21 (1974) z. 3, 64; S. Sojka, *Ideal życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003, 50.

⁸ W nauczaniu Grzegorza Wielkiego można wyróżnić trzy rodzaje szczęścia: dwa przeżywane w życiu ziemskim, a związane z posiadaniem ziemskich lub duchowych dóbr, i jedno dotyczące życia wiecznego, związane z wiecznym oglądaniem Boga. Szczęście związane z posiadaniem przemijających dóbr jest nieprawdziwe, iluzoryczne i niegodziwe, natomiast dwa kolejne rodzaje szczęścia związane z rzeczywistością duchową są prawdziwe.

oraz podmiotowym⁹. W związku z tym niniejszy paragraf poświęcony przedstawieniu istoty prawdziwego ziemskiego szczęścia składa się z dwóch części. Pierwsza z nich zaprezentuje aspekt przedmiotowy omawianego szczęścia, druga zaś aspekt podmiotowy.

1. Aspekt przedmiotowy – posiadanie dóbr duchowych. Według Grzegorza Wielkiego, prawdziwe ziemskie szczęście od strony przedmiotowej oznacza posiadanie cnót przez człowieka, jak to potwierdza jego wypowiedź:

„Lecz często, gdy bez przerwy wykorzystujemy otrzymane cnoty niebiańskiego daru, przez używanie nieprzerwanego szczęścia zostajemy wyniesieni do osobistej ufności”¹⁰.

W przytoczonym fragmencie można zauważyć, że to, co Grzegorz w pierwszej części zdania określił jako otrzymane cnoty niebiańskiego daru (*perceptae superni doni virtutes*), które posiada się bez przerwy (*sine interruptione*), w drugiej części tego samego zdania nazwał używaniem nieprzerwanego szczęścia (*usus continuae prosperitatis*)¹¹. Na tej podstawie możemy wyprowadzić

⁹ W odniesieniu do zasadniczej kwestii o charakterze metodologicznym, która dotyczy aspektów rzeczywistości szczęścia, posługujemy się terminologią historyków filozofii, zajmujących się teorią szczęścia, którzy utrzymują, że zjawisko szczęścia może być rozumiane w dwóch aspektach: przedmiotowym i podmiotowym. Rozumienie przedmiotowe wskazuje na posiadanie pewnego rodzaju dóbr, którymi mogą być dobra duchowe, jak cnota, a także dobra zewnętrzne w odniesieniu do ludzkiego ducha, jak na przykład dobra materialne. Rozumienie podmiotowe oznacza stan świadomości człowieka polegający na przeżywaniu radości, zadowolenia wynikającego z posiadania konkretnego rodzaju dóbr. Z połączenia obydwu aspektów może powstać rzeczywistość szczęścia jako stan radości, uzasadniony posiadaniem dóbr, por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, 16-19; A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, 858; M. Żardecka, *Szczęście*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 494-495. Śledząc felicytologiczną myśl Grzegorza Wielkiego można zauważyć, że wypowiadając się na temat szczęścia także on mówi o posiadaniu dóbr oraz radości wypływającej z jego posiadania (*Moralia* XV 40, 46; VIII 10, 20). Autor *Moralii* nie określa wprawdzie wspomnianych elementów szczęścia mianem aspektów przedmiotowego i podmiotowego, ale z całą pewnością można w jego nauczaniu wyróżnić dwa wspomniane aspekty rzeczywistości szczęścia. Papież nie daje abstrakcyjnej definicji szczęścia, a więc nie określa wprost istoty ogólnie pojętego szczęścia, ale analizuje konkretne jego rodzaje. Można jednak zauważyć, że kwestia aspektów – przedmiotowego i podmiotowego – jest, zgodnie z intencją Grzegorza, za każdym razem fundamentalnym „szkieletem”, na którym opiera się charakterystyka danego rodzaju szczęścia, chociaż aspekty te w każdym przypadku rozumiane są nieco inaczej.

¹⁰ Gregorius Magnus, *Moralia* IX 53, 80, CCL 143, 511: „Sed saepe dum perceptis superni doni virtutibus sine interruptione utimur, ad privatam fiduciam usu continuae prosperitatis elevamur”. Mimo istnienia polskiego zbiorowego przekładu *Moralii* (por. *ŻM* t. 39, 41 i 44), Autor podaje własny przykład.

¹¹ Grzegorz Wielki w *Moralia in Iob* używa różnorodnych łacińskich terminów na określenie rzeczywistości prawdziwego ziemskiego szczęścia. Najczęściej używa terminów wywodzących się od słowa *prosperitas* (duchowe szczęście, duchowa pomyślność, obfitość duchowych dóbr, przychylność duchowych dóbr), por. *Moralia* VIII 10, 20; XXVI 46, 84; VII 18, 21; XXIV 11, 29; XXVI 44, 81;

wniosek, że w przekonaniu naszego Autora omawiany rodzaj szczęścia utożsamia się z posiadaniem cnót. Stan posiadania podkreśla aspekt przedmiotowy szczęścia, dlatego należy stwierdzić, że posiadanie cnót wskazuje w przytoczonym tekście bardziej na aspekt przedmiotowy prawdziwego ziemskiego szczęścia¹². W nauczaniu Papieża cnoty, które tworzą omawiany aspekt, są dobrami duchowymi¹³. Można więc stwierdzić, że w ujęciu św. Grzegorza prawdziwe ziemskie szczęście w aspekcie przedmiotowym polega ogólnie na posiadaniu dóbr duchowych, a w szczególności na posiadaniu cnót. Te duchowe dobra nie są jednak celem samym w sobie, lecz środkiem łączącym duchowo człowieka z Bogiem¹⁴. Trwanie w duchowej łączności z Bogiem powoduje, że człowiek przez posiadanie cnót już w tym życiu uczestniczy w pewnym stopniu w rzeczywistości niebiańskiego szczęścia. Ten stan człowieka Papież uważa za prawdziwe, nadprzyrodzone i szczęśliwe życie¹⁵.

2. Aspekt podmiotowy – radość duchowa. Zgodnie z nauczaniem Grzegorza Wielkiego prawdziwe ziemskie szczęście, które w aspekcie przedmiotowym polega na posiadaniu duchowych dóbr, w aspekcie podmiotowym oznacza stan duchowej radości, wypływającej z tego posiadania. Papież naucza, że dusza

XXXII 21, 44; III 31, 61; XXIII 27, 53; IX 53, 80; VII 18, 21; II 43, 68; X 30, 51. Grzegorzowe znaczenie terminu *prosperitas*, podobnie jak innych użytych w omawianym znaczeniu, zakorzenione jest w tradycji starożytnej i nie odbiega zasadniczo od znaczeń występujących w łacińskim piśmiennictwie przedchrześcijańskim i wczesnochrześcijańskim, zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, IV, Warszawa 1999, 358. Spokrewnionym pod względem znaczenia z *prosperitas* jest rzeczownik *felicitas* (duchowe szczęście, pomyślność duchowych dóbr), por. *Moralia* XXXI 43, 84; zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. Plezia, II, Warszawa 1998, 516; A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Paris 1954, 347. Do grupy wyrazów określających stan trwania w prawdziwym ziemskim szczęściu należy też rzeczownik *sospitas* (stan duchowej szczęśliwości), por. *Moralia* VI 16, 23 i 26; zob. Blaise, *Dictionnaire*, s. 767; J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2001, 892. W powyższym znaczeniu Grzegorz Wielki używa również rzeczownika *beatitudo* (stan duchowej szczęśliwości, stan błogosławieństwa), por. *Moralia* XV 59, 70; zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, I, Warszawa 1998, 351-352; Blaise, *Dictionnaire*, s. 111-112.

¹² Powyższy wniosek znajduje potwierdzenie także w innych fragmentach *Moralii*ów, por. XXXI 42, 83, CCL 143B, 1608: „Saepe autem dum prosperari se virtutibus conspicit [electus], ne ipsa illum virtutum prosperitas eleuet, pulsari se temptationibus gaudet”; tamże XXXI 43, 84; VIII 10, 20.

¹³ Por. tamże II 43, 68; XXIII 24, 48; II 61, 66; XXVII 46, 75; XXIV 8, 19; XVI 22, 27.

¹⁴ Por. tamże XX 5, 12; I 27, 38; tenże, *Homiliae in Evangelia* II 30, 1-2; II 29, 11; II 30, 10; zob. M. Casey, *Spiritual desire in the Gospel Homilies of Saint Gregory the Great*, „Cistercian Studies” 16 (1981) 302; Leclercq, *Miłość nauki*, s. 42; J. Morson, *Seeking God by desire*, „Cistercian Studies” 2 (1967) 175-185.

¹⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XIX 30, 53; XIX 30, 53; I 27, 38; XVIII 54, 92; II 56, 91; XVIII 53, 87; XXXI 45, 90; XV 59, 70; tenże, *Dialogi* IV 47; zob. S. Rosik, *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980, 107-108, 136-137 i 172-177; G.C. Carluccio, *The seven steps to spiritual perfection according to st. Gregory the Great*, Ottawa 1949, 41-42; W. Furman, *Wpływ św. Grzegorza na św. Tomasza z Akwinu w doktrynie o darach Ducha Świętego*, Lublin 1961, 19-20.

człowieka w żaden sposób nie może żyć bez radości (*delectatio*). Raduje się ona (*delectari*) albo dobrami najwyższymi, czyli duchowymi, albo niskimi, czyli ziemskimi, w zależności od tego, jaki rodzaj dóbr miłuje i pragnie. Jednoczesne przeżywanie radości na skutek posiadania obydwu rodzajów dóbr istnieć nie może, ponieważ nie można jednocześnie miłować dóbr duchowych i przemijających¹⁶. Według Autora *Moraliiów* człowiek, który obfituje w cnoty, miłuje je ze względu na Boga, z którym duchowo łączy się przez ich posiadanie¹⁷. Radość, która jest wynikiem posiadania pewnego rodzaju dóbr z przywiązaniem się do nich przez miłość, w życiu sprawiedliwego człowieka nieodłącznie towarzyszy posiadaniu cnót¹⁸. Radość duchowa w sposób istotowy wiąże się więc z przedmiotowym aspektem prawdziwego ziemskiego szczęścia, tworzy aspekt podmiotowy tego rodzaju szczęścia i decyduje o powstaniu stanu omawianego szczęścia. Należy zwrócić uwagę, że duchowa radość jest radością spowodowaną przez trwanie człowieka w stanie duchowej łączności z Bogiem, osiąganą przez posiadanie duchowych dóbr¹⁹.

Podsumowując należy podkreślić, że na istotę prawdziwego ziemskiego szczęścia składają się aspekt przedmiotowy oraz podmiotowy. Aspekt przedmiotowy stanowi posiadanie dóbr duchowych, przez które człowiek osiąga duchową łączność z Bogiem. Aspekt podmiotowy tworzy duchowa radość wynikająca z posiadania duchowych dóbr. Dopiero wtedy, gdy człowiek prze-

¹⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XVIII 9, 16, CCL 143A, 896: „Esse quidem sine delectatione anima numquam potest, nam aut infimis delectatur aut summis; et quanto altiori studio exercetur ad summa, tanto maiori fastidio torpescit ad infima; quantoque acriore cura inardescit ad infima, tanto tepore damnabili frigescit a summis. Utraque enim simul et aequaliter amari non possunt”; tamże XXVI 35, 63. Do grupy terminów związanych z rzeczywistością prawdziwego ziemskiego szczęścia odnoszą się także słowa, które określają radość jako wewnętrzny stan człowieka będący skutkiem posiadania duchowych dóbr. Mogą też określać niekiedy czynność, która powoduje tę radość. Są to terminy zawierające rdzenie następujących słów: *gaudium* (duchowa radość): *Moralia* IX 66, 106; XX 3, 8; XXXI 42, 83; IV 34, 68; XXVII 17, 34; XXVII 44, 73; XI 38, 51; IX 55, 84; IX 66, 106; XI 10, 16; XXXI 33, 69; XXIX 13, 48; XXIX 32, 76; XXVI 16, 26; XIII 5, 5; XXIX 17, 31; XVII 31, 49; VI 16, 23; XXXI 28, 55; XXVI 16, 26; XXXI 33, 70; XXVII 15, 30; XXIV 4, 8; XXVIII 8, 19; VIII 54, 92; V 6, 10; *laetitia* (duchowa radość): *Moralia* XXXI 38, 77; XX 3, 8; XX 5, 12; XXIV 6, 10; XXXI 33, 69-70; XXXIV 7, 15; XXVI 16, 26; XXXI 28, 55; XXXI 38, 77; XXXI 37, 76; *delectatio* (duchowa radość, duchowa przyjemność): *Moralia* XVIII 9, 16; XXII 2, 4; XXIII 21, 43; *exsultatio* (wielka duchowa radość): *Moralia* V 22, 44; XX 3, 8; XXXI 43, 84; V 22, 44; XXXI 19, 34; XXXI 32, 68; XXXI 33, 69-70; XXVI 16, 26; X 15, 27; XXXI 28, 55; XXXI 38, 77; IX 62, 93; XXXI 37, 76; *hilaritas* (duchowa wesołość): *Moralia* VI 16, 26; XXIV 6, 10; V 22, 44; XXIV 11, 34; V 6, 9; XXXI 28, 55; XXXI 33, 70; XXXI 37, 76; *consolatio* (duchowe pocieszenie): *Moralia* XX 5, 12; XXVII 17, 34; XXVI 16, 26; *iucunditas* (duchowa słodycz): *Moralia* XXXI 28, 55.

¹⁷ Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* I 11, 29.

¹⁸ Por. tenże, *Moralia* XVIII 9, 16; IX 66, 106; XV 30, 36; XXVII 17, 34; XXXI 38, 77; XX 5, 12; XVIII 41, 66; XXII 2, 4.

¹⁹ Por. tamże XVIII 9, 16, CCL 143A, 896: „Qui enim terrenarum rerum amore vincitur, in Deo nullatenus delectatur. Esse quidem sine delectatione anima numquam potest, nam aut infimis delectatur aut summis; [...]”; zob. tamże XXVI 44, 79.

żywa duchową radość, możemy mówić o zjawisku prawdziwego ziemskiego szczęścia. Obydwa aspekty wiążą się w sposób istotowy, tak że posiadanie duchowych dóbr powoduje przeżywanie duchowej radości, a przeżywanie tej radości wynika z posiadania duchowych dóbr.

II. UTRAPIENIE I JEGO ROLA W ŻYCIU SPRAWIEDLIWEGO CZŁOWIEKA

Po krótkim omówieniu istoty prawdziwego ziemskiego szczęścia należy przejść do przedstawienia Grzegorzowych poglądów na temat utrapienia²⁰, jego znaczenia w życiu sprawiedliwego człowieka oraz jego stosunku do zjawiska prawdziwego szczęścia. Autor *Moraliiów* miał szczególne zamiłowanie do tematu utrapienia. Uwidaczniają to najpełniej autobiograficzne wypowiedzi, gdzie utożsamia siebie z cierpiącym Hiobem²¹. Szczególne miejsce zajmuje ten temat w *Moraliach*, gdzie ze względu na utrapionego bohatera komentowanej Księgi ma wyjątkowe znaczenie²².

Omawiając temat utrapienia rozpoczniemy od kwestii jego pochodzenia. Następnie przejdziemy do ukazania roli utrapienia w procesie duchowego doskonalenia człowieka, po czym przedstawimy stosunek utrapienia do prawdziwego szczęścia.

