

LEOKADIA MAŁUNOWICZÓWNA

## LISTY KONSOLACYJNE I MOWY ŻAŁOBNE GRZEGORZA Z NAZJANZU

Wśród zachowanych listów Grzegorza z Nazjanzu można wyodrębnić 14 listów konsolacyjnych (skierowanych do ludzi dotkniętych jakimś nieszczęściem), których głównym celem jest pocieszenie adresata. Problem cierpienia autor podjął również w dwu mowach żałobnych.

Zadaniem artykułu jest omówienie treści tych pism, przedstawienie konsolacji stosowanej przez Grzegorza — wybitnego epistolografa i mówcy Kościoła Wschodniego<sup>1</sup>.

### 1. LISTY KONSOLACYJNE<sup>2</sup>

#### *Listy kondolencyjne*

**Ep. 76.** Grzegorz natychmiast po śmierci Bazylego pisze list kondolencyjny do jego brata Grzegorza z Nyssy, z którym łączyły go bliższe stosunki. Sam boleje nad śmiercią serdecznego przyjaciela, ciężko mu jest na sercu, że z powodu choroby nie mógł być na pogrzebie. Odejście Bazylego jest wielką stratą dla Kościoła — oto treść wstępnej części listu. Pociechę w tak wielkim nieszczęściu adresat może odnaleźć tylko w samym sobie i w pamięci o zmarłym. Głównym argumentem konsolacyjnym jest odwołanie się do wewnętrznego wyrobienia Grzegorza,

---

<sup>1</sup> Pomijamy tu informacje o życiu i twórczości tego pisarza, ponieważ istnieje w języku polskim obszerna monografia jemu poświęcona, napisana przez J. M. Szymusiaka (*Grzegorz Teolog*. Poznań 1965).

<sup>2</sup> M. Guignet (*Les procédés épistolaires de Saint Grégoire de Nazianze comparés à ceux de ses contemporains*. Paris 1911 s. 32) zaszeregowal większość listów konsolacyjnych — ale bez ich wyszczególnienia — do tych, w których autor występuje jako biskup; taka klasyfikacja nie wydaje się trafna ani uzasadniona. Ich nazwą zajął się G. Przychocki w artykule *De Gregorii Nazianzeni epistulis quaestiones selectae* (RAUWHF 5:1913 s. 119).

stanowiącego wraz ze zmarłym bratem wzór życia „filozoficznego” Pamięć o zmarłym ma wzmacniać ideał umiaru w smutku. I dodaje: „Mnie zaś, który to piszę, ani czas nie przyniesie pocieszenia, ani żadne słowo. Twojej obecności mi potrzeba i rozmowy z tobą. To jest wszystko co mi zostało po naszym błogosławionym: w tobie go zobaczę jak w pięknym i jasnym zwierciadle, ty mi dasz wrażenie, że jeszcze go posiadam”<sup>3</sup> Niewątpliwie piszący bardzo zgrabnie połączył dwie myśli: wyrażenie swego bólu i pochwałę adresata<sup>4</sup>

Dzisiejszemu czytelnikowi może się wydać rzeczą nader dziwną, że biskup pisząc do biskupa list kondolencyjny po śmierci biskupa (a wszyscy trzej należą do wielkich świętych) nie wysunął żadnej myśli specyficznie chrześcijańskiej, odwołując się wyłącznie do czysto przyrodzonego ideału opanowania wewnętrznego; nie wymienia wcale Boga czy Chrystusa, a początkowe zdanie listu zawiera zabarwienie platońskie: „[...] otrzymać wiadomość o śmierci Bazylego, o przeprawie, jaką podjęła jego święta dusza z naszego wygnania do rodzinnego domu Pana, jak się na to przygotowywała w ciągu całego życia”<sup>5</sup>

**Ep. 197.** List ten jest skierowany do Grzegorza z Nyssy po śmierci Teozebii. Czy była to żona, czy siostra Grzegorza z Nyssy, nie da się ustalić z całą pewnością z braku innych źródeł. Treść argumentów pocieszających zastosowanych przez Grzegorza nie zawiera żadnego wyraźnego nawiązania do stosunków łączących zmarłą z adresatem — każdy bowiem z nich mógłby się równie dobrze odnosić do męża jak i do brata. Za hipotezą, że Teozebia była siostrą Nysseńczyka i dziewczyną Bogu poświęconą, przemawiałyby następujące wyrażenia listu kondolencyjnego: 1) „błogosławionej siostry waszej”; 2) pochwalne określenie zmarłej: „chluba Kościoła, ozdoba Chrystusa; tych wielkich misterii godna”<sup>6</sup>

Za tym, że zmarła była żoną adresata, świadczyłyby takie określenia: „żeś z taką niewiastą żył; towarzyska (*sydzygos*) kapłana i współniczka godności” Rzeczownik *sydzygos* stanowi w tej dyskusji najpoważniejszy argument, ponieważ często oznaczał „żona” Sam Grzegorz z Nazjanzu użył podobnego słowa w Epitafium swojej matki<sup>7</sup>, ale rzeczownik ten posiadał również znaczenie ogólne: współtowarzysz (czy współtowarzyszka) tej samej pracy<sup>8</sup> Wydaje się więc bardziej prawdopodobne, że Teozebia była żoną, a nie siostrą Grzegorza z Nyssy<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Tłum. Szymusiak (jw. s. 160 n.).

<sup>4</sup> Por. Guignet, jw. s. 42.

<sup>5</sup> Szymusiak (jw. s. 160 przyp. 53 i 54) zestawia z Plotynem (*Enn.* V 3,11; 5,6; 6,5) oraz z Platonem (*Fedon* 67e, 80e).

<sup>6</sup> Natomiast niesłusznie J. Stahr (*Grzegorz z Nazjanzu. Listy.* Poznań 1933 s. 243 przyp. 1. POK 15.) podaje jako argument wyrażenie: „wśród tak pięknych *dusz braci* najpromienniejszą i najświetniejszą”, bo forma *ton adel'fōn* może być genitivus pluralis od *hai adelfai*, określające dziewice Bogu poświęcone, wśród których zmarła tak bardzo by się odznaczała. Nie uzasadnione jest przypuszczenie wysunięte przez A. Krampa (cyt. za: J.B. Aufhauser. *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa.* München 1910 s. 11), że Teozebia jest przenośnym imieniem św. Makryny (siostry Grzegorza z Nyssy).

<sup>7</sup> *Ep.* 54, w. 5-6 (PG 37, 1632).

<sup>8</sup> Komentarz ad loc. w PG 37: „qui eiusdem operis socii idem veluti iugum trahere censentur” Por. Flp 4,3.

<sup>9</sup> Zdania wśród uczonych nowożytnych są podzielone. J. Daniélou, w haśle *Gregorio Nysseno* (ECat

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad sprawą pokrewieństwa, gdyż może ono posiadać pewne — choć nieistotne — znaczenie dla oceny sposobu pocieszania. Nie wiadomo, jaki czas dzielił napisanie kondolencji od śmierci Teozebii. Konsolator wystosował ją po podróży odbytej z Nazjanzu w okolice Nyssy (odległość między obu miejscowościami mogła wynosić ok. 100 km — trzy dni drogi). Kiedw już wiedział ze słyszenia, jak dzielnie adresat znosi nieszczęście. Z tego faktu można by wnioskować, że list wysłał nie bezpośrednio po śmierci, ale po upływie pewnego czasu.

Po wstępie, zawierającym pochwałę i podziw dla pocieszanego za jego dzielną postawę wobec straty tak bolesnej, konsolator z uznaniem stwierdza, że adresata nie potrafiły złamać te okoliczności, które zwykle zwiększają bardzo ból po śmierci osoby bliskiej: 1) wielkie przymioty zmarłego; 2) młody wiek. Jakby mimochodem włącza też inne myśli pocieszające: 1) zmarła zaznała radości życia; 2) została uczczona pięknym pogrzebem; 3) śmierć jest prawem Bożym od dawna mającym moc. Ta główna myśl jest przedstawiona w sposób wysoce retoryczny — przy pomocy czterokrotnej anafory *Theosebian* wyrażona jest pochwała zmarłej oraz zapewnienie o wiecznej pamięci wyrytej w duszach ludzi współczesnych i przyszłych pokoleń. Autor sam charakteryzuje tę pochwałę następująco: „Oto moja dla niej mowa pogrzebowa (*epitaphios*) w treściwości obfita, ale dla ciebie mowa pocieszająca (*parakletikos*)” Przeciwwstawienie przydawek nasuwałoby przypuszczenie, że *logos parakletikos* występuje tu jako *terminus technicus* w znaczeniu „mowa pocieszająca”, a nie w sensie ogólnym „słowo pocieszenia”<sup>10</sup> W zakończeniu zawarta jest w sposób pośredni nowa myśl pocieszająca: ponieważ piszący i adresat zbliżają się już ku końcowi życia, więc tym bardziej trzeba wszystko spokojnie znosić.

Analizowany list odznacza się niewątpliwie tonem oratorskim, deklamacyjnym: pochwała zmarłej stanowi jakby załączek mowy pogrzebowej<sup>11</sup> Koloryt chrześcijański pojawia się wyraźnie tylko w pochwałę oraz w cytacie ze Starego Testamentu (Job 5,26); z myśli pocieszających jedynie trzecia ma odcień chrześcijański: śmierć jest z ustanowienia Bożego, ale mogłaby się znaleźć również u pogańskich pisarzy dzięki neutralności sformułowania<sup>12</sup> Argument konsolacyjny oparty na fakcie, że zmarła została uczczona pięknym pogrzebem, nie jest wyrazem poglądów

<sup>10</sup> VI 1097) ostrożnie powiada „może się ożenił”, a gdzie indziej podaje to jako fakt pewny (*Vie de Moïse*. Ed. 2. Paris 1955 s. 2. SCh 1 bis), podobne stanowisko zajmuje Szymusiak (jw. s. 75 przyp. 17).

<sup>10</sup> Tak tłumaczy np. Stahr (Grzegorz z Nazjanzu, jw. s. 243).

<sup>11</sup> „Cet embryon d'oraison funèbre” Guignet, jw. s. 87

<sup>12</sup> Np. Epiktet (tłum. Joachimowicz) „[...] teraz, kiedy mnie wołasz (apostrofa do Boga), otom jest: słucham głosu twojego i odchodzę ze świata” (*Diatr.* III 24 s. 318); por. Marek Aureliusz (tł. Reiter): „Człowieka, który z jakiegokolwiek bądź powodu smuci się lub czuje niezadowolony, wyobrażaj sobie podobnym do prosięcia, które na ołtarzu ofiarnym wierzga i kwiczy Podobny jest i ten, kto w samotnej swej sypialni po cichu narzeka na los nasz nieszczęsny. Ty zaś pamiętaj, że tylko istota rozumna otrzymała zdolność chętnego przyjmowania losu, a bezwarunkowo przyjmować go muszą wszyskie” (X 28).

chrześcijańskich, ale wierzeń pogańskich, które przypisywały dużą wartość pogrzebowi<sup>13</sup>

**Ep. 222.** Listem tym autor pociesza Teklę po śmierci jej brata, kapłana Sacerdosa. Był to serdeczny jego przyjaciel z ostatnich lat życia. Z *Ep. 219* wynika, że Sacerdos miał sobie powierzone kierownictwo klasztoru i opiekę nad przytułkiem dla biednych i chorych. Był wtedy człowiekiem w starszym wieku. Niesprawiedliwie oczerniony przed biskupem, który dał posłuch oszczerstwu, wycierpiał wiele i zmarł przed rozstrzygnięciem sprawy. Jego osoby dotyczą *Listy 209-223*. Grzegorz pisze w innych listach o Sacerdosie tonem bardzo serdecznym<sup>14</sup>, nic więc dziwnego, że i w liście kondolencyjnym daje wyraz miłości i uznania dla osoby zmarłego. Przyjaźń łączyła Grzegorza także z siostrą zmarłego, Teklą<sup>15</sup>. W liście kondolencyjnym konsolator odnosi się do niej z ogromnym szacunkiem i serdecznością.

Wstęp pisma przypomina początek *Ep 197* i co do treści, i co do sformułowań. Ponieważ nie mógł przyjechać, poprzestaje więc na liście, by „o jej doli z nią podumać”, a w zakończeniu skierowuje do adresatki taką zachętę: „Przyjmij teraz te słowa zamiast mej osoby i żyj tymi myślami”, dodając zapewnienie: „Jeśli dane mi będzie osobiście zobaczyć ciebie wraz z całym twoim otoczeniem, tym większa będzie wdzięczność moja dla Dobroczyńcy”

Co stanowi treść owych *logismoi* (myśli), które pocieszana ma sobie przyswoić? Konsolator podaje następujące *argumenta consolatoria*: 1) człowiek wychodzi od Boga i wraca do Boga; nie jest uwzględniona trzecia możliwość, jaką stanowi wieczne odrzucenie, co jest zrozumiałe, skoro w przekonaniu Grzegorza zmarły był doskonałym sługą Bożym: „Skąd wyszedł [...] Sacerdos [...]? Od Boga. Gdzie jest Sacerdos teraz? U Boga. [...] A my skąd jesteśmy? Czy nie też stamtąd? Dokąd my odpłyniemy? Czy nie do tego samego Pana? Tylko oby z równą ufnością!” Zawiera się tu pośrednio także pochwała zmarłego, jego doskonałości duchowej (śmiało może stanąć przed Bogiem) i myśl pocieszająca: pewność co do jego zbawienia; dochodzi jeszcze inny argument łagodzący smutek rozstania: „nie bez radości [...] usunął się (Sacerdos) od zawiści i zaczepki złego ducha”; 2) śmierci podlegamy wszyscy — pielgrzymujemy przez życie ku temu samemu celowi: „Ojciec, matka, brat, przodkowie [...]”<sup>16</sup> Co to jest? Zastęp chwalebnych pątników”; 3) adresatka sama wkrótce umrze: „Pójdzie za nimi wkrótce i Tekla [...] Niedługo tu zabawi, tyle

<sup>13</sup> Zob. E. Rohde. *Psyche*. 5-6. Aufl. Bd. 1. Tübingen 1910 s. 217.

<sup>14</sup> Np. „Najpiękniejszą moją rzeczą to najdroższy brat i współprzezbiter mój, Sacerdos” (*Ep. 168*. PG 37, 277c); „Najdroższemu zaś synowi memu i współprzezbiterowi Sacerdosowi, którego szczególnie umiłowałem i miłuję — Sacerdosowi filozofującemu szczerze i zjednoczonemu z Bogiem przez czyste życie [...]” (*Ep. 170*. PG 37, 280 B); porównaj także *Ep 169* (PG 37, 277 D-280 A).

<sup>15</sup> Stahr (Grzegorz z Nazjanzu, jw. s. 81 przyp. 2) identyfikuje ją z adresatką *Ep. 56* i *57* i z osobą, o której przysłanie prosi Grzegorz w *Ep. 210*, a o której wyraża się z szacunkiem i wielką serdecznością (tamże s. 258); zresztą sprawa jest otwarta.

<sup>16</sup> Stahr (Grzegorz z Nazjanzu, jw. s. 269) błędnie tłumaczy *hoi proeilephotes* jako „wyprzedzili”, bo rodzajnik wskazuje, że particiupium jest użyte rzeczownikowo i stanowi człon równoległy do *pater, meter*, oznacza więc przodków.

żeby i owych — w górze — uczcić swą wytrwałością [...]” Przypomnienie o śmierci ma na celu zmniejszenie smutku siostry z powodu odejścia brata: rozłąka ze zmarłym nie będzie trwała długo, a nie zachęcanie do *meditatio mortis*. Podobny sposób pocieszenia zastosował Grzegorz do własnej matki w mowie żałobnej ku czci ojca. Autor nie wyjaśnia, dlaczego i w jaki sposób cierpliwość w nieszczęściu stanowi wyraz czci dla zmarłych. Z dotychczasowych rozważań konsolator wyciąga wnioski, by uznać śmierć za zrządzenie Boże: „Błogosławmy przeto tę samą prawicę Pańską i bierzmy zrządzenia jego wznioślej niż tłum!” Niewątpliwie Grzegorz przeciwstawia siebie i adresatkę tłumowi, jeśli chodzi o rozumienie spraw Bożych i odwołuje się dyskretnie do ambicji Tekli, by nie była jak „pospolitacy” (*hoi polloi*).

Jak widać z podanej treści listu, pocieszenie jest wyraźnie chrześcijańskie. Dawny topos o epizodyczności życia ludzkiego, jako krótkiego bytowania pomiędzy dwoma niebytami<sup>17</sup>, występuje w nowej odmianie: wyjście od Boga i powrót do Boga. Powszechność śmierci zilustrowana jest faktem odejścia z życia członków rodziny i pewnością co do śmierci samej adresatki. List daleki jest od retorycznego tonu panującego w poprzedniej konsolacji; może wyraża się w tym mniej lub więcej świadome dostosowanie się do odbiorcy; wszak pisał do kobiety i to oddanej Bogu, dla której zapewne sztuka retoryczna nie przedstawiała takiego uroku jak dla Grzegorza z Nyssy, rozmiłowanego w pięknie słowa.

**Ep. 238.** Jest to jedyny list kondolencyjny skierowany do zbiorowości: „do mnichów i mniszek zasmuconych śmiercią opata Leukadiusza w Sannabadaa” Punktem wyjścia dla pocieszania jest przekonanie, że śmierć świętego powinna być — wbrew szerzącemu się przeciwnemu zwyczajowi — powodem do radości i wdzięczności, a nie do smutku. Odejście Leukadiusza ze świata jest wyrażone metaforą agonistyczną: odwołanie zapaśnika z boiska przez sędziego igrzysk, by otrzymał wieniec. Zmarły powiększył sobą anielski chór. Nie chodzi o przemianę duszy ludzkiej w anioła! Według ówczesnej terminologii teologicznej *angelos* mógł oznaczać także aspekt duchowy człowieka; w cytowanych więc słowach zawiera się tylko przekonanie, że zmarły znajduje się wśród istot duchowych<sup>18</sup>.

Zamiast słów wyrażających smutek czy przygnębienie, konsolator udziela następującej rady: „byście zawsze widzieli jego przy wzajemnych na siebie spojrzeniach” Naśladując bowiem cnoty zmarłego, jak: „czystość, łagodność, pokorę, dzielną filozofię, ciągle zwrócenie duszy do Boga, niechwiejność wobec złud tego życia”, osiągną to, że i Leukadiusz będzie żył w każdym z nich, i siebie uwolnią od śmierci (domyślnie wiecznej). Zasadniczym celem pisma jest przesłanie upomnień i rad, a nie ukojenie smutku, choć niewątpliwie mogły działać na adresatów

<sup>17</sup> Por. Marek Aureli (II 17): „Długość życia ludzkiego — to punkcik”; podobna myśl w II 10: „Najdłuższe życie ludzkie jest niczym wobec bezmiaru czasu. Patrz bowiem na bezmiar czasu poza tobą i na bezmiar przed tobą! A w nim cóż za różnica między trzydniowcem a trzywiekowcem?” (IV 50); por. XII 32; Seneca (*Ep.* 49, 3 — tłum. Kornatowski): „Chwilkę zaledwie stanowi cały przeciąg naszego życia, a nawet mniej niż chwilkę”

<sup>18</sup> J. Daniélou. *Platonisme et théologie mystique*. Ed. 2. Paris 1954 s. 100, 175.

pocieszająco takie myśli, jak: 1) śmierć była zrządzeniem Bożym; 2) zmarły otrzymał nagrodę niebieską (wyliczenie jego cnót służyło za uzasadnienie takiego przekonania); 3) pozostanie on żywy w pamięci swego otoczenia. Pouczenia nie są wolne od ukrytego napomnienia: należyta postawa wobec śmierci, tzn. wdzięczność ku Bogu, cechuje ludzi rozsądnych. Cieszyć się i radować ze śmierci świętobliwych ludzi potrafią tylko ci, którzy „spoglądają na prawdę zgodnie z Ewangelią”; trudno wywnioskować, czy zawiera się tu krytyka chrześcijan niedoskonałych, czy aluzja do pogan. Rozpowszechnionemu zwyczajowi reagowania na śmierć bliskich osób przeciwstawia Grzegorz swoje pocieszenie. Można je zestawić z pismem kondolencyjnym św. Atanazego przesłanym do Orsisiosa i jego podwładnych (PG 26, 977-80). Obaj konsolatorzy wysuwają szczęśliwość wieczną jako główną myśl pocieszającą i dodają zachętę, by mnisi naśladowali cnoty zmarłego. Te zbieżności mogą być samorzutne, spowodowane przez podobieństwo sytuacyjne, nie ma więc podstawy, by przypuszczać wpływ jednego listu na drugi, zwłaszcza że zachodzą także pewne różnice w obu pismach.

### *Listy pocieszające w chorobie*

*Listy 31, 32, 34* z ok. 365 r. skierowane do Filagriosia mają jako główny cel pocieszenie w chorobie. Ich adresat, do którego Grzegorz napisał jeszcze sześć innych listów, był zapewne retorem i adwokatem, a z Teologiem serdecznie zaprzyjaźniony. Nie wiadomo, z powodu jakich cierpień fizycznych trzeba było go pocieszać; musiały to być niedomagania poważne i długie, jak wynika z treści listów oraz z ilości pism konsolacyjnych, ale nie utrata wzroku, do której nawiązuje *Ep. 34*. Na podstawie zachowanej korespondencji można stwierdzić zmianę w sposobie znoszenia choroby przez Filagriosia: z początku było to przygnębienie i smutek, potem cierpliwość, a nawet radość<sup>19</sup>. Nie da się dziś ustalić, czy przemiana dokonała się właśnie na skutek pouczeń i wskazówek otrzymanych od przyjaciela.

Pierwszy list zaczyna Grzegorz od zapewnienia o współprzeżywaniu cierpień z adresatem: „Co ciebie smuci, to do głębi i mnie. Za wspólne uważam u przyjaciół wszystko: dobrą i złą dolę” Przyjaźń właśnie upoważnia do wspólnego przemyślenia pewnych spraw i do ich omawiania. Po takiej *captatio benevolentiae* przechodzi do upomnienia, choć w formie bardzo wykwintnej, odwołując się do ambicji adresata: „nie chciałbym, ani za piękne tego nie uważam, byś ty, Filagriusz, z Bożymi rzeczami tak znakomicie obznajmiony, doznawał tego samego, co ludzie z tłumu: byś wraz z ciałem się załamywał, byś nad swym cierpieniem jako nieuleczalnym rozpaczał — przeciwnie, pragnąłbym, byś filozofią cierpienia uśmierzał [...], a na chorobę patrzył jako na wychowawczynię wiodącą do dobrego” Załamaniu się psychicznemu na skutek choroby ciała zapobiega należyta postawa „filozoficzna”,

<sup>19</sup> *Ep. 31*: „[...] swą cierpliwością uczysz mnie cierpieć”; por. *Ep. 35*.

na którą się składa pogarda dla ciała i spraw z nim związanych, a zwracanie uwagi jedynie na niebo i nastawienie się wyłącznie na życie przyszłe, „by żyć — zamiast dla obecności — dla przyszłych przeznaczeń, uważając tutejszy żywot, jak mówi Platon, za zaprawianie się do śmierci i uwalniając duszę — wedle sił — od tego ciała czy, jak on to mówi — grobu” Wtedy i sam Filagrios ogromne osiągnięte korzyści duchowe, i innych pouczy, jak „filozofią cierpienia łagodzić”

Dochodzi jeszcze inny bodziec: „Ponadto zyskasz coś niemałego, jeśli ci na tym zależy: to, że cię wszyscy podziwiać będą” W końcowym zdaniu zawiadamia, że z książek, o które Filagrios prosił, wysłał mu tylko Demostenesa, bo Iliada gdzieś mu się zapodziała — nie chciałby, żeby przyjaciel widział w tym jakiś wykręt<sup>20</sup>. Główną więc osnową konsolacji jest przeciwstawienie duszy ciału, życia doczesnego wiecznemu. Ciało przyrównane jest do więzienia, z którego trzeba duszę wyzwolić, jak również do grobu. W ciągu listu Grzegorz nie powraca do drugiego argumentu konsolacyjnego, podanego na początku: nie trzeba rozpaczać, jakby choroba była nieuleczalna.

Cały list jest utrzymany w tonie rozważań filozoficznych, w oparciu o platoński dualizm duszy i ciała. Brak w nim elementu religijnego, jakichś wyraźnych nawiązań do doktryny chrześcijańskiej. Nie ma najmniejszej nawet aluzji do Chrystusa i jego pouczeń. Grzegorz pisząc do przyjaciela, któremu przypisuje nieprzeciętną znajomość spraw religijnych, nie korzysta ze sposobności (prośba adresata o przysłanie Demostenesa i Iliady), by podsunąć choremu lekturę duchową — zwłaszcza Pismo św. Konsolator świadomie pragnie oddziaływać na ambicję chorego — do tego chyba zmierzają także pochwały tak hojnie adresatowi udzielane, uzyskanie podziwu ludzkiego ma też stanowić pewien bodziec psychiczny. Nie wiadomo, czy Grzegorz rzeczywiście nie był pewien, jaką wagę Filagrios przywiązywał do sławy, czy była to tylko pozorna niepewność, by nie sprawiać wrażenia zbytnej apodyktyczności. Konsolator używa tonu serdecznego upomnienia, przyganę wyraża w sposób delikatny, choć mocny<sup>21</sup>. Pewną analogię można by dostrzec pomiędzy listem Sulpicjusza do Cyncerona (*Ad Fam.* IV 5) a omawianym pismem. Rzymianin również odwołuje się do ambicji adresata jako do pierwszego obywatela w państwie<sup>22</sup>. Większa jeszcze pod tym względem jest zbieżność z *Ep.* 37 Juliana Apostaty do Himeriosa<sup>23</sup>. Nie jest jednak konieczne przyjmowanie jakiegoś

<sup>20</sup> Uwaga Stahra (Grzegorz z Nazjanzu, jw. s. 46, przyp. 4): „Bardzo znamienne: nawet Homera nie ma w bibliotece św. Grzegorza, ale Demostenes — mowca — jest!” nie jest słuszna; przecież Grzegorz wyraźnie pisze, że książkę stracił, została ona zagubiona. W przedmowie zaś (s. XXVII) Stahr tak interpretuje omawiane zdanie: „Ale Iliady nie znalazł u siebie; usprawiedliwia się więc jakby w obawie, że przyjaciel posądzi go o świadome odmawianie »złej lektury«”

<sup>21</sup> Guignet (jw. s. 84) twierdzi, że *epitimesis* jest tu bardzo rozwinięta; nie wydaje się to słuszne, bo raczej mamy do czynienia z *parainesis*, z „upomnieniem” bez domieszki wyraźnej nagany czy krytyki.

<sup>22</sup> Tamże s. 88. Ale zapożyczenie z korespondencji Cyncerona jest niemożliwe, skoro Grzegorz nie znał języka łacińskiego.

<sup>23</sup> „Słuszną więc było rzeczą, by te słowa usłyszał Dariusz, barbarzyńca i bez kultury, oddany rozkoszy i namiętności; ale ty, Hellen, pielęgnujący prawdziwą kulturę, powinieneś być zdobyć lekarstwo

świadomego zapożyczenia ze strony epistolografa chrześcijańskiego, bo przecież to rzecz ogólnoludzka liczenie na ambicję u drugiego człowieka.

**Ep. 32.** Następny list został napisany, kiedy Filagrios lepiej już znosił swoją chorobę. Ta zmiana usposobienia bardzo raduje Grzegorza, nie szczędzi więc przyjacielowi słów uznania, podziwu i pochwały: „To dobrze, że filozofujesz wśród cierpień i stałeś się dla wielu wzorem wytrwałości w boleściach! [...] i że się tak wyrażę — niepróżnująco próżnujesz”, brzmi początek pocieszenia. Postawa adresata wobec choroby unaocznia walkę z ciałem, którą prowadził również Diogenes i nazwał ją „zmaganiem się duszy z ciałem”<sup>24</sup>. W formie pochwały za należyte nastawienie wobec cierpień fizycznych konsolator wypowiada kilka myśli konsolacyjnych, podając właściwie wskazówki, jak powinno się zachowywać w chorobie ciała: 1) niedomagania znosić mężnie, bez poddawania się cierpieniu; 2) gardzić ciałem, ponieważ prędzej czy później ulegnie ono i tak zniszczeniu na skutek prawa natury; 3) duszę wznosić wysoko i z Bogiem się łączyć poprzez kontemplację; 4) zachować konsekwencję życiową, bo jest niedorzecznością nie stosować w praktyce zasad głoszonych poprzednio teoretycznie i „sprzeniewierzać się własnym postanowieniom”

Filagrios, jako człowiek posiadający w stopniu niezwykłym wykształcenie w dziedzinie nauk świeckich i doktryny chrześcijańskiej, sam zgromadził wszelkie możliwe argumenty pocieszające.

W dalszej części listu Grzegorz wyklada poglądy Arystotelesa i stoików na szczęście, uzasadniając te rozważania wyraźnym życzeniem przyjaciela. Autor wysuwa zastrzeżenia przeciwko definicji szczęścia występującej u Arystotelesa, ponieważ jest ono uzależnione także od posiadania dóbr zewnętrznych<sup>25</sup>; natomiast odnosi się z całym uznaniem do stoików, którzy odrzucają jakiegokolwiek ograniczenie szczęścia przez warunki zewnętrzne, głosząc, że człowiek cnotliwy będzie szczęśliwy, choćby palono go w byku Falarisa. Taką postawę określa jako „krzepkie i wielkoduszne stanowisko”<sup>26</sup>. Autor oświadcza, że czuje podziw dla ludzi tak postępujących: „I dlatego podziwiam tych, co wśród nas narażali się dla tego, co piękne (*hyper tu kalu*), i mężnie klęski znosili” Czy zawarta jest tu aluzja do męczenników? Ale wtedy oczekiwać by należało wymienienia Chrystusa, czy wiary

---

od siebie samego, bo poza tym byłoby to hańbą dla rozumu, jeśliby nie oddziaływał tak samo jak czas” (tłum. Klinger).

<sup>24</sup> Epiktet. *Diatr.* III 22 s. 283: „Posłuchaj, co mówi Diogenes, trawiony gorączką, do przechodniów nie zwracających na niego uwagi: [...] A nie przystaniecie wy tutaj na chwilę? Wybieracie się w drogę aż hen! do samej Olimpii [...], a zmagani człowieka z gorączką to zobaczyć nie chcecie?”

<sup>25</sup> *Ethic. Nicom.* III; X, 9.

<sup>26</sup> Paradoksalne twierdzenie: Mędrzec jest szczęśliwy wśród katuszy (ich symbolem było palenie żywcem w spiżowym byku tyrana Falarisa) miało wyraźne zabarwienie akademickie i stoickie, stało się ono również hasłem etyki Epikura w ostatniej fazie. Arystoteles natomiast porzucił pozycję platonizującą i rygorystyczną, którą uznawał na początku, by przejść do bardziej realistycznej koncepcji szczęścia; wtedy zwalczał tezę mędrca szczęśliwego i w byku Falarisa. A. Ardizzoni. *Il saggio felice tra i tormenti (Studio sull'eudemonologia classica)*. „Rivista di filologia classica” 70:1942 s. 81 nn.



jako przyczyny cierpienia, czy w ogóle ludzi dotkniętych jakimś większym nieszczęściem? Brak przykładów na postawę chwaloną nie pozwala na sprecyzowanie treści *to kalon*. Wprawdzie Grzegorz używa go w odniesieniu do Boga (*Or. VII, 21*), ale wyraz ten może mieć przecież wiele innych znaczeń, m.in. określa wartość moralną bez żadnego zabarwienia religijnego. Grzegorz dostrzega szlachetność także u pogan: „podziwiam jednak również im (t.j. chrześcijańskim bohaterom) najbliższych, acz nie naszych, jak owego Anaksarcha, Epikteta, Sokratesa, żeby na tych się zatrzymać” Podaje również, wśród jakich okoliczności ujawniła się wielkość ich ducha. Zapewne te przykłady zaczerpnął z Orygenesza (*Contra Cels. VII, 53*), ponieważ za nim powtarza odosobnioną wersję co do torturowania Epikteta przez wykręcanie nogi<sup>27</sup>. Może Grzegorz czuł, że nie wypada, by poprzestał na wymienieniu tylko pogan, bo dopowiada w formie okresu warunkowego nierzeczywistego: „Dodałbym do tych i naszego Hijoła, gdybym nie wiedział, że dzięki Bogu od jego mąk i jesteś daleki i będziesz” Podana racja pominięcia Hijoła jest dość zaskakująca w kontekście przytoczonych przykładów pogańskich, przecież Filagrios też nie znajdował się i nie mógł się znaleźć w sytuacji analogicznej do Anaksarchosa, Epikteta czy Sokratesa!

W końcowej partii listu powraca myśl, że adresat sam zna sposoby na pokonanie cierpienia; przyrównane są one do zakłęb, do leczniczych zabiegów, przynoszących ulgę. Przez swoją dzielną postawę Filagrios sprawia radość tym, którzy go chwalą i kochają, a dochodzi jeszcze inny tytuł do uzyskania pochwały: oto chory nie chwieje się, widząc pomyślność grzeszników, nad którą tak silnie bolał Dawid (*Ps 72, 2-3*). Dodatnie skutki choroby widoczne są u przyjaciela: cierpienie go oczyszcza i daje sposobność do praktykowania cnoty. Uznanie dla adresata przekształca się tu niemal w pochlebstwo: nawet nie godzi się przypuszczać, że posiada on jakąś niedoskonałość, która wymagałaby oczyszczenia przez chorobę!

Ideał przyświecający rozważaniom tego listu jest wyraźnie stoicki i co do treści, i co do sformułowań — jest to *karteria*, która wyraża się w wańce duszy z ciałem, nie uginaniu się, pogardzie dla ciała; mędrzec posługuje się ciałem według swej woli. Środkiem umożliwiającym wyzwolenie się z doczesności jest władza poznawcza (*hoi logismoi*). Łatwo można znaleźć myśli analogiczne u stoików — pogarda dla ciała w mocnych słowach bywa wyrażana przez Epikteta, np. „[...] ciało to nie jest twoją własnością, lecz tylko ładnie wymieszaną gliną”<sup>28</sup>, to „rzecz najuprzykrzeńsza i najobrzydliwsza z wszystkiego”<sup>29</sup>. Zachęta, by łączyć się z Bogiem za pomocą myśli, kontemplacji, całkowicie się jemu podporządkować, pojawia się też w pismach

<sup>27</sup> Arnim (*Epiktetos*. RE VI 1 szp. 128) słusznie kwestionuje tę wiadomość u Orygenesza. Anaksarchos stanowił słynny przykład niezależności wewnętrznej i pogardy dla śmierci (*Diog. Laert. IX 59*, gdzie też jest wzmianka, że za to obdarzono filozofa przydomkiem „Szczęśliwy”). W *Carm. I, II, 10*, w. 684 nn. Grzegorz podaje w tym samym porządku co w *Ep. 32* przykłady ze starożytności ilustrujące dzielną postawę życiową, w *Carm. II, II, 4 (Epigr. in Philagrium)* wymienia Epikteta i Anaksarcha.

<sup>28</sup> *Diatr. I 1 s. 6*. Obaj autorzy używają tego samego rzeczownika *pelos* (glina) na określenie ciała.

<sup>29</sup> *Diatr. IV 1 s. 352 n.*, pogardliwy stosunek do ciała i jego spraw u Epikteta i Marka Aureliusza

filozofów pogańskich, zwłaszcza u Epikteta: „Wszelką jam swoją wolę podporządkował bogu. Chce on, by mnie spalała gorączka? No to i ja chcę również. [...] Nie chce on tego? to i ja również tego sobie nie życzę”<sup>30</sup>; „najwyższym celem człowieka jest posłuszeństwo wobec bogów”<sup>31</sup>.

Pocieszenie przesłane Filagriosowi w *Ep.* 32 wyrażone jest więc językiem pojęciowym wspólnym poganom i chrześcijanom<sup>32</sup>. Czy jest to np. zbieżność przypadkowa, że Libanios używa tego samego wyrażenia przenośnego na oddanie uśmieczającego działania myśli pocieszających: zaklęcia, czarów, urzekania? W *Ep.* 1185 sofista chwali adresata, że dzięki poezji skutecznie stawia czoło nieszczęściu: „Znasz bowiem wypowiedzi poetów o naturze ludzkiej i razem z zaklęciami płynącymi stamtąd ustawiłeś się przeciw wrogowi i tak wielkie nieszczęście ciebie nie zgięło” U Grzegorza występują jednak dyskretne akcenty chrześcijańskie. I tak podając odezwanie się Anaksarchosa do katów dodaje on od siebie: „Co miał na myśli? To nasze nędzne cielsko. Nie Anaksarcha bowiem, nie duszę filozofa bito. U nas nazywa się to: człowiek wewnętrzny i człowiek zewnętrzny (podkr. L.M.)” Bardziej wyraźnym znakiem, choć dość zewnętrznym chrześcijaństwa, jest powołanie się na słowa Dawida (ale występuje przy tym — nie wiadomo, czy zamierzone — przeciwstawienie postawy psalmisty i Filagriosa wobec powodzenia życiowego grzeszników).

W międzyczasie Grzegorz odwiedził swego przyjaciela w jego posiadłości. Nawiązuje do tego faktu w *Ep.* 34, wyrażając ogromny podziw dla jego wspaniałej postawy duchowej w chorobie okazywanej: „nie zapomnę tej głębi filozoficznej, którąś wtedy okazał, a i dziś na samo wspomnienie dreszcz mnie przechodzi” Na życzenie Filagriosa objaśniał mu Ps 72, w którym Dawid z początku wyraża zgorszenie i przygnębienie z powodu szczęścia grzeszników, a potem odnajduje spokój ducha; egzegezę dostosowując do cierpienia przyjaciela, opierał się na źródłach chrześcijańskich i pogańskich. Podczas objaśnienia i rozmowy Filagrios wstał, wznosił ręce ku niebu i jakby spoglądając ku wschodowi — był ślepy<sup>33</sup> — zawołał: „Ojczy! Stwórcu twych ludzi i Wychowawco! dziękuję Ci za to, że nam wbrew woli dobrze czynisz, że przez mękę zewnętrznego człowieka oczyszczasz wewnętrznego, że przez przeciwności prowadzisz nas do szczęśliwego celu według wyroków, które sam znasz!” Filagrios robił wrażenie, że się cieszy z choroby. Grzegorz słusznie tłumaczy się, dlaczego o tym pisze, przecież nie było potrzeby przypominać przyjacielowi o jego własnym i to niedawnym przeżyciu! Chce przez przytoczone słowa i przykład głosić innym, że złem jest choroba duszy, nie ciała.

---

potwierdza również analiza deminutywów występujących u obu autorów. D. Szumska. *Uwagi o deminutywach u Epikteta i Marka Aureliusza*. „Eos” 54:1964 nr 2 s. 230-238.

<sup>30</sup> *Diatr.* IV 1 s. 350.

<sup>31</sup> Tamże I 20 s. 70.

<sup>32</sup> E. Fleury (*Hellénisme et christianisme, S. Grégoire de Nazianze et son temps*. Paris 1930 s. 92) zupełnie błędnie twierdzi, że Grzegorz stawia tu Platona jako wzór cierpliwości w chorobie.

<sup>33</sup> O ślepotcie Filagriosa jest też mowa w *Epigr.* 6 (PG 38, 85).

Kończy list sentencją: „lepiej jest od wyuzdanego rozkwitu — uduchowiona choroba”

Jak widzimy, *Ep. 34* zawiera myśli konsolacyjne przeznaczone dla użytku szerszego kręgu odbiorców, nie samego adresata, który nie potrzebował już pocieszenia, przeciwnie, sam stał się przykładem należytego stosunku do choroby, do czego wzywał go Grzegorz w poprzednich listach. W *Ep. 35* tak pisze do Filagriosy: „[...] już cię pocieszył, bo swą cierpliwością uczysz mnie cierpieć!” Choroba nabiera sensu dopiero w odniesieniu jej do Boga i przy założeniu, że istnieje w nas człowiek zewnętrzny (tj. ciało) i wewnętrzny (tj. duch). Bóg przedstawiony tu jest jako istota miłująca ludzi i dbająca o rzeczywiste ich dobro, działająca jako rozumny wychowawca, wtedy kiedy przy pomocy choroby oczyszcza duszę. Taka koncepcja Boga nie jest specyficznie chrześcijańska, bo występuje także u filozofów pogańskich. Bardzo charakterystyczny dla hellenizmu Grzegorza jest właśnie ten szczegół: przy objaśnianiu psalmu 72 (*Ep. 34*) oparł się także na filozofii pogańskiej. Nie podał, jakie poglądy czy argumenty stamtąd zaczerpnął, bo tylko tyle powiada: „ek tōn hemeterōn, ek tōn egzōthen tauta philosophōn”<sup>34</sup>.

#### *Listy pocieszające w różnych zmartwieniach*

Ostatnią grupę stanowią listy pisane do ludzi przeżywających różne kłopoty i zmartwienia. W *Ep. 33* Grzegorz występuje jako kierownik duchowy, by uspokoić przyjaciela, utwierdzić go w przekonaniu, że słusznie postępuje wbrew zarzutom i krytyce ze strony innych. Oto „pospolitacy” zarzucali Filagriosowi, że przy swoim złym stanie zdrowia dba nadmiernie o upiększenie posiadłości, wkładając w to zbyt wiele wysiłku. Ponieważ przyjaciel zachowuje tu umiar, nie kieruje się chciwością, a szuka ulgi w cierpieniu fizycznym, konsolator nie widzi powodu do przygany, ufając jego rozumowi i trosce o sprawy duszy. Zresztą własne sumienie i Bóg mają być doradcami w cierpieniu i sprawach z nim związanych. „Przetę nic sobie nie rób z tłumem: to kawki, sądzące o locie orłów”<sup>35</sup>.

W *Ep. 214* i *215* Grzegorz chce podtrzymać na duchu ukochanego Sacerdosa, przeżywającego ciężko oszczerstwa i krzywdy. W pierwszym liście stawia „siebie i swoje koleje” jako przykład, że utrapienia przemijają i nadchodzi wybawienie. Za potwarz powinien przyjaciel Bogu dziękować, bo stanowi próbę, jak ogień dla złota.

<sup>34</sup> U pisarzy chrześcijańskich występują następujące wyrażenia dla określenia myśli pogańskiej: *he egzō* lub *egzōthen philosophia*, albo po prostu *he egzō* lub *ta egzōthen*, a dla oznaczenia filozofów pogańskich: *hoi egzō* lub *egzōthen philosophoi*, albo tylko *hoi egzō* (zob. A. M. Malingrey. „*Philosophia*” *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.* Paris 1961 s: 212). Genetivus *tōn egzōthen* może być rodzaju męskiego i nijakiego, nie wiadomo więc, czy pochodzi od *ta* czy od *hoi egzōthen* (filozofia czy filozofowie pogańscy). Nie jest to jednak rzecz ważna.

<sup>35</sup> Aluzja do znanego przysłowia greckiego.

Po usunięciu Sacerdosa od zawiadywania przytułkiem pociesza go *Ep. 215*, wysuwając jako główny argument przeciw przygnębieniu myśl, że Bóg urabia nas wewnątrz zarówno przez radość jak i przez cierpienie, w każdej więc sytuacji życiowej można zachować „filozoficzny” nastrój duszy, bo „nie jest ubożuchna łaska”

Po śmierci Sacerdosa Tekla doznała wiele przykrości ze strony prześladowców brata. Grzegorz ją odwiedził, a po powrocie napisał list pocieszający (*Ep. 223*). Dziękuje Bogu, że mógł u niej zobaczyć silną wiarę w Chrystusa i „chwalebną samotność i filozoficzne odosobnienie”, gdzie „składa Bogu ofiarę żywą i przyjemną” I dodaje: „Niechaj więc to będzie dla Ciebie pocieszeniem w smutkach” Myśl o Bogu i dobrach przyszłych powinna być źródłem nie tylko spokoju, ale nawet i radości duszy, jak poucza przykład Dawida (konsolator przytacza Ps 26,5; 76,4).

Następnie wysuwa takie myśli pocieszające: 1) o wiele więcej cierpień spotyka ludzi „Ignących do świata”; 2) za znośnięcie utrapień dla Boga czeka nagroda; 3) zmartwienia i nieszczęścia życia doczesnego są czymś mało ważnym w porównaniu do szczęścia oczekującego nas po śmierci; dlatego skutecznym lekarstwem na cierpienia jest pamięć o Bogu i o szczęściu przyobiecany za cierpliwość; 4) może najsilniejszym bodźcem do zachowania spokoju wewnętrznego w utrapieniach jest uświadomienie sobie zobowiązań wobec Boga podjętych przy obieraniu życia doskonałego. Przymierzenie to stanowi układ (*hai synthekai*)<sup>36</sup>, umowę (*he pragmateia*), co do których nie wolno oszukiwać Boga przez ubieganie się o dobra i radości doczesne; 5) pokonamy naszych gnębicieli przez nieuleganie cierpieniom (argument ten nie jest mocno akcentowany); 6) przez cierpliwość w utrapieniach przypodobamy się zmarłym, „bo jestem przekonany, że dusze świętych odczuwają nasze sprawy”<sup>37</sup>; przecież Tekla znosi uciski z powodu zmarłego brata. Wiara w kontakt zmarłych ze światem żywych występowała również u pogan współczesnych. Libanios pocieszając wdowca (*Ep. 430* do Aristajnetę) tym właśnie argumentem chce przerwać zbyt długą żałobę adresata, upominając, by nie zasmucał nią zmarłej; 7) najważniejszym argumentem jest zachowanie konsekwencji życiowej. „Nade wszystko i przede wszystkim pomyślmy to, że jest niedorzecznością filozofować, z dala będąc od ucisków, a tracić ducha w cierpieniach i nie świecić ludziom przykładem jak wdzięczności w weselu, tak i wytrwałości w niedoli”.

Kończy list życzeniem, by Bóg zachował duszę Tekli „niezłomną w cierpieniach”, a pozwolił Grzegorzowi znów ją odwiedzić i przekonać się, „że jego wysiłek nie poszedł na marne; i że więcej u ciebie znaczę niż inni, bo jakem uczestniczył w ucisku, tak i wzajem uzyskałem w tobie współuczestniczkę filozofii — a to może i tym siwym włosom moim i mozołom dla Boga podjętym się należy”. Nie jest to więc

<sup>36</sup> J.F. Mitchell (*Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen*. „Hermes” 96:1968 s. 308) błędnie rozumie je jako umowę z Bogiem, by nie buntować się przeciw nieszczęściom przez Niego zsyłanym.

<sup>37</sup> Jest to ważne świadectwo co do dogmatu świętych obcowania.

argument logicznej natury, tylko uczuciowej (psychologicznie zresztą trafny, gdy chodzi o psychikę kobiecą): „zrób to dla mnie” Można traktować tę wypowiedź jako jeszcze jedną rację dla opanowania smutku: względ na osobę konsolatora. W liście parokrotnie odwołuje się do ambicji adresatki: „wznosić się ponad tłum”, „świecić ludziom przykładem”

Gdy Grzegorz z Nyssy uległ przygnębieniu z powodu prześladowania ze strony arian, przyjaciel stara się dodać mu otuchy krótkim listem (*Ep.* 72 z ok. 374 r.). Brzmi on: „Nie gryź się zbyt tymi smutnymi wypadkami. Im mniej się czym smucimy, tym mniej to smutne. Nic to strasznego, jeśli »heretycy ogrzali się i wypełznawszy z kryjówek, we wiosnę dufają«, jak sam piszesz. Niedługo będą syczeć — wierz mi; potem zapadną się, zwalczeni przez prawdę i czas i to tym bardziej, im więcej Bogu wszystko polecimy”. W związanej formie Grzegorz z Nazjanzu połączył pocieszenie (nieszczęście nie będzie trwało długo) z pouczeniem (oddawanie się smutkowi zwiększa jego siłę; ufność w Boga przyspieszy wybawienie).

Króciutki *List 81* jest skierowany również do Grzegorza z Nyssy, który źle znosił i psychicznie, i fizycznie konieczność ciągłego podróżowania w sprawach Kościoła<sup>38</sup>. Ponieważ list jest bardzo charakterystyczny dla wpływu sofistyki na obu Grzegorzów, warto go przytoczyć w całości: „Narzekasz na objazd, czujesz się tak błędnym, jak drzewo unoszone prądem wody. Nie poddawaj się — mój kochany — takim nastrojom. Ruch rzeczy martwych jest mimowolny, twój objazd wedle woli Bożej! Trwała to rzecz dobrze czynić rzeszom, choćbyś sam ani chwili w miejscu nie trwał. Chyba żeby ktoś na słońce się skarżył, że krąży, siejąc promienie i ożywiając wszystko, co nawiedza — lub, żeby gwiazdy stałe chwalać, złorzeczył planetom, których błędzenie nawet jest harmonijne!”

Biskup pocieszając biskupa posługuje się argumentami niemal całkowicie świeckimi, filozoficznymi, odwołując się do analogii ze zjawiskami natury (bieg słońca i gwiazd niestałych). Nie ma wyraźnego nawiązania do religii chrześcijańskiej, bo wyrażenie *kata theon* mieści się również w języku filozofów pogańskich, podobnie jak pociecha wypływająca ze świadomości czynienia dobrze innym. Można by zestawić np. wypowiedź Epikteta: „człowiek uczciwy i szlachetny nie czyni niczego dla zdobycia sobie uznania innych, lecz czyni wszystko, by mieć świadomość, że uczynił uczciwie i szlachetnie”<sup>39</sup>. Słusznie więc zaznacza Guignet, że występujące w tym liście argumenty konsolacyjne odpowiednie są bardziej dla retora niż dla kapłana<sup>40</sup>.

Nie wiadomo dobrze, kto jest adresatem *Listu 165*: Tymoteusz, czy sofista Stagejros z Cezarei<sup>41</sup>, w każdym razie łączyć go musiały z Grzegorzem bliższe stosunki,

<sup>38</sup> Nie wiadomo, czy chodzi o podróże odbywane już po złożeniu Nyssęńczyka z biskupstwa (376 r.), czy o wizytację zleconą Grzegorzowi w 379 r. przez synod Antiocheński.

<sup>39</sup> *Diatr.* II 24 s. 310.

<sup>40</sup> *Jw.* s. 85 przyp. 1.

<sup>41</sup> P. Maas. *Zu den Beziehungen zwischen Kirchenvätern und Sophisten.* „Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften” 43:1912 s. 995 n.

skoro zostaje określony jako *aner philos*. Nie znamy daty listu (może 383 r.) ani też, jakie nieszczęście spotkało pocieszanego. Na podstawie następnego listu, w którym Grzegorz odpowiada na niezachowany list sofistę, urażonego otrzymanym upomnieniem, można by snuć przypuszczenia, że przyczyną smutku była jakaś porażka poniesiona w pracy zawodowej: „nikt ci nie kazał ani potykać się, ani na głębie się puszczać, boć przecież lepszą jest filozofia (= głębsze życie religijne) od tego, w czym teraz tkwisz”<sup>42</sup>. Ustosunkował się on do niepowodzenia „niefilozoficznie”, tzn. jak wynika z kontekstu, uległ zbyt smutkowi. To właśnie gani Grzegorz, zalecając umiar. Zbytnią niewrażliwość określa jako coś nieludzkiego, a nadwrażliwość jako reakcję „niefilozoficzną”

Ponieważ adresat jest człowiekiem wykształconym, konsolator nie potrzebuje długich używać wywodów, poprzestanie na podsunięciu następujących myśli kojących ból: „zatop się w sobie i w książkach, z którymiś w dobrej przyjaźni”<sup>43</sup>. Jaką lekturę ma tu Grzegorz na myśli? Z wyliczonych elementów treści: „w nich wiele żywotów, wiele charakterów, wiele rozkoszy i powodzeń, wiele też, jak oczywista, nieszczęść i potykań”, można by wnioskować, że odsyła nie do rozpraw filozoficznych, ale raczej do dramatu i epepe, względnie i do historii. W każdym razie nie wchodzi tu w grę książki treści religijnej!

Konsolator stwierdza, że Bóg przeplata w życiu ludzkim szczęście z nieszczęściem, kierując się przy tym prawdopodobnie dwoma względami: 1) żebyśmy odpowiednio przeżywali zarówno smutek jak i radość; 2) żebyśmy, widząc niestałość i zmienność losu, spoglądali jedynie ku Bogu. Ta prawda ma być jakby „prawdłem i miernikiem” w cierpieniu. Dodaje jeszcze inne racje, by zwalczać nadmierny smutek: nie spotyka się on z pochwałą u ludzi, a jest bezskuteczny<sup>44</sup>. Treść następnego zdania nie całkiem jest jasna. Autor modyfikuje znane przysłowie „ho trōsas iasetai” (kto zranił, uleczy) na „ho tetrōmenos iasetai” (zraniony uleczy). Czy widzieć tu należy aluzję do Chrystusa umęczonego? Partykuła przeciwstawna (*nyn de*) staje się zrozumiała jako element podkreślający nowy porządek rzeczy, spowodowany przez mękę Chrystusa. Interpretacja następnego zdania nastęrcza też pewne trudności: „Brzydko to dla nas i przeciw prawu naszemu naśladować w takich rzeczach tłum: bo przecież słowo (*ho logos*)<sup>45</sup> wynosi nas ponad obecność i zaleca nam pomijać te niby cienie i zagadki i ani tego, co boli, ani tego, co cieszy, za prawdę nie brać, lecz żyć gdzie indziej — tam patrzeć — jedyny znać smutek: grzech, jedyną radość: cnotę i zażyłość z Bogiem” Czy autor przeciwstawia ludzi wykształconych, sofistów, kierujących się rozumem, ludziom niewykształconym, pospółstwu, czy raczej chrześcijanom poganom? Przy pierwszej hipotezie trzeba by przyjąć, że Grzegorz obejmuje jedną kategorią siebie i

<sup>42</sup> Grzegorz z Nazjanzu, jw. s. 209 przyp. 1.

<sup>43</sup> Podobnie Libanios zaleca wygnańcowi Seleukosowi lekturę jako środek na uśmierzenie smutku (*Ep. 1508*).

<sup>44</sup> Zdanie jest chyba urwane, ponieważ brak logicznego przejścia pomiędzy przytoczonym przysłowiem a poprzedzającym członem zdania.

<sup>45</sup> Stahr dodaje „Boże” (Grzegorz z Nazjanzu, jw. s. 207).

adresata na podstawie posiadanej kultury umysłowej wynoszącej ich wysoko ponad przeciętnych ludzi; przy drugiej zaś — kryterium podziału stanowiłaby wiara chrześcijańska (*nomos*), *logos* zaś byłby *terminus technicus* na określenie drugiej osoby Trójcy Św., Słowa wcielonego. Treść pouczenia i napomnienia, udzielanego przez *logos*, mieści się w jednej i w drugiej hipotezie, bo zawiera prawdy przyjmowane i przez filozofię pogańską, i przez etykę chrześcijańską<sup>46</sup>. Brzmia one następująco: 1) cierpienie i radość są tylko „cieniem i zagadką”, a nie „prawdą”; 2) trzeba w życiu mieć nastawienie na wieczność; 3) zło moralne powodować winno smutek, a cnota i „zażyłość z Bogiem” — radość. Tego rodzaju zapatrywania spotkać można i u myślicieli pogańskich.

W zakończeniu konsolator wyraża pewność, że adresat sam już „urzekł siebie i będzie urzekł takimi myślami”, choćby nie zostały mu one przekazane listem; wyraża więc w sposób pośredni uznanie dla jego poziomu intelektualnego i moralnego. Sofista jednak poczuł się urażony tym listem (jak wynika z *Ep. 166*) i na przesłane pocieszenie odpisał zapewne dość uszczypliwie. Widział w nim jakąś krytykę swego postępowania, co wynika ze słów Grzegorza: „Wytrąciła z ciebie smutek ma przygana”, i źle przyjął przekazane sobie myśli konsolacyjne uważając, że konsolator poucza tylko słowami, a nie własnym przykładem: „[...] a ja już spokojnie przyjmę docinek, że to nie wielka rzecz z brzegu o pływających wyrokować, że to coś większego samemu się potykać niż na porażki znieczulać”, widocznie był to najważniejszy zarzut, skoro Grzegorz ten właśnie fragment odpowiedzi zamieszcza w swojej replice (*Ep. 166*).

## 2. FRAGMENTY KONSOLACYJNE W MOWACH ŻAŁOBNYCH

### *Mowa żałobna ku czci Cezarego*

W *Or. VII*, wygłoszonej na pogrzebie brata Cezarego<sup>47</sup> w Nazjanzie (w 369 r. lub 370 r.), część pocieszająca zawiera się w rozdziałach 18-23, stanowiących koniec przemówienia żałobnego. Co pozostaje czynić mówcy po wygłoszeniu pochwały zmarłego, zapytuje Grzegorz: „Cierpiącym dostarczyć lekarstwa przy pomocy słowa. Lek zaś pochodzący od współbolejących działa dobrze na ludzi dotkniętych żałobą” Sam pomysł publicznego pocieszania własnych rodziców wydaje się dość sztuczny. Chyba przed pogrzebem była możliwość łagodzenia ich smutku i okazania

<sup>46</sup> Przychocki (jw. s. 120 n.) cytuje to miejsce na poparcie twierdzenia, że Grzegorz przy pocieszaniu częściej się odwołuje do nauki chrześcijańskiej, przyjmuje więc drugą hipotezę. Guignet (jw. s. 84) nie omawia tego miejsca, ograniczając się do ogólnikowego tłumaczenia: „[...] contraire à notre loi d'imiter le vulgaire dans la douleur”

<sup>47</sup> O Cezarym i stosunku do niego Grzegorza zob. Szymusiak, jw. s. 130 nn.

współczucia, gdyby istotnie zachodziła tego potrzeba. Z punktu widzenia celowości uzasadnione było publiczne chwalenie zmarłego brata, bo nie wszystkie jego zalety czy dobre czyny mogły być powszechnie znane, natomiast pocieszenie własnych rodziców nie tłumaczyło się jakąś koniecznością. Należy więc przyjąć, że Grzegorz chciał wygłosić mowę żałobną zgodnie z przepisami retoryki; a wiadomo, że obok pochwały zmarłego *logos epitaphios* powinien być zawierać także pocieszenie pozostałej rodziny<sup>48</sup>

Może mówca-kapłan miał też na względzie zbudowanie słuchaczy, choćby w sposób pośredni, skoro niektóre przynajmniej myśli konsolacyjne, występujące w tej mowie, zawierały także pouczenie etyczne natury ogólniejszej. Mówca usprawiedliwia niezwykłość sytuacji: oto syn pociesza rodziców, młodszy starszych wiekiem i o znacznie większym doświadczeniu życiowym, którzy wielu już ludziom sami udzielali pouczeń. Przyczyna tkwi w zaciemnieniu rozumu przez smutek, spowodowanym świeżym jeszcze cierpieniem; uzasadnione jest więc pokazywanie im prawd nawet dobrze znanych.

„A więc przyjmijcie pocieszenie wy, starsi od młodego [...], którzyście napominali wielu i zgromadziliście w długim życiu doświadczenie” (c. 18). Charakter rozważań ogólniejszych podkreśla też forma użyta w *paramythia*: mówca prowadzi fikcyjny dialog z rodzicami, stawia im krótkie pytania, na które sam daje odpowiedź. Pierwszym argumentem jest krótkość życia w ogóle, a w szczególności ludzi starych, którym pozostały tylko resztki życia, zwłaszcza w zestawieniu z „boską i bezkresną naturą”; chyba Grzegorz ma na myśli Boga, nie ubóstwiony w sensie panteistycznym wszechświat, choć używa terminu nie specyficznie religijnego, posiadającego i zabarwienie filozoficzne.

Dookoła myśli podstawowej — wszyscy umrzemy (powszechność śmierci) — gromadzą się pokrewne refleksje tylko zaznaczone, nie rozwijane, jak: zdążamy do tego samego miejsca, wkrótce staniemy się tym samym prochem; śmierć jest spleceniem powszechnej, stałej daniny prawu natury; dochodzi też argument inny — wcześniejsza śmierć jest zyskiem; żyjąc bowiem dłużej, więcej cierpimy, a nawet popełniamy więcej zła (Por. *Ep. 301* św. Bazylego).

Z kolei (c. 19) mówca przechodzi do zobrazowania znikomości i przemijalności życia, posługując się różnymi wyrażeniami przenośnymi. „Takie to nasze życie [...] istot mających byt przemijający; taka to igraszka przebywania na ziemi: z niebytu powstajemy, a po zrodzeniu się ulegamy zagładzie” i porównuje życie ludzkie do: snu, zjawy, lotu ptaka, okrętu na morzu, prochu, pary, rosy porannej, kwiatu powstającego w jednej chwili i opadającego w jednej chwili. Grzegorz dla dodania autorytetu swoim słowom i dla ozdobienia mowy przytacza kilka miejsc ze Starego Testamentu, mówiących o przemijaniu i nędzy bytowania ziemskiego

<sup>48</sup> Menander z Laodicei takie umieszcza wskazówki, omawiając mowę żałobną: jeżeli mówca przemawia po 7-8 miesiącach od śmierci, „pochwałę należy wygłosić, ale nic nie przeszkodzi temu, by pod koniec dać część pocieszającą” (*Rhet. Gr. Sp. II*, 418).



(mogło też działać i prawo skojarzenia słownego): Ps 102, 15, potem Ps 101,24 i 38,6. Powołuje się na Jeremiasza (15,10) i Koheleta (1,14), który po wyliczeniu dóbr i rozkoszy życia woła: „wszystko marność nad marnościami” i głosi bojaźń Bożą. Jedyńm zyskiem z życia doczesnego jest to, że prowadzi ono do „dóbr stałych i pewnych”

W rozdziale 20 Grzegorz podaje często występujący w konsolacjach pogańskich argument: przez śmierć zmarły nie został pozbawiony istotnych dóbr, przeciwnie uwolniony od wielu przykrości i nieszczęść. Warto toczy się dialog z fikcyjnym oponentem; każdemu dobru, którego śmierć pozbawiła Cezarego, mówca przeciwstawia inne, np. „nie będzie sprawował władzy, ale i nie będzie rządzony przez innych. Nie będzie strachu budził u innych, ale i sam nie będzie się lękał władcy”. Bogactwu Grzegorz przeciwstawia zazdrość i stratę moralną spowodowaną nieuczciwym dojściem do zamożności. Mówca czyni dłuższy ekskurs, w którym piętnuje nienasyconą chorobę chciwości. Cezary nie będzie się popisował wymową, ale „będzie podziwiany w mowach” Dalsze antytezy łączą się z zawodem i wykształceniem zmarłego: lekarza i filozofa<sup>49</sup>. Nie będzie miał żony i dzieci, co w powszechnej jest cenie i przedmiotem pragnień ludzkich, ale nie „będzie ich oplakiwał, albo przez nich oplakiwany. Nie otrzyma spadku, ale sam pozostawił spadek tym, komu zechce” (c. 21)<sup>50</sup>.

Te myśli powinny już wystarczyć dla pocieszenia, ale mówca podaje „skuteczniejsze lekarstwo”, jest nim radość i wesele, których doznaje dusza uwolniona od więzów ciała. Istotą szczęścia duszy jest kontemplacja Piękna. Jakie znaczenie nadał Grzegorz terminowi *to kalon*? Czy przeważała treść moralna (= dobro), czy estetyczna (= piękno)? Rzeczowniki: *synaisthesis* i *theoria*, wskazywałyby raczej na przeżywanie piękna; prawdopodobnie te dwa aspekty naraz występowały w świadomości mówcy na określenie najwyższego Bytu, władcy dusz ludzkich. Ciało jednak też będzie uczestniczyło w chwale duszy, skoro na ziemi dzieliło z nią trudy — w jaki sposób odzyska swe ciało od ziemi, której zostało powierzone, tylko Bóg zna. Powołuje się na kilka miejsc z Pisma św. — głównie z Nowego Testamentu — nie cytując ich w całości, podając najwyżej parę słów, które mówią o zmartwychwstaniu lub o końcu świata: Ez 37, 3 nn; 2 Kor 5,1-6; Flp 1,23; 2 Tes 4,16; 1 Kor 15,52; 2 P 3,10. Czy Grzegorz głosił tu millenaryzm? Tak sądzi F. Boulenger<sup>51</sup>.

Przy ogólnym zmartwychwstaniu Grzegorz zobaczy Cezarego „jaśniejącego chwałą, wywyższonego”, tak jak często widział go we śnie. „Teraz zaś porzucę lamentsy”, oświadcza mówca. Czy przez *threnoi* rozumie on pocieszenie? Czy obejmuje tym wyrazem wszystko, co dotychczas powiedział? Właściwego *threnos* w tej mowie nie ma, bo przed *paramythia* jest *epainos*, ale lamentsy łączą się z

<sup>49</sup> Interesujący jest przegląd filozofów oraz paru szkół filozoficznych.

<sup>50</sup> Cezary na krótko przed śmiercią przeznaczył swą majątność na rzecz ubogich. Por. Bazylego *Ep.* 32 (PG 32, 316 C).

<sup>51</sup> Grégoire de Nazianze, *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée. Texte, traduction, notes.* Paris 1908 s. L, LXIX n.

pochwałą. Grzegorz wyraźnie stosuje się tu do wskazówek, jakie daje Menander co do treści mowy żałobnej: pochwały zmarłego winny się łączyć z *threnoi*<sup>52</sup>. W każdym razie autor używa tego rzeczownika w dwu różnych znaczeniach: lamenty, oplakiwanie zmarłego i płacz, oplakiwanie zła moralnego. Przytacza Ps 4,3, by wyrazić ufność w Bogu, potem w szeregu pytań (w formie 1 os. lm.) wzywa do należytej oceny życia doczesnego i wiecznego. Mówcę porywa wizja przyszłej chwały, przejmując natomiast lękiem czekający człowieka po śmierci sąd; boi się on nie unicestwienia ciała, ale jego pohańbienia (c. 23).

Do umartwienia ciała może pobudzać nas myśl o czekającej nagrodzie, przewyższającej wszelkie oczekiwania. Słowami psalmisty (Ps 8,5) wyraża zdumienie nad wywyższeniem człowieka przez Boga. W zachwycie niemal powiada: „Jakaż to niezwykła tajemnica dopełnia się we mnie! Mały jestem i wielki, uniżony i wywyższony, śmiertelny i nieśmiertelny, należę do ziemi i do nieba” Z Chrystusem pogrzebany zmartwychwstanie z Chrystusem. Dzięki wcieleniu Boga istnieje wspaniała tajemnica zmartwychwstania człowieka. Kończy te rozważania dość zaskakującym oświadczeniem: „Niemał wdzięczny jestem cierpieniu, które dało mi sposobność do rozważenia i zrozumienia tego (tj. porzucenia wszystkiego dla Boga) i wznieciło gorętsze pragnienie odejścia stąd”

W końcowym rozdziale (c. 24) udziela kilku wskazówek, jaka powinna być nasza postawa wobec Boga. Trzeba w życiu znosić wszystko, za wszystko dziękować, Bogu polecać dusze własne i tych, którzy nas wyprzedzili w odbyciu wspólnej wszystkim ludziom drogi. W dłuższej apostrofie zwraca się do Boga i prosi, by przyjął do siebie Cezarego jako „pierwociny naszej podróży”, a potem nas samych w czasie odpowiednim. Wygłasza na końcu prośbę o śmierć szczęśliwą.

Z tego przeglądu treści zawartej w części konsolacyjnej widać, że pocieszenie łączy się wyraźnie z elementem parenetycznym. Jaskrawym tego przykładem jest inwektywa przeciw chciwości, a także wyliczanie kierunków filozoficznych (c. 20). Napominanie występuje nie tylko w formie zakazów czy nakazów, ale pośrednio przez przypisywanie sobie samemu pewnych uczuć, np. lęku przed sądem Bożym; przez używanie formy 1 os. lm., przez pochwałę rodziców (c. 18). Mówca chce przekonać słuchaczy o bezwartościowości życia doczesnego (c. 19), wzbudzić pragnienie chwały pośmiertnej, podać sposoby dojścia do nagrody niebieskiej. Wymienia też prawdy wiary, na których opiera się nasza nadzieja na zmartwychwstanie. Ta część mowy żałobnej bardziej przypomina tonem, przynajmniej w niektórych partiach, diatrybę niż *logos epitaphios*. Przez swój charakter dyskusyjny podobna jest do mów Grzegorza z Nyssy, odbiega zaś od zachowanych mów żałobnych retorów pogańskich, np. *Mowa XII Aeliusa Arystydesa*.

Drugą cechą dość charakterystyczną dla Grzegorza jest stosowanie przy pocieszaniu argumentów przede wszystkim natury filozoficznej. Prawdy wiary chrześcijańskiej wyraża mówca bardziej dyskretnie i nie zatrzymuje się przy nich dłużej.

<sup>52</sup> Niech pochwały staną się dla ciebie źródłem lamentów (*Rhet. Gr. Sp. II s. 418*).

Nie odwołuje się do nich przy przedstawieniu szczęścia wiecznego. Wspomniana w rozdziale 23 idea Pawłowa o współpogrzebaniu i współzmartwychwstaniu z Chrystusem oraz wskazanie na wcielenie jako na przyczynę naszego zmartwychwstania nie stanowią głównej osi rozumowania. Natomiast specyficznie już chrześcijańska jest wiara w zmartwychwstanie ciała. Mówca dość często — bo trzynastą razę — odwołuje się do słów Pisma św.; są to częściowo cytaty, częściowo zaś aluzje. Najczęściej przytacza psalmy (pięć razy), potem św. Pawła (cztery razy). Przekonanie o szczęściu czekającym duszę po uwolnieniu się z ciała opiera na wypowiedziach mędrców. Kogo ma na myśli? Zapewne filozofów, a wśród nich chyba przede wszystkim Platona, którego znał poprzez neoplatonizm; metafizyka Grzegorza pozostaje pod silnym wpływem Platona, chociaż mógł nie znać jego dzieł na podstawie własnej lektury<sup>53</sup>. Platońskie rysy nosi koncepcja istoty człowieka i szczęścia wiecznego oraz określenie życia jako *melete lyseōs*. Podkreślanie zaś znikomości i przemijalności życia, bezwartościowości dóbr doczesnych nie jest wolne od akcentów stoickich i cynickich.

Przy pocieszaniu rodziców mówca największy akcent kładzie na fakt, że „zmarły jest teraz szczęśliwy” Wysunięte przedtem myśli konsolacyjne: krótkość życia, jego znikomość i przemijalność, względna tylko wartość dóbr doczesnych opierają się na założeniu (milczącym) dualizmu duszy i ciała oraz niższości elementu cielesnego w człowieku. Zachodzi tu zbieżność z zaleceniami teorii retorycznej. Menander wyraźnie poucza, że w części pocieszającej mowy żałobnej „należy zakazać łez; przebywa bowiem [zmarły] z bogami czy też zamieszkuje Elizejskie pole”<sup>54</sup>. Nie można ustalić, dlaczego Grzegorz umieścił w mowie ku czci zmarłego brata opis szczęścia wiecznego. Czy wypadło tak zrobić zgodnie z teorią tego rodzaju przemówienia, czy niezależnie od wskazówek retoryki, a jedynie z przekonania wewnętrznego? Mówca mimochodem wprowadza także inną myśl konsolacyjną: czekająca nagroda w niebie. Oczywiście szczęście wieczne, kontemplacja Boga nie przysługuje każdej duszy po śmierci, tylko tej, która „jest szlachetna i miła Bogu”, a więc można stąd wnioskować, że jest ono także nagrodą za odpowiednio dobre życie.

### *Mowa żałobna ku czci ojca*

Po śmierci ojca, który zmarł w 374 r. w wieku około 100 lat<sup>55</sup>, Grzegorz wygłosił mowę żałobną prawdopodobnie podczas pogrzebu w Nazjanzie, w obecności św. Bazylego (*Or. XVIII*). Interesujący jest wstęp (c. 2-4), gdzie Grzegorz zwracając się do przyjaciela podaje mu dyspozycję mowy, którą powinien pocieszyć rodzinę zmarłego oraz wiernych osieroconych przez śmierć biskupa. Mówca powinien po

<sup>53</sup> Zob. Szymusiak, jw. s. 60 n.

<sup>54</sup> *Rhet. Gr. Sp.* II s. 419.

<sup>55</sup> Szymusiak, jw. s. 15 przyp. 17.

poczynieniu krótkich uwag na temat życia i śmierci przekonać, „że i my sami podążamy ku dobremu Panu, i że lepsze jest stałe zamieszkanie od pobytu na obczyźnie” Przy pomocy dwu porównań ilustruje tezę, że śmierć jest lepsza od życia: spokojny port wśród burzy; wcześniejsze zakończenie podróży uciążliwej. A więc konsolator powinien podkreślić: powszechność śmierci, przygodność bytowania ziemskiego, wyższość życia pozagrobowego nad doczesnym. Osieroconą diecezję jak ma pocieszyć Bazyli? obiecując swoją pomoc i opiekę, potem przekonując, że nie opuścił swojej owczarni dobry Pasterz, ale przebywa z nią w sposób duchowy i będzie ją wspierał swoim wstawiennictwem u Boga. Potem przechodzi do szkicowego zarysowania sylwetki zmarłego, by dostarczyć Bazylemu materiału do mowy pochwalnej. Rozdziały 5-40 stanowią pochwałę Grzegorza Starszego.

Dwa końcowe rozdziały (42-43) zawierają pocieszenie matki, którą nazywa „duchową Sarą” (c. 41). Zasadniczym lekarstwem przeciw smutkowi i przygnębieniu z powodu śmierci jest jasne zrozumienie, jaka jest natura życia doczesnego i wiecznego. Bóg i co z Nim jest związane (*ta theia*) posiadają w sobie trwałość i byt; człowiek i sprawy ziemskie — zmienność i niszczalność. „Jedno jest życie: spoglądać ku życiu; jedna śmierć: grzech, jest bowiem zagładą duszy” Śmierć więc i życie ze sobą się jakoś stykają i przechodzą jedno w drugie. Śmierć uwalnia człowieka od wielu ujemnych właściwości istnienia ziemskiego, a prowadzi do prawdziwego życia, do tego, co trwa i nie jest płynne. „Będziemy małymi światłami, krążąc dookoła wielkiego Światła” (c. 42).

Inne okoliczności podawane na usprawiedliwienie smutku wdowy mówca zbywa krótko, prowadząc fikcyjny dialog z matką w formie zwięzłych antytez (c. 43): „Smuci ciebie rozłąka? Niech więc cieszy nadzieja. Wiem, że ciężkie ci jest wdowieństwo. Lecz dla niego (tj. zmarłego) nie jest straszne [...]. A w ogóle co może być przykrego dla tej, która w krótkim czasie ma odejść? Blisko jest wyznaczony termin, smutek nie jest długotrwały” Smuci utrata dobra, powinno cieszyć jego posiadanie, bo „jego utrata spotyka wszystkich, a posiadanie jest udziałem niewielu” Skoro matka zniosła bardzo dzielnie i „filozoficznie” śmierć dzieci (syna Cezarego i córki Gorgonii), umierających w pełni sił życiowych, niech spokojnie zniesie teraz pogrzebanie ciała, wyczerpanego już starością. Odwoływanie się do dzielności okazanej już poprzednio występuje również w liście kondolencyjnym Płutarcha do żony (c. 5); obie matki utraciły po dwoje dzieci. Jeśli się martwi tym, że straciła opiekuna, ma przecież swego Izaaka (Grzegorz chętnie nazywał siebie Izaakiem, ponieważ urodził się, gdy rodzice byli już w podeszłym wieku), którego zmarły przede wszystkim jej zostawił. Jeśli matce nieprzyjemnie jest słuchać upomnień syna, jest to rzecz zrozumiała, ponieważ sama wielu ludziom w długim swym życiu ich udzielała. Przemowa zwraca się nie do matki, która odznacza się wysokim poziomem duchowym, ale do wszystkich, którzy się smucą z powodu śmierci bliskich. „Mowa wcale nie jest skierowana do ciebie, która jesteś wielką „filozofką”, niech będzie ona ogólnym lekarstwem pocieszenia dla pogrążonych w żałobie”

Rozważania więc konsolacyjne zawarte w mowie mają stanowić „lekarstwo pocieszenia” dla innych ludzi. W ten sposób Grzegorz podaje usprawiedliwienie, dlaczego publicznie pocieszał swą matkę. Podobnie jak w *Or. VII* tak i tu dochodzi do głosu retor i moralista.

Chwytem retorycznym jest sam pomysł, by prawie całą mowę, z wyjątkiem dwu końcowych rozdziałów, ująć tylko jako materiał dla przyszłej mowy Bazylego. Wspólnym rysem z diatrybą jest prowadzenie fikcyjnego dialogu. Myśli konsolacyjne nie są rozwinięte, mówca je tylko krótko zaznacza. Ujęte są one tak, że treść chrześcijańska nie jest specjalnie uwydatniona. Przemijalność życia, nadzieja zmartwychwstania, radość, że się posiadało takiego człowieka, zmarły jest szczęśliwy — oto główne *argumenta consolatoria*.

### 3. GRZEGORZ Z NAZJANZU JAKO KONSOLATOR

Jak Grzegorz pojmował zadania konsolatora i jak je wypełniał, wnioskować wypada z treści jego listów kondolencyjnych i z paru fragmentów mów żałobnych, bo w jego pismach nie ma wykładu teorii konsolacji. Jedynie wypowiedź zawartą w *Ep. 165*<sup>56</sup> można by traktować jako aluzję do obowiązujących wówczas przepisów konsolacyjnych, choć mogą to być i własne przemyślenia autora; kontekst nie pozwala rozstrzygnąć kwestii. Fleury<sup>57</sup> idzie chyba za daleko, widząc w tej wypowiedzi wyraźną teorię listów konsolacyjnych: „la théorie des lettres de consolation ou de condoléance”

List więc konsolacyjny skierowany do człowieka wykształconego (czy raczej mniej wykształconego, nie o tak rozległej kulturze umysłowej jak sofista, adresat listu), powinien dłużej rozwijać *argumenta consolatoria* i zawierać trzy składniki: współczucie, pouczenie moralne i przyganę, oczywiście za nadmierne pogrążanie się w smutku, za nieodpowiednią postawę wobec nieszczęścia.

Przygana przy pocieszaniu nie jest elementem koniecznym, lecz fakultatywnym<sup>58</sup>. Ponieważ listy kondolencyjne Grzegorza pisane są do ludzi wykształconych (czy adresatka *Ep. 222* i *223* Tekla posiadała wykształcenie, nie wiadomo; Grze-

<sup>56</sup> „Gdybym pisał do kogo innego, potrzebowałbym może dłuższych wywodów: musiałbym to współboleć, to pocieszać — a może i przyganiać [...] Że jednak przemawiam do człowieka wykształconego, wystarczą te słowa” Podobnie Julian Apostata zaznacza w *Ep. 37* do Himeriosa, że gdyby w podobnym nieszczęściu trzeba było pocieszać kogo innego, należałoby użyć więcej słów w celu pouczenia człowieka nieświadomego prawdy.

<sup>57</sup> Fleury, jw. s. 79 n.; J. F. Mitchell (jw. s. 301) przypuszcza, że ten potrójny podział nie jest zapewne całkowicie przypadkowy, ale być może wskazuje na pośredni wpływ retorycznego schematyzowania.

<sup>58</sup> Stahr (Grzegorz z Nazjanzu, jw. s. 207) błędnie tłumaczy *epainesai* przez „pocieszać”

gorz podkreśla tylko jej wielkie wyrobienie wewnętrzne, jej „filozofię”), więc nie możemy stwierdzić, czy autor stosowałby tę teorię pocieszając pisemnie ludzi mniej wykształconych. Zachowane listy kondolencyjne skierowane są do osób bliskich, do przyjaciół; jedynie *Ep. 238* ma charakter pisma raczej oficjalnego. W nim występuje określenie kondolencji jako powinności.

Trzeba przyjąć, że Grzegorz pisał kondolencje idąc za potrzebą serca, a nie kierując się jedynie poczuciem obowiązku czy konwenansem towarzyskim, dając wyraz swemu szczeremu współczuciu. Był on wrażliwy na przyjaźń i miał w życiu swoim wielu przyjaciół<sup>59</sup>. Nie stoi z tym w sprzeczności zdanie z *Or. VII, 1*: „zastosujemy pocieszenie należne cierpiącym” Współprzeżywanie cierpienia z osobą dotkniętą jakimś nieszczęściem uważał za istotny warunek skuteczności pocieszania. „Lek pochodzący od współbolejących działa dobrze na ludzi dotkniętych żałobą; a ci, którzy na równi przeżywają nieszczęście, większą przynoszą pociechę cierpiącym”<sup>60</sup>. A w *Ep. 165* pisze: „Bo współczucie zdolne jest koić, a chory szuka pieczołowitości zdrowego” Nie posuwał się jednak tak daleko, by twierdzić, że tak samo cierpi jak *consolandus*, zapewniał jednak, że trochę tylko mniej: „Pragnę zaś i ja — wiedz dobrze — rozstać się ze światem, chociaż nie tak gorąco jak wy, ale zaraz po was”<sup>61</sup>; w następnym zdaniu nazywa zmarłą „moją”, uzasadniając pokrewieństwem duchowym. *Filagriosa* gorąco zapewnia, że jego zmartwienia uważa za swoje (*Ep. 31*)<sup>62</sup> i że sam dozna ulgi i radości, jeśli adresat potrafi opanować swój smutek i przygnębienie (*Ep. 31; 32*). Wolno więc twierdzić, że współczucie uważał Grzegorz za istotny składnik każdego pisma konsolacyjnego, bez względu na kulturę umysłową adresata. By móc przeżywać cierpienia innego człowieka, trzeba samemu nie być przytłoczonym własnym nieszczęściem. „Wiem, że własne nieszczęścia nie zostawiają wolnej chwili dla nieszczęść cudzych, nikt nie jest w tym stopniu przyjacielem i filozofem, by był ponad cierpieniem i pocieszał innych, sam pociechy potrzebując”, pisał po śmierci swego ojca<sup>63</sup>.

Drugi składnik pisma pocieszającego: *parainesis*, nie jest wyodrębniony w pismach kondolencyjnych, zawiera się on częściowo w *argumenta consolatoria* — np. w *Ep. 222* refleksje na temat przemijalności życia ludzkiego (jako krótkiego trwania pomiędzy wyjściem od Boga i powrotem do Niego) i powszechności śmierci kończą się wezwaniem do uwielbienia wyroków Bożych. W *Ep. 223* przypomnienie o nagrodzie wiecznej, o zobowiązaniach złożonych Bogu przy obieraniu życia ascetycznego mają dopomóc w opanowaniu smutku. By Tekla łatwiej zniosła

<sup>59</sup> O roli przyjaźni w życiu Grzegorza z Nazjanzu zob.: L. Małunowiczówna. *Problem przyjaźni u Bazylego, Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma*. RH 16: 1968 z. 3 s. 116-123.

<sup>60</sup> *Or. VII, 18* (PG 35, 776-777); *Or. XVII, 2* (tamże 968 A).

<sup>61</sup> *Ep. 197* (PG 37, 321 C).

<sup>62</sup> Nie można zgodzić się z Fleury (jw. s. 83), który opierając się na początku tego listu twierdzi, że „współczucie jest ledwie zaznaczone”; przecież Grzegorz użył bardzo silnego wyrażenia: „co ciebie smuci, to do głębi i mnie”

<sup>63</sup> *Ep. 63* (PG 37, 124 B).

utrapienia spadające na nią z powodu brata, poucza ją, że sprawi tym przyjemność zmarłemu, ponieważ „dusze świętych odczuwają nasze sprawy” List do mnichów i mniszek po śmierci ich przełożonego (*Ep.* 238) nosi charakter pisma pouczającego. W *Ep.* 32 włączył Grzegorz także element dydaktyczny: omawianie koncepcji szczęścia u Arystotelesa i stoików; w *Ep.* 33 argument konsolacyjny poparty jest twierdzeniem o autonomii sumienia<sup>64</sup>. Grzegorz świadomie łączył pocieszenie z udzielaniem rady. W *Or XVII*, 2 taki cel podaje poprzednich swych wypowiedzi: „To chciałem podwładnym powiedzieć, by ich pocieszyć i jednocześnie pouczyć”. Brał też na serio obowiązek pouczania innych, zapewne włączając go do powinności kapłana. Przesyłając Nikobulowi na jego prośbę zbiór swych listów, tak je charakteryzuje (*Ep.* 52): „Każda bo rzecz ma inne znamię, mniejsze lub większe: moje zaś pisma to, że pouczają przez myśli i zasady, gdzie trzeba. Jak w każdym rzetelnym płodzie, tak i w pismach odbija się twórca [...]”.

Trzeci składnik konsolacji: *epitimēsis* też występuje w listach kondolencyjnych, choć nie stanowi ich części niezbędnej. W *Ep.* 31 wyraża, choć w formie dyskretnej, swoją dezaprobatę dla Filagriosy; podobnie postępuje i w *Ep.* 165, powołując się przy tym dla usprawiedliwienia przygany na przyjaźń łączącą go z adresatem i na jego wysoki poziom moralny. Że Grzegorz mógł silniej wyrażać naganę, wywołując tym nawet niezadowolenie u pocieszanego, wolno przypuszczać na podstawie *Ep.* 166, który stanowi replikę na odpowiedź sofisty. „Była — mój kochany — jakaś korzyść z mego listu, może nie najmniejsza: tęgim jestem lekarzem takich chorób! Wytrąciła z ciebie smutek ma przygana, rumieniec zastąpił ból — ba, zrywasz się, by się odciąć sofistycznie i dziarsko! [...] Tak bo pismo twoje do mnie jest świetne, chępliwie, a i trochę cięte jeśli cię rozumiem” Listu tego nie posiadamy; czyżby Teolog świadomie usunął go ze zbioru publikowanego, uważając go za mniej udany twór epistolograficzny?

Grzegorz, zwracając się do ludzi dotkniętych nieszczęściem często zamiast przygany wyraża im pochwałę głównie za należyty stosunek do cierpienia, ale i inne zalety również podkreśla (*Ep.* 32; 33; 34; 76; 81; 197, 222; 223); wpada czasem w ton graniczący już z panegirykem (*Ep.* 32; 33). W *Or. VII* chwali publicznie własnych rodziców. Parokrotnie wyraża też podziw, że adresat tak dzielnie znosi nieszczęście (*Ep.* 197; 222). G Przychocki<sup>65</sup> widzi w tym przede wszystkim zręczność i biegłość „lekarza bólu”: pochwała osoby przygnębionej smutkiem jakby już osiągnęła równowagę wewnętrzną („filozofię”), ma ją właśnie podnieść na duchu. Niewątpliwie i ten motyw mógł występować u Grzegorza.

Czy to ze względów grzecznościowych, czy to ze względów taktycznych (by lepiej usposobić adresata do przyjęcia pouczeń), czy ze szczerego przekonania, Grzegorz w kilku listach *argumenta consolatoria* podsuwa adresatowi, czyniąc je wyrazem osobistych przekonań osoby pocieszanej, zapewnia, że już właśnie uporała się ona z

<sup>64</sup> Fleury (jw. s. 83) twierdzi, że u Grzegorza *parainesis* prawie zawsze zlewa się z *epitimēsis*.

<sup>65</sup> Jw. s. 121.

przygnębieniem, np. *Ep.* 32: „Takimi myślami (wyłożonymi poglądami na cierpienie) zdajesz mi się urzekać siebie samego” *Consolandus* sam stosuje terapię psychiczną przy pomocy rozmyślania nad prawdami zdolnymi ukoić smutek. W zakończeniu *Ep.* 165 powiada: „Takimi myślami urzeknij siebie, a lżej ci będzie — owszem pewny jestem, żeś już się urzekł i będziesz urzekał, choćbym sam tych słów nie napisał” W *Ep.* 222 polecając Tekli, by stale rozważała podane myśli, dodaje: „choć może lepsze w sobie znajdujesz” Podobny chwyt psychologiczny stosuje pisarz i w listach doradczych, kiedy stara się wzbudzić u adresatów przekonanie, że on sam już kroczy drogą, do której piszący go namawia<sup>66</sup>.

W listach konsolacyjnych Grzegorz nie trzyma się jakiegoś jednego schematu, lecz uzależnia ich treść i ton od adresata i okoliczności<sup>67</sup>. Widzieć w tym można zastosowanie się do wskazówek retorów, by dostosowywać charakter listu do adresata. Najlepiej to ilustrują listy kondolencyjne po śmierci osoby bliskiej, gdyż posiadają tę samą *materia consolandi*. Jakże inaczej pociesza autor po śmierci brata Teklę i Grzegorza z Nyssy, chociaż zarówno z adresatami jak i ze zmarłymi łączyła go przyjaźń! Wystarczy zestawić treść *Ep.* 222 i 76, by dostrzec ich odrębność i co do argumentów, i co do tonu; Grzegorza pociesza krócej, rzec by można po męsku, odwołując się do „filozofii”, którą uprawiał on sam oraz zmarły brat; do Tekli pisze trochę dłuższy list, wysuwając kilka argumentów konsolacyjnych, zachęcając do gruntownego ich przemyślenia. Zupełnie inną zaś formę nadał konsolacji skierowanej do Grzegorza z Nyssy po śmierci Teozebii (*Ep.* 197). Pismo przypomina deklamację sofistyczną, a autor posługuje się w pełni środkami retorycznymi, włączając w list zarodek mowy żałobnej. *Ep.* 81 do tegoż adresata sprawia wrażenie kompozycji ułożonej przez retora. Do mnichów i mniszek skierowuje list w tonie bardziej urzędowym, zaczynając go i kończąc uroczystymi formułami<sup>68</sup>; tę konsolację można by nazwać pismem pasterskim, głównym bowiem jego celem jest udzielenie zbiorowemu adresatowi pouczeń moralnych. Listy do Filagriosa (*Ep.* 31-34) i do sofisty (*Ep.* 165) posiadają treść i formę dostosowaną do poziomu odbiorców, ludzi bardzo wykształconych. Pocieszając Teklę w kłopotach, które zносиła z powodu zmarłego brata (*Ep.* 223), odwołuje się do jej uczucia i wobec zmarłego brata, i wobec niego samego.

Różnie też układa mowy żałobne ku czci członków rodziny. Przemawiając nad grobem brata (*Or.* VII), dłużej się zatrzymuje na *paramythia*, nadając jej pewne rysy diatryby. W mowie ku czci zmarłej siostry Gorgonii (*Or.* VIII) nie ma wcale elementów konsolacyjnych, jej treść wypełniają pochwały zmarłej<sup>69</sup>. Mowa poświęcona

<sup>66</sup> Przychocki, jw. s. 126 n.; por. początek *Ep.* 244.

<sup>67</sup> Przychocki, jw. s. 21 n. Szymusiak (jw. s. 90) powołuje się na *Ep.* 31 i 32 jako dowód, że Grzegorz w ogóle „do każdego potrafi przemówić właściwym językiem”

<sup>68</sup> Jest to może sprawą przypadku, że tylko dwa listy Grzegorza zachowały pełny preskrypt; jednym z nich jest właśnie omówiony list. Przychocki, jw. s. 137 n.

<sup>69</sup> Fleury (jw. s. 212) przypuszcza, że autor pominął część konsolacyjną, by nie powtarzać myśli zawartych w niedawno wygłoszonej mowie żałobnej ku czci Cezarego. Uzasadnienie nie wydaje się być przekonujące, bo zręczny mówca mógł wypowiedzieć się na ten sam temat w różny sposób.



pamięci ojca jest ujęta swoiście: ma stanowić tylko materiał do przyszłej mowy żałobnej, którą powinien opracować przysłuchujący się przemówieniu Bazyli. Pochwała ojca zajmuje o wiele więcej miejsca (36 rozdziałów, pochwała Cezarego w *Or. VII* obejmowała 17 rozdziałów), a pocieszenie matki przeprowadzone jest dość zwięźle, wypełniając tylko dwa rozdziały.

Jak wyglądają listy konsolacyjne w świetle teorii epistolograficznej wyłożonej przez Grzegorza w *Ep. 51*? Wiadomo, że postulował on krótkość, jasność, ozdobność listu. Długość pism konsolacyjnych nie przekracza rozmiarów listu. Najkrótsze są *Ep. 72* i *Ep. 81* (6 i 8 linii), najdłuższe zaś *Ep. 32* i *Ep. 223* (ok. 58 linii). Pod tym względem nie wykraczają one przeciw wskazaniom epistolografii. „Miarą zaś listu jest potrzeba: nie należy pisać zbyt długich, gdy nie dużo jest spraw, ani skąpić słów, gdy treść jest obfita”<sup>70</sup>. Widocznie autor uważał, że dostosował długość pism pocieszających do potrzeby, bo nawet w najdłuższych nie usprawiedliwia się z rozwlekłości — jak to czyni np. w *Ep. 4* (liczącym ok. 55 linii): „Dłuższe to może niż list” i w *Ep. 204* (liczącym ok. 40 linii): „Wystarczy tyle dla twej doskonałości, i to już może więcej, niż na rozmiary listu” — a przecież oba listy są krótsze niż *Ep. 81* i *Ep. 32*! Jasność miała się wyrażać przede wszystkim w zbliżeniu się do mowy codziennej, w unikaniu przesadnej ozdobności<sup>71</sup>. Tej zasadzie czynią zadość listy konsolacyjne: jedynie *Ep. 197* od niej się odchyła. Ozdobność stylu polegała przede wszystkim na użyciu sentencji, przysłów, dowcipnych powiedzeń itp. Stosuje ją Grzegorz w listach, których odbiorcami byli ludzie wykształceni i posiadający kulturę słowa: Grzegorz z Nyssy (*Ep. 76, 197*), Filagrios (*Ep. 31-34*), sofista-adresat (*Ep. 165*)<sup>72</sup>. Charakterystyczną cechą listów Grzegorza jest jednotematowość; każdy z nich stanowi pewną całość, poruszając jakąś jedną sprawę. Sprawdza się to i na pismach pocieszających, których treść jest jednorodna.

Listy konsolacyjne Grzegorza można następująco podzielić według *materia consolandi*:

1. Pocieszające po śmierci bliskich (4 listy):
  - a) brata *Ep. 76; 222*
  - b) siostry (lub żony) *Ep. 197*
  - c) opata *Ep. 238*;
2. Pocieszające w chorobie *Ep. 31, 32, 34*;
3. Różne kłopoty i utrapienia (7 listów):
  - a) szykany ze strony heretyków *Ep. 72*
  - b) ustawiczne podróże urzędowe *Ep. 81*
  - c) krytyka postępowania *Ep. 33*
  - d) oszczerstwa *Ep. 214*

<sup>70</sup> *Ep. 51* (PG 37, 105 A).

<sup>71</sup> „Co się zaś tyczy jasności, to rzecz oczywista, że należy ile się da, unikać stylu uczonego, a skłaniać się raczej do mowy potocznej, krótko mówiąc taki list będzie najlepszy i najpiękniejszy, który przemówi i do prostaczka, i do uczonego [...], a będzie sam przez się zrozumiały” (*Ep. 51*).

<sup>72</sup> Por. Przychocki, jw. s. 134 n.

e) utrata stanowiska *Ep.* 215

f) niepowodzenie w pracy zawodowej (?) *Ep.* 165

g) niesprecyzowane bliżej kłopoty i zmartwienia *Ep.* 223.

Rozpiętość czasowa: ok. r. 365 — ok. r. 383 (na przestrzeni ok. 20 lat). Adresaci: 5 indywidualnych — 13 listów, z których 4 są skierowane do Filagriosy, 4 do Grzegorza z Nyssy, 2 do Sacerdosa, 2 do Tekli i 1 do Stagejrosa (?), 1 do adresata zbiorowego.

W ciągu analizy pism konsolacyjnych niejednokrotnie zwracaliśmy uwagę na brak wyraźnego zabarwienia chrześcijańskiego w argumentacji Grzegorza. Niektóre listy, jak *Ep.* 31, 76, 81 mogłyby być napisane przez retora pogańskiego. *Ep.* 33 i 34 zawierają poglądy wspólne chrześcijaństwu i filozofii pogańskiej. Tam gdzie Grzegorz wyraźnie nawiązuje do chrześcijaństwa (*Ep.* 165; 197; 222), czyni to w sposób bardzo dyskretny. Ani razu np. nie wymienia Chrystusa czy Jego tajemnic. Tylko w *Or.* VII, 23 opiera wiarę w swoje zmartwychwstanie o zmartwychwstanie Chrystusa, wspomina też o tajemnicy wcielenia. Interesujący pod tym względem jest list do mnicha Homofroniosa (*Ep.* 221), w którym Grzegorz udziela mu wskazówek, jak ma krzepić na duchu Sacerdosa: „i jakkolwiek coś smutnego teraz nas spotkało, niezawodnie nie zgaśnie świecznik Izraela, choćby go zdmuchiwały powiewy zła, ani nie będzie się na długo ukrywać dobroć Boga, którą chowa dla bojących się Go z tajemniczych przyczyn swej opatrności — owszem, tym bardziej się rozśławi i podziw zbudzi przez wasze wytrwanie i nadzieję, która nie pohańbia. Tymi słowy krzep na duchu [...] Sacerdosa, by nie rozpaczał i nie popadł w stan niegodny jego osoby, lecz ciężki ten czas tak sobie nastroił, by utrapienia brać za tworzywo filozofii” Idea opatrności, uznawana też przez myśl pogańską, nabiera kolorytu chrześcijańskiego przez nawiązanie do Starego Testamentu (metafora „świecznik Izraela”, aluzje do Psalmów) i do Nowego Testamentu (nazwanie klasztoru „schroniskiem Chrystusowym”, cytat ze św. Pawła — Rz 5,5); wymagania zaś stawiane Sacerdosowi noszą charakter „neutralny”, mieszczą się bowiem także w nauce filozofów pogańskich. Grzegorz ani razu nie podaje przykładów chrześcijańskich, poza wzmianką o Hijobie, ograniczając się do wymienienia bohaterów pogańskich (*Ep.* 32).

Argumenty konsolacyjne częściowo nawiązują do tradycyjnych argumentów pogańskich pism pocieszających, takich jak: powszechność śmierci (*Ep.* 197; 222); zniszczalność ciała i przemijalność dóbr doczesnych (*Ep.* 31; 32); zmarły zaznał szczęścia (*Ep.* 197); cierpienie przyczynia się do doskonałości wewnętrznej (*Ep.* 32). Nie jest w duchu chrześcijańskim odwoływanie się do ambicji, podkreślanie konieczności wyróżniania się od tłumu — dochodzi tu do głosu pewien arystokratyzm ducha, cechujący ówczesnych sofistów<sup>73</sup>. Sława u współczesnych (*Ep.* 31) czy u potomnych (*Ep.* 197) ma służyć jako pociecha w cierpieniu, podobnie jak fakt, że zmarły został uczczony pięknym pogrzebem. Natomiast wyraźne zabarwienie chrze-

<sup>73</sup> Fleury, *Jw.* s. 79.

ścijańskie posiada argument konsolacyjny: dusza trwa po śmierci i wraz z ciałem doznaje wiecznego szczęścia (*Ep.* 197; 222; *Or.* VII, 21; XVIII, 2) z tym jednak zastrzeżeniem, że wiara w nieśmiertelność nie była obca i myśli pogańskiej, podobnie jak i idea nagrody wiecznej. Nie można więc uznać za słuszny pogląd Przychockiego, że Grzegorz w pismach pocieszających niemal pominął rozpowszechnione *argumenta consolatoria* dawnych filozofów i częściej stosował pocieszenie oparte na wierze chrześcijańskiej<sup>74</sup>.

Pochwała zmarłego zamieszczona w *Ep.* 238 posiada wyraźnie ideał chrześcijański: „Niech urabia wasze życie” — upomina Grzegorz adresatów — „jego (Leukadiosa) czystość, łagodność, pokora, jego dzielna filozofia, ciągłe zwrócenie duszy ku Bogu, niechwiejność wobec złud tego życia”, choć jest wyrażona terminami wspólnymi z filozofią pogańską. *Enkomion*, które stanowi istotną część omówionych mów żałobnych (*Or.* VII i XVIII) miało też cel dydaktyczny. Pochwała Cezarego mogła zachęcić słuchaczy, by naśladowali jego stałość wiary i starali się o zdobycie nagrody wiecznej<sup>75</sup>. O swoich rodzicach Grzegorz mówi z uznaniem: „Obydwoje bardzo ukochali dzieci swe i Chrystusa, ale co najdziwniejsze, bardziej kochali Chrystusa niż własne dzieci”<sup>76</sup>. Mówca podejmuje tradycyjną w *enkomion* pogańskim ideę *euteknia* (posiadanie licznych lub pięknych dzieci), ale nadając jej zabarwienie chrześcijańskie; wydaje mu się paradoksem kochać swoje dzieci i kochać Chrystusa<sup>77</sup>.

Nawiązanie do kultury pogańskiej występuje także poprzez cytaty — czy aluzje — z literatury świeckiej; ma to miejsce w czterech listach konsolacyjnych. Na słowa Platona powołuje się autor dwukrotnie w *Ep.* 31<sup>78</sup> (reminiscencja z Platona znajduje się również w *Ep.* 76); na definicję szczęścia u Arystotelesa w *Ep.* 32; w tym liście odwołuje się do powiedzenia Diogenesa (nie podając źródła) oraz do twierdzenia stoików co do istoty szczęścia. W *Ep.* 33 zawarta jest aluzja do bajki ezopowej, a w *Ep.* 165 jest cytowane przysłowie. List 32 pisany do uczonego przyjaciela zawiera najwięcej przytoczeń: obok trzech z piśmiennictwa pogańskiego występuje również jedno z psalmu.

Grzegorz na ogół dość oszczędnie wprowadza w listach Pismo św. (cytaty i reminiscencje)<sup>79</sup>: dwa razy do św. Pawła (*Ep.* 76; 215), raz do psalmu (*Ep.* 32), a więc tylko trzy cytaty i trzy reminiscencje w sumie. Brak ich w kilku pismach skierowanych do osób Bogu poświęconych (*Ep.* 72; 222; 238), gdzie odwołanie się do Pisma św. byłoby bardzo stosowne! W mowie żałobnej ku czci Cezarego

<sup>74</sup> Przychocki, jw. s. 120.

<sup>75</sup> Zob. Fleury, jw. s. 210.

<sup>76</sup> *Or.* VII, 4 (PG 35, 757 A).

<sup>77</sup> Zob. Boulenger, jw. s. XXXVIII.

<sup>78</sup> W dziełach Grzegorza spotykamy tylko szesnaście wyraźnych cytatów Platona, prawie wszystkie w *II Mowie Teologicznej*. Szymusiak (jw. s. 60 n.) wyszczególnia, gdzie i co jest cytowane.

<sup>79</sup> Natomiast w mowach cytaty z Pisma św. są nagromadzone w sposób aż przesadny dla dzisiejszego czytelnika. Fleury, jw. s. 74.

pocieszenie nie zawiera żadnego cytatu ze źródeł pogańskich, wiele natomiast spotykamy słów czy reminiscencji z Pisma św. Autor trzynaście razy odwołuje się do ksiąg natchnionych: osiem razy do Starego Testamentu (pięć razy do psalmów, po 1 razie do Jeremiasza i Eklezjastyka), pięć razy do Nowego Testamentu (cztery razy do św. Pawła, raz do św. Piotra). Za nowy element w konsolacji Grzegorza należy uznać dydaktyzm, chęć pouczenia o prawdach wiary, wskazywanie należytej postawy w życiu, a zwłaszcza w nieszczęściu. Do tego celu służy też diatrybiczna forma fikcyjnego dialogu stosowana w mowach żałobnych; dyskusja na tematy filozoficzne nie była przewidziana przez teorię mów żałobnych. Wystąpi ona jeszcze jaskrawiej w mowach pogrzebowych Grzegorza z Nyssy, może pod wpływem właśnie Grzegorza z Nazjanzu. Pisząc listy konsolacyjne miał autor na względzie nie tylko bezpośredniego ich odbiorcę; zgodnie z ówczesnymi zwyczajami przeznaczał je potencjalnie i dla szerszego grona czytelników. Wyraźnie o tym poświadcza zakończenie *Ep. 34*: „Chciałbym przez ciebie wszystkim to powiedzieć i oznajmić”, uzasadniające względami dydaktycznymi przytoczenie modlitwy wypowiedzianej przez adresata. Podobnie ujmuje cel pocieszenia własnej matki w mowie żałobnej ku czci ojca. Pouczenie wysuwa się na pierwszy plan w rozdziale 27 *Or. VII*, gdzie mówca wzywa do należytej oceny życia doczesnego i wiecznego<sup>80</sup>. Występowanie elementu parenetycznego przy pocieszaniu jest tym bardziej zrozumiałe u Grzegorza, który zadanie kapłana widział w uzdrawianiu chorób duszy i jego pracę przyrównywał do działalności lekarza<sup>81</sup>.

W zachowanych pismach konsolacyjnych Grzegorz nigdzie nie zachęca do znoszenia cierpienia przez wzgląd na chwałę Bożą, pouczając zaś, jak trzeba pocieszać osobę zgnębioną utrapieniami, wysuwa i ten motyw: „[...] tym bardziej się rozślawi (dobroć Boża) i podziw wzbudzi przez wasze wytrwanie i nadzieję”<sup>82</sup>.

Nie wiemy, jaki skutek odnosiły analizowane przez nas pisma konsolacyjne. W jednym wypadku (*Ep. 165*) pocieszenie chybiło, bo tylko wywołało rozdrażnienie u adresata, a przecież Grzegorz przejawia raczej dużą zręczność i takt zwracając się do osób dotkniętych nieszczęściem<sup>83</sup>. Skuteczność argumentacji podanej w *Or. VII* mówca sam oceniał pozytywnie w rozdziale 23.

Grzegorz jako konsolator nie użył wszystkich środków stosowanych za jego czasów przy pocieszaniu w strapieniach — niemal zupełnie pominął przykłady (poza *Ep. 32*). Podaje zaś ten sposób podnoszenia na duchu obok współczucia i pouczenia. W *Or. XVII, 2* takie pytania skierowuje do Dawida, nawiązując do jego słów „odmówiła dusza moja pocieszenia” (Ps 76,3): „Co mówisz? Nie przyjmujesz pocieszenia, straciłeś nadzieję pociechy? Nikt nie przyniesie ci ulgi? Ani słowo, ani przyjaciel, ani krewny, ani udzielający rady, ani wyrażający współczucie, ani opo-

<sup>80</sup> Fleury (jw. s. 212) podkreśla rys parenetyczny mów żałobnych Grzegorza.

<sup>81</sup> W rozprawie o kapłaństwie (*Or. II*) poprzez kilkanaście rozdziałów autor snuje porównanie między działalnością i obowiązkami lekarzy ciała a lekarzy dusz, tj. kapłanów.

<sup>82</sup> *Ep. 221* do Homofroniosa.

<sup>83</sup> Fleury, jw. s. 367.

wiadający o swoich losach, ani mówiący o dawnych wydarzeniach, ani przedstawiający wypadki współczesne, wskazując na tych wszystkich, którzy zostali wybawieni z cięższych jeszcze utrapień?” Chodzi tu o przykład ludzi, którzy doznali ratunku w gorszych nawet nieszczęściach, a nie o tych, na których spadały podobne ciosy, czy tych, których postawa może być dla nas wzorem należytego ustawienia się wobec cierpienia. Może dlatego Grzegorz nie posługuje się argumentem: „non tibi soli”, ponieważ nie bardzo wierzył w jego skuteczność. „Tym, których tnie żelazo wśród mąk, jakąż daje radość widok bólu innych ciężej jeszcze dręczonych?”<sup>84</sup> Poza jednym wypadkiem (*Ep.* 165) nie doradzał w pismach pocieszających, by *consolandus* — a pisał przecież przeważnie do ludzi uczonych — szukał ukojenia w pracy umysłowej. Gdzie indziej<sup>85</sup> twierdzi, że nauka, tj. zdobywanie wiedzy prowadzącej do Boga, daje m.in. i tę korzyść, że „uśmierzy smutek” Współcześni Grzegorzowi konsolatorzy, jak Julian Apostata i Libanios, pełni entuzjazmu dla *paideia*, głównie w niej widzieli najlepsze lekarstwo na przygnębienie i smutek i ludziom dotkniętym nieszczęściem zalecali studia<sup>86</sup>. Pisma pocieszające Grzegorza z Nazjanzu stanowią potwierdzenie, że był on głęboko wkorzeniony w kulturę pogańską, a jednocześnie był autentycznie zaangażowany w nową religię<sup>87</sup>

#### NOTA BIBLIOGRAFICZNA

##### A. Wydania i tłumaczenia

Boulenger F.: Grégoire de Nazianze, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée. Texte. traduction, notes. Paris 1908. — Gallay P. Saint Grégoire de Nazianze Correspondance, Texte établi et traduit. T. 1-2. Paris 1965-1967. „Belles Lettres” — Grzegorz z Nazjanzu. Listy. Tłum. J. Stahr. Poznań 1933. POK 15. — Grzegorz z Nazjanzu. Mowy wybrane. Praca zbiorowa. Warszawa 1967.

##### B. Opracowania

Fleury E.: Hellénisme et christianisme, S. Grégoire de Nazianze et son temps. Paris 1930 — Guignet M.: Les Procédés épistolaires de Saint Grégoire de Nazianze comparés à ceux de ses contemporains. Paris 1911. — Tenze: Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique. Paris 1911. — Hürth X.: De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus. Diss. Strasbourg 1907. — Mitchell. J. F.: Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen. „Hermes” 96:1968 H. 3. 299-318. — Przychocki G.: De Gregorii Nazianzeni epistulis quaestiones selectae. RAUWHF 5:1913 — Szymusiak J. M.: Grzegorz Teolog. Poznań 1965.

<sup>84</sup> *De se ipso* 1 w. 506-507 (PG 37, 1007 A).

<sup>85</sup> *Or.* VI, 6 (PG 35, 416).

<sup>86</sup> L. Małunowicz. *Konsolacyjny list grecki*. „Eos” 54:1964 z. 2 s. 262.

<sup>87</sup> Pominęliśmy tu zestawienie pocieszenia stosowanego przez Grzegorza z Nazjanzu z konsolacją dwu pozostałych Ojców z „Trójcy kappadockiej”, gdyż zostało już ono przedstawione gdzie indziej. L. Małunowiczówna. *Konsolacja w mowach pogrzebowych Św. Grzegorza z Nyssy*. RH 23:1975 z. 3. s. 73-102; też: *Konsolacyjne listy Św. Bazylego*. RH 24:1976 z. 3 s. 61-104.

LA CONSOLATION DANS LES LETTRES ET LES ORAISONS  
DE SAINT-GREGOIRE DE NAZIANZE

Résumé

L'analyse porte sur 14 lettres: de condoléances (*Ep.* 76, 197, 222, 238), de consolation a en maladie (*Ep.* 31, 32, 34) b) en divers ennuis et tourments (*Ep.* 33, 72, 81, 165, 214, 215, 223) et sur 2 oraisons funèbres (*Or.* VII et *Or.* XVIII). Les considérations finales présentent Grégoire comme consolateur. La compassion était pour lui l'élément essentiel de tout écrit dont le but consistait à consoler. Tout à fait consciemment, il unissait la consolation et parainesis. Dans ses lettres de consolation, Grégoire ne s'en tient pas à un seul et unique schéma, mais il tient compte du destinataire de sa missive. Epitimesis n'est pas dans ces lettres l'élément de première importance, l'auteur y exprime bien souvent au lieu d'un blâme plutôt un éloge du destinataire, le louant principalement pour son attitude envers la souffrance. Les lettres de condoléances respectent la théorie épistolographique exposée par Grégoire dans *Ep.* 51. Ce qui en constitue le caractère spécifique c'est qu'elles sont monothématiques. Dans *argumenta consolatoria* ne paraît point une teinte manifestement chrétienne. Là où Grégoire se réfère effectivement au christianisme, il le fait d'une manière très discrète. Il puise également dans la tradition païenne et utilise dans ses consolations des arguments tels que le caractère général de la mort, la destructibilité des corps et la temporalité des biens terrestres; le mort connut le bonheur, la souffrance perfectionne l'être humain; appel à l'ambition de la personne consolée; gloire chez le contemporains ou dans la postérité; hommage rendu au mort par de belles funérailles. Parmi les arguments nettement chrétiens, il évoque l'immortalité de l'âme et du corps et la récompense après la mort.

La référence à la culture païenne est également manifeste dans les citations (ou allusions) de la littérature laïque. Etonnante est l'absence de citations bibliques dans ces lettres de consolation que l'on trouve, par contre, dans l'oraison VII en l'honneur de César.

Ce qui constitue l'élément nouveau dans les consolations de Grégoire c'est son didactisme. Le même but était aussi visé par le dialogue fictif dans les oraisons funèbres. Les lettres de consolation étaient destinées, dans l'esprit de l'auteur, non seulement au destinataire, mais aussi à un vaste public de lecteurs.

Dans ses consolations, Grégoire ne recourt jamais aux exemples, il n'invoque jamais l'argument: non tibi soli. Il lui arrive aussi de citer l'exemple des païens, de leur attitude morale en face de la souffrance.

Les écrits de consolation confirment notre conviction que Grégoire de Nazianze était profondément enraciné dans la culture païenne, mais il était à la fois authentiquement engagé dans la nouvelle religion.