1 Demonologia św. Grzegorza Wielkiego

1.1 Most między starożytnością a średniowieczem. Działanie demona w strukturach psychiki i społeczeństwa

** do akceptacji.** Tekst nie został opublikowany na stronie.

1.2 Spis treści

- 1. Grzegorz na granicy dwóch epok
- 2. Wielopoziomowa lektura Księgi Hioba
- 3. Szatan jako oskarżyciel zależny od Bożego przyzwolenia
- 4. Dwie główne drogi ataku: uderzenie i perswazja
- 5. Miasto umysłu i oblężenie myśli
- 6. Sugestia, przyjemność i zgoda
- 7. Od zgody do nawyku i niewoli
- 8. Obrona grzechu jako zatwardzenie umysłu
- 9. Pycha jako zasadnicza rana demoniczna
- 10. Siedem wad głównych jako armia pychy
- 11. Demon nie może zastąpić ludzkiej woli
- 12. Pozorna słodycz i zafałszowanie dobra
- 13. Hipokryzja jako demoniczne rozszczepienie osoby
- 14. „Ciało diabła” jako społeczna organizacja zła
- 15. Łuski Lewiatana: solidarność w zaprzeczaniu prawdzie
- 16. Władza, pochlebstwo i demoniczna jedność
- 17. Herezja i zło wewnątrz Kościoła
- 18. Prześladowanie i sterowanie przez lęk
- 19. Antychryst jako koncentracja rozproszonego zła
- 20. Łaska jako granica, światło i wewnętrzne wsparcie
- 21. Środki walki duchowej
- 22. Granice demonologii Grzegorza
- 23. Most ku średniowieczu
- Zakończenie

1.3 Wprowadzenie

Demonologia św. Grzegorza Wielkiego zajmuje szczególne miejsce w historii chrześcijańskiej refleksji nad złem. Grzegorz nie stworzył odrębnego, systematycznego traktatu o demonach. Nie analizował ich natury w uporządkowanym ciągu kwestii, jak uczynią to późniejsi scholastycy. Nie interesowała go również demonologia rozumiana jako katalog duchów, ich imion, hierarchii i rzekomych specjalizacji. Jego refleksja rodzi się z egzegezy Pisma Świętego, doświadczenia monastycznego, praktyki duszpasterskiej oraz obserwacji człowieka i społeczeństwa żyjących w warunkach głębokiego kryzysu późnej starożytności. Najpełniejszy wyraz znajduje ona w monumentalnym dziele Moralia in Iob, czyli Moraliach do Księgi Hioba. Komentarz ten, obejmujący trzydzieści pięć ksiąg, wyrósł z wykładów rozpoczętych przez

Grzegorza podczas jego pobytu w Konstantynopolu, a następnie był przez wiele lat uzupełniany i redagowany. Nie jest wyłącznie objaśnieniem tekstu biblijnego. Stanowi rozległą syntezę egzegezy, teologii moralnej, antropologii, ascetyki, duchowości, eklezjologii i demonologii. Księga Hioba dostarczyła Grzegorzowi szczególnie dogodnej struktury do analizy zła. W jej prologu szatan występuje jako oskarżyciel sprawiedliwego, który kwestionuje bezinteresowność jego wiary, domaga się wystawienia go na próbę i otrzymuje ograniczone pozwolenie na działanie. Następnie uderza w dobra Hioba, jego rodzinę, ciało, relacje oraz sposób postrzegania Boga. Nie może jednak bezpośrednio odebrać mu wolności. Musi doprowadzić go do tego, aby sam wypowiedział słowo sprzeciwiające się Stwórcy. Dla Grzegorza historia Hioba staje się obrazem całej walki duchowej. Szatan działa jednocześnie z zewnątrz i od wewnątrz: posługuje się wydarzeniami, cierpieniem, innymi ludźmi, sugestią, wyobraźnią, pamięcią, przyjemnością i lękiem. Atakuje jednostkę, ale również buduje zbiorowe formy zła. Jego działanie może zostać utrwalone w grupie, instytucji, kulturze, sposobie sprawowania władzy, wspólnocie pozornie religijnej, a nawet w strukturach kościelnych. Demonologia Grzegorza jest więc jednocześnie psychologią pokusy i teologią społecznego rozprzestrzeniania się grzechu. Określenia „psychika" oraz „struktury społeczne" są pojęciami późniejszymi niż język Grzegorza. Papież nie posługuje się nowoczesną psychologią ani socjologią. Analizuje jednak umysł, pamięć, wolę, uczucia, pragnienia, wyobrażenia, nawyki i proces podejmowania decyzji z taką wnikliwością, że jego opis można zasadnie odczytywać jako patrystyczną mapę życia psychicznego. Podobnie, mówiąc o „ciele diabła", jedności ludzi nieprawych, zepsuciu władzy, presji środowiska i zbiorowym usprawiedliwianiu grzechu, przedstawia mechanizmy, które współcześnie określilibyśmy jako strukturalne lub społeczne formy zła.

1.4 1. Grzegorz na granicy dwóch epok

Grzegorz Wielki żył w świecie, w którym instytucje zachodniego cesarstwa uległy już rozpadowi, lecz kultura późnoantyczna nadal kształtowała myślenie Kościoła. Italia doświadczała najazdów Longobardów, głodu, epidemii, przesiedleń i osłabienia administracji. Rzym nie był już stolicą cesarskiego świata, ale wciąż nosił pamięć dawnej potęgi. Biskup Rzymu musiał coraz częściej pełnić funkcje nie tylko religijne, lecz również administracyjne, społeczne, dyplomatyczne i charytatywne.

Grzegorz był zarazem człowiekiem rzymskiej kultury urzędniczej, mnichem tęskniącym za kontemplacją, kaznodzieją, papieżem, administratorem dóbr kościelnych i negocjatorem. Jego demonologia nie powstaje więc w oderwaniu od doświadczenia historycznego. Widzi on, że zło nie działa jedynie w wyizolowanym wnętrzu jednostki. Ujawnia się w przemocy politycznej, ucisku ubogich, próżności możnych, ambicjach duchownych, konfliktach wspólnot, niesprawiedliwych sądach, pochlebstwie, herezji i obojętności wobec cierpiących.

Grzegorz dziedziczy wielkie tradycje starożytnego chrześcijaństwa. Od Augustyna przejmuje przekonanie o fundamentalnym znaczeniu pychy, o konieczności łaski oraz o dwóch przeciwstawnych społecznościach budowanych przez dwie miłości. Z tradycji monastycznej, zwłaszcza przekazanej Zachodowi przez Jana Kasjana, czerpie rozbudowaną analizę myśli, namiętności i wad głównych. Z egzegezy patrystycznej przejmuje wielopoziomową lekturę Biblii, w której osoby i wydarzenia historyczne mogą wskazywać na Chrystusa, Kościół, duszę oraz rzeczywistość eschatologiczną.

Jednocześnie Grzegorz przetwarza to dziedzictwo w formę, która stanie się niezwykle wpływowa w średniowieczu. Moralia będą czytane w klasztorach, szkołach katedralnych i środowiskach duchowieństwa jako obszerna mapa życia moralnego. Dzieło służyło nie tylko egzegetom, ale

również kaznodziejom, spowiednikom, kierownikom duchowym i autorom późniejszych syntez. Jeden z zachowanych średniowiecznych rękopisów został opisany jako dzieło przeznaczone przede wszystkim dla duchowieństwa i przedstawiające całą drogę duchowego dojrzewania wierzącego. Informacje o średniowiecznej funkcji Moraliów podaje opis rękopisu Uniwersytetu w Utrechcie.

Grzegorz jest zatem mostem nie dlatego, że jedynie przekazuje gotowe poglądy starożytnych. Porządkuje je, nadaje im formę pastoralną i wiąże analizę duchów złych z praktycznym rozeznawaniem procesów zachodzących w ludzkim sercu oraz we wspólnocie.

Grzegorzowska demonologia zyskuje jasność dopiero wtedy, gdy jawi się jako subtelna konstelacja pojęć rozróżniających intencję od mocy, sprawczość od ograniczenia. Centralne dla tej koncepcji są dwie kategorie, które dla czytelnika współczesnego warto utrzymać w oryginalnej dychotomii: voluntas — zła wola szatana jako nastawienie i zamiar zwodzenia — oraz potestas — moc, którą demon dysponuje, lecz która pozostaje poddana granicom ustanowionym przez Boga. Rozróżnienie to, konsekwentnie obecne w Moraliach, umożliwia odczytanie kataklizmów epoki jako zjawisk, w których demoniczny zamiar i realna destrukcja współistnieją pod nadzorem boskiej permissio. Nie chodzi tu o objaśnianie każdych nieszczęść przez demoniczną interwencję, lecz o ujęcie ich teologicznej siatki: zło ma intencję, lecz nie nieograniczoną moc.

Voluntas — jako kategoria motywacyjna — występuje w tekstach Grzegorza przede wszystkim tam, gdzie analizuje mechanizmy sugestii i kuszenia. Jego interpretacja pychy i zamysłów złego ukierunkowana jest na moralne podważenie więzi społecznych i wewnętrznej sprawności duszy. Przyczynowość demoniczna jest tu rozpoznawana w formie proponowania złej kolejności miłości, wzmógłszania ambicji, podżegania do przemocy czy pogardy dla bliźniego. Jednakże Grzegorz nie redukuje zła do czysto zewnętrznego „wskazywania" — voluntas działa zawsze w sprzężeniu z ludzką skłonnością, starym człowiekiem i nawykami grzechu. W tym sensie demoniczna voluntas jest pewnego rodzaju prowokatorem moralnym, nie suwerennym demiurgiem historii.

Potestas natomiast ujmowana jest jako moc ograniczona i dopuszczona. W księdze IV Moraliów znajduje się konsekwentne podkreślenie, że działanie złego mieści się w ramach boskiego dozoru; permissio Boga jest zasadniczym teologicznym wyjaśnieniem możliwości działania demonów. Konsekwencje tego założenia są dwojakie: po pierwsze, niemożność przypisania diabłu absolutnej władzy nad rzeczywistością — wszelkie przewroty polityczne, epidemie czy migracje, choćby wzbudzające pytania o obecność zła, nie stanowią dowodu boskiej porażki; po drugie, uzasadnienie praktyczne dla nadziei i odpowiedzialnej pasterskiej reakcji. Grzegorzowska potestas nie znosi odpowiedzialności ludzkiej ani nie relatywizuje winy — przeciwnie, wpisuje zło w historię jako możliwe narzędzie próby lub kary, ale zawsze podwykonawcze wobec nadrzędnej opatrzności.

Analiza permissio jako kategorii hermeneutycznej — ze stałym odniesieniem do Hioba — pozwala odczytać strukturalne funkcje cierpienia i chaosu w myśli Grzegorza. Hiobowska scena kuszenia staje się dla niego archetypem: to Boskie dopuszczenie, a nie boskie przyzwolenie w sensie afirmacyjnym, otwiera pole działania demonicznej voluntas, by dać wyraz ludzkiej wierności lub jej braku. Taka lektura ma konkretne skutki egzegetyczne: katastrofy społeczno-polityczne nie mogą być bezkrytycznie interpretowane jako jednoznaczna zapłata czy jednoznaczne dobro, lecz jako element trudnej dynamiki, w której wolność ludzka i boska suwerenność współistnieją. Nie jest to więc neutralizacja zła, lecz jego odczytanie jako zjawiska teologicznie osadzonego i czasowego.

Behemot i Lewiatan w księgach XXXI i XXXIV Moraliów należy odczytywać przede wszystkim alegorycznie i moralnie, a nie jako opis konkretnych, historycznych bytów. Grzegorz używa tych starotestamentowych figur jako symboli struktur i mocarstw chaosu: Behemot obrazuje siły przyziemne, brutalne i bezrefleksyjne — chaotyczną dominację ciała i gwałt na bliźnim; Lewiatan natomiast personifikuje morskie, subtelniejsze i niekiedy zwodnicze procesy pychy, które rozlewają się po umysłach i tworzą ideologiczne lub herezjalne nurty. W tym odczytaniu owo „mistyczne ciało szatana" nie jest konkretnym korpusem organizacyjnym, lecz sposobem mówienia o zintegrowanych formach grzechu, które mają zarówno wymiar indywidualny, jak i strukturalny. Istotą takiej lektury jest wskazanie na równoległość: wykorzenienie moralne w ludziach stwarza warunki, w których „ciało" tych figur może działać w świecie.

Ten moralno-eschatologiczny sposób ujmowania Behemota i Lewiatana ma również konsekwencje dla rozumienia końca dziejów. Grzegorz nie traktuje tych istot jako nieodwracalnej rzeczywistości, lecz jako elementów podległych Boskiemu sądowi i ostatecznemu ujarzmieniu. W perspektywie eschatologicznej ich działanie jest czasowe i służy zarówno doświadczeniu Kościoła, jak i formacji indywidualnej cnoty. Tym samym Moralia nie dają pretekstu do apokaliptycznego fatalizmu, lecz do aktywnego życia nadziei i pokuty.

Antropologiczna oś konfliktu u Grzegorza przyjmuje klasyczną formę walki „starego człowieka" z człowiekiem odnowionym (por. Ef 4, 22–24 jako kontekst teologiczny). Grzegorz odczytuje kuszenie jako dialog między sugestią demoniczną a przyzwyczajeniem grzesznym; stary człowiek nie jest jedynie metaforą, lecz realną sferą przywiązania, którą demon usiłuje wykorzystać. Ważne jest jednak podkreślenie granic tego dyskursu: sugestia nie jest tożsama z chorobą. Grzegorz, choć posługuje się analogiami medycznymi, pozostaje w ramach przedmocnego rozróżnienia — pewne zaburzenia wymagają opieki i leczenia cielesnego, a nie redukcji do kwestii duchowej opresji. Trzeba więc wyraźnie oddzielić sferę duchowego rozeznania od sfery medycznej diagnozy; Grzegorzowska dynamika nie służy patologizacji pokusy ani awanturniczej demonizacji wszelkiego cierpienia.

Discretio, jako cnota rozeznania duchowego, jest u Grzegorza narzędziem rozpoznawania granic między sugestią a chorobą, między kusicielskim podszeptem a własnym przywiązaniem. Rozeznanie to nie jest techniczną umiejętnością psychologiczną, lecz ćwiczeniem duchowym zakorzenionym w modlitwie, sakramentach i praktyce sakramentalnej wspólnoty. Jego metoda polega na badaniu owoców: sprawdza się autenticzność ducha przez skutki moralne i kontynuację życia w łasce. To właśnie przez tę praktykę Grzegorz rekomenduje mądrą pastoralność — skłonną do rozróżnienia, cierpliwą w naprawie, lecz zdecydowaną wobec tego, co jawnie podkopuje życie Kościoła. Wskazówka ta determinuje zarówno sposób spowiedzi, jak i sposób przewodnictwa w kryzysie wspólnotowym.

Egzegetyczne powiązania z tekstami biblijnymi wzmacniają te interpretacje. Analogiczne do Hioba doświadczenie znajdujemy w lekturze społecznych załamań: próba objawia stan wiary i prowadzi do oczyszczenia, ale nie unieważnia winy historycznych aktorów. W kontekście 2 Tes 2, 3–12 Grzegorz odczytuje zjawisko „nasienia bezbożności" jako proces, który może zostać dopuszczony, by ukazać fałszywość i odsłonić prawdę. Taka lektura pozwala mu łączyć egzegezę z pastoralną diagnozą korozji moralnej instytucji. Nie jest to jednak zalecenie do identyfikowania konkretnej osoby czy instytucji z „znakiem bezbożności" — przeciwnie, jest to wezwanie do czujności i pokory w rozpoznawaniu przejawów lawiny grzechu.