1. Pochodzenie utrapienia. W nauczaniu Autora *Moraliiów* sprawcą wszelkiego utrapienia jest diabeł, który, chociaż zbuntował się przeciw Bogu i został

²⁰ Na określenie rzeczywistości utrapienia Grzegorz Wielki używa słów rdzennie spokrewnionych z następującymi terminami: *adversitas* (*Moralia* VIII 10, 20; XXIX 30, 65; VII 19, 22); *contrarietas* (*Moralia* VIII 10, 20); *molestiae* (*Moralia* XXIX 30, 65); *tribulatio* (*Moralia* VIII 10, 20; VI 26, 43); *afflictio* (*Moralia* VIII 10, 22; VII 19, 22; XIV 35, 42); *flagella* (*Moralia* VIII 22, 38; VI 26, 43; XXVI 21, 37; XIX 30, 54); *clades* (*Moralia* XIX 30, 54); *percussio, tormenta* (*Moralia* VII 4, 4); *verbera* (*Moralia* VII 25, 30; VI 26, 43). Według św. Grzegorza utrapienie może mieć charakter zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny (*interna externaue afflictio*) (*Moralia* VIII 10, 22). Cierpienie o charakterze zewnętrznym jest spowodowane przeciwnościami znajdującymi się na zewnątrz duchowej sfery człowieka. Cierpienie o charakterze wewnętrznym dokonuje się przez doświadczanie w umyśle przeciwności duchowych, jak na przykład pokusy diabelskie, por. *Moralia* X 16, 32, CCL 143, 561: „Saepe autem non solum flagella atterunt, sed in uniuscuiusque iusti animo malignorum quoque spirituum tentamenta grassantur, ut exterius ex percussione doleat, et intus aliquatenus ex tentatione frigescat”; tamże XIV 37, 45, CCL 143A, 725: „Et quia fit plerumque ut etiam maligni spiritus afflictorum cordibus multa suadeant, atque inter flagella quae exterius feriunt cogitationes noxias in mentibus fundant, [...]”; zob. P. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne według św. Grzegorza Wielkiego*, Warszawa 2001, 70-71.

²¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia. Introductio: Epistola ad Leandrum* 5; tenże, *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* I 9, 9; II 10, 4; II 6, 22-24; zob. C.E. Straw, „*Adversitas*” et „*Prosperitas*”: *une illustration du motif structurel de la complémentarité*, w: *Grégoire le Grand*, s. 278.

²² Por. tamże.

wyrzucony z rzeczywistości niebiańskiego szczęścia, nie został jednak pozbawiony potęgi swojej natury, otrzymanej w stworzeniu²³. Papież jest jednak przekonany, że diabeł nadal znajduje się we władaniu Boga, dlatego wszelkie utrapienie sprowadzone przez niego na człowieka zawsze ma miejsce z Bożego dopuszczenia²⁴. Swoje przekonanie na ten temat Grzegorz potwierdza przez odwołanie się do fragmentu Ewangelii (Mt 8,31), który ukazuje, że diabeł bez Bożego pozwolenia nie mógł wstąpić nawet w stado świń²⁵. Z tego powodu, iż utrapienie zesłane człowiekowi przez diabła odbywa się z dopuszczenia Bożego, Grzegorz Wielki często ukazuje Boga jako sprowadzającego utrapienie na człowieka²⁶.

2. Pozytywna rola utrapienia w procesie duchowego doskonalenia człowieka. Według Autora *Moraliiów* utrapienie, które diabeł zsyła na człowieka, Bóg wykorzystuje jako środek doskonalący ludzkiego ducha²⁷. Dlatego Grzegorz

²³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* II 10, 17, CCL 143, 70: „Sciendum vero est quia Satanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas iniusta: quia a semetipso voluntatem habet, sed a Domino potentatem”; tamże XXXII 24, 50, CCL 143B, 1668: „Gladius quippe Behemoth istius ipsa nocendi malitia est. Sed ab eo a quo bonus per naturam factus est, eius gladius applicatur [...]”.

²⁴ Por. tamże II 18, 31, CCL 143, 79: „Sanctus vir, temptante adversario, cuncta perdidit; sed tamen sciens, quia contra se Satan tentandi vires, nisi permittente Domino, non habebat, non ait: Dominus dedit, diabolus abstulit; sed: Dominus dedit, Dominus abstulit (Hi 1, 21); [...]”; tamże XXXII 24, 50, CCL 143B, 1668: „Gladius quippe Behemoth istius ipsa nocendi malitia est. Sed ab eo a quo bonus per naturam factus est, eius gladius applicatur, quia eius malitia divina dispensatione restringitur, ne ferire tantum mentes hominum quantum appetit permittatur. Quia ergo hostis noster et multum potest, et minus percutit, eius gladium pietas conditoris astringit, ut replicatus intra eius conscientiam lateat, et ultra quam desuper iuste disponitur, sese in mortes hominum eius malitia non extendat. Quod igitur ad multa fortiter praevallet, hoc de principio magnae conditionis potest, quod vero a quibusdam vincitur, eius nimirum gladius ab auctore replicatur”; tamże XXXIII 12, 26; II 45, 70; zob. Rosik, *Finalizm*, s. 97-98; G.R. Evans, *The thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986, 63-64.

²⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* II 10, 16, CCL 143, 70: „[...] valde notandum est quia ferendi vires nec ipse [Satana] sibi tribuit, qui contra auctorem omnium singulariter superbit. Scit namque diabolus, quia quodlibet agere ex semetipso non sufficit, quia nec per semetipsum in eo quod est spiritus existit. Hinc est quod in Evangelio expellenda de homine legio dicebat: Si eicis nos, mitte nos in gregem porcorum (Mt 8, 31). Qui enim per semetipsum ire in porcos non poterat, quid mirum si sine auctoris manu, sancti viri domum contingere non valebat?”.

²⁶ Por. tamże XI 33, 45, CCL 143A, 611-612: „[...] sed tamen eorum [amicorum] sensum ad cognoscendam utilitatem flagelli sui perducere non valebat [Iob], ut scilicet pensare possent quod non solum prospera omnipotens Deus tribueret, sed nonnunquam etiam adversa propitius irrogaret”; tamże VII 25, 30, CCL 143, 354: „[...] et superba [reprobatorum mens] iustos despicit, quos paterna misericorditer severitas affligit”; tamże X 16, 32, CCL 143, 561: „Sed nequaquam gratia deserit, quae quo nos durius ex dispensatione percutit, eo amplius ex pietate custodit”; tamże VI 26, 43; VII 19, 22; V 11, 21; XXVIII Praefatio; zob. Straw, „*Adversitas*” et „*Prosperitas*”, s. 280-281.

²⁷ Por. P. Catry, *Épreuves du juste et mystère de Dieu: Le commentaire littéral du Livre de Job par saint Grégoire le Grand*, REAug 18 (1972) 135-139; R. Gillet, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Morales sur Job (I-II)*, ed. R. Gillet, Sch 32bis, Paris 1975, 54-55; Leclercq, *Mitość nauki*, s. 40-41; Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 114-115 oraz 70-71.

stwierdza, że Bóg sprawiedliwie pozwala diabłu wypełnić to, czego ten niesprawiedliwie pragnie²⁸. Służąc więc ukrytym Bożym zarządzeniom, wbrew swojej woli diabeł prowadzi sprawiedliwych ludzi do duchowej łączności z Bogiem²⁹. W nawiązaniu do jednego z wersetów Księgi Hioba (Hi 41,15) Autor *Moraliiów* porównuje diabła do kowadła (*incus*). Wyjaśnia, że kowadło kształtuje inne sprząty, samo jednak przez wiele uderzeń nie zmienia swoich kształtów. Tak też sprawiedliwy człowiek przez prześladowania diabła jest duchowo kształtowany, sam diabeł jednak nigdy nie przemienia się³⁰. Dlatego Papież jest przekonany, że cierpienie, które służy duchowemu dobru człowieka, jest wyrazem miłosierdzia Bożego i Jego ojcowskiej łagodności³¹.

Cierpienie, w ujęciu Biskupa Rzymu, tylko wtedy służy rozwojowi ducha, gdy człowiek pragnie niebiańskich nagród, jako celu swojego ziemskiego życia. Cierpienie więc jest środkiem kształtującym osobę, której duchowe pragnienie jest dojrzałe, czyli osobę znajdującą się na zaawansowanym poziomie duchowego życia. Osoba ta dotknięta przez utrapienie może pokornie przyjąć sytuację, w której się znalazła i z niej duchowo skorzystać³². Niegodziwi ludzie,

²⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* VIII 24, 43, CCL 143, 415: „[...] quia nimirum Deus mirabiliter cuncta dispensat, et ipse facit quod malignus spiritus iniuste facere appetit, qui hoc fieri nonnisi iuste permittit”; tamże II 10, 17, CCL 143, 70: „Quod enim ipse [Satana] facere inique appetit, hoc Deus fieri nonnisi iuste permittit”.

