

KS. MARIAN RUSECKI

PEDAGOGICZNE FUNKCJE CUDU WEDŁUG ŚW. GRZEGORZA WIELKIEGO

Cud i jego funkcje, przede wszystkim motywacyjne, zawsze stanowiły przedmiot żywego zainteresowania apologetyki i teologii fundamentalnej typu klasycznego idącego po linii długotrwałej tradycji chrześcijańskiej i mającego za sobą pewną aprobatę urzędu nauczycielskiego Kościoła¹, ponieważ stanowiły *medium demonstrationis* nadprzyrodzonej genezy chrześcijaństwa². Samo rozumienie cudu i jego funkcji w historii myśli teologicznej przechodziło znaczną ewolucję: od pojmowania go jako znaku Boga realizującego zbawienie (teofanii uobecniającej Boga w świecie, formy objawienia Bożego i świadectwa samego Boga) do traktowania go jako nadzwyczajnego, zewnętrznego wobec objawienia faktu empirycznego, który na mocy transcendencji fizycznej miał w sposób apodyktyczny dowodzić absolutnej prawdy chrześcijaństwa.

O ile myśl patrystyczna³, zwłaszcza św. Augustyna⁴, doczekała się już

¹ Nagy. *Apologetyka czy teologia fundamentalna*. RTK 19:1972 z. 2 s. 115 n.; A. Tanqueray. *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*. Wyd. 24. Paris—Tornaci—Romae 1937, zwłaszcza rozdział *Ecclesiastica documenta de re apologetica* s. 26 - 38.

² E. Kopeć. *Teologia fundamentalna*. Lublin 1976 s. 68 n.; W. Hładowski. *Zarys apologetyki*. Warszawa 1980 s. 60 n.

³ A. Fridrichsen. *Le probleme du miracle dans le christianisme primitif*. Paris 1925; H. Schlingensiepen. *Die Wunder des Neues Testamentes. Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. Gütersloh 1933; H. Weinel. *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*. Freiburg 1899; M. Rusecki. *Funkcja argumentacyjna cudów w pierwszych trzech wiekach Kościoła*. RTK 26:1979 z. 2 s. 29 - 40.

⁴ P. de Vooght. *Les miracles dans la vie de St. Augustin*. RTAM 11:1939 s. 5 - 16; tenże. *La théologie du miracle selon St. Augustin*. Tamże s. 197 - 222; tenże. *La notion philosophique du miracle selon St. Augustin*. RTAM 10:1938 s. 317 - 348; J. A. Hardon. *The Concept of Miracle from St. Augustine to mo-*

w tym względzie kilku opracowań, podobnie jak okres scholastyki średniowiecznej z poglądami św. Tomasza z Akwinu na czele, o tyle okres ich dzielący stanowi ciągle białą plamę w literaturze przedmiotu. Niewątpliwie z tego okresu na uwagę zasługują poglądy św. Grzegorza Wielkiego⁵, który stanowi swego rodzaju pomost między św. Augustynem a św. Tomaszem. Z jednej strony kontynuował on myśl Augustynową o cudzie, nadając jej jednak wymiar praktyczny, moralny, pedagogiczny, z drugiej zaś wywarł pewien wpływ na św. Tomasza, który także korzystał z jego pism⁶.

Już choćby z tej racji warto bliżej zapoznać się z Grzegorzową interpretacją cudu i jego funkcji, tym bardziej że wiele innych zagadnień z jego dorobku doczekało się już wielostronnych opracowań⁷.

Aby wyjaśnić specyfikę jego interpretacji cudu, najpierw zasygnalizuję te czynniki, które warunkują Grzegorzową koncepcję.

1. PODSTAWOWE DETERMINANTY GRZEGORZOWEJ KONCEPCJI CUDU I JEGO FUNKCJI

Święty Grzegorz Wielki nie otrzymał gruntownego wykształcenia filozoficznego, gdyż za czasów Boecjusza, ze względu na ówczesne warunki społeczno-polityczne, w całym cesarstwie rzymskim straciło ono na

dern Apologetics. ThS 14:1954 s. 229 - 257; G. Bardy. *Les miracles contemporains dans l'apologetique de St. Augustin*. „Bibliothèque augustinne” 37:1960 s. 825 - 831; F. M. Brazzole. *La Dottrina del miracolo in S. Agostino*. Rome 1964. Warto zaznaczyć, że do psychologiczno-religijnej koncepcji cudu odwołują się w większym lub mniejszym stopniu niemal wszyscy piszący na temat cudu.

⁵ Do głównych jego dzieł zalicza się: *Moralium libri XXXV sive expositio in librum Job* (skrót: *Mor.*). *Patrologia latina* I - CCXVII (I - IV Indices). Wyd. J. P. Migne. Paris 1878 - 90 (skrót: PL) 75, 509 - 1162 (libri I - XVI) i 76, 9 - 782 (libri XVII - XXXV); *Regulae Pastoralis Liber* (skrót: *Reg. Past.*), PL 77, 13 - 128; *XL Homiliarum in Evangelia libri duo* (skrót: *Hom. Ez.*). PL 76, 785 - 1072; *Dialogorum libri IV de vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animorum* (skrót: *Dial.*). Lib. I, III, IV PL 77, 149 - 430; Lib. II PL 66, 125 - 204. Wydanie krytyczne: U. Moricca. W: *Fonti per la storia d'Italia*. Vol. 4. Roma 1924. Kwestię autentyczności i krytyczności wydań omawia szczegółowo S. Rosik (*Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*. Lublin 1980 s. 31 - 40).

⁶ Wykazuje to wyraźnie A. van Hove w swej pracy (*La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*. Paris 1927), w której jeden rozdział (s. 26 - 38) poświęca genezie definicji i pojęcia cudu według św. Tomasza.

⁷ Zagadnienie to omawia we wstępie do swojej pracy S. Rosik, jw. s. 14 - 48; por. też F. J. Dudden. *Gregory the Great, his place in history and thought*. Vol. 1 - 2. London 1905.

znaczeniu. Po okresie wędrówek ludów i po licznych najazdach na Rzym nie tylko system oświatowy, ale i cała kultura przechodziła stadium ostrego kryzysu. W szkołach uczono gramatyki i retoryki, a rządy Teodoryka znamionowało większe zwrócenie uwagi na sztuki wyzwolone. Nic więc dziwnego, że Grzegorz w zasadzie odrzucał dorobek kultury pogańskiej, szczególnie filozofii, będącej narzędziem do uprawiania teologii. Zdecydowanie większą wagę przywiązywał do praktycznej działalności duszpasterskiej niż do teoretycznej refleksji teologicznej. W jego twórczości dominuje problematyka moralna, teologia duchowości i zagadnienia liturgiczne. Okazyjnie poruszał także problemy dogmatyczne i apologetyczne⁸.

Taka postawa św. Grzegorza wiązała się z jego funkcjami pasterskimi. Ponieważ jego działalność na stolicy Piotrowej przypadła na czasy wyjątkowo trudne i skomplikowane, odznaczające się głębokim kryzysem doktrynalnym i moralnym oraz zachwianiem wszelkich wartości ludzkich, dlatego w swej działalności duszpasterskiej i pisarskiej zwracał on szczególną uwagę na podniesienie poziomu życia religijno-moralnego⁹

Według jego antropologii człowiek został całkowicie zepsuty przez grzech pierworodny i własnymi siłami nie jest zdolny do poprawy swego życia. Jest to możliwe tylko dzięki łasce Bożej, którą należy mu ukazywać i na jej przyjęcie przygotowywać. Stąd wynika nadprzyrodzona, pedagogiczna i moralna orientacja jego myśli.¹⁰

U Grzegorza brak rozważań abstrakcyjnych i spekulatywnych o Bogu, człowieku i świecie. Jego wizja rzeczywistości jest konkretna i bezpośrednio odnoszona do Boga. Rzeczy i zjawisk w świecie nie rozpatruje w ich bezpośrednim przyczynowym powiązaniu. Studium natury uważa — podobnie jak św. Augustyn, co zresztą było, jak wykazuje to H. Marrou, cechą kultury upadającego Rzymu — za *vana curiositas*¹¹.

Występuje u niego pojęcie natury oraz przyczyn immanentnych działających w świecie, ale pojęcie pierwsze jest bardzo szerokie i raczej odniesione do porządku moralnego niż kosmicznego, drugie zaś ujmuje bardziej w perspektywie Przyczyny Pierwszej, czyli działania samego Boga. Chodzi mu o to, by człowiek rozpatrujący owe wydarzenia nie skupiał uwagi na wewnętrznym mechanizmie wydarzeń i procesów natural-

⁸ G. Duby. *L'histoire des mentalités*. W: *L'histoire et ses méthodes*. Red. Ch. Samaran. Paris 1961 s. 937 - 965; Rosik, jw. s. 18, 27 n., 31; H. I. Marrou. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Ed. 2. Paris 1949 s. 233 n., 237 n.

⁹ N. Scharkey. *Saint Gregory the Great's Concept of Papal Power*. Washington 1950 s. 50 n.; Rosik, jw. s. 19.

¹⁰ P. Boglioni. *Miracle et merveilleux religieux chez Gregoire le Grand*. Montis Regii 1974 s. 40, 47, 71. Cała *Regulae Pastoralis Liber* Grzegorza Wielkiego jest tego ilustracją.

¹¹ Marrou, jw. s. 237 n.

nych czy społecznych. Wszystko bowiem pozostaje w radykalnej zależności od Boga, tym bardziej że ani byty materialne, ani ożywione — w tym i człowiek — niczego same z siebie nie mogą uczynić. Ostatecznie są zawsze poruszane przez tajemniczy impuls Boga. Dlatego wszystkie wydarzenia, które dzieją się w świecie, interpretuje teocentrycznie, w aspekcie pedagogiczno-moralnym: są albo nagrodą, albo karą Bożą¹². Ta zasada interpretacyjna tłumaczy — według omawianego autora — pedagogię Bożą.

Oparta jest ona również na idei providencjalizmu. Opatrzność Bożą pojmuje konkretnie i niemal eksperymentalnie. Choć mówi o niej tylko okazjnie, wydaje się, że łączy on rzymskie (prawne) jej rozumienie z greckim (pedagogiczne). Działanie Opatrzności widzi w życiu codziennym i całej historii człowieka, która jest jakby utkana ze znaków Bożych, będących dla człowieka rodzajem ostrzeżeń. Równocześnie zaznacza, że Bóg kieruje dziejami świata i człowieka według swego odwiecznego planu. Wszystko zostało przez Boga dokładnie przewidziane i nic poza Jego planem stać się nie może. Bóg rządzi i realizuje swój plan wobec każdego człowieka — jakby nie zajmował się nikim więcej, i wobec całej społeczności — jakby nikim indywidualnie nie interesował się¹³. Przewidziana została i według tego planu dokładnie rozwija się szczegółowa historia miast, narodów, poszczególnych zdarzeń i całych dziejów. Sąd Boży rozciąga się więc nad każdą duszą i nad całą rodziną ludzką. Za złe czyny i odstępstwa Bóg karze, zaś za realizację Jego planu zbawczego nagradza. Nagroda i kara mają reperkusje nie tylko historyczne i doczesne, ale i wieczne, nadprzyrodzone¹⁴.

Grzegorzową koncepcję cudu wyznacza ponadto eschatologiczna oraz psychologiczna interpretacja rzeczywistości.

¹² *Mor.* XVI, 37, 35: „[...] et quia considerant (justi) quoniam is qui mire angelos regit injuste homines non disponit profecto inveniunt causales rationes quam justae sin, dum ipsae causae extrinsecus videantur injustae”; *Mor.* XVI, 27, 34; „[...] en somme, une vision neutre et scientifique de la nature est psychologiquement évacuée en faveur d'une lecture anthropocentrique, religieuse et morale” (Boglioni, jw. s. 37; por. tamże s. 36, 53 n.); M. Frickel. *Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen.* Freiburg i. Br. 1958 s. 18 - 21.

¹³ *Mor.* XXV, 15, 33; por. Frickel, jw. s. 127 n; M. Walther. *Pondus dispensation, dispositio. Welthistorische untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Grossen.* Kriens 1941 s. 209 - 211. Obydwaj autorzy utrzymują, że u Grzegorza przeważa rzymska interpretacja idei opatrzności. Wydaje się, że u niego podtrzymywane jest również greckie jej rozumienie, o czym mogą świadczyć wyrażenia *Deo auxiliante, Domino adiuvante* (Cz. Bartnik. *Nadzieje upadającego Rzymu.* Warszawa 1982 s. 44 - 53).

¹⁴ *Mor.* V, 9, 15; *Mor.* VI, 24, 41; *Mor.* VII, 18, 21; Boglioni, jw. s. 51 - 62; Bartnik, jw. s. 46 n.

Święty Grzegorz Wielki był przekonany o szybkim nadejściu końca świata. Dlatego w życiu każdego człowieka ważne są tylko czyny dobre moralnie i wszystko, co do nich prowadzi. Należy czytać znaki, których jest wiele w dziejach ludzkości. Zwiastują one kres historii i z nich trzeba wyciągać praktyczne wnioski dla poprawy życia¹⁵.

Grzegorz Wielki ma silnie rozwinięty zmysł psychologicznej obserwacji. Przeprowadza wnikliwe analizy bytu ludzkiego, zwłaszcza duszy, będącej terenem spotkania z Bogiem oraz permanentnej walki z pokusami szatańskimi. Niewątpliwie — pod wpływem neoplatonizmu, zwłaszcza Filona z Aleksandrii z jego doktryną o „oku duszy”, teologii duchowości św. Benedykta, którą przyjął niemal w całości, i św. Augustyna — z dużą predylekcją koncentruje się na relacjach duszy ludzkiej z Bogiem. W tej perspektywie widzi cały świat stworzony, co pozwala mu — podobnie jak św. Augustynowi — na stwierdzenie sakralności świata i wyprowadzenie wniosków pedagogiczno-praktycznych i moralnych¹⁶.

Tak rozumie rzeczywistość i uważa, że wszystkie rzeczy i zdarzenia stają się jakby znakami Bożymi w historii (choć znakami jako takimi nie zajmuje się), gdyż przez Boga zostały obdarzone pewną intencjonalnością. Każdy człowiek winien je odczytywać, bo Bóg przez nie objawia mu swoją wolę i zbawcze zamiary. Na ten problem pasterz Kościoła kładzie szczególnie duży nacisk¹⁷.

2. POJĘCIE CUDU

Temu problemowi Grzegorz Wielki nie poświęca zbyt wiele uwagi. W zasadzie idzie po linii tradycji patrystycznej, przy czym duży wpływ wywarł na niego św. Augustyn, znacznie mniejszy Kasjan. Podobnie jak jego poprzednicy nie napisał odrębnego traktatu o cudzie, jednakże do tego tematu często nawiązuje w swoich głównych dziełach.

¹⁵ R. Wesselynek. *L'orientation eschatologique de la vie chrétienne d'après S. Gregoire le Grand*. Bruges-Paris 1962 s. 66 - 80; Rosik, jw. s. 21.

¹⁶ Ten aspekt twórczości Grzegorza Wielkiego bardzo mocno podkreśla Boglioni: „Il n'y a pas de doute que ses ouvers révèlent un gout de la psychologie humaine, de ses schémas intérieurs, de ses dynamismes les plus délicats, et un rare don d'observation et d'introspection; c'est pour cela que Gregoire sera un maître de sagesse durant le haut moyen âge qui, comme toutes les civilisations jeunes, manquait précisément de ces qualités” (jw. s. 20 n.; zob. też s. 21 - 26).

¹⁷ Ten problem jest widoczny we wszystkich dziełach Grzegorza Wielkiego; np. *Mor.* XVI, 37, 34 - 35; *Mor.* XII, 39, 44; *Mor.* XIV, 13, 15; dokładniej jeszcze ilustruje ów problem *Regulae Pastoralis Liber* oraz *Dialogorum libri IV*; por. także G. C. Carluccio. *The Seven Steps to Spiritual Perfection According to St. Gregory the Great*. Ottava 1949 s. 205 n.

Święty Grzegorz, zgodnie ze swoim stylem pisania, daje sentencjonalne określenia o charakterze egzortacyjnym, nie troszcząc się o precyzyjność i ścisłość rozumowań; nie interesuje go istota rzeczy czy zdarzenia. Dlatego nie formułuje on definicji cudu, ani nie określa jego struktury ontycznej. Skupia się raczej na jego znaczeniu praktycznym dla jednostki czy społeczeństwa. Można też chyba zgodzić się ze spostrzeżeniem Boglioniego¹⁸, że dla św. Grzegorza celowość wydarzenia cudownego określa jego naturę, a transcendencja cudu tkwi w jego znaczeniu.

Co prawda cała patrystyka podkreślała znaczenie cudu, nie zapomniała jednak o elemencie empirycznym zdarzenia cudownego jako nośniku znaczenia; podkreślała przy tym obydwie faktory jako pochodzące od Boga. Grzegorz Wielki również pisze o sferze materialnej cudu, a nawet o cudach fizycznych (uzdrowieniach, wskrzeszeniach, cudach kosmicznych dokonanych na przyrodzie nieożywionej i ożywionej — w tym i na zwierzętach), jednakże akcent kładzie całkowicie na znaczeniu cudów i niemal pomija ich czynnik widzialny także pochodzący od Boga. Komentując 1 Krl 14, 15 mówi, że cud jakby pochodzi od Boga (*quasi a Deo miraculum est*)¹⁹. Prawdopodobnie dlatego, poza nielicznymi aluzjami nie ma u niego odniesienia do praw przyrody²⁰. Mimo to cud u Grzegorza pozostaje na płaszczyźnie mirum: wywołuje zdziwienie, zainteresowanie, a nawet przerażenie. Podobnie jak u Augustyna u niego istnieje moment psychologicznego podejścia do cudu, ale Grzegorz wyciąga z tego faktu wnioski pedagogiczne; cuda ostrzegają, upominają, grożą, karzą, prowokują, zachęcają, skłaniają, budują²¹. Można więc powiedzieć, że cud w jego ujęciu nie różni się od zjawisk opatrnościowych i od naturalnych, gdyż te ostatnie są również obdarzone intencjonalnością, którą należy odczytać i przyjąć; cuda posiadają mocniejszą wymowę dla człowieka i są nośnikami silniejszego znaczenia²². Grzegorz Wielki przyznaje cudom — za tradycją patrystyczną — różnorakie funkcje, które winny one pełnić, jednakże sprowadza je ostatecznie do pedagogiczno-moralnych.

¹⁸ Jw. s. 66; s. 75 „[...] toute son attention se porte sur la fonction du miracle, sur la signification concrète qu'il a pour la vie individu ou de la communauté. On dirait que, pour lui, la finalité d'un événement en définit la nature; d'où la tendance à insérer parmi les miracula patrum de nombreux épisodes des visions et guerisons pourraient faire l'objet d'une interprétation, purement naturelle [...]”; por. L. Weber. *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlichen Lebensführung*. Freiburg in der Schweiz 1947 s. 146-165.

¹⁹ *Reg. Past.* V, 118.

²⁰ Zob. *Dial.* I, 1 s. 19; *Dial.* I, 1 s. 41.

²¹ *Hom. Ev.* II 35, 1; *Mor.* V, 1, 1; *Mor.* VII, 18, 21; *Mor.* V, 18, 35; por. Boglioni, jw. s. 51 n.; 6, 71, 75, 56.

²² *Mor.* XI, 4, 6; *Mor.* XVI, 37, 35; *Mor.* XXXV, 1, 1; *Hom. Ev.* II, 24, 2.

3. PEDAGOGICZNO-MORALNA INTERPRETACJA FUNKCJI CUDU

W uwagach zawartych w różnych pismach św. Grzegorza na temat funkcji cudu można znaleźć następujące elementy: cud posiada charakter teofaniczny, jest manifestacją mocy Bożej, wezwaniem do wiary, umocnieniem wiary Kościoła, oznaką i środkiem wzrostu świętości, legitymacją taumaturga, w odniesieniu do cudów Jezusa — dowodem bóstwa Chrystusa.

Zdaniem Boglioniego cechą charakterystyczną poglądu Grzegorza na cud jest to, że uważa go za teofanię²³. Z opinią tą trudno jednak się zgodzić, ponieważ nie narzuca się ona w sposób wyraźny, ani jednoznaczny; gdyby przyjąć, że omawiany autor przez teofanię rozumie doświadczenie mocy Bożej w cudzie i jej dobroczynne skutki dla człowieka oraz środek walki ze złem, wówczas można by uznać jego interpretację za słuszną, ale czy tak się rozumie teofanię? Niemniej można u Grzegorza spotkać wyrażenia, których szerzej nie eksplikuje, że w cudzie Bóg manifestuje swoją obecność, a jej doświadczenie jest „[...] ujawnieniem się na ziemi niebieskiego Jeruzalem”²⁴.

Bóg objawia się w cudzie w dwojaki sposób: 1) jako łaskawy i dobry Pan, który w doświadczeniu wiary pozwala poznać — choćby w minimalnym stopniu — swój majestat, w istocie swej w aktualnej ekonomii zbawienia pozostaje niepoznawalny i powoduje w duszy człowieka pragnienie oglądania Go, oraz 2) jako surowy, groźny, sprawiedliwie sądzący Pan mocy, wywołujący przerażenie i strach (*mysterium fascinosum et tremendum*). Według Grzegorza drugi aspekt manifestacji Bożej w cudzie przeważa i ma duże znaczenie wychowawcze.

Ten drugi aspekt teofaniczności cudu staje się u Grzegorza odrębną funkcją. Cuda świadczą w sposób oczywisty o niezwykłej mocy Boga wywołującej osłupienie, przerażenie, bojaźń, lęk, strach. A. von Harnack zauważa nawet, że Grzegorz Wielki mówi nie tyle o Bogu, co o Jego wszechmocy²⁵, a H. Frickel, że mało o miłości i dużo o mocy cudów²⁶.

²³ Jw. s. 91 n., 95 n.

²⁴ „Magna aedificatio vitae est videre viros mira facientes, atque in civibus suis Hierusalem coelestem in terra conspicerere” (*Dial.* III, 35 s. 216); „[...] quos (servos suos) dum mira conspiciamus agere, centrum nobis fit in eorum mentibus Deum habitare” (*Hom. Ev.* II, 30, 10); Zob. *Hom. Ez.* II, 5, 22; *Hom. Ez.* I, 10, 29).

²⁵ *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3. Aufl. 5. Tübingen 1932 s. 266.

²⁶ Jw. s. 66 - 70. Z ogólnym wydzwaniem wypowiedzi Harnacka i Frickela należy się zgodzić, jednak u Grzegorza występują też teksty świadczące, iż widzi on w cudach także przejaw dobroci, miłości, a nawet „słodczy” Boga; np.: „[...] eius dulcedinis suavitate iam in ipsa suae fidei certitudine degustant [...] Fit ergo nobis omnipotens Deus dulcis in miraculis, et tamen in sua celsitudine manet occul-

Faktycznie Grzegorz bardzo mocno i często eksponuje wszechmoc Bożą manifestującą się w cudach. Aniołów, którym Bóg często udziela mocy czynienia cudów, nazywa *Virtutes*; od nich przeważnie zależą cuda. Inny chór aniołów, *Potestates*, broni ludzi przed szatanem. Aniołowie uczestniczą w transcendencji działania Bożego, a ich służebna rola wobec ludzi także jest cudem²⁷. Eksponowanie mocy Bożej w cudzie uwiadacznia się u Grzegorza także w terminologii. Często bowiem na określenie cudu używa takich nazw, jak: *miraculum virtus*, *virtus operationem*, *virtutum signa*, *gratia virtutum*, *virtutum operatio*, *signorum virtus*²⁸.

Moc Boża manifestująca się w cudzie ma wywołać w człowieku określone reakcje. Z jednej strony Bóg niejako naocznie przekonuje o swej wszechmocy, która może absolutnie wszystko uczynić: nagrodzić człowieka za dobre i uczciwe życie lub ukarać za przekraczanie albo lekceważenie przykazań Bożych, z drugiej zaś strony wzbudzić w człowieku respekt przed swoją absolutną mocą i nakłonić do spełnienia swojej woli²⁹.

Manifestacja Boża w świecie ma służyć także do okazania wezwania Bożego do dialogu. Wezwanie człowieka do dialogu z Bogiem dokonuje się nie tylko przez cuda. Grzegorz pisze bowiem: „Bóg wzywa do nawiązania kontaktu ze sobą przez aniołów, patriarchów, apostołów, pasterzy, osobiście przez Jezusa Chrystusa oraz przez cuda”³⁰. Bóg przy ich pomocy apeluje do duszy ludzkiej, w niej zaś spotyka się Bóg z szatanem. Szatan wyrządza wprawdzie człowiekowi olbrzymie straty w jego życiu wewnętrznym i zagłusza głos Boga, to jednak wpływ boski jest skuteczniejszy. Bóg bowiem swój apel wzmacnia czasem przez *flagella*, czasem przez innego rodzaju cuda³¹. Mimo że pierwsze są mniejsze, to jed-

tus, ut et quiddam monstrando de se occulta non inspiratione in suo amore succedat, et tamen Majestatis abscondendo suae gloriam amoris vim per aestum desiderii augeat”. (*Mor. XVI, 27, 33*).

²⁷ *Hom. Ev. II, 34, 10; Mor. XXVIII, 1, 3.*

²⁸ Inne określenia stosowane przez Grzegorza to: *miraculorum gratia* (*Hom. Ez. I, 5, 6*), *miraculorum exhibitio* (*Hom. Ez. I, 5, 11*), *ostensio signorum* (*Hom. Ez. II, 6, 9*), *signa et miracula* (*Mor. XXXIII, 35, 60*), *signorum miracula* (*Mor. XVII, 15, 21*). Dokładny wykaz terminologii Grzegorza odnośnie do cudu podaje Bognioni, jw. s. 77 n.

²⁹ *Mor. XVI, 27, 34; Mor. XVI, 37, 35; Mor. VII, 18, 21; Hom. Ev. II, 35, 1.*

³⁰ „[...] vocat per angelos, vocat per patres, vocat per prophetas, vocat per apostolos, vocat per pastores, vocat etiam per se, vocat plerumque per miracula, vocat per flagella” (*Hom. Ev. II, 36, 10*).

³¹ „[...] pravam quamque animam omnipotens Deus multis modis visitare consuevit. Nam assiude hanc visitat praecepto, aliquando autem flagello, aliquando vero miraculo, ut et vera quae nesciat audiat” (*Hom. Ev. II, 39, 5; zob. też Hom. Ev. I, 5, 1*).

nak niekiedy są skuteczniejsze. *Flagella Dei* są słuszną karą za występki człowieka lub opór wobec wezwania Bożego. Wywołują zwykle lęk przed popełnieniem nowych w obawie przed jeszcze większą karą oraz uwrażliwiają na głos Boga. Są więc one równocześnie rodzajem Bożego ostrzeżenia. Grzegorz Wielki łączy z nimi także cele nadprzyrodzone, ale ich podstawowe znaczenie widzi w walorze wychowawczym³².

O ile funkcji cudu jako wezwania do wiary Papież — Reformator nie poświęca zbyt wiele uwagi, jak również udziałowi cudu w procesie powstawania wiary, o tyle z predylekcją rozważa wpływ cudu na rozwój chrześcijaństwa. Tak jak św. Augustyn uważa, że cuda były szczególnie potrzebne w pierwotnym Kościele. Są one zawsze potrzebne w Kościele, a nawet, są istotnie związane z jego misją. Zasadniczą rację takiego stanowiska widzi w tym, że zarówno apostołowie, jak i ich następcy mieli głosić orędzie Chrystusowe aż po krańce ziemi. Mieli oni budzić wiarę w Chrystusa. Dlatego apostołowie posiadali charyzmat taumaturgii, który jest normalną łaską biskupów złączoną z porządkiem nauczania³³. Z tego można wnosić, że cuda uwierzytelniałyby ich posłannictwo i pośrednio głoszoną przez nich naukę. Należy podkreślić, że Grzegorz rzadko mówi o związku cudu z prawdziwością przepowiadanej nauki, raczej łączy go z głosicielami Ewangelii, których misję uprawomocnia. Grzegorz wyraźnie o tym nie mówi, ale argument ten tkwi implicite w jego licznych wypowiedziach³⁴.

Do tej funkcji cudu przywiązuje duże znaczenie. Świadczyć o tym może fakt, że — jak utrzymuje — w czasie prześladowań łaska czynienia cudów była udzielana nie tylko oficjalnym głosicielom Ewangelii, ale i wiernym; czynione przez nich cuda miały z jednej strony podtrzymywać wiarę i budzić męstwo w obliczu prześladowań, a z drugiej równoważyć „[...] moc zwycięzców i słabość męczenników — pychę tego świata i pokorę Kościoła”³⁵, który zwycięsko wychodzi z prześladowań. Grzegorz podaje nawet listę tortur, z których dzięki sile cudów męczennicy

³² *Mor.* XXX, 2, 6.

³³ *Hom. Ev.* II, 30, 10; *Mor.* XVII, 26, 36; *Hom. Ez.* II, 6, 9. Zwłaszcza w *Dialogach* taumaturgia biskupów gra dużą rolę.

³⁴ *Hom. Ez.* II, 32, 9; „Nam cum ravi homines praedicamenta despiciunt, adiungit etiam miracula quae venerentur [...] istis miraculorum fulgoribus conturbantur [...] Sancti enim praedicatores verbis suis quasi quibusdam jaculis adversarios feriunt; armis vero, id est miraculis, semetipsos tuentur, ut et quantum sint audiendi sonent per impetum iaculorum et quantum sint reverendi clarescant per arma miraculorum [...] Vadunt enim fulgura cum praedicatores miraculis coruscant, et superna reverentia auditorum corda transfigunt”. (*Mor.* XXX, 2, 6).

³⁵ *Mor.* XI, 10, 11; *Mor.* XXXI, 2, 2.

wyszli zwycięsko. Cuda te miały nie tyle powstrzymywać prześladowców od egzekucji, ile skłonić ich do nawrócenia³⁶.

Święty Grzegorz Wielki w jednym miejscu stwierdza, że cudów nie potrzebują ci, którzy posiadają już wiarę (pośrednio może to świadczyć, że według niego prowadzą one do wiary)³⁷, to jednak ogólny charakter jego wypowiedzi prowadzi do wniosku, że cuda będą towarzyszyć Kościołowi w całej jego historii. Wynika to z dwóch racji. Po pierwsze z woli samego Chrystusa. Komentując końcowy fragment Ewangelii według św. Marka przypomina, że cuda były konieczne na początku Kościoła, lecz w późniejszym etapie jego rozwoju bardziej należy cenić dary i znaki duchowe, gdyż te są wyższe od materialnych. Są one i będą zawsze niezbędne dla wiary Kościoła³⁸ i nigdy nie ustaną, nawet w czasach Antychrysta; tak jak pojawiały się w czasach Starego i Nowego Testamentu, tak będą działać się w Kościele aż do końca świata³⁹. Po drugie, z racji ich faktycznego dokonywania się w Kościele stwierdza, że cuda, które czynił św. Piotr, nigdy nie ustaną na jego grobie⁴⁰. Następnie szeroko omawia cuda związane z nawróceniem Anglii i rozwojem w niej wiary, zwłaszcza cuda dokonane przez św. Andrzeja z Canterbury, a także dużo uwagi poświęca cudom mnichów z klasztoru św. Andrzeja. Przytacza też argument natury ogólnej, że *divina formido* i *divinitatis terror* są związane bardzo ściśle z samą ideą cudu, dlatego cud musi zawsze towarzyszyć Kościołowi w jego misji⁴¹. One ustać nigdy nie mogą, bowiem czyni je Bóg po to, aby pouczać i korygować życie ludzkie. Dlatego cuda dziejące się w Kościele w każdej epoce powinno się wintegrować we własne życie religijne dla duchowego pożytku.

Święty Grzegorz Wielki bardzo mocno uwypukla także związek cudu ze świętością. W tradycji łacińskiej nastąpiła znaczna dewaluacja charyzmatu taumaturgii w stosunku do świętości osobistej, co uwidoczniło się szczególnie mocno u Kasjana, według którego taumaturgia bardzo często prowadzi do próżności i pychy oraz nie powoduje wzrostu świętości, i dlatego wyżej należy cenić miłość i *mirabilia* porządku ascetyczno-moralnego niż cuda porządku materialnego⁴². U Grzegorza — mimo częściowego podzielenia poglądu Kasjana — nastąpiła pewna rewaloryzacja związku cudu ze świętością, co wyraźnie można dostrzec w *Dialogach*.

³⁶ *Mor.* XXVI, 18, 32; *Mor.* XXXII, 15, 24.

³⁷ *Hom. Ev.* I, 4, 2 - 3.

³⁸ *Mor.* XXVII, 18, 36 - 37.

³⁹ *Hom. Ez.* II, 4, 8; *Mor.* XXXIV, 3, 7.

⁴⁰ *Mor.* XXVII, 11, 21.

⁴¹ *Mor.* XXVII, 11, 21.

⁴² *Collationes Patrum* I, 11, 1 - 2; XII, 12; XVIII, 1, 2 - 3.

Odróżnia on cuda widzialne (fizyczne) od duchowych (niewidzialnych). Te drugie mogą powodować wzrost świętości, a nawet ją, sprawić, natomiast pierwsze nie sprawiają jej, mogą ją jednak okazywać⁴³. W tym wypadku są one manifestacją świętości. Wskazują, że jest ona właściwością osoby zjednoczonej z Bogiem. W ten sposób staje się ona empirycznie dostrzegalna jako jej zewnętrzny wyraz oraz przyczynia się do budowania i uświęcania Kościoła. W tym znaczeniu porównuje cud do świecącej lampy, której blask światła rozchodzi się daleko od miejsca, w którym stoi⁴⁴. Autor nie precyzuje psychologicznego i socjologicznego procesu oddziaływania cudu manifestującego świętość na otoczenie, czyli na jego rozwój moralny. Jednakże nie wątpi, że tego typu proces zachodzi, bowiem cud ma zdolność stymulacji psychologicznej. Doświadczają jej nie tylko bezpośredni świadkowie cudu, ale i ci, którzy słuchają opowiadań o cudach⁴⁵.

W związku z relacją cudu do świętości Grzegorz Wielki omawia także stosunek cudu do taumaturga i taumaturga do cudu. Jak już wspomniano, stawia on taumaturgię w rzędzie charyzmatów. Obydwa te pojęcia nie są całkowicie heterogenne, ale i nie są identyczne. Charyzmaty widzi Grzegorz bardziej w funkcji eklezjalnej i służebnej, chociaż charyzmat taumaturgii pełni również te role⁴⁶. One się uzupełniają i dopełniają. Zarówno charyzmaty, jak i taumaturgia nie stanowią dla niego problemu teoretycznego, ale praktyczny i moralny.

Cudotwórca powinien być świadomy otrzymanego daru i jego darmowości. Winien go spożytkować przede wszystkim dla własnego życia duchowego. Nie może on stać się tytułem do prestiżu osobistego, względnie do pychy. Nadużywanie daru Bożego jest karalne, co jest na wskroś pedagogiczne⁴⁷. Z tej przyczyny odrzuca cuda heretyków, którzy czynią je dla własnej chwały i osobistego splendoru⁴⁸. Z racji pychy leżącej u podstaw ich taumaturgicznej działalności będą potępieni. Świadczy to, że według Grzegorza cuda mogą czynić także heretycy i potępieni. To, co je różni od cudów prawdziwych, to nie ich błędność ontyczna, lecz błędna intencja moralna.

Ponieważ charyzmat taumaturgii może być nadużywany przez cudo-

⁴³ „Nam corporalia illa miracula ostendunt aliquando sanctitatem, non autem faciunt; haec vero spiritalia, quae agentur in mente, virtutum vitae non ostendunt, sed faciunt. Illa habere et mali possunt, istis autem perfrui nisi boni non possunt” (*Hom. Ev. II, 29, 4; zob. Mor. II, 56, 89 - 92*).

⁴⁴ *Hom. Ez. I, I, 5, 6 - 7*.

⁴⁵ *Zob. Bognioni, jw. s. 95 n.*

⁴⁶ *Hom. Ez. I, 5, 11; Hom. Ev. II, 29, 4; Mor. XI, 16, 21; Mor. XXVII, 46, 76; por. Carluccio, jw. s. 11 - 19; Bognioni, jw. s. 97 n., 88 n.*

⁴⁷ *Mor. VIII, 6, 10; Mor. XXXIII, 6, 13.*

⁴⁸ *Mor. VIII, 42, 60; Mor. XX, 7, 17; Hom. Ez. II, 5, 22.*

twórców, dlatego nad charyzmatykami i taumaturgami winni czuwać pasterze, aby chronić ich przed pokusą chępliwości i nadużywania daru Bożego. Taką postawę widzi Grzegorz Wielki u wielu gorliwych biskupów. Równocześnie daje przykłady wielu postaci ze Starego i z Nowego Testamentu: Eliasza, Amosa, Natana, a zwłaszcza św. Piotra i Pawła, którym dar taumaturgii służył do pogłębienia ich pokory, bowiem cuda przez siebie zdziałane przypisywali Chrystusowi, a siebie samych uważali jedynie za niegodne narzędzia⁴⁹. Oni winni być wzorem wszystkich cudotwórców, a cuda przez nich sprawiane powinny służyć pogłębieniu pokory w obliczu wszechmocy Boga.

Grzegorz Wielki okazyjnie wspomina, że cuda pełnią także funkcje ściśle dowodowe. Ma to miejsce przy komentowaniu cudów Jezusa Chrystusa. Komentując je zauważa, że Jezus Chrystus z racji swej bosko-ludzkiej natury posiadał wszystkie dary charyzmatyczne, i to w stopniu najwyższym, w tym oczywiście i łaskę taumaturgii, która ludziom i aniołom jest udzielana tylko do pewnego stopnia⁵⁰. Z tej racji dokonywał On cudów, jakich nikt inny nie mógłby uczynić. Już to świadczy o Jego wyjątkowości, jeśli nie o bóstwie. Niekiedy wspomina wprost, że cuda Jezusa uzasadniają Jego bóstwo⁵¹. Żydom wyrzuca to, że w Jezusie nie rozpoznali Boga ani na podstawie spełnionych prorocत्व, ani na podstawie dokonanych przez Niego cudów; dostrzega w ich postawie paradoksalną niekonsekwencję: „[...] uderzeni siłą cudów zgorzszyli się Nim jeszcze bardziej”⁵². Jest to dla niego tym bardziej niezrozumiałe, że nawet demony wyrzucane przez Jezusa wyznawały Jego bóstwo⁵³. Siłą dowodową cudów widzi on w fakcie, że w cudach Jezusa manifestowała się moc Jezusa tak wielka, iż to powinno całkowicie wystarczyć, by przekonać wszystkich o konieczności zawierzenia Mu, lub przynajmniej, by wzbudzić lęk przed tą mocą, która także przyjdzie na sąd; koniec świata i sąd są, według niego, największymi cudami⁵⁴. Grzegorz zauważa, że Chrystus podczas swego ziemskiego życia nie chciał karać cudami ludzi za ich niewiarę, choć mógł to czynić, gdyż cuda Jego świadczą o tym, iż posiadał niezwykłą moc. Pełnią one również funkcje pedagogiczne.

Zgodnie ze swoim intencjonalnym podejściem do rzeczywistości, w świetle którego każda rzecz i każde zdarzenie ma coś do przekazania

⁴⁹ *Hom. Ez.* I, 5, 14.

⁵⁰ *Mor.* II, 56, 92; *Mor.* XXIX, 31, 74; *Carluccio*, jw. s. 36 - 39.

⁵¹ *Reg. Past.* I, 90 - 93; *Mor.* IX, 28, 41; *Mor.* XXVIII, 1, 5.

⁵² *Hom. Ev.* I, 10, 2; *Mor.* VI, 19, 34; *Hom. Ez.* I, 8, 31.

⁵³ *Hom. Ev.* II, 15, 8.

⁵⁴ Koniec świata i sąd są według niego największymi cudami (*Mor.* XVII, 32, 53).

człowiekowi, w całej naturze widzi wiele elementów karzącego i dobroczynnego działania Boga. Idąc po linii niektórych Ojców Kościoła, interpretujących Pismo św. (w tym i cuda) symbolicznie, nadaje cudom znaczenie symboliczne. Mało jest zainteresowany przebiegiem faktów cudownych, przez co nie odróżnia zdarzeń opatrnościowych, a nawet naturalnych, od cudów, zwraca szczególną uwagę na treści duchowe, które są obwieszczane przez ich sferę empiryczną⁵⁵

Jak zauważa Weber, dla św. Grzegorza Wielkiego — podobnie jak i dla innych Ojców Kościoła — metafora, alegoria czy przypowieść historyczną ma pewną moc dowodową, z racji choćby częściowego odniesienia do faktu realnego. Dlatego Grzegorz — dodaje Weber — każdy szczegół zawarty w Piśmie św. traktował jako objawiony i natchniony. Stąd wszystkie detale biblijnych opisów cudów interpretował w aspekcie pożytku dla życia religijnego i mistycznego⁵⁶. Gesty Jezusa, Jego słowa, postawa, analogicznie jak postawa proszących czy doznających cudu, mają dla niego wielkie bogactwo tropologiczne i mają służyć wzrostowi pobożności, nakłaniać do praktykowania cnót, zwłaszcza pokory jako matki wszystkich innych, ostrzegać przed złem, karać itp. Ukazują one wartości duchowe, które przyniósł Jezus, a teraz przepowiada je Kościół. Jezus przynosi światło łaski uosobione w otwieraniu oczu ślepych i uszu głuchych, w pokonywaniu różnych chorób, które w symbolice Pisma św. przedstawiane są jako ciemność, grzech, zło spowodowane przez szatana. W cudach zatem jaśniej panowanie ekonomii łaski i boskich wartości⁵⁷.

*

Przy pobieżnym studiowaniu dzieł św. Grzegorza Wielkiego można odnieść mylne wrażenie, jakoby przyznawał on cudom tylko jedną funkcję, a mianowicie pedagogiczną. Jednakże przy uważnej analizie można zobaczyć, że cud według niego pełni różne funkcje: posiada charakter

⁵⁵ „Sed quia carnales adhuc discipuli nullo modo valebant capere verba mysterii, venit ad miracula. Ante eorum oculos caecus lumen recipit, ut qui coelestis mysterii verba non caperent, eos ad fidem coelestia facta solidarent. Sed miracula Domini et Salvatoris nostri sic accipienda sunt, fratres charissimi, ut et in veritate credantur facta, et tamen per significationem nobis aliquid innuant. Opera quippe eius et per potentiam aliud ostendunt et per mysterium aliud loquuntur. Ecce enim quis iuxta historiam caecus iste fuerit ignoramus, sed tamen quem per mysterium significat novimus” (*Hom. Ev. I, 2, 1*).

⁵⁶ Weber, jw. s. 64 n., 46 n.; *Zob. Mor. IV, 29, 55; Mor. XI, 6, 8; D. Hofmann. Die Geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Grossen. Münster-schwarzach 1968; Bøglioni, jw. s. 68 n.*

⁵⁷ *Mor. VIII, 30, 49; Mor. X, 30, 50; Hom. Ez. I, 6, 7; Hom. Ez. I, 10, 20; Hom. Ez. II, 9, 22; Hom. Ev. II, 26, 6.*

teofaniczny, jest manifestacją mocy Bożej, wezwaniem do wiary, środkiem jej umocnienia (zwłaszcza wiary społecznej Kościoła), oznaką zjednoczenia taumaturga z Bogiem i jego legitymacją. Funkcje te były przyznawane cudom i przez wcześniejszą patrystykę, chociaż niekiedy akcenty były nieco inne, bardziej powiązane oraz widziane w perspektywie wydarzeń zbawczych. W tym względzie Grzegorz niewiele się różni od swoich wielkich poprzedników. Wyróżnia go jedynie fakt, że nadaje wszystkim owym funkcjom interpretację pedagogiczną.

4. WPŁYW MYŚLI ŚW. GRZEGORZA NA ROZWÓJ PROBLEMATYKI FUNKCJI CUDU

Wpływ ten należy widzieć w podwójnym wymiarze: praktycznym (kaznodziejskim) i teoretycznym (teologicznym).

Już od czasów św. Augustyna istniała tendencja, która była podtrzymywana przez św. Grzegorza, by spisywać zaistniałe fakty cudowne i czytać je w kościołach w czasie nabożeństwa⁵⁸. Cel tej praktyki był dwojaki: by cuda te nie uległy zapomnieniu oraz by — dzięki temu — mogły być publicznie znane. Przy tym nie chodziło tu o zwykłą informację o zaistniałych cudach, lecz o zbudowanie wiernych. Cuda „przepowiadane” miały skłonić wiernych do większego zainteresowania się sprawami religijnymi, większej ufności wobec Boga, zwłaszcza w Jego nadzwyczajną i natychmiastową pomoc, do wzmocnienia i ożywienia wiary. Miały one także świadczyć o prawdziwości przepowiadanej nauki. Rzadko jednak wskazywano na rzeczywisty związek cudu z naturą. Na argument z cudu powoływano się raczej zwyczajowo i mechanicznie. Nade wszystko cuda miały wywołać podziw dla taumaturgicznej mocy cudotwórców, a ostatecznie dla mocy samego Boga, który w sposób niezwykły, nieprzewidziany często je sprawia. Równocześnie miały budzić lęk wobec tej niezwykłej mocy, której działanie nierzadko przejawia się w cudach jako karach.

Nurt kaznodziejski zapoczątkowany we wczesnym średniowieczu, bio-

⁵⁸ *De civ. Dei* 22, 8, 21. Święty Augustyn pisze, że już w dwa lata po założeniu księgi było spisanych ponad 70 cudownych wydarzeń, a w Kalmie, ponieważ księga była założona wcześniej, było ich znacznie więcej. Tego typu „księgi cudów” powstawały szybko i w dużej ilości. Wystarczy zacytować kilka z nich. Grzegorz z Tours. *In Gloria martyrum; De passione et Virtutibus S. Juliani martyris; De Virtutibus S. Martini episcopi; Vita patrum; In Gloria Confessorum; De Miraculis beati Andreae Apostoli*. PL 71, 705-1102; Grzegorz Wielki. *Dialogorum libri IV*. PL 77, 149-429; PL 66, 126-204; Petrus Venerabilis. *De miraculis libri II*. PL 189, 851-954; A. Poncelet. *Index miraculorum B. V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta sunt*. AB 1902 s. 241-360.

rażący cud za ilustrację przepowiadanych prawd, a nawet za główny temat kazań, faktycznie przyczynił się do oddzielenia nauki od cudów. Te stawały się coraz częściej „automatycznym” dowodem wszystkiego, czego nauczano, a nawet specyficznym „straszakiem” wobec tych, którzy nie wierzą. Niekiedy będzie dochodziło także do innych wypaczeń, zwłaszcza gdy będzie się podkreślało i przepowiadało cuda dokonywane na grobach męczenników i przy relikwiach świętych, które później odsprzedawano (w zwyrodniałych formach i na szczęście niezbyt często) także dla celów taumaturgicznych. Ponieważ ta sfera przepowiadania kaznodziejskiego budziła żywe zainteresowanie określonych kręgów słuchaczy, dlatego kaznodzieje, zwłaszcza ludowi, będą eksponowali stronę teratyczną cudów, obojętnie czy historycznych, czy legendarnych, by w ten sposób odpowiedzieć na zapotrzebowanie słuchaczy. W ten sposób cud będzie coraz częściej oddzielany od jego kontekstu religijnego i od związku z objawieniem⁵⁹. Ukształtuje się nawet specjalny rodzaj literatury o cudach, przeznaczonej głównie dla predyktorów. Znajdzie to swój wyraz także w budujących żywotach świętych i kronikach, w których coraz więcej będzie opisów cudownych niezwykłości, czasem dziwności, a nawet cudaczności o charakterze legendarnym, pozbawionych zupełnie treści i sensownego znaczenia; akcentowały one bardziej sferę spektakularną niż orędzie z nimi związane; budziły bardziej ciekawość człowieka niż skłaniały go do refleksji nad dziełami Bożymi dokonanyymi rzeczywiście w historii⁶⁰.

Wydaje się, że do tego typu patrzenia na cud przyczynił się, przynajmniej w pewnym stopniu, św. Grzegorz Wielki. W pierwszej części niniejszego artykułu zwrócono uwagę na okoliczności, które warunkowały w sposób istotny jego pedagogiczną interpretację cudu. W czasach jego działalności poziom umysłowy współczesnych mu ludzi był wyjątkowo niski, dlatego szczegółowa spekulacja na temat cudu i jego funkcji byłaby niezrozumiała i nieczytelna, zresztą Grzegorz nie miał do niej specjalnych predyspozycji. Stąd wynika ostatecznie jego tendencja, aby dostosować naukę chrześcijańską do ducha czasu, co można by nazwać popularyzacją doktryny chrześcijańskiej⁶¹. Chciał zbawcze plany Boga wyrazić w „cudownej widzialnej szacie”, by mogły one stać się dostrzegalne dla każdego. Działanie Boga prowadzące do zbawienia przejawiało się,

⁵⁹ P. Rousset. *Les sens du merveilleux a l'époque féodale*. MA 62 1956 s. 25 - 37; D. Wertz. *The influence of the Regula Pastoralis to the Year 900*. Cornell 1936.

⁶⁰ L. Monden. *Le miracle signe du salut*. Bruges-Paris 1960 s. 50; E. Kopeć. *Walor motywacyjny cudów*. RTK 19:1972 z. 2 s. 102.

⁶¹ Rosik, jw. s. 16 n., 27 n., 49 - 57, gdzie przedstawił wszechstronnie wpływ myśli Grzegorza na średniowiecze.

według niego, niemal na każdym kroku, w każdym zjawisku, które równocześnie zadziwia i poucza. Jednakże widział on w cudzie i inne funkcje. Te niestety pominał w swojej popularnej wersji kaznodziejstwa, natomiast funkcję pedagogiczną cudu przeakcentował; cud stał się ilustracją i dowodem wszystkiego.

O ile wpływ Grzegorza Wielkiego na praktykę kaznodziejską był znaczny, o tyle na płaszczyźnie teoretycznej był on znacznie mniejszy. Niemniej można zaryzykować twierdzenie, że przynajmniej od strony negatywnej sprowokował on w pewnym sensie poglądy scholastyczne. Z jednej strony myśl Grzegorza, akcentującą manifestację mocy Bożej w cudzie, wywrze znaczny wpływ na autorów średniowiecznych. Właśnie za nim akcentować ją będą św. Ryszard od św. Wiktora, Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu⁶² i inni. Dla nich cud będzie przede wszystkim dowodem wszechmocy Bożej. Z drugiej strony niewyraźne odróżnianie cudów od naturalnych zjawisk niezwykłych i opatrnościowych oraz przeakcentowanie ich symbolicznego znaczenia sprowokuje scholastykę, a zwłaszcza św. Tomasza, do precyzyjnego zdefiniowania cudu stojącego jakby na drugiej antypodzie. Stanie się to dodatkowo możliwe, gdyż od XII w. zaczęto metafizyczne pojęcia stosować do wykładu treści teologicznych.

Wobec Grzegorzowego poglądu, że cuda mogą być czynione także przez heretyków i potępionych, scholastyka zajmie się bliżej tym problemem, zwłaszcza niemożliwością nadużycia argumentu z cudu dla potwierdzenia fałszu, oraz w większym stopniu będzie zwracała uwagę na związek cudu z prawdziwością nauki potwierdzanej przez niego, czego w dostatecznym stopniu nie wyakcentował Grzegorz Wielki.

Scholastyka nie doceniła jednak podstawowego wkładu Grzegorza Wielkiego do problematyki cudu i jego funkcji, a mianowicie kwestii znaczenia cudu. Tę kategorię teologia fundamentalna, używająca cudu jako środka uzasadniającego wiarogodność objawienia chrześcijańskiego, odkryje dopiero w XX wieku, kiedy zacznie rozważać cud w kategoriach znaku implikującego element znaczeniowy. W tej dziedzinie Grzegorz Wielki może uchodzić za prekursora nie tylko w odniesieniu do problematyki cudu, ale i wszelkiego rodzaju filozofii współczesnych uważających tę kategorię za podstawową⁶³.

⁶² Van Hove, jw. s. 38 - 51.

⁶³ M. Rusecki. *Funkcje cudu jako znaku* RTK 27:1980 z. 2 s. 51 - 70; *tenże*. *Cud jako znak i symbol*. RTK 28:1981 z. 2 s. 79 - 95.

PÄDAGOGISCHE FUNKTIONEN DES WUNDERS
NACH DEM HEILIGEN GREGOR DEM GROSSEN

Zusammenfassung

Papst Gregor der Große, der an der Zeitwende zweier Epochen lebte, hat auch einen großen Einfluß auf das Verständnis der Funktion des Wunders ausgeübt. Um die christliche Lehre der damals niedrigen Mentalität anzupassen und damit das Interesse an ihr zu wecken, verlieh er ihr die Färbung des Wunderbaren. Zwar sah er, daß das Wunder verschiedene Funktionen erfüllt: es ist eine Manifestation Gottes in der Welt, insbesondere seiner Macht, es ist eine Aufforderung zum Glauben, ein Mittel zu seiner Entwicklung und Bestärkung sowohl im individuellen als auch im sozialen Ausmaß (Entwicklung der Christenheit) es ist eine Legitimierung des Thaumaturgen und der Gottheit Jesu Christi sowie ein Heiligkeitszeichen; aber dennoch sieht er in all diesen Funktionen ihr pädagogisch-moralisches Ausmaß. Im Effekt — stellt der Verfasser fest — ist ein Wunder nach Gregor dem Großen ein ausdrückliches und erfolgreiches Mittel der Pädagogik Gottes: es regt an, provoziert, belohnt gute Taten oder flößt Angst und Furcht vor der göttlichen Strafe ein beziehungsweise es ist ihr Ausdruck (das ist verständlich, wenn man alle Bedingtheiten seines Schaffens berücksichtigt).

Papst Gregor der Große unterschied den Begriff des Wunders im eigentlichen Sinn dieses Wortes wohl nicht von den natürlichen und von der Vorsehung bewirkten Erscheinungen (deswegen gibt es so viel Wunderbares bei ihm), aber er betonte die Bedeutung des Wunders nachdrücklich, doch diese Kategorie wird das theologische Denken ganz klar und voll erst im 20. Jahrhundert entdecken, welches das ein Zeichen begreift. Außerdem beeinflusste Gregor der Große die Entwicklung der Wunderproblematik in zweifacher Weise: seit seiner Zeit wurde das Wunder in der Predigerströmung zu einer Illustration (manchmal ganz naiv) und zum Beweis „aller vorhergesagten Wahrheiten“; dagegen hob die Scholastik, ihm folgend, die sich im Wunder offenbarende Allmacht Gottes hervor, und in der Reaktion auf seine Nichtunterscheidung des Wunders von natürlichen Erscheinungen definierte sie das Wunder durch die physische Transzendenz.

Übersetzt von *Jan Dmochowski*