Historyczny kontekst Grzegorza jako „ostatniego Rzymianina" nadaje tej teologii szczególną wagę praktyczną. W obliczu upadku struktur politycznych i administracyjnych jego rozważania nad voluntas i potestas dostarczają narzędzi do rozumienia rozbicia społecznego: zło objawiające się w niszczeniu porządku publicznego jest zarówno skutkiem ludzkiego zła, jak i zjawiskiem, które może być przez Bóg dopuszczone w celach wychowawczych. Taka interpretacja legitymizuje jednocześnie działalność kościelną — opiekuńczą, normującą i naprawczą — jako właściwą odpowiedź na demoniczne i ludzkie przejawy rozpadu, bez popadania w teologiczny determinizm.

Niebagatelne są też granice interpretacyjne, które należy konsekwentnie zachować: po pierwsze, Grzegorz nie rozwija systematycznej hierarchii demonicznej w sensie scholastycznym; jego demonologia ma charakter pastoralno-egzegetyczny, a nie kosmologiczno-filozoficzny. Po drugie, nie wolno przenosić jego katarktycznej lektury zła bezkrytycznie na pole współczesnej nauki społecznej czy medycznej. Po trzecie, jego odczytanie figur biblijnych jako symboli strukturalnych nie usprawiedliwia tworzenia łatwych równoważności między tekstem a jedną konkretną sytuacją polityczną — Groźba anachronizmu jest realna, jeżeli zapomni się o intencji moralno-dydaktycznej Autora.

Wreszcie, przyjęcie rozróżnienia voluntas — potestas i uświadomienie sobie roli permissio prowadzi do praktycznego wniosku teologicznego: Kościół, działając w świecie schyłku pewnej epoki, nie jest ani biernym obserwatorem złych wydarzeń, ani ich demiurgiem tłumaczonym przez jeden tylko czynnik. Jest wspólnotą wezwanej odpowiedzi, która przez swoje miłosierdzie, naprawę i nauczanie ukazuje alternatywę wobec „mistycznego ciała szatana". Taka perspektywa odczytu Moralia podkreśla, że walka z demonicznym oddziaływaniem ma wymiar przede wszystkim moralny i eschatologiczny — to konfrontacja o człowieka, o wspólnotę i o ostateczne Królestwo Boga.

Zob.[12]

1.5 2. Wielopoziomowa lektura Księgi Hioba

Demonologia Moraliów wynika bezpośrednio z metody egzegetycznej Grzegorza. Tekst biblijny może być odczytywany na kilku powiązanych poziomach. Sens historyczny mówi o rzeczywistym Hiobie i jego cierpieniu. Sens alegoryczny lub mistyczny ukazuje w Hiobie Chrystusa oraz Jego Kościół. Sens moralny odnosi wydarzenia księgi do życia wewnętrznego każdego wierzącego.

Hiob jest więc równocześnie sprawiedliwym człowiekiem, figurą cierpiącego Chrystusa, obrazem prześladowanego Kościoła i symbolem duszy poddanej próbie. Szatan atakujący Hioba jest historycznym oskarżycielem, ale również „starym przeciwnikiem", który nieustannie działa przeciw Chrystusowi obecnemu w Jego członkach. Rany Hioba wskazują na rany Chrystusa i cierpienia Kościoła. Przyjaciele Hioba mogą oznaczać heretyków, którzy wypowiadają częściowo prawdziwe zdania, lecz stosują je w sposób fałszywy i okrutny. Żona nakłaniająca Hioba do bluźnierstwa bywa obrazem ludzi cielesnych znajdujących się blisko wspólnoty wiary, którzy przez sposób życia stają się narzędziami pokusy.

W szóstej księdze Moraliów Grzegorz wyjaśnia, że rany Hioba oznaczają zarówno mękę Chrystusa, jak i prześladowania Jego Ciała, czyli Kościoła. Żona Hioba reprezentuje natomiast cielesnych członków wspólnoty, a przyjaciele — nauczycieli błędu, którzy pozornie bronią Boga, lecz w rzeczywistości krzywdzą sprawiedliwego.

---

[1] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[2] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

Metoda ta może wydawać się współczesnemu czytelnikowi nadmiernie swobodna. Grzegorz nie próbuje jednak zastąpić historii symboliką. Wielokrotnie podkreśla konieczność zachowania prawdy sensu historycznego. Uważa natomiast, że Duch Święty ukształtował wydarzenia i słowa Pisma tak, aby mogły jednocześnie odsłaniać trwałe prawidłowości życia duchowego.

Dzięki temu szatan nie pozostaje postacią zamkniętą w prologu Księgi Hioba. Jego oskarżenie powtarza się za każdym razem, gdy człowiek zaczyna podejrzewać, że wiara jest jedynie interesowną wymianą z Bogiem. Uderzenie w dobra Hioba powtarza się wtedy, gdy utrata zewnętrznych zabezpieczeń ma doprowadzić do utraty wewnętrznego zaufania. Głos jego żony powraca w radach ludzi bliskich, którzy pod pozorem realizmu nakłaniają człowieka do niewierności. Mowy przyjaciół odtwarzają się w religijnych systemach, które z cierpienia wyprowadzają automatyczne oskarżenie o winę.

Grzegorz czyta więc Biblię jako duchową anatomę pokusy. Historyczne osoby stają się obrazami funkcji, przez które zło działa w jednostce i społeczeństwie.

Hermeneutyka gregoriańska operuje zwierciadłem Pisma nie jako prostym odbiciem faktycznych wydarzeń, lecz jako narzędziem diagnostycznym, które wykorzystuje napięcia między sensami do odsłonięcia dynamiki duchowej. Istotą tej metody jest świadome odczytywanie pozornych rozbieżności: gdy tekst historyczny zetknie się z alegorią, sprzeczność nie jest błędem, lecz wskazówką. Grzegorz traktuje takie punkty jako kliniczne miejsca duszy, gdzie dochodzi do spotkania łaski i pokusy; tam właśnie hermeneutyczne „pęknięcie" pozwala dostrzec mechanizmy działania zła w życiu indywidualnym i wspólnotowym. Ten sposób czytania wymaga dyscypliny teologicznej: każde przekształcenie zdarzenia w obraz wewnętrzny podlega kryterium zgodności z całością Objawienia i praktyką Kościoła, nie zaś dowolnej alegorizacji.

Analiza obecności oskarżyciela w niebiańskim zgromadzeniu, omawiana przez Grzegorza w księdze II, odsłania subtelny dychotomijny wymiar boskiego dopuszczenia i demonicznej aktywności. Tekst biblijny przedstawia upadłego jako uczestnika boskiego sądu, co z pozoru może budzić teologiczne wątpliwości. Grzegorz rozwiązuje ten problem przez pojęcie przyzwolenia Bożego: Bóg nie inicjuje zła, lecz może dopuszczać jego działanie w ramach swojej wierności wobec stworzonego porządku i wolności stworzeń. W tym ujęciu demoniczna skarga istnieje jako rzeczywisty akt moralny, a nie teatralny atrybut narracji; jej obecność w zgromadzeniu ma znaczenie procesowe — odsłania wolność stworzenia, a jednocześnie poddaje ją próbie służącej większemu dobru zgodnemu z Bożym planem. Konsekwencją jest teologiczna ostrożność: nie można utożsamiać każdej trudności życiowej z działaniem diabła, ani też redukować boskiego dopuszczenia do instrumentalnej manipulacji zła.

Centralny dla interpretacji jest u Grzegorza wymiar ontologicznej „ślepoty" upadłego anioła. Nie chodzi tu o brak poznania w sensie mechanicznym, lecz o privatio — ubytek uczestnictwa w świetle pierwotnej kontemplacji Boga. Ta metafizyczna ciemność staje się źródłem błędnej reprezentacji rzeczywistości: upadły nie widzi już harmonii stworzenia i interpretuje je przez pryzmat własnej sprzeczności z Bogiem. Egzegetycznie przekłada się to na czytanie oskarżenia jako symptomatyczne: nie tyle dokładny raport o faktach, ile wyraz wewnętrznej skażoności percepcji demonicznej. Dla pastoralnego rozpoznania oznacza to, że demoniczne podszepty nie mają waloru epistemicznego i muszą być oceniane w świetle prawdy objawionej, a nie przyjmowane za pewnik.

W powiązaniu z powyższym trzeba wyraźnie rozdzielić dopuszczenie Boże od działania autonomicznego zła. Grzegorz konsekwentnie broni teologii, w której Bóg jest ostatecznie źródłem dobra i sprawiedliwości, podczas gdy zło pozostaje rezultatem nadużytej wolności stworzeń. W praktycznym odczytaniu Hioba

oznacza to, że cierpienia doświadczane przez sprawiedliwego nie są dowodem Bożej nieprawości ani automatyczną karą; są raczej sceną, na której ujawniają się mechanizmy pokusy i wytrwałości. Teologiczna precyzja tego rozróżnienia ma istotne następstwa exegetyczne: pozwala uniknąć prostego moralizowania tragedii i jednocześnie utrzymać odpowiedzialność moralną osób i duchów za ich decyzje. Behemot i Lewiatan, odczytywani przez Grzegorza w księgach XXXI i XXXIV, pełnią funkcję archetypów wyobrażających konkretne kategorie grzechu i zagrożeń duszy. Behemot jawi się jako obraz przyziemnej, bezwstydnej potęgi cielesności: monumentalna siła, która rości sobie prawo do panowania nad światem ziemskim. Lewiatan natomiast wiąże się z żywiołem głębi — chaosem i gwałtownością namiętności, a także z morską metaforą nieuporządkowanej żądzy oraz pychy. Grzegorz używa tych postaci nie jako zoologicznych opisów, lecz jako moralnych ikon; ich funkcja hermeneutyczna polega na ukazaniu, jak różne formy grzechu manifestują się w ciele i w zbiorowości. W konsekwencji egzegeza tych stworzeń staje się diagnozą tendencji duchowych: Behemot wskazuje na nieokiełznaną dominację zmysłowości, Lewiatan — na strukturę zbiorową upadku, która ma wymiar zarówno indywidualny, jak i społeczny.

Ważne jest przy tym rozróżnienie między opisem gregoriańskim a współczesnymi kategoriami medycznymi czy psychologicznymi. Grzegorz nie przedstawił ani nie dysponował językiem klinicznym; posługiwał się obrazami moralnymi. Dlatego przy zastosowaniu jego egzegezy do duszpasterstwa i teologii moralnej należy zachować analogiczność, a nie tożsamość języków. Użycie pojęć takich jak „cielesność" czy „zmysłowość" w jego interpretacji ma charakter normatywny i etyczny, nie diagnostyczny w sensie medycznym. Przekład tych kategorii na współczesne dyskursy wymaga krytycznej mediacji: można czerpać z gregoriańskiej intuicji rozumienie pokuszeń i ich dynamiki, lecz nie wolno redukować doświadczeń chorobowych do jednego wymiaru duchowego ani odwrotnie — na podstawie medycznej etiologii wykluczać moralnego wymiaru nieuporządkowania.

Eschatologiczny wymiar Lewiatana u Grzegorza zasługuje na szczególną uwagę. Lewiatan nie jest tylko potworem prywatnej duszy; bywa przez niego także rozumiany jako „ciało" zbiorowości potępionych, które przeciwstawia się porządkowi Bożemu w wymiarze ostatecznym. Taka lektura podkreśla, że grzech może przybrać formę instytucjonalnej lub kulturowej struktury, której siła polega na konsolidacji indywidualnych win w potężny organizm sprzeciwu wobec Boga. Grzegorz jednak podchodzi do tej myśli z ostrożnością: eschatologiczna perspektywa służy pouczeniu i napomnieniu, nie zaś konkretnemu przypisaniu nazwisk czy instytucji do funkcji antychrystycznej. Granica interpretacyjna jest tu jasno wyznaczona — figury apokaliptyczne mogą inspirować krytykę moralną, ale nie usprawiedliwiają spekulacji politycznych czy personalnych oskarżeń.

Z egzegetycznego punktu widzenia taki plausybilny dualizm — między indywidualną pasją a kolektywnym ciałem grzechu — wymaga od czytelnika kryteriów rozeznania. Grzegorz proponuje je w formie praktycznej: rozpoznawanie owoców, konfrontacja z sercem wspólnoty i sprawdzanie, czy dane postawy sprzyjają wierności prawdzie Ewangelii. Te kryteria mają charakter teologiczno-etyczny: służą ocenie, czy dane działania wzmagają miłość ku Bogu i bliźniemu, czy też ją wypierają. Egzegeza Moraliów zatem łączy opis demonicznych ikon z moralną metodą rozeznawania, co umożliwia zastosowanie tekstu biblijnego w życiu Kościoła bez redukcji do schematów obiektywnie medycznych.

Hermeneutyczna konsekwencja tej metody jest dwoista. Po pierwsze, duchowe rozeznanie wymaga odwołania do całej Tradycji: niekiedy asymetryczność obrazu w tekście Pisma zostaje uzupełniona przez dokumenty Kościoła, praktykę sakramentalną i życie wspólnoty. Po drugie, interpretacja nie może przekroczyć swojej funkcjonalnej granicy — sens moralny i alegoryczny służy formacji życia, a nie staje się

narzędziem do tworzenia nowych teorii naukowych czy politycznych. Ta samokontrola hermeneutyczna jest jednym z powodów, dla których czytanie Grzegorza pozostaje użyteczne: proponuje czytelnikowi spojrzenie przenikliwe, a jednocześnie dyscyplinujące.

Ostatecznie pogłębione czytanie Hioba według Grzegorza ukazuje, że Pismo jako zwierciadło duszy działa na zasadzie korelacji między znakiem a wnętrzem: obrazy i alegorie działają terapeutycznie, wskazując na patologie duchowe i proponując cnoty jako remedium. Jednak terapia ta ma charakter duchowy i moralny, nie medyczny; jej skuteczność sprawdza się w praktyce ascetycznej i sakramentalnej Kościoła, gdzie rozeznanie i pokora prowadzą do przemiany. Granice takiego odczytania muszą być jasno zachowane: egzemplifikacja zła przez figury demoniczne wymaga krytycznego osądu i pastoralnej rozwagi, a nie prostych analogii czy ekspertyz społeczno-politycznych. W ten sposób hermeneutyka gregoriańska pozostaje sercem moralnej lektury Hioba — pasmem narzędzi do rozpoznawania pokusy, ale zawsze osadzonym w komunii Kościoła i nadziei eschatologicznej.

Grzegorz posługuje się metaforą «nocy» nie jako poetyckim dodatkiem, lecz jako precyzyjnym narzędziem hermeneutycznym: noc obrazuje stopniowe zaciemnienie uczestnictwa w boskim świetle, przebieg pokus i ich wewnętrzną dynamikę. W lekturze Moraliów noc nie jest synonimem choroby ani stanu klinicznego, lecz schematem opisowym, który pozwala rozróżnić fazy doświadczenia duchowego — od chwili zewnętrznego uderzenia, przez wychylające się wątpliwości wiary, aż po momenty, gdy pamięć o Bogu zostaje zastąpiona przez fałszywe interpretacje rzeczywistości. Takie rozróżnienie umożliwia teologiczne rozeznanie: pozorna «ciemność» może być przemijającą próbą wymagającą wytrwałości, lub oznaką głębszej utraty uczestnictwa w łasce, wymagającej nawrócenia i wspólnotowego towarzyszenia. Dzięki temu noc staje się kryterium odczytu narracji biblijnej — miejscem, gdzie napięcia literalnego i moralnego sensu odsłaniają rodzaje pokusy, a nie pretekstem do ich medykalizacji.