²⁹ Por. tamże XXXIII 12, 26, CCL 143B, 1696: „Bene ergo maxilla Behemoth istius perforata dicitur, quia electos Dei unde conerit, inde amittit; unde tentat ut perdat, agit inde ne pereant. Antiquus itaque hostis, occultis Dei dispensationibus serviens, sanctorum animas ad interitum tentat volens, sed ad regnum tentando servat invitus”; tamże VI 33, 51.

³⁰ Por. tamże XXXIV 6, 11, CCL 143B, 1741: „Qui modo quoque percussitur, dum iusti quique, illo in insidiis vigilante, sed doloribus tabescente, salvantur. In incude autem alia vasa formantur, ipsa vero tot percussionebus in vas aliud non transfertur. Recte ergo Leviathan iste incudi comparatus est, quia nos illo persequente componimur, ipse autem et semper percussitur, et in vas utile nunquam mutatur. Aeternae illum percussioni relinquimus, et nos, superni artificis manu in eius tentatione percussi, per illum quasi vascula formata transimus. In ipso enim tundimur, sed ut ad usum domus supernae veniamus”; zob. Catry, *Épreuves du juste*, s. 125-127.

³¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XI 33, 45, CCL 143A, 611-612: „[...] sed tamen eorum [amicorum] sensum ad cognoscendam utilitatem flagelli sui perducere non valebat [Iob], ut scilicet pensare possent quod non solum prospera omnipotens Deus tribueret, sed nonnunquam etiam adversa propitius irrogaret”; tamże VII 25, 30, CCL 143, 354: „[...] et superba [reprobatorum mens] iustos despicit, quos paterna misericorditer severitas affligit”; tamże VIII 22, 38, CCL 143, 409: „[...] a flagellorum doloribus ad salutis gaudia misericordiae medicamento reductus est [homo], [...]”; tamże X 16, 32, CCL 143, 561: „Sed nequaquam gratia deserit, quae quo nos durius ex dispensatione percussit, eo amplius ex pietate custodit”; zob. Straw, „*Adversitas*” et „*Prosperitas*”, s. 280-281.

³² Zgodnie z nauczaniem Grzegorza Wielkiego, pokorne przyjęcie utrapienia świadczy o podjęciu przez człowieka ciężkiej walki ze złem, ze względu na miłość do Boga. Autor *Moraliiów* ukazuje, że koniecznym warunkiem duchowego rozwoju człowieka umożliwiającego duchową łączność z Bogiem jest przede wszystkim postawa umysłowego wyrzeczenia się przywiązania do spraw tego świata. Duchowe zdystansowanie się od świata i umysłowe przylgnięcie do Boga wymaga także absolutnego wyrzeczenia się wszelkich niegodziwości, grzechu, a nawet powstrzymania się od zbędnych rzeczy dozwolonych, oraz przyjęcia zachowań, do których wzywał Chrystus.

kórtzy nie troszczą się o duchowe dobra, jeżeli doznają cierpienia, nie czerpią z niego duchowego pożytku, ponieważ nie mają duchowych pragnień. Z tego też powodu często nie doświadczają utrapienia³³. Zdarza się jednak, że także niegodziwy człowiek niekiedy doświadcza utrapienia i w tej sytuacji przemienia się wewnętrznie³⁴. Obecnie należy dokładniej zastanowić się nad pozytywnymi skutkami, które powoduje cierpienie.

Grzegorz Wielki naucza, że z tego powodu, iż Bóg w żaden sposób nie pozwala bezkarnie pozostawić win, przez dopuszczone cierpienie przede wszystkim oczyszcza człowieka z zanieczyszczenia grzechów³⁵. Często, według Papieża, wszechmogący Bóg nie wysłuchuje głosów ludzi cierpiących, aby zwiększyć pożytek cierpienia dla oczyszczenia ich życia³⁶. Niekiedy też człowiek doświadcza utrapienia nie w celu oczyszczenia z grzechu, ale w celu wystrzegania się grzechu³⁷.

Postawa ta wymaga od chrześcijanina ciężkiego wysiłku, który Papież nazywa mianem duchowego męczeństwa (*martyrium [...] in mente*). W *Homiliach na Ewangelie* naucza, że chociaż ustały już prześladowania chrześcijan, to jednak poddać się męczeństwu mogą oni i w czasie, w którym Kościół nie znosi większych prześladowań. Jest to męczeństwo wewnętrzne w odróżnieniu od męczeństwa fizycznego, w którym także ciało zostaje poddane cierpieniom. Męczeństwo duchowe polega na zniszczeniu w swojej duszy, niejako przez duchowy miecz, cielesnych pragnień, na przewyciężeniu siebie ze względu na miłość do Chrystusa, por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* II 35, 7; I 3, 4; zob. tenże, *Moralia* V 11, 17; XIV 35, 42; tenże, *Homiliae in Evangelia* I 5, 2; I 17, 14; I 19, 5; I 2, 1; por. A.C. Rush, *Spiritual Martyrdom in St. Gregory the Great*, ThS 23 (1962) 576-579; A. de Vogüé, „*Martyrium in occulto*”. *Le Martyre du temps de paix chez Grégoire le Grand, Isidore de Seville et Valerius du Bierzo*, w: *Fructus Centessimus*, red. A.A. Bastiaensen – A. Hilhorst – C.H. Kneepkens, Steenbrugis 1989, 128-132; tenże, *The Views of St. Gregory the Great on the Religious Life in his Commentary on the Book of Kings*, „*Cistercian Studies*” 17 (1982) 47-48 i 218-220; Casey, *Spiritual Desire*, s. 299, 301 i 303; Rosik, *Finalizm*, s. 88-89; Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 78-80; Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 114-115 oraz 70, 45 i 50-52; Leclercq, *Miłość nauki*, s. 39 i 41-42; L. Nieścior, *Implikacje moralne nauki o czasie w „Moraliach” św. Grzegorza Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 84-85; M. Porcel, *La doctrina monastica de S. Gregorio Magno y la „Regula Monachorum”*, Madrid 1951, 85-89; Sojka, *Ideal życia*, s. 107-112 i 207; tenże, *Asceza w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, VoxP 7 (1987) z. 12-13, 340-342.

³³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* VII 25, 30, CCL 143, 353-354: „Reproborum mens quia sola praesentia diligit plerumque nunc tanto aliena existit a verbera, quanto post extranea remanet ab hereditate [...]”; tamże XXVI 21, 37, CCL 143B, 1294: „Eant ergo nunc reprobi, et voluptatum suarum desideria inulta iniquitate consumment; atque eo temporalia flagella non sentiant, quo aeterna eos supplicia expectant”; tamże XXI 4, 8.

³⁴ Por. tamże XXVII 13, 25; XXXIV 2, 4; V 41, 73.

³⁵ Por. tamże XXVI 19, 34; XXVI 21, 37; VI 37, 62; VI 7, 9; XIX 30, 54; VII 5, 5; Praefatio 5, 11-12; zob. Catry, *Épreuves du juste*, s. 127-131.

³⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XIV 33, 40, CCL 143A, 722: „Omnipotens Deus quid nobis profuturum esse valeat sciens, dissimulat exaudire dolentium vocem, ut augeat utilitatem ut purgetur vita per poenam, et quietis tranquillitas quae hic inveniri non valet, alibi quaeratur”.

³⁷ Por. tamże Praefatio 5, 12, CCL 143, 17: „Aliquando quisque non pro praeterita culpa diluenda, sed pro futura vitanda percuitur; quod aperte Paulus apostolus de semetipso testatur, dicens: Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus Satanae, qui me colaphizet (2Kor 12, 7)”.

Pozytywną wartość utrapienia jako środka służącego oczyszczeniu z grzechu i uchronieniu człowieka przed nim Autor *Moraliiów* ukazuje na przykładzie pokus. Píše, że często, gdy ludzki duch z powodu posiadanych cnót wynosi się w pysze, Bóg dopuszcza na niego pokusy³⁸. Pan pozwala przez pokusy uciskać ducha człowieka doświadczającego prawdziwego ziemskiego szczęścia (*prospera*), aby uświadomił on sobie swoją słabość i zwrócił się w pokorze ku nadziei na Bożą pomoc³⁹. W doświadczeniu pokus wszelka naznaczona pychą radość (*delectatio, gaudium, gratulatio*), spowodowana posiadaniem prawdziwego szczęścia (*prosperitas vivendi, prosperitas bene vivendi*), zanika w umyśle. Po rozpoznaniu swojej słabości umysł jakby pozbawiony cnót doznaje tylko smutku (*maeror, tristis*) i obawia się, aby nie utracić cnót zupełnie⁴⁰. W ten sposób w pokusie doskonalą się pokora (*humilitas*)⁴¹, która służy zachowaniu cnoty⁴². Uznając w pokorze własną słabość, człowiek ufa w Boże miłosierdzie i chociaż może być pozbawiony w pokusie jakiejś cnoty, przez samą pokorę ponownie nabywa dobra duchowe⁴³. Wtedy doznawanie przeciwności staje się szczęśliwe (*prospera est ipsa adversitas*)⁴⁴. Grzegorz mówi, że ludzie sprawiedliwi, aby nie wynosić się w szczęściu związanym z posiadaniem cnót (*virtutum prospera*), pragną doznawać pokus i wzmacniać się na skutek powstałego w nich smutku (*maeror*)⁴⁵.

Zdaniem naszego Autora, utrapienie nie tylko oczyszcza człowieka z grzechów i chroni przed nimi, ale i prowadzi go do głębszej duchowej łączności z Bogiem. Cierpienia są pobudką dla pragnienia Boga⁴⁶. Człowiek, doświadczając ucisków przez przeciwności w tym świecie, bardziej ukierunkowuje się w duchu ku rzeczywistości niebiańskiej, powiększa i utrwała cnoty⁴⁷. Dlatego

³⁸ Por. tamże XXIII 24, 47; VII 18, 21.

³⁹ Por. tamże XXVI 44, 81; X 16, 32-17, 33-18, 34; II 43, 68; X 10, 19; VIII 6, 10; VIII 29, 48; XI 17, 26; II 49, 78-79.

⁴⁰ Por. tamże XXIII 24, 48; XXIII 25, 50; XXVI 46, 83; X 18, 34.

⁴¹ Por. tamże XXVI 45, 82; VII 18, 21.

⁴² Por. tamże XXVII 46, 76; zob. Evans, *The thought*, s. 73; Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 70 i 112.

⁴³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* II 53, 85; XXVII 46, 76; X 16, 32-17, 33-18, 34; zob. Straw, „*Adversitas*” et „*Prosperitas*”, s. 282-283.

⁴⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXVI 45, 82; VII 18, 21; XXIV 11, 31.

⁴⁵ Por. tamże VIII 10, 20; VII 18, 21; zob. Gillet, *Introduction*, s. 58-61.

⁴⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXVI 35, 64, CCL 143B, 1315: „Nam et assiduis hic tribulationis premitur [unusquisque humilis], ut ad requirendum verae consolationis gaudium provocetur”; tamże VI 25, 42; zob. Leclercq, *Miłość nauki*, s. 41; Dagens, *Saint Grégoire*, s. 385-386; Catry, *Épreuves du juste*, s. 139-141; J. Doignon, „*Blessure d'affliction*” et „*blessure d'amour*” (*Moralia*, 6, 25, 42): *une jonction de thèmes de la spiritualité patristique de Cyprien à Augustin*, w: *Grégoire le Grand*, s. 298-299.

⁴⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* X 19, 36, CCL 143, 563: „Tanto namque spes in Deum solidior surgit, quanto pro illo quisque graviora pertulerit, quia nequaquam retributionis gaudium de aeternitate colligitur, quod non hic prius pia tribulatione seminatur”; tamże VII 31, 46, CCL 143,

sprawiedliwi ludzie poszukując wewnętrznego szczęścia (*interna delectatio*) i wiedząc, że jego nabywaniu służą niedogodności, nie obawiają się przeciwności⁴⁸, a przez rozważanie wielkości niebiańskiej nagrody, do której te przeciwności prowadzą, uważają je za lekkie⁴⁹. Dla nich nawet to, co powszechnie wydaje się nieszczęściem, staje się środkiem do prawdziwego szczęścia⁵⁰.

Postaciami biblijnymi szczególnie potwierdzającymi pozytywną rolę utrapienia w dążeniu do duchowego szczęścia, są dla Grzegorza: Paweł i Hiob. Paweł (2Kor 12, 7) z tego powodu, że w obfitości cnót mógł zginąć przez pychę, został poddany pokusie, którą Papież uważa za stróża cnót (*custodia virtutum*)⁵¹. Umysł bowiem, jak ukazaliśmy, niepokojony przez pokusy rozpoznaje swoją słabość i powstrzymując się od pychy trwa w pokorze⁵². Autor *Moraliiów* stwierdza, że apostoł Paweł znajdując się również w uciskach zewnętrznych, doskonalił się w duchu. Im bardziej na zewnątrz znosił przeciwności, tym „obficie jaśniał wewnątrz światłem cnót” (2Kor 4, 16-17)⁵³. Podobne wnioski można wyprowadzić z przykładu życia Hioba. Grzegorz pisze, że diabeł najpierw uważając, iż niszczy duchowe dobra Hioba, później cierpiał, że przez utrapienie je pomnożył. Hiob bowiem w cierpieniu wzrósł do prawdziwego życia, czyli do prawdziwego szczęścia, ponieważ Bóg przez wiele ucisków nie niszczył jego rzekomych występków, lecz pomnażał rzeczywiste zasługi⁵⁴.

Według Grzegorza Wielkiego, cnoty sprawiedliwych ludzi nie tylko wzrastają i utrwala się w utrapieniu, lecz ujawniają się jeszcze bardziej. Autor *Moraliiów* jest przekonany, że duchowy postęp człowieka można obiektywnie rozpoznać nie inaczej, jak tylko w utrapieniu⁵⁵. W tej kwestii Grzegorz powo-

369: „Cum vero bonorum spes interius figitur, et nequaquam malis exterioribus ad ima reclinatur, pravorum mentem confusio occupat, quia dum pervenire ad afflictorum intima nequeunt, incassum se existere crudeles erubescunt”; tamże XXIX 30, 65-66; XXVI 13, 21; XXIX 17, 31; XXVI 19, 34; VI 33, 52; VIII 8, 16; Praefatio 5, 11-12; X 18, 35; zob. Catry, *Épreuves du juste*, s. 141-143; Nieścior, *Implikacje moralne*, s. 85-86; Rosik, *Finalizm*, s. 96.

⁴⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI 28, 55; V 17, 34.

⁴⁹ Por. tamże VIII 8, 14, CCL 143, 391-392: „Sic sic electi quique cum mundi huius adversa patiuntur, cum honestatis contumelias, rerum damna, cruciatus corporis tolerant, esse gravia quibus exercentur pensant, sed cum mentis oculos ad aeternae patriae considerationem tendunt, ex comparatione praemii, quam sit leve quod patiuntur inveniunt”; tamże X 16, 32.

⁵⁰ Por. tamże XIV 51, 59, CCL 143A, 733-734: „[...] quia bonis mentibus etiam ipsa fiunt prospera, quae videntur adversa”; tamże XXVI 14, 24; III 22, 43.

⁵¹ Por. tamże XXXIII 12, 26; XXXI 42, 83-43, 84; zob. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne*, s. 70.

⁵² Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI 42, 83-43, 84; XXXIII 12, 26.

⁵³ Por. tamże X 18, 35, CCL 143, 562-563: „Et quo magis exterius adversa tolerat, eo uberius virtutum lumine interius coruscatur”.

⁵⁴ Por. tamże III 1, 1, CCL 143, 115: „Beatus Iob ad mortem petitus in tentatione, ad vitam crevit ex verbere; et antiquus hostis unde se bona eius aestimavit extinguere, inde doluit multiplicasse”; tamże XI 38, 51; Praefatio, 3, 7-4, 9; zob. Straw, „*Adversitas*” et „*Prosperitas*”, s. 280.

⁵⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXIII 26, 52-27, 53; zob. Nieścior, *Implikacje moralne*, s. 86; Evans, *The thought*, s. 73.

tuje się na przykład Hioba. Pisze, że przed utrapieniem Hiob był znany tylko sobie i Bogu. Utrapiiony zaś ukazał wielkość swojego ducha również innym ludziom, ponieważ wszyscy widzieli, że pozostał oddany Bogu nawet wśród cierpienia⁵⁶. Papież powołuje się też na przykład apostołów (Dz 5,29), którym po wychłostaniu zakazano przemawiać w imieniu Chrystusa. Oni jednak nie tylko nie wystraszyli się, ale nawet rozradowali się, że zostali uznani za godnych znoszenia zniewagi ze względu na Pana. W ten sposób wśród przeciwności ukazała się moc ich wiary i ujawniła się wielkość ich cnót⁵⁷. Najpełniej, zdaniem Biskupa Rzymu, cnota ujawnia się w cierpieniu fizycznego męczeństwa⁵⁸. Człowiek cnotliwy ma więc szansę w utrapieniu posłużyć innym ludziom jako wzór do naśladowania⁵⁹.

⁵⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* Praefatio 2, 6 – 3, 7; III 3, 3.

⁵⁷ Por. tamże XXIII 26, 52; VI 13, 16.

⁵⁸ Por. tamże XXXI 33, 69. W czasach Grzegorza Wielkiego epoka męczeństwa fizycznego należała już do przeszłości z racji ustania prześladowań, ale nadal była żywa w liturgii lub przedstawieniach historycznych; zob. Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 77-82. Idea męczeństwa fizycznego sięga nauki Nowego Testamentu. Męczennik był uważany za szczególnego świadka Chrystusa przez przelanie krwi. Uchodził za ideał doskonałości także w epoce patrystycznej, gdy prześladowano chrześcijan. Pisali o nim szczególnie św. Ignacy (*Epistulae*), Tertulian (*Ad martyres, De patientia*), Cyprian (*Ad Fortunatum*) i Orygenes (*Exhortatio ad martyrium*); zob. Rush, *Spiritual Martyrdom*, s. 570-573; por. S. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, TST 7 (1979) 49-73.

⁵⁹ W kwestii pożytecznego utrapienia Grzegorz Wielki nawiązuje do tradycji biblijno-patrystycznej. W Starym Testamencie istniało przekonanie, że Bóg dopuszcza istnienie cierpienia (Am 3, 6). Cierpienie jest uważane za sprawdzian ludzkiej wierności względem Boga. Kto wytrwa w cierpieniu, może liczyć na wielką nagrodę (Hi 42, 10-17). Cierpienie pomaga człowiekowi w uznaniu swojej grzeszności i niemocy (Iz 19, 22). Zagadnieniem cierpienia, pokornym przyjęciem go i poddaniem się woli Bożej w tej sytuacji w sposób szczególny zajmuje się Księga Hioba. Ukazuje ona doniosłą rolę cierpienia w procesie nabywania i utrwalania wzniosłości ducha. Także w Księdze Izajasza jest ukazane, że cierpienie nie jest bez znaczenia. Staje się ono jakby koniecznością dla uzyskania zbawienia. Zbliża ono człowieka do Boga i łączy go z Nim. Stary Testament przypisuje cierpieniu także charakter kary dla zatwardziałych grzeszników i potępionych (Dn 12, 2). Nowy Testament naucza, że cierpienie spowodowane jest na człowieka przez diabła (Łk 13, 10-17; 2Kor 12, 7). Jego celem może być ukaranie człowieka za występki, co też powinno innych pobudzić do nawrócenia (Łk 13, 1-6). Chrystus wskazuje także na inny cel cierpienia, niezawinionego, którego usunięcie ma ujawnić moc Bożą (J 9, 1-3). Chrystus w Ogrodzie Oliwnym ukazał przykład pokornego przyjmowania cierpienia, gdy poddał się woli Ojca (Mt 26, 36-46; Mk 14, 32-42; Łk 22, 40-46). Podobnie jak cierpieniem było napełnione życie Jezusa, tak też nie można sobie wyobrazić autentycznego ucznia Chrystusowego bez gotowości do cierpienia dla sprawy Bożej i zbawienia innych (Mk 8, 34 nn; Mt 10, 38 n; Łk 14, 27). Św. Paweł nauczał, że kto chce żyć w Chrystusie, musi upodobnić się do śmierci Chrystusa. Według Pawła, nie cierpi się dla samego cierpienia. Doświadczenie cierpienia uświadamia człowiekowi własną słabość, ułomność i grzeszność (Flp 3, 10; 2Kor 1, 3-11; Kol 1, 24). W świetle przyszłej chwały nie jest ono nawet warte wspomnienia (Rz 8, 18). Nowy Testament podkreśla także inny cel cierpienia, którym jest doprowadzenie do zerwania z niegodziwościami tego świata (1P 4, 1-4); por. H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987, 146-156; R. Sparks, *Suffering*, w: *The new dictionary of catholic spirituality*, red. M. Downey, Collegeville 1993, 951-952. W tradycji patrys-

3. Doświadczanie utrapienia jako udział w prawdziwym szczęściu. Grzegorz Wielki do tego stopnia podkreśla rolę cierpienia w duchowym doskonaleniu człowieka, będącym podstawą prawdziwego szczęścia, że ukazuje, iż jest ono niezbędne w procesie nabywania tego rodzaju szczęścia. Zdaniem Papieża, człowiek nie osiągnie wiecznego szczęścia, którego zadatek otrzymuje w prawdziwym szczęściu na ziemi, jeżeli najpierw nie doświadczy w życiu ziemskim miłosiernego utrapienia⁶⁰. Z tego powodu dla sprawiedliwych ludzi teraźniejsze życie jest miejscem nieustającego utrapienia. W tym życiu są oni przez cierpienie upokorzeni, ale jednocześnie zostają przez nie wywyższeni do życia wiecznego, które jest miejscem radości⁶¹. Autor *Moralii* naucza, że osoba

tycznej Klemens Aleksandryjski widział cierpienie jako środek do oczyszczenia z grzechu i prowadzenia człowieka do Boga. Pisał on, że Chrystus w celu wyleczenia człowieka z choroby ducha, którą jest grzech, stosuje różne środki, wśród których znajduje się cierpienie i kara. Według Klemensa, za cierpienie należy wyrażać dziękczynienie Bogu, por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 171, 1-3; VII 64, 3; zob. F. Drączkowski, *Cierpienie i śmierć w nauce Ojców Kościoła, w: Homo meditans*, t. 13: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Lublin 1992, 34-35.39-40. Oprócz cierpienia Klemens Aleksandryjski ukazywał inne środki oczyszczające ludzkiego ducha od grzechu, zob. J. Pałucki, *Chrystus Boski lekarz w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, w: Wczesnochrześcijańska asceza*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, 15-34. Znaczenie doświadczania cierpienia w procesie zmierzania do wieczności mocno podkreślał Laktancjusz, który twierdził, że cierpienia są nieodzownym warunkiem nieśmiertelności, por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 4, 7.11; VII 5, 9. 16; zob. B. Łapicki, *O spadkobiercach ideologii rzymskiej*, Łódź 1962, 27. Również św. Ambroży był zdania, że cierpienie może mieć pozytywną funkcję, a dobrobyt doczesny może stanowić przeszkodę dla zdobywania cnoty, por. Ambrosius, *De Iacob et vita beata* II 1, 3 – 5, 21; zob. M.L. Colish, *The stoic tradition from antiquity to the early middle ages*, t. 2: *Stoicism in Christian latin thought through the sixth century*, Leiden – New York – København – Köln 1990, 66. Podobnie Jan Kasjan doceniał znaczenie pokornego znoszenia cierpienia na drodze do cnotliwego życia. Por. Ioannes Cassianus, *Collationes* VI 10; VI 3. Także Augustyn podkreślał znaczenie cierpienia w procesie duchowego doskonalenia. Według niego cierpienie spełnia zadanie wyznaczone mu przez Opatrzność. Jest środkiem do opamiętania się człowieka tkwiącego w grzechu. W cierpieniu człowiek przekonuje się o swojej znikomości i zwraca się do Boga, duchowo ubogaca się i ujawnia cnoty, por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* LIX 6; tenże, *De civitate Dei* I 10, 4; I 8, 2; zob. P. Latusek, *Zagadnienie cierpienia u św. Augustyna*, Chorzów 1938, 87-93; Drączkowski, *Cierpienie i śmierć*, s. 33-34.37-39.

⁶⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* X 19, 36, CCL 143, 563: „[...] quia nequaquam retributionis gaudium de aeternitate colligitur, quod non hic prius pia tribulatione seminatur”; tamże: „Quia igitur nunc per tribulationem seritur, ut post gaudii fructus metatur, tanto maior fiducia mentem roborat, quanto hanc fortior pro veritate afflictio angustat”; tamże XXVI 16, 26, CCL 143B, 1284: „Quia enim ad aeterna gaudia redire non possumus, nisi per temporalia detrimenta, tota sacrae Scripturae intentio est ut spes manentis laetitiae nos inter haec transitoria adversa corroboret”; tamże III 21, 41; VI 16, 23-26; V 11, 22; VII 31, 46; zob. Dagens, *Saint Grégoire*, s. 187-191; Catry, *Épreuves du juste*, s. 133-135.

⁶¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XX 27, 56, CCL 143A, 1044: „Nunc enim tempus afflictionis est bonus, ut sequatur eos exultatio quandoque sine tempore. Hinc ab eis alias dicitur: Humiliasti nos in loco afflictionis (Ps 43, 20). Locus namque afflictionis est vita praesens. Iusti ergo hic, id est in loco afflictionis, humiliati sunt, quia in aeterna vita, id est in loco gaudii sublimantur”.

sprawiedliwa, która znosi utrapienie, niejako już uczestniczy w szczęściu niebiańskim. Świadectwem takiego przekonania może być wypowiedź Grzegorza, w której odwołuje się on do następujących słów Psalmu: „Ze względu na Ciebie jesteśmy zabijani każdego dnia” (Ps 43, 22). Wyjaśniając przytoczony cytat biblijny Papież ukazuje, że słowa w nim zawarte wypowiadają ludzie sprawiedliwi doświadczający przeciwności tego świata. Uznanie przez naszego Autora tych sprawiedliwych ludzi za mieszkańców niebiańskiej ojczyzny (*cives supernae patriae*) świadczy o tym, że w jego przekonaniu ludzie doznający cierpienia ze względu na Boga, czyli czerpiący z cierpienia duchowy pożytek, już są w pewnym stopniu uczestnikami niebiańskiej rzeczywistości, chociaż jeszcze znajdują się w życiu ziemskim⁶².

Papież jest przekonany, że osoby sprawiedliwe, które doświadczają cierpienia, paradoksalnie są osobami posiadającymi prawdziwe szczęście w tym życiu, jako przedsmak szczęścia wiecznego. Świadczy o tym następująca wypowiedź:

„Chociaż więc nie mogą pogodzić się ból i szczęście wieczne, słusznie jednak teraz mówi się: Szczęśliwy człowiek karcony przez Pana (Hi 5,17); ponieważ przez to, że grzesznik jest uciskany przez ból skarcenia, jest wychowywany do szczęścia wiecznego, które nie ma domieszki bólu”⁶³.

Nasz Autor w stwierdzeniu, że słusznie mówi się (*recte [...] dicitur*) w Piśmie Świętym, iż człowiek karcony przez Boga jest szczęśliwy (*beatus homo qui corripitur a Domino*) ukazuje, że zgadza się z wypowiedzią Pisma Świętego. Oznacza to, że ludzi doświadczających bólu utrapienia uważa on za szczęśliwych (*beatus*) już w tym życiu. Swoją myśl uzasadnia przy pomocy przekonania, że ból karcenia, czyli utrapienia, przez duchowe doskonalenie człowieka prowadzi go do wiecznego szczęścia (*beatitudo*). W celu głębszego potwierdzenia myśli Papieża o prawdziwym szczęściu ludzi cierpiących należy przytoczyć jeszcze jedną jego wypowiedź:

„Mówi się więc, że szczęściem wywyższa Pan cierpiących, ponieważ docześnie utrapionych ze względu na Niego pociesza prawdziwym zbawieniem. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby rozumieć to o wybranych Boga także w tym życiu”⁶⁴.

Na podstawie analizowanego fragmentu możemy stwierdzić, że cierpiący (*maerentes, afflicti*) ze względu na Boga są uważani przez Grzegorza za wywyż-

⁶² Por. tamże VIII 7, 12, CCL 143, 390: „Hinc namque est quod cives supernae patriae conditori eius Psalmistae vocibus dicunt: Propter te morte afficimur tota die (Ps 43, 22)”.

⁶³ Tamże VI 23, 40, CCL 143, 313-314: „Quamvis ergo convenire simul nequeant dolor et beatitudo, recte tamen nunc dicitur, Beatus homo qui corripitur a Domino (Hi 5, 17); quia per hoc, quod peccator dolore correptionis premitur, quandoque ad beatitudinem, quae sine interventu est doloris, eruditur”; zob. Rosik, *Finalizm*, s. 206.

⁶⁴ Gregorius Magnus, *Moralia* VI 16, 23, CCL 143, 300: „Sospitate ergo Dominus maerentes erigere dicitur, quia pro se afflictos temporaliter vera salute consolatur. Quod tamen de electis Dei etiam in hac vita nil obstat intellegi”.

szonych w szczęściu (*sospitas*), czyli za szczęśliwych. Następna część wypowiedzi precyzuje, że tych cierpiących Papież uważa za wywyższonych w szczęściu już w ziemskim życiu (*in hac vita*). W ujęciu Grzegorza Wielkiego mogą więc pogodzić się w życiu ziemskim cierpieniem i prawdziwe szczęście. Paradoksalne przekonanie Autora *Moralii* o prawdziwym szczęściu w cierpieniu znajduje odzwierciedlenie w częstym nadawaniu imieniu cierpiącego Hioba przydawki szczęśliwy (*beatus Iob*)⁶⁵. Ów paradoks szczęścia w utrapieniu potwierdza się jeszcze bardziej, gdy weźmie się pod uwagę, że samo imię Hiob (*Iob*) oznacza, w interpretacji Grzegorza Wielkiego, cierpiący (*dolens*)⁶⁶.

Ideę doświadczania prawdziwego szczęścia przez cierpiących sprawiedliwych ludzi Grzegorz eksponuje przez stwierdzenie faktu o przeżywaniu przez nich duchowej radości, która świadczy, że są oni szczęśliwi nie tylko obiektywnie, ale też we własnym przekonaniu⁶⁷. Autor *Moralii* ukazuje, że każdy sprawiedliwy człowiek raduje się (*hilarascere, laetari*) w przeciwnościach zewnętrznych⁶⁸. Radują się (*exsultare*) sprawiedliwi ludzie, gdy są doświadczani przez pokusy, ponieważ przez nie strzegą otrzymanych cnót⁶⁹. Raduje się (*hilarascere*) w utrapieniu ta część Kościoła, którą stanowią ludzie sprawiedliwi, ponieważ jest świadoma, że przez nie oczyszcza się⁷⁰. Wzorem przeżywania duchowej radości w przeciwnościach jest dla naszego Autora ponownie Hiob,

⁶⁵ Por. tamże XIV 31, 36, CCL 143A, 720: „Beatus enim Iob vitam suam attenderat et ea quae patiebatur flagella pensabat; et videbat aequum non esse ut ad talem vitam talia flagella reciperet”; tamże XIII 49, 55, CCL 143A, 698: „Beatus etenim Iob ad requiem se post flagella perventurum noverat [...]”; tamże VIII 24, 43; XIV 31, 38-32, 39; XIV 35, 42; Praefatio 10, 21; XXVIII Praefatio.

⁶⁶ Por. tamże Praefatio 7, 16, CCL 143, 20-21: „Iob quippe interpretatur dolens”; tamże I 11, 15, CCL 143, 31: „Iob namque, ut diximus, interpretatur dolens [...]”.

⁶⁷ Por. Nieścior, *Implikacje moralne*, s. 88-89.

⁶⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI 28, 55, CCL 143B, 1590: „Plerumque autem quia exerceri se utilius contritionis suae laboribus novit [vir bene Deo subditus], adversis hilarascit, quae dum constanter pro veritate patitur, augeri sibi virtuti meritum laetatur”; tamże VIII 54, 92, CCL 143, 454: „Gaudet [iusti] despici, nec dolent se necessitatibus affligi”; tamże X 30, 51, CCL 143, 573: „[...] de perceptis contumeliis exsultat [electus quisque], [...]”. Według Grzegorza Wielkiego wytrwale, a nawet radosne znoszenie przeciwności i nieszczęścia tego świata przez ludzi sprawiedliwych ściśle wiąże się ze stanem ich wewnętrznego pokoju, wynikającego z posiadania duchowych dóbr, jako stanu obojętności wobec tego świata, który płynie z ich duchowej wzniosłości i polega między innymi na braku ziemskich pragnień oraz wynikających stąd niepokoju i lęków, zob. Gregorius Magnus, *Moralia* V 2, 2. Straw na określenie stanu trwałości umysłu sprawiedliwych ludzi wyróżnił („*Adversitas*” et „*Prosperitas*”, s. 278-279) u Grzegorza Wielkiego następujące terminy: *constantia, stabilitas, fortitudo, robur, soliditas, solidare, stare, figere, permanere*.

⁶⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXI 43, 84, CCL 143B, 1608: „Unde sancti viri cum multa se proficere virtutum prosperitate considerant, quodam dispensationis supernae moderamine exerceri se etiam tentationibus exsultant, quia tanto robustius acceptam virtutum gloriam custodiunt, quanto tentationis impulsu concussi infirmitatem suam humiliter agnoscunt”; tamże XXXI 42, 83, CCL 143B, 1608: „Saepe autem dum prosperari se virtutibus conspicit [electus], ne ipsa illum virtutum prosperitas elevet, pulsari se tentationibus gaudet”.

⁷⁰ Por. tamże III 24, 47.

który radował się (*gaudere*) w swoim utrapieniu, ponieważ uważał uciski za oczyszczenie swoich rzekomych niegodziwości⁷¹. Przypomina też Papież postawę apostołów, którzy znosząc biczowania na ciele, radowali się (*magna exultatione gavisī sunt*) w duchu⁷². Grzegorz ukazuje szczególnie postawę Pawła (Dz 14,18-21), który wcześniej usiłował wydać na śmierć chrześcijan, później zaś radował się (*gaudere, exsultare*), że cierpi ze względu na życie chrześcijan⁷³. Głosząc Chrystusa znosi cierpienie i raduje się (*exsultare*), że doznaje tego, co kiedyś sam wyrządził będąc prześladowcą chrześcijan⁷⁴. Każdy dzielny głosiciel słowa Bożego, zdaniem Autora *Moralio*ów, odważnie raduje się (*exsultare*) w cierpieniu⁷⁵.

Omawiając temat radości w utrapieniu należy zaznaczyć, że w związku z niedoskonałością ludzkiej natury Papież zauważa, iż ta radość, chociaż jest trwała, niekiedy jest przemieszana z lękiem. Szczególnie jest to widoczne w chwili zbliżającego się męczeństwa ludzi sprawiedliwych. Grzegorz naucza, że gdy zbliża się męka, człowiek sprawiedliwy jest niepokojony przez lęk (*formidare, tremere, trepidare, metuere, timor*) przed śmiercią, a równocześnie raduje się (*laetari, exsultare*) z powodu przyszłej niebiańskiej nagrody⁷⁶. Przemysłane uświadomienie sobie wielkości przyszłej nagrody sprawia jednak, że przeżycie radości przeważa nad lękiem. Papież stwierdza, że sprawiedliwy człowiek w żaden sposób nie radowałby się w czasie zbliżającego się męczeństwa, gdyby uprzednio go nie rozważył. Często nadchodząca cielesna śmierć, podobnie jak niespodziewana przeraża, tak też przez przewidzenie przemysła-

⁷¹ Por. tamże XI 38, 51.

⁷² Por. tamże XXXI 28, 55, CCL 143B, 1590: „Hinc est quod tunc apostolos exsultasse legimus, cum pro Christo illos contigit flagella tolerasse, sicut scriptum est: Ibant gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati (Dz 5, 41)”; tamże XXIX 17, 31, CCL 143B, 1454: „Angustati apostoli exterior fuerant, quando flagella sustinebant; sed in magna stabant intus latitudine liberi, qui apud se haec eadem flagella in gaudium verterant. Scriptum namque est: Ibant apostoli gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati (Dz 5, 41)”; tamże XXIII 26, 52, CCL 143B, 1185: „Caesis namque apostolis denuntiatum est ne loquerentur ultra in nomine Iesu, sed magna exultatione gavisī sunt, quod digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati, suisque adversariis cum fiducia responderunt: Oboedire oportet Deo magis quam hominibus (Dz 5, 29)”; tamże XXIX 17, 31; XVII 31, 48-450.

⁷³ Por. tamże XXXI 32, 68, CCL 143B, 1598: „Minus est autem quod dicitur, quia fortis perseverat [Paulus] in laboribus, adhuc, quod maius est, exsultat adversis”; tamże XXXI 28, 55, CCL 143B, 1590: „Hinc Paulus cum duris in Macedonia fuisset persecutionibus pressus, in eo quod se afflictum insinuat, etiam iucundatum demonstrat, [...] (2Kor 7, 5)”; tamże XI 10, 16.

⁷⁴ Por. tamże XXXI 19, 34.

⁷⁵ Por. tamże XXXI 28, 55.

⁷⁶ Por. tamże XXXI 33, 70, CCL 143B, 1599: „[...] ita vir sanctus, cum passioni propinquare se conspicit, et naturae suae infirmitate concutitur, et spei suae soliditate roboratur; et de vicina morte trepidat, et tamen quod metuentem verius vivat, exsultat”; tamże XXXI 33, 70, CCL 143B, 1590: „[...] et gaudens metuit et metuens gaudet [...]”.

na sprawia radość (*laetificare*). Uzasadniając swoje przekonanie powołuje się na przykład z dziedziny medycyny. Grzegorz naucza, że przeżycia radości i lęku towarzyszą każdemu człowiekowi, który pragnie pokonać chorobę. W smutku przyjmuje on gorzki kielich lekarstwa, pewien zaś powracającego zdrowia raduje się (*gaudere*)⁷⁷. Dlatego, zdaniem naszego Autora, każdy dzielny głosiciel słowa Bożego raduje się (*exsultare, gaudere, laetari*) w czasie zbliżającego się męczeństwa i pokonuje przeżywanie lęku (*terrere*)⁷⁸.

Podsumowując trzeba stwierdzić, że w nauczaniu Grzegorza Wielkiego doświadczanie utrapienia jest ściśle związane z udziałem w prawdziwym szczęściu, które polega na posiadaniu duchowych dóbr i przeżywaniu duchowej radości, która istotowo wiąże się z tym posiadaniem. Przez utrapienie człowiek oczyszcza się z grzechów, powstrzymuje się od popełnienia ich, nabywa, utrwała i ujawnia cnoty. Osiąga więc prawdziwe szczęście w życiu ziemskim, które jest koniecznym wprowadzeniem do szczęścia niebiańskiego. Dlatego sprawiedliwi ludzie, którzy doświadczają cierpienia są uważani przez Papieża za szczęśliwych zarówno w rozumieniu obiektywnym, jak i subiektywnym, o czym świadczy przeżywanie przez nich duchowej radości w cierpieniu.

THE INTERRELATION BETWEEN SUFFERING AND REAL HAPPINESS OF LIFE ON EARTH ACCORDING TO THE TEACHING OF GREGORY THE GREAT

(Summary)

The article discusses a question of the interrelation between suffering and real happiness of life on earth according to the teaching of Gregory the Great. The Pope teaches that the experience of suffering is related to the participation in real happiness, which consists in the possession of spiritual goods and joy as a result of such possession. Suffering purifies a person from sins and prevents a person from committing it. In suffering, every just person acquires virtues, solidifies and reveals them, and thus acquires the real happiness in life on earth. Therefore, Gregory the Great contends that just people, who are afflicted with suffering, are really happy people.

⁷⁷ Por. tamże XXXI 33, 70.

⁷⁸ Por. tamże XXXI 33, 69, CCL 143B, 1598: „Equus ergo, audita buccina, vah dicit, quia fortis quisque praedicator cum certamen passionis sibi propinquare considerat, de exercitio virtutis exsultat; nec terretur pugnae periculo, quia victoriae laetatur triumpho. Equo itaque est vah dicere, praedicatori sancto de ventura passione gaudere”.