

KS. ADAM PAWLAK

Instytut Historii Kościoła i Patrologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

NAUKA O CNOTACH W *DIALOGACH* ŚW. GRZEGORZA WIELKIEGO

Słowa kluczowe: aretologia, cnota, cud, Grzegorz Wielki, kult świętych, monastycyzm, Ojcowie Kościoła, pokora, rady ewangeliczne

1. Wprowadzenie. 2. Pokora (*humilitas*). 3. Rady ewangeliczne. 3.1. Ubóstwo (*paupertas*). 3.2. Czystość (*munditia*). 3.3. Posłuszeństwo (*oboedientia*). 4. Powaga (*gravitas*). 5. Konkluzja

1. WPROWADZENIE

Papież Grzegorz Wielki nie był systematycznym teologiem. Jego nauka, która okazała się ponadczasowa, miała charakter na wskroś praktyczny¹. Stąd w jego pismach wielokrotnie natrafiamy na zainteresowanie rozwojem i pielęgnowaniem cnót. Był wychowawcą i propagatorem prawego, chrześcijańskiego stylu życia. Widać to wyraźnie zarówno w jego dziełach pastoralnych (*Księga reguły pasterskiej*, *Homilie na Ewangelie*, także *Listy* jako świadectwo działalności duszpasterskiej), jak i egzegetycznych (*Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, *Homilie do Księgi Ezechiela*, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*). Teologię, którą można nazwać praktyczną, zawierają również *Dialogi*, jedyne hagiograficzne dzieło Grzegorza²

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie nauki o cnotach, którą znajdujemy na kartach *Dialogów*. Dzieło dostarcza bardzo wiele materiału na ten temat. Po wstępnych uwagach o Grzegorzowej aretologii, zostaną opisane cnoty, które jawią się jako najistotniejsze w przesłaniu *Dialogów* (pokora³ i cnoty wynikające

¹ Zob. B. Green, *The Theology of Gregory the Great: Christ, Salvation and the Church*, w: *A Companion to Gregory the Great*, red. B. Neil, M. Dal Santo, Brill's Companion to the Christian Tradition 47, Leiden–Boston 2013, 135–136; G.R. Evans, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986, 71.

² Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum*, wyd. A. de Vogüé, Sources Chrétiennes 251; 260; 265, Paris 1978–1980 (dalej jako: *Dial.*). *Dialogi* składają się z czterech ksiąg. Przy cytowaniu podaję najpierw cyfrą rzymską numer księgi, następnie, cyframi arabskimi, numer dialogu i numer akapitu. Numeracja według wydania Sources Chrétiennes.

³ Grzegorz wielokrotnie w swoich dziełach cnotę tę przywołuje i pochwała. Zob. pochwałę poko-

z praktyki rad ewangelicznych: ubóstwo, czystość i posłuszeństwo⁴) oraz wybrana w innym kluczu – powaga, która, choć mniej znacząca, naprowadza na charakterystyczny styl, smak duchowości Grzegorza Wielkiego. Lista ta, siłą rzeczy, ze względu na rozmiary artykułu, niekompletna, daje adekwatny obraz Grzegorzowego spojrzenia na cnotę w *Dialogach*.

W rozumieniu cnoty Grzegorz Wielki w dużej mierze nawiązywał do poglądów św. Augustyna. Podobnie jak biskup z Hippony, uznawał bezwzględne pierwszeństwo łaski przed jakimkolwiek dobrym czynem⁵. W *Dialogach* znajdujemy następujące odniesienie do tego zagadnienia:

Dzieło [...] wynika z daru Bożego, a nie dar Boży z dzieła. Inaczej łaska nie byłaby łaską. Dary poprzedzają wszelkie dzieło, ale dzieło z nich wynikające może przyczynić się do powiększenia darów⁶.

Uznając każde dobre dzieło za owoc łaski, papież kładł duży nacisk na współpracę z nią przez praktykę cnot. Podawał najlepsze wzory: samego Chrystusa, wielkich postaci Biblii (jak Hiob) oraz współczesnych sobie świętych (którym są poświęcone *Dialogi*). Pisma papieża są pochwałą tych, którzy mimo trudów życia codziennego wyrastają ponad przeciętność i zdobywają się na heroizm cnoty, rozumianej jako zdolność i wola pełnienia dobrych czynów. Odnosi się wrażenie, że są oni światłem w ciemnym, grzesznym świecie, który chyli się ku zagładzie. Katastroficzna wizja rychłego końca świata naznaczyła działalność pisarską papieża⁷. Niektórym badaczom, teologia Grzegorza wydaje się bardziej ponurą wersją Augustynowej wizji rzeczywistości⁸. Tym bardziej w zepsutych i niebezpiecznych czasach konieczne jest ćwiczenie się w cnotie, które przygotowuje na powtórne przyjście Jezusa. Ideałem, do którego ma prowadzić prawe życie, jest osiągnięcie zgodności uczynków z wyznawaną wiarą, życia aktywnego z kontemplacyjnym⁹.

ry np. w: *Gregorii Magni Moralia in Iob*, wyd. M. Adriaen, Corpus Christianorum Series Latina 143; 143A; 143B; 1979–1985, XXXIV 23, 54, 1770–1771 (dalej jako: *Mor.*).

⁴ W myśli Grzegorza rady ewangeliczne zajmują eksponowane miejsce ze względu na jego umiłowanie życia monastycznego, z którego sam wyrósł, i które jako papież niestrudzenie promował i rozwijał. Zob. J. Lewandowicz, *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w Regstrum epistularum Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego*, Kraków 2018, np. 11–14 czy 287–288.

⁵ Zob. np. *Mor.* II 49, 78, s. 106–107; II 56, 89, s. 111–112; XVII 14, 20, s. 863. Zob. również G.R. Evans, dz.cyt., 69. Łaska Boża inspiruje i kieruje wszelkimi wysiłkami ascetycznymi, zob. S. Sojka, *Asceza w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, *Vox Patrum* 7 (1987), z. 12–13, 342.

⁶ *Dial.* I 4, 9: „Opus [...] ex dono est, non donum ex opere; alioquin gratia iam non est gratia. Omne quippe opus dona praeveniunt, quamvis ex subsequenti opere ipsa etiam dona succrescunt” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. z łac. E. Czerny, A. Świderkówna, *Źródła Monastyczne* 23, Kraków 2007, 102 (dalej jako: *Dialogi* 2007).

⁷ O czasach, na jakie przypadł pontyfikat Grzegorza Wielkiego, zob. A. Żurek, *Dei consul – Boży konsul*, *Teologia Patrystyczna* 2 (2005), 13–31; R.A. Markus, *Grzegorz Wielki*, tłum. z ang. P. Nehring, Warszawa 2003, 13–30.

⁸ Zob. np. C. Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, Transformation of the Classical Heritage 14, Berkeley–Los Angeles–London 1988, 111.

⁹ Zob. S. Sojka, *Przedchrześcijańskie „actio” i „contemplatio” a „vita activa” i „vita contemplativa” u św. Grzegorza Wielkiego*, *Vox Patrum* 6 (1986), z. 10, 21–22.

Dialogi, które są dziełem dydaktycznym, w plastyczny sposób prezentują dobrą i złą realizację tego ideału, błogosławione skutki życia w cnocie oraz beznadziejny los ludzi przewrotnych i zepsutych.

Temat cnot w *Dialogach* przewija się w jeszcze innym ważnym kontekście. Bardzo często są one zestawiane z cudami, które dokonują się za sprawą świętych¹⁰. Można wręcz w ten sposób określić treść *Dialogów*: jest to opowiadanie o cnotach i cudach świętych Italii. Z jednej strony Grzegorz zasypuje słuchacza przykładami cudownych zdarzeń, z drugiej zaś, wielokrotnie powtarza, że są one zawsze wtórne wobec cnoty. Znamienne w tym kontekście są tego typu wypowiedzi:

Prawdziwa bowiem wartość życia polega na działaniu cnoty, a nie ujawnianiu cudów. Wielu jest takich, którzy choć nie czynią cudów, nie są mniejsi od tych, którzy je czynią¹¹.

Można wobec powyższego stwierdzić, że opisy cudów, od których roi się w *Dialogach*, są jakby przynętą, która ma zwabić uwagę słuchacza i przekonać do ćwiczenia się w cnocie oraz wypełniania życia dobrymi uczynkami¹².

2. POKORA (*HUMILITAS*)

Rozumienie przez Grzegorza pokory, które odczytujemy z *Dialogów*, wyznaczają trzy zasadnicze punkty. Po pierwsze, pokora jest jednym z podstawowych znaków świętości. Po drugie, wyraża się w zewnętrznej prostocie i uniżeniu. Po trzecie, paradoksalnie jej cechą jest odwaga, czyli stanowcze dążenie do życia w świętości. Ponadto, można określić, co pomaga w jej rozwijaniu i zachowywaniu. Nauka o pokorze w *Dialogach* jest rozbudowana i wieloaspektowa. Wskazuje na to także sama statystyka: wszystkie odmiany słów *humilitas* i *humilis* występują w *Dialogach* 42 razy, to jest około dwukrotnie więcej niż *ubóstwo*, *czystość* i *posłuszeństwo* razem wzięte.

Grzegorz już w pierwszym dialogu (I 1) wyklada diakonowi Piotrowi ważną zasadę¹³:

Umysł zatem, który jest napełniony Bożym Duchem, posiada bardzo wyraźne znaki, mianowicie: moc [Bożą] i pokorę, które jeśli doskonale się ujawnią w jednym umyśle, niezawodnie świadczą o obecności Ducha Świętego¹⁴.

¹⁰ Zob. A. de Vogüé, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. 1, Sources Chrétiennes 251, Paris 1978, 105.

¹¹ *Dial.* I 12, 4: „Vitae namque vera aestimatio in virtute est operum, non in ostensione signorum. Nam sunt plerique, qui etsi signa non faciunt, signa tamen facientibus dispares non sunt” – tłum. za *Dialogi* 2007, 134. Podobne przesłanie: zob. *Dial.* I 2, 7.

¹² Cuda mają oczywiście więcej funkcji, także m.in. wiarotwórczą. W tym miejscu istotna jest jednak relacja: cnoty–cuda. Więcej na ten temat, zob. M. Rusecki, *Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30 (1983), z. 2, 33–49.

¹³ Stephen Lake zauważa, że głównym tematem I księgi – oprócz cudów – jest właśnie pokora; zob. S. Lake, *Hagiography and the Cult of Saints*, w: *A Companion to Gregory the Great...*, dz.cyt., 233. Na takie spojrzenie naprowadza też Prolog *Dialogów*, zob. *Dial.* I Prol., 9.

¹⁴ *Dial.* I 1, 6: „Mens autem quae divino spiritu impletur habet evidentissime signa sua, virtutes scilicet et humilitatem, quae, si utraque in una mente perfecte conveniunt, liquet quod de praesentia Sancti Spiritus testimonium ferunt”.

Napełniony Duchem Świętym, według Grzegorza, to ten, u którego współwystępują moc Boża (*virtutes*) i pokora (*humilitas*). *Virtus* ma oczywiście szersze znaczenie niż tylko *moc Boża*¹⁵. W tym miejscu wystarczy stwierdzić, że *virtutes* i *humilitas* są korelatami – jeśli występują razem, informują o obecności Ducha Świętego w duszy. Pokora z natury jest ukryta przed powierzchownym oglądem, można jednak spodziewać się jej tam, gdzie widać zewnętrzne oznaki. Tymi oznakami dla Grzegorza są cuda czynione przez świętych. Istnieje powiązanie przyczynowo-skutkowe między praktykowaniem pokory a dokonywaniem dzielnych czynów (*virtutes*). W *Dialogach* nie pojawia się sytuacja, w której pokorne życie nie owocowałoby cudownym wydarzeniem (*virtus*). Nie ma też sytuacji odwrotnej, w której człowiek pozbawiony pokory czyni cuda¹⁶. Ta zależność wyraźnie została zaznaczona w dialogu I 2, gdzie Grzegorz posłużył się biblijnym przykładem proroka Elizeusza:

Czy widzisz, Piotrze, jak wiele w objawianiu się mocy [Bożej] znaczy pokora? Wtedy mógł odznaczać się [działać] mocą swojego mistrza, kiedy przywiódł na pamięć jego imię. Właśnie dlatego, że powrócił do postawy pokory względem mistrza, i sam uczynił to, co mistrz czynił¹⁷.

W tym fragmencie Grzegorz wyraźnie uzależnia cuda od pokory. Zależność ta najbardziej dosłownie została pokazana w opisie cudu, jakiego dokonał sługa Boży Eleuteriusz. Na początku dialogu III 33 pojawia się jego charakterystyka:

Był to człowiek tak wielkiej prostoty i skromności, że bez wątpienia łzy pochodzące z tak pokornego i prostego serca wiele mogły otrzymać od Boga wszechmogącego¹⁸.

Dalsza historia Eleuteriusza potwierdza powyższe stwierdzenie.

Bywa, że podstawą czynienia cudów jest co innego niż pokora, np. zasługi¹⁹, odwaga²⁰, wytrwała modlitwa²¹, post²² itd. Zdaje się, że kiedy Grzegorz chce powiedzieć ogólnie o tym, co od wewnątrz określa człowieka świętego, używa słowa *humilitas*. Natomiast gdy wypowiada się o zewnętrznych przejawach świętości, mówi o *virtutes*. W ten sposób *humilitas* i *virtutes* stają się nierozłączną parą pojęć opisujących świętego, od wewnątrz i od zewnątrz. Pokora zaś w tym jawi się jako cnota podstawowa, źródło innych cnót i zasług. Termin *virtus*, który w kla-

¹⁵ Tłumaczenie *virtus* jest uzasadnione kontekstem. Zamiast *moc Boża*, można powiedzieć tu np. *dzielny czyn* albo *moc czynienia cudów*. W innym kontekście *virtus* można tłumaczyć jako *cud*, zob. np. przytoczony poniżej fragment z dialogu I 2. Można wszakże znaleźć fragmenty, gdzie widać rozróżnienie między *miraculum* (cud) i *virtus* (moc czynienia cudów), np. *Dial.* I 9, 5.

¹⁶ Do kategorii cudu nie zaliczam takich przypadków, jak działanie złego ducha, np. *Dial.* III 20, 1, w którym kapłan Stefan nieświadomie wydał rozkaz diabłu.

¹⁷ *Dial.* I 2, 7: „Perpendis, Petre, quantum in exhibendis virtutibus humilitas valet? Tunc exhibere magistri virtutem potuit, quando magistri nomen ad memoriam reduxit. Quia enim ad humilitatem sub magistro rediit, quod magister fecerat et ipse fecit”.

¹⁸ *Dial.* III 33, 1: „Vir autem tantae simplicitatis erat et compunctionis, ut dubium non esset quod illae lacrymae ex tam humili simplicitate mente editae apud omnipotentem Deum multa obtinere potuissent” – tłum. za *Dialogi* 2007, 269.

¹⁹ Zob. *Dial.* II 7, 3.

²⁰ Zob. *Dial.* III 16, 4.

²¹ Zob. *Dial.* I 6, 2.

²² Zob. *Dial.* III 33, 1.

sycznej teologii zazwyczaj oznacza cnotę²³, u Grzegorza ma – jak wspomniano – nieco inne znaczenie. Można go tłumaczyć w zależności od kontekstu, raz jako *cud*, innym razem jako *moc* lub czasem również jako *cnotę*. To pojemne pojęcie mieści w sobie wszystko, co jest zewnętrznym przejawem czy owocem pokory.

Jakkolwiek pokora określa człowieka od wewnątrz, to jednak człowiek pokorny ma w *Dialogach* charakterystyczny rysopis²⁴. Odznacza się postawą uniżoną, zewnętrzną małością, wręcz wyniszczeniem. Koresponduje z tym zachowanie ludzi pokornych pełne skromności i dyskrecji. Biskup Bonifacy (opisany w dialogu I 9), po dokonaniu cudu nakazał zachować świadkowi milczenie, aby uniknąć rozgłosu, który mógłby być zgubny dla duszy. W ten sposób, zauważa papież, naśladował przykład Mistrza, który podobnie, zabraniał rozprowadzania o swoich cudach. Mimo zakazów Chrystusa, wieści jednak się rozchodziły. Z takiego przebiegu wypadków Grzegorz wyciąga wniosek o podwójnej korzyści. Z jednej strony, święci zachowują wielką pokorę, kiedy usiłują zachować w ukryciu swoje dzieła (*sua opera taceri appetunt*), z drugiej zaś, rozgłos o ich cudach jest pożyteczny dla innych i buduje wiarę, gdy wieść o dziełach się rozchodzi (dlatego, że *opera taceri non possunt*²⁵).

Trzecim zasadniczym elementem w charakteryzowaniu cnoty pokory jest to, że jawi się w sposób bezkompromisowy jako obrona świętości. W *Dialogach* Grzegorz opowiedział kilka historii, w których duch pokory domagał się stanowczości i odwagi. Tak było w przypadku przeora wspólnoty zakonnej na górze Soracte, który nie chciał, aby bracia do zbioru oliwek wychodzili z klasztoru:

Mąż Boży, Nonnosus, z wielką pokorą sprzeciwił się temu w obawie, aby bracia opuszczając klasztor dla zdobycia oliwy nie ponieśli wielkiej straty na duszy²⁶.

Wielka pokora Nonnosusa w tej sytuacji wiąże się równocześnie z wielką stanowczością. Wydaje się to na pierwszy rzut oka paradoksalne. Jednak pokorne uznanie siebie za słabą, grzeszną istotę nakazuje stanowczo bronić stylu życia, który chroni przed niepotrzebnymi pokusami. Takie postępowanie Nonnosusa jest więc konsekwentne.

²³ Zob. np. klasyczną pozycję: A. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis ad mentem S. Thomae at S. Alphonsi hodierni moribus accomodata*, t. 2, Romae–Tornaci–Parisis 1923, 331nn.

²⁴ Słowo *humilitas* (pokora) pochodzi od *humus* – *ziemia*. Etymologicznie *humilis* to *pokorny, uniżony, cichy, ze wzrokiem ku ziemi*. Por. hasło *humilis* w: A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1910, 372–373.

²⁵ *Dial.* I 9, 7: „Miraculum namque faciens, et taceri iussit, et tamen taceri non potuit, ut videlicet et electi eius, exempla doctrinae illius sequentes, in magnis quae faciunt latere quidem in voluntate habeant, sed ut prosint aliis prodantur inviti, quatenus et magnae humilitatis sit quod sua opera taceri appetunt, et magnae utilitatis sit quod eorum opera taceri non possunt” – „Dokonując bowiem cudu i zamilczeć o nim nakazał, i jednocześnie przecież przemilczany być nie mógł, aby mianowicie również Jego wybrani, idąc za przykładami owej nauki, w wielkich rzeczach, których dokonują, zachowywali wolę pozostania w ukryciu, lecz jednocześnie dla pożytku innym, by wbrew woli byli w tym ujawniani, tak, aby z wielkiej pokory było to, iż dążą do przemilczenia swych dzieł, a zarazem z wielką korzyścią wiązało się to, że dzieła ich nie mogą być przemilczane”.

²⁶ *Dial.* I 7, 5: „Quod vir Domini Nonnosus fieri cum magna humilitate prohibuit, ne exeuntes fratres ex monasterio dum lucra olei quaerent, animarum damna paterentur” – tłum. za *Dialogi* 2007, 113.

Dialogi udzielają kilku wskazówek na temat środków, jakie służą praktykowaniu pokory. Jedną z nich jest słuchanie opowiadań o Ojcach. Grzegorz zawiera ją w takich słowach:

Często zaś słuchający opowiadań o Ojcach odnosi z nich podwójną korzyść, ponieważ porównanie z nimi rozpala w nim umiłowanie życia przyszłego, a jeśli ma on o sobie dobre pod jakimś względem pojęcie, to doznaje upokorzenia, gdy dowiaduje się, że inni postępowali lepiej²⁷.

Drugą pomocą na drodze do pokory jest upomnienie ze strony przełożonego. W II księdze czytamy o tego typu upomnieniu, które nieposłusznego mnicha miało nauczyć wiary i pokory²⁸.

Wreszcie trzecią pomocą może być doświadczenie różnego rodzaju braków, także materialnych. Grzegorz w historii biskupa Bonifacego nazywa ubóstwo „strażnikiem pokory” (*custos humilitatis*²⁹). W sposób bardziej ogólny Grzegorz mówi o tym doświadczeniu w dialogu o słudze Bożym Izaaku (III 14). Stwierdza:

Tak jest w każdej duszy: niewielka szkoda chroni jej pokorę i przygotowuje ją do otrzymania najwyższych dóbr³⁰.

Szkoda (*damnum*), która dotyka człowieka, przypomina o jego kondycji. Nie może on trwać w uporczywej pysze, gdy pamięta o tym, jak jest słaby, znikomy i zależny od sił zewnętrznych.

Dotychczasowe uwagi Grzegorza na temat pokory składają się na następujący obraz. Jest ona cnotą, która określa człowieka od wewnątrz i jest miarą jego doskonałości. Stanowi podstawę *virtutes*, które – w odróżnieniu od pokory – są zewnętrznym przejawem świętości. Sama pokora przejawia się zaś w stylu życia cichym i unizonym, materialnie prostym i ubogim. Wymaga samozaparcia oraz konsekwencji, co wiąże się z koniecznością stanowczej i odważnej obrony przed wpływami grzesznego świata. Pomocą w kształtowaniu pokory może być słuchanie budujących opowiadań o świętych, ale też zwyczajne upomnienie przełożonego. Życie pomaga w praktyce pokory w sposób paradoksalny – przez trudy i niedostatki.

3. RADY EWANGELICZNE

3.1. UBÓSTWO (*PAUPERTAS*)

Grzegorz Wielki kilka dialogów poświęcił tematowi ubóstwa. Najbliżej przedstawił historie biskupa Bonifacego (I 9), opata Ekwicjusza (I 4) oraz sługi Bożego Izaaka (III 14). Tematyka ubóstwa przewija się również w charakte-

²⁷ *Dial.* I Prol., 9: „Fit vero plerumque audientis animo duplex adiutorium in exemplis Patrum, quia si ad amorem venturae vitae ex praecedentium comparatione accenditur, etiam si se esse aliquid existimat, dum meliora de aliis cognoverit, humiliatur” – tłum. za *Dialogi* 2007, 88.

²⁸ Zob. *Dial.* II 29, 2.

²⁹ Zob. *Dial.* I 9, 2. Fragment cytowany poniżej, w paragrafie o ubóstwie.

³⁰ *Dial.* III 14, 14: „Sic ergo et in unaquaque anima agitur, ut in humilitatis custodiam aliquando ad lucra maxima ex minimo damno servetur” – tłum. za *Dialogi* 2007, 231.

rystykach niektórych postaci lub towarzyszy jako oczywiste tło opowiadaniom o życiu monastycznym³¹.

Najbarwniej i najszerzej podejmuje temat ubóstwa dialog I 9, w którym Grzegorz streścił żywot Bonifacego, biskupa miasta Ferentis. Na początku pojawia się bardzo interesująca uwaga dotycząca wspólnoty tamtejszego Kościoła:

W jego Kościele była bardzo wielka bieda, która dla dobrych dusz zwykła być strażniczką pokory³².

Obok informacji, że Kościół w Ferentis był w złej kondycji materialnej, pojawia się ogólna maksyma: ubóstwo (zazwyczaj) strzeże pokory. Zatem istotną cechą ubóstwa to ta, że pomaga ono jakby mimochodem w zachowaniu pokory. Na pewno zaś ubóstwo nie jest traktowane przez Grzegorza jako nieszczęście³³. Mimo że jako papież poświęcał bardzo wiele uwagi i troski materialnej stronie podległych sobie Kościołów, o czym świadczy jego korespondencja³⁴, doceniał duchowy walor ubóstwa.

Inne przywołane sceny z życia świętego, także z jego dzieciństwa, chwałą miłosierdzie Bonifacego, które wyświadczał mimo bycia ubogim. Jego własna matka, jak pisze Grzegorz, „często ganiła go za to, że sam biedny, ubogim rozdaje swoje ubrania”³⁵. Właściwie przeżyte ubóstwo prowadzi do miłosierdzia, jest to drugi ważny aspekt, na który zwraca uwagę papież³⁶.

Po trzecie, przedstawienie historii Bonifacego zmierza w kierunku ustalenia zasady, że im więcej znaków oderwania od ziemskiej znikomości, tym lepiej. Ubóstwo jest ważnym znakiem dystansu do spraw doczesnych, co widać w wolności, z jaką święty rozporządzał swoim mieniem. To ukierunkowanie na rzeczy przyszłe najlepiej widać w dialogu o słudze Bożym Izaaku, który twierdził, że:

Mnich, który szuka posiadłości na ziemi, nie jest mnichem³⁷.

³¹ Jest to szczególnie widoczne w II księdze, która promuje wzorcowy styl życia mniszego we wspólnocie dóbr, gdzie żaden z mnichów nie ma nic na własność, nawet własnego ciała. Poza tym zob. *Dial.* III 26; IV 9.15.16.20.

³² *Dial.* I 9, 2: „Huius ecclesiae gravis valde paupertas inerat, quae bonis mentibus esse solet custos humilitatis”.

³³ Zob. np. inny wers tegoż dialogu, w którym czytamy, że Bonifacy po pewnym doświadczeniu „złożył Bogu wielkie podziękowanie, że żyjąc tak biednie, zaznał jeszcze zubożenia” – „Magnas omnipotenti Deo gratias retulit, quia in ipsa sua adhuc inopia sese angustiari cognovit”.

³⁴ Zob. np. wymowne – *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum libri I–XVI*, wyd. D. Norberg, Corpus Christianorum Series Latina 140.140A, Turnholti 1982, XIII 23, gdzie Grzegorz czyni wyrzuty Julianowi, iż nie śmiał go prosić o pomoc dla ubogich (*pro pauperibus*). Nazywa przy tym swój majątek nie swoim, ale należącym do ubogich. Podobnie w liście XIII 37 nakazuje prawdopodobnie temu samemu Julianowi, aby „w każdym poszczególnym majątku spisał ubogich i potrzebujących i za nieuczciwie ściągnięte pieniądze zakupił krowy, owce i wieprze i rozdał je między uboższych osadników”.

³⁵ *Dial.* I 9, 16: „Quem mater sua frequenter increpare consueverat, dicens quod iustum non esset ut ipse inops pauperibus vestimenta largiretur”.

³⁶ Dzieła miłosierdzia były istotnym elementem pontyfikatu Grzegorza. Zob. np. J. Lewandowicz, dz.cyt., 269–274.

³⁷ *Dial.* III 14, 5: „Monachus qui in terra possessionem quaerit monachus non est”.

Słowa te wypowiedział Izaak, gdy proponowano mu przyjęcie darowizny. Grzegorz dopełnił je swoim komentarzem:

[Izaak] tak się bał utracić bezpieczeństwa, jakie zapewniało mu ubóstwo, jak skąpcy zwykli bać się utraty przemijających bogactw³⁸.

Czwarty wątek w rozważaniach o ubóstwie to wiarygodność, jaką daje skromne życie dla głoszenia Ewangelii. Tak przedstawia Grzegorz opata Ekwicjusza, który ubrany niemal jak żebrak, jeździł po miastach i wioskach, chodził od domu do domu, „aby wszędzie pobudzać serca swych słuchaczy do umiłowania niebieskiej ojczyzny”³⁹. Solidarność z ubogim Chrystusem była jednym z jego narzędzi ewangelizacji.

Ubóstwo jest przedstawione w *Dialogach* głównie jako styl życia mnichów, nieodłączna i ważna cnota tego stanu. O własne ubóstwo należy dbać, gdyż strzeżenie ono pokory, otwiera serce na pełnienie miłosierdzia i usprawnia misję przepowiadania Ewangelii.

3.2. CZYSTOŚĆ (*MUNDITIA*)

Cnota czystości (*munditia, puritas*⁴⁰) ma u Grzegorza dwa znaczenia, szerokie i wąskie; w takiej kolejności zostaną omówione. W szerokim sensie, czystość jest dyspozycją człowieka do obcowania z Bogiem, w wąskim – przestrzeganiem etyki seksualnej. Oba sensy są ze sobą logicznie i praktycznie połączone, więc jest to nadal jedna cnota.

W szerokim sensie czysty to ten, kto nie jest przywiązany do żadnego grzechu ani do czegokolwiek ziemskiego. Ma sumienie wolne od winy i jest w stanie skierować swoją myśl i serce ku Bogu. W *Dialogach* cnota czystości jest tym czynnikiem, który umożliwia budowanie relacji bosko-ludzkiej. Widać to w wykładzie Grzegorza o upadku pierwszych ludzi, którym zaczyna IV księgę:

Człowiek w raju nabrał przyzwyczajenia rozkoszowania się słowami Boga i z powodu czystości serca przebywał wśród błogosławionych aniołów i niebiańskiej wizji. Gdy spadł tutaj, został pozbawiony owego światła duchowego, które go wypełniało⁴¹.

Myśl papieża jest zbieżna z treścią jednego z błogosławieństw z Kazania na górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Ścisły kontakt z Bogiem widzi Grzegorz między innymi w tym, że modlitwy ludzi czystych są bardzo szybko wysłuchiwane:

Wobec szczególnej czystości wszechmogącego Boga, a także jego prostej natury, Piotrze, czystość i prostota ludzkiego serca ma wielkie znaczenie. Z tego powodu oraz dlatego, że Jego służy są oddzieleni od działań ziemskich, nie znają mówienia na próżno oraz unikają rozproszenia

³⁸ Tamże: „Sic quippe metuebat paupertatis suae securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire”.

³⁹ *Dial.* I 4, 10 – tłum. za *Dialogi* 2007, 102.

⁴⁰ Grzegorz nie stosuje, używanego dziś w katechizmie *castitas*.

⁴¹ *Dial.* IV 1, 1: „In paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse; sed postquam huc cecidit, ab illo quo implebatur mentis lumine recessit” – tłum. za *Dialogi* 2007, 287.

i zanieczyszczenia umysłu przez słowa, ich prośby zostają wysłuchane przed innymi. Na ile to możliwe, złączeni są z Nim samą czystością i prostotą myśli, jakby z jakiegoś już podobieństwa⁴².

Hojne obdarzanie człowieka łaskami (nawet „przed innymi”) jest skutkiem mistycznego podobieństwa, jakie zachodzi między czystym Bogiem i czystym człowiekiem. Grzech tę łączność zrywa. Grzegorz przytacza również takie negatywne przykłady⁴³.

Ciekawa, duchowa interpretacja czystości serca znajduje się w II księdze, poświęconej św. Benedyktowi z Nursji. Gdy wyprowadził się z pewnego klasztoru o zepsutych obyczajach i odnalazł spokój, znowu „zamieszkał ze sobą” (*habitavit secum*)⁴⁴. Przebywanie w grzesznej wspólnotcie mogło sprawić, że sam Benedykt by siebie zaniedbał (*se relinquere*)⁴⁵. Grzegorz pokazuje to niebezpieczeństwo na przykładzie przypowieści o synu marnotrawnym, który, dotknięty „zabłąkaniem ducha i nieczystością”, „upadł poniżej siebie”⁴⁶. Gdy człowiek traci czystość serca, przestaje „mieszkać ze sobą”, staje się duchowym tułaczem:

Ilekróć bowiem poruszeniem umysłu zostajemy wyprowadzeni poza siebie, tylekróć jesteśmy i nie jesteśmy ze sobą, ponieważ im mniej zwracamy się ku sobie, tym bardziej błakamy się po obcych stronach⁴⁷.

Człowiek, który „mieszka z samym sobą” znajduje się na właściwym dla siebie miejscu, w warunkach korzystnych do tego, aby budować relację z Bogiem⁴⁸.

Czystość w węższym znaczeniu, dotycząca etyki seksualnej, jest w *Dialogach* przedstawiona przede wszystkim przy okazji promowania celibatu. Prawie 90% bohaterów *Dialogów* to celibatariusze⁴⁹. Pragnienie życia niebieskiego (*desiderium vitae coelestis*) popycha niektórych do złożenia Bogu daru ze swojego dziewictwa:

Pod jej wpływem liczne dziewczęta ze szlachejnych rodów zaczęły gromadzić się przy niej i służyć Bogu wszechmocnemu, poświęcając Mu swoje dziewictwo⁵⁰.

⁴² *Dial.* III 15, 13: „Apud omnipotentis Dei singularem munditiam, atque eius simplicem naturam multum, Petre, humani cordis munditia atque simplicitas valet. Hoc ipsum namque quod eius famuli a terrenis actionibus segregati, otiosa loqui nesciunt, et mentem per verba spargere atque inquinare devitant, auctoris sui prae caeteris exauditionem impetrant. Cui in quantum est possibile, ipsa puritate ac simplicitate cogitationis, quasi ex quadam iam similitudine concordant”.

⁴³ Zob. np. *Dial.* III 32.

⁴⁴ *Dial.* II 3, 5

⁴⁵ Zob. *Dial.* II 3, 5: „Dumque quotidie illorum incorrectione fatigatus minus curaret sua, et se forsitan relinqueret, et illos non inveniret”.

⁴⁶ Por. *Dial.* II 3, 9: „vagatione mentis et immunditia sub semetipsum cecidit”.

⁴⁷ *Dial.* II 3, 5: „Nam quotiens per cogitationis motum nimiae extra nos ducimur, et nos sumus, et nobis cum non sumus, quia nosmetipsos minime videntes, per alia vagamur”.

⁴⁸ Sformułowanie Grzegorza „habitavit secum” stało się inspiracją dla wielu komentarzy, zob. *Dialogi* 2007, 146, przyp. 22. Zob. także S. Sojka, *Ideal życia kapłańskiego w świetle pism Świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003, 90, gdzie mowa jest o stanie „pełnego szczęścia i spoczynku poza sobą”; S. Rosik, *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980, 134; C. Straw, dz.cyt., 114–115.

⁴⁹ 62 na 71 bohaterów *Dialogów*, o których można to stwierdzić, żyje w beżności.

⁵⁰ *Dial.* III 21, 1: „Eius vero exemplo provocatae coeperunt apud eam multae nobilioris generis puellae converti, atque omnipotenti Domino dedicata virginitate servire” – tłum. za *Dialogi* 2007, 249.

Służba Bogu nieodłącznie związana jest z zachowaniem dziewictwa. Wstrzeźliwość seksualna sama w sobie jest uznawana za cnotę, nie tylko jednak ta praktykowana przez celibatariuszy. Taki pogląd Grzegorza obrazuje historia pewnej mężatki, która razem z teściową w dzień świąteczny poszła do kościoła:

W nocy poprzedzającej tę uroczystość, zwyciężona żądzą cielesną, nie mogła oprzeć się swemu mężowi. [...] Z chwilą jednak, gdy relikwie św. Sebastiana zostały wniesione do kaplicy, zły duch pochwycił synową wspomnianej matrony i wobec wszystkich obecnych zaczął ją dręczyć⁵¹.

Dręczenie przez złego ducha było spowodowane bezpośrednio przez brak wstrzeźliwości seksualnej. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Grzegorz Wielki traktuje stosunek płciowy, nawet małżeński, za grzeszny. Jednak czystość seksualna była w Kościele starożytnym postulowana nierzadko również w stosunku do świeckich w dniach, w których uczestniczyli oni w liturgii. Wydaje się, że chodzi tu o taki właśnie przypadek⁵².

Dialogi przedstawiają bogatą naukę o czystości. Z pewnością widać predylekcję autora do życia monastycznego, które w jego odczuciu jest właściwą i prostą drogą do zbawienia. Z tego także powodu wymagania wobec mnichów postawione są wysoko, również w przestrzeni etyki seksualnej. Wytrwałe pielęgnowanie czystości daje bowiem już na ziemi przedsmak nieba.

3.3. POSŁUSZEŃSTWO (*OBOEDIENTIA*)

Mówiąc o posłuszeństwie, Grzegorz ma wyraźnie pedagogiczny zamysł. Na przemian chwali i gani bohaterów swoich opowieści, których świętość często uzależnia od wzorowej karności w klasztorze. *Dialogi*, które – jak wiadomo – głównie opowiadają o świecie monastycznym, promują koncepcję posłuszeństwa bezwzględnego, wręcz ślepego. Aby umocnić ten pogląd, Grzegorz zaprzęga w swoją narrację nawet naturę, pokazując, że i ona wie, co to znaczy słuchać.

Jako przykład zachęty do bezkompromisowego posłuszeństwa wymownie posłużą dwie historie. Pierwsza, to przypadek brata Maura, który był jednym z uczniów Benedykta w Subiaco⁵³. Gdy Benedykt w sposób nadprzyrodzony poznał, że jeden z młodszych mnichów, Placyd, topi się w jeziorze, wezwał Maura, aby go uratował. Ten bez chwili wahania wykonał polecenie opata i nie zdając sobie z tego sprawy, biegł po wodzie, aż znalazł tonącego współbrata. Gdy wyciągnął go na brzeg, oprzytomniał i zobaczył, jaki cud przed chwilą się dokonał. Jest to wyrazne wywyższenie bezwzględnego posłuszeństwa i zaufania opatowi.

Więcej detali daje historia opata Ekwicjusza, który sam, będąc przełożonym, podlegał biskupowi⁵⁴. Jego posłuszeństwo zostało wystawione na próbę, gdy biskup Kastor

⁵¹ *Dial.* I 10, 2: „Nocte vero eadem qua subsequente die ad dedicationem praedicti oratorii fuerat processura, voluptate carnis devicta, a viro suo sese abstinere non potuit; [...] Mox vero ut reliquiae beati Sebastiani martyris oratorium ingressae sunt, eadem praedictae matronae nulum malignus spiritus arripuit, et coram omni populo vexare coepit” – tłum. za *Dialogi* 2007, 124–125.

⁵² Por. S. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzeźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, Tuchów 2000, 101.

⁵³ Zob. *Dial.* II 7.

⁵⁴ Na marginesie warto wspomnieć właśnie o sztuce bycia przełożonym, której można się na-

z Amitemnum polecił mu przyjąć do klasztoru Bazylego, który podawał się za mnicha (*monachus*), będąc w rzeczywistości magiem (*maleficus*). Ekwicjusz dzięki swoim nadprzyrodzonym charyzmatom, a może po prostu życiowemu doświadczeniu, zobaczył w przybyszu oszusta (stwierdził wprost: *diabolus*) i nie chciał go przyjąć do wspólnoty. Wówczas biskup posądził Ekwicjusza o wykręcanie się od posłuszeństwa:

Na co sługa Boży odparł: „Mówię o nim to, co widzę. Abyś jednak nie myślał, że nie chcę cię posłuchać, uczynię, co rozkazujesz”⁵⁵.

Ekwicjusz postąpił wzorowo, ponieważ o swoich wątpliwościach poinformował biskupa z całą prostotą i szczerością, narażając się na niezrozumienie i podejrzenia. Następnie zaś odsunął nawet pozory uchybienia posłuszeństwu. Wypełnił polecenie biskupa, mnicha zaś kazał przepędzić ze wspólnoty kilka dni później, gdy na jaw wyszły jego nieczyste zamiary w stosunku do jednej z mniszek z pobliskiego klasztoru. Zadanie zlecone przez przełożonego wydawało się nierozsądne, jednak należało je wykonać, by zachować porządek w Kościele. Jak się później okazało, nie przyniosło ono żadnych negatywnych skutków, których można się było spodziewać – Bazyli opuścił wspólnotę, zanim doszło do zgorszenia. Z postawy Ekwicjusza wynikają zatem trzy pouczenia: posłuszeństwo należy zachować bezwzględnie, nawet wbrew własnemu rozeznaniu; swoją wiedzę należy dzielić się z przełożonym, nawet za cenę złego zrozumienia lub narażenia się na podejrzenia; doskonałe posłuszeństwo nikomu nie przynosi szkody.

Aby zobrazować jednak, jak może kończyć się brak posłuszeństwa, Grzegorz ucieka się do przywołania biblijnej historii męża Bożego „posłanego przeciw Samarii”⁵⁶. Zwiedziony przez fałszywego proroka, złamał polecenie Boże i za karę został zabity przez lwa. Lew jednak oszczędził ciało, co Grzegorz rozumie w następujący sposób:

Z tego widać, że grzech nieposłuszeństwa został mężowi Bożemu przez tę śmierć odpuszczony, ponieważ lew odważył się go zabić, ale nie odważył się tknąć zmarłego. [...] Mąż ten popełnił grzech za życia, po poniesieniu jednak kary za nieposłuszeństwo przez śmierć stał się sprawiedliwy⁵⁷.

Przez tę historię biblijną poucza Grzegorz, że wymóg posłuszeństwa pochodzi od samego Boga i również w Bożych metodach mieści się surowe karanie. Należy pamiętać, że ma ono na celu dobro winnego, a nie jego pogrążenie. Nawet surowa kara nie może być okrucieństwem, co Grzegorz obrazuje przykładem pewnego przełożonego służby kościelnej, który odbierał karę piekła:

uczycy wyłącznie przez własne posłuszeństwo. Nieliczne wyjątki potwierdzają regułę, o której czytamy w dialogu I 1, 6: „Słuszna jest jednak zasada, że kto nie nauczył się być podległym, nie ośmieli się rozkazywać innym; że nie narzuci nikomu posłuszeństwa ten, kto go sam nie umiał okazywać swoim przełożonym” – „*Usus quidem rectae conversationis est, ut praeesse non audeat, qui subesse non didicerit; nec oboedientiam subiectis imperet, quam praelatis non novit exhibere*” – tłum. za *Dialogi* 2007, 90.

⁵⁵ *Dial.* I 4, 3: „Ad quem mox Dei famulus dixit: ‘Ego quidem hoc eum denuntio esse quod video. Ne tamen nolle me obedire existimes, facio quod iubes’” – tłum. za *Dialogi* 2007, 99.

⁵⁶ Opowieść z 1 Krł 13.

⁵⁷ *Dial.* IV 25, 1: „Ex qua re ostenditur quod peccatum inobedientiae in ipsa fuerit morte laxatum, quia idem leo, quem viventem praesumpsit occidere, contingere non praesumpsit occisum. [...] is qui culpabilis in vita fuerat, punita inobedientia, erat iam iustus ex morte” – tłum. za *Dialogi* 2007, 318.

Powiedziano bowiem: „Cierpi to z tego powodu, że kiedy mu kazano, aby wymierzył karę, przykładał się do karania bardziej z pragnienia okrucieństwa niż posłuszeństwa”⁵⁸.

Pouczenie to ma dwa elementy: pokazuje skutki nieposłuszeństwa oraz gani okrucieństwo w karaniu. Kara powinna służyć dobru człowieka. W przytoczonym poprzednio przykładzie Grzegorz chce pokazać, że w boskich wyrokach nawet kara śmierci może realizować ten cel.

Kolejny aspekt nauki o posłuszeństwie w *Dialogach* to zobrazowanie, jak sama natura daje przykład tej cnoty. Grzegorz opowiedział absurdalną, czy też dziecinnie naiwną na pierwszy rzut oka historię o biskupie Sabinusie, któremu posłuszeństwo okazała rzeka Pad. Gdy wody wystąpiły z brzegów i groziły zalaniem upraw, sekretarz biskupa wrzucił do wody dekret, w którym Sabinus nakazywał rzecce oszczędzić pola. Pad posłusznie wrócił do swojego koryta. Pewna śmieszność tej sceny jest jednak zamierzona, rozkaz biskupa bowiem został w niej wprost wyśmiany przez jednego z diakonów. Grzegorz wykorzystał ten nietypowy przykład, aby nakłonić do zachowywania posłuszeństwa:

W tej sprawie, Piotrze, cóż innego niż zatwardziałość nieposłusznych ludzi zostaje zawstydzona, kiedy w mocy Jezusa nawet nierozumny żywioł okazał posłuszeństwo nakazom świętego męża⁵⁹.

Grzegorz poświęcił cnotie posłuszeństwa w *Dialogach* wiele uwagi. Przedstawił koncepcję radykalnej klasztornej karności, do której zachęcał na wiele sposobów: pokazując błogosławione skutki bezwzględnego stosowania się do poleceń przełożonych, opisując zgubne przykłady łamania zasad, angażując do gry nawet świat przyrody, który, choć „nierozumny”, może dać lekcję cnoty.

4. POWAGA (*GRAVITAS*)

Powagę nawet trudno jednoznacznie nazwać cnotą, nie figuruje ona w katalogach, jakie wyliczają katechizmy lub traktaty teologii moralnej. W *Dialogach* jest ona jednak tak ważną cechą świętych, że wypada o niej wspomnieć w tym miejscu.

Najprościej chyba utożsamić ową *gravitas* z *Dialogów* z dojrzałością, wówczas staje się zrozumiałe dlaczego może być cnotą, w przeciwieństwie do lekkoduszności (*levitas*). W oczach Grzegorza człowiek godny wiary i zaufania to przeważnie czcigodny starzec (*venerabilis senex*). Papież wie, że praca nad cnotami trwa wiele lat, więc konieczny jest pewien wiek, aby stwierdzić u kogoś wypróbowaną cnotę. Rzadko się zdarza, aby ktoś młody mógł się wykazać stosowną powagą, do której dorasta się tak długo. Jednym z wyjątków, który potwierdza tę regułę, jest przykład małej dziewczynki Muzy. Poznała ona we śnie, że wkrótce umrze, a po śmierci będzie miała szansę zostać świętą dziewicą:

Po tym śnie dziewczynka zmieniła swoje zachowanie i całą jej dziecięcą lekkość zajęła wielka powaga⁶⁰.

⁵⁸ *Dial.* IV 37, 11: „Dictum namque est: Haec idcirco patitur, quia si quid ei pro facienda ultione iubebatur, ad inferendas plagas plus ex crudelitatis desiderio, quam ex obedientia serviebat”.

⁵⁹ *Dial.* III 10, 4: „Qua in re, Petre, quid aliud quam inoboedientium hominum durtia confunditur, quando in virtute Iesu et elementum inrationabile sancti viri praeceptis oboedivit?”

⁶⁰ *Dial.* IV 18, 2: „Quibus visis, in cunctis suis moribus puella mutata est, omnemque a se levitatem puellaris vitae magnae gravitatis detersit manu” – tłum. za *Dialogi* 2007, 312.

Podobnym wyjątkiem był sam św. Benedykt, który dzięki Bożej łasce stał się starcem już za młodu. Grzegorz takimi słowami zaczyna opowiadanie o tym wielkim świętym:

Był mąż, z łaski Bożej i z imienia „Błogosławiony” (Benedictus), którego życie przepełniała świętość. Od dzieciństwa miał serce dojrzałe i wyrastające daleko ponad swój wiek, cnotami nie sprzedał swej duszy żadnej rozkoszy. A choć żyjąc jeszcze na ziemi mógł przez czas pewien swobodnie korzystać ze świata, wzgardził nim i jego kwiatami, jakby już wszystkie uwiędły⁶¹.

W pochwalę Benedykta wybrzmiewa, że dojrzałość przynależy starości; chociaż był młody, miał „starcze serce” (*cor senile*). Powaga Benedykta pochodziła z Bożej łaski, więc nie należy u każdego spodziewać się jej w podobnym stopniu. Takie przedstawienie heroicznego świętego pojawia się niejedyn raz w *Dialogach* – jego postać należy podziwiać, ale nie naśladować (w znaczeniu: nie oczekiwać tych samych przejawów świętości u siebie). Grzegorz proponuje każdemu pracę nad sobą w wielkiej cierpliwości, którą uważa za ważną cnotę⁶².

Papież ceni dojrzałość, czyni z niej pewien paradygmat świętości. Rysopis świętego *Dialogów* nieodzownie zawiera nutę powagi. Dziecięca wesołkowatość u dorosłego chrześcijanina budzi zdziwienie, prawie zgorszenie⁶³. Wypróbowana cnota przejawia się w stateczności, a osiąga się ją zazwyczaj w starości.

5. KONKLUZJA

Nauka Grzegorza Wielkiego o cnotach, jaką odnajdujemy na kartach *Dialogów*, jest rozbudowana. Chociaż cnoty przedstawionych świętych nie są jedynym tematem dzieła, to jednak istotnym. *Dialogom* towarzyszy wyraźny zamysł pedagogiczny. „Opowiadanie o Ojcach”⁶⁴ ma nie być tylko rozrywką, ale budować i prowadzić do rozwoju duchowego, używając słów papieża: „rozpalać umiłowanie życia przyszłego”⁶⁵.

Święci *Dialogów* mają wiele cech charakterystycznych. Prawie na pewno są jakoś związani z życiem monastycznym. Jego pełen głębi świat był sercu papieża bardzo drogi i bliski. Codzienna troska biskupa Rzymu o Kościół wielokrotnie oznaczała dbanie o klasztory, o ich świętość, rozwój i utrzymanie. Życie monastyczne przewijało się nieustannie niczym refren w obszernej korespondencji papieskiej, któ-

⁶¹ *Dial.* II Prol., 1: „Fuit vir vitae venerabilis, gratia Benedictus et nomine, ab ipso suae pueritiae tempore cor gerens senile. Aetatem quippe moribus transiens, nulli animum voluptati dedit: sed dum in hac terra adhuc esset, quo temporaliter libere uti potuisset, despexit iam quasi aridum mundum cum flore” – tłum. za *Dialogi* 2007, 137.

⁶² Zob. np. *Dial.* I 2, 8: „Ja zaś uważam, że cnota cierpliwości jest większa od znaków i cudów” – „Ego enim virtutem patientiae signis et miraculis maiorem credo” – tłum. za *Dialogi* 2007, 94.

⁶³ Tak było w przypadku sługi Bożego Izaaka, który był bardzo cnotliwy i miał dobrą reputację, „jedno tylko mogło się w nim wydawać godne nagany: ogarniała go czasem taka wesołość, że jeśliby ktoś nie wiedział, iż jest pełen tyłu cnót, nie mógłby w to uwierzyć” – „unum erat quod in eo reprehensibile esse videbatur, quod nonnunquam tanta ei laetitia inerat, ut illis tot virtutibus nisi sciretur esse plenus, nullo modo crederetur” – *Dial.* III 14, 10; tłum. za *Dialogi* 2007, 230.

⁶⁴ Por. *Dial.* I Prol., 9

⁶⁵ Por. tamże.

ra się zachowała do naszych czasów⁶⁶. Trudno więc się dziwić, że *Dialogi*, poświęcone codziennemu uświęcaniu się, są *implicite* dedykowane właśnie mnichom i mniszkom, i oni z nich mogą czerpać największą korzyść. Dlatego też obfitują w liczne przykłady, pozytywne i negatywne, które odnoszą się do trzech ślubów zakonnych – rad ewangelicznych – ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Papież promuje wzór statecznej i dojrzałej, jakkolwiek radykalnej świętości. Podstawą jednak wszystkich jego pokora. Ona jest początkiem i celem stylu życia ucznia Chrystusa.

Nie powinno nikogo zmylić, że świat *Dialogów* jest bardzo barwny ze względu na ogrom cudownych zdarzeń, o których Grzegorz opowiada: wskrzeszenia, chodzenie po wodzie, uzdrowienia, tajemna wiedza, rozmnożenie jedzenia itd. Wszystkie te cuda mają w tle cnotę i o nią przede wszystkim w nich chodzi. To za jej przyczyną ujawnia się Boże działanie w świecie. Nie każdy będzie czynił cuda, ale każdy jest wezwany do pracy nad sobą i osobistą świętością. Cierpliwe wdrażanie się w cnotę ma sens, o czym świadczą liczne przykłady, współczesne lub przynajmniej bliższe czasowo autorowi.

BIBLIOGRAFIA

Dzieła Grzegorza Wielkiego i przekłady

- Gregorii Magni Moralia in Iob*, wyd. M. Adriaen, Corpus Christianorum Series Latina 143; 143A; 143B, 1979–1985.
- Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum*, wyd. A. de Vogüé, Sources Chrétiennes 251; 260; 265, Paris 1978–1980.
- S. Gregorii Magni Registrum Epistularum libri I–XVI*, Corpus Christianorum Series Latina 140; 140A, Turnholti: Wyd. D. Norberg 1982.
- Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. z łac. E. Czerny, A. Świderkówna, Źródła Monastyczne 23, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2007.

Opracowania

- Evans G.R., *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- Green B., *The Theology of Gregory the Great: Christ, Salvation and the Church*, w: *A Companion to Gregory the Great*, red. B. Neil, M. Dal Santo, Brill's Companion to the Christian Tradition 47, Leiden–Boston: Brill 2013, 135–156.
- Heid S., *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzemięźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, Tuchów: WSD Redemptorystów 2000.
- Lake S., *Hagiography and the Cult of Saints*, w: *A Companion to Gregory the Great*, red. B. Neil, M. Dal Santo, Brill's Companion to the Christian Tradition 47, Leiden–Boston: Brill 2013, 225–246.
- Lewandowicz J., *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w Registrum epistularum Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego*, Źródła Monastyczne Monografie 6, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2018.
- Markus R.A., *Grzegorz Wielki*, tłum. z ang. P. Nehring, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2003.
- Rosik S., *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin: RW KUL 1980.

⁶⁶ Zob. J. Lewandowicz, dz.cyt., 12–13.

- Rusecki M., *Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 30 (1983) z. 2, 33–49.
- Sojka S., *Asceza w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, Vox Patrum 7 (1987), z. 12–13, 337–343.
- Sojka S., *Ideal życia kapłańskiego w świetle pism Świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Sojka S., *Przedchrześcijańskie „actio” i „contemplatio” a „vita activa” i „vita contemplativa” u św. Grzegorza Wielkiego*, Vox Patrum 6 (1986), z. 10, 17–39.
- Straw C., *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, Transformation of the Classical Heritage 14, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1988.
- Tanquerey A., *Synopsis theologiae moralis et pastoralis ad mentem S. Thomae at S. Alphonsi hodierni moribus accomodata*, t. 2, Romae–Tornaci–Parisis: Typis Societatis Sancti Joannis Evangelistae, Desclée et Socii 1923.
- Vogüé A. de, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. 1, Sources Chrétiennes 251, Paris 1978, 25–191.
- Walde A., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung 1910.
- Żurek A., *Dei consul – Boży konsul*, Teologia Patrystyczna 2 (2005), 13–31.

TEACHING ABOUT VIRTUES IN THE “DIALOGUES” BY POPE GREGORY THE GREAT

Summary

Pope Gregory the Great, in his only hagiographical work, the Dialogues, left elaborate teaching on virtues. It is practical to the core and bears a clear pedagogical intention. Gregory wanted the Dialogues readers, prevalently monks, to be granted an encouragement to live a virtuous life. The paramount virtue is humility, which stands at the root of any other virtue. The other important virtues described in Dialogues are poverty, chastity and obedience. Furthermore, as a specific mark of Gregory’s spirituality, the virtue of gravity occurs. The countless examples of saints, mentioned in the Dialogues, are an invitation to live in a close relationship with God since every virtue depends on the grace of God. In this respect, Gregory is an heir of Augustine’s teaching on grace, according to which grace precedes every single good deed of man.

Key words: aretology, virtue, miracle, Gregory the Great, veneration of saints, monasticism, Fathers of the Church, humility, Evangelical counsels

Nota o Autorze

Ksiądz **Adam PAWLAK** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, magister teologii. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie doktorant Instytutu Historii Kościoła i Patrologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, numer ORCID: 0000-0001-9816-4414.

Kontakt: apawlak1989@gmail.com