W tej samej perspektywie szczególne znaczenie nabiera liturgia i życie sakramentalne jako epistemiczny korektyw gregoriańskiej lektury. Dla Grzegorza Kościół wyraża się nie tylko jako kontekst interpretacyjny, lecz jako praktyczny środek przywracania «wzroku» duszy: wspólnota modlitwy, słowo głoszone w liturgii, znaki sakramentalne i dzieła miłosierdzia rekonfigurować mogą percepcję wierzącego wobec świata i wobec własnych słabości. Taka interwencja nie ma charakteru magicznego ani arbitralnego: jest to terapeutyczne i kanoniczne przywrócenie uczestnictwa w świetle Trójcy, które koryguje demoniczne deformacje poznawcze. Z tego względu hermeneutyka gregoriańska wymaga od interpretatora stałego odniesienia do życia wspólnoty — samodzielna introspekcja, pozbawiona osądów duszpasterskich, nie daje pełnej gwarancji rozeznania.

Praktyczne implikacje tej orientacji są dwojakie i restrykcyjne: po pierwsze, stosowanie moralnej lektury Pisma winno opierać się na kryteriach tradycyjnych — zgodności z całym Objawieniem, sprawdzaniu owoców czynów oraz wierze w Kościół jako interpretacyjny kontekst; po drugie, metoda ta wymaga powściągliwości wobec wszelkich uproszczeń — zarówno patologizowania doświadczeń duchowych przez analogie medyczne, jak i instrumentalnego użycia biblijnych figur do politycznych oskarżeń. W efekcie gregoriańska „wielo-poziomowa" hermeneutyka pozostaje metodą diagnozy moralnej: precyzyjną, lecz zawsze osadzoną w życiu sakramentalnym i w służbie pasterskiej, zdolną odsłaniać mechanizmy pokusy bez zamieniania ich na arbitralne etykiety czy pseudo-naukowe schematy.

Zob.[34]

[3]Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

1.6 3. Szatan jako oskarżyciel zależny od Bożego przyzwolenia

Pierwszą zasadą demonologii Grzegorza jest całkowita zależność szatana od Boga. Diabeł nie jest równorzędnym przeciwnikiem Stwórcy. Nie może działać poza granicami wyznaczonymi przez Opatrzność. W Księdze Hioba musi stanąć przed Bogiem, ujawnić swoje zamiary, poprosić o pozwolenie i podporządkować się zakazowi dotyczącymi zakresu próby.

Grzegorz rozróżnia cel działania Boga od celu działania diabła. Szatan pragnie doprowadzić sprawiedliwego do grzechu, aby udowodnić, że jego wierność była pozorna. Bóg dopuszcza próbę, aby ukazać prawdę, oczyścić człowieka, umocnić cnotę, zabezpieczyć przed ukrytą pychą lub uczynić przykład jego wytrwałości pożytecznym dla innych.

To samo wydarzenie może zatem posiadać dwa przeciwstawne zamierzenia. Diabeł działa ze złą wolą, a Bóg bez stawania się autorem zła włącza jego ograniczone działanie w porządek Opatrzności. Szatan zamierza zniszczyć; Bóg dopuszcza próbę, która może stać się miejscem dojrzewania.

W drugiej księdze Moraliów Grzegorz analizuje dialog Boga z szatanem. Bóg ukazuje sprawiedliwość Hioba, pozwala przeciwnikowi wystawić ją na próbę, ale jednocześnie zakreśla nieprzekraczalne granice: „wszystko, co ma, jest w twojej mocy", lecz samego Hioba ma oszczędzić. Grzegorz podkreśla, że nawet pozwalając na próbę, Bóg powstrzymuje nadmierny atak przeciwnika.

Zasada ta zabezpiecza chrześcijańską demonologię przed dualizmem i paniką. Zły duch jest groźny, ale nie suwerenny. Jego wiedza jest ograniczona, jego moc zapożyczona, a zakres działania podporządkowany sądowi Boga. Nawet kiedy wydarzenia wydają się wymykać spod kontroli, nie oznacza to, że szatan przejął władzę nad stworzeniem.

Grzegorz nie banalizuje przy tym cierpienia. Utrata dzieci, majątku, zdrowia i społecznego szacunku pozostaje realną tragedią. Nie twierdzi również, że człowiek potrafi łatwo odczytać, dlaczego Bóg dopuścił określoną próbę. Księga Hioba właśnie przed takim uproszczeniem ostrzega. Przyjaciele Hioba stają się narzędziami dodatkowego cierpienia, ponieważ próbują wyjaśnić tajemnicę przez mechaniczne powiązanie nieszczęścia z osobistą winą.

Demoniczna pokusa może więc posługiwać się także fałszywą teodyceą. Człowiek cierpiący zostaje przekonany, że Bóg go odrzucił, albo zostaje oskarżony przez innych o ukryty grzech. Szatan działa jako oskarżyciel nie tylko bezpośrednio, lecz również przez religijny język pozbawiony miłosierdzia i rozeznania.

Scena niebiańskiego zgromadzenia opisana w pierwszych rozdziałach Księgi Hioba jawi się u Grzegorza nie jako metafora poboczna, lecz jako struktura hermeneutyczna decydująca o charakterze całej jego demonologii. Egzegeza Hi 1,6–12, ujęta przez autora Moraliów, odsłania funkcję diabła w porządku sądowym: nie jest on równorzędnym procesowym stronem, lecz występuje w roli oskarżyciela — figura procesowa zawężona i definiowana przez instytucję, przed którą występuje. Tak rozumiana scena nadaje sens dwoistości intencji, które Grzegorz konsekwentnie rozróżnia: zła voluntas diabła i legitymizowana przez Boga potestas. W tej perspektywie konieczne staje się doprecyzowanie pojęć oraz konsekwencji teologicznych wynikających z takiej konstrukcji.

Pierwsze pojęcie wymaga wyraźnego rozróżnienia: voluntas diaboli oznacza uporczywą i złowrogą intencję przeciwnika, nastawioną na podważenie sprawiedliwości człowieka i zniszczenie jego dobra; potestas natomiast to kompetencja i ograniczenie udzielone mu przez Boga w ramach sądu i sądowego

[4]Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

dopuszczenia. U Grzegorza nie mamy do czynienia z antonomazją dwóch równoważnych woli, lecz z relacją podporządkowania: potestas nadaje się, ogranicza i określa zakres działania voluntatis. To rozróżnienie jest zasadnicze dla teodycei gregoriańskiej, bo pozwala zachować jednoznaczną odpowiedzialność moralną (diabeł pozostaje sprawcą złej woliby) przy jednoczesnym utrzymaniu transcendencji i suwerenności Boga (Bóg sprawuje kompetencję sądową i dopuszcza działanie przeciwnika w celu większego dobra lub oczywistego sprawdzenia sprawiedliwości).

Analiza tekstu Hi 1,6–12 z tej perspektywy odsłania kilka konstytutywnych elementów „sądu niebieskiego". Po pierwsze, sama inicjacja procesu jest aktem komunikacji: Bóg pyta, ukazuje, dopuszcza. To wskazuje na suwerenną inicjatywę Boga w odsłanianiu sprawiedliwości, a zarazem na jego decyzję o uczynieniu z doświadczenia ludzkiego miejsca objawienia prawdy. Po drugie, odpowiedź oskarżyciela ma charakter postulatu proceduralnego — nie tyle stanowczego werdyktu, co prośby o możliwość sprawdzenia tezy. Taka forma dialogu dowodzi, że diabeł operuje w kategoriach prawnych, a nie jedynie w sferze czysto destrukcyjnej: jego rola jest oskarżycielska, a nie suwerennie karząca. Po trzecie, granice postawione przez Boga — instrukcje o pozostawieniu osoby nieuszkodzonej — wyznaczają ramy, które zapobiegają eskalacji zła i zabezpieczają opatrznościowy porządek świata. To nie jest tylko techniczna regulacja; jest to wyraz sprawiedliwości Boga, który nawet w dopuszczeniu zła chroni stworzenie przed całkowitą destrukcją.

Z tej perspektywy konieczne staje się także rozróżnienie funkcji pedagogicznej i karnej dopustu, które Grzegorz rozwija w księdze II i w księdze XXXI. Pedagogia Boża polega na tym, że dopuszczenie staje się instrumentem oczyszczenia, wykładnikiem prawdy i środków wychowawczych. Ten wymiar odsłania aspekt teologiczny cierpienia jako środka ku dobru ostatecznemu: doświadczenie może ukazać autentyczność cnót i uprościć pozorne przywiązania. Natomiast wymiar karny nie musi oznaczać arbitralnej zemsty; u Grzegorza kara jest wymierzana w kontekście sprawiedliwości i odnawiania relacji z Bogiem. Rozróżnienie to ma istotne konsekwencje egzegetyczne: lektura Hioba nie powinna być redukowana do jednowymiarowej teorii „retributywnej" ani do mitologii autora zła. Dopust łączy w sobie element wychowawczy i naprawczy, przy czym jego proporcje i cel określa władza sądu boskiego.

Egzegetyczna konsekwencja tej rekonstrukcji jest dwuwymiarowa. Po pierwsze, potwierdza ona, że diabeł jako accusator działa ze złej woli, nie zaś jako instrument Boży w sensie deterministycznym; jego intencja jest moralnie zła i odpowiedzialna. Po drugie, pokazuje, że samo dopuszczenie jego działania przez Boga nie czyni Boga autorem zła — jest natomiast wyrazem opatrznościowego dysponowania warunkami, w których prawda może zaistnieć. W nominalistycznej logice pojęć sądowych u Grzegorza leży więc następująca teza: to, że proces ma miejsce, nie eliminuje winy oskarżyciela, lecz włącza jego działanie w porządek, który ma na celu ukazanie istoty człowieka przed Bogiem i ludźmi.

Kolejny punkt pogłębienia dotyczy epistemologii sądu niebiańskiego. Różnica między wiedzą Boga a poznaniem oskarżyciela jest u Grzegorza zasadnicza. Oskarżyciel operuje przewidywaniem i interpretacją widzialnych efektów błogosławieństwa, wnioskując o pobożności na podstawie zewnętrznych znaków. Jego argumentacja jest ergo inductiva i hipotetyczna; nie dysponuje wglądem w intymne motywacje serca. Bóg tymczasem sądzi z pełnym wglądem, rozpoznaje intencje i upodobania wewnętrzne. Ta asymetria wiedzy uzasadnia, dlaczego dopuszczenie doświadczenia nie jest arbitralnym gestem „zatrudnienia" diabła: jest raczej sprawiedliwym egzaminem przeprowadzonym przez Tego, który zna serce i może zinstytucjonalizować próbę tak, by nie narodziło się nieodwracalne zło. W konsekwencji, interpretacja wydarzeń ziemskich wymaga pokory i braku pośpiechu interpretacyjnego: nie wystarczą zewnętrzne przesłanki do ustalania winy.

Ze sceny sądowej wynikają również implikacje eschatologiczne, które Grzegorz rozwija w księdze XXXIV. Postać Leviathana i ogólna perspektywa przyszłego ograniczenia mocy przeciwnika ukazują, że rola oskarżyciela jest przejściowa i podporządkowana ostatecznemu planowi Bożemu. Eschatologiczne ujarzmienie mocy złego potwierdza, że urząd oskarżycielski diabła nie jest stałą konstytucją rzeczywistości, lecz epizodem wpisanym w historię zbawienia. To przesunięcie perspektywy z chwilowej próby na horyzont eschatologiczny stanowi kontrapunkt: nawet jeśli w teraźniejszości oskarżenie przynosi ciężkie konsekwencje, ostateczne rozstrzygnięcie należy do Chrystusa, a ograniczenie Leviathana zapowiada przywrócenie pełnej sprawiedliwości. Dla teologii pastoralnej implikuje to nadzieję i pewność, że boska potestas ostatecznie odwróci skutki działania voluntatis.

Rola Chrystusa jako jedynego obrońcy (advocatus) wymaga wyraźnego wyartykułowania, jako że jest to punkt styku między teologią sądu a sakramentologią odkupienia. W ramach gregoriańskiej lektury motyw obrony nie jest rozumiany wyłącznie procesowo; Chrystus jest osobowym i zbawczym rozstrzygnięciem oskarżenia. Jego ofiara nie jest prawniczym „dopełnieniem formalności", lecz realnym środkiem zniesienia podstaw oskarżenia: przez jej dokonanie zostaje odsłonięta i zrealizowana prawda o człowieku, uwalniająca go od skutków przemożnej władzy oskarżyciela. W tym kontekście odwołanie do obrazów apokaliptycznych — gdzie oskarżyciel zostaje zrzucony — nie tyle demonizuje proces sądowy, co konstatuje jego rozstrzygnięcie w Chrystusie. W praktyce teologicznej oznacza to, że osoba wierząca odnajduje w sakramencie pojednania i ofierze Chrystusa instancję, która przewyższa prawne zapytania przeciwnika; obrona ta ma charakter ontologiczny i relacyjny, a nie tylko proceduralny.

Z egzegetycznego i pastoralnego punktu widzenia konieczna jest wyraźna granica interpretacyjna: rola oskarżyciela i dopuszczenie Boże nie upoważniają do dowolnego przypisywania każdej formy cierpienia lub problemu działaniu demonicznemu. Tekst gregoriański rozróżnia kategorie i nie utożsamia duchowego oskarżenia z zaburzeniami natury cielesnej czy psychicznymi. W praktyce duszpasterskiej i akademickiej należy więc utrzymywać dychotomię kompetencji: rozeznanie duchowe dotyczy znaków łaski i działania duchów, natomiast diagnoza medyczna i psychologiczna bada stany naturalne i chorobowe. Grzegorz nie zlewa tych pól; jego interpretacja Hioba raczej zachęca do dyscypliny rozróżniania niż do zacierania kompetencji.

Wreszcie, z punktu widzenia historycznego, scena niebiańska wpisuje się w szerszą tradycję biblijną i patrystyczną, gdzie motyw oskarżyciela występuje między innymi w Za 3,1–2 i w apokaliptycznym obrazie wyrzucenia oskarżyciela. U Grzegorza ten motyw zostaje dogłębnie ujęty w ramy opatrznościowo-sądowe, co odpowiada jego ogólnej teologicznej metodzie: łączeniu pieczołowitej egzegezy z duchową pedagogią Kościoła. Przy tym zachowany jest rygor moralny — diabeł pozostaje odpowiedzialny za swoje zło, Bóg natomiast jest sędzią i ostatecznym dysponentem procesu dziejowego.

Podsumowując analityczne rozwinięcie: odczytanie Hi 1,6–12 przez pryzmat roli oskarżyciela i dopuszczenia pozwala na klarowne odseparowanie złości diabła od suwerennej potesty Boga, nadając temu odróżnieniu konsekwencje egzegetyczne (rozumienie motywów stron oraz różnicę w poznaniu), moralne (odpowiedzialność i cel dopustu) oraz pastoralne (konieczność rozróżniania kompetencji). Dodatkowo, eschatologiczne ograniczenie mocy przeciwnika i rola Chrystusa jako obrońcy zamykają teologiczną narrację, w której oskarżyciel pozostaje realną, lecz nieostateczną i nieostateczną siłą w porządku zbawienia. Takie pogłębienie potwierdza konsekwentną intencję Grzegorza: utrzymać właściwy porządek prawny i moralny, w którym nawet dopuszczenie zła służy objawieniu i odnowie sprawiedliwości.

Zob.[5][6]

1.7 4. Dwie główne drogi ataku: uderzenie i perswazja

Grzegorz rozróżnia dwa podstawowe sposoby demonicznego oddziaływania. Przeciwnik może próbować złamać człowieka przez cierpienie albo uwieść go przez sugestię. Może uderzać z zewnątrz lub próbować otworzyć sobie drogę do wnętrza.

Wobec Hioba stosuje najpierw przemoc zewnętrzną. Odbiera mu dobra, dzieci, zdrowie i społeczne bezpieczeństwo. Liczy, że ból przekształci się w rozpacz, a rozpacz w bluźnierstwo. Kiedy jednak odkrywa, że Hiob pozbawiony wszystkiego nadal błogosławi Boga, zmienia taktykę. Posługuje się żoną sprawiedliwego i głosami jego przyjaciół.

Grzegorz opisuje to jako przejście od jawnego uderzenia do subtelnej perswazji. Przeciwnik nie zdołał zdobyć twierdzy duszy przez bezpośredni szturm, dlatego szuka drabiny w najbliższych relacjach człowieka. W trzeciej księdze Moraliów przedstawia żonę Hioba jako narzędzie, przez które szatan próbuje dotrzeć do serca sprawiedliwego po niepowodzeniu zewnętrznych ataków.

Ten element komentarza wymaga krytycznej lektury. Grzegorz posługuje się odziedziczoną po starożytności hierarchiczną symboliką płci, utożsamiając niekiedy mężczyznę z rozumem, a kobietę ze słabszym wymiarem zmysłowym. Nie należy tej symboliki przekształcać w ponadczasową antropologię wartościującą kobiety jako bardziej podatne na zło. Jej właściwy sens w obrębie Moraliów dotyczy relacji między rozumnym osądem a sferą odczuć i pragnień, choć sam sposób wyrażenia pozostaje naznaczony ograniczeniami epoki.

Najważniejsze jest spostrzeżenie, że demon wykorzystuje to, co człowiekowi bliskie. Pokusa rzadko pojawia się pod jawną postacią zła. Może przyjść jako rada przyjaciela, potrzeba bezpieczeństwa, naturalne pragnienie ulgi, troska o reputację albo próba racjonalnego wyjaśnienia cierpienia. Im bliższe i bardziej wiarygodne jest narzędzie, tym subtelniejszy może być atak.

Szatan przystosowuje sposób kuszenia do kondycji człowieka. Jednych próbuje złamać lękiem, innych pozyskać pochlebstwem. Jednym odbiera dobra, innym daje możliwość ich pomnożenia. Jednych popycha ku rozpaczy, innych ku zarozumiałości. Nie istnieje jedna zewnętrzna forma pokusy. Stały pozostaje jej cel: odłączyć wolę od prawdy i miłości Boga.

Gregoriańska dialektyka między percussio a persuasio operuje nie tylko dwoma różnymi strategiami ataku, lecz także dwiema odmiennymi logikami działania przeciwnika rozumianego jako seducer i devastator. Metaforyka włóczni (lancea, ictus) oraz strzały z kołczanu (jaculum, persuasio) nie jest w *Moraliach* jedynie ozdobą retoryczną; została ukierunkowana na ujawnienie specyfiki obrażeń, których doznaje dusza. Percussio to atak jawną siłą: zewnętrzne uderzenie, które ma natychmiast i brutalnie zaburzyć porządek życia, sprowokować ból i wystawić człowieka na pokusę bluźnierstwa. Persuasio natomiast zakłada subtelność wejścia — początkowo niemal niezauważalną inkorporację sugestii do pola rozumu, które następnie, jeśli nie zostanie rozeznane, przechodzi w sferę afektu i w końcu w akt woli. Ten trójstopniowy mechanizm można rozłożyć na kolejne momenty: suggestio — upodobanie — zgoda. Każdy z nich posiada odrębne cechy i wymaga innego rodzaju rozeznania.

[5] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[6] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

Suggestio pojawia się jako „głowa węża": pierwsza podszeptana myśl, która przybiera pozór racjonalności lub prostego przypuszczenia. U Grzegorza nie jest to jeszcze akt moralny; jest to raczej punkt inicjacji, intelektualne nasionko. Jego niebezpieczeństwo polega na tym, że może pozostać niezauważone, ponieważ na pierwszy rzut oka nie burzy porządku rozumowego. W konfrontacji z Jobową narracją (Hi 1–2) widać, że po odsłonięciu dramatycznej percussio przeciwnik, gdy nie osiąga celu, sięga po subtelniejsze sposoby: sugestia przemawia przez najbliższe relacje, język przyjaźni, pozory troski. W tej fazie książkowa analogia z „głową węża" ilustruje sposób, w jaki pierwsze słowo wprowadza rozłamy w rozumie — nie przez siłę, lecz przez pozorne przekonanie.

Gdy suggestio napotyka na słabą straż rozeznania, następuje upodobanie — afektywna przyjemność z rozważań, naginania prawdy lub wybielania własnych pobudek. Grzegorz konsekwentnie wyodrębnia ten etap, by wskazać, że to nie sama myśl, lecz odczuwana przyjemność z jej obecności prowadzi do przemieszczenia środka ciężkości duszy w stronę błędu. W kontekście moralnym upodobanie oznacza, iż sugestia zaczyna oddziaływać na ciało pragnienia: rozum staje się postrzegany jako potwierdzający, uczucie zaś udziela pozoru słuszności. Ważne jest tu odróżnienie analogiczne do tradycji gramatyczno-retorycznej: upodobanie nie jest równoważna współczesnej „psychologii", lecz pełni rolę mostu między domeną intelektualną a domeną woli.

Consensus, trzeci moment, to już akt woli: dobrowolne przyjęcie sugestii, które konstytuuje grzech. Dla Grzegorza jest to kluczowy punkt odpowiedzialności moralnej; to miejsce, gdzie natura ludzka, uzbrojona w rozum i wolę, może powiedzieć „nie" podszeptowi. Z perspektywy egzegetycznej ten schemat illuminacyjny odpowiada dynami ce opisie walki duchowej w Listach i w Księgach Mądrości — tam, gdzie kuszenie nie jest atrapą automatyzmu, lecz procesem, którego finalizacja wymaga człowieka jako współuczestnika. Wobec tego pastoralne i doktrynalne implikacje są jasne: czujność intelektualna i panowanie nad upodobanie są niezbędne do zapobieżenia konsensusowi.

Analiza „łusek Lewiatana" (łusek Lewiatana) w *Moraliach* XXXIV należy odczytywać nie tyle jako zoologiczne rozważanie, ile jako typologię zjednoczenia błędu. Łuska służy tu jako symbol kompatybilności i pozornej zunifikowanej obrony: tak jak łuski osłaniają ciało potwora, tak błędne doktryny mogą tworzyć spójny, odporny względem krytyki system myślowy, który zabezpiecza przed naprawczą interwencją prawdy. Grzegorz wykorzystuje ten obraz do wykazania mechanizmu, w którym demoniczna persuasio nie ogranicza się do jednego podstępu, lecz tworzy strukturę myślową — „jedność w błędzie" — dzięki której poszczególne fałszywe przesłanki wzajemnie się obronią. W kontekście polemiki przeciwko herezjom jest to narzędzie łamania odporności umysłów tych, których zewnętrzne uderzenia nie złamały: tam, gdzie lancea zawiodła, jaculum zdobywa umysły przez systematyczne spajanie nieprawdy.

Egzegetyczne konsekwencje tej interpretacji rozciągają się na sposób czytania tekstów biblijnych i patrystycznych używanych przez Grzegorza. Jobowy motyw testu ukazuje, że Opatrzność dopuszcza percussio jako próbę i — w sensie karzącym — jako konsekwencję bezbożności, ale także jako środek oczyszczenia sprawiedliwego. W przypadku jednak „łusek" mamy do czynienia z inną formą pozwolenia Bożego: Bóg dopuszcza persuasio, by zademonstrować i ukarać pychę intelektu, który zamiast słuchać prawdy, buduje obronne struktury przeciw niej. W tej perspektywie Rz 7,23 (prawo ducha walczące z prawem grzechu) i Syr 10,13 (upadek przez pychę) stają się tekstami wspierającymi teologiczną lekturę procesów wewnętrznych, nie jako obrazy patologii somatycznej, lecz jako diagnoza metafizyczna: źródłem

„wrzenia umysłu" jest pycha, która przemieszcza się z sfery pragnień do pola intelektualnego, tworząc rezonans błędu.

Historyczny kontekst Grzegorza intensyfikuje sensem owej dialektyki. W środowisku monastycznym i pasterskim jego czujność wobec persuasio była odpowiedzią na realne zagrożenia intelektualne: herezja, sofistyka i złożone błędy moralne. Metafora łuski i kołczanu nie powinna więc być czytana jako alegoria wyłącznie antropologiczna, lecz jako instrument polemiczny w walce o jedność wiary i jedność wspólnoty. To rozumienie uzasadnia, dlaczego Grzegorz poświęca uwagę nie tylko bezpośrednim atakom, ale również formowaniu „systemu błędu" — on troszczy się o to, by społeczność Kościoła nie została ujarzmiona przez pozorną spójność fałszu.

Krytycznie trzeba także podkreślić granice tej interpretacji. Przede wszystkim należy odróżnić rozeznanie duchowe, do którego Grzegorz odsyła, od medycznej diagnozy. Sugerowanie, że każda udręka umysłu jest dziełem demona, byłoby anachroniczne i sprzeczne z jego metodyką: Grzegorz operuje kategoriami moralno-teologicznymi i duchowymi, nie zastępuje nimi medycznego rozumienia chorób. W praktyce egzegetycznej trzeba zachować ostrożność, by nie przenosić gregoriańskich schematów na pole psychiatrii czy neurologii. Mechanizm suggestio — upodobanie — zgoda może mieć analogię w opisie procesów kognitywnych, ale analogia ta ma granice: jest narzędziem hermeneutycznym do rozeznania odpowiedzialności i winy, a nie instrumentem diagnozy somatycznej.

Równie ważne jest wyraźne zaakcentowanie roli łaski i odpowiedzialności wspólnotowej wobec obu dróg ataku. Percussio demaskuje kruchość dobra stworzonego i domaga się wytrwałości; persuasio natomiast wymaga od wspólnoty i pasterzy dyscypliny intelektualnej i formacji rozeznania, by „łuski błędu" zostały rozpoznane i zdarte. Tu ponownie pojawia się motyw providencji: Bóg dopuszcza obydwa rodzaje doświadczeń jako środki wychowawcze lub sprawiedliwe, ale ich właściwe przyjęcie nie oznacza fatalizmu. Akceptacja próby jest połączona z wzywaniem do cnoty — przede wszystkim umiejętności rozeznawania i pokory, która jest przeciwwagą dla pychy będącej metafizycznym korzeniem „wrzenia umysłu".

Metafora „głowy węża" implikuje również praktyczny wniosek hermeneutyczny: rozpoznanie początku jest kluczowe. Grzegorz wielokrotnie ostrzega przed uzależnieniem interpretacyjnym od skutków; badanie inicjalnej suggestio pozwala przeciwdziałać jej eskalacji w upodobanie i zgoda. W tym sensie dyscyplina intelektualna — zasiadanie przed prawdą, ćwiczenie rozumu w łagodności i pokorze — staje się formą obrony duchowej, nie poprzez konfrontację siłową, lecz przez zaprzeczenie warunków, które pozwalają głowie węża wniknąć w duszę.

Na koniec konieczne jest wyznaczenie jasnych ograniczeń interpretacyjnych: analiza gregoriańska dotyczy przede wszystkim dynamiki relacji między demonicznym podszeptem a ludzką odpowiedzią; nie powinna być wykorzystywana do utożsamiania cierpień naturalnych z karą demoniczną ani do trywializowania doświadczeń choroby psychicznej. Jego kategoria pychy jako korzenia wewnętrznego fermentu umysłu ma wymiar metafizyczny i moralny: pycha odwraca porządek miłości, podważając zdolność rozeznania i czyniąc umysł „wrzącym". Rozumienie to wskazuje, że walka z persuasio wymaga nie tylko wiedzy, lecz także pokory i gotowości do poprawy własnego życia moralnego.

Podsumowując, analiza percussio i persuasio u Grzegorza ukazuje dwutorowość demonicznego działania: otwarte uderzenie i skryta infiltracja myśli. Mechanizm suggestio → upodobanie → zgoda odsłania, jak intelekt i uczucie współdziałają w procesie upadku, podczas gdy obraz łusek Lewiatana wyjaśnia, jak demoniczna persuasio potrafi zbudować odporny system błędu. Opatrzność dopuszcza obie drogi

jako środki próby lub sprawiedliwości, lecz ich rozpoznanie wymaga precyzyjnej hermeneutyki i rozeznania duchowego, które rozróżnia duchowe podstępy od problemów naturalnych oraz chroni przed bezkrytycznym uogólnianiem gregoriańskich metafor.
Zob.[7][8]

1.8 5. Miasto umysłu i oblężenie myśli

Grzegorz wielokrotnie porównuje ludzkie wnętrze do miasta lub twierdzy. Umysł ma bramy, mury, strażników i wewnętrzne przestrzenie. Złe duchy oblegają to miasto przez myśli, usiłując znaleźć słaby punkt i wtargnąć do środka.
W tej metaforze diabeł nie jest właścicielem umysłu. Znajduje się początkowo na zewnątrz i próbuje wejść. Jego podstawową bronią jest sugestia. Może przedstawić obraz, wspomnienie, możliwość, pozorną korzyść albo interpretację wydarzenia. Nie jest jednak w stanie samym pojawieniem się myśli stworzyć pełnego grzechu. Potrzebuje współdziałania ludzkiego pragnienia i woli.
Grzegorz mówi o złych duchach oblegających człowieka w myślach, aby wedrzeć się do „miasta umysłu" i poddać je swojemu jarzmu. Obrona miasta polega na czujności, rozeznaniu i natychmiastowym rozpoznawaniu myśli przychodzących do serca.
Obraz ten nie powinien być interpretowany tak, jakby każda spontaniczna, niechciana lub przykra myśl była bezpośrednio wypowiadana przez demona. Grzegorz zna złożoność ludzkiego wnętrza. Myśli mogą wypływać z cielesnej pożądliwości, pamięci, przyzwyczajeń, lęku, zmęczenia i dawnych grzechów. Zły duch wykorzystuje zastany materiał, wzmacnia pewne skojarzenia i proponuje kierunek ich rozwoju.
Demon nie stwarza psychiki ani jej władz. Działa pasożytniczo. Wykorzystuje pamięć przeciw prawdzie, wyobraźnię przeciw nadziei, uczucia przeciw miłości, pragnienie dobra przeciw właściwej hierarchii dóbr oraz rozum przeciw pokorze. Nie musi tworzyć nowych treści. Wystarczy, że zmieni ich znaczenie, proporcję albo kierunek.
Miasto może zostać zdobyte nie tylko przez gwałtowny szturm. Częściej upada wskutek zaniedbania straży. Człowiek przestaje rozpoznawać własne myśli, pozwala im swobodnie krążyć, przyzwyczaja się do ich obecności, a następnie zaczyna traktować je jako własną wolę. Demonologia Grzegorza jest dlatego ściśle związana z praktyką czuwania nad sercem.
Gregoriańska metafora miasta umysłu funkcjonuje nie tylko jako obraz obronny, lecz jako system pojęciowy, w którym rozróżnienia antropologiczne warunkują sposób odparcia oblężenia. W obrębie tej struktury istotne jest, by odczytać mury i bramy nie jako elementy jednowymiarowe, lecz jako wskazania na konkretne władze duszy: pamięć (memoria) jako magazyn i archiwum, wyobraźnia (phantasia) jako przedsionek form myślowych, rozum (intellectus) jako rada miasta, wola (voluntas) jako główny gubernator. Grzegorz, zwłaszcza w księgach II i IV Moraliów, proponuje rozumienie sugestii demonicznych jako machinatio — seryjnych, celowych naruszeń porządku tych władz. Analizując ten porządek, trzeba podkreślić, że oblężenie zaczyna się na obrzeżach pamięci lub wyobraźni, ale do przełamania muru nie wystarczą sugestie: konieczne jest zaistnienie procesu moralnego, w którym impulsy zostają przyjęte przez wolę i uporządkowane przez rozum w sposób sprzeczny z prawdą. Z tej perspektywy „machiny" demona

[7] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.
[8] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

są technikami zaburzania hierarchii władz duszy, nie zaś autonomicznymi „wirami" psychologicznymi; one manipulują istniejącym materiałem duchowym, aby wypchnąć umysł poza jego właściwy porządek.
Przejście od sugestii zewnętrznej do wewnętrznego przyzwolenia wymaga szeregu pośrednich aktów, które Grzegorz rozkłada na elementy dyskretne. Pierwszym jest uwaga — czy dusza pozwala bodźcom wejść w obieg pamięci i wyobraźni. Drugim jest rozważenie — czy przedstawiona opcja zostaje przemyślana i przefiltrowana przez rozumowe kryteria prawdy i dobra; trzecim zaś, i decydującym, jest akt woli — przyjęcie jako własnego. Ten sekwencyjny schemat pozwala Grzegorzowi zachować zasadnicze rozróżnienie między pojawiającym się „pomysłem" a moralną odpowiedzialnością zań. W konsekwencji jego demonologia nie redukuje wszystkich intruzyjnych myśli do działania nieczystych duchów; raczej wskazuje, w którym miejscu odpowiedzialność może być przejęta przez podmiot. Stąd też konieczne jest rozróżnienie dyskretne między rozeznaniem (discretio), które bada źródło i charakter myśli, a stanami afektywnymi, które same w sobie nie przesądzają o moralnym znaczeniu impulsu.
To rozróżnienie ma praktyczne skutki egzegetyczne wobec ksiąg Moraliów. W prologach kuszenia (księgi II) i w rozważeniach o strzeżeniu serca (księga IV) Grzegorz nie traktuje afektów jako symptomów demonicznego „wejścia", lecz jako elementów, które mogą ułatwić albo utrudnić rozeznanie. Afekt, przykładowo smutek czy lęk, może osłabić straże przy bramach pamięci, przyczyniając się do tego, że wyobraźnia zacznie podsuwać obrazy sprzyjające złu. Jednakże to nie smutek jest sam w sobie demoniczny — stąd interpretacja gregoriańska oddziela analogię współczesnej patologii od własnych kategorii moralnych: afekt pozostaje zasobem duszy, który winien być uformowany przez rozum i cnotę. W tym świetle rozeznanie wymaga zdolności do „oglądania" myśli z zewnątrz, do porównania ich z Pismem i tradycyjną nauką Kościoła, a także z praktyką ascetyczną, która prostuje i wzmacnia naturalne siły duszy.
Szczególną wagę w tej sieci pojęciowej ma motyw „nosorożca" z księgi XXXI, który określa umysł pyszny, uparcie broniący swojej własnej nieomylności. Nosorożec u Grzegorza jawi się jako kwintesencja kategorycznego oporu intelektu wobec prawdy ewangelicznej; to typ intelektualnej pychy, która przekształca rozum z narzędzia poznania w bastion obronny własnych domysłów. Przemiana tego „zwierzęcia" w sługę Ewangelii wymaga duszpasterskiego i ascetycznego zastosowania więzów dyscypliny. Termin ten należy odczytywać szeroko: chodzi o praktyczne ograniczenia popędów i przyzwyczajeń intelektualnych — regularne lectio divina, pokorne badanie tekstów, przestrzeń do ciszy i milczenia, uczynkowe zatwierdzenie prawd wiary — które kolejno ubezwłasnowolniają pychę rozumu i nawracają ją do posłuszeństwa prawdzie. Dyscyplina nie polega więc na brutalnym „przywiązaniu" myślenia, lecz na systematycznym ustanawianiu nowych nawyków umysłu, które zmieniają kompetencje strażników miasta: rozum staje się zdolny do krytycznej rewizji dotychczasowej pozycji, wola uczy się akceptować ograniczenia, pamięć zostaje oczyszczona z fałszywych argumentów.
Egzegeza pojęcia niedostatek w księdze XXXIV wymaga uważnej rekonstruowania kontekstu moralnego: nędza nie jest tu jedynie ekonomiczną kategorią, lecz określeniem stanu duchowego, w którym cnoty zostają osłabione do stopnia, że dusza jest „ograbiona" z obron. Taki stan poprzedza i przygotowuje ostateczny atak nieprzyjaciela; jest to etap dezorganizacji porządku wewnętrznego, kiedy habituacja do grzechu lub długie trwanie w przyzwyczajeniu demoralizującym czyni mury kruche. Analiza tego motywu prowadzi do dwóch istotnych konsekwencji interpretacyjnych. Po pierwsze, niedostatek jest konsekwencją moralną, a nie wyłącznie skutkiem zewnętrznych czynników — wskazuje więc na odpowiedzialność podmiotu w procesie utraty cnót. Po drugie, interpretacja gregoriańska nadaje temu stanowi wymiar eschatologiczny: utrata cnót jest zaproszeniem do doświadczenia ostatecznego

rozstrzygnięcia, ale też przestrzenią łaski do odnowy, ponieważ sam fakt rozpoznania nędzy może prowadzić do pokuty i powrotu (zestawiając to z pasmem hiobowym doświadczeń i psalmiczną penitencją).

Powiązanie obrazów biblijnych z architektonicznym schematem oblężenia jest w sensie metodycznym zasadne, lecz winno być prowadzone z ostrożnością egzegetyczną. Postać Hioba i jego doświadczeń daje wzorzec niewinnego oblężenia: Hiob zostaje doświadczony, pozornie pozbawiony podstaw istnienia, a jednak zachowuje wewnętrzną granicę przeciwko całkowitej utracie zaufania — stąd Grzegorz czerpie kryteria wytrwałości i nieulegania myślom o rozpaczy. Motyw gór Gilboa, w tradycji czytany jako miejsce upadku z powodu pychy i braku zaufania do Boga, funkcjonuje kontrastowo: pokazuje, jak porażka straży prowadzi do katastrofy. Zestawienie obu archetypów — Hioba jako wzoru wytrwałego oblężonego, Gilboa jako wzoru upadku z powodu zaniedbania — pomaga odróżnić sytuacje, w których myśli i próby są wezwaniem do pokuty i zaufania, od tych, w których lekkomyślność i pycha ułatwiają wrogowi wejście.

Ascetyczna praktyka strzeżenia „drzwi serca" u Grzegorza nabiera dzięki temu konkretnych elementów: nie jest to jedynie metaforyczna czujność, lecz szeregowana praktyka formacyjna. Strzeżenie polega na ustaleniu rutyn, które wzmacniają straże — reguła modlitwy, sakramentalna spowiedź, lectio, uczestnictwo w Eucharystii — czyniąc z duszy miasto, w którym mieszkańcy znają swoje role i reagują zgodnie z porządkiem. Jednakże należy podkreślić granicę interpretacyjną: te praktyki nie są magicznym zabezpieczeniem przed wszelką natrętną myślą, ani nie przedstawiają mechanicznej gwarancji „zatrzaśnięcia" demona; są natomiast formami współpracy z łaską, które reorganizują władzę duszy i czynią ją mniej podatną na erozję cnót.

Wreszcie, eschatologiczny akcent gregoriańskiej demonologii wart jest doprecyzowania. Odwołanie do apokaliptycznego obrazu wroga, jak w ujęciach odpowiadających symbolice z Apokalipsy, nie ma na celu wskazywania na konkretne współczesne instancje polityczne czy społeczne. Ma natomiast przypomnieć, że oblężenie jest elementem historii zbawienia: nieprzyjaciel może być „wściekły, bo mało czasu" — w tej perspektywie duchowa walka ma wymiar nie tylko indywidualny, lecz także kosmiczny i eschatologiczny. Rozpoznanie tej perspektywy nadaje moralnej lekturze niedostatek i przemiany nosorożca charakter nadziei: nawet po znacznym osłabieniu obrony istnieje możliwość odnowy, o ile powrót do porządku cnót nastąpi przed ostatecznym rozstrzygnięciem.

Wyznaczenie granic interpretacyjnych jest konieczne, by zachować zgodność z intencją grzegoriańską. Nie wolno redukować jego obrazu do dosłowności militarnej ani przekształcać go w zbiór technik psychoterapeutycznych. Trzeba też wyraźnie odróżnić jego moralne i teologiczne kategorie od kategorii klinicznych: np. obecność natrętnych myśli u osoby chorej nie musi być dla Grzegorza dowodem na demoniczne oblężenie; przeciwnie, rozumienie i stosowanie jego metafor wymaga uwrażliwienia na zróżnicowanie przyczyn i na pastoralne rozeznanie. Wreszcie, stosowanie gregoriańskiego języka „miasta" i „oblężenia" w kontekście życia wspólnoty zakłada zawsze poszanowanie godności podmiotu i wierne odczytanie metafory w świetle sakramentów i nauki Kościoła.

Podsumowując, pogłębiona analiza miasta umysłu u Grzegorza ukazuje spójną antropologię moralną: oblężenie myśli to proces zakłócający hierarchię władz duszy, a skuteczna obrona wymaga dyscypliny intelektualnej, formacji cnotliwej i rozeznania, które odróżnia afekty od moralnej odpowiedzialności. Nosorożec i niedostatek dostarczają narracyjnych punktów orientacyjnych — pierwszy wskazuje na wewnętrzną oporność rozumu, drugi na ryzyko utraty obron — a oba razem wpisują indywidualne doświadczenie w szerszy, eschatologiczny horyzont nadziei i oczyszczenia.

Zob.[9][10]

1.9 6. Sugestia, przyjemność i zgoda

Najbardziej wpływowym elementem psychologii moralnej Grzegorza jest analiza kolejnych etapów grzechu. Podstawowa sekwencja obejmuje sugestię, przyjemność i zgodę. W różnych miejscach Moraliów Grzegorz dodaje także wykonanie czynu, obronę popełnionego zła, nawyk oraz wynikającą z niego niewolę.

Schemat ten interpretuje za pomocą opowiadania o upadku pierwszych ludzi. Wąż odpowiada sugestii, Ewa przyjemności lub zmysłowemu upodobaniu, Adam natomiast zgodzie wyższej, rozumnej władzy człowieka. W czwartej księdze Moraliów Grzegorz przedstawia ten proces wprost: wąż podsuwa, Ewa znajduje upodobanie, Adam wyraża zgodę, a później człowiek broni grzechu zamiast go wyznać.

1.9.1 Sugestia

Sugestia jest pierwszym pojawieniem się propozycji zła. Może przybrać formę myśli, obrazu, wspomnienia, impulsu lub pytania. Na tym poziomie pokusa nie jest jeszcze pełnym osobowym wyborem. Człowiek może odczuć napór myśli, której nie chciał i której nie akceptuje.

Rozróżnienie to ma wielkie znaczenie duszpasterskie. Pozwala uniknąć utożsamiania samego faktu bycia kuszonym z grzechem dobrowolnym. Człowiek nie ponosi odpowiedzialności w taki sam sposób za pojawienie się obcej sugestii i za świadome uczynienie jej własnym zamiarem. Chrystus był kuszony przez zewnętrzną sugestię, ale zło nie znalazło w Nim wewnętrznego upodobania ani zgody.

Jednocześnie Grzegorz uważa, że w człowieku zranionym przez grzech pierworodny nawet niechciane myśli ujawniają pewien nieporządek kondycji. Nie oznacza to winy równej świadomemu czynowi. Człowiek sprawiedliwy może doświadczyć niewłaściwej myśli, a jednak przeciwstawić się jej, zanim przerodzi się w zgodę. W osiemnastej księdze Moraliów Grzegorz wyraźnie odróżnia chwilowe zejście myśli z właściwej drogi od upadku w „przepaść zgody".

1.9.2 Przyjemność

Drugi etap rozpoczyna się wtedy, gdy człowiek nie odrzuca sugestii, lecz zaczyna się nią zajmować. Wyobraża sobie jej realizację, smakuje możliwą korzyść, powraca do obrazu i pozwala, aby zakazane dobro wywołało przyjemność.

Przyjemność nie musi jeszcze oznaczać pełnej decyzji wykonania czynu. Umysł może dostrzegać, że dana możliwość jest zła, a mimo to zatrzymywać się przy niej emocjonalnie. W tym miejscu pokusa przechodzi z obszaru zewnętrznego nacisku do wewnętrznego współdziałania.

Demon stara się ukryć ten moment. Sugestia przedstawiana jest jako niewinna ciekawość, chwilowa ulga albo fantazja bez konsekwencji. Tymczasem powtarzane zatrzymywanie się przy obrazie wzmacnia emocjonalne przywiązanie. To, co początkowo było obce, staje się atrakcyjne i zaczyna wywierać nacisk na wolę.

1.9.3 Zgoda

Trzecim etapem jest zgoda. Wola uznaje podsuniętą możliwość za własny zamiar. Nawet jeśli zewnętrzne wykonanie czynu zostanie później uniemożliwione, wewnętrzna orientacja została już zmieniona.

[9] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[10] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

Zgoda jest decydującym miejscem odpowiedzialności moralnej. Demon może sugerować i wzmacniać atrakcyjność zła, ale nie może zastąpić ludzkiej woli. Zwycięstwo przeciwnika następuje dopiero wtedy, gdy człowiek przestaje być wyłącznie przedmiotem kuszenia i staje się współautorem grzesznego zamiaru. Grzegorz nie przedstawia jednak woli jako absolutnie niezależnej od łaski. Człowiek potrzebuje pomocy Boga, aby odrzucić sugestię, nie pozwolić jej przejść w przyjemność i powstrzymać przyjemność przed zgodą. W dwudziestej ósmej księdze Moraliów opisuje łaskę jako granicę stawianą wzburzonemu morzu: Bóg niekiedy powstrzymuje sugestię przed przejściem w upodobanie, innym razem zaś nie dopuszcza, aby upodobanie zakończyło się zgodą.

Sugestio jako „zewnętrzny impuls" u Grzegorza trzeba rozumieć nie jako prostą dyrektywę czy konieczność wewnętrzną, lecz jako kontakt inicjujący relację moralną. W ujęciu gregoriańskim pomysł lub obraz zła przychodzi najczęściej z zewnątrz — od przeciwnika, którego obecność w narracji biblijnej i moralnej pełni rolę katalizatora. Istotne jest jednak podkreślenie, że sama sugestia nie nosi jeszcze znamion winy: jest to ruch pozbawiony przynależności do wewnętrznego porządku woli i sumienia. W tej fazie Grzegorz lokuje możliwość oporu oraz, równocześnie, pewien symptom poranienia kondycji ludzkiej — podatność na podszepty świadczy o zranieniu natury, lecz nie utożsamia się z jej prawomocnym wyborem. Odczytanie sugestii jako „zewnętrznego impulsu" pozwala zachować dialektykę: nie neguje się odpowiedzialności podmiotu, ale rozróżnia się różne poziomy jego współdziałania w procesie moralnym. Tak pojęta sugestia wymaga od duszpasterza i teologa dwóch rodzajów rozeznania. Po pierwsze należy rozpoznać źródło ruchu — czy jest on od „wroga", czy też wypływa z naturalnych skłonności czy wspomnień — bez redukcji do automatycznego przypisania złej woli. Po drugie — i to jest kluczowe dla praktyki moralnej — trzeba obserwować, czy ów impuls napotyka wewnętrzny rezonans, który umożliwia jego przejście w kolejne stadium. Grzegorz konsekwentnie utrzymuje granicę: dopóki nie zachodzi jakaś forma wewnętrznego przystania, sugestia pozostaje zewnętrznym naciskiem, a nie aktem moralnym.

Upodobanie rozumiana jest przez Grzegorza jako dramatyczne przesilenie między „ciałem" a „duchem", acz pojęcia te winny być rozumiane w jego kategoriach teologicznych, a nie anachronicznie psychologicznych. Przyjemność nie jest u niego prostą reakcją fizjologiczną ani jedynie estetycznym upodobaniem: to moment, w którym obraz zła zaczyna być „smakowany" przez serce, a wyobraźnia miękkojezi się ku niemu. Tę fazę Grzegorz lokuje w przestrzeni relacyjnej między władzą zmysłów a rozumną władzą człowieka; jest to przestrzeń walki duchowej, ponieważ w niej ujawnia się napięcie pomiędzy naturą skłonną do pożądania a łaską lub dyscypliną rozumu. Upodobanie jest tymczasem ambiwalentne: może być zwycięstwem przezwyciężenia — gdy uczucie zostaje przekształcone i oddane Bogu — albo zalążkiem zła, gdy staje się trwałym upodobaniem, wzmacniającym późniejsze decyzje.

Z praktycznego punktu widzenia Grzegorz zaleca szczególne rozeznanie dotyczące tego, jak przyjemność się rozwija: czy pozostaje przelotnym wzruszeniem, czy też powtarzającym się napięciem, które formuje nawyk powinności? Jego analiza wskazuje, że trwałe zatrzymywanie się przy obrazie zła sprzyja „uczłowieczeniu" sugestii — to znaczy przeobrażeniu jej z zewnętrznego impulcy w element wewnętrznego krajobrazu pragnień. W tym sensie upodobanie jest przestrzenią próby: nie można jej lekceważyć jako niewinnej fantazji, ale też nie wolno przedwcześnie kwalifikować jej jako winy bez jasnego rozeznania stopnia zaangażowania woli.

Moment zgodau Grzegorz traktuje jako suwerenny akt woli, który konstytuuje winę moralną. Jego ujęcie akcentuje wolność człowieka: do tego punktu zewnętrzne siły mogły jedynie kusić czy pobudzać, lecz nie czyniły osoby podmiotem moralnym. Dopiero świadome i wolne przystanie na proponowane dobro (nawet

gdy jest ono złe) staje się aktem, który obciąża sumienie. W ten sposób Grzegorz zabezpiecza wymiar sprawiedliwości moralnej — winę przypisuje nie faktowi pojawienia się pokusy, lecz decyzji jej przyjęcia. Tego rodzaju interpretacja ma konsekwencje egzegetyczne: historia Adama i Ewy zostaje odczytana nie jedynie jako ilustracja zamysłów diabła, lecz jako ukazanie wolnego „przystawania" rozumu jako momentu krytycznego, który nadaje czynowi jego moralny ciężar.

Równocześnie należy wyraźnie oddzielić kategorię zgoda od pewnych współczesnych sposobów mówienia o zaburzeniach intruzywnych, kompulsjach czy chorobach umysłu. Grzegorz używa języka poruszeń serca, imaginacji i woli; jego analiza jest antropologiczną i moralną lekturą wewnętrznych ruchów, a nie medyczną diagnozą fizjologiczną. Stąd istotne zastrzeżenie: to, co w tradycji gregoriańskiej jest badaniem procesów decyzyjnych i winy, nie powinno być bezrefleksyjnie przenoszone na pole medycyny. Choroby, które manifestują się przez natrętne myśli czy utratę kontroli, nie muszą być interpretowane jako moralne zaistnienie zgoda; wiele z nich wymaga rozpoznania i opieki medycznej bądź psychiatrycznej. Grzegorzowska kategoria poruszeń serca pozostaje więc narzędziem teologicznego rozeznania, które winno współdziałać z wiedzą medyczną, lecz nie być przez nią zastępowane ani z nią konfundowane.

W tej perspektywie wolność osoby wobec deterministycznych koncepcji biologicznych zyskuje nowe znaczenie. Grzegorz, uznając skalę zranień i skłonności ludzkiej natury, nie rezygnuje z pojęcia odpowiedzialności rozumnej woli. Zranienie nie jest herezją wolności; jest warunkiem utrudniającym jej działanie, które jednak może być współdziałające z łaską. Łaska w jego ujęciu nie likwiduje natury, lecz podnosi ją ku możliwości trwania w oporze wobec sugestii i w przemianie upodobanie. To właśnie współdziałanie — między naturą poranioną, łaską Bożą i suwerenną decyzją woli — konstytuuje charakter moralny actosu ludzkiego. Takie sformułowanie wyznacza też granicę interpretacyjną: Grzegorz nie dopuszcza ani absolutnego determinizmu, który zwalniałby człowieka z odpowiedzialności, ani absolutnego volontaryzmu, który ignorowałby realne skutki grzechu pierworodnego.

Kiedy zgoda staje się nawykiem, w ujęciu gregoriańskim przekracza wymiar pojedynczego aktu i przybiera wymiar członkostwa — nie tylko jednostkowej winy, lecz uczestnictwa w szerszym „ciele" zła. W księdze XXXIV Grzegorz rozwija obraz Leviathana i jego członków jako struktury, do której człowiek może się przyłączyć przez uporczywe wybieranie zła. Ta eschatologiczna perspektywa nie jest prostym moralizmem socjologicznym: wskazuje raczej, że powtarzana zgoda nie pozostaje bez konsekwencji ontologicznych wobec relacji osoby z Kościołem i z Ciałem Chrystusa. Systematyczne przystawanie na pożądliwość stwarza rodzaj przynależności, która w końcowej perspektywie ma znaczenie salus i damnationis; stąd Grzegorz przestrzega przed lekceważeniem małych kroków woli, które mogą prowadzić do trwałego włączenia w „ciało Antychrysta".

Z tej syntezy wynikają jasne granice interpretacji: po pierwsze, analiza gregoriańska orientuje się ku moralnej doniosłości poruszeń serca, nie zaś ku diagnozie chorób psychicznych; po drugie, rozróżnienie między sugestią, przyjemnością i zgodą umożliwia duszpasterskie i sądowe rozróżnienia odpowiedzialności; po trzecie, upowszechnienie się złych praktyk — w sensie przyzwolenia i powtarzalnej zgody — ma wewnętrzną dynamikę wzajemnego wzmacniania, która może prowadzić do włączenia osoby w struktury zła o wymiarze eschatologicznym, jeżeli nie nastąpi nawrócenie i odnowa przez łaskę.

Wreszcie, metoda Grzegorza zakłada odpowiedzialność wspólnoty i posługi sakramentalnej w przeciwdziałaniu procesowi od sugestii do zgody. Jego teologia wskazuje, że nie ma samotni w walce z pokusą: rozeznanie, penitencja i udzielana przez Kościół pomoc służą przerwaniu łańcucha, zanim powtarzalna zgoda sformuje trwałe członkostwo w złu. Przyjmując jednocześnie krytyczne rozeznanie

granic własnej analizy, należy odrzucić dwie skrajności — przypisywanie wszelkich wewnętrznych poruszeń demonicznej przyczynie oraz redukowanie ich wyłącznie do kwestii medycznych — i zachować perspektywę, w której moralna odpowiedzialność i konieczność opieki duchowej oraz cielesnej współistnieją i dopełniają się.

Grzegorza analiza wskazuje na praktyczne kryteria odróżniające przelotne poruszenie od winnego przystania, które warto wydobyć i doprecyzować bez anachronicznych analogii. Istotne są tu cechy zjawiska moralnego: uporczywość obrazu lub fantazji (powracanie jako czynnik wzmacniający), udział woli w utrzymywaniu wyobrażenia (świadome „zatrzymywanie się" przy nim), stopień deliberacji (czas i przestrzeń rozumowego namysłu nad możliwością działania) oraz świadomy wybór okazji, który ukierunkowuje skłonności ku konkretnemu obiektowi. Grzegorz sugeruje, że to nie pojedyncze pojawienie się przyjemności, lecz powtarzalne współdziałanie rozumu i wyobraźni z podszeptem decyduje o przejściu na drogę zgody. Te wskaźniki mają charakter opisowo-moralny: wskazują na granice odpowiedzialności i na momenty, w których duszpasterstwo może rozpoznać konieczność korygującego działania, a jednocześnie nie zastępują medycznej oceny zaburzeń, które manifestują się przez brak możliwości kontrolowania treści myśli.

Takie kryteria implikują konsekwencje dla praktyki duszpasterskiej i teologii moralnej bez przechodzenia do poradnictwa technicznego. Rozeznanie wymaga od duszpasterza i wspólnoty cierpliwej obserwacji dynamiki poruszeń serca: czy jednostka doświadcza jednorazowych pokus, czy też żyje w rytmie powtarzającej się aprobaty dla złej możliwości. W tym miejscu Grzegorz uprawomocnia sakramentalne i formacyjne środki Kościoła jako przestrzeń, w której wolność może zostać przywrócona — nie przez techniczne „naprawianie" natury, ale przez wspólnotowe ujęcie osoby, kierownictwo duchowe, modlitwę i drogę pokuty, które przekształcają wyobraźnię i nawyki. Ważne jest przy tym, by te praktyki były stosowane wedle stopnia odpowiedzialności wykrywanego przez moralne kryteria, unikając więc moralizowania objawów wymagających pomocy medycznej.

W perspektywie eschatologicznej rzeczona subtelność rozróżnień nabiera wagi: nawykowa zgoda, utrzymana w czasie i umacniana przez wspólnotowe wybory, według Grzegorza ma konsekwencje przekraczające akt jednostkowy — tworzy przynależność, która w ostatecznej wizji staje się antagonistyczną strukturą wobec Ciała Chrystusa. Jednakże należy tę diagnozę odczytywać z epistemiczną pokorą: ostrzeżenie przed „wchłonięciem" w ciało zła nie usprawiedliwia uproszczonych eksplikacji biologicznych ani bezkrytycznego przypisywania winy tam, gdzie dominują czynniki patologiczne. Dlatego historyczno-teologiczne odczytanie Grzegorza zaleca łączenie rygoru moralnego rozeznania z gotowością do współpracy z odpowiednimi specjalistami, by sprostać wielowymiarowości ludzkiego poranienia i nie zredukować odpowiedzialności ani jej nie wypłukać.

Zob.[11][12]

1.10 7. Od zgody do nawyku i niewoli

Najbardziej niebezpieczna cecha grzechu polega na tym, że powtarzany akt zmienia zdolność późniejszego wybierania. Grzegorz posługuje się obrazem Behemota, który najpierw rani zębem, a następnie krępuje

[11] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[12] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

człowieka ogonem. Pierwsza sugestia jest delikatna i łatwa do odrzucenia. Jeśli jednak zostanie przyjęta, przyjemność wbija ząb w umysł, zgoda otwiera drogę do czynu, a powtarzanie czynu tworzy silny nawyk. W trzydziestej drugiej księdze Moraliów Grzegorz pisze, że pierwsza sugestia węża jest miękka i łatwa do zmiażdżenia, lecz po przyjęciu przyjemności i zgody człowiek zostaje związany przez potężny nawyk. Kto nie zmiażdży głowy pokusy, może zostać skrępowany jej „ogonem".

Obraz ten jest niezwykle trafną analizą psychologicznego mechanizmu uzależnienia. Na początku człowiek wybiera określony czyn stosunkowo swobodnie. Powtarzając go, kształtuje jednak pragnienia, wyobraźnię i automatyczne reakcje. Później może osądzać swój nawyk jako zły, a mimo to doświadczać wielkiej trudności w działaniu zgodnym z tym osądem.

Nie oznacza to zaniku odpowiedzialności ani niemożliwości nawrócenia. Wskazuje jednak, że wolność może zostać osłabiona przez własne wcześniejsze decyzje. Demon nie musi za każdym razem tworzyć nowej pokusy. Wystarczy, że pomoże uformować nawyk, który zacznie działać jak wewnętrzny mechanizm.

Grzegorz dostrzega tu różnicę między początkiem a późniejszym etapem zła. W początkowej sugestii przeciwnik przemawia łagodnie, niemal jak doradca. Gdy człowiek zostaje związany przyzwyczajeniem, pokusa przybiera postać gwałtownego przymusu. To, co wcześniej zachęcało, później żąda. To, co obiecywało wolność, staje się tyranem.

W ten sposób Grzegorz przechodzi od języka demonologii do analizy mechanizmu utrwalonego grzechu. Demoniczna niewola nie musi oznaczać nadzwyczajnego opętania. Może przejawiać się jako ukształtowany ciąg decyzji, które sprawiają, że człowiek przestaje potrafić łatwo czynić dobro, choć nadal rozpoznaje jego wartość.

Grzegorzowska typologia procesu moralnego „zrastania się" z grzechem winna być czytana jako subtelnie zbudowana analiza aktów człowieka rozumnego i ich wzajemnego wpływu. Rozróżnienie sugestii, upodobania, zgody i nawyku nie jest jedynie opisem kolejnych momentów działania, lecz sekwencyjną logiką, w której każdy akt przekształca strukturę wnętrza i kieruje ku większej lub mniejszej otwartości na prawdę i łaskę. Sugestia (suggestio) pozostaje u Grzegorza zjawiskiem pierwotnie zewnętrznym lub wewnętrznym, pobudzeniem wyobraźni czy afektu, które samo w sobie nie pociąga jeszcze osobowej odpowiedzialności; upodobanie (upodobanie, przyjemność) zaś zmienia już jakość przeżycia, gdyż angażuje apetyt i pamięć, czyniąc daną treść atrakcyjną wewnętrznie. To w upodobaniu zaczyna się praca kształtowania pragnień. Zgoda (zgoda) to akt woli, który nadaje moralny charakter czynowi i który u Grzegorza jest punktem istotnym dla odpowiedzialności — zgoda decyduje o moralnej winie. Nawyku (habitus, secunda natura) natomiast nie należy rozumieć jedynie jako zwiększonej częstotliwości czynów, lecz jako zmiany w samych władzach duszy: ugruntowanie się skłonności, automatyzacja reakcji, zmiana hierarchii pragnień, która czyni kolejne wybory trudniejszymi do podjęcia zgodnie z rozumem i Bogiem.

Ta czterostopniowa sekwencja prowadzi do obrazu łańcucha (catena), istotnego dla grzegorzowskiej intuicji moralnej. Każdy powtarzany akt stanowi dwojakie skutki: pełni funkcję kary dla poprzedniego aktu i podstawy dla kolejnego. Jako kara (poena) funkcjonuje przez to, że pozostawia ślad — osłabienie wrażliwości sumienia, posmak przyjemności, utrwalenie schematów wyobraźni — które utrudniają powrót do stanu niewinności. Jako fundament staje się elementem konstrukcji kolejnej sugestii: pamięć i wyobraźnia, przyzwyczajone do określonego wzorca, łatwiej generują ku niemu skłonności. W ten sposób Grzegorz ukazuje, iż grzech nie jest jednorazową anomalią, lecz procesem samopodtrzymującym się, w którym przeszłe wybory determinują horyzont możliwych następnych wyborów — nie w

sensie deterministycznym absolutnym, lecz jako moralna «konieczność» (necessitas) wynikająca z ukształtowanych nawyków i uwarunkowań wewnętrznych.

Szczególną egzegetyczną uwagę zasługuje obraz Lewiatana ze księgi XXXIV Moraliów, gdzie „ściśle przylegające łuski" i wzajemne okrywanie się elementów stworzenia służą jako symbol zatwardziałości serca. Ten wizerunek ma wieloraki charakter: po pierwsze, ilustruje proces wzajemnego osłaniania się grzechów, które chronią się przed światłem łaski i prawdy. Łuski, nakładając się jakby warstwami, uniemożliwiają bezpośredni dostęp światła; analogicznie przyzwyczajenia i racjonalizacje izolują wnętrze człowieka od jasnego rozpoznania własnego stanu. Po drugie, obraz ten ukazuje dynamiczną strukturę zatwardziałości: poszczególne nawyki nie istnieją w izolacji, lecz rozmieszczają się strukturalnie, tworząc wzajemne połączenia, które utrudniają pojedyncze oddziaływanie lecznicze. Po trzecie, obraz „łusek" wskazuje na funkcję pamięci i wyobraźni w budowaniu oporności: gdy doświadczenie przyjemności i zgody zostaje złożone w pamięci, zaczyna ono służyć jako filtr percepcji moralnej, odwracając większość doświadczeń ku potwierdzaniu dotychczasowego wyboru. W ten sposób Grzegorz wyrażonymi obrazami dramatycznie ukazuje, że zatwardziałość nie jest prostym brakiem informacji, lecz strukturą obronną przeciwko przemiennemu działaniu łaski.

Ważne jest rygorystyczne odróżnienie tego teologicznego pojęcia „ślepoty umysłu" u Grzegorza od współczesnych opisów patologii woli czy zaburzeń psychicznych. Grzegorz operuje kategorią, która ma pierwszeństwo moralno-teologiczny: «obscuratio intellectus» jest konsekwencją uporczywego odrzucenia prawdy i bożej dobroci, stanowi defekt relacji do prawdy i miłości Boga, a nie opis uszkodzenia struktur neurokognitywnych. Dlatego analogie z nowoczesną psychologią czy psychiatrią mogą być pomocne heurystycznie, lecz nie powinny zacierać specyfiki opisu gregoriańskiego. Grzegorz nie tłumaczy zniewolenia moralnego jako defektu funkcji mózgu, lecz jako rezultat zniekształcenia relacji osoby do prawdy i dobra, w którym pamięć, wyobraźnia i wolna wola uczestniczą jako władze duchowe obrócone ku złu przez powtarzające się decyzje. Taka perspektywa podkreśla, że chociaż zniewolenie jest realnym ograniczeniem sprawczości, to pozostaje w porządku ontologicznym możliwością aktu przemiany dzięki Bożej inicjatywie.

Z tej antropologii moralnej wypływa precyzyjna teologia woli. Nawyk, choć osłabia sprawczość, nie znosi ontologicznej wolności osoby. Grzegorz konsekwentnie zachowuje napięcie między doświadczeniem konieczności moralnej a możliwością odwrócenia: nawyk jest karą i więzem, lecz nie determinuje absolutnie wyboru. To napięcie ma implikacje dogmatyczne: wolność w sensie bytu osobowego nie zostaje zniesiona przez habituację; natomiast skuteczność działania woli może stać się w praktyce bardzo ograniczona. W teologicznym języku oznacza to, że człowiek w nałogu doświadcza ograniczenia w swych skutecznych możliwościach moralnych (in facultate agendi), ale zachowuje zdolność współpracy z łaską, o ile ta łaska zostanie przyjęta. Grzegorz sugeruje, że interwencja łaski wymaga zarówno inicjatywy bożej, jak i aktywnej współpracy człowieka — ne quidominus człowiek musi pokornie uznać swoją słabość i skierować się ku narzędziom odnowy, które Kościół i życie duchowe oferują. W tym sensie nie mówimy o arbitralnej „wymuszonej wolności", lecz o wolności, która przez łaskę zostaje uzdrowiona i wzmocniona, nie zaś zastąpiona.

Z perspektywy egzegetycznej i pastoralnej konsekwencje tego ujęcia są dalekosiężne. Po pierwsze, rozpoznanie struktury catena nakazuje zwracać uwagę na systemowy charakter grzechu: interwencja jedynie przy powierzchownych skutkach nie wystarczy, jeśli fundamenty ukształtowań wewnętrznych pozostają nienaruszone. Po drugie, obraz „łusek" i wzajemnego okrywania się win wskazuje, iż

praktyka pokutna musi uwzględniać oczyszczenie pamięci i rekonstrukcję wyobraźni moralnej — nie w sensie terapeutycznego „przeprogramowania", lecz jako formację duchową, która stopniowo przemienia struktury orientacyjne osoby. Po trzecie, rozumienie grzechu jako zarówno kary, jak i podłoża następnego grzechu nakłada na duszpasterza obowiązek rozróżniania winy i słabości; nie każda trudność w nawróceniu jest jednak równoznaczna z całkowitą utratą odpowiedzialności.

Należy przy tym jasno wyznaczyć granice interpretacyjne. Nie wolno odczytywać grzegorzowskiego obrazu habituacji jako prototypu medycznej diagnozy uzależnienia, ani też redukować jego demonologii do języka zaburzeń psychicznych. Również nie należy wyprowadzać z tej analizy dowodów na teologiczną konieczność determinizmu — Grzegorz wciąż podkreśla możliwość nawrócenia i odnowy przez łaskę. Ponadto analiza ta nie uzasadnia interpretacji, w której każde cierpienie, kryzys emocjonalny czy intrusion myśli muszą być przypisane działaniu demona; przeciwnie, Grzegorz rozróżnia typy działania złego i wskazuje na złożoność przyczyn ludzkich słabości.

Na koniec: analiza procesu od sugestii do nawyku u Grzegorza ukazuje spójny obraz człowieka jako osoby, której wolność i odpowiedzialność konstytuują się w dynamice przemian wewnętrznych. Nawyki nie są fatalistycznym wyrokiem, lecz realnym utrudnieniem, które za ich pośrednictwem człowiek może uczynić się mniej zdolnym do naturalnego wyboru dobra. Jednocześnie jednak pozostaje zawsze możliwe, by przez rozeznaną współpracę z łaską, sakramentami i praktykami ascetycznymi — rozumianymi w katolickim kluczu jako środki łaski i odnowienia — ów „łańcuch" został przerwany. Grzegorz pozostawia nas zatem w perspektywie napięcia: głębokie zrozumienie mechanizmu habituacji i zatwardziałości wymaga stanowczości sądu moralnego i jednocześnie pokornej ufności w moc odkupienia, które jest zdolne przemienić drugą naturę człowieka.

Druga natura, u Grzegorza rozumiana jako skutek powtarzalnego wyboru, winna być odczytywana nie jako banalna suma przyzwyczajeń, lecz jako realna przemiana osobowej struktury. Nawyki kształtują nie tyle zewnętrzne zachowania, co wewnętrzny porządek władz duszy: hierarchię pragnień, trajektorie wyobraźni i schematy pamięciowe, które konstytuują sposób, w jaki osoba «jest» wobec dobra i zła. W tym sensie nawyk przybiera wymiar ontologiczny — nie znosi podmiotu, lecz wchodzi w skład jego konstytutywnej tożsamości moralnej, czyniąc określone wybory bardziej naturalnymi niż inne. Taka analiza wymaga od teologii moralnej subtelności: ocena czynu musi uwzględniać, że akt wychodzący z utrwalonej dyspozycji ma inną kulturę źródłową niż akt spontaniczny, bez utraty rozumienia odpowiedzialności osoby, która nadal pozostaje podmiotem zdolnym do nawrócenia.

Pojęcie «konieczności moralnej» u Grzegorza nabiera dzięki temu wyrazu: nie jest to przymus fizyczny ani determinizm metafizyczny, lecz strukturalne naprężenie wynikające z ukształtowanych skłonności. Kolejne wybory „zamykały" pole możliwych wyborów poprzez przekształcenie apetytów i zamknięcie wyobraźni na inne scenariusze działania; w tym znaczeniu każdy grzech staje się «karą» dla poprzedniego i fundamentem dla następnego, tworząc swoistą prawidłowość działania duszy. Równocześnie jednak konieczność ta pozostaje kondycjonalna: oznacza zwiększoną trudność, a nie logiczną niemożność. Takie ujęcie pozwala ostro rozróżnić przymus psychologiczny od winy moralnej i unikać redukcji teologii do modelu chorobowego, nie pozbawiając przy tym praktycznej wagi realnych ograniczeń sprawczości.

Konsekwencje pastoralne wynikają bezpośrednio z tych założeń: praca nad nawykami musi być skierowana ku odnowie samej tożsamości moralnej, czyli ku przemianie porządku afektów i pamięci, a nie tylko ku korekcji pojedynczych czynów. Oznacza to potrzebę długotrwałej formacji, rozeznanej narracji życia i cierpliwej rekatechezacji wyobraźni moralnej, przy jednoczesnym zachowaniu teologicznego

rozróżnienia między winą a słabością. W praktyce duszpasterskiej wymaga to pokory w osądzie i uwrażliwienia na stopnie odpowiedzialności, a także nieustannego odwoływania się do działania łaski, która przemienia drugą naturę, czyniąc ją narzędziem obdarowania zamiast więzem.
Zob.[13][14]

1.11 8. Obrona grzechu jako zatwardzenie umysłu

Po sugestii, przyjemności, zgodzie i czynie następuje często kolejny etap: usprawiedliwianie zła. Człowiek nie chce przyznać, że został pokonany, dlatego zaczyna budować intelektualne zabezpieczenia wokół własnej winy.
Grzegorz interpretuje w tym świetle zachowanie Adama i Ewy po upadku. Adam obwinia kobietę, a pośrednio samego Boga, który mu ją dał. Ewa wskazuje na węża. Oboje mówią o zewnętrznych okolicznościach, ale nie wypowiadają prostego wyznania: „zgrzeszyłem". Grzech, który mógł zostać zakończony przez pokutę, zostaje powiększony przez obronę.
W opisie Lewiatana Grzegorz porównuje ludzi nieprawych do łusek smoka. Poszczególne łuski przylegają do siebie i tworzą pancerz, którego nie może przebić strzała prawdy. Podobnie członkowie „ciała diabła" wzajemnie potwierdzają własne wymówki, podtrzymują fałszywe narracje i uniemożliwiają dotarcie napomnienia do serca. W trzydziestej trzeciej księdze Moraliów Grzegorz nazywa „ciałem diabła" zbiorowość ludzi, którzy zamiast opłakiwać grzech, tworzą kolejne tarcze usprawiedliwień.
Jest to moment przejścia od psychologii indywidualnej do społecznej. Samotny człowiek może próbować usprawiedliwić swoje działanie. Gdy jednak wiele osób łączy się wokół wspólnego interesu, wymówki tworzą system. Grupa zaczyna nagradzać określone zachowania, zmienia język, odwraca znaczenia, nazywa wadę cnotą, a cnotę słabością.
Strukturalne zło powstaje więc między innymi z połączenia jednostkowych mechanizmów obronnych. Człowiek boi się przyznać do winy; inni mają podobny interes; wszyscy wzajemnie wzmacniają swoje usprawiedliwienia. Powstaje „pancerz", który utrudnia działanie prawdy.
Grzegorz nie redukuje tego procesu do działania demona, jak gdyby ludzie byli pozbawieni odpowiedzialności. Przeciwnik inspiruje, łączy i wykorzystuje wzajemne przyzwolenie, ale to ludzie wytwarzają język wymówek i instytucje chroniące niesprawiedliwość. Demoniczny charakter struktury polega właśnie na tym, że indywidualne zgody zostają zespolone w trwały porządek odporny na napomnienie.
W metaforyce Grzegorza „pancerz usprawiedliwień" nie jest jedynie obrazowym środkiem opisowym, lecz narzędziem hermeneutycznym, które pozwala odczytać proces przemiany pojedynczego upadku w trwałą ślepotę duchową. Kluczowe dla egzegezy tej metafory jest rozróżnienie między funkcją ochronną tarczy a jej przewrotną funkcją zasłaniania przed światłem prawdy. Tarcza powstaje zawsze z konkretnego aktu wyboru: nie ma jej bez wcześniejszej zgody rozumu i woli na formułowanie usprawiedliwień. Rozum, który powinien przyjmować i badać napomnienie, zostaje poddany instrumentalnemu przekształceniu — staje się instrumentem obrony, a nie poszukiwania prawdy. W tej perspektywie pancerz usprawiedliwień nie tyle chroni niewinność, ile maskuje winę i osłania mechanizmy samopotwierdzające się, które uniemożliwiają konfrontację z faktem grzechu.

[13] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.
[14] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

Analiza tego obrazu prowadzi do precyzyjnego odróżnienia dwóch rodzajów braków poznawczych: po pierwsze, dolegliwości o charakterze naturalnym lub sytuacyjnym, które mogą ograniczać rozeznanie, i po drugie, zatwardziałość (obduratio) jako moralnie nacechowany stan uwarunkowany powtarzanym wyborem. Grzegorz konsekwentnie podkreśla, że zatwardziałość jest owocem wolnego współdziałania — nie jest bytem narzuconym z zewnątrz ani prostą konsekwencją cielesnego czy umysłowego osłabienia. Nawet gdy rozum staje się mniej światły przez przyzwyczajenie do grzechu, przyczyną tego zmroku pozostaje uprzednie i trwające zawinioność serca. Takie stanowisko pozwala zachować napięcie między miłosierdziem przypisywanym kondycji ludzkiej a odpowiedzialnością moralną podmiotów, która w ujęciu Grzegorza nie może być arbitralnie redukowana do czynników fizjologicznych.

Mechanizm formowania pancerza usprawiedliwień można rozłożyć analitycznie na kilka etapów, które Grzegorz szkicuje poprzez odwołania do zachowań pierwszych ludzi i do obrazu Lewiatana. Pierwszy etap to impuls i zgoda — jednostkowa chwila uległości słabości. Drugi to rozumienie własnego postępku jako sytuacyjnego, więc wymagającego reinterpretacji faktów, a nie skruchy; tutaj pojawiają się klasyczne strategie obronne: przeniesienie winy, minimalizacja wagi działania, odwrócenie odpowiedzialności. Trzeci etap to usankcjonowanie usprawiedliwień przez pamięć i powtarzalność; z czasem pamięć zaczyna utrwalać narrację obronną. Czwarty etap to wspólnotowe potwierdzenie: inni, mając zbieżne interesy, zaczynają reprodukować wymówkę i przyznawać jej autorytet. Piąty etap — krytyczny — to utrata zdolności autokorekty; umysł, który wcześniej mógł podjąć wewnętrzne osiągnięcie, staje się odporny na argumenty skłaniające do pokuty, a sumienie zostaje niejako ukryte w sferze poznania.

Ważnym aspektem interpretacyjnym jest rozróżnienie między procesem usprawiedliwiania a własnością pychy jako korzenia wskazanego przez Grzegorza w innych traktatach. Usprawiedliwianie ma charakter instrumentalny i dynamiczny: jest sposobem użycia rozumu i języka, aby zabezpieczyć pozycję moralną podmiotu. Pycha natomiast jest dyspozycją serca, która tworzy grunt dla podobnych instrumentów; jednym słowem, defensio peccati może zostać odczytana jako „córka" pychy, ale nie jest tożsama z pychą w sensie pierwotnej skłonności. Takie rozróżnienie jest konieczne, by uniknąć redukcji moralnego wykroczenia do jednowymiarowej antropologii grzechu: usprawiedliwianie jest aktem refleksyjnym i mową moralną, a pycha — postawą egzystencjalną.

W ujęciu Grzegorza rola „starego nieprzyjaciela" polega nie tyle na bezpośrednim przymusie, ile na dostarczaniu logicznych i retorycznych podpowiedzi, które rozum łatwo przyjmuje, gdy wola już wyraziła zgodę. Demon nie wchodzi więc do wnętrza jako władający ciałem; raczej inspiruje splot argumentów, które czynią z usprawiedliwień silne racje praktyczne. Ten subtelny mechanizm propaguje myślowe legitymizacje grzechu: racjonalizacje stają się tak przekonujące, że podważają pierwotną moc nagany sumienia. Grzegorz zwraca uwagę na to, że złe racje mają specyficzną skuteczność: przybierają one postać prawdopodobnych wywodów, które nie są od razu pozbawione logiki, lecz użyteczne społecznie i psychologicznie, bo niwelują napięcie między własnym obrazem a rzeczywistością moralną. W konsekwencji mózg moralny, powierzony takiemu „argumentowi systemowi", stopniowo gubi zdolność rozpoznawania i akceptowania nacisku prawdy.

Z teologicznego punktu widzenia następujące po sobie etapy usprawiedliwień prowadzą do stanu, który Grzegorz określa jako caecitas mentis — ślepota umysłu. To stadium nie jest jednak absolutnym brakiem światła nadprzyrodzonego w sensie doktryny o łasce, lecz raczej stanem oporu poznawczego: umysł odmawia dopuszczenia napomnienia i nie uznaje kryteriów, które wcześniej były dla niego wiążące. Konsekwencją jest zamykanie się na możliwość przemiany; sumienie ulega okaleczeniu, nie dlatego, że

przestaje istnieć, lecz dlatego, że zostaje otoczone teoriami i praktykami, które neutralizują jego wymiar napomnienia. W tej chwili dyskurs usprawiedliwień przestaje być jedynie językiem obronnym i staje się „strukturalnym pancerzem" — ontologicznym porządkiem, który organizuje życie indywidualne i wspólnotowe.

Egzegetycznie istotne jest także odczytanie obrazu Lewiatana w świetle eschatologii Grzegorza. Lewiatan nie funkcjonuje jedynie jako alegoria nieprawości; jest zapowiedzią ostatecznego splendoru zła, które zyskało kształt i trwałość dzięki obronnym praktykom ludzi. Skale smoka, o których mówi Grzegorz, są jednocześnie znakiem siły i znakiem skostnienia moralnego: skale utrudniają trafienie prawdy, ale też odsłaniają, że do zła przylgnęło to, co ludzkie — język, pamięć, wzajemne potwierdzenia. Eschatologiczne implikacje tego obrazu polegają na tym, że zatwardziałość ma wymiar nie tylko psychologiczny, lecz i ontologiczny: przez uporczywe odrzucenie pokuty grzech przybiera formę bytu społecznego, który może wydać owoce trwałe i destrukcyjne aż po koniec historii moralnej jednostek i wspólnot. Nie należy jednak interpretować tej myśli jako determinizmu: Grzegorz nie zapowiada trwałego wyłączenia pojedynczego człowieka z możliwości łaski, jeśli rzeczywiście nawrócenie nastąpi; raczej ostrzega przed akumulacją skutków, które czynią nawrócenie coraz trudniejszym.

Konsekwencje egzegetyczne dla interpretacji Moraliów są dwojakie. Po pierwsze, obrazy pancerza usprawiedliwień i Lewiatana wymagają, by czytać Grzegorza nie tylko jako moralistę dydaktycznego, lecz jako myśliciela analitycznego, który rozumie grawitację procesów społeczno-retorycznych w rozwoju zła. Po drugie, jego opis zatwardziałości stawia pytania o kryteria rozpoznania odpowiedzialnej winy: kiedy usprawiedliwienie jest tylko słabą wymówką, a kiedy przekształca się w element struktury moralnie odpowiedzialnej? Dla Grzegorza granica ta przebiega przez stałość wyboru — powtarzające się zgody na usprawiedliwianie — i przez świadome ukierunkowanie działań, które umacniają system wymówek.

Należy wyraźnie wytyczyć granice interpretacji: analiza mechanizmów obrony nie może służyć do redukowania wszelkich przejawów braku rozeznania do kategorii demonicznych ani do utożsamiania współczesnych stanów psychicznych z opisaną przez Grzegorza zatwardziałością. Jego kategorie moralne odwołują się do kompetencji wolitywnych i poznawczych konkretnego podmiotu i pozostają w ramach katolickiej antropologii odpowiedzialności. Nie wolno też łączyć obrazu pancerza usprawiedliwień z pojęciami medycznymi czy psychopatologicznymi bez krytycznej adaptacji pojęciowej; Grzegorz używa pojęć własnych jego epoki, które mają charakter etyczno-pastoralny, nie kliniczny. Również społeczny wymiar pancerza nie usprawiedliwia automatycznie redukcji zła do „systemu" tak, jakby ludzie byli jedynie efektami struktur — on przeciwnie, wykazuje, że struktury są wytworem ludzkich decyzji, choć z czasem działają jak autonomiczne siły wzmacniające złe nawyki.

Wreszcie, z perspektywy praktycznej i hermeneutycznej, Grzegorz proponuje etyczną i pastoralną strategię przeciwdziałania: rozum winien być przywrócony do służby prawdzie poprzez napomnienie, pokutę i liturgiczne odnowienie. Tam, gdzie pancerz usprawiedliwień powstało, nie wystarczą same argumenty racjonalne przeciwko konkretnej racjonalizacji; potrzeba odbudowywania pamięci moralnej i wspólnotowego języka skruchy, które rozmontują pancerz skal i przywrócą zdolność do samoosądu. Ta przywracająca praca ma charakter zarówno indywidualny, jak i wspólnotowy, gdyż Grzegorz wskazuje, że pancerz jest wzmacniany przez wzajemne potwierdzanie — zatem naprawa wymaga także wspólnotowego działania.

Podsumowując, pogłębiona analiza pancerza usprawiedliwień w świetle Moraliów ukazuje mechanizm przechodzenia od incydentalnego upadku do trwałego zmroku umysłu jako proces złożony, woluntaryjny

i historycznie osadzony. Grzegorz nie eliminuje z tego obrazu miejsca działania Złego, lecz zawsze umieszcza odpowiedzialność ostateczną w ludzkim wyborze. Interpretacja ta pozwala zachować równowagę między uznaniem realności wpływów zła a obroną godności osoby, która zawsze zachowuje możliwość odpowiedzi na łaskę.
Zob.[15][16]

1.12 9. Pycha jako zasadnicza rana demoniczna

Dla Grzegorza źródłem upadku szatana i podstawową raną człowieka jest pycha. Diabeł, stworzony jako istota wielka, zapragnął wywyższenia przeciw Bogu. Nie chciał przyjąć własnego miejsca w porządku stworzenia. Pragnął posiadać wielkość nie jako dar i uczestnictwo, lecz jako niezależną własność.
Z zazdrości przeniósł tę samą ranę na człowieka. W Raju skłonił go, aby zapragnął podobieństwa do Boga przez nieposłuszeństwo. Człowiek miał otrzymać chwałę w relacji ze Stwórcą, ale chciał ją zagarnąć poza Nim. Pycha demona stała się wzorem ludzkiego buntu.
Grzegorz nie definiuje pychy wyłącznie jako zewnętrznej wyniosłości. Jest ona wewnętrznym przywłaszczeniem dobra. Człowiek przypisuje sobie to, co otrzymał od Boga, albo uważa własne rozeznanie za miarę prawdy. Może być dumny z bogactwa, urzędu i wiedzy, ale również z modlitwy, ascezy, prawowierności, pokory, kaznodziejstwa i pozornej świętości.
Duchowa forma pychy jest szczególnie niebezpieczna, ponieważ ukrywa się w dobru. Człowiek pokonuje jawny grzech, a następnie zaczyna uważać się za lepszego z powodu odniesionego zwycięstwa. Demon traci dostęp przez wadę cielesną, ale próbuje wejść przez chwałę związaną z cnotą. W ten sposób sukces ascetyczny może stać się nową okazją pokusy.
Grzegorz przedstawia przeciwieństwo między pychą diabła i pokorą Chrystusa. Diabeł, choć był stworzeniem, chciał się wznieść. Syn Boży, będąc najwyższy, dobrowolnie się uniżył. Szatan mówi: „wstąpię", „wywyższę tron", „będę podobny Najwyższemu". Chrystus przyjmuje postać sługi, cierpi i schodzi ku człowiekowi. W trzydziestej czwartej księdze Moraliów Grzegorz stwierdza, że skoro pycha diabła stała się początkiem upadku, pokora Boga stała się narzędziem odkupienia.
Zwycięstwo nad demonem nie dokonuje się więc przez przeciwstawienie mu ludzkiej pychy religijnej. Im bardziej człowiek chce zwyciężyć zło przez wyniesienie siebie, tym bardziej upodabnia się do przeciwnika. Chrystus pokonuje diabła sposobem całkowicie przeciwnym jego naturze: prawdą, posłuszeństwem, pokorą i miłością zdolną do uniżenia.
Pojęcie pychy u Grzegorza jako „królowej wad" wymaga traktowania nie jedynie jako jednego z wielu grzechów, lecz jako strukturalnej zasady kształtującej ontologię zła. W moralistyce gregoriańskiej pycha nie jest anonimizowaną właściwością zachowania, lecz sposobem bycia, w którym byt stworzenia odwraca swoje skierowanie ku Stwórcy i stara się zawłaszczyć swe uczestnictwo w boskim dobru. Ta ontologiczna ranga – regina vitiorum – oznacza, że pycha konstytuuje warunki powstawania i rozgałęzienia kolejnych wad: wszelka zazdrość, gniew, pożądliwość czy chciwość bierze u źródła swoją dynamikę z przedmiotowego przestawienia podmiotu wobec dobra. W moraliówskiej terminologii konsekwencją jest nie tylko szereg etycznych następstw, lecz pierwotne przemieszczenie ontologiczne: byt stworzony, zamiast uczestniczyć w istnieniu nadanem przez Boga, aspiruje do posiadania istnienia jako własności

[15] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.
[16] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

niezależnej. W ten sposób pycha jawi się jako defekt bytu rozumnego, który podważa zasadę zależności stworzenia od Stwórcy i czyni z uczestnictwa w dobru źródło własnej samowystarczalności.

Analiza struktury tej „królowej" u Grzegorza wymaga rozróżnienia momentu inicjalnego i momentów pochodnych. Pierwszy moment to akt apropriacji: wola i rozum zwracają się ku dobru jako ku własności, a nie ku darowi. Drugi moment to formalne przekształcenie relacji społecznych i kosmicznych: pycha przekształca porządek uczestnictwa, czyniąc z daru pretensję do panowania. W Moraliów księdze XXXI Grzegorz wskazuje, że pycha nie manifestuje się zawsze wjawnie; przeciwnie, najniebezpieczniejsze jej formy ukrywają się w świetle cnoty i zasługi. Stąd reguła teologiczna: im bardziej wada przybiera kształt pozornego dobra, tym bardziej jest groźna, gdyż zastępuje miarę udziału miarą posiadania. To pojęcie logicznie prowadzi do wniosku, że walka z poszczególnymi występkami nie wystarcza; trzeba zająć się ich metafizycznym źródłem – odnową relacji uczestnictwa i uznaniem transcendencji daru.

W kontekście świętej exegesis obraz Lewiatana, używany przez Grzegorza, pełni funkcję hermeneutycznego modelu „pychy strukturalnej". Z odwołań do tekstów biblijnych o potędze i groźbie tego stworzenia Grzegorz rozwija obraz istoty, której szyja i potęga symbolizują zdolność do podnoszenia się ponad inne stworzenia i do zdominowania porządku. Lewiatan staje się nie tyle konkretnym potworem, ile alegorią systemu ontologicznego, w którym duma dominuje nad porządkiem uczestnictwa. Przyjęta metafora szyi — w tradycji Gregoriańskiej szczególnie eksponowana — mówi o tym, że pycha nie jest wyłącznie rzeczą serca czy afektu, lecz ma komponentę „strukturującą": szyja, która dźwiga głowę, jest organem, dzięki któremu istota staje się widoczna jako podmiot dążący do wywyższenia. W ten sposób Lewiatan ilustruje zdolność pychy do tworzenia hierarchii przeciwnej porządkowi stworzenia — hierarchii, w której uczestnictwo zostaje zastąpione własnością.

Istotnym aspektem tej analizy jest gregoriańska kategoria „ciemności" rozumiana nie jako prosta nieobecność światła, lecz jako aktywna relacja przesłaniająca dostęp do boskiego światła. W księgach II i IV Grzegorz komentuje obecność szatana przed Bogiem: fakt, że diabeł może stać w obecności Boga, nie oznacza, iż uczestniczy w Jego świetle. To rozróżnienie umożliwia uchwycenie „ślepoty" upadłego intelektu — bytu, który znajduje się w miejscu bytu, lecz nie otrzymuje udziału w źródle światła. Ta wewnętrzna ciemność jest konsekwencją zamknięcia woli i rozumu; intelekt, choć funkcjonuje, nie ogląda prawdy jako daru, lecz jako przedmiot własnościowej manipulacji. Grzegorz więc rozróżnia ontologiczne istnienie bytu od jego udziałem w boskiej jasności — upadły pozostaje realnie „przed" Bogiem, lecz epistemologicznie i moralnie jest odcięty od Jego oświecenia.

Takie ujęcie prowadzi do konieczności precyzyjnego odcięcia pojęcia duchowej rany pychy od współczesnych kategorii chorobowych. Grzegorza interesuje perwersja woli — akt moralny i ontologiczny, polegający na skierowaniu człowieka ku własnej autonomii względem daru. Nie wolno automatycznie odczytywać tej perwersji w kategoriach medycznych czy psychologicznych: obecność cierpienia, natrętnych myśli czy zaburzeń afektywnych nie jest z zasady tożsama z działaniem demona ani z klasyczną raną pychy. Grzegorzowska diagnoza dotyczy skorumpowania relacji uczestnictwa, a nie mechanizmów neurowegetatywnych. Tym samym rozumienie pychy jako „choroby" wymaga ostrożności: sens teologiczny pojęcia leży w zakłóceniu udziału w darze, w przewartościowaniu porządku wartości, a nie w opisie symptomów psychicznych.

Centralnym pojęciem eksplanacyjnym jest więc perