

LEOKADIA MAŁUNOWICZÓWNA

KONSOLACJA W MOWACH POGRZEBOWYCH ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY

I. DZIAŁALNOŚĆ PISARSKA

Św. Grzegorz z Nyssy (ok. r. 335 - ok. 394), młodszy brat. św. Bazylego, zaprzyjaźniony również ze św. Grzegorzem z Nazjanzu, uchodzi obecnie za jednego z najpotężniejszych i najoryginalniejszych myślicieli, jakich wydał starożytny Kościół grecki. Należy też do pisarzy ascetycznych, którzy wywarli istotny wpływ na kształtowanie się duchowości monastycznej na Wschodzie¹, był największym mistykiem spośród greckich ojców². Otrzymał staranne wykształcenie, głównie dzięki Bazylemu, którego uważał za swego mistrza³. Pociągnęła go wymowa, dla której zdecydował się porzucić nawet karierę duchowną (był już wyświęcony na lektora), by nauczać retoryki, ale pod wpływem rodzeństwa i przyjaciół, zwłaszcza Grzegorza z Nazjanzu⁴, zerwał ze światem i przez kilka lat oddawał się ascezie i studiom teologicznym. W r. 371 został wyświęcony przez Bazylego na biskupa małej miejsciny kapadockiej, Nyssy. Nie miał jednak danych na dobrego administratora diecezji, naraził też siebie i brata na duże przykrości. Poza tym jako gorący zwolennik

¹ Zob. L. Bouyer. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Paris 1960 s. 423.

² Zob. J. Daniélou. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse*. 2 éd. Paris 1954 s. 6.

³ Ideałem Grzegorza był Bazyl i jego stosunek do kultury pogańskiej.

⁴ Grzegorz z Nazjanzu napisał do niego list (*Ep.* 11 z r. ok. 362), by wstrząsnąć sumieniem przyjaciela i nawrócić go na dobrą drogę, tak aby naprawił dane ludowi zgorzenie:

Co się z tobą stało, druhu przemądry, co ci w samym sobie obmierzło, żeś te święte i czarujące księgi, któreś niegdyś — nie wstydz się tego — odczytywał ludowi, w kąś rzucił czy nad dymem powiesił [...] a wzięłeś do rąk te gorzkie i odrażające [...] i wolisz uchodzić raczej za retora niż chrześcijanina? [...] Lecz i ty mój drogi, w tym nastroju nie trwaj, wytrzeźwiej, choć późno, wróć do swego ja i oczyść się przed wiernymi, oczyść się przed Bogiem, przed ołtarzami i tajemnicami, od których się oddaliłeś [...] Nie mów mi owych zgrabnych retorycznych słów: — Jak to! Nie byłem-że chrześcijaninem ucząc retoryki? Nie byłem wiernym obracając się wśród młodzieży? [...] Przeczę, nie, mój drogi, przynajmniej nie tak, jak należało, choćbym nawet częściowo przyznał. Bo czy to nic, że innych gorszysz tym, co teraz czynisz [...]? (tłum. J. Stahr).

nik soboru Nicejskiego wiele wycierpiał ze strony arian: został wygnany i złożony z urzędu. Po śmierci ces. Walensa wraca triumfalnie do swej diecezji. Bierze czynny udział w życiu Kościoła Wschodniego, ciesząc się wielką powagą i wpływem.

Główny okres jego działalności pisarskiej przypada na lata 379-394. Na spuściznę literacką Nyssenńczyka składają się dzieła z dziedziny ascezy, dogmatyki, egzegezy oraz kazania i listy⁵. Jako pisarz Grzegorz z Nyssy należy do najbardziej typowych przedstawicieli drugiej sofistyki. Można nawet mówić o pewnym już zmanierowaniu stylu⁶. Jego pisma wskazują na szerokie odczytanie autora w literaturze pogańskiej. W epoce panowania podręczników i chrestomatii znał on w całości wiele dzieł swoich poprzedników⁷. Przejawiał się w tym jego zdecydowanie pozytywne stosunek do kultury pogańskiej, zwłaszcza do filozofii, w której widział cenną pomoc w zbliżaniu tajemnic wiary do rozumu ludzkiego. Uważał za niezbędne posługiwanie się mądrością świecką⁸. Myśl Nyssenńczyka kształtowała się jednak głównie na doktrynie chrześcijańskiej, mistrzem jego był przede wszystkim Orygenes, duży wpływ wywarło Pismo św. Zdaniem takiego znawcy zagadnienia, jak J. Daniélou⁹, Grzegorz zapożyczył ze współczesnego języka filozoficznego tylko formy dla wyrażenia treści chrześcijańskiej. Struktura platońska jego systemu jest więc czymś przypadkowym, myśl Nyssenńczyka mogłaby się równie dobrze wypowiedzieć np. w ramach pojęciowych buddyźmu.

Żałować wypada, że Grzegorz z Nyssy problem cierpienia poruszył tylko w mowach żałobnych, a więc w utworach krasomówczych, gdzie do głosu dochodził przede wszystkim kunszt słowa, a nie treść doktrynalna. Popisowość retora była jeszcze bardziej zrozumiała, skoro przemawiał, by słać pamięć córki i żony cesarza! W korespondencji Grzegorza nie zachował się żaden list kondolencyjny, nie wiemy więc, jakby

⁵ Dotychczas nie posiadamy jeszcze krytycznego wydania całej spuścizny Nyssenńczyka. Najnowszym wydaniem jego mów jest: *Gregorii Nysseni Sermones*. P. 1. Ed. S. Heil, A. Van Heck, E. Gebhardt, A. Spira. Leiden 1967. Pozycja ta nie była dostępna autorce w trakcie przygotowywania artykułu, dlatego analizę oparto na wydaniu PG.

⁶ Ujemnie ocenia Grzegorza jako pisarza P. Maas (*Zu den Beziehungen zwischen Kirchenvätern und Sophisten*. Berlin 1912 s. 999).

⁷ Zob. F. Diekamp. *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa*. Leipzig 1894 s. 19 przyp. 2.

⁸ Zob. zestawienie bardziej charakterystycznych wypowiedzi Grzegorza co do roli filozofii pogańskiej w formacji chrześcijańskiej w: J. Quasten. *Initiation aux Pères de l'Eglise*. Trad. J. Laporte. T. 3. Paris 1963 s. 403 nn. Por. Bouyer, jw. s. 423. Natomiast Maas (jw. s. 998 przyp. 1) twierdzi, że znajomość autorów pogańskich u Grzegorza jest tylko powierzchowna, choć chętnie powołuje się on na klasyków.

⁹ *Platonisme* s. 9.

pocieszał on w smutku ludzi zwykłych, sobie bliskich, kiedy konsolacja brzmiałaby, że tak powiemy, kameralnie, a nie głośną fanfara. Genialny myśliciel i żarliwy mistyk nie miał możliwości, występując jako mówca publiczny (ograniczenia narzucały obowiązujące przepisy retoryki co do *logos epitafios*), by wyłożyć w pełni swoje zapatrywania na najistotniejsze zagadnienia w życiu ludzkim: śmierci i cierpienia. Wiadomo, że swoje poglądy na duszę i życie pozagrobowe przedstawił Nysseńczyk głównie w *Dialogus de anima et resurrectione, qui inscribitur Macrinia*, rozprawie przybranej w formę rozmowy z umierającą swą siostrą Makryną; referowanie treści tego dialogu wykraczałoby poza ramy niniejszego artykułu. Ograniczymy się tylko do podania najważniejszych punktów doktryny, takich, które pozwalają lepiej zrozumieć *argumenta consolatoria* zawarte w dwóch mowach żałobnych. Wykorzystaliśmy w tym celu również *Oratio de mortuis*¹⁰.

II. PROBLEM ZŁA I CIERPIENIA

1. SZCZĘŚCIE

Grzegorz niejednokrotnie daje wyraz przekonaniu, że prawdziwe dobro, którego posiadanie jest źródłem naszej radości, znajduje się nie w świecie doczesnym, ale w wiecznym. Żadna bowiem wartość osiągalna w tym życiu nie czyni zadość warunkom prawdziwego dobra, „które właśnie jest dobrem i samo z siebie, zgodnie z własną naturą, i dla każdego, i zawsze tak samo się przedstawia” (*Or. de mort.* PG 46,500 A). Jedynie Bóg stanowi kres szczęścia ludzkiego, wszystkie więc nasze wysiłki muszą zdążyć do upodobnienia nas do Niego. „Niewątpliwie kresem szczęścia ludzkiego jest upodobnienie się do Boga”¹¹. Do tego też zmierzają życie cnotliwe (*De beatit. Or. 1.* PG 44,1200 C; *In Cant. Cont. Hom. 9.* PG 44,961 A-968 C). Ostatecznym celem wędrówki ziemskiej, przebywania w ciele, staje się „przywrócenie do stanu pierwotnego, co właśnie nie jest niczym innym niż upodobnieniem się do Boga” (*Or. de mort.* — PG 46,520 D). Formuła *homójosis pros ton theón* jest pochodzenia platońskiego. Klemens i Orygenes pogłębili ją w duchu chrześcijańskim i połączyli z *imitatio Christi*, a wpływ chrześcijańskich myślicieli aleksandryjskich na Grzegorza był znaczny¹². Zachęta, by upodobniać się

¹⁰ PG 46, 11-160; Św. Grzegorz z Nyssy. *Wybór pism*. Tłum. W. Kania. Warszawa 1974 PSP 14.

¹¹ *In psalm. inscr.* PG 44, 443. Por. *De beatit. hom. 1.* PG 44, 1197 B, 1200 C; *hom. 5. ib.* 1249 A; *De fide.* PG 45, 141 C; *C. Eun. 1.* PG 45, 333 D.

¹² W. Völker. *Die Mystik Gregors von Nyssa*. „Theologische Zeitschrift” Bd. 9:1953 s. 343 n. Mistyka Nysseńczyka jest chrystocentryczna; dusza ma się przekształcić w Jezusa Chrystusa. Zob. Daniélow, jw. s. 267.

do Boga poprzez naśladowanie jego przymiotów, głoszona była i przez stoików, znajdujemy ją np. u Epikteta¹³.

2. ZŁO

Zło przyszło na świat jako skutek grzechu pierworodnego. Upadek Adama sprawił, że natura ludzka, stworzona przez Boga jako dobra, przyjęła w siebie zło, któremu kres kładzie dopiero śmierć. Zło nie wywodzi się z materii, jego źródłem jest niewłaściwe przyłgnięcie woli do materii (*hýle*). „Lecz zło rodzi się snadź we wnętrzu człowieka, powstaje w jego wolnej woli wtedy, kiedy zaistnieje jakieś odstąpienie duszy od dobrego [...]. Jak po usunięciu światła następuje od razu ciemność [...], tak póki w naturze jest dobro, zło nie istnieje samo przez się” (*Or. Catech.* 5. PG 45,25, tł. T. Sinko). Wyraźniej jeszcze Grzegorz zwalcza autonomię zła w rozdz. 7: „Wszelka zaś nieprawość charakteryzuje się brakiem dobrego, jako że zło nie istnieje samo przez się i nie daje się rozważyć jako byt. Albowiem żadne zło nie leży samo przez się poza wyborem wolnej woli, lecz nazywa się tak przez to, że nie jest dobrem”. Dualizm chrześcijański głoszony przez Grzegorza przeciwstawia przede wszystkim grzech woli Bożej, a nie materię duchowi¹⁴. Nie ciało, ale nasza własna wola jest przyczyną wielu cierpień (*Or. de mort.* PG 46, 528 A).

3. ŻYCIE ZIEMSKIE

Na tym świecie dusza jest związana z materią, co powoduje uleganie jej różnym afektom zarówno dodatnim, jak ujemnym (*Or. de mort.* PG 46,505 C). „Materialne ciało nie zostało przydzielone duszy za karę i pokutę jako więzienie, ale należy ono do istoty natury ludzkiej, która jako najbardziej wykończone dzieło świata ziemskiego wyszła bezpośrednio z ręki Stwórcy” (*De hom. opif.* 2. PG 44,132 C; por. *Methodius. De resur.* I 34 nr 1). Grzegorz wprowadzie w *Or. de mort.* 3 (PG 46, 505C nn.) posługuje się porównaniem do więzienia, ale więzieniem dla ludzi jest życie ziemskie jako takie, a nie samo ciało dla duszy¹⁵. Życie doczesne dokonuje się w ciele i przez ciało. Ciało stanowi jakoby okrycie dla du-

¹³ „Bo kto chce się bogom podobać i być im posłusznym, musi z całych sił starać się o to, żeby się stawać podobnym do bogów w tych wszystkich przymiotach, jakie tylko w nich odkrywamy. [...] i w ogóle, jako gorliwy naśladowca boga, winien się upodabniać do niego we wszystkim, co tylko czyni i mówi” (*Diatr.* II, 14 — Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa 1961 s. 149).

¹⁴ Bouyer, jw. s. 425.

¹⁵ Diekamp, jw. s. 43 przyp. 1.

szy. Po śmierci „dusza strząsa otaczającą ją materię”; zmarły „zrzucił z siebie wraz z ciałem rozkosz i smutek” (*Or. de mort.* PG 46,512 A).

Wyrażenia przenośne oparte o porównanie ciała do okrycia nie są własnością Nysseńczyka, występują one u pisarzy pogańskich i chrześcijańskich. Bardziej interesująca jest inna przenośnia: ciało-maską. Mówiąc o zmarłych, używa autor takiego porównania: „i jakby jakąś maskę wstępnie wyglądającą zdejmując z siebie cielesną powłokę”. Porównanie ciała do maski okrywającej i zniekształcającej ducha ma długi za sobą rodowód, bo pewne analogie można znaleźć w kręgu wyobrażeń orfickich (zdejmowanie maski zwierzęcej w misteriach). Wyobrażenie występku jako masek zwierzęcych, które pokrywają i zniekształcają obraz Boży w duszy ludzkiej, występuje także w katechezie chrześcijańskiej, np. u Orygenesesa¹⁶. Ciało jest brudem podobnie jak ropa w oku — Grzegorz mówi o Flacylli: „odrzuć brud ciała jak jakieś zaropienie oczu”¹⁷. Żyjąc na ziemi przebywamy w brudnym świecie materii (*Or. de mort.* PG 46,516), pogrążeni w ciemności, jak w więzieniu (ib. 505 C-D). Zależność od materii sprawia, że całe nasze życie jest służbą brzuchowi, stałym płaceniem haraczu temu nie ubłaganemu „poborcy podatków” (*Or. Flacill.*, zob. niżej s. 92). Ciało marnuje przyjęte pokarmy, wytwarzając przykrą woń; jesteśmy jak w kierat wprzagnięci, poddani powracającej ciągle w kółko jednostajnej kolejności konieczności fizjologicznych (ib. zob. niżej s. 92). Nienasyconosc pożądań oddaje porównanie do beczki dziurawej (zob. niżej s. 93). Na tym świecie przebywamy jak w obcym mieszkaniu (zob. niżej s. 93). Prawdziwy i naturalny dom duszy znajduje się po tamtej stronie życia, dopiero śmierć umożliwia człowiekowi powrót do niego (*Or. de mort.* PG 46,512 A).

4. ŻYCIE WIECZNE

Prawdziwe dobro staje się udziałem duszy dopiero po rozłączeniu się z ciałem: „[...] koniec życia w ciele staje się początkiem bardziej boskiego życia dla zeszyłych ze świata” (*Or. in fun. Pulch.* PG 46,873 B). Życie ziemskie to ziarno, życie wieczne — kłos z niego wyrastający (ib.). Jak wygląda życie pozagrobowe, nie możemy dokładnie tu wiedzieć, wolno snuć tylko przypuszczenia na podstawie analogii do istnienia ziemskiego

¹⁶ R. Eisler (*Die Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*. Leipzig 1925 s. 293) omawiając znaczenie zdejmowania maski zwierzęcej w misteriach orfickich, powiada: „[...] boska dusza jest podobnie zamknięta i przebrana w zwierzęce namiętności i osłony cielesne, które duch usiłuje zrzucić jak zniekształcające maski”. Autor ten cytuje tutaj Orygenesesa *In Lucam hom.* 8. PG 13, 1820 nn.

¹⁷ *Or. Flacillae*. PG 46, 889 B; *Or. de mort.* PG 46, 516.

(*Or. de mort.* PG 46,504); jego istota jest niedostępna poznaniu zmysłowemu, zresztą i samo życie biologiczne człowieka znamy tylko ze strony zjawiskowej (ib. 513). Grzegorz powołuje się tu na określenie św. Pawła (2 Kor. 4,15) W ogóle w rzeczach dotyczących Boga są pewne sprawy przed nami zakryte, których nie należy dociekać, unikając nadmiernej ciekawości, zostawiając je Duchowi św.¹⁸.

Grzegorz swój zachwyt nad przyszłym istnieniem wyraża w słowach pełnych żaru wewnętrznego, głębokiego przekonania o jego rzeczywistości i wspaniałości. Jest to życie prawdziwe (*Or. in fun. Pulch.* PG 46,876 C), jest ono bezcielesne i bezmaterialne, tylko duchowe (*Or. de mort.* PG 46,497 A). Te przymioty egzystencji pozagrobowej uwalniają duszę od wszelkich *páthe* (przypadłości cielesnych) i od zła (*Or. de mort.* PG 46,504 A; por. *Or. Flacillae.* PG 46,889 B). Jest to bytowanie wieczne, czyste (*Or. de mort.* PG 46,497 A).

Szczęście wieczne ma w sobie wiele elementów, nazwać by je można wieloaspektowym. Nie wszystkie jednakowo często i mocno Grzegorz uwydatnia w swych wypowiedziach. Czasem ogranicza się do prostego ich wyliczenia, np. „Nieśmiertelność duszy, wieczność życia, królestwo niebieskie, nie kończące się wesele, radość nie mająca kresu” (*In suam ordin.* PG 46,553 A). Nieśmiertelność dla Nysseńczyka to właśnie i przede wszystkim *aphtharsia* (termin ten często u niego występuje)¹⁹ jako przymiot tego, co nie podlega zniszczeniu właściwemu życiu biologicznemu. W człowieku jest ona uczestnictwem w życiu Bożym; *athanasia* zaś jest jednocześnie życiem duszy zjednoczonej z Bogiem i wyzwoleniem ze śmiertelności biologicznej²⁰.

Źródłem nie kończącej się radości zbawionych jest kontemplacja Boga: „Bo kto mógłby dać jakąś wspanialszą koncepcję szczęścia niż oglądanie Boga?”²¹. Dusza nie tylko poznaje Boga, ale i posiada uczestnictwo w Jego naturze (Zob. *De beatit. Or. 1.* PG 44,127 C; *De inst. Christ.* PG 46, 293 B). *Theu methusia* występuje jako jeden ze składników szczęścia, które przypada w udziale zmarłej cesarzowej (zob. niżej s. 93). Zaślubiny duszy Pulcherii z niebieskim Oblubieńcem można też uważać za symbol ścisłego zjednoczenia się z Bogiem. Dla duszy zbawionej „Bóg

¹⁸ *Vita Moysis* 110. PG 44, 357 C; por. *ibidem* 732 C-D, 944 A-D, 1013 C. Do takich zagadnień zalicza Grzegorz m. in. pytania o istotę Boga i nast.: Co było przed stworzeniem świata?, Czym jest to, co istnieje poza światem zjawisk?, Jaka jest konieczność bytów powstających?

¹⁹ Zob. Daniélou, *Platonisme* s. 55.

²⁰ Tamże s. 55 n.

²¹ *In cant. hom.* 6. PG 44, 390 D. Grzegorz uznawał postępującą kontemplację oblicza Bożego i tym się różnił od innych Ojców i późniejszych teologów. Nauka Grzegorza o *visio beatifica* jest trudna i niezbyt jasna. Zob. Diekamp, jw. s. 103, 117.

staje się wszystkim” (*Or. in fun. Pulch.* PG 46,873 B). Nie stoi z tym twierdzeniem w sprzeczności inny składnik szczęścia czekającego nas w niebie — kontemplacja Piękna niematerialnego i pozaświatowego, duchów niebieskich wszystkich stopni i wszystkich zbawionych: „ponadświatowe i niematerialne piękności, Trony, Moce, Zwierzchności, Pano- wania, Wojska anielskie, zgromadzenia, górne miasto i ponad niebiosami orszak świąteczny wpisanych” [zbawionych] (*Or. de mort.* PG 46,508 B. Por. zakończenie *De Vita Ephraem.* PG 46,848 n). Grzegorz przyjmował, że czyste duchy przebywają w określonych przestrzeniach wszechświata, w eterycznych regionach albo w niebie. Niejednokrotnie mówi o *tópos*, o *endiájtema* albo o *chorion* duchów²². O kontemplacji „rzeczy niewidzialnych” jest też mowa w *Or. Flacillae* (889 B). Zbawieni dostają się do światła prawdziwego, wiecznego, ich radość nie będzie miała końca.

Dusze sprawiedliwych od razu po śmierci dostępują oglądania Boga²³. Dusza po rozłączeniu się z ciałem odzyskuje dawną swoją piękność: „[...] konsekwentnie należałoby żywić przekonanie, że powracamy do własnej piękności, w której na początku zostaliśmy ukształtowani na podobieństwo pierwowzoru” (*Or. de mort.* PG 46, 512 A). Piękno duszy zbawionej opisuje szczegółowo w *Or. in fun. Pulch.* (zob. niżej s. 89). Zmarła księżniczka znajduje się w raju. Mówca nie wyjaśnia różnicy pomiędzy rajem a niebem. „Raj” u Grzegorza oznacza także to miejsce, gdzie dusze sprawiedliwych oczekują na zmartwychwstanie eschatologiczne, a więc miejsce pośrednie między ziemskim rajem a ostatecznym miejscem szczęścia wiecznego²⁴.

Na oddanie szczęścia wiecznego Grzegorz posługuje się również ewangelicznym obrazem królestwa, który tym bardziej był stosowną przenośnią, skoro chodziło o los pośmiertny córki czy żony cesarza. Nic więc dziwnego, że w obu mowach żałobnych przeprowadza zestawienie godności ziemskiej i niebieskiej, podkreślając bezsprzeczną wyższość panowania w niebie. Obraz nieba, który Grzegorz umieścił na końcu mowy ku czci zmarłej cesarzowej, zawiera w sobie przenośnię pochodzące ze Starego Testamentu: „[Flacilla] zaprowadzona została na łono ojca wiary, Abrahama, obok źródła rajskiego (którego kropla nie pada na niewierzających), w cieniu drzewa żywota, zasadzonego obok spływu wód”. Ten opis należy uzupełnić elementami zawartymi w przedśmiertnej modlitwie Makryny (*Vita Macr.* PG 46,984, B-D-985 A), gdzie występują ślady

²² Diekamp, jw. s. 231. Por. *Vita Moysis* 247. PG 44, 408 B.

²³ Por. J. Daniélou. *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse. „Vigiliae Christianae”* T. 7:1953 s. 154-170.

²⁴ Tenże. *Terre et paradis chez les Pères de l’Eglise. „Eranos Jahrbuch”* T. 22:1953 s. 448. Zob. *Or. de Melet.* PG 46, 860 B; *De anima* PG 46, 84 B-C.

starszych jeszcze wyobrażeń eschatologicznych. Oto duszę opuszczającą ciało ma prowadzić anioł światłości do „miejsca wytchnienia, gdzie się znajduje woda wytchnienia”, między wybranymi a potępionymi rozciąga się „straszliwa otchłań” (Zob. *Or. de Melet.* PG 46,860 B; *De Anima.* PG 46, 84 B-C).

Prowadzenie duszy przez anioła do „miejsca wytchnienia” zakłada, że w tej wędrówce czekają ją różne niebezpieczeństwa i trudy. Rodowód tych wyobrażeń sięga aż egipskiej eschatologii²⁵. A na całym Wschodzie starożytnym była rozpowszechniona wiara, że zmarłym niezbędny jest świeży napój; wodę uważano za źródło życia i jedyny środek ugaszenia pragnienia²⁶. W inskrypcjach nagrobnych z okresu cesarstwa zarówno greckich, jak i łacińskich często występują formuły zawierające ideę orzeźwienia, napojenia duszy wodą po śmierci²⁷. Wyobrażano sobie miejsce szczęśliwości jako „zielone pastwiska, woda odpocznienia”. Wyobrażenie takie rozpowszechniało się także pod wpływem Ps. 22, a powodzenie tego motywu w środowisku grecko-rzymskim tłumaczy się jego pokrewieństwem z polami Elizejskimi²⁸. Wyrażenie „łono Abrahama”²⁹ przeszło z Biblii do piśmiennictwa starochrześcijańskiego. Oznaczało ono najpierw miejsce, gdzie przebywa Abraham wraz z innymi sprawiedliwymi, najczęściej jednak było używane zarówno przez pisarzy greckich, jak i łacińskich jako określenie miejsca wiecznej szczęśliwości i prawdopodobnie dość już wcześniej zostało przejęte przez liturgie zmarłych³⁰. U Grzegorza występuje też kontaminowane wyrażenie: „łono odpocznienia”, stanowiące nawiązanie do paraboli o bogaczu i łazarzu (*De Anima.* PG 46, 80 C).

5. ŻYCIE WIECZNE A DOCZESNE

Wobec istnienia szczęśliwości wiecznej śmierć jako odejście z gorszego życia do lepszego nie powinna budzić w nas ani smutku, ani lęku.

²⁵ Zob. interesujący artykuł M. Simon: *Θάρασι: οδοίς ἀθάνατος* „Revue de l'histoire des religions” T. 113:1936, zwłaszcza s. 204 n.

²⁶ Zob. A. Parrot. *Le „refrigerium” dans l'au-delà* „Revue de l'histoire des religions” T. 113:1936 s. 147, 152.

²⁷ Szereg interesujących przykładów zestawili A. Dietrich (*Nekyia.* Leipzig 1893 s. 95 nn.). Wsuwa on dość przekonującą hipotezę o pochodzeniu tych wyobrażeń z misteriów orfickich.

²⁸ Por. Daniélou. *Terre et paradis* s. 441. W rytuale pogrzebowym Kościoła Wschodniego zachowała się następująca modlitwa: „Daj duszy tego oto twego sługi zmarłego odpocznienie na zielonym pastwisku, w miejscu orzeźwienia, skąd uszedł ból, smutek i jęk”. (Cyt. za: Dietrich, jw. s. 97 n.).

²⁹ Co do genezy nazwy zob. *De anima.* PG 46, 84 C.

³⁰ Zob. W. Staerk. *Abrahams Schoss.* RAC T. 1 Stuttgart 1950 s. 27 n.

Gdyby zmarli mogli płakać i lamentować, oplakiwaliby los tych, którzy jeszcze pozostają w ciele, a nasze przywiązanie do życia tak pełnego utrapień uważaliby za godne płaczu³¹. Ponieważ zmysłami nie możemy poznać istoty życia wiecznego, dlatego odczuwamy przed nim lęk (*Or. de mort.* PG 46,513 B-C). Rozpacz i żal po stracie bliskich dowodzi, że nie mamy też należytego pojęcia, czym jest życie doczesne (ib. 497 A). Przejście przez śmierć z życia doczesnego do wiecznego sprawia nam przykrość tylko z „przyzwyczajenia”, tj. na podstawie pojęć obiegowych. Grzegorz wyjaśnia to przez porównanie do narodzin człowieka. Jak płód ludzki okazuje żal i płacze, gdy opuszcza łono matki, tak postępuje dusza, gdy przez śmierć porzuca brudny świat materii, by dostać się do prawdziwego światła (ib. 516).

Drugie porównanie uplastycznia wartość życia ziemskiego i wiecznego. Ci, którzy oplakują śmierć czyjaś, postępują podobnie jak ludzie spędzający życie w więzieniu, którzy ubolewaliby nad losem współwięźniów wypuszczonych na wolność, nie zdając sobie sprawy z tego, że przechodzą oni do jasności po mrokach więzienia (ib. 505 D). Smucić się by należało dlatego, że życie doczesne przedłuża nasze oddalenie od prawdziwego dobra i szczęścia (*De beatit. or.* 3. PG 44,1225 A), a nie z powodu zejścia z tego świata (*Or. de mort.* PG 46,536 D).

Podstawą należytego stosunku do śmierci jest nadzieja chrześcijańska. Tylko niewierzący ograniczają życie ludzkie do wymiarów doczesności i dlatego koniec życia uważają za nieszczęście, skoro nie uznają nieśmiertelności. Poręczycielem naszego zmartwychwstania jest Bóg, który sam umarł i zmartwychwstał (ib. 537 C). Zmartwychwstanie Chrystusa rozciąga się na całą ludzkość: „Jak zaś zasada śmierci, która była w jednym składniku, ogarnęła zarazem całą naturę ludzką, tak samo i zasada zmartwychwstania przez jednego rozszerza się na całą ludzkość” (*Or. catech.* 16. PG 45,52 C). Podstawowym poglądem w eschatologii Nysseńczyka jest twierdzenie, że „zmartwychwstanie stanowi powrót do stanu pierwotnego”³². Grzegorz przyjmuje nawet materialną tożsamość ciała zmartwychwstałego i ziemskiego³³. Dla objaśnienia dog-

³¹ *Or. de mort.* PG 46, 508. Grzegorz objaśniając Mt 5, 5 powiada, że istnieje rodzaj smutku, błogosławionego przez Chrystusa. Wywołuje go świadomość, że prawdziwe dobra są po tamtej stronie, a życie doczesne przedłuża nasze oddalenie od nich (*De beat.* 3. PG 44, 122 A).

³² *In eccl. hom.* 1. PG 44, 633 C. Zob. J. B. Aufhäuser. *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa.* München 1910 s. 44 n.

³³ *De anima.* PG 46, 73-80; *Or. de mort.* PG 46, 532-536. Co do poglądów Grzegorza na zmartwychwstanie zob. *De hom. opif.* PG 44, 188 C; *De anima.* PG 46, 148 A-149 D. 156 nn.; *De virg.* 12. PG 46, 373 C.

matu o zmartwychwstaniu ciał Nyssenńczyk najczęściej stosował filozofię, posługując się metodą indukcji³⁴.

6. ŚMIERĆ

Czym jest śmierć od strony zjawiskowej? Jest to „rozłączenie ciała i duszy” (*Adv. Apoll.* 30. PG 45,1188 D) i — częstsze określenie — „rozdzielenie tego co złożone” (ib. 51). Dla duszy oznacza to odejście z ciała (*Or. Flacillae.* PG 46, 888 B), przejście z życia doczesnego ku lepszemu (*De vita Ephraem.* PG 46,848 D). Zmarli to są „ci, którzy odeszli z tego życia” (*Or. de mort.* PG 46,497 A). Określenie: „ci, którzy zasnęli” występuje tylko jako przytoczenie słów św. Pawła albo jako aluzja do nich (*Or. in Melet.* PG 46, 861C; *Or. in fun. Pulch.* PG 46, 868, 876 D). Jest koniecznością natury ludzkiej (*Or. de mort.* PG 46, 497 A). Sen i czuwanie stanowią obraz życia i śmierci (ib. 521 A). Ciągłe się zmieniamy i obumieramy. „Dlaczegoż więc okazujemy zaskoczenie wobec śmierci, do której zaprawianiem się i ćwiczeniem ma być życie pędzone w ciele?”³⁵

Uzasadnienie metafizyczne śmierci stanowi grzech pierworodny, jest ona jego następstwem, bo człowiek według pierwotnego planu Bożego miał być nieśmiertelny³⁶. Prawdę, że śmierć jest skutkiem grzechu popełnionego przez Adama, Nyssenńczyk mocno i często podkreśla³⁷. Lecz śmierć jest nie tylko karą, ale i wyrazem niezwykłej dobroci Boga, przejawem Jego troski o człowieka, lekarstwem na grzechy. Oto przez grzech zło weszło w naszą naturę, wżarło się niemal w nią i jedynym sposobem, by człowiek odzyskał pierwotną czystość, jest oddzielenie się duszy od ciała, co stanowi śmierć. „[...] stosownie do planu zbawienia Boska opatrność wprowadziła do natury ludzkiej śmierć, aby po wypłynięciu nieprawości w rozwiązaniu ciała i duszy, przez zmartwychwstanie na nowo odtworzony został człowiek cały, wolny od wszelkiej przymieszki nieprawości” (*Or. Catech.* 8. PG 45, 36 A-B. Tłum. T. Sinko).

Dla uplastycznienia swojej myśli Grzegorz posługuje się następującym porównaniem: „Przypuśćmy, że jakieś naczynie jest zrobione z gliny i że to naczynie jakimś podstępem zostało napełnione ołowiem. Wlany ołów skrzeplł i nie można go wylać. Nagle właściciel chce sobie zabrać

³⁴ P. Bouëdron. *La doctrine psychologique de Saint Grégoire de Nysse.* Nantes 1861 s. 40. *Or. de mort.* PG 46, 521.

³⁵ Również św. Grzegorz z Nazjanzu wysuwa za Platonem (*Phaedo* 80 E) jako naczelną zadanie człowieka stałe rozmyślanie o śmierci.

³⁶ Zob. np. *In Christi resur. or.* 3, 3. PG 46, 661 B n.

³⁷ Na przykład *De virg.* 12. PG 46, 369 C; *In cant. hom.* 13. PG 44, 1053 B; *Adv Apoll.* 55. PG 41, 1260 A; *De hom. opif.* 20. PG 44, 200 D; *In psalm. inscr.* 16. PG 44, 601 C; *De anima* PG 46, 81 C.

naczynie, a posiadając znajomość garncarstwa, rozbija skorupę zawierającą olów, a potem znów lepi naczynie, opróżnione z wlanej do niego materii, w pierwotnej formie, na swój użytek. Tak więc i twórca naszego naczynia, gdy do części zmysłowej, to jest do ciała, przymieszało się zło, rozkłada materię, która przyjęła zło, by znowu kształtować przez zmartwychwstanie naczynie o pierwotnej piękności, nie zmieszane z przeciwieństwem”³⁸. Bóg postępuje z człowiekiem jak lekarz z chorym i dlatego dopuścił śmierć ciała. Ten aspekt leczniczy śmierci Grzegorz silnie podkreśla; jest ona lekarstwem na grzech i jego skutki³⁹. Gdy porównamy teoretyczne, niejako programowe wypowiedzi teologa na temat śmierci z jego osobistą reakcją wobec straty osoby bliskiej, dostrzeżemy pewną niekonsekwencję. Np. kiedy po 9—10 miesiącach od zgonu Bazylego rozmawia z siostrą o zmarłym bracie, czyni to wśród łez⁴⁰.

Na temat innych nieszczęść nie posiadamy wypowiedzi Grzegorza; mniej by, zresztą, one nas obchodziły, skoro zachowane jego pisma konsolacyjne odnoszą się tylko do śmierci. Ogólnie stwierdza myśliciel: „[...] natura ciała jako złożona i zmierzająca do rozkładu z konieczności podlega cierpieniom i chorobom” (*Or. catech.* 7. PG 45,32). Powszechność cierpienia w życiu ludzkim wpływa z natury ludzkiej. „To, żeby nie doznać żadnego cierpienia, przekracza możliwości natury ludzkiej” (*Or. in fun. Pulch.* PG 46,872 B).

Grzegorz, jak powiedziano wyżej (s. 76), przyczynę zła widział w skażonej woli ludzkiej, a nie w Bogu. Przyznawał jednak dużą rolę złemu duchowi w życiu człowieka. Parokrotnie wymienia go jako sprawcę nieszczęścia, na przykład: „jakiś zły duch” spowodował jakieś wielkie, niesprecyzowane bliżej nieszczęście (*Ep.* 7. PG 44,1036 C); „nieszczęsna tragedia, którą jakiś zły duch stworzył” (*ib.*) — mówi o tym samym wydarzeniu. Śmierć bpa Melecjusza przypisuje demonom⁴¹. Nyssenńczyk nie

³⁸ *Or. catech.* 35. PG 45, 88 D-89 A. Podobnie w *Or. in fun. Pulch.* PG 46, 876 D. *Or. in fun. Pulch.* PG 46, 33 B; por. Tamże c. 16. Nie jest to oryginalne porównanie, bo posłużył się nim też św. Atanazy i św. Bazyle. Grzegorz mógł za-czerpnąć je od Metodogo z Olimpu. Por. *Or. in fun. Pulch.* 876 D-877 A.

³⁹ Por. Aufhauser, jw. s. 73.

⁴⁰ *De vita Macr.* PG 46, 977. Posiadał naturę wrażliwą, np. płakał z radości (*Ep.* 6. PG 46, 853 A-856 A). Można by w tym widzieć przejaw większej wrażliwości cechującej ówczesną epokę o naleciałościach nieco romantycznych. Na przykład Grzegorz z Nazjanzu w dwadzieścia lat po śmierci Cezarego, a także po śmierci Bazylego jeszcze mówi ze łzami: „Nie mam już Bazylego, nie mam Cezarego, brata duchowego i brata cielesnego” (*Ep.* 80).

⁴¹ *Or. de Mel.* PG 46, 853 A-856 A. Śmierć Melecjusza nastąpiła w nieodpowiednim dla Kościoła czasie, ale Bóg pozwolił na interwencję szatana, jak w wypadku Hłoba. Por. *De anima.* PG 46, 72 B: „Zgodnie z powszechnym przekonaniem i nauką Pisma św. wierzymy, że istnieją istoty bezziemskiego ciała, nieprzychylnie dobru i wrogo nastawione do ludzi” (tłum. W. Kania).

wyjaśnia bliżej, jaka jest autonomia złego ducha w planach Bożych. Nie tłumaczy też, czym jest „zazdrość” (*phthónos*), przyczyna śmierci cesarżówny czy młodego narzeczonego Makryny: „tam rozszalała się zazdrość przeciwko cesarstwu” (*Or. Flacillae*. PG 46, 884 A); „Zazdrość zniszczyła świetne nadzieje, porwawszy go z życia” (*Vita Macr.* PG 46,964 C). Podobnie wyraża się Grzegorz o przyczynie śmierci Melecjusza (*Or. in Melet.* PG 46,853 A-856 A). Również św. Bazyli przypisuje zazdrości śmierć młodzieńca, pocieszając strapionego ojca (*Ep.* 5). Można przypuszczać tu wpływ tradycji pogańskiej na retorów chrześcijańskich.

Niewątpliwie trzeba przyjąć, że Grzegorz za przyczynę nadrzędną wszystkich wydarzeń uznawał Boga i zapewne dlatego nie dawał takiego wyjaśnienia, bo uważał to za rzecz oczywistą dla chrześcijanina. Nyssenczyk podkreślał, że każdy człowiek jest sprawcą własnego cierpienia, a nie Bóg: „Nie sądźmy, że od Boga pochodzą nieszczęścia na tych, którzy na nie zasługują, ale że każdy sam staje się dla siebie sprawcą ciosów, za pomocą własnej woli szykując sobie zapas cierpienia”, podobnie jak nie lekarz powoduje chorobę, ale nasze nieumiarkowanie (*Vita Moysis*. PG 44, 352 A-B). Występuje tu lecznicza koncepcja kary. Porównanie kary wymierzonej przez Boga z lekarstwem dawanym przez lekarza, jak i sama koncepcja lecznicza kary, tkwiąca u podstawy porównania, pochodzą od Orygenesesa⁴². W przytoczonym miejscu nieszczęście jest ujmowane przez Grzegorza jako skutek nieuporządkowania woli; może być ono bolesne, ale ma na celu wyleczenie nas ze zła. Kiedy indziej podkreślana jest wartość oczyszczająca cierpienia poprzez porównanie do procesu wytapiania szlachetnego kruszcu: ogień pochłania piasek i różne przymieszki, złoto lub inny cenny metal pozostaje wydobyty w całości (*De anima*. PG 46,226 n). Dochodzi też moment doświadczenia — jak ogień stanowi próbę dla złota, tak cierpienie dla duszy (*Vita Macr.* PG 46,973 C-D).

III. POSTAWA CZŁOWIEKA WOBEC NIESZCZĘŚCIA

Gdy spadnie na nas jakiś cios życiowy, powinniśmy przede wszystkim dopuścić do głosu rozum, by należycie ocenił to, co nas spotkało i nie pozwolił uczuciu nami zawładnąć (przeciwstawienie *logismós* i *páthos*). Gdy np. matka Grzegorza załamała się na wiadomość o nagłej śmierci syna Naukratiosa, Makryna podtrzymuje ją na duchu „cierpie-

⁴² *Vie de Moïse*. Intr. et trad. J. Daniélou. 2 ed. Paris 1955 s. 56 uw. 2. Grzegorz pod wpływem Orygenesesa głosi często, że kary wymierzone ludziom występnyom czy to w tym życiu, czy to w przyszłym mają na celu ich oczyszczenie. Por. J. Turmel. *L'eschatologie à la fin du IV^e siècle*. „Revue d'Histoire et de Littérature religieuses” T. 5:1900 s. 104.

niu przeciwstawiając rozum" (*Vita Macr.* PG 46,986 D; por. 965 D). W mowie żałobnej ku czci Pulcherii mówca tak uzasadnia przejście ku części pocieszającej: „Ponieważ rozum tak bardzo poddał się cierpieniu, byłaby już pora wzmocnić osłabioną myśl za pomocą rady, opartej na rozumowaniu” (*Or. in fun. Pulch.* 3. PG 46,868). Niewłaściwa reakcja na śmierć osoby bliskiej jest spowodowana nieznaną istoty życia (*Or. de mort.* PG 46, 513 n). Czym jest życie i śmierć, powinien nas pouczyć rozum (ib. 508 C). Lęk przed życiem pozagrobowym wypływa z niemożności jego poznania (ib. 513 B-C). Ogół ludzi kieruje się zazwyczaj nieprzemyślanym przyzwyczajeniem w ocenie zjawisk (ib. 497 A). Rozumowanie (logismoí) jest środkiem leczniczym w cierpieniu (*Vita Macr.* PG 46,969 A). Przypisywanie tak wielkiego znaczenia władzy poznawczej odpowiada koncepcji człowieka głoszonej przez Nysseńczyka. Znajdujemy u niego następującą definicję człowieka: „Człowiek jest tworem Bożym rozumnym, uczynionym na obraz swego Stwórcy” (*In verba: Faciamus homin. hom. 1*, PG 44,264 C), i objaśnienie, że podobieństwo Boże tworzą nie afekty, lecz ich władca — rozum, ponieważ jest on główną częścią naszej natury (*De anima.* PG 46, 61 B) i jako boski w nas pierwiastek powinien panować nad popędami (*hormáj*) duszy (*De beatit. or. 2.* PG 44,1216 C; 335 C-D). Natura umysłu człowieka jest niedostępna poznaniu. „Ponieważ zaś natura naszego umysłu, który jest stworzony na obraz Stwórcy, wymyka się naszemu poznaniu, ma on dokładne podobieństwo z naturą ponad nami i przez swoją niepoznawalność charakteryzuje swą niepojętą naturę” (*De opif. homin.* 11. PG 44,156 B).

1. UCZUCIE

Z przytoczonych wypowiedzi naszego autora wynika, że życie emocjonalne podporządkowywał on rozumowi, władzy poznawczej. Nie głosił jednak absolutnej niewrażliwości, ponieważ uznawał uczucia za zjawisko wrodzone naturze ludzkiej: „[...] poruszeń duszy nie zwiemy ani cnotą, ani występkiem, lecz ich dobroć czy złość zależy od ich użycia”. Jeśli je skierujemy ku temu, co szlachetne, staną się one podłożem wzniosłych czynów, jak to było z „[...] smutkiem szlachetnie się smucących” (*De anima.* PG 46,65 C-66A. Tłum. W. Kania). Dla wydobycia właściwych poglądów Grzegorza na afekty niezbędne jest ustalenie znaczenia paru charakterystycznych terminów, jak *apátheja* i *páthos* (wzgl. *páthe*). Jak już słusznie zauważono⁴³, u Nysseńczyka wiele wy-

⁴³ Daniéλου. *Platonisme* s. 8.

razów zapożyczonych z terminologii filozofii pogańskiej nabiera całkiem innego znaczenia. Łatwo więc o zniekształcenie jego myśli, gdy się nie uwzględni należyte zmiany semantycznych.

Centralnym pojęciem w ascezie Grzegorza jest *apátheja*, ale w niczym nie przypomina ona niewrażliwości uczuciowej, głoszonej przez stoików. Określa ona łaskę, życie nadprzyrodzone, które przechodzi od Boga do duszy ludzkiej zabezpieczając ją przeciw zamieszaniom zmysłowym. U Grzegorza ten wyraz posiada więc charakter wybitnie pozytywny; nie oznacza wcale usuwania afektów. Tylko drugorzędnie *apátheja* jest charakteryzowana przez *ataraksia*, spokój wewnętrzny; jest to jeden z jej aspektów, ale nie zasadniczy. W wielu miejscach Nysseńczyk przedstawia *apátheja* jako powrót do życia anielskiego.

Taka koncepcja jest jak najdalsza od wszelkiego moralizmu i ascezy czysto naturalnej. *Apátheja* chrześcijanina ma być naśladowaniem Boga i uczestnictwem w Jego naturze. Realizuje się ona tylko w ścisłym związku z Bogiem, jest niezbędnym warunkiem życia wewnętrznego: „[...] wolność od namiętności jest początkiem i podstawą życia według cnoty” (*Or. catech.* 6. PG 45,29 A). Jej głównym skutkiem jest usunięcie pożądania (*epithymía*)⁴⁴. Wyraz *páthos* (*páthe*) posiada u Grzegorza dwa główne znaczenia: 1. Określa przede wszystkim to wszystko w człowieku, co się odnosi w nim do życia zwierzęcego, dziedzinę zjawisk biologicznych i psychologicznych. Ta natura zwierzęca, dobra sama w sobie, dla człowieka stanowi jednak pewien upadek⁴⁵. 2. Oznacza całość grzesznych skłonności u człowieka, które odpowiadają współczesnemu określeniu „grzechów głównych”. Celem życia ascetycznego jest walka ze złymi skłonnościami, a nie z życiem cielesnym jako takim. Bo w obecnej kondycji ludzkiej (tj. po grzechu pierworodnym) *páthe* (w pierwszym znaczeniu) stanowią integralną część naszej natury. Nie są one czymś złym, wszystko zależy od użytku, jaki z nich zrobimy, od podporządkowania ich władzy rozumu (*nus*). *Apátheja* w życiu doczesnym wyraża należyte wykorzystanie owych *páthe*, które podporządkowane rozumowi stają się jego pożytecznymi sługami. *Apátheja* zaś eschatologiczna polega na wyzbyciu się kondycji biologicznej, śmiertelności i płci, a całkowicie dopełni się ona jedynie po śmierci⁴⁶. Uczucie — powtarzamy — uznaje Grzegorz za coś naturalnego. Nieodczuwanie bólu po śmierci księżniczki Pulcherii dowodziłoby, że dany człowiek posiada „żelazne usposobienie” (*Or. in fun. Pulch.* PG 46,865 A). Opowiadając o załamaniu się swej matki

⁴⁴ Por. W. Völker. *Die Mystik Gregors von Nyssa in ihren geschichtlichen Zusammenhängern*. „Theologische Zeitschrift” Bd. 9:1953 s. 343.

⁴⁵ Daniélou. *Platonisme* s. 50. Grzegorz przedstawia ją zwykle przez „tunki skórzane” (Rdz 2, 21).

⁴⁶ Jw. s. 68.

na wiadomość o śmiertelnym wypadku, któremu uległ syn Naukratios, dodaje: „Ona zaś była doskonała we wszystkim, co się odnosi do cnoty, ale i nad nią jednak miała władzę natura. Zasiała bowiem na duchu, natychmiast odebrało jej dech i mowę, bo rozum ustąpił przed uczuciem” (*Vita Macr.* PG 46,969 A).

Grzegorz stoi na stanowisku metriopatii, opanowywania uczuć zagrożających równowadze wewnętrznej⁴⁷. Dlatego też zdecydowanie potępia nadmierny smutek i nieumiarkowaną żalobę po śmierci drogiej osoby. Występują one u osób małodusznych (*Or. in fun. Pulch.* PG 46,868). Poddawanie się przygnębieniu piętnuje jako niegodne człowieka szlachetnego; tylko niewiasty i niewolnicy folgują smutkowi. Dla swej matki wyraża uznanie, że potrafiła opanować rozpacz i lamenty: „[...] jej przeżycia nie miały w sobie niczego niskiego i babskiego” (*Vita Macr.* PG 46,969 A). W mowie żałobnej ku czci Melecjusza mówca sam siebie przywołuje do porządku: „Lecz otrzyjcie mi łzy; bo zdaję sobie sprawę, że ponad potrzebę zachowuję się jak niewiasta z powodu nieszczęścia [tj. śmierci Melecjusza]”. Kategorycznie odrzuca przesadny smutek po śmierci osób bliskich: „[...] już nie gódźmy się na ten podły i nieszlachetny smutek” (*Or. de mort.* PG 46,536 D).

2. ROLA WIARY

Naszymi reakcjami uczuciowymi ma kierować nie tylko rozum, ale przede wszystkim wiara. Ten sam fakt — śmierć — może wywołać łzy, a może stać się źródłem wesela i radości, zależnie od tego, czy dusza zmarłego jest zbawiona, czy potępiona, co stanowi już przedmiot wiary. „Gdy chodzi o resztę ludzi, śmierć jest uznawana jako przyczyna łez dla pozostałych, w wypadku zaś świętych, staje się ona sprawczynią radości i wesela” (*De vita Ephraem.* PG 46,868 C). Wśród racji skłaniających chrześcijanina do spokojnego znoszenia śmierci na pierwsze miejsce wysuwa się wiara w szczęśliwość wieczną, nadzieja w zmartwychwstanie (zob. niżej s. 96). Stanowią one cnoty specyficznie chrześcijańskie. Pogan nazywa Grzegorz ludźmi pozbawionymi wiary i nadziei. Nadzieja nasza jest uzasadniona, ponieważ Bóg darzy człowieka swymi względami: Jego istotą jest dobroć, miłością swoją otacza całe nasze życie, dlatego głównym naszym obowiązkiem jest okazywanie Mu wdzięczności⁴⁸.

Motyw „nagrody niebieskiej” nie jest specjalnie wysuwany przez Nysseńczyka, gdy zachęca do znoszenia nieszczęścia. Można by dostrzec

⁴⁷ Por. W. Wilpert. *Ataraxia*. RAC T. 1. Stuttgart 1950 s. 850.

⁴⁸ Völker. *Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa*. „Vigiliae Christianae” Bd. 9: 1955 s. 19.

go w metaforze agonistycznej użytej na określenie postawy Hioba, podawanej jako wzór do naśladowania. Mówca nazywa go zapaśnikiem, zwycięzcą (*Or. in fun. Pulch.* PG 46,873 D), ponieważ zwycięzcę w zapasach oczekuje nagroda, więc motywem walki z przeciwnościami byłaby oczekująca nas w niebie zapłata wieczna.

IV. ANALIZA MÓW ŻAŁOBNYCH

1. MOWA ŻAŁOBNA NA POGRZEBIE PULCHERII

Gdy w r. 385 zmarła sześćioletnia córeczka cesarza Teodozjusza i Flacylli, biskup Nyssy wygłosił, może w trzydziestym dniu od śmierci, na miejscu, gdzie księżniczka została pochowana, mowę ku jej czci⁴⁹. Składa się ona głównie z argumentów pocieszających, należałoby więc ją zaliczyć raczej do *lógos paramythetikós* (mowa pocieszająca) niż do *logos epitáfios* (mowa nagrobna)⁵⁰. W I części Grzegorz w sposób hyperboliczny przedstawia ogrom nieszczęścia: jest ono czymś straszniejszym niż niedawne trzęsienie ziemi. Mówca traktuje śmierć księżniczki jako ból własny i słuchaczy, który musiał przejąć do głębi wszystkich: „Któż do tego stopnia niewrażliwy jest psychicznie, któż tak żelaznego jest usposobienia, żeby bez bólu przyjąć to, co się wydarzyło?” (865 A). Wprowadza dwie metafory na oddanie śmierci dziecka: odlot gołąbka z gniazda; zerwanie pączka kwiatowego, lekko tylko rozwiniętego.

Sprawcą śmierci jest „zazdrość”, przedstawiona przez mowę jako personifikacja („Zazdrość podstępnie wpadła i jak miecz ścięła nadzieję”), ale bez jakichkolwiek bliższych wyjaśnień. Mogłoby się tu nasunąć skojarzenie z tak rozpowszechnionym w świecie greckim pojęciem o „zazdrości bogów”.⁵¹ Jasne, że nie mieści się to w chrześcijańskiej koncepcji Boga. Jeśli Grzegorz wprowadził „zazdrość” do swej mowy, widocznie uległ tradycji pogańskiej; może też nadał temu terminowi nową treść, oznaczając tym wyrazem działanie szatana, którego cechą istotną jest właśnie zazdrość, a polem działania — sprawy ziemskie⁵². *Thrénos*, istotny składnik mowy żałobnej, został zużyty przez mowę na opis uroczys-

⁴⁹ W latach 380-386 Grzegorz cieszył się łaskami dworu cesarskiego.

⁵⁰ Zob. J. Bauer. *Die Trostreden des Gregorius v. Nyssa in ihrem Verhältniss z. antiken Rhetorik*. Marburg 1892 s. 57.

⁵¹ Zob. M. P. Nilsson. *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. 1. München 1941 s. 696 nn.

⁵² Zob. np. *Or. catech.* 6 PG 45, 28 B: „[szatan] otrzymał zawiadywanie sprawami ziemskimi [...]. Jak zaś popadł w namiętą zazdrość [...], tego dokładne przedstawienie nie należy teraz do rzeczy”.

tości pogrzebowych; służy tu on nie pocieszaniu, lecz uzalaniu się nad nieszczęściem⁵³.

Druga część — paramythija (pocieszenie) ma na celu ustawienie pocieszenia na płaszczyźnie intelektualnej, przez wzmocnienie argumentami rozumowymi myśli zmęczonej cierpieniem (zob. wyż. s. 85). Nawiązując do świeżo odczytanego wyjątku z listu św. Pawła (1 Tes 4,12 nn.), mówca powtarza zalecenie Apostoła, że „nie trzeba się smuć z powodu zmarłych”, jak czynią ludzie pozbawieni nadziei⁵⁴. Pocieszaniu, do którego zaraz przystępuje, nadaje Grzegorz postać nową, nie spotykaną w przepisach i praktyce retorów pogańskich, mianowicie swoje rady i refleksje moralne ujmuje w formę dialogu z fikcyjnym oponentem. Mówca sam wysuwa zarzut, z którym mogłoby się spotkać dane twierdzenie i stara się dać odpowiedź na podaną trudność. Przypomina to styl diatryby. Tym się też tłumaczy używanie 2 os. sing. Oponentem jest bezosobowy przeciwnik, a nie ojciec zmarłej.

Śmierć, zwłaszcza przedwczesna, musi budzić smutek, brzmi pierwszy zarzut. Grzegorz nie odpowiada nań wprost, tylko pośrednio, przez nakreślenie obrazu szczęśliwości niebieskiej, której zażywa obecnie Pulcheria. Nawiązując do odczytanego drugiego wyjątku z Pisma św. (Mt 19,14), w szeregu antytez przedstawia szczęście, które stało się udziałem zmarłego dziecka: przebywa ono z Panem Bogiem, w światłości wiekuistej, w towarzystwie aniołów, w raju, w niezwykle wspaniałości królestwa niebieskiego; wyraża to przenośnią o przyobleczeniu się w szatę, którą określa słowami Ps. 104,1-2: „Oblokłeś się w chwałę i ozdobę, odziany światłością jako szatą”.

Następna myśl pocieszająca potwierdza jeszcze obecne szczęście Pulcherii. Piękności ciała, której zniknięcie może wywoływać smutek, jest przeciwstawione piękno duszy. W szeregu wykrzyknikowych zdań mówca wyraża zachwyt nad oczyma, ustami, rękoma, stopami i całym wyglądem duszy przebywającej w obecności Bożej.

Przechodzi do przedstawienia argumentu podstawowego dla tej mowy: śmierć przedwczesna nie powinna wywoływać większego smutku, przeciwnie powodować radość. Rozpatruje po kolei możliwe zarzuty prze-

⁵³ Por. Bauer, jw. s. 59.

⁵⁴* Słowa Apostoła stanowią właściwie załączek pocieszenia chrześcijańskiego: kołsolatorzy więc chrześcijańscy często się odwołują do 1 Tes. 4, 13-14, choć, jak to czyni nasz autor w analizowanej mowie, nie rozwijają słów św. Pawła i nie wyciągają z nich ostatecznych wniosków. Sam Grzegorz był pocieszany tą wypowiedzią Apostoła przez swą siostrę Makrynę przy spotkaniu po śmierci brata, św. Bazylego (*De anima* 1. PG 46, 11).

ciwko temu twierdzeniu: a) dziewczynka nie dożyła starości; b) nie wyszła za mąż; c) nie została matką. Nie powinno nas smucić to, że Pulcheria nie osiągnęła starości: „Bo co widzisz, powiedz mi, (zwrot do fikcyjnego oponenta) dobrego w starości?” Mówca kreśli realistyczny opis cierpień oraz niedomóg fizycznych występujących u ludzi w podeszłym wieku. Trzeba więc cieszyć się wespół z tymi, którzy umierają młodo, bo ani nie doznali przykrości w tym życiu, ani nie czekają ich cierpienia po śmierci, ponieważ nie popełnili niczego złego. „Taka bowiem dusza, która nie ma niczego, za co by trafiła pod sąd, nie lęka się piekła, nie boi się sądu; trwa niestrwożona i nieustraszona”.

Zarzut, że zmarła nie zaznała radości małżeństwa, odpiera konsolator bardzo krótko, przeciwstawiając związkowi ziemskiemu zaślubiny z Oblubieńcem niebieskim, wolne od obaw przed wdowieństwem. Dłużej natomiast rozwija następną myśl konsolacyjną: życie ziemskie pełne jest cierpień i smutku, bo wypełniają je „smutki i rozkosze, gniewy i strachy, nadzieje i pożądania”.

Każda namiętność władająca człowiekiem staje się tyranem duszy, biorąc w niewolę rozum. Na tym tle mówca rozpatruje zarzut, że zmarła nie zaznała radości macierzyństwa; zbija go prosto, wymieniając cierpienia łączące się z urodzeniem dziecka, jego wychowaniem i ewentualną śmiercią przedwczesną. Rozważania nad nędzą doli ludzkiej kończy ogólną sentencją o powszechności cierpienia, któremu z natury swej człowiek podlega.

Na potwierdzenie słuszności tak pesymistycznej oceny życia ludzkiego powołuje się na autorytet postaci Starego Testamentu, które pożądaną niewypowiedzianych dóbr czekających nas w życiu bezcielesnym, za nieszczęście uważały życie doczesne. Przytacza Salomona (Mdr 4,7-9), Dawida (Ps. 114,8; 83,2; 141,8); powołuje się na Jeremiasza (20,14-18). O wiele więcej można znaleźć w Piśmie św. podobnych wypowiedzi ludzi świętych, którym ciążyło życie cielesne: „którzy z powodu pożądania rzeczywistego życia, trapiли się przebywaniem w ciele”. Dla pokazania, jak ma wyglądać należyty stosunek do śmierci, będącej przecież początkiem życia wiecznego, Grzegorz podaje obszernie historię Abrahama i Hioba. Patriarcha wiedząc, jak doskonale szczęście czeka człowieka po śmierci „chętnie oddaje Bogu swojego syna”. Wielki Hiob na wiadomość o śmierci dzieci nie zachował się tak, jak czynią przeciętni ludzie (mówca opisuje, jak zwykle ludzie się zachowują w podobnych okolicznościach), ale „natychmiast «filozofował» o naturze rzeczywistości, mówiąc sobie, skąd byty powstają i od kogo otrzymują istnienie, i kto jest niewątpliwie ich Panem” (C. 5-876 A). Wypowiedziane wówczas przez Hioba słowa dowodzą, według interpretacji Grzegorza, że oceniał on należycie życie doczesne i wieczne, miał słuszne wyobrażenie o dobroci i mąd-

rości Boga i dlatego cieszył się on z tego, że dzieci szybciej zostały uwolnione z więzów życia. Zdanie zamykające historię Hioba: „Niczym innym nie jest wśród ludzi śmierć jak tylko oczyszczeniem od zła” — stanowi przejście do ogólniejszej refleksji na temat roli śmierci w całościowym planie Bożym dotyczącym ludzkości (zob. wyż. s. 82). Koniec mowy stanowi wezwanie, by nie smucić się z powodu zmarłych, jak czynią ci, którzy nie mają nadziei, „a nadzieją jest Chrystus”.

2. MOWA ŻAŁOBNA KU CZCI CESARZOWEJ FLACYLLI⁵⁶

Wkrótce po córeczce zmarła matka (w r. 386) w Tracji⁵⁶. Zwłoki cesarzowej Flacylli sprowadzono do Konstantynopola i tam pochowano; podczas pogrzebu nie wygłoszono żadnych mów. Dopiero po pewnym czasie prawdopodobnie na trzydziesty dzień, Grzegorz z polecenia patriarchy Nektariusza wygłosił mowę ku czci zmarłej żony Teodozjusza⁵⁷, nie wiadomo, czy w obecności cesarza. Niektóre sformułowania występujące w charakterystyce pary cesarskiej, a zwłaszcza podkreślenie piękności męża, wskazywałyby raczej na nieobecność władcy⁵⁸.

Pierwsza część mowy stanowi *épajnos* i *thrénos*. We wstępie mówca stwierdza słuszność pocieszenia dopiero po upływie pewnego czasu od nieszczęścia. „Albowiem milczenie wydaje mi się stosownym i odpowiednim lekarstwem dla pogrążonych w żałobie, bo łagodzi ono wzburzenie duszy poprzez upływ czasu i spokojny smutek”. Zbyt wczesne pocieszenie bardziej utrudnia leczenie rany smutku, bo przywodzi na pamięć przeżyte nieszczęście. Zdaniem Grzegorza ból jeszcze i teraz jest zbyt świeży. Zanim przejdzie do pochwały zmarłej, mówca chce przedstawić słuchaczom wielkość nieszczęścia, z którym nie dadzą się porównać ani przeżycia Hioba, ani największe klęski żywiołowe. „Obecne nieszczęście jest raną zadaną od razu całej ziemi”. Dlatego cały świat powinien opłakiwać śmierć cesarzowej, bo cały świat poniósł ogromną stratę. *Enkómion* i *thrénos* utrzymane są w tonie wysoce patetycznym, treść ich zawiera dużo przesady, graniczącej już niemal ze złym smakiem.

Przejście do części konsolacyjnej, która stanowi prawie połowę mowy, jest dość sztuczne: Grzegorz przyznaje się, że za pomocą poprzedza-

⁵⁶ Aelia Flacilla (w niektórych źródłach bizantyńskich występuje oboczna forma Placilla) Augusta w latach 379-86, była pierwszą żoną ces. Teodozjusza Wielkiego, matką cesarzy Arkadiusza i Honoriusza oraz zmarłej jako dziecko Pulcherii. Słynęła z pobożności i dzieł miłosierdzia.

⁵⁷ S. P. Heyns (*Disputatio historico-theologica* [...] s. 28) twierdzi, nie powołując się na żadne źródło, że Grzegorz był obecny przy śmierci cesarzowej.

⁵⁸ Por. Bauer, jw. s. 74.

⁵⁸ 881 C-D. Mówca nigdzie nie zwraca się wprost do wdowca, choć używa czasem 2 os. *sing.* (885 D; 886 A). Częściej posługuje się 2 os. *pl.* (z dodatkiem *adelphoi* — bracia).

jących lamentów nie tylko nie ukoił smutku, ale mógł jeszcze go zwiększyć. Wyraża niepewność, czy dobrze pojął intencję Nektariusza: „Ale może nie dobrze utrafiłem w myśl nauczyciela, zagłębiając się bardziej niż należało w rzeczy smutne. Chce on może, by raczej ukoić słuch niż sprawiać mu przykrość, a ja teraz zrobiłem przeciwnie”. Zapobiega zarzutowi, że popełni coś niezgodnego z logiką, jeżeli właśnie na podstawie poprzedniego lamentowania oprze teraz pocieszenie: „[...] o ile to możliwe, słowa wywołujące smutek, obróćmy na pocieszenie. Ale niech nikt nie odmawia wiary moim słowom, choćby brzmiały niespodziewanie i niezwykle!” W części pocieszającej można wyodrębnić następujące *argumenta consolatoria*.

1. Zmarła przebywa w królestwie niebieskim, niedostrzegalnym dla oka ziemskiego.

2. Tamto życie jest lepsze od doczesnego. Dla uzasadnienia tego twierdzenia Grzegorz powołuje się na (a) wypowiedź św. Pawła, który pragnął rozstać się z życiem, by być jak najprędzej z Chrystusem (cytuje Rz. 7,24, a czyni aluzję do 2 Kor 12,2 nn. oraz Flp. 1,23) i (b) na świadectwo Dawida (cytuje Ps. 141,8 i 119,5). Konkludując te rozważania stawia pytanie: „Czyż święci nie umieli odróżnić dobra od zła i dlatego uważali za rzecz lepszą dla duszy wyjście z ciała?” (c. 3-888 B).

Odwołuje się potem (c) do osobistego przeświadczenia słuchaczy, zapytując fikcyjnego oponenta: „A ty powiedz mi, co dobrego widzisz w życiu?” (c. 3-888 C).

3. Życie ziemskie nie przedstawia żadnej wartości. Mówca udowadnia wysuniętą tezę w następujący sposób: a) Wychodząc od słów Izajasza (40,6) — „Wszelkie ciało, to trawa” — zestawia życie ludzkie z trawą na niekorzyść życia, „bo trawa nie ma nic z natury nieprzyjemnego, a nasze ciało jest wytwórcą przykrewj woni i wszystko, co przyjmie, czyni bezużytecznym przez zepsucie”. b) Istnienie ludzkie — mówi — pozostaje we wstrętnej zależności od brzucha. „A od jakiejże kary nie jest przykrejsze to, że się przez cały czas podlega służbie brzucha?” Mówca rozwija porównanie brzucha do poborcy podatków (c. 3-888 C). Podobnie i św. Grzegorz z Nazjanzu w *Or.* 18,42 (PG 35,1041 B) mówi, że śmierć uwalnia nas m. in. od „haniebnego płacenia daniny”. c) Bez żadnego przejścia używa nowego porównania dla deprecjacji życia: jak zwierzęta w kieracie młyńskim z przysłoniętymi oczyma ciągle kręcą się w kółko, tak i my „obracamy młyn życia”. Na owo kręcenie się w kółko składają się: pożądanie, sytość, budzenie się, wypróżnianie, napełnianie. Wprawdzie Grzegorz nie precyzuje, o jaką sferę doznań chodzi — cielesną czy duchową — ale raczej trzeba by to odnieść do zaspokajania potrzeb ciała, jak wynikałoby z poprzedzającej argumentacji. Zresztą tylko pierwsza para antytez mogłaby określać przeżycia psychiczne, dwie

pozostałe odnoszą się wyraźnie do czynności fizjologicznych. d) Życie doczesne jest, według powiedzenia Salomona, beczką dziurawą i obcym domem (c. 3-888 D). Jest rzeczywiście „obcym domem”, bo nie od nas zależy ani czas wejścia do niego i okres przebywania w nim, ani nie wiemy, kiedy do niego wchodzimy i kiedy go opuszczamy. „Beczka dziurawa” dobrze wyraża nienasyconność pożądań ludzkich: „beczka pragnienia trwa nienasycona” (889 A. Por. Or. de mort. PG 46,529 A).

Takie przedstawienie nędzy życia ludzkiego wydawałoby się dziś mało stosowne w mowie żałobnej ku czci cesarzowej! Przecież *implicite* zawiera się tu ujemna ocena i życia zmarłej, które sprowadzałyby się tylko do zaspokajania potrzeb fizjologicznych, a podległe byłoby nienasyconości pożądań. Przyjąć tu należy wpływ tradycji pogańskiej, zwłaszcza diatryby cynicko-stoickiej. Jednostajność procesów życiowych jako ujemną stronę egzystencji ludzkiej bardzo silnie odczuwał i wyrażał m. in. Marek Aureli. „Jak ci są przykre widowiska w amfiteatrze i podobnych miejscach, jako że to samo wciąż przedstawiają, a ich podobieństwo czyni ich widok nudnym, tak i w życiu całym podobnego doznaje wrażenia. Wszystko bowiem — tu i tam, tym samym jest i z tego samego źródła płynie. A więc póki?”⁵⁹

4. Wspaniałość życia wiecznego. W przeciwieństwie do życia doczesnego, pełnego zła moralnego i namiętności, dusza wyzbywszy się brudu ciała, przechodzi do bytowania szczęśliwego, które cechuje: beznamiętność, szczęśliwość, obcość wszelkiemu złu, obcowanie z aniołami, patrzenie na rzeczy niewidzialne, związek z Bogiem, radość bez końca (c. 4-889 B)⁶⁰.

5. Zmarła cesarzowa jest szczęśliwa, bo zamieniła godność ziemską na niebieską, zdjęła koronę z drogich kamieni, by przywdziać wieniec chwały, zdjęła szatę purpurową, by odziać się w Chrystusa⁶¹.

6. Flacilla znajduje się w królestwie niebieskim, bo (a) przygotowała sobie je dzięki uczynom miłosierdzia, zgodnie z Mt 25,34 nn. Mówca wylicza, co dobrego zmarła czyniła za życia. Odznaczała się również pokorą, (b) którą przecież Pismo św. stawia wyżej od wszelkiego dobrego uczynku i (c) zachowała czystość wiary. Dzięki wierze zmarła znalazła się na łonie Abrahama, ojca wiary. Grzegorz uważa czystość wiary,

⁵⁹ 6, 46. Por. 6, 37; 2, 14; 9, 14; 7, 1. 49.

⁶⁰ Por. *De hom. opif.* 5 (PG 44, 137 B), gdzie autor wymienia cechy upodabniając człowieka do Boga jako pierwowzoru: „[...] czystość, beznamiętność, szczęśliwość, obcość wszelkiemu złu [...]”.

⁶¹ Por. Tamże 4 PG 44, 136 D. Natura ludzka została stworzona do królowania, gdy uczestniczy w godności królewskiej Boga, swego pierwowzoru: „[...] zamiast purpurą odziana jest cnotą [...], zamiast na berle, wspiera się na szczęściu nieśmiertelności; zamiast królewskim diademem — ozdobiona jest wieńcem sprawiedliwości [...]”.

wolnej od herezji ariańskiej, za sprawę dla chrześcijan najważniejszą. „Lecz dodam jeszcze to, o czym przede wszystkim powinienem powiedzieć [...], u niej [Flacylli] to było osobliwe, że na równi z bałwochwalstwem brzydziła się niewiernością ariańską (c. 5-892 C) ⁶². Grzegorz kończy mowę życzeniem, by on i słuchacze osiągnęli też szczęśliwość wieczną.

3. MOWA ŻAŁOBNA KU CZCI MELECJUSZA

Trzecia mowa żałobna — ku czci Melecjusza, biskupa Antiochii — została wygłoszona w r. 381 w Konstantynopolu, w trzydziestym dniu po śmierci bpa, być może bezpośrednio przed transportem zwłok do Antiochii ⁶³. Wypełnia ją głównie pochwała zmarłego, utrzymana w tonie wysoce retorycznym. Pocieszenie zajmuje bardzo mało miejsca. Główna myśl konsolacyjna, którą mówca wyraża przy pomocy różnych przenośni zaczerpniętych ze Starego Testamentu — m. in. Melecjusz zdjął ubranie ze skóry (2,21), a wdział szaty, utkane przez czystość postępowania — jest następująca: Melecjusz przebywa z Bogiem, oręduje za nami. „Nie został od nas zabrany Oblubieniec, stoi pośród nas, choć my go nie widzimy” (c. 5-861 A). Wyzbył się powłoki cielesnej, ogląda Boga, wstawia się za nami i za grzechy ludzi. „Cenna przed Bogiem jest śmierć takiego człowieka. Raczej zaś nie śmierć jest, lecz zniszczenie powłoki cielesnej”. Mówca nie rozwija szerzej tego argumentu i przechodzi do drugiej myśli pocieszającej: wspaniałość uroczystości pogrzebowych, przy olbrzymim napływie ludzi. Zawiera się tu pośrednio i pochwała zmarłego: zasługiwał on widocznie na taką cześć i miłość u innych.

V. GRZEGORZ W ROLI POCIESZYCIELA

Na podstawie mów żałobnych poznajemy konsolatora tylko jednostronnie, bo jako retora wykorzystującego *argumenta consolatoria* dla celów krasomówczych. Nie wiadomo, co skłoniło Grzegorza do wygło-

⁶² Ta pochwała zmarłej jest tym bardziej uzasadniona, że Flacylla była pierwszą katoliczką u boku cesarza od czasów św. Heleny (z górą jednak minęło 70 lat), bo już żona i ciotka Konstantyna W. były pod wpływem Euzebiusza z Nikomedii, zdecydowanego arianina. Podobnie św. Hieronim przy pocieszaniu wdowy sławi czystość wiary u zmarłego, to „że zamknął uszy na herezje” (*Ep.* 75, 3).

⁶³ Zob. Bauer, jw. s. 35.

szenia mów żałobnych ku czci Pulcherii i Flacylii. Nie ma podstaw, by przyjmować osobiste zaangażowanie się uczuciowe. Nieuzasadnione jest twierdzenie Heynsa⁶⁴, że Grzegorz przeżył boleśnie obie śmierci. Wprawdzie mówca zapewnia o współprzeżywaniu nieszczęścia z Teodozjuszem, ale słowa te mogą być także formułami konwencjonalnymi i fikcją retoryczną. W każdym razie nie da się stwierdzić, w jakim stopniu mówca odczuł uczuciowo śmierć córki i żony cesarza, ponieważ przepisy retoryczne nakazywały, by mowa żałobna zawierała również wyrazy współczucia⁶⁵. Zgodnie też z wymogami retoryki mówca podkreśla żal i smutek przeżywany przez wszystkich mieszkańców cesarstwa, czego dowodem jest tak tłumny udział w uroczystościach pogrzebowych, nie cofa się przed wielką przesadą, np. mówiąc o strugach łez płynących z oczu uczestników pogrzebu cesarzowej (*Or. Flacillae*. PG 46,885 C), czy o tym, że gdy grzebano księżniczkę, „jedyną przyjemnością wówczas dla ludzi były łzy” (*Or. in. fun. Pulch.* PG 46,868 B). Oczywiście nie należy brać dosłownie zapewnień w rodzaju „nasz ból” (*Or. Flacillae*. PG 46,865 A). Nawet jeśli niektórzy ludzie obcy przejęli się śmiercią córki i żony cesarza, uczucie ich na pewno nie mogło być ani głębokie, ani długotrwałe. Gdy po miesiącu słuchali mowy żałobnej, nie byli tak zdjęci żalem i smutkiem, by potrzebowali słów ukojenia i pocieszenia w bólu⁶⁶. Oczywiście nie wykluczamy i chęci ulżenia w bólu cesarzowi, ale należałoby przyjąć, że Teodozjusz potem sam zapoznał się z tekstem przemówień żałobnych, skoro najprawdopodobniej nie był obecny, kiedy były one głoszone. Zapewne nie wypadało znanemu mówcy odmówić wygłoszenia mowy żałobnej ku czci tak wysoko postawionej osoby. Wiadomo, że to patriarcha Nektariusz polecił mu przemówić po śmierci cesarzowej (zob. wyż. s. 91).

Na wstępie mowy ku czci Flacylii Grzegorz wypowiada pogląd często występujący w tradycji konsolacyjnej, że nie jest rzeczą wskazaną, by pocieszać bliskich zaraz po śmierci, bo przez przypomnienie nieszczęścia odnawia się świeża rana (zob. wyż. s. 91). Bauer⁶⁷ wysuwa przypuszczenie, nie pozbawione racji, że mówca mógł się posłużyć tą myślą dla celów taktycznych, by usprawiedliwić zbyt późne zorganizowanie uroczystości żałobnej, a jednocześnie zapobiega wyciągnięciu z tego faktu wniosku, jakoby rana już się całkowicie zabiłiła.

⁶⁴ Jw. s. 28.

⁶⁵ Np. według Menandra z Laodycei pochwały zmarłego powinny być pomieszczone z lamentami.

⁶⁶ Heyns (jw. s. 28) gołosownie twierdzi, że po śmierci Pulcherii Grzegorz chciał pocieszyć zarówno rodziców i krewnych księżniczki, jak i całe miasto, któremu dziewczynka była drogą.

⁶⁷ Jw. s. 82, przyp. 1.

Czy Grzegorz trzymał się jednego schematu w części pocieszającej? Podstawa porównania wąska — tylko dwie mowy, bo mowa ku czci Mellecjusza jest pozbawiona właściwej części pocieszającej. Pewne podobieństwo narzucała sama *materia consolandi*: śmierć osoby bliskiej cesarzowi, różnice zaś powodowały wiek i stanowisko zmarłych. Główne argumenty tworzące osnowę części pocieszającej obu mów są te same: życie ziemskie nie ma wartości, jest gorsze od wiecznego, zmarła więc jest szczęśliwa. Grzegorz postępuje tu zgodnie z zaleceniem Menandra, by w części konsolacyjnej mowy podkreślać nędzę ludzkiego istnienia na ziemi i wyższość życia pozagrobowego. Odstępstwo od wskazań retoryki w analizowanych mowach wyrażałoby się w wprowadzeniu do mowy żalobnej elementów przewidzianych przez teoretyków krasomówstwa dla mowy pocieszającej. Inwencja mówcy przejawia się także w sposobie ujęcia i uzasadnienia myśli wspólnych obu mowom. Bezwartościowość życia doczesnego przedstawia Grzegorz przy pomocy drastycznych przenośni i porównań w mowie ku czci Flacylli, natomiast w pierwszym przemówieniu powołuje się tylko na autorytatywne wypowiedzi „świętych” mężów Starego Testamentu. Inny też jest obraz szczęśliwości ziemskiej w obydwu mowach, mimo wspólnego aspektu królestwa niebieskiego. Grzegorz zachwyca się pięknem duszy Pulcherii, jej szczęście jest przedstawione jako radość dziecka igrającego w cudownym świetle, w rajskim ogrodzie, uczującego z aniołami, zawierającego zaślubiny z Oblubieńcem niebieskim. Cesarzową zaś wprowadza do niedostępnego pałacu, do życia wolnego od wszelkiego zła i afektów, do kontemplacji rzeczy niewidzialnych, do uczestnictwa w Bogu (zob. wyż. s. 93). Wyższość dóbr wiecznych obrazuje zamianą oznak władzy cesarskiej, diadem i szaty purpurowej, a rozważania swe popiera autorytetem św. Pawła i Dawida.

Pociecha płynąca z wiary w szczęście wieczne wtedy jest skuteczna, jeśli jesteśmy przekonani, że zmarły mógł je osiągnąć; bo bez pewności zbawienia niepokój o losy duszy nie tylko nie łagodzi smutku, ale go wzmacnia i utrzymuje. Grzegorz uspokaja więc słuchaczy co do losów zmarłych, w obu wypadkach stosownie do ich wieku. Dusza dziecka mając sumienie czyste, nie zazna kary piekielnej (zob. wyż. s. 90). Flacylla zaś zasłużyła sobie na królestwo niebieskie przez obfitość czynków miłosiernych, pokorę i nieskażoność wiary katolickiej (zob. wyż. s. 93). Ten punkt — pewność zbawienia — rozwija o wiele szerzej niż w mowie poprzedniej. Z myśli ogólnych (*praecepta*) jedna występuje tylko w mowie ku czci Pulcherii: śmierć zapobiega dalszemu trwaniu zła w naszej duszy. Pocieszając po śmierci dziecka, mówca stara się głównie o przekonanie słuchaczy, że wcześniejsze odejście z życia (*mors immatura*) nie tylko nie jest powodem do większego smutku, ale raczej

powinno pobudzać do radości. W mowie ku czci cesarzowej dużo miejsca zajmuje pochwała zmarłej i łączy się ona także z pochwałą Teodozjusza, natomiast sześćoletnie dziecko nie dostarczało materii dla pochwały. Można więc mówić o takcie retora, o umiejętności dostosowania sposobu pocieszania do sytuacji. Podając Hioba jako przykład należytego stosunku do straty dzieci, mówca zaznacza, że nie wystarcza go podziwiać, ale trzeba i naśladować (*Or. in fun. Pulch.* PG 46,873 D).

Trudno znaleźć jakieś pewne wyjaśnienie, dlaczego w mowie ku czci Flacylli nie umieścił żadnych przykładów, a posłużył się nimi i to rozbudowując je szerzej (ofiara Izaaka, poprzedzona przemową, której Sara nie wygłosiła, historia Hioba) w mowie po śmierci jej córeczki. Przykłady są dobrane stosownie do *materia consolandi*: utrata dziecka. *Argumenta consolatoria* użyte w pierwszej mowie tworzą tylko *praecepta*, brak w niej *solatia* poza przedstawieniem życia wiecznego także jako królowania. W drugiej zaś mowie oprócz myśli pocieszającej, że zmarła cesarzowa zamieniła godność ziemską na niebieską, rysy indywidualne spotykamy w pochvale. Antynomia: wiara i nadzieja w życie wieczne a smutek z powodu śmierci bliskich osób występują ostro w obu mowach, zwłaszcza w mowie drugiej, gdzie *thrénos* jest utrzymany w tonie niezwykle patetycznym. Grzegorz dokonuje dość sztucznie przejścia do drugiej części (zob. wyż. s. 91). Tłumaczyć to można raczej siłą tradycji retorycznej niż brakiem u mówcy mocnej wiary w nieśmiertelność.

Choć Nysseńczyk tak bardzo ulegał tradycyjnym przepisom retoryki, jednak i on wprowadził do mowy żałobnej element nowy: pouczenie słuchaczy o prawdach religijnych. Najjaskrawiej to występuje w mowie drugiej. Uzasadniając pewność zbawienia co do duszy cesarzowej, wymienia jako największy tytuł do chwały nieuleganie herezji ariańskiej. Oczywiście wywody o szczęśliwości niebieskiej noszą też charakter parenetyczny. Ze względu na pewien dystans emocjonalny mówcy do zmarłych, którym poświęca swe motywy, mamy prawo traktować myśli konsolacyjne w nich zawarte jako wypowiedzi o charakterze raczej teoretycznym i normatywnym, zmierzające ku pouczeniu wiernych. Chwała Boża zaznacza się tylko w końcowej doksologii obu mów: „Jemu chwała na wieki (*Or. Flacillae*), „Jemu chwała i moc, i cześć, i uwielbienie na wieki. Amen” (*Or. in fun. Pulch.*).

VI. TRADYCJA POGAŃSKA W MOWACH POGRZEBOWYCH GRZEGORZA

Jest rzeczą ogólnie znaną, że Grzegorz posiadał tradycyjną formację retoryczną, wyniósł ją ze szkoły i nie potrafił (a może nie zupełnie chciał) jej się wyzbyć do końca życia. Badania Bauera i Méridiera to potwier-

dzają. Ogólne wnioski obydwu prac są przekonywujące. Natomiast niektóre szczegółowe sądy tych autorów nie wydają się trafne. I tak Bauer charakteryzując mowę ku czci Pulcherii mówi, że „to nie jest w ogóle chrześcijańska mowa pocieszająca, tylko *lógos paramythetikós* zbudowany według wzoru retoryki pogańskiej”⁶⁸. Przecież nie istniał przed Grzegorzem jakiś typ „mowy chrześcijańskiej — pocieszającej” (*eine christliche Trostrede*). Grzegorz z Nazjanzu wygłosił tylko mowy żałobne (*Mowy* 7, 8, 18, 43), a nie pocieszające.

Jeśli chodzi o stronę formalną (kompozycja, styl, język), niewątpliwie mowa ku czci Pulcherii czyni zadość przepisom retoryki. Treść zaś zawiera pewne elementy pochodzące z tradycji pogańskiej, niektóre są o charakterze neutralnym, przeważają zaś wyraźnie chrześcijańskie. Sama koncepcja lamentowania nad śmiercią, wyolbrzymiania nieszczęścia, by wzbudzić jak najsilniejsze współczucie u słuchaczy, nie jest zgodna — trzeba to przyznać — z duchem chrześcijańskim. Łatwo zauważyć, że Grzegorz popełnia niekonsekwencję, skoro w mowach żałobnych część stanowiąca *thrénos* wypełnia lamentami nad zmarłym, a śmierć przedstawia jako wielkie nieszczęście; w części zaś pocieszającej stara się podać racje, dla których właśnie nie należy rozpaczać i smuć się z powodu straty osób bliskich, co do których mamy pewność, że są zbawione. Tę sprzeczność wewnętrzną, którą dostrzegał sam autor, jak widać z mowy ku czci Flacylli (zob. wyż. s. 92), tłumaczyć można jedynie wpływem pogańskiej tradycji retorycznej odnośnie do mowy pogrzebowej. Tę samą zresztą niekonsekwencję zawierają przepisy Menandra, który zaleca, by przemawiający starał się z początku powiększyć ból i smutek u słuchaczy, a dopiero później łagodzić te uczucia, podając *argumenta consolatoria*: „Po tym punkcie umieścisz drugi punkt: pocieszenie odnoszące się do całej rodziny, że nie trzeba lamentować”⁶⁹.

Jest rzeczą zrozumiałą, że Grzegorz-retor ulegał silnie przepisom wymowy, tak że nawet jakby zapomniał o konieczności jasnego pouczenia słuchaczy o nauce chrześcijańskiej. Poza tym tylko jedna myśl wydaje się zapożyczeniem z wyobrażeń pogańskich: „zazdrość” spowodowała śmierć Pulcherii. U Menandra spotykamy tylko demona (lub demonów) jako sprawcę śmierci; np. radzi on, by w mowie żałobnej rzec z patosem: „Jakby pochodnię płonąca w rodzie demon zgasił tego oto zmarłego”⁷⁰, a w monodii należy od razu zacząć „od wyrzekań na demony i los niesprawiedliwy, na przeznaczenie, które ustaliło prawo niesprawiedliwe”⁷¹. Do myśli światopoglądowo neutralnych można zaliczyć: bez-

⁶⁸ Tamże, s. 57.

⁶⁹ *Rhet. gr.* sp. 3, 418.

⁷⁰ *Jw.* s. 419.

⁷¹ *Jw.* s. 434.

wartościowość życia ziemskiego, niedogodności i uciążliwości starości i macierzyństwa, powszechność cierpienia (sentencja bardzo zresztą zaznaczona pobieżnie, jakby mimochodem). Natomiast główne argumenty konsolacyjne i ich uzasadnienie są zdecydowanie chrześcijańskie i nie można ich wywodzić ze wzorów pogańskich: koncepcja szczęścia wiecznego, metafora zaślubin duszy z Bogiem; śmierć niszczy w nas zło; idea zmartwychwstania. Wyższość życia wiecznego nad doczesnym potwierdza mówca wypowiedziami Salomona, Dawida i Jeremiasza oraz przykładami Abrahama i Hioba. Pewność zbawienia opiera się na Chrystusie i na fakcie, że dziecko nie mogło popełnić grzechu. Grzegorz nawet nawiązując do tradycji pogańskiej umie nadać koloryt chrześcijański zapożyczonym koncepcjom. Dobrym tego przykładem jest przedstawienie Hioba jako bohatera o rysach stoickich. Wielkość jego ducha autor wyraża przy pomocy metaforyki agonistycznej: „Spoglądaj mi w myśli na zapaśnika, nie po to, byś tylko podziwiał zwycięzcę, lecz żebyś naśladował męża w podobnych sytuacjach i żeby zapaśnik stał się dla ciebie trenerem, własnym swoim przykładem namaszczając twą duszę ku cierpliwości i męstwu w chwili ścierania się z doświadczeniami” (*Or. in fun. Pulch.* 5. PG 46,873 D). Jak wiadomo, u cyników i stoików metaforyka agonistyczna często służyła na wyrażenie zmagania mędrca z przeciwnościami życiowymi w dążeniu do doskonałości wewnętrznej. Grzegorz z Nyssy w szerokiej mierze nią się posługuje. Porównane do atlety stanowi pochwałę chrześcijanina za dzielne znoszenie cierpień i dążenie do podporządkowania wszystkiego w życiu miłości Bożej. Tak np. nazywa swą matkę (*Vita. Macr.* PG 46,968 D), siostrę (ib. 973 D), biskupa Melecjusza (*Or. de Melet.* PG 46,832 A). Chrystus to *agonothêtes* (organizator igrzysk, rozdawca nagród)⁷². Hiob w ujęciu Nysseńczyka łączy rysy stoika i platonika z pobożnością starotestamentową, uznając Boga za najwyższą wartość. Ciekawa jest też chrześcijańska modyfikacja stoickiego pojęcia natury: „natura, a raczej Pan natury” (*Or. de Melet.* PG 46,881 B).

Méridier⁷³ wskazuje bardzo trafnie na nowy sposób przeprowadzenia pocieszenia (zob. wyż. s. 89), o charakterze wyraźnie sofistycznym. Przejawia się w tym, jego zdaniem, zamiłowanie Grzegorza do przesadnej argumentacji, do stwarzania obiekcji, by mieć przyjemność w ich rozwiązywaniu, do wprowadzania fikcyjnych oponentów, by mieć satysfakcję w ich pokonywaniu. Takie stawianie sprawy wydaje się sztuczną konstrukcją. Proszszym uzasadnieniem jest przyjęcie, że forma dia-

⁷² Zob. na przykład: *Vita Moysis.* PG 44, 405 D; *De beat. or.* 8. PG 44, 1296 C, 1300 A; *Contra Eun.* 3. PG 45, 573 A; *De Theod.* PG 46, 7373 B. Por. F. Diekamp. *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa.* Münster 1896 s. 54.

⁷³ Jw. s. 262.

logu z fikcyjnym przeciwnikiem ułatwiała lepsze przekazanie odbiorcy dość trudnych treści. Stosował ją m. in. Epiktet, którego trudno posądzać o lubowanie się w sztuce retorycznej! Czy Nysseńczyk pozostawał pod bezpośrednim wpływem diatryby, nie da się to dziś stwierdzić. Że mógł znajdować jako mówca przyjemność w umiejętnej dyskusji, nawet z przeciwnikiem przez siebie stworzonym, w odpieraniu ważkich zarzutów, to rzecz możliwa, ale nie wolno bez przytoczenia przekonujących dowodów twierdzić, że retor-biskup tymi przede wszystkim względami się kierował, a nie troską o pouczenie słuchaczy.

Skoro Grzegorz nie miał wzoru do mowy żałobnej ku czci dziecka, jak słusznie zauważył Bauer⁷⁴, tym większą musiał sam wykazać inwencję przy układaniu przemowy ku czci sześciolatniej Pulcherii. Z pogańskiej literatury konsolacyjnej o tej samej *materia consolandi* posiadamy tylko list, który przesłał Plutarch swej żonie, kiedy zmarła im kilkuletnia córeczka. *Argumenta consolatoria* tam zawarte są inne niż w mowie Nysseńczyka. Filozof inaczej uzasadnia *opportunitas mortis*: zmarła nie odczuwa straty dóbr życia doczesnego, bo w małej mierze ich zaznała; lepiej jest wcześniej umrzeć, zanim dusza uwięziona w ciele zbyt się do niego nie przyzwyczai. Dość egoistyczną postawę chce wywołać u żony, wysuwając i taki argument: córeczka wprawdzie nie wyszła za mąż i nie miała dzieci, ale tego szczęścia zaznała pocieszana. Jedynym punktem wspólnym obu pism konsolacyjnych jest pocieszanie przy pomocy wiary w nieśmiertelność duszy. Plutarch powołuje się na naukę przodków i wtajemniczenia misteryjne. Grzegorz chce zmniejszyć smutek wykazując, że zmarła jest teraz naprawdę szczęśliwa. Plutarch dąży do uspokojenia żony, pouczając ją przede wszystkim, jak powinna reagować na poniesioną stratę przez prawidłową ocenę nieszczęścia. Strapionej matce podsuwa ku rozważaniu następujące myśli: obecne położenie rodziców jest takie same, jak przed urodzeniem się dziecka; „nie [należy] uważać krótkotrwałego dobra za wielkie zło”; trzeba okazywać wdzięczność wobec Losu i bogów oraz mieć w pamięci inne dobra, które pozostały. Wskazuje też sposoby ułatwiające opanowanie przygnębienia. Jeśli Grzegorz znał ten list Plutarcha, nie mógł się na nim wzorować, układając mowę żałobną ku czci małej księżniczki, bo treść pocieszenia w obu utworach jest zupełnie różna. Méridier widzi przejaw wirtuozostwa Grzegorza w poparciu przykładami myśli filozoficznej, że wolność od nieszczęść jest ponad możliwości natury ludzkiej. To chyba zjawisko naturalne, że mówca chce wyjaśnić lub udowodnić prawdę ogólną przy pomocy przykładów, czy wypowiedzi autorytatywnych, nie trzeba na to szukać wzorów u konsolatorów pogańskich! Nie wydaje się też

⁷⁴ Jw. s. 71 przyp. 1.

słuszne twierdzenie Méridiera⁷⁵, że Grzegorz naśladował w trzech mowach żałobnych wzory pogańskie nie tylko co do ogólnego ich planu, ale i w najbardziej charakterystycznych szczegółach. Różnice z sofistami zanikają całkowicie w *paramytheticoi*. „Ici la conformité est, on peut le dire, absolue” (spacja L. M.). Wykazaliśmy wyżej charakter chrześcijański mowy ku czci Pulcherii; analiza treści mowy ku czci Flacylli (zob. wyż. s. 92 n.) dowodzi też jasno, że trudno w niej dostrzec niewolnicze naśladownictwo pogańskich mów żałobnych, nie do przyjęcia więc jest i wniosek końcowy tego autora⁷⁶, że mowy pochwalne i żałobne Grzegorza „ne sont pas autre chose à part quelques divergences de détail (spacja L. M.) que les Encomia et des Paramytheticoi sur des sujets chrétiens”, bo treść chrześcijańska jest w nich elementem istotnym; różnice zaś ze wzorami pogańskimi bynajmniej nie dotyczą szczegółów! W obu mowach Grzegorz nie trzyma się ściśle schematu pocieszenia, zalecanego przez Menandra dla *lógos paramytheticós* (zob. wyż. s. 98). Pomija np. takie *argumenta consolatoria*, jak powszechność śmierci, niezadowolenie zmarłego z nadmiernych lamentów. Musiał też odrzucić samo zakończenie mowy, w którym należało sławić zmarłego „jako herosa, a raczej jako samego boga”, ponieważ było sprzeczne z chrześcijańską koncepcją człowieka.

Nie ulega wątpliwości, że budowa mów analizowanych zawiera części przewidziane przez teorię dla mowy żałobnej, ale Grzegorz napelnia je nową treścią. Poza podanym już przez nas uzasadnieniem tego twierdzenia warto zwrócić uwagę na cechy zmarłej cesarzowej wychwalane przez mówcę: miłosierdzie, pokorę, czystość wiary nieskażonej herezją ariańską. Są to cnoty specyficznie chrześcijańskie. Menander zaleca, by pochwała zmarłego w mowie nagrobnej obejmowała następujące jego zalety: „że okazał się sprawiedliwy, ludzki, towarzyski, uprzejmy”⁷⁷.

Nigdzie nie ma przytoczeń z autorów pogańskich, natomiast często Grzegorz powołuje się na Pismo św. Cytaty z Ksiąg Starego i Nowego Testamentu nie są wprowadzone jako ornament, jako coś dodatkowego. Niesłusznie Bauer⁷⁸ przeprowadza tu paralelę do zwyczaju retorów pogańskich, którzy chętnie podawali wiersze poetów i powiedzenia sławnych ludzi. Méridier⁷⁹ uważa za wskazane zmodyfikować ten sąd, idzie za Nordenem i stwierdza, że mówcy chrześcijańscy, w przeciwieństwie do pogańskich retorów, nie traktują cytatów z Pisma św. jako ozdoby, ale czynią je zasadniczym tematem swoich mów. Grzegorz odwołuje się

⁷⁵ Jw. s. 267.

⁷⁶ Tamże s. 276.

⁷⁷ *Rhet. Gr.* 3, 418.

⁷⁸ Jw. s. 59 n.

⁷⁹ Jw. s. 260 n.

do autorytetu Ksiąg Świętych, by uzasadnić swoje powiedzenia⁸⁰. Wiadomo, czym było Pismo św. dla chrześcijan pierwszych wieków. Posiadało ono najwyższą moc dowodową we wszelkich dyskusjach. Cytaty autorytatywne z Biblii występują licznie w różnych rodzajach zabytków piśmiennictwa chrześcijańskiego, wolno więc przypuszczać, jako wysoce prawdopodobne, że i Grzegorz przy odwoływaniu się do Ksiąg Świętych ulegał przede wszystkim zwyczajowi chrześcijańskiemu, a nie tradycji retorycznej. Kilkakrotnie mówca wprowadza cytaty autorytatywne, np. „Wszak radzi to i Eklezjasta” (*Or. Flacillae. 1. PG 46,880 B; Ekl. 3,4*); „Mówi to i przypowieść Salomona [...]” (*Prz 15, 13*). Spotykają się jednak i zdobnicze przytoczenia z Piśma św., np. *Dan 3,4 (ib. 881 A)*; *Ps 73, 1 (Or. Flacillae. 2. PG 46,884 C)*.

Ogólna ocena Grzegorza z Nyssy jako konsolatora musi się oprzeć na innych kryteriach niż stopień artystycznej doskonałości mówcy. Wydaje się, że choć ulegał bezsprzecznie ideałowi wymowy, przekazywanemu i pielęgnowanemu przez retorów, kiedy układał mowy żałobne według zasad tradycyjnej retoryki, napełniał je zasadniczo nową treścią religijną. Gdyby ktoś czytał jego mowy, nie wiedząc, kto jest ich autorem, nie mógłby mieć, chyba żadnych wątpliwości, że pochodzą od chrześcijanina i to żarliwego. Właśnie jako rys bardzo charakterystyczny Nysseńczyka należy podkreślić jego osobiste zaangażowanie się w te prawdy wiary, na których opiera główne *argumenta consolatoria*. Trudno przypuścić, że i tu dochodzi do głosu tylko emfaza retoryczna! Tamten świat jest dla mówcy rzeczywistością fascynującą, bardziej prawdziwą niż życie doczesne. Jego skłonność do kontemplacji i mistyki znajduje swój wyraz także w koncepcji szczęścia wiecznego (zob. wyż. s. 78) i w deprecjacji doczesnego życia (zob. wyż. s. 81).

CONSOLATION DANS LES ORAISONS FUNEBRES DE ST. GREGOIRE DE NYSSÉ

Résumé

Après une brève caractéristique de l'oeuvre littéraire de St. Grégoire de Nyssé, le présent article rend compte des opinions de cet auteur concernant 1) le problème du mal et de la souffrance, 2) celui de l'attitude de l'homme face au malheur; sur ce fond seulement, il s'avère possible d'apprécier les *argumenta consolatoria* apparaissant dans ses oraisons funèbres. Les opinions de l'auteur sont confrontées, dans la mesure du possible, avec celles d'autres écrivains chrétiens et des

⁸⁰ Grzegorz uznawał Pismo św. za źródło prawdy objawionej, do której zrozumienia ma przyczynić się filozofia, czego przykładem jest jego „Dialog o duszy i zmartwychwstaniu”.

philosophes païens pour mieux mettre en relief le caractère individuel de ses propres opinions. Le chapitre I analyse successivement les problèmes tels que: bonheur, vie terrestre, vie éternelle, la relation entre les deux, la mort. Grégoire exigeait de soumettre les sentiments à la raison, il professait toutefois la métriopathie et non l'insensibilité complète.

L'analyse concerne les *argumenta consolatoria* compris dans les oraisons funèbres en l'honneur de la princesse Pulchérie et de l'impératrice Flacilla. Le chapitre final apporte des conclusions synthétiques en ce qui concerne les moyens de consolation propres à Grégoire. L'influence de la tradition des rhéteurs y est distincte, l'orateur fait cependant preuve d'une certaine invention et individualité. Dans les deux oraisons qui sont objet de notre analyse, la façon de présenter et d'argumenter est en rapport avec la personne de la défunte. L'élément nouveau qui y apparaît est celui de l'enseignement sur les principes de la foi. Les principaux arguments de consolation et leur motivation sont manifestement chrétiens; même les idées empruntées aux païens, prennent chez ce Père de l'Eglise la couleur chrétienne. L'orateur fait preuve d'un engagement personnel par rapport à ces vérités qui constituent le fondement de ses idées consolatrices.