

KS. SEWERYN ROSIK

TWÓRCZOŚĆ GRZEGORZA WIELKIEGO I JEJ WPŁYW NA MYŚL ŚREDNIOWIECZA

W twórczości teologicznej, dotyczącej zwłaszcza okresów minionych, zwraca się w pierwszym rzędzie uwagę na wielkie kontrowersje doktrynalne lub też etapy znamienne, uwidaczniające się w sposób szczególny w rozwoju historii teologii. W tej praktyce wychodzi się ze słusznego założenia, że przeszłość daje możliwość lepszego zrozumienia teraźniejszości i że nauczanie doktryny moralnej, tak głęboko sięgające tradycji, powinno zwracać się do swojego źródła.

Tak się jednak stało, że opracowania i monografie dotyczące jakiegoś okresu często preferują określony przedmiot badań, specyficzną problematykę, z pominięciem innych. Np. gdy chodzi o okres wczesnego średniowiecza i jego fazę szczytową, panowała opinia, że ta epoka może budzić zainteresowanie badaczy swoją filozofią, natomiast teologia stała się dziedziną mało eksploatowaną badawczo. Gdyby przejrano bibliografię tego okresu, wówczas odkryto by fakt nieproporcjonalnie dużej liczby prac dotyczących filozofii lub historii tego czasu, natomiast mało opracowań traktujących o teologii. Znamienny jest i ten dodatkowy moment, że śledząc różne dziedziny historii ludzkiej myśli, najbardziej pomijana wydaje się teologia moralna. I nie ma w bibliotekach naszych jakiegoś syntetycznego studium, które byłoby poświęcone problematyce teologii moralnej w całości. Nie ma zaś z tej racji, że brak szczegółowych studiów nad poszczególnymi autorami, kierunkami i nurtami myśli moralnej. Wydaje się zaś, że przygotowanie takiej syntezy byłoby i możliwe, i konieczne, syntezy wznoszącej się niejako ponad poszczególnymi autorami, wywierającymi wpływ na ewolucję idei moralnych. Oto jedna z racji, która usprawiedliwia przedmiot niniejszego studium nad doktryną moralną św. Grzegorza W. Była to bowiem postać w teologii moralnej i duchowej, która utrwaliła na początku średniowiecza jej orientację oraz kierunek na sześc co najmniej

wieków, tj. do czasów św. Tomasza w w. XIII¹. W niniejszym artykule zostanie podjęta próba ukazania źródeł, z jakich wyrastała doktryna Grzegorza, metody wykładu, jaką stosował w swoich dziełach, oraz wpływu, jaki wywarł na średniowieczną myśl moralną.

1. PISMA GRZEGORZA WIELKIEGO

a) *Sancti Gregorii Magni Romani Pontificis Moraliū Libri sive Expositio in librum B. Job.* PL, 75, 1-16, s. 509-1162; 76, 17-35, s. 9-782. Ed. J. P. Migne: *Patrologiae cursus completus. Series prima (Latina)*. Paris 1844-1864.

b) *Sancti Gregorii Magni Romani Pontificis Homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo.* PL, 76, 1-2, s. 785-1072. Ed. J. P. Migne.

c) *Sancti Gregorii Magni Romani Pontificis XL Homiliarum in Evangelia libri duo.* PL, 76, 1-2, s. 1075-1312. Ed. J. P. Migne.

d) *Sancti Gregorii Papae Dialogorum Libri IV de vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animarum.* PL. 1, 3, 4, s. 149-430. Ed. J. P. Migne. Uwaga: Księga 2 o życiu św. Benedykta znajduje się w tomie 66 s. 125-204. Krytyczne wydanie *Dialogów* zostało dokonane przez U. Moricca: *Dialogorum libri quatuor.* Romae 1924.

e) *Sancti Gregorii Magni Romani Pontificis Regulae Pastoralis Liber, ad Joannem Episcopum civitatis Ravennae.* PL, 77, pars I—IV, s. 13—128. Ed. J. P. Migne.

f) *Sancti Gregorii Magni Registri Epistolarum.* PL, 77, 1-14, s. 441-1352. Listy Grzegorza W. zostały krytycznie wydane, poza edycją J. P. Migne'a, na nowo przez P. Ewalda i L. M. Hartmanna i znajdują się w *Monumenta Germaniae historica*. Berlin 1891-99. T. 1-2: *Epistolarum*. W polskim przekładzie wydał *Listy Grzegorza W.* J. Czuj. T. 1-4. Warszawa 1954-55.

g) *Sancti Gregorii Magni Romani Pontificis Liber antiphonarius ordinatus per circulum anni.* PL, 78, s. 641-724. Ed. J. P. Migne.

h) *Sancti Gregorii Magni Romani Pontificis Liber responsalis sive antiphonarius.* PL. 78, s. 725-850. Ed. J. P. Migne.

i) *Sancti Gregorii Magni Romani Pontificis super Cantica Cantico-rum expositio.* PL, 79, s. 471-548. Ed. J. P. Migne; *Sancti Gregorii Magni Romani Pontificis in Librum Primum Regum, qui et Samuelis dicitur variarum expositionum libri sex.* PL, 79, s. 17-468; *Responsio sancti Gregorii papae urbis Romae ad Augustinum Anglorum episcopum.* PL,

¹ Por. Ph. Delhaye. *La morale de saint Grégoire*. „L'ami du clergé” R. 69: 1959 nr 7 s. 97.

77, s. 1183-1200. Co do autentyczności tych trzech pozycji istnieje interesująca literatura kontrowersyjna.

2. ZALEŻNOŚĆ DOKTRYNALNA GRZEGORZA WIELKIEGO

Sledząc dorobek twórczy Grzegorza I uderza nas dziwne zjawisko: bardzo skąpe powoływanie się na autorów pogańskich, a nawet i chrześcijańskich. Fakt ten wypływa ze świadomych zamierzeń Ojca Kościoła, nie jest jednak w stanie wywołać przeświadczenia o doktrynalnej niezależności lub samodzielności jego poglądów. Nie tworzył w intelektualnej izolacji, tym bardziej że poprzedzały go potężne umysły patrystyki wschodniej i zachodniej. Czy da się jednak ustalić niektóre źródła jego poglądów?

Istnieją studia wykazujące, jak wiele wątków myślowych zawdzięczało chrześcijaństwo dorobkowi pogańskich myślicieli². Można więc przypuszczać, że i Grzegorz nie był wolny od tego wpływu. Dlaczego więc ich nie przytacza? Dwa są chyba tego powody. Pierwszy to fakt, że nie znał on języka greckiego, do czego się wyraźnie przyznaje³. W swoich listach powtarza, że wstydem napawa go ten brak, a pojawiające się w jego dziełach terminy greckie są normalnym przejawem infiltracji kultury greckiej w helleńskim kręgu cywilizacyjnym⁴. Nie miał więc Grzegorz I poza sobą osobistego studium oryginalnych dzieł greckich pisarzy. Rozważając w *Moralia* (9, 12) kwestie astrologiczne — raz jeden tylko wymienia trzech autorów pogańskich: Hezjoda, Aratosa i Kallimacha. Staje się to również zrozumiałe z tego powodu, iż ogólną cechą literatury starożytnej jest nieobecność cytowań wyraźnych⁵. Główną jednak przyczyną jest klimat duchowy, w jakim wyrósł Grzegorz. Klimat ten tworzyło środowisko na wskroś chrześcijańskie, od

² Por. M. Spanneut. *Tertullien et les premiers moralistes africains*. Gembloux-Paris 1969; F. X. Burger. *Minucius Felix und Seneca*. Munich 1904; H. von Campenhausen. *Les Pères latins* (tłum. z jęz. niem.). Paris 1967; P. Courcelle. *Anti-Christian arguments and Christian Platonism from Arnobius to St. Ambrosius. The conflict between Paganism and Christianity*. Oxford 1963 s. 151—192; H. Pétré. „*Misericordia*”. *Histoire du mot et de l'idée, du paganisme au christianisme*. „*Rev. Et. Lat.*” R. 12: 1934 s. 376—389.

³ Zob. *Gregorii I, papae, Registrum epistolarum*. Ed. P. Ewald, L. M. Hartmann. T. 1 s. 476, 1; „*quamvis graecae linguae nescius*”; t. 2 s. 258, 27; s. 330, 6; „*nam nos nec graece novimus nec aliquod opus aliquando graece conscripsimus*” — cyt. za: R. Gillet. *Introduction aux Morales*. W: *Grégoire le Grand: Morales sur Job. Liv. 1—2*. Paris 1950 s. 81.

⁴ R. Gillet, jw. s. 81.

⁵ Wpłynął na to prawdopodobnie Isokrates, wielki inspirator retorycznej kultury w starożytności. Por. Gillet, jw. s. 83.

kilku pokoleń poprzez stopnie święceń duchownych ściśle związane z Kościołem i dlatego głęboko nieufne w stosunku do wszystkiego, co było przejawem kultury pogańskiej⁶.

Jeśli chodzi o poglądy moralne Grzegorza, stwierdzić można wpływ filozofii stoickiej. Filozofia ta w wydaniu popularnym już od dłuższego czasu nasycala myśl chrześcijańską. Anachoreci chroniący się na pustyni brali ze sobą *Biblię* i *Diatryby* Epikteta⁷; te ostatnie często w wersji chrześcijańskiej, dokonanej przez św. Nila, który w tekście zastąpił bogów — Bogiem transcendentnym. Jak wywodzi R. Gillet w swoim komentarzu wstępnym do *Moraliiów* — idea czterech cnót kardynalnych ma swą genezę w poglądach Platona⁸, przejętych od Sokratesa; zaadaptowali ją epikurejczycy i stoicy, a poprzez Panetiusa z Rodos wkroczyła w świat rzymski. Tu przejmuje ją Cyzero, a od niego już w kręgu chrześcijańskim św. Ambroży⁹. Ten ostatni dzięki swemu dziełu *De officiis* znalazł się w punkcie przenikania doktryny stoickiej w chrześcijaństwo zachodnie. Prawdopodobnie zaczerpnięta od J. Kasjana i św. Ambrożego idea o jedności cnót¹⁰ ma również pochodzenie sokratyczne i stoickie. Grzegorz W. podkreślał bowiem, że nie ma prawdziwej cnoty, z którą by inne nie były powiązane¹¹. Podobnie i w dziedzinie wad twierdził, że nie można wykorzenić niektórych bez zniszczenia wszystkich¹², co bardzo przypomina poglądy Grzegorza z Nyssy¹³. Byłoby jednak błędem, gdyby w oparciu o pewne rysy zbieżne wyprowadzać wnioski o identyczności doktrynalnej i nie dostrzegać głębokich różnic. Św. Grzegorz nie jest teoretykiem i w swych refleksjach nie

⁶ Nie powołuje się ani na Cyserona, jak to czynili św. Ambroży i św. Hieronim, ani na Wergilego, który cieszył się wielkim poważaniem w tej epoce. Raz tylko cytuje słowa Seneki, nie wymieniając go imiennie w liście do Wenancjusza (zob. Seneca. *Epistola 3 ad Lucilium; Gregorii I, papae* t. 1 s. 47, 10).

⁷ Epiktet. *Diatryby. Encheiridion* (przekł. i opr. z jęz. grec. L. Joachimowicz). Warszawa 1961.

⁸ Platon. *Państwo* (tłum., wstęp, objaś., ilustr. W. Witwicki). T. 1 ks. 4. s. 427D—434D. Warszawa 1958 s. 204—220.

⁹ Ambrosius. *Expositio in Ev. sec. Lucam*, 5, 49 i 62. PL, 15 s. 1649 i 1653. Zob. też: *Cardinales (Vertus)*. W: DTHC Paris 1950. T. 15 col. 1714.

¹⁰ Ambrosius. *De Officiis*, 2, 8, 43; PL, 16 s. 114.

¹¹ Por. *Moral.* I, 32, 45; PL, 75 s. 547; „Neque enim unaquaeque vere virtus est, si mista aliis virtutibus non est: I, 36, 54, PL, 75 s. 552; zob. także: XXI, 3, 6; PL, 76 s. 192.

¹² Por. *Moral.* VII, 28, 35. PL, 75 s. 785; zob. In Ez. 1, I, hom. 12, 27 i 28. PL, 76 s. 931 n.

¹³ *Homilia IV na Modlitwę Pańską*. PG, 44 s. 1172—1173; *Traktat o dziewictwie*, 16; PG, 46 s. 385 BC; tamże 4. PG, 46 s. 344 BC.

przypomina ani Cycerona, ani św. Ambrożego. Brak u niego całkowicie pojęć, które w starożytnej filozofii moralnej miały swój walor i znaczenie. Nie spotyka się zatem w jego dziełach takich pojęć, jak: najwyższe dobro, porządek moralny, zgodność z naturą, nie ma też cyce-roniańskich terminów: „honestum” i „decorum”, nasyconych już treścią chrześcijańską. Podobnie dogmat stoicki o „opatrzności” (*providentia*) jest mu obcy. Posługuje się raczej terminami: *gubernatio*, *dispensatio*, *Deo regente* itp.¹⁴ Być może, iż podyktowane to zostało rezerwą wobec wszystkiego, co tchnęło kulturą pogańską, ale trudno twierdzić z pewnością, że było to wyraźnie zamierzone. Laktancjusz np., choć nie miał tych skrępowań, używa słowa *providentia* tylko dwa razy: w dziele *De mortibus persecutorum* i w księdze IV *Divinae Institutiones*¹⁵. To nakazuje wielką roztropność przy wyciąganiu wniosków.

Z kolei rodzi się pytanie, jak daleko sięgały powiązania Grzegorza W. z autorami chrześcijańskimi? Uprzedzając niejako ścisłą odpowiedź na to pytanie stwierdzić trzeba, że Papież za podstawowe źródło swych poglądów uważał Pismo św. R. Gillet podjął się nawet procentowego obliczenia cytatów ksiąg Starego i Nowego Testamentu, występujących w dziełach Grzegorza; ustalił ich matematyczną proporcję: 8/6 na korzyść Starego Testamentu¹⁶. Rejestr listów zawiera kilka nazwisk, które niewątpliwie zaważyły na formacji teologicznej Grzegorza Wielkiego. Są to: Ignacy z Antiochii, św. Cyprian, św. Hilary, św. Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Epifaniusz, św. Ambroży, św. Hieronim, św. Augustyn, św. Leon W., Filaster¹⁷. Tym dziwniejsze wydaje się zdanie Papieża, który w liście dedykacyjnym do Leandra sugeruje, jakoby jego komentarz do księgi Joba był dziełem nowatorskim¹⁸. Tymczasem już św. Hilary poświęcił temu tematowi zbiór homilii, św. Ambroży nawet 4 księgi (*De interpellatione Job et David*), św. Augustyn jest autorem *Annotationes in Job*, a i Ojców greckich (Orygenes, św. Jan Chryzostom), intrygował ten temat¹⁹. Jeżeli wymienione dzieła nie są ścisłym komentarzem, to nie można wykluczyć ich związku z twórczością Grzegorza. W niektórych fragmentach widać to zupełnie wyraź-

¹⁴ Por. M. Walther. *Pondus, dispensatio, dispositio. Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Grosse*. Kriens 1941.

¹⁵ Zob. A. d'Alès. *Lactance, un apologiste laïque de la Providence*. „Revue pratique d'Apologétique” R. 29: 1919 s. 301.

¹⁶ Por. Gillet, jw. s. 82 n.

¹⁷ Wykaz tabelarny tych nazwisk znajduje się w doskonałej edycji Ewald-Hartmann t. 2 s. 251, 30.

¹⁸ Por. *Moral.* (Epist. missoria), cap. II. PL, 75 s. 512.

¹⁹ Por. Gillet, jw. s. 84.

nie²⁰. Tom 23 *Patrologii łacińskiej* (PL col. 1469-1480) zawiera kilka fragmentów komentarza do księgi Joba. Przypisywane św. Hieronimowi — w rzeczywistości są one wyjątkami z dzieła Grzegorza W. Podobna sytuacja zachodzi z komentarzem do księgi Joba kapłana Filipa († 455/6), słuchacze św. Hieronima. W komentarzu tym zamieszczono fragmenty żywo przypominające *Moralia in Job*. Fragmenty te znajdują się i wśród dzieł św. Hieronima (PL 23 s. 1401 nn.), a później i między dziełami Bedy (zob. tom 4. Bâle 1563, Kolonia 1612, 1688)²¹. Pozwala to przynajmniej na wniosek o wzajemnych interpolacjach, choć rozstrzygające mogłoby tu być jedynie wydanie krytyczne. Mimo niewątpliwego związku doktrynalnego między św. Hieronimem a św. Grzegorzem W. ich struktura intelektualna i osobowościowa były tak odmienne, że choć obaj są mistrzami życia wewnętrznego, to zarówno ich pisma, jak i podejście do zagadnień moralnych były nacechowane tą głęboką różnicą²².

Dwie postacie patrystyki łacińskiej pozostawiły głębszy, niż inne, ślad w nauce i poglądach teologicznych Grzegorza. To św. Augustyn i Jan Kasjan. Rys augustyński w dziełach Papieża jest tak wyraźny, że powstały już studia, które zajęły się wykryciem zapożyczeń treściowych w jego wywodach²³. Sam Grzegorz Wielki, wysyłając swe *Moralia* prefektowi Innocentiuszowi w Afryce, rekomenduje bardzo pisma św. Augustyna²⁴. R. Gillet widzi wyraźne podobieństwa w nauce o od-

²⁰ Np. ujmowanie Joba jako figury Chrystusa, jego przyjaciół jako heretyków. Przymiot „inculpabilis” nadany Jobowi odnajdujemy u św. Hilarego (*Tractatus super psalmos*, 52, 9, PL, 9 s. 328). Job jako wzór cierpliwości, mądrości, świętości występuje u św. Ambrożego (*De officiis*, 2, 5, 19; PL, 16 s. 108). Interpretacja imion hebrajskich przyjaciół Joba wzięta jest ze słownika św. Hieronima (*Moral. Praefatio*, VII, 16, PL, 75 s. 526; *Liber de nominibus hebraicis*, PL, 23 s. 838, 844).

²¹ Por. Desiderius Franses. *Het Job-Commentar van Philippus presbyter*. „Katholiek” T. 157: 1920 s. 378—386; A. Vaccari. *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclano*. Roma 1915; *Scriptsitne Beda commentarium in Job?* „Biblica” R. 5: 1924 s. 369—373; A. Wilmart. *Cadre du Commentaire sur Job du prêtre Philippe*. (Studia et Testi, 59). Roma 1933 s. 315—322.

²² Studium tego rodzaju podjął J. Leclercq w oparciu o tzw. wyciągi z pism obu Ojców Kościoła (tzw. centony): dla św. Hieronima manuskrypt z XII w.: Ms Paris B. N. lat. 561, f. 47. 51, dla św. Grzegorza z manuskryptu znajdującego się we Fleury. Zob. *Saint Jérôme docteur de l'ascèse*. „Revue Ascét. Myst.” R. 25:1949 s. 140—145; tenże. *Un centon de Fleury sur les devoirs des moines*. „Analecta monastica”. Première Série (Studia Anselmiana). Roma 1948 s. 75—89.

²³ Por. L. Eisenhofer. *Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors des Grossen* (Festgabe Alois Knöpfler). Freiburg i. Br. 1917 s. 56—66; P. Courcelle. *Trois récits de conversion au VI^e siècle dans la lignée des „Confessions” de saint Augustin*. „Historisches Jahrbuch” T. 77: 1958 s. 456—458; Gillet, jw. s. 81—102.

²⁴ Por. *Epist. X*, 37. PL, 77 s. 1095.

kupieniu²⁵, w sformułowaniach dotyczących postawy duchowej²⁶, w różnieniu grzechów śmiertelnych i powszednich²⁷, w opisie zjawisk cudownych²⁸. Oczywiście Grzegorz W. nie miał geniuszu św. Augustyna i nie dorównuje mu ani jako pisarz, ani jako myśliciel, niemniej jednak jest w jego dziele taka przedziwna moc promieniowania, że w popularności kroczy on zaraz po Doktorze Łaski.

Interesującym faktem jest również związek z Janem Kasjanem. Ten ostatni napisał między innymi *Instytucje cenobityczne i Konferencje Ojców*²⁹, gdzie ujawnił się jako pisarz duchowny i psycholog, jego zaś nauka o wadach stała się klasyczną pozycją. Pierwszym ich punktem styczonym była klasyfikacja wad, problem stawiany o wiele wcześniej, bo już za Horacjusza³⁰, a rozwiązany przez Grzegorza pod wyraźną inspiracją św. Augustyna³¹. Choć więc Papież, podobnie jak św. Augustyn, w pysze dostrzega źródło wszystkich wad³², jego klasyfikacja zgadza się z podziałem Kasjana³³. Można by oczywiście poddać analizie treściowe odcienie poszczególnych wad, ale będzie to przedmiotem późniejszej refleksji. Warto jedynie zwrócić uwagę na odmienny porządek hierarchiczny wad u tych dwóch teologów. Kasjan, ustalając własną hierarchię wad, wychodzi od pożądań sfery niższej, utrwalonych w wady, i zamyka całą drabinę wadą ducha, jaką jest pycha. Natomiast Grzegorz W. kreśli przyczynowość wad od góry ku dołowi, tzn. od py-

²⁵ Por. Św. Augustyn. *De Trinitate*, 4, 13, 17 col. 899; *Serm.* 114, 3; *In Joan. Evang.* 79, 2; Św. Grzegorz. *Moral.*, 17, 47; PL, 76 s. 33; *Moral.*, 3, 27; PL, 75 s. 613; *In Evang. hom.* 39, 8; PL, 76 s. 1298.

²⁶ Por. Św. Augustyn. *De libero arbitrio*, 4, 10, 30; Św. Grzegorz. *Moral.*, 7, 2; PL, 75 s. 767.

²⁷ Por. Św. Augustyn. *Enchiridion*, 64; Św. Grzegorz. *Moral.*, 21, 19; PL, 76 s. 201.

²⁸ Por. Św. Augustyn. *In Joan. Evang.*, 24, 1; Św. Grzegorz. *Moral.*, 6, 18; PL, 75 s. 738 n.

²⁹ *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum*. W: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Vindobonae 1866 nn., 17, 1—231; *Collationes Patrum*, 13. [CSEL] *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*. Vindobonae 1866.

³⁰ Zob. M. W. Bloomfield. *The origin of the concept of the seven cardinal sins*. „The Harvard Theological Review” R. 34:1941 s. 126.

³¹ Por. Św. Augustyn. *De Genesi ad litteram*. 11, 15, 19; PL, 34 s. 436; *In Joan. Evang.*, 25, 16; PL, 35 s. 1604; *Enarratio 2 in psalm.* 18, 15; PL, 36 s. 163; *Enarratio in psalm.* 18, 14. PL, 36 s. 156; *De peccatorum meritis et remissione.* 2, 17, 27; PL, 44 s. 168.

³² *Ipsa namque vitiorum regina superbia cum devictum plene cor coeperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit.* *Moral.*, 31, 45, 47; PL, 75 s. 620.

³³ Por. J. Kasjan. *De institutis coenobiorum*, 5, 1. CSEL; Św. Grzegorz. *Moral.*, 31, 45, 88; PL, 76 s. 621.

chy ku pożądanym cielesnym³⁴. Widać z tego, że punkt widzenia św. Grzegorza, choć mniej pragmatyczny, jest jednak głębszy, ponieważ wiadomo, że główną przyczyną wad jest dekompozycja w wyższej sferze ludzkiej osobowości. Ta różnica nie zacierają doktrynalnego podobieństwa tych Ojców, co uwidacznia się również w klasyfikacji wad drugorzędnych³⁵. Ciekawe wydaje się także spostrzeżenie R. Gilleta mówiące o tym, że różnice, jakie się jawią między Grzegorzem a Kasjanem, płyną z ich odmiennych założeń. J. Kasjanowi chodziło o uwydatnienie szczególnie ideału monastycznego, podczas gdy św. Grzegorz pragnie ukazać w swych dziełach duchową pełnię jako wartość każdego chrześcijanina. Ideał Kasjana propaguje apatheię bez słabości, ideał Grzegorza W jest cnotą chrześcijańską poddaną doświadczeniu³⁶.

Znawca św. Grzegorza Wielkiego C. Butler³⁷ stwierdza, że istnieje również dyskretny, nieuchwytny wpływ platonizmu na idee mistyczne Papieża. Ale jest to wpływ, jaki wywiera na każdego twórcę dziedzictwo kulturowe wieków poprzednich. Zasadniczo co do treści Grzegorz W. jest par excellence Doktorem „mistycyzmu zachodniego”. Oderwany od doktryny filozoficznej potrafił tym bardziej przekazać następnym wiekom autentyczną duchowość chrześcijańską, a posługując się obiegowymi pojęciami neoplatonickimi³⁸ nie uzależnia się od ich treści, lecz stara się wyrazić prawdziwe doświadczenie człowieka wierzącego. Najistotniejsze dlań to wymaganie porządku moralnego, oparte na miłości i zawierzeniu Bogu. Zbawienie zależy od Boga, ale udział człowieka w tym dziele jest konieczny przez ascezę, walkę z wadami i namiętnościami. To czyni z Grzegorza przede wszystkim moralistę o takim stopniu oryginalności, że będzie on inspirował całe wieki średnie, a nawet szkoły XVI i XVII w. Grzegorz jest człowiekiem doktryny, ale nie jest doktrynerem. Jego nauka, nacechowana humanizmem, prawdą i realizmem, nie stanowi usztywnionego schematu zamkniętej teorii moralności³⁹. Dzięki temu niemal wszyscy teologowie i mistrzowie życia wewnętrznego w następnych stuleciach sięgali po jego dzieła. Ukazanie wpływu, jaki wywierał Grzegorz na myśl teologiczną wieków średnich, stanowi przedmiot ostatniego fragmentu tego artykułu.

³⁴ J. Kasjan: gastrimargia, fornicatio, filargyria, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia (*De instit. coenob.*, 5, 1). Św. Grzegorz: superbia, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria (*Moral.*, 31, 45, 88; PL, 76 s. 621).

³⁵ Por. Kasjan. *Collationes Patrum*. 5, 16. CSEL; Św. Grzegorz. *Moral.*, 31, 45, 88; PL, 76 s. 621.

³⁶ Por. Gillet, jw., s. 101 n.

³⁷ Por. C. Butler. *Western mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*. London 1937² s. 179—192.

³⁸ Zob. Gillet, jw. s. 29—36.

³⁹ Tamże s. 107 n.

3. METODA WYKŁADU GRZEGORZA WIELKIEGO

Grzegorz W w świetle swego obfitego dorobku pisarskiego jawi się jako pisarz wielkiego formatu. Nie zacieśnia się do jakiegoś wąskiego wymiaru tematycznego czy też ograniczonego kręgu adresatów. Pisze do wszystkich: do cesarza i królów, patriarchów, biskupów, kapłanów i zakonników, do ludzi zwykłych i prostych. Ta szeroka perspektywa w twórczości spowodowała, iż jego doktryna ma przede wszystkim charakter pastoralny. Grzegorz W. uczy po prostu praktyki moralnej i kontemplacji. Podkreśla bardzo silnie aspekt kontemplacyjny życia w Chrystusie, ale nie zapomina o obowiązkach wspólnych wszystkim chrześcijanom. Przejawia ponadto niezwykłą zdolność adaptacji. Żyje, pracuje, tworzy w epoce dekadencji starożytnego świata, ale wyrósł jeszcze w środowisku wysokiej jego kultury i w tej płaszczyźnie umieszcza swą myśl teologiczną. Brak dyspozycji metafizycznych skompensowany został u niego prostotą ducha, małą skłonnością do abstrakcji — ekspresją symboliczną, obrazową, pełną swobody oraz poezji, i to wysokiego rzędu ⁴⁰.

Ponieważ spośród dzieł Grzegorza najpoważniejszym źródłem jego poglądów są *Moralia*, warto zwrócić uwagę na zastosowaną tam metodę wykładową, którą zresztą posługuje się i w innych swoich dziełach (np. *Homilie na Ewangelię* czy *Homilie na Ezechiela*). Podstawowym elementem w niej jest korzystanie z Pisma św., interpretacja skrypturystycznego przekazu, a więc zastosowanie środka, dzięki któremu chrześcijańska nauka moralna wkroczyła szeroką bramą w tradycję Kościoła ⁴¹, a w obecnych czasach jest ponownie preferowana ⁴².

⁴⁰ Por. J. Leclercq, *La doctrine de saint Grégoire*. W: J. Leclercq, F. Vandenbrucke, L. Boyer. *La spiritualité du Moyen-âge* (Histoire de la spiritualité chrétienne, 2). Paris 1961 s. 13.

⁴¹ Por. Th. Deman. *Aux origines de la théologie morale*. Montréal (Paris) 1951 s. 42. W związku z problemem tej metody warto przytoczyć artykuł ks. M. Rechowicza. *Jedność teologii i jej podział w epoce renesansu i baroku (zarys problemu)*. W: ks. W. Granat. *Dogmatyka katolicka*. Tom wstępny. Lublin 1965 s. 51—65. Autor twierdzi, iż w średniowieczu główne zadanie teologii polegało na systematycznym studium Pisma św. Zasada ta została przejęta od Ojców Kościoła. Były stosowane wówczas dwa schematy komentowania Pisma św.: schemat potrójny Orygenes i św. Hieronima, wyróżniający sens ścisły, moralny i mistyczny (alegoryczny), oraz schemat poczwórny Jana Kasjana, św. Augustyna i św. Grzegorza W., eksponujący sens ścisły, alegoryczny, tropologiczny (moralny), anagogeniczny (szukanie poza sensem literalnym sensu duchowego). Zob. s. 51 n.

⁴² Warto zwrócić uwagę, że dekret *Optatum totius* — mówiąc o odnowie nauki moralnej w Kościele — postuluje, by jej nauczanie było „karmione Pismem św.” (zob. *Decretum de institutione sacerdotali*, nr 16. *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 1968 s. 462).

We wstępie do *Moralia* Grzegorz Wielki zapowiada, że w wyjaśnianiu tekstów będzie usiłował wydobyć trojaki sens komentowanych wierszy: historyczny, alegoryczny, moralny⁴³. Ponieważ sens historyczny był dla niego tylko punktem wyjścia rozważań teologicznych, a z dwóch pozostałych najbardziej interesuje nas moralny, postawmy pytanie, co się pod nim kryje w ujęciu Grzegorza W. Zdaniem Th. Demana sens moralny u Grzegorza W. oznacza taki użytek z Pisma św., by służyło ono celom wychowawczym. W pojęciu Grzegorza tylko taka jest finalność całej historii ludzkiej i wszelkiej prawdy. Nie wyklucza to faktu, iż perykopa biblijna ujęta historycznie mieści w sobie również sens moralny i Grzegorzowi W. nieobcy był zamiar, aby komentowana przez niego księga ukazywała przykład świętej osobowości⁴⁴. Jednakże u św. Grzegorza sens moralny oznacza pewien rodzaj alegorii, nie tej, która wiedzie umysł do zrozumienia tajemnic, ale takiej, która prowadzi wolę do umiłowania cnoty. Ten aspekt jest często przez Papieża podkreślany⁴⁵. Powstaje jednak z kolei następne pytanie: jaka istnieje relacja między sensem moralnym, o który Grzegorzowi W. chodzi, a prawdą Pisma św.? Ojciec Kościoła sądzi, iż sens literalny Pisma św. nie pozwala nam odkryć wszystkich intencji objawionej Prawdy, jaka ukryta jest pod tekstem. Zadanie więc komentatora stanowi dotarcie do tych sekretów, aby je wnieść w życie codzienne. Jest to wysiłek zmierzający do tego, by Słowo Boga dotarło do człowieka poprzez eksplikację sensu alegorycznego⁴⁶. Mimo jednak ustalonych przez siebie założeń eksplikacyjnych Grzegorz W. stosuje raczej w swym wykładzie sens alegoryczny i mistyczny, tak je nakładając na siebie, iż trudno te sensory odróżnić. Przyświeca mu w tym jeden tylko cel, aby wydobyć z tekstów duchową treść życia moralnego i mistycznego. Zdawał sobie sprawę z popełnianych niekonsekwencji, które usprawiedliwia w liście do biskupa Leandra twierdząc, iż dosłowne zrozumienie nie ujawnia pełnej prawdy, a interpretacja alegoryczno-mistyczna wyrasta u niego z pragnienia wniknięcia w sens rzeczy ukrytych⁴⁷. Celem zasadniczym jest dlań postęp duchowy, uwagę więc koncentruje na kwestiach moralności i kontemplacji. Inne sprawy mają dlań walor wtórny⁴⁸. Owa specyficzna egzegeza, dopuszczająca równorzędność stoso-

⁴³ Por. *Moral. (Epist. missoria)*. PL, 75 s. 513.

⁴⁴ Por. Th. Deman. *Aux origines de la théologie morale*. s. 43.

⁴⁵ Por. *Moral. (Epist. missoria)*. PL, 75 s. 513.

⁴⁶ W związku z tym należy wyjaśnić, że Grzegorz W. nie trzymał się ściśle postulowanej przez siebie metody i często zaniechuje stosowania sensu alegorycznego, gdy literalny odpowiada jego intencjom. Por. *Moral. (Epist. missoria)*. PL s. 514 n.

⁴⁷ Por. *Moral. (Epist. missoria)*. PL, 75 s. 513 n.

⁴⁸ Por. Grégoire le Grand. *Morales sur Job*. Liv. 1—2 (Introd. et notes: Gillet; traduction: André de Gaudemaris). Paris 1950 s. 12.

wanych różnych sensów, była tradycyjna w nauce Kościoła. Św. Grzegorz amplifikuje ją do tego stopnia, że jego wykład mniej czyni wrażenie komentarza, ale raczej teologicznego traktatu. Nie ma jednak w komentarzu systematyki. Idee Grzegorzowej doktryny nie stanowią określonej teorii, lecz rozwijają się w miarę, jak je sugeruje analizowany tekst ⁴⁹.

Odnosnie do stosowanego sensu moralnego Grzegorz W. kroczy śladem św. Augustyna, który domagał się, by nauczanie moralne oparte było na Piśmie św. jako źródle gwarantującym większą pewność i zrozumienie Bożego Słowa. W tym kierunku, stwierdza Th. Deman, poszła teologia św. Tomasza preferując metodę postulowaną w *Moralia* ⁵⁰. Jeżeli jednak przypatrzymy się bliżej tej kwestii, dostrzeżemy znaczną różnicę treściową, jaką przypisują sensowi moralnemu św. Grzegorz i św. Tomasz. Doktor Anielski rozróżnia wielorakość sensu literalnego oraz sens duchowy potrójnego rodzaju: alegoryczny, moralny i anagogiczny ⁵¹. Sens literalny polega więc na oznaczaniu rzeczy przez słowa, duchowy natomiast ujawnia rzeczywistość inną, zawartą w Piśmie św. i ujmowaną w trojaki sposób. W tym kontekście sens moralny u św. Tomasza odniesiony jest do Chrystusa, do Jego transcendentnego przykładu ⁵². Ale i św. Tomasz nie jest konsekwentny, ponieważ nie uporządkował swojej teologii moralnej według tej metody. Ujawnił się raczej jako spadkobierca augustyńskiej wiedzy (*scientia*) i rozważa Pismo św. w oparciu o teksty ujmowane literalnie w supozycji, że zawierają one dostatecznie zasady moralne. Relacja treściowa tych tekstów do sensu duchowego nie została tylko wykluczona. Ten pogląd zresztą znalazł u niego wyraźną deklarację ⁵³.

⁴⁹ Tamże. s. 12 n.

⁵⁰ Deman, jw. s. 44. Św. Tomasz na początku swego *Komentarza do Księgi Joba* stwierdza: „intendimus [...] librum istum secundum litteralem sensum exponere: eius enim mysteria tam subtiliter et discrete beatus Gregorius nobis aperuit, ut his nihil ultra addendum videatur”. *Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in Librum Beati Job Expositio Prologus W: Opera. Editio altera veneta*. T. 1. Venetiis 1745, s. 2.

⁵¹ Cum sacrae Scripturae auctor Deus sit, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, ea ipsa doctrina sub una littera plures sensus habet; litteralem multiplicem, spiritualem triplicem; videlicet allegoricum, moralem et anagogicum. *S. Th. I, q. 1 a. 10 c.*

⁵² Secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis. *S. Th. I, q. 1 a. 10 c.*

⁵³ Nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat. Aplikację sensu moralnego w rozumieniu św. Tomasza spotykamy w *S. Th. III, q. 15*.

Nie zajmując się *ex professo* nauką, zwrócony całkowicie ku praktycznym problemom moralnego wychowania, Grzegorz W. zdobył sobie niespotykaną rangę wśród twórców najdawniejszej teologii moralnej. Skoncentrowany na Bogu dostrzega równocześnie konkretnego człowieka, uwikłanego we własne trudności na każdym etapie rozwoju swego duchowego życia. Jego oryginalność płynie stąd, że potrafi swoje praktyczne rozważania, silnie związane z życiem, wydobyć z kontekstu Pisma św. Przed nim niektórzy autorzy, posługując się metodą zapożyczoną ze szkół pogańskich, stosowali także eksplikację alegoryczną i tworzyli traktaty o życiu duchowym. Ale żaden z nich nie osiągnął takiego tematycznego bogactwa. Do tradycyjnej doktryny, którą przejmuje z poprzedzającego go dziedzictwa, podchodzi z wielką swobodą. Czytelnik, który mniej jest zaznajomiony z patrystyką, może odnosić wrażenie, że podawane przez Grzegorza W treści są mu znane skądinąd. Jednakże uchwycenie zbieżności treściowych bardzo się wymyka. Po prostu jest to sprawa wspólnoty duchowego klimatu, jakim żyło wtedy chrześcijaństwo⁵⁴.

4. WPŁYW GRZEGORZA WIELKIEGO NA TEOLOGICZNĄ MYŚL ŚREDNIOWIECZA

Na przełomie XIX i XX w. wielkie i bogate dzieło teologiczne Grzegorza W. poddano ostrej, nie zawsze słusznej, krytyce⁵⁵. Minione jednak stulecia w historii Kościoła otaczały tę postać wielkim szacunkiem. Do roku tysięcznego Grzegorz W. uważany był, obok św. Hieronima, św. Ambrożego i św. Augustyna, za jednego z wielkich nauczycieli Kościoła na Zachodzie⁵⁶. W XIII w. papież Bonifacy VIII zalicza Grzegorza do „*egregii Ecclesiae doctores*”⁵⁷, choć wielkość tę należy ujmować w kontekście historycznym, w jakim tworzył i działał. Na tle duchowego obniżenia tych czasów Grzegorz jest prawdziwie wielki. To ostatni przedstawiciel gasnącego świata starożytnego, ale jego ducho-

⁵⁴ Por. Deman, jw. s. 47; Gillet, jw. s. 13.

⁵⁵ Celowali w tym głównie protestanci: A. Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 1—3. Tübingen 1932; R. Seeberg. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3: *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*. Leipzig 1930⁴; F. H. Dudden. *Gregory the Great, his place in history and thought*. Vol. 1. London 1905; E. Caspar. *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*. Bd. 2: *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft*. Tübingen 1933.

⁵⁶ Tytuł „Wielki” nadał mu w 9 stuleciu Jan Diakon w swoim *Żywocie pap. Grzegorza*: „*enarravit nobis abbas Joannes [...] de magno Gregorio beatissimo papa romano [...]*” PL, 75, s. 213. Ed. J. P. Migne.

⁵⁷ Por. P. Lehmann. *Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel*. „*Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*” Jg. 49: 1929 s. 220—222.

wość nastawiona jest na nadchodzącą falę dziejową, której powierzyć pragnie otrzymany skarb wiary i moralności. A uczynił to w sposób tak silny, że nadchodzące pokolenia nie mogły Grzegorza przeoczyć. Wystarczy zwrócić uwagę na olbrzymią literaturę, która traktuje o jego życiu, działalności, osobowości i wpływie na średniowieczną kulturę⁵⁸. Warto więc choć krótko zarysować obraz przenikania Grzegorzowych idei w twórczość długiego szeregu następujących po nim teologów średniowiecza.

Wpływ Grzegorza W. dokonał się między innymi na drodze propagacji benedyktyńskiego ideału życia. Nawet jako apokryzariusz papieski w Konstantynopolu i jako papież w Rzymie jest wierny zakonnej duchowości i przez benedyktynów uważany za jednego z ich członków⁵⁹. Dlatego też w tych klasztorach, które w tym okresie były ogniskami kultury, przechowywano troskliwie pisma Papieża i rozprzestrzeniano jego idee⁶⁰.

Związek Grzegorza W. z zakonem benedyktyńskim i działalnością tego zakonu stanowi okoliczność sprzyjającą popularności Grzegorza Wielkiego w średniowieczu. Ale ponadczasowe znaczenie nie zależy wyłącznie od tego faktu. Po prostu „szkoła Grzegorza” była czynnikiem kształtującym wielkie umysłowości tego okresu. Mentalność średniowieczna zwracała się doń z nieukrywaną sympatią. Płynęło to z treści głoszonych przezeń idei oraz sposobu ich wyrażania. Od Bedy i Alkuina poprzez cały szereg ogniw aż po Bonawenturę, Alberta W. i św. Tomasza uwidacznia się Grzegorzowa inspiracja⁶¹.

Badania historyczne ujawniły ścisły związek Grzegorza Wielkiego z Kościołem hiszpańskim. Wskazywałyby na to liczne listy adresowane do biskupów tego regionu⁶² oraz przeprowadzone studia nad tym za-

⁵⁸ Należałoby tu przytoczyć co najmniej 40 pozycji, które zajmują się życiem, osobowością, relacją do historii tego papieża, a także znaczeniem jego dzieła. Nie jest to możliwe w ramach artykułu.

⁵⁹ Por. B. Albers. *Gregor I, der Grosse, mōnch und Papst*. „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner und Zisterzienserorden” Jg. 25: 1904 s. 138—153; L. Lévêque. *Saint Grégoire le Grand et l'ordre bénédictin*. Paris 1911; F. Tarducci. *San Gregorio Magno e la vita monacale del suo tempo*. „Rivista storia Benedittina” (Roma) T. 4: 1909 s. 169—180.

⁶⁰ Wiadomości o rozpowszechnianiu się dzieł i rękopisów Grzegorza W. zawiera: M. Schanc. *Geschichte der rōmischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*. Teil 4. Bd 2: *Die Literatur des 5 und 6 Jahrhunderts*. Mōnchen 1920 s. 605—623.

⁶¹ Na uwagę zasługuje: R. Wasselynck. *L'influence des „Moralia in Job” de S. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VII^e et le XII^e siècle*. Lille 1956.

⁶² Wystarczy przejrzeć w rejestrze tych listów poszczególnych adresatów, by nie kwestionować tego faktu. Zob. PL, 77, s. 1376.

gadnieniem⁶³. Nie brak też ustaleń co do wpływu idei Grzegorza W. na piśmiennictwo hiszpańskie⁶⁴. Już Izydor z Sewilli (560—633) w swym dziele *Sententiarum*⁶⁵ nawiązuje do *Moralia* św. Grzegorza. Chociaż jego zainteresowania dotyczą więcej grzechu, jego psychologii, a św. Grzegorza życia cnotliwego, to związki, gdy chodzi o podstawowe prawdy moralne, zagadnienie dyscypliny pokutnej, są wyraźne⁶⁶. Przykład Izydora pobudził wielu naśladowców⁶⁷. Elementy mariologiczne zbieżne z poglądami Grzegorza W. odnajdujemy u Ildefonsa z Toledo († 667) w jego dziele *Libellus de virginitate S. Mariae contra tres infideles* (tzn. Jowinianowi, Helwidiuszowi, Żydom), jakkolwiek nie są to związki wyłączne⁶⁸. W VII w. zabiera z Rzymu do Hiszpanii *Komentarz na Ezechiela* biskup Saragossy Samuel Tajus (600—683). Zdaniem J. Medoży skopiował on to dzieło, gdyż nie było ono tam dotąd znane⁶⁹. Tajus skomponował też w oparciu o pisma Grzegorza W. zbiór sentencji⁷⁰, jak to uczynił Prosper w odniesieniu do św. Augustyna⁷¹. Około r. 700 niejaki Defensor z Ligugé napisał *Liber scintillarum*. Analiza treściowa dziełka wykazała jego zbieżność nie tylko z *Dicta* św. Efrema, ale i piśmami św. Grzegorza W.⁷²

Na przełomie VII/VIII w. na planie teologicznej twórczości jawi się poważna indywidualność Czcigodnego Bedy (672-735). W r. 1960-62

⁶³ Zob. A. C. Vega. OSA. *El primado romano en la Iglesia española desde sus origenes hasta el siglo VII*. „Revista española Teología” R. 2:1942. s. 63—99; tenże. *El primado romano y la Iglesia española en los siete primeros siglos*. „Ciudad de Dios” T. 154:1942. s. 23—56, 237—284; t. 155:1943 s. 69—103.

⁶⁴ Por. *España Sagrada*. T. 53—56: *De la Santa Iglesia Apostolica de Iliberri (Granada)*. Madrid 1957 (i 1961).

⁶⁵ *Sententiarum Libri tres*. PL, 83, s. 537—738. Informacje na temat tych *Sentencji* zob. O. Bardenhewer. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Bd 5: *Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluss des ältesten armenischen Schrifttums*. Freiburg i. Br. 1932 s. 409 n.

⁶⁶ Por. Ph. Delhaye. *Les idées morales de saint Isidore de Séville*. „Recherches de Théologie ancienne et médiévale” R. 26:1959 s. 17—49.

⁶⁷ Istnieje bogata literatura na temat przekładów dzieł Grzegorza W. na jęz. staroangielski, starofrancuski, starowłoski i in. Sygnalizuje się ten fakt ze względów informacyjnych.

⁶⁸ Ildefons z Toledo zależny jest też od św. Augustyna i św. Izydora. Zob. J. M. Casante Dávila. *Doctrina mariana de S'Ildefonso de Toledo* (Colectanea San Paciano. Serie teológica, 5). Barcelona 1958.

⁶⁹ *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma*. *Mélanges Joseph Ghellinck* (Museum Lessianum. Section historique, 13—14). Gembloux 1951.

⁷⁰ *Tajonis CaesarAugustani episcopi sententiarum libri quinque*. PL, 80 s. 727—990.

⁷¹ *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*. PL, 51 s. 427—496.

⁷² Por. Graziano di S. Teresa OSD. *Ramenta patristica*. II. *Ephremiana*; „*Dicta*” *pseudephremiani e il „Liber scintillarum”*. „*Ephemerides Carmel.*” R. 4:1963 s. 432—453.

D. Hurst wydaje część drugą jego dzieł⁷³ wskazując, iż w wykładzie doktryny Beda nie jest oryginalny, ale korzysta między innymi i z idei Grzegorza W. Beda w swej doktrynie stara się wiedzę podporządkować celowi zrozumienia Pisma św. i utrwaleniu chrześcijańskiej tradycji w wychowaniu. Alegoryczny wykład Ojców naświetla teologiczno-moralnie. W swej eksplikacji teologicznej (zob. PL, 91, s. 499-714, 937-1040) naśladuje moralizującą metodę Kasjodora i Grzegorza Wielkiego, w wykładzie alegorycznym wzory św. Hieronima i św. Izydora⁷⁴. W ogóle VIII w. stoi pod silnym ciśnieniem Grzegorzowych idei. Podręczna biblioteka św. Bonifacego zawiera prócz ksiąg liturgicznych i Biblii — komentarze Ojców Kościoła, wśród nich bardzo cenione dzieła Grzegorza W.⁷⁵ Ambroży Autperto († 784), znany teolog i egzegeta, zajmujący się z predylekcją tajemnicą Kościoła, w swym komentarzu do Apokalipsy kopiuje nieraz dosłownie, a niekiedy co do sensu, szereg znanych mu teologów (Wiktoryna, św. Hieronima, donatystę Tychoniusza, św. Augustyna), najczęściej jednak Grzegorza Wielkiego⁷⁶. Był to bowiem pracowity kompilator. Ciekawą postacią tego wieku jest również Beatus de Liebana († 798), umysłowość apokaliptyczna. Oczekiwał w r. 800 końca świata i w tym duchu napisał komentarz do Apokalipsy (wyd. przez E. Flórez. Madrid 1770 i przez H. Sandersa. Roma 1930). Doszedł on do nas w trzech redakcjach, ujawniając cały szereg zapożyczeń od Eirenaiosa począwszy, a na Grzegorz W. i Izydorz z Sewilli skończywszy⁷⁷.

W przejściu z IX na X w. — wiernym uczniem Grzegorza W. jest św. Odon z Cluny (878-942), na którego dzieła wielki wpływ wywarły *Moralia in Job*⁷⁸. Wśród pisarzy angielskich zależność od Grzegorza W.

⁷³ Bedae Venerabilis. Opera. Pars II: Opera exegetica, cura et studio D. Hurst OSB. 2: In primam partem Samuhelis libri I—II, In Regum librum XXX quaestiones. 3: In Lucae Evangelium expositio, In Marci Evangelium expositio (Corpus Christianorum. Ser. Latina 119 i 120). Brepols 1960, 1962.

⁷⁴ Por. A. Willmes. Bedas Bibelauslegung. „Archiv. Kulturgesch.“ T. 44:1962 s. 281—314.

⁷⁵ Zob. H. Schüling. Die Handbibliothek des Bonifatius. Ein Beitrag zur Geistgeschichte der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts. „Archiv für Geschichte des Buchwesens“ R. 4:1961 s. 285—348.

⁷⁶ Por. S. Bovo OSB. Li fonti del Commento di Ambrogio Autperto sull'Apocalisse. W: Miscellanea biblica ei orientalia (Studia Anselmiana 27—28). Romae 1951, ss. szczególnie 72—372.

⁷⁷ Nowa edycja: S. Beati a Liebana In Apocalypsim Codex Gerundensis. Totius similitudo prelo expressa. T. I: Textus. T. II: J. Marqués Casanovas, C. E. Dubler, W. Neuss. Prolegomena. Olten 1962.

⁷⁸ Por J. Laporte. Saint Odon, disciple de saint Grégoire le Grand. W: A. Cluny. Congrès scientifique. Fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints Abbés Odon et Odilon, 9—11 juillet 1949. Travaux du Congrès. Art, histoire, liturgie. Dijon 1950 s.138—143.

dostrzega się u Aelfrika Grammatyka (955-1020), opata w Eynsham. Wśród jego pism spotykamy dwie księgi homilii w języku angielsko-saksońskim, przeznaczone dla ludu i niższego kleru. Zdołano ustalić w tym dziele zapożyczenia od wielu autorów, a gdy chodzi o Grzegorza W. nawet dokładne miejsca z jego pism (np. *Hom. in Ev.*, 5. PL, 76, s. 1092—1095)⁷⁹. Wypada także zaznaczyć, że staroangielska literatura lubowała się w zagadnieniach demonologicznych, a rozwijając te kwestie czerpała z przekazów znanych Ojców Kościoła (Klemensa Aleks., św. Atanazego, św. Augustyna, J. Kasjana, św. Hieronima, Laktancjusza), nie pomijając Grzegorza W.⁸⁰ Jak żywy był odbiór Grzegorzowej myśli teologicznej na przestrzeni kilkuset lat, wykazał R. Wasselynck, ujawniając cały szereg kompilacji dokonywanych w oparciu o główne dzieło Papieża *Moralia in Job*⁸¹.

Na przełomie XI i XII w. doktrynalne powiązanie z Grzegorzem W. ujawnia św. Anzelm (1033—1109), który w dziele *De veritate*, omawiając różne rodzaje prawdy, podając również jej oryginalną definicję (*rectitudo sola mente perceptibilis*), przejawia filozoficzną łączność, gdy chodzi o pojęcie *rectitudo* ze św. Augustynem i św. Grzegorzem W.⁸² Nie inaczej ma się sprawa z Hugonem od Św. Wiktora († 1141). Wykazano, że w jego dziele *De sacramentis christianae fidei* wiele cytatów pochodzi od szeregu Ojców Kościoła, przy czym w przedstawianiu wiary w aspekcie historiozbowczym zależny jest on wyraźnie od Ojców łacińskich, a szczególnie od św. Augustyna i Grzegorza W.⁸³ Część *Moralia in Job* (ściśle 43 teksty)⁸⁴ np. weszła, jak to wykazał R. Wasselynck, do *Miscellanea* Hugona od Św. Wiktora.

Wiadomo, że Grzegorz W. był doskonałym znawcą zagadnień kontemplacyjnych. Toteż mistrzowie życia wewnętrznego często sięgali do jego doktryny. Jednym z nich był Wilhelm de Saint Thierry (ok. 1085-1148), który podstawowe swe dzieło: *De contemplando Deo* opublikował pod imieniem św. Bernarda. W nowej, krytycznej edycji tego dzieła wykazano, że źródłem dla jego autora poza tekstami skryptyurystycznymi

⁷⁹ Zob. Chr. R. Davis. *Two New Sources for Aelfric's „Catholic Homilies“*. „Journal English Germanic Philology” T. 41: 1942 s. 510—513; J. E. Cross. *A source for one of Aelfric's „Catholic Homilies“*. „English Studies” T. 39: 1958 s. 248—251.

⁸⁰ Por. E. Lohr. *Patristic Demonology in Old English Literature*. New York 1949 s. 17. Pozycja obejmuje okres od VIII—X w.

⁸¹ *Les compilations des „Moralia in Job” du VII^e au XII^e siècle*. „Recherches de Théologie ancienne et médiévale” R. 29:1962 s. 5—32.

⁸² Por. R. Pouchet. *La „rectitudo” chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*. Paris 1964.

⁸³ Por. L. Ott. *Hugo von St. Victor und die Kirchenväter*. „Divus Thomas” R. 27: 1949 s. 180—200, 293—332.

⁸⁴ Por. *La part des „Moralia in Job” de S. Grégoire le Grand dans les „Miscellanea” victorins*. „Mélanges des sciences religieuses” R. 10:1953 s. 287—294.

mi i liturgicznymi były wywody św. Augustyna, św. Grzegorza i Jana Szkota Eriugeny (810—877)⁸⁵. Nie dziwne więc, że i sławny św. Bernard z Clairvaux (1090—1153) w swej doktrynie stoi pod wyraźną inspiracją mistyki augustyńskiej, kasjańskiej i Grzegorzowej⁸⁶. Zwłaszcza gdy chodzi o pogląd na związek wzajemny działania i kontemplacji, św. Bernard nie jest wolny od tradycji Grzegorza W., który wyraźnie głosił, iż nie można realizować kontemplacji, jeżeli ona nie schodzi się z działaniem. Oczywiście nie oznacza to tożsamości doktryn⁸⁷. Podobnie i poglądy na naukę o aniołach u św. Bernarda stoją pod wpływem doktryny Grzegorza W.⁸⁸ Problem wzajemnej relacji kontemplacji i działania intrygował również Aelreda (1110-1167), opata cystersów z Rivaulx (Rieval). Jego podstawowe dzieło: *Sermones* (PL, 195, s. 210—360) i *Sermones inediti* (wyd. przez C. H. Talbota, A: Series Script. SO Cist. I (1952) oraz *De animo* (wyd. przez C. H. Talbota w „Mediaeval and Renaiss. Studies Suppl.” 1952) zawierają studium na temat miłości Bożej ujętej psychologicznie, noszą ślad myśli św. Jana Ewang., Wyznań św. Augustyna, *Reguły* św. Benedykta, idei Grzegorza W. i św. Bernarda⁸⁹.

Okolo r. 1144-45 publikuje znany w tym czasie i płodny pisarz Gerhoh z Reichersberg (1093-1169) swoje najpoważniejsze dzieło *Expositio in psalmos*. Jak wykazuje D. van Eynde, który wydał niedawno prace tego teologa⁹⁰, w komentarzu tym znajduje się wiele ekskursów z pism Grzegorza W. Znaną również postacią tego okresu jest Ryszard od Św. Wiktora († 1173). Zarówno J. Châtillon, który krytycznie wydał jego *Liber exceptionum*⁹¹, jak i G. Dumeige, publikujący jego *De quatuor*

⁸⁵ Guillaume de Saint Thierry. *La contemplation de Dieu. L'oraison de dom. Guillaume. Introduction, texte latin et traduction de J. Hourlier (Sources chrétiennes. 61; Série de textes monastiques d'Occident, 2). Paris 1959. Zob. też G. Mathon. L'anthropologie chrétienne en Occident de Saint Augustin à Jean Scot Erigène. Recherches sur le sort des thèses de l'anthropologie augustinienne durant le haut moyen-âge. Lille 1964.*

⁸⁶ Por. E. Boissard. *Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite. „Recherches de Théologie ancienne et médiévale” R. 26:1959 s. 214—263.*

⁸⁷ Na ten moment zwraca uwagę holenderska publikacja: A. van der Zeiden OCR. *Actie en contemplatie in het cistercienser leven volgens de leer van sint Bernardus*. W: „*Horae monasticae*”. XIII bijdragen van Monniken uit Noord en Zuid [...] het eenwfeest gedankend van den Zaligen Aartsvader Benedictus. Deel I: *Fulgens radiatur*. Tiel 1947 s. 127—140.

⁸⁸ Zob. *Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15—19 septembre 1953* (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, 9, fasc. 3—4. 1953). Roma 1955.

⁸⁹ Por. A. Squire. *Aelred of Rievaulx and the Monastic Tradition Concerning Action and Contemplation*. „Downside Review” T. 72:1954 s. 289—303.

⁹⁰ Por. *L'oeuvre littéraire de Géroh de Reichersberg* (Spicilegium Pontifici Aethnaei Antoniani, 11). Romae 1957.

⁹¹ Richard de Saint-Victor. *Liber exceptionum*. Texte critique avec in-

*gradibus violentae caritatis*⁹², stwierdzają wyraźnie, iż źródłem między innymi w obu tych dziełach są teksty św. Grzegorza W. Prawdopodobnie i dziełko *De contemplatione*⁹³, przypisywane uczniowi Hugona od Św. Wiktora, a był nim Ryszard, wyrasta z tego samego klimatu zależności od Ojców, a od Grzegorza W. w szczególności. Z tegoż XII w. zachowało się w trzech obszernych rękopisach dzieło Honoriusza z Aúgustodunum *De Luminaribus* (PL, 172, s. 39—1270) oraz *Elucidarium*, które stanowi rodzaj dogmatyki w formie katechizmu (autentyczność wątpliwa). Studium Y. Lefèvre'a ujawnia jako główne źródło tych dzieł pisma św. Hieronima, św. Augustyna i św. Grzegorza⁹⁴.

Nie ma w średniowieczu dzieła teologicznego czy kompilacji, które nie ujawniałyby inspiracji Papieża. W bibliotece oksfordzkiej odnaleziono manuskrypt sygnowany: Bodl. Libr. 633, a w nim florilegium moralne z XII w. nasycone myślą św. Grzegorza⁹⁵. Rozmieszczenie treści z najpoważniejszego dzieła Papieża w nauce moralnej pisarzy w. XII ukazał w poważnym studium R. Wasselynck⁹⁶, znawca tych zagadnień. Nawet słynny Gracjan (w. XII), kodyfikator prawa kościelnego, nawiązuje do przekazu Grzegorza W., co wydaje się zrozumiałe, ponieważ u tego Papieża znajduje się kopalnia materiałów jurydycznych, zwłaszcza w jego listach.⁹⁷ Warto również podkreślić, że biblioteki z w. XII wyposażone są w dzieła Grzegorza W.⁹⁸

roduction, notes et tables publiés par J. Châtillon (Textes philosophiques du Moyen-âge, 5). Paris 1958.

⁹² Ives. *Epître à Séverin sur la charité*; Richard de Saint Victor. *Les quatre degrés de la violente charité*. Texte critique avec introduction, traduction et notes publiés par G. Dumeige (Textes philosophiques du Moyen-âge, 3). Paris 1955.

⁹³ Por. R. Baron. *Le traité „De la contemplation et ses espèces”*. „Revue Ascét. Myst.” R. 39: 1963 s. 137—151, 409—418; R. 40: 1964 s. 5—30.

⁹⁴ Zob. *L'Elucidarium et les Lucidaires. Contribution par l'histoire d'un texte à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen-âge* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 180). Paris 1954.

⁹⁵ Por. Ph. Delhaye. *Le florilège moral d'Oxford, Bodl. Libr. 633*. „Revue Bénéd.” T. 60: 1950 s. 180—207.

⁹⁶ Por. *La présence des Moralia de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e siècle*. „Recherches de Théologie ancienne et médiévale” T. 30:1969 s. 197—240, 31—45.

⁹⁷ Por. *Studia Gratiana. Post octava Decreti saecularia auctore Consilio commemorationi Gratianae instruendae edita curantibus I. Forchielli et A. M. Stickler*. T. 1—2. Bononiae 1954; J. C. Bessé. *Histoire des textes du droit de l'Eglise au Moyen-âge de Denys à Gratien. Collectio Anselmo dedicata: Etude et texte. Extraits*. Paris 1960.

⁹⁸ M. C. R. Cheny w artykule: *Les bibliothèques cisterciennes en Angleterre au XII^e siècle*. W: *Mélanges Saint Bernard. XXIV Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes (8^e centenaire de la mort de saint Bernard)*. Dijon 1954

W XIII w. wzbudza zainteresowanie papież Innocenty III (panuje 1198-1216), który pisząc *De miseria humanae conditionis* wzbogaca je cytatami zarówno pogańskich poetów (Horacjusz, Juwenal, Owidiusz), jak i Ojców Kościoła sięgając w pierwszym rzędzie do św. Augustyna i św. Grzegorza W.⁹⁹ W tym mniej więcej okresie ciekawe dzieło stworzył biskup Paryża Guillaume d'Auvergne († 1249); *Summa de vitiis et virtutibus* (wyd. przez Le Ferron, t. 1-2. Orléans et Paris 1674), charakteryzujące się integracją ascezy, mistyki i moralności. Źródłem dlań są tacy twórcy, jak Seneka, Cycero, Makrobiusz, św. Augustyn, św. Grzegorz W. i św. Bernard¹⁰⁰. Do Grzegorza W. sięgał tworząc swoje dzieła św. Albert W. (1200-1280), zwłaszcza w *Postilla*, w których, jak stwierdza wydawca jego dzieł¹⁰¹ H. Ostlender, znajduje się sporo tekstów wielkiego Papieża.

Udokumentowane powyżej zjawisko wpływu Grzegorza W. na teologiczną twórczość średniowiecza pozwala spokojnie wyprowadzić wniosek, że dla cytowanych autorów pozostaje znawcą i równocześnie świadkiem chrześcijańskiej formy życia. W kwestiach moralno-teologicznych jest on najczęściej cytowany. Czyni to nawet św. Tomasz z Akwinu (1225-1274), zwłaszcza gdy chodzi o część moralną jego *Sumy teologicznej*¹⁰². Są też i opracowania monograficzne, które ukazują bezpośredni wpływ nauki Grzegorza W. na poszczególne zagadnienia doktryny Tomaszowej, np. w nauce o darach Ducha Św.¹⁰³ czy w zagadnieniu roztropności¹⁰⁴.

s. 375—382 stwierdza, że w bibliotekach cysterskich mało było dzieł klasycznych, lecz za to dużo z patrystyki (św. Hieronim, św. Augustyn, św. Grzegorz W.).

⁹⁹ *Cardinalis Lothari (Innocentii III). De miseria humanae conditionis. Ed. M. Maccarrone (Thesaurus mundi). Lucani 1955.*

¹⁰⁰ Na temat życia i dzieł tego autora zob. A. Dondaine, *Guillaume Peyraut, vie et oeuvres. „Arch. Fratr. Praed.” R. 18:1948 s. 162—236.*

¹⁰¹ *Alberti Magni. Opera omnia. T. XIX: Postilla super Isaiam (Primum edidit F. Siepmann). Postillae super Jeremiam et Postillae super Ezechielem fragmenta (Edidit H. Ostlender). Monasterii Westf. 1953.*

¹⁰² Nie ma dotąd rejestrów, spisów tekstów Ojców Kościoła, cytowanych przez scholastyków. L. Weber w swym dziele: *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlichen Lebensführung. Freiburg in der Schweiz 1947* — daje jedynie zestaw miejsc w *Sumie* św. Tomasza, gdzie występują cytaty z dzieł Grzegorza W. Stwierdza on, że w kwestiach spekulatywnych św. Tomasz względnie rzadko powołuje się na Grzegorza W., bardzo zaś często w części praktycznej. I tak w I—II na 34 artykuły — Grzegorz Wielki cytowany jest 48 razy, a w II—II w 208 artykułach — cytaty z pism Grzegorza występują 326 razy. L. Weber określa równocześnie treść, jaką cytaty wyrażają. Zob. *Hauptfragen* s. 2 n.

¹⁰³ Por. W. Furmann, *Wpływ św. Grzegorza na św. Tomasza z Akwinu w doktrynie o darach Ducha Św. Lublin 1961.*

¹⁰⁴ P. Fr. Dingjan, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez S. Thomas d'Aquin. Assen 1967.*

W krótkim zarysie trudno wydobyć wszystkie wątki myśli gregoriańskiej, przewijające się w twórczości teologicznej szczytowego i późnego średniowiecza. Wiadomo, że jego idee tkwiły u fundamentów wychowawczych trzynastowiecznych instrukcji nowicjackich¹⁰⁵, u źródeł reformy i odnowy moralnej po IV Soborze Laterańskim (1215 r.)¹⁰⁶, inspirowały w XIII i XIV w. poglądy na władzę powszechną¹⁰⁷, pomagały w ciągu kilkuset lat w ustaleniu podstaw chrześcijańskiej antropologii, życia duchowego i moralnego¹⁰⁸.

Na przełomie XIV i XV w. do Grzegorza W. sięga Jan Huss (1370-1415) i powołuje się na niego w postulowaniu jednej ze swoich propozycji¹⁰⁹. J. de Carvalho doszukuje się śladów gregoriańskich w formacji kultury portugalskiej XV w.¹¹⁰ G. Bertoni omawia francuską wersję nauki Grzegorza W.¹¹¹, G. Bonolis ujawnia wpływ pism i działalności Papieża na historię społeczną i ekonomiczną Włoch¹¹², P. Grosjean szuka śladów Grzegorza w Irlandii¹¹³, a P. N. V. Harting bada jego zaśięg na terenie angielskim¹¹⁴.

Wypada także nadmienić, że średniowiecze ceniło Grzegorza W. jako autorytet w teologii mistycznej¹¹⁵. Nie ulega wątpliwości, że śred-

¹⁰⁵ Por. R. Creytens. *L'instruction de novices dominicains au XIII^e siècle d'après le ms. Toulouse 418*. „Arch. Frat. Praed.” R. 20: 1950 s. 114—193. Dotyczy to tzw. *Libellus de consolatione et instructione novitiorum*.

¹⁰⁶ Por. E. J. Arnould. *Le „Manuel des péchés”. Etude de littérature religieuse anglo-normande*. Paris 1940.

¹⁰⁷ Por. A. Sorbelli. *I teorici del Reggimento comunale*. „Bullettino dell' Istit. stor. ital. per il Medio Evo e Archivio Muratoriano” T. 59:1944 s. 31—136.

¹⁰⁸ Por. Mathon, jw.

¹⁰⁹ P. de Vooght. *Quel est le sens de la 30^e proposition de Hus: „Nullus est episcopus dum est in peccato mortali”, condamné par le concile de Constance? W: L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à dom. Lambert Beauduin*. T. 1—2. Chevetogne 1954. s. 241—261.

¹¹⁰ *Estudios sobre a cultura portuguesa do século XV* (Acta Universitatis Conimbringensis Vol. 1), Coimbra 1949.

¹¹¹ *La versione francese delle Prediche di S. Gregorio su Ezechiele*. Modena 1904.

¹¹² *Gli scitti e l'opera di S. Gregorio Magno nella storia economica e sociale d'Italia*. Pavia 1904.

¹¹³ *Textes irlandais sur S. Grégoire le Grand*. „Revue celtique” T. 49: 1932 s. 182—188.

¹¹⁴ *The text of the old English translation of Gregory's Dialogues*. „Neophilologus” T. 22:1937 s. 281—302.

¹¹⁵ Por. C. Butler. *Western mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*. London 1937² s. 91 n.; tenże. *Benedictine monachism. Studies in Benedictine life and rule*. London 1924² s. 83; E. Krebs. *Grundfragen der kirchlichen Mystik, dogmatisch erörtert und für das Leben gewertet*. Freiburg i. Br. 1921 s. 105; J. M. Bessé. *Les mystiques bénédic-*

niowieczna mistyka zawdzięcza mu przekaz głębokich podstaw życia doskonałego, przejętych z okresu patrystycznego. W ten sposób wywarł on na kształtowanie się średniowiecznej duchowości wpływ wyjątkowy, a dotąd jeszcze niezbyt dokładnie zbadany¹¹⁶. Wzoruje się na nim św. Bonawentura, zwany Doktorem Serafickim¹¹⁷, a w nauce o kontemplacji i życia kontemplacyjnym sięga po Grzegorza W. wspomniany już poprzednio św. Tomasz z Akwinu¹¹⁸.

Dla pełności obrazu należy dopowiedzieć, że i późniejsze wieki wydały postaci o głębokiej duchowości mistycznej, zaczerpniętej ze skarbcza św. Grzegorza. Będzie to mistyczka niemiecka św. Gertruda Wielka¹¹⁹, mistyk i poeta Henryk Suzo¹²⁰, mistyczny kaznodzieja Jan Tauler¹²¹, autor szlachetnej książeczki *De adhaerendo Deo* — Jan von Kastl¹²², św. Teresa Wielka¹²³, św. Jan od Krzyża¹²⁴. Również Robert Bellarmin wyróżnia Grzegorza W. jako autora godnego najwyższej uwagi¹²⁵.

Tak więc wielkie znaczenie Grzegorza dla średniowiecznej nauki moralnej i duchowości tego okresu płynie z podwójnego tytułu: jest on wiernym odbiorcą kościelnej myśli teologicznej swego czasu, a równocześnie nauczycielem kilku stuleci, które przyszły po nim. W każdym razie doktryna, którą wypracował w kontakcie z tradycją Ojców, stała się głównym źródłem i podstawą duchowego programu nowej epoki i nowych czasów w Kościele wieków średnich.

tins dès origines au XIIIe siècle (Collection Pax, vol. VI). Paris 1922 s. 45 nn.; M. Viller. *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. Paris 1930 s. 157 nn.; F. Lieblang. *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*. Freiburg i. Br. 1934 s. 17 n.

¹¹⁶ Zob. M. Grabmann. *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. München 1926 s. 518; Lieblang, jw. s. 17.

¹¹⁷ Por. M. Grabmann. *Geschichte der scholastischen Methode*. Bd 1. Freiburg Br. 1909 s. 92.

¹¹⁸ S. Th. II—II, q. 179 nn.

¹¹⁹ Por. G. Ledos. *Die hl. Gertrud*. Regensburg 1904 s. 51.

¹²⁰ Por. W. Oehl. *Deutsche Mystiker*. I: Seuse. München b.r. s. 18.

¹²¹ Por. tamże. IV: Tauler s. 145.

¹²² Por. Grabmann. *Mittelalterliches Geistesleben* s. 513, 518.

¹²³ Zob. C. Wolfsgruber. *Gregor der Grosse*. Ravensburg 1897 s. VII (Vorwort); R. Garrigou-Lagrange. *Mystik und christliche Vollendung*. Augsburg 1927 s. 352.

¹²⁴ J. vom Kreuz. *Sämtliche Werke in 5 Bänden. Neue deutsche Ausgabe von Aloysius ab Immaculata Conceptione und Ambrosius a S. Theresia: Der hl. Johannes vom Kreuz*. Einführung. München 1927 s. XXI.

¹²⁵ Por. E. Raitz v. Frentz. *La vie spirituelle d'après le Bienheureux Robert Bellarmin*. „Rev. Asc. Myst.” R. 2: 1926 n. 26 s. 114.

DAS WIRKEN GREGORS DES GROSSEN UND DER EINFLUSS
SEINES SCHAFFENS AUF DEN MITTELALTERLICHEN GEDANKENGANG

Zusammenfassung

Der Autor begründet hier die Notwendigkeit einer Rückkehr zu patristischen Quellen beim Studium über die Geschichte der Moraldoktrinen. Er postuliert eine Anzahl von Forschungen über das Schaffen einzelner Kirchenväter, um ein synthetisches Entwicklungsbild der christlichen Morallehre erhalten zu können. Als Gegenstand seiner Analyse wählte er das theologische Wirken des hl. Gregors des Grossen. Er ist eine Persönlichkeit, die für Jahrhunderte ausschlaggebend die Moraltheologie beeinflusste. Der Autor ist bemüht die doktrinalen Beziehungen und Bedingtheiten Gregors zur altertümlichen vorchristlichen Kultur nachzuweisen (z. B. in der Aretologie), wie auch mit christlichen Gründern der kirchlichen Doktrin (z.B. dem hl. Hieronymus, Johannes Kasjan, hl. Augustinus u.a.) zu ermitteln. Er informiert uns über die Auslegungsmethode, die der Kirchenvater anwandte. Im letzten Abschnitt des Artikels weist er uns den doktrinalen Einfluss, den Gregor der Grosse auf den theologischen Gedankengang des Mittelalters und seine geistige Kultur ausübte.