

KS. SEWERYN ROSIK

AKTYWNOŚĆ I KONTEMPLACJA JAKO FORMY ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WEDŁUG NAUKI ŚWIĘTEGO GRZEGORZA WIELKIEGO

Doktryna moralna Grzegorza Wielkiego jest oparta na podstawowej idei płynącej ze źródeł objawienia, idei stwórczo-zbawczego przeznaczenia człowieka do pełnego zjednoczenia z Bogiem w miłości. Bóg prowadzi ku sobie człowieka jedyną drogą, którą jest Jezus Chrystus, dawca życia nadprzyrodzonego i twórca zbawczej Wspólnoty (Kościoła). Mocą, która uzdalnia i udoskonala człowieka, by na tej drodze ku Niebieskiemu Ojcu zrealizował w pełni swe przeznaczenie, jest Duch Święty. On to uaktywnia moralny dynamizm chrześcijanina w dwóch podstawowych formach jego życia: w działaniu i kontemplacji. Przedmiotem więc niniejszego artykułu jest ukazanie wpływu, jaki Duch Święty wywiera na realizację chrześcijańskiego życia w płaszczyźnie działania i kontemplacji.

1. PRZYGOTOWANIE DUSZY DO ŻYCIA DOSKONAŁEGO

W jednej z homilii na uroczystość Zesłania Ducha Świętego Grzegorz Wielki rozważa prawdę o całkowitej przemianie człowieka pod wpływem działania Ducha Świętego¹. Chrystus poprzez Ducha Świętego przygotowuje duszę do życia doskonałego. Podobnie jak ogień trawi przedmiot, z którym się styka, tak też Duch Święty poprzez swoją styczność z duszą pali i niszczy to, co w niej nieświęte, zmysłowe i cielesne, wyzwala ją przez swoje tchnienie od pragnień doczesnych². To wyzwolenie w pierwszym stadium duchowego udoskonalenia objawia się przeżyciem skruchy i żalu za grzechy, a także postawą pokuty, wzbudzonej inge-

¹ H Ev II, 30, 1 (76, 1220): „Hodie namque Spiritus Sanctus repentino sonito super discipulos venit (Act. 2, 2), mentesque carnalium in sui amorem permittit [...]”; H Ev II, 30, 5 (76, 1223): „[...] cum afflata Sancti Spiritus corda carnalium incendit”.

² H Ez I, 2, 12 (76, 800): „Ignis quippe in terram mittitur cum per ardorem Sancti Spiritus afflata terrena mens a carnalibus suis desideriis concrematur”.

rencją Ducha Świętego³. W sensie pozytywnym dusza pod tchnieniem Ducha Bożego rozpala się miłością do Boga i wkracza na drogę ku świętości. Dotyczy to nie tylko dusz skłonnych do złego, ale i takich, które są opieszale i „letnie” Duchowy ogień Ducha Świętego, tzn. łaska, pozwala im wznieść się ze stanu oziębłości do stanu miłowania Boga⁴. Czyni je wtedy szczerymi, gorliwymi, pełnymi prostoty i duchowej czystości⁵. Wypływa z tego wniosek, że łaska Ducha Świętego, działając wewnątrz, dokonuje przebudzenia moralnego u tych, którzy są skłonni do złego i ulegają duchowej inercji.

Duch Święty, przygotowując duszę do życia doskonałego, osobiście poucza ją w jej wnętrzu, przekazując ukrytą wiedzę o wszystkich rzeczach⁶. Ta wiedza zawiera w pewnym sensie paradoks: świadomość znajomości wszystkich rzeczy i świadomość, że jest ona nadal niekompletna⁷. Oznacza to jakąś prawdomówność wobec siebie samego: uznanie tego, co wiem i pokora, że nie jest to wiedza nieograniczona. Fakt jednak, że jest to wiedza prowadząca do doskonałości, dowodzi, iż źródłem jej jest Duch Święty⁸. W *Dialogach* Grzegorz stwierdza, że wylanie Ducha Świętego na ludzką duszę nie jest określone żadną regułą i że Duch Święty, oświecając ją od wewnątrz, nie jest niczym skrepowany⁹. Dzięki temu Jego interwencje mogą być wielorakie i różnorodne. Trudnościami, jakie się człowiekowi zdarzają, są albo wahania w decyzjach

³ H Ez I, 5, 8 (76, 824): „Cum enim carnalis mens Spiritum Sanctum accipit, spirituali amore succensa malum plangit quod fecit [...] cor peccatoris uritur, atque in dolore poenitentiaę crematur”

⁴ H Ez II, 1, 6 (76, 940): „[...] torporem mentis Sancti Spiritus gratia relaxat [...] quae torporis frigore ad sequendum Deum pigra remanserat, per calorem Sancti Spiritus relaxatur, ut currat in amorem Dei”.

⁵ H. Ev II, 30, 5 (76, 1223): „[...] omnes quos repleveret simplices et ardentis facit, simplices puritate, ardentis aemulatione” Zob. też Reg. Past. III, 21 (77,76).

⁶ H Ev II, 30, 3 (76, 1222): „Per vocem ergo non instruitur, quando mens per spiritum non ungitur [...] invisibilis Spiritus suggere [omnia] dicitur, non quod nobis scientiam ab imo inferat, sed ab occulto”. Zob. H Ez I, 9, 30 (76, 883).

⁷ Mor XXVII, 37, 62 (76, 436): „Perfecta scientia est scire omnia et tamen iuxta quemdam modum scientem se esse nescire [...]”; „[...] nihil nos perfecte scire cognoscimus. Quod quia solius Sancti Spiritus dono agitur, ut humanum cor non solum de scientia, sed etiam de ipsa sua ignorantia perfecte doceatur, et calore amoris ad superna foveat, dum minora esse quae cognovit in infimis pensat”.

⁸ Mor XXVII, 37, 62 (76, 436).

⁹ Dial. I, 1 (PL 77, 156): „[...] sed lege non constringitur Sancti Spiritus donum [...] Sed tamen sunt nonnulli qui ita per magisterium Spiritus intrinsecus docentur, ut etsi eis exterius humani magisterii disciplina desit, magistri intimi censura non desit”. Ten fakt potwierdza osobiste życie Grzegorza Wielkiego; zob. *S. Gregorii Magni Vita* auct. Paulo Diacono, n. 28 (PL 75, 57-58); *S. Gregorii Magni Vita* auct. Joanne Diacono, IV, 69-70 (PL 75, 222).

moralnych, albo udręczenie przez pokusy. W jednym i drugim wypadku działanie Ducha Świętego oświeca umysł, a wolę chroni przed kapitulacją¹⁰. Pewność nadziei, otrzymanej w Jego darze, stanowi rękojmię życia duchowego¹¹.

Proces pogłębiania życia duchowego, realizowany przez Chrystusa w Duchu Świętym, zawiera w sobie przejście od fazy bojaźni Bożej do fazy duchowego pocieszenia, a ma na celu utrwalenie w chrześcijaństwie finalistycznego nastawienia, które pośród doczesnych działań nasycza duszę nadzieją rzeczy niebieskich¹². Duch Chrystusa jest ukrytą wewnętrzną siłą motywacyjną, która daje impuls do spełniania uczynków miłości, pokory, umiaru, miłosierdzia, pobożności, postępu wewnętrznego, wiary w prawdy wieczne, nadziei przyszłych radości, cierpliwości, pokoru, refleksji nad życiem śmiertelnym, pokuty¹³. Ponieważ w życiu chrześcijanin może ulegać grzesznym motywom, papież zaleca, aby zawsze zastanowić się nad tym, czy w naszym postępowaniu kierujemy się impulsem Ducha Świętego czy też impulsem ciała¹⁴.

2. INTEGRALNA KONCEPCJA ŻYCIA DOSKONAŁEGO

Wewnętrzny proces przygotowawczy do życia doskonałego nie oznacza wcale specyficznego ukierunkowania drogi życiowej. Wiele sformułowań Grzegorza Wielkiego zawiera treści mistyczne, lecz fakt ten wcale u niego nie oznacza, jakoby życie doskonałe w Duchu Świętym przeznaczał on jakiejś selektywnej grupie wiernych w Kościele. Przeciwnie, w jego nauce napotyamy integralną koncepcję życia doskonałego. Jak twierdzi

¹⁰ Mor XXIX, 22, 46 (76, 502): „[...] incomprehensibilis Spiritus Sancti gratia cum luce sua nostras mentes irradiat, etiam tentationes adversarii dispensando modificat [...]” Por. Mor IX, 53, 80 (75, 902).

¹¹ Mor XVI, 5, 6 (75, 1123): „Donum ergo Sancti Spiritus pignus dicitur, quia per hoc nostra anima ad interioris spei certitudinem roboratur”.

¹² Mor V, 28, 50 (75, 706): „[...] Paraclitus post Mediatoris ascensum, alius humani generis consolator, in semetipso invisibilis est; ita omnem, quem repleverit, ad desideranda invisibilia ascendit”. Mor XXVII, 17, 33-34 (76, 418, 419): „[...] quos Spiritus Sanctus replet, prius eos de terrena actione terrificat, et postmodum spe coelestium consolatur, ut tanto [...] gaudeant quanto prius [...] metuebant”.

¹³ H Ez I, 5, 2 (76, 821-822). Tenże fragment homilii zawiera opis postawy człowieka, który kieruje się impulsem ciała (jako antyteza *impetus spiritus*) i popada w nienawiść, wyniosłość, nieczystość, złodziejstwo, próżną chwałę, gniew, okrucieństwo, fałsz, rozpacz, spory i żądze.

¹⁴ H Ez I, 5, 2 (76, 821 n.): „Unde necesse est ut magna semper cura considerare debeamus in omne quod agimus quis nos impetus ducat: utrum per impetum carnis, an per impetum Spiritus impellatur”.

A. Schaut, doktryna Grzegorzowa na temat mistyki różni się pod tym względem od wielu dzisiejszych poglądów głoszących, że dla przeciętnego chrześcijanina urzeczywistnienie stopnia życia mistycznego jest niemożliwe¹⁵. Dla papieża mistyka nie oznacza przywileju wybranej duszy, lecz jest normalnym udoskonaleniem chrześcijańskiego życia i każdy wierny zobowiązany jest kroczyć tą drogą, gdyż bez niej nie ma szansy osiągnięcia świętości.

Chrześcijański finalizm zawiera w sobie jedną obowiązującą wszystkich regułę: każdy, kto poskromił w sobie niepokój ciała, musi poprzez dobre czyny poszerzyć swego ducha, a ten, kto rozwinął już swego ducha, powinien podnieść go na wyżynę tajemnic wewnętrznej kontemplacji¹⁶. Tak więc chrześcijańska doskonałość i mistyka (również jej forma kontemplatywna) stawiane są przez Ojca Kościoła na równi, gdyż mistyka stanowi jedynie rozwój łaski uświęcającej. Łaska zaś może być powierzona i udzielona wszystkim. Nie odgrywa tu roli ani różnica stanu, ani powołania (małżeńskiego czy dziewiczego) w Kościele. Kto bowiem stale jest „wewnętrznym” (*quisquis cor intus habet*), może być oświecony światłem kontemplacji¹⁷. Ofiarowanie siebie samego Bogu oraz pragnienie udoskonalenia wymaga nie tylko szerokości działań, lecz również ukierunkowania ich ku szczytom kontemplacji¹⁸.

Warto zacytować tu fragment wywodu Grzegorza na temat wewnętrznego kontaktu przez łaskę z Duchem Świętym, gdyż to wyjaśnia pogląd papieża na tożsamość doskonałego życia chrześcijańskiego z mistyką: „Pod słowem *absconditum* można rozumieć mowę wewnętrznego tchnienia (łaski), o czym mówi św. Jan: „namaszczenie Jego poucza was o wszystkim” (1 J 2, 27). To zaś tchnienie podnosi wspierająco ludzką duszę, niszczy ziemskie myśli, rozplomienia ją pragnieniami rzeczy

¹⁵ Por. *Die Vision des heiligen Benedikt. Eine Untersuchung zum Bericht des hl. Gregors*. W: *Der Bauplan der Benediktinerregel. Vir Dei Benedictus. Eine Festgabe zum 1400 Todestag des hl. Benedikt dargeboten von Mönchen der Beuronener Kongregation*. Hrsg. von R. Molitor OSB. Münster 1947 s. 241. Por. F. Lieb-
lang *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*. Freiburg i. Br. 1934 s. 170.

¹⁶ Mor VI, 37, 56 (75, 760 C): „[...] quisquis ergo iam in se contumelias carnis edomuit, superest, ut mentem per studia sanctae operationes exerceat; et quisquis iam mentem per sancta opera dilatat, superest ut hanc usque ad secreta intimae contemplationis studia extendat”.

¹⁷ H Ez II, 5, 19-20 (76, 996): „[...] non solum alta sanctae Ecclesiae membra quae praeeminent habent contemplationis gratiam, sed plerumque hoc donum etiam illa membra percipiunt, etsi iam per desiderium ad summa emicant, tamen adhuc per officium in imo iacent”.

¹⁸ Mor VI, 37, 56 (75, 761 C): „[...] quisquis ergo semetipsum Deo iam sacrificium obtulit, si perfecta desiderat, curet necesse est, ut non solum ad operationis latitudinem, sed etiam ad culmina contemplationis extendat.

wiecznych tak, że odpowiada jej tylko to, co w górze, a to, co niskie wskutek ludzkiego zepsucia, potępia. Słuchać więc ukrytego Słowa oznacza przyjęcie do serca mowy Ducha Świętego. O tym może wiedzieć tylko ten, kto posiada Ducha Świętego. Dlatego Prawda mówi o ukrytej mowie: „Ja prosił będę Ojca, a innego da wam Pocieszyciela, aby pozostał z wami na wieki, Ducha Prawdy, którego świat nie może przyjąć” (J 14, 16). Jak bowiem ten Pocieszyciel, po wniebowstąpieniu Pośrednika, jako inny Pocieszyciel rodzaju ludzkiego jest sam w sobie niewidzialny, tak też każdego, kogo napełni, zapala pragnieniem Niewidzialnego. Ponieważ ziemskie serca kochają tylko to, co widzialne, nie dostępuje Go ten świat, gdyż nie jest nastawiony na miłość tego, co niewidzialne. Dusze ukierunkowane ziemsko zacieśniają przestrzeń swego serca i na tyle są zamknięte na przyjęcie Ducha Świętego, na ile otwarte są na zewnętrzne pragnienia. Ponieważ zaś w rodzaju ludzkim niewiele jest takich, którzy oczyszczeni z brudu ziemskich pożądań zmierzają do przyjęcia tegoż Ducha poprzez to właśnie oczyszczenie. Słowo to nazywa się ukryte (*absconditum*), gdyż bez wątpienia przez niektórych przyjmowane jest Ono do serca, o czym większa część ludzi nie wie”¹⁹. Umacniają to stanowisko jeszcze dwa Grzegorzowe stwierdzenia: „Ci zaś, którzy usiłują uchwycić szczyt doskonałości, [czynią to], gdy pragną zatrzymać zamek kontemplacji [...]”²⁰ oraz „Ten, kto posiada serce wewnętrzne, przyjmuje także światło kontemplacji”²¹.

Treść tych wypowiedzi powtarzana niezmiennie, choć w nieco innej formie, na wielu stronach pism papieża, wcale nie oznacza, by osiągnięcie najwyższego stopnia życia mistycznego zależało wyłącznie od ludzkiej woli. Byłoby to nawet dziwne, ponieważ życie mistyczne i kontemplacja spełniają się ściśle w sferze duchowej, do której człowiek wkracza wychodząc „ponad siebie”. Ważne jest jednak u Grzegorza to, że życie kontemplacyjne i wizję mistyczną ustawia on na tej samej linii, co „zwyyczajne” życie łaski, a więc tu na ziemi uważa je za możliwą ostatecznie wyżynę nadprzyrodzonej egzystencji. Tak więc doktryna Grzegorza stoi w opozycji do teorii, która uważa, że dążenie do mistycznej kontemplacji może być zbyt wielką zarozumiałością zwykłego chrześcijanina. Właśnie — jak podkreśla F. Lieblang — określenie mistyki jako nadzwyczajnej, udzielanej szczególnie powołanym przez Boga, sprowadza ją do roli *donum veri luminis privatum* (zob. H Ez II, 5, 19/76, 996A) i grozi pysznym indywidualizmem perfekcjonistycznym (*ex hac gratia quasi de singularitate gloriari* — H Ez II, 5, 19/76, 996A)²². Można dodać, że pogląd

¹⁹ Mor V, 28, 50 (75, 705-706 AB).

²⁰ Mor VI, 37, 59 (75, 763 C).

²¹ H Ez II, 5, 18 (76, 995 C).

²² Por. Lieblang, jw. s. 174.

ten jest szczególnie optymistyczny, gdyż w jego świetle chrześcijańska egzystencja odznacza się siłą wielkiego wewnętrznego napięcia, które mobilizuje poszczególnych chrześcijan do przekraczania przeciętnej miary w życiu duchowym. Chrześcijańskie życie nie jest statyczne, ale na wskroś dynamiczne, i tak je pojmował Grzegorz Wielki. Według niego biegunami, między którymi przebiega finalistyczne napięcie chrześcijańskiej egzystencji, są: raj — upadek oraz odkupienie — kontemplacja²³.

3. WZAJEMNA RELACJA ŻYCIA CZYNNEGO I KONTEMPLACYJNEGO

Przytaczane teksty papieża świadczą wyraźnie, jak wysoką ocenę stawiał on życiu kontemplacyjnemu. Fakt ten jednak wcale nie dowodzi, że Grzegorz pomniejszał przez to zwykłe cnoty codziennego życia. Przeciwnie, obie te formy życia duchowego starał się zsynchronizować. Dlatego, omawiając realizację drogi do Ojca w Duchu Świętym, trzeba zaznaczyć, że w jego doktrynie szczególnie interesująca jest kwestia relacji wzajemnej życia czynnego i kontemplacyjnego w chrześcijańskiej egzystencji.

Jeden z tekstów homilii do Księgi Ezechiela ukazuje to bardzo wyraźnie: „*Życie aktywne* polega na dawaniu chleba głodnemu, nauczaniu słów mądrości tego, kto tkwi w niewiedzy, naprawie tego, który zbłądził, nawoływaniu na drogę pokory bliźniego, który unosi się pychą, zatroszczeniu się o chorych, udzielaniu pomocy temu, kto jej potrzebuje, utrzymaniu tych, którzy są nam powierzeni. *Życie kontemplatywne* z drugiej strony polega na zachowaniu z całej swej duszy miłości wobec Boga i bliźniego, na powstrzymaniu się (*quiescere*) od działania zewnętrznego, na przyłgnięciu pragnieniem do Stwórcy tak, że się już nie chce pełnić żadnej czynności, lecz będąc ujętym przez wszystkie troski, duch płonie pragnieniem widzenia oblicza swego Stwórcy”²⁴. W innym miejscu — według papieża — aktami życia czynnego są: głoszenie nauki, karmienie głodujących, przyodziewanie ubogich, cierpliwe znoszenie przykrości²⁵. Te akty życia czynnego stanowią ozdobę Bożego domu, jakim jest wnętrze każdego chrześcijanina, i są przyrównywane przez Grzegorza do zewnętrznego frontonu domu z wizji Ezechiela, który ukrywał wielkie, przestronne atrium miłości²⁶.

Skoro człowiek z motywu miłości do Boga zaczyna dążyć bezpośrednio

²³ Por. Schaut, jw. s. 242.

²⁴ H Ez II, 2, 8 (76, 953); Mor VI, 37, 56-61 (75, 760-765); H Ez I, 3, 9-12 (76, 809-811).

²⁵ H Ez II, 5, 12 (76, 992 CD).

²⁶ H Ez II, 5, 12 (76, 992 D).

do tego, by Go widzieć jedynie i wyłącznie²⁷ jak Zasadę wszelkiego stworzenia, zwraca się on już tym samym do życia kontemplatywnego. Termin *vita contemplativa* jest wzięty z takiego działania, które na gruncie spotęgowanej miłości Boga jest następstwem zwrotu ku Bogu w akcie pogłębionej wiary²⁸. Stan taki bowiem jest owocem wzmożonego działania Ducha Świętego, który przygotowuje duszę do głębszego poddania się cnotom boskim. Nic więc dziwnego, że z ludzkiego punktu widzenia życie kontemplatywne, jak mówi papież, polega na „zachowaniu z całej swej duszy miłości wobec Boga i bliźniego [...]”, jak to zostało określone powyżej²⁹.

Istotna, zewnętrzna różnica między życiem aktywnym a kontemplatywnym tkwi w tym, że życie aktywne jest nastawione na czynność zewnętrzną, w przeciwieństwie do kontemplatywnego, które zabiega o spokój od zewnętrznej aktywności. Sens tej tendencji do osiągnięcia spokoju polega na umożliwieniu wewnętrznej koncentracji ducha i domaganiu się działania wewnętrznego. W życiu kontemplacyjnym dusza pragnie tylko jednego: wznieść się do sfery niebiańskiej, zajmować się czysto duchowymi rzeczami, przekroczyć wszystko to, co widzi oczyma ciała i coraz bardziej zacieśnić się dla rzeczy zewnętrznych, by się rozszerzyć więcej na to, co wewnętrzne (*sese angustat ut dilatetur*)³⁰.

Jak przekonuje Grzegorz Wielki, życie kontemplatywne jest pełne słodyczy i rozkoszy, ponieważ wynosi duszę ponad nią samą, otwiera oczom ducha to, co niebiańskie, ukazuje, że trzeba wzgardzić doczesnością, ujawnia spojrzeniu duszy to, co czysto duchowe, a oddala od niej to, co cielesne³¹. Gdy człowiek poprzez aktywne życie zmierza ku rzeczywistości wiary, to przez kontemplację „pędzi” on do oglądu istoty Boga³². Życie aktywne prowadzi (*ducit*) do obowiązującej każdego postawy moralnie dobrej, kontemplatywne we wnętrzu zaprowadza (*perducit*) tak daleko, że człowiek, wychodząc ze sfery dobrego moralnie życia, dotyka wiecznych radości³³.

²⁷ H Ez II, 2, 10 (76, 954 BC): „[...] *contemplativa vita simplex ad solum videndum principium anhelat, videlicet ipsum, qui ait: Ego sum principium, propter quod et loquor vobis*” (Joan. 8, 25).

²⁸ Te stwierdzenia mają ścisły związek z problemem wiary, nadziei i miłości, jakiej udziela Duch Święty. Zagadnienie to zostało opracowane w odrębnym artykule.

²⁹ Zob. przyp. 24.

³⁰ H Ez II, 2, 12 (76, 955 AB).

³¹ H Ez II, 2, 13 (76, 956 A).

³² H Ez II, 3, 23 (76, 972 C): „[...] *per hanc [activam vitam] ambulatur in fide, per illam [vitam contemplativam] festinantur ad speciem*”.

³³ H Ez II, 3, 23 (76, 972 C): „[...] *illa exterius ducit, ut unusquisque bene vivere debeat; ista interius perducit, ut ex bona vita ad gaudia aeterna pertingat*”.
Por. też: XVI, 27, 33 (75, 1137 B).

Życie kontemplatywne objawia się w pewnych znakach pragnienia i westchnienia w takim stopniu, w jakim człowiek w swej duszy już dostrzega coś z tego, co tak bardzo kocha³⁴. Grzegorz porównuje je do kozicy, która prawie wisi na najwyższej i najbardziej wysuniętej skale i tam się pasie³⁵. W życiu kontemplatywnym bowiem człowiek niejako wzbija się ku wyżynom (*ad superiora volat*)³⁶ i toczy wielki bój aż do pokonania zasłon własnej ślepoty i dotknięcia ułamka z tego bezgranicznego światła³⁷, zakosztowania odrobiny z przyszłego niebiańskiego pokoju³⁸. Radości życia kontemplatywnego nie ustają ze śmiercią, podczas gdy czyny życia aktywnego muszą ustać; pierwsze są większe i trwalsze, natomiast życie aktywne się kończy³⁹. Tak więc życie kontemplatywne w stosunku do czynnego zajmuje pozycję priorytetową: „choć życie aktywne jest dobre, jednak kontemplatywne jest lepsze, ponieważ to pierwsze kończy się wraz ze śmiertelnym życiem, to zaś w nieśmiertelnym życiu wzrasta jeszcze w doskonałości”⁴⁰.

Grzegorz, śladem św. Augustyna⁴¹, daje biblijną ilustrację obu form życia chrześcijańskiego: czynnej i kontemplatywnej, powołując się na scenę z Ewangelii św. Łukasza (10, 40) o Marii i Marcie. Podkreśla, iż sam Chrystus określił postawę Marii (kontemplatywną) jako lepszą niż postawę Marty (czynną) i uzasadnia to faktem, iż cząstka życia kontemplatywnego nigdy nie zostanie Marii odjęta, gdyż stan kontemplacji nie kończy się ze śmiercią, w przeciwieństwie do życia czynnego. W życiu kontemplatywnym bowiem „ogień miłości, który tu zaczyna płonąć, skoro tylko dostrzega tego, kogo kocha, w miłości do Niego jeszcze obficie się rozplamienia. A więc życie kontemplatywne nie zostaje odjęte, gdyż udoskonala się wtedy, gdy gaśnie światło tego świata”⁴².

Podobnie cytowany fragment ze Starego Testamentu o dwóch żonach patriarchy Jakuba (Rdz 22, 16): Lii i Racheli dowodzi tej samej tezy. Zapracowana (*laboriosa*) Lija uosabia życie czynne, Rachela jako owca

³⁴ H Ez II, 6, 16 (76, 1007 BC): „[...] contemplativa vita per quaedam signa desideriorum et gemitum ostendit, quantum intus videat, quae tantum amat”.

³⁵ Mor XXXII, 3, 4 (76, 636 A): „[...] capra, quae in summis saepe extremisque rupibus pendens pascitur”.

³⁶ H Ez I, 3, 13 (76, 812 A).

³⁷ H Ez II, 2, 12 (76, 955 B).

³⁸ H Ez I, 3, 9 (76, 809 BC): „[...] vero sapere venturam iam requiem degustat”.

³⁹ Mor VI, 37, 61 (75, 764 D): „[...] activae vitae opera cum corpore transeunt, contemplativae autem gaudia melius ex fine convalescunt”.

⁴⁰ H Ez I, 3, 9 (76, 809 CD).

⁴¹ Tak twierdzi Lieblang (jw. s. 163).

⁴² H Ez II, 2, 9 (76, 955 C): „[...] quia amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit”. Zob. też: H Ez I, 3, 9 (76, 809 BC); Mor VI, 37, 61 (75, 764 C).

lub przedmiot oglądu (*visum principium*) wyraża kontemplację. Życie aktywne jest znojne, wyraża się w czynach, kontemplatywne zaś jest proste (*simplex*) i zabiega tylko o to, by oglądać *principium*⁴³. Kontemplatywne życie zawiera w sobie również element pewnej wolności ducha, gdyż usiłuje uwolnić się od wszelkiej cielesności. Ale i ta wolność dopełni się dopiero w wieczności, kiedy dojdziemy jako dzieci Boże do chwały Boga. Grzegorz stwierdza, że w służbie świata (*in saeculum servus*) jest ten, kto pragnie przez aktywne życie służyć ludziom, aby po tym życiu móc osiągnąć prawdziwą wolność. O tej wolności mówi św. Paweł, że „samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych” (Rdz 8, 21). Wówczas też nasza wolność będzie prawdziwa, gdy usynowienie nasze uzyska chwałę dziecka Bożego. Obecnie jednak — głosi papież — nie tylko aktywne życie ujawnia stan niewoli, ale nawet i kontemplacja, dzięki której zostajemy wyniesieni ponad samych siebie, nie posiada doskonałej wolności ducha, lecz tylko ją imituje, ponieważ wszelki wewnętrzny spokój dostrzegany bywa „jakoby w zwierciadle”⁴⁴.

Nie ma obowiązku prowadzenia życia kontemplacyjnego⁴⁵. W gestii człowieka spoczywa forma życia, na jaką się zdecyduje, gdyż obie formy są darem łaski (*cum utraque vita ex dono sit gratiae*) i jak długo przebywamy wśród naszych bliźnich, tak długo życie czynne jest nakazane, kontemplatywne — dobrowolne. Zresztą — jak twierdzi papież — ten, kto kocha Boga, nie może wkroczyć do Jego królestwa, jeśli wcześniej nie zapewni sobie tego przez dobre uczynki. Można więc dojść do niebieskiej ojczyzny bez kontemplacji, o ile nie zaniedba się dobra, które możemy spełnić (*si bona, quae possunt operari, non neglegunt*); natomiast nie można dojść do ojczyzny niebieskiej bez życia aktywnego (*sine activa autem intrare non possunt*), to znaczy wtedy, gdy opuścimy dobro, które można wypełnić⁴⁶.

Grzegorz Wielki podkreśla jednak, że życie kontemplatywne nie tylko jest lepsze od czynnego, ale i bardziej zasługujące⁴⁷. Jest ono też trudniejsze od czynnego, które duszę mocno ujmuje, by niczego nie straciła; w kontemplatywnym zaś ze względu na słabość duszy następuje faza znużenia. Aktywne wzmacnia się tym bardziej, im bardziej jest zwrócone ku bliźnim; kontemplatywne wymyka się tym szybciej, im intensywniej du-

⁴³ H Ez II, 2, 10 (76, 954 B); Mor VI, 37, 61 (75, 764 B).

⁴⁴ H Ez I, 3, 13 (76, 811 D): „[...] contemplatio, qua super nos rapimur, libertatem iam mentis perfecte non obtinet, sed imitatur [...]”

⁴⁵ H Ez I, 3-10 (76, 809 D): „Nobis una in necessitate est, altera in voluntate”

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ H Ez I, 3, 9 (76, 809 CD): „[...] quamvis activa bona sit, melior tamen est contemplativa [...] contemplativa autem maior est merito, quia [...] vero sapore intimo venturam iam requiem degustat”.

sza usiłuje wyjść ponad samą siebie i przekroczyć granice ciała ⁴⁸. Dlatego tak niewielu osiąga stopień życia kontemplatywnego ⁴⁹.

Akty życia czynnego należą jednak również do życia kontemplatywnego, jeżeli chrześcijanin odnosi je do spokoju błogosławionej wizji. Życie aktywne bowiem zostaje w dużym stopniu podniesione i uwzniośnione, jeżeli przechodzi w sferę wolności duchowej i nie zajmuje się rzeczami doczesnymi, lecz wiecznymi ⁵⁰. W kontekście i w aspekcie życia kontemplatywnego życie czynne ma swoje wielkie znaczenie. Jest ono jakby zwiastunem i drogą przygotowawczą do życia kontemplatywnego. W życiu duchowym obowiązuje zasada, że najpierw jest czas działania, a dopiero potem czas kontemplacji ⁵¹. Grzegorz wyjaśnia tę zasadę alegorycznie, powołując się na zdarzenie biblijne z życia patriarchy Jakuba, który, pragnąc Racheli, w nocy posiadał najpierw Liję. Podobnie jest w życiu duchowym — każdy, kto zwraca się do Pana, pragnie życia kontemplatywnego (*omnis, qui ad Dominum convertitur, contemplativam vitam desiderat*) i szuka spokoju wiecznej ojczyzny. Ale najpierw musi on w nocy tego doczesnego świata ćwiczyć się w cnotach, męczyć pracą, aby dojść do oglądu Boga ⁵². Nie ma bowiem życia kontemplatywnego bez realizacji czynnego ⁵³.

Życie czynne nie tylko jest przygotowaniem do życia wizji, lecz jest również tej wizji oczywistym następstwem. Jak poucza papież, przed tym, kto poskromił w sobie bunt ciała, stoi ponadto zadanie, by gorliwie ćwiczył ducha przez święte czyny, a każdy, kto rozszerzył przez nie swego ducha, stoi przed zadaniem, by skierował się ku wewnętrznej kontemplacji ⁵⁴.

Dalsze znaczenie życia czynnego wyraża się w prawdzie, że stanowi ono jakby pokarm dla kontemplacji. Trzeba zdawać sobie sprawę — pisze Grzegorz — że podobnie jak piękny porządek życia (*bonus ordo vivendi*) polega na tym, by od aktywnego życia przejść do kontemplacji, tak częstokrotnie potrzeba, by ducha zwrócić od kontemplacji ku działaniu. W ten sposób to, co rozpałiło ducha, doskonalej ujmuje działanie.

⁴⁸ Mor X, 15, 31 (75, 938 BC).

⁴⁹ Mor XXXII, 3, 8 (76, 636 AB): „[...] activa vita multorum est, contemplativa paucorum”.

⁵⁰ H Ez I, 3, 13 (76, 812 A). „[...] activa vita iam valde est latior, atque sublimior, quae ad quandam mentis libertatem transit temporalia non cogitans, sed aeterna”.

⁵¹ Mor VI, 37, 60 (75, 763 D): „[...] actionis namque tempus primum est, contemplationis extremum”.

⁵² H Ez II, 2, 10 (76, 954 BC).

⁵³ H Ez II, 2, 10 (76, 954 D): „[...] ante activa agitur, ut ad contemplativam veniatur”. Zob. też: H Ez II, 3, 23 (76, 972 C).

⁵⁴ Mor VI, 38, 56 (75, 760 CD).

Istnieje tu więc wzajemność relacji: życie aktywne prowadzi nas do kontemplacji, ale i kontemplatyk powinien od tego, co w głębi ducha oglądał, powrócić do życia czynnego. Jak Jakub z objęć Racheli wraca do Liji, tak dusza po widzeniu Boga w kontemplacji nie może odsunąć się od życia wypełnionego dobrym działaniem ⁵⁵.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego mistyk chętnie wraca do życia aktywnego. Nie chce on zamknąć się we własnym egoizmie i cieszyć się dobrami, które sam oglądał. Chwałę Bożą, którą osiągnął w kontemplacji *per speculum*, pragnie głosić swoim braciom i rozplomienić ich serca miłością do wewnętrznego Światła ⁵⁶, które on sam uchwycił ⁵⁷. Jak naucza papież, kontemplatyki tak bardzo kochają Boga, iż są zarówno doskonali w działaniu, jak i wysoko zaawansowani przez łaskę w widzeniu ⁵⁸. Każdy bowiem, kto postąpił naprzód w kontemplacji, głosi to innym, a doświadczając osobiście swojego postępu duchowego, ulega trosce o postęp swoich bliźnich ⁵⁹.

Widać też w nauce Grzegorza rozumne wyważenie w życiu duchowym proporcji między wzniosłością kontemplacji a pospolitością rzeczy codziennych, które trzeba uwzględnić i wypełnić. Tak poucza papież: „Dusza nie powinna odczuwać odrazy, jeżeli — oddana rzeczom duchowym — zniży się nieraz po to, by normować rzeczy małe, ponieważ również Słowo, które wszystko stworzyło, uniżyło się wśród aniołów przyjąwszy ludzką naturę, aby służyć ludziom. Dlatego duch wcale się nie poniża, jeżeli zstępuje w dół, ponieważ tym więcej przenika wyższe rzeczy, im bardziej pokornie z miłości do Stwórcy nie gardzi tym, co niższe” ⁶⁰.

Żądanie powiązania życia czynnego z kontemplatywnym stawia Grzegorz szczególnie przed oczy kapłanom i duszpasterzom. Zwraca on uwagę na dwie formy posłannictwa, uwidocznione w powołaniu proroków: Jeremiasza i Izajasza w Starym Testamencie. Jeden lękał się misji ze

⁵⁵ H Ez II, 2, 11 (76, 954 D): „Debet ergo nos activa ad contemplativam transmittere, et aliquando ex eo quod introrsus mente conspexerit, contemplativa melius ad activam revocare [...] quia et post visum principium laboriosa vita boni operis non est funditus deserenda”.

⁵⁶ H Ez I, 5, 13 (76, 827 A).

⁵⁷ H Ez I, 5, 10 (76, 824 D).

⁵⁸ H Ez II, 5, 1 (76, 985 A): „[...] fideles in illa omnipotentem Deum ita amant, ut et in opere perfecti sunt et in contemplatione suspensi”

⁵⁹ H Ez II, 2, 4 (76, 950 D): „[...] quisquis spiritualia videndo proficit, oportet ut haec loquendo etiam aliis propinet. Videt quippe ut annuntiet, qui in eo quod in se proficit de profectu proximi praedicando curam gerit”.

⁶⁰ Mor XIX, 25, 45 (76, 126 BC): „[...] nec tamen minoratur sensus, cum sic attrahitur, quia tanto subtilius superiora penetrat, quanto humiliter pro amore conditoris nec inferiora contemnit” Zob. też: Reg. Past. II, 5 (77, 32 C).

względu na nieumiejętność głoszenia (Jer 1, 6), drugi przyjął ochotnie nakaz profetyczny (Iz 6, 8). Słowa ich różnią się od siebie, ale płyną z tego samego źródła miłości. Istnieją bowiem dwa przykazania miłości (*duo quippe sunt praecepta caritatis, Dei videlicet amoris et proximi*). Izajasz dążył do pomocy bliźniemu i dlatego starał się o urząd kaznodziei. Jeremiasz zaś tęsknił za tym, by bez przeszkód móc się oddać miłości do Stwórcy. Dlatego wystrzegał się posłannictwa głoszenia. Jeremiasz nie chciał utracić przez działalność nauczycielską zysku cichej kontemplacji; Izajasz nie chciał, by przez milczenie nie ponieść straty w swoim działaniu. U obu można jednak zauważyć, że uchylający się niezupełnie wycofał się z działania, a ten, który pragnął być posłany, poddał się oczyszczeniu warg węglem ognistym przed ołtarzem. Oznacza to, że nie może nikt zbliżyć się do świętej służby bez oczyszczenia, ale też nikt nie powinien pod pozorem pokory pysznie odmawiać zadań, do których został wybrany przez łaskę⁶¹. Idealem dla Grzegorza jest św. Paweł, który, choć porwany do trzeciego nieba, nie wzdragał się troszczyć o sprawę małżonków ani też rozważać i normować doczesnych czynów ludzkich⁶². Zdaniem papieża nie jest doskonałym duszpasterzem ten, kto ze względu na kontemplację zaniedbuje służenie bliźnim, ale i ten popełnia błąd, kto zaniedbuje życie mistyczne pod naciskiem zewnętrznych działań⁶³.

Optymalnym wyjściem — według Grzegorza — jest powiązanie obu tych form życia chrześcijańskiego, jak spełniło się to w życiu Jezusa Chrystusa. W alegorycznym wykładzie: Job 38, 6 — Grzegorz wskazuje na Chrystusa jako na kamień węgielny również w tym sensie, że On „w Sobie Samym ukazał przykład złączenia dwojakiego życia, mianowicie aktywnego i kontemplatywnego”⁶⁴. Życie aktywne i kontemplatywne oddalone są od siebie, ale nasz Zbawca, który stał się człowiekiem, przez swoje przyjście pogodził je ze sobą, ponieważ prowadził jedno i drugie⁶⁵. On bowiem dokonywał cudów służąc ludziom, a potem nocą na górze oddawał się długiej modlitwie. Dał więc przykład, że gorliwość w zabieganiu o kontemplację nie może wykluczyć troski o bliźniego i odwrotnie: przesadne oddanie się bliźniemu nie może doprowadzić do obniżenia życia kontemplatywnego. Obie formy życia duchowego mu-

⁶¹ Ep VII, 4 (PL 77, 854-855); Por. też: Reg. Past. I, 7 (77, 38, CD).

⁶² Mor V, 3, 4 (75, 681 n.).

⁶³ Mor VI, 37, 56 (75, 761 BC): „Mens nec sic pro amore Dei quietem diligit, ut curam proximi utilitatemque postponat; nec sic pro amore proximi occupata inserviat, ut quietem funditus deserens ignem in se supernae amoris extinguat”.

⁶⁴ Mor XXVIII, 13, 33 (76, 467 BC): „[...] quia coniunctae utriusque vitae, activae videlicet et contemplativae, in se exempla monstravit”.

⁶⁵ Tamże: „Sed incarnatus Redemptor noster veniens, dum utramque exhibuit, in se utramque sociavit”

szą być tak wyważone w chrześcijańskim zachowaniu, aby ani miłość Boga, ani miłość bliźniego nie poniosły uszczerbku ⁶⁶.

*

Na koniec tej analizy wypada podsumować główne zarysy myśli Grzegorzowej w tym przedmiocie, nadając im charakter pewnych wniosków, jakie wynikają z jego tekstów.

Ojciec Kościoła, wypowiadając się na temat dwóch form chrześcijańskiego życia, nie zawsze wypowiada się o nich paralelnie. Tak więc o wiele częściej wspomina o życiu kontemplacyjnym, nie poruszając tematu życia aktywnego. J. Leclercq stwierdza, że termin *vita contemplativa* występuje samodzielnie w homiliach do Księgi Ezechiela 44 razy, a w *Moraliach* — 20 razy ⁶⁷. Najogólniejszy sens, jaki wynika z przytaczanych tekstów papieża, zawiera przeświadczenie, że życie aktywne jest zasadniczo skierowane ku zbawieniu drugich, kontemplatywne zaś ku zbawieniu i uświęceniu samego siebie. Pierwsze polega na osobistym działaniu i pracy, drugie na trwaniu w stanie modlitwy ⁶⁸. Są to jakby dwie drogi życiowe, które niejednokrotnie krzyżują się ze sobą, ale nie utożsamiają. Ściśle oznaczają one to, co dziś określamy jako „stany życiowe”, czyli sposoby życia w Kościele skoncentrowane na pełnieniu różnych zajęć i zadań. U Grzegorza oznaczają najczęściej dwa rodzaje aktywności, które powinny się spotkać w każdym stanie życia: aktywność ascezy i pracy oraz dynamizm modlitwy. W tym sensie są one komplementarne i nie mogą być oddzielone od siebie.

Wzajemna relacja tych dwóch postaw: czynnej i kontemplatywnej podlega różnorodnym odcieniom, w zależności od realizowanego „stanu życia”. Godzą się one w jednej osobie i w większości przypadków tak być powinno. Grzegorz omawia je raz łącznie, raz oddzielnie. Przyznaje też, że pewne sposoby życia w Kościele ujawniają przewagę jednej lub drugiej postawy, np. w życiu monastycznym życie kontemplacyjne może majoryzować działalność zewnętrzną dla drugich, choć Grzegorz unika absolutyzowania formy kontemplatywnej. Wyczuwa się jednak, że ta forma, na ile dostępna jest tu na ziemi, cieszy się u niego najwyższym szacunkiem; uważa ją za antycypację życia niebiańskiego. Dlatego tak często zachęca, by największe staranie zwrócić ku osiągnięciu „pokoju”

⁶⁶ Tamże. Przykład samego życia Grzegorza jest konkretną aplikacją głoszonej przez niego zasady.

⁶⁷ Por. J. Leclercq. *La doctrine de saint Grégoire le Grand*. W: J. Leclercq, F. Vandembroucke, L. Boyer. *La spiritualité du Moyen-âge* (Histoire de la spiritualité chrétienne, 2). Paris 1961 s. 20.

⁶⁸ Por. C. Butler. *Western mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*. Ed. 2. London 1937 s. 173-188.

(*quies*) i życiu modlitwy. Ostrzega jednak przed lekceważeniem znaków, którymi Bóg wzywa wielu swoich synów do czynnej pracy dla dobra bliźnich i Kościoła. Odnaleźć można u niego postulowanie ideału, który później określono jako „życie mieszane”, a uzasadnienie tego ideału odnajduje w życiu samego Chrystusa⁶⁹. Wzór ten poleca on przede wszystkim duszpasterzom, którzy powinni scalić w swej działalności obie formy życia duchowego.

Realizacja tych dwóch postaw będzie przebiegać w formie pewnej alternatywy, tzn. na przemian służeń Bogu i służeń bliźniemu, ale jej źródłem będzie jedna miłość, jednocząca z Bogiem. Ta sama zasada obowiązuje też i wtedy, gdy pojęcie „czynu” i „kontemplacji” rozumie się jako praktykę cnót i modlitwy. W tym przypadku jeszcze mniej absolutnie można by preferować jakąś jedną formę nad drugą. W zależności od osoby, czasu i warunków akcent będzie przemieszczał się bądź na ascezę, bądź na kontemplację, ale stanowisko Grzegorza wyraża przekonanie, że w zasadzie wszyscy są wezwani do kontemplacji, choćby faktycznie niewielu jej dostąpiło. Jak bowiem już podkreślono, zdaniem papieża kontemplacja nie jest specjalnością zarezerwowaną wyłącznie zakonnikom. Dobre życie czynne, rozwija w każdym chrześcijaninie pragnienie „łaski kontemplacji”, dojścia do „mistycznego rozumienia”, przeniknięcia tajemnic „wewnętrznych”⁷⁰. Jest jednak rzeczą naturalną, że stan życia skierowany specjalnie ku szukaniu moralnej doskonałości bardziej niż inny predysponuje do kontemplacji. W tym sensie poszczególnym stanom odpowiadają te formy życia, które są bardziej adekwatne do ich charakteru. A więc istnieje jakby podwójna droga prowadząca do tajemnicy wiary: są dusze, które „wznoszą się do wysokiej kontemplacji Boga”, osiągają szczyty niedostępne dla innych. Dlatego można je uważać za uczestników „tajemnic” (*arcana*), wartości „najwyższych” (*sublimes*) i „ukrytych” (*abscondita*). Nie wprowadza to sprzeczności w poprzednie stwierdzenia, ale podkreśla fakt, że „życie aktywne jest udziałem wielu ludzi, kontemplatywne zaś tylko niewielkiej ich liczby”⁷¹.

Na koniec należy podkreślić, że — zdaniem Grzegorza — ostateczną doskonałość duchową osiąga dusza dzięki ukrytemu działaniu Ducha Świętego, który nie tylko ją zbliża do głębi życia Bożego, ale podtrzymuje udzielone życie nadprzyrodzone, ochrania, umacnia i kształtuje je

⁶⁹ Mor XXVIII, 13, 33 (76, 467 BC).

⁷⁰ Mor V, 31, 55 (75, 709-719); Mor V, 32, 56 (75, 710 n.); Mor XXXI, 51, 101-102 (76, 628-629). Por. A. Ménager. *Les divers sens du mot „contemplatio” chez saint Grégoire le Grand*. „La vie spirituelle”. Supplément. T. 59:1939 s. 160.

⁷¹ Mor XXXII, 3, 4 (76, 656 B).

przez miłość⁷². W ten sposób treść wszystkich działań i zachowań oraz postaw chrześcijanina jest nasycona nadprzyrodzonym finalizmem w Duchu Świętym.

DIE AKTIVITÄT UND DIE KONTEMPLATION
ALS DIE FORMEN DES CHRISTLICHEN LEBENS
NACH DER LEHRE DES HEILIGEN GREGOR DES GROßEN

Zusammenfassung

Der Verfasser stellt den Ausschnitt eines umfangreichen Studiums über die Moraldoktrin von Gregor dem Großen dar. In dem vorliegenden Artikel schildert er den Einfluß des Heiligen Geistes auf die Verwirklichung der zwei grundlegenden Formen des christlichen Lebens — der kontemplativen und der aktiven. Die erste Etappe dieses Einflusses bildet, dem Kirchenvater nach, die Vorbereitungszeit des Menschen auf die Entgegennahme der Gabe der übernatürlichen Vollkommenheit durch das Erwecken der Gottesfurcht, der Reue und der Buße, sowie der Erteilung der Gnade der innerlichen Aufklärung.

Gregor der Große zeigt in seinen Schriften eine integrale Vorstellung des christlichen Lebens, wobei er behauptet, daß sowohl der Zustand des mystischen Lebens, sowie auch die gewöhnliche Entwicklung des Lebens der Gnade zum Bestandteil des Lebens jedes Menschen, abgesehen von der Art der Verwirklichung der gewählten Berufung, der zum weltlichen Leben, zum Priestertum, oder aber zum Ordensleben, werden kann. Zwischen dem kontemplativen und dem aktiven Leben kommt es zu den Komplementärbeziehungen und zu einer engen gegenseitigen Wechselbeziehung, obwohl Gregor mit Pietät dem kontemplativen Leben entgegen sieht, indem er es für die Antizipation der visio beatifica hält. Jedoch der seelsorgerische Sinn läßt ihn eine „gemischte“ (kontemplativ-aktive) Form des Lebens fordern, als einen wirksamen Weg zum Himmel, sowie als Nachfolge Jesu Christi selbst, der ein solches Muster der Handlungsweise gegeben hat.

⁷² Mor XXVII, 22, 42 (76, 432 B); Mor XXVII, 17, 33-34 (76, 418-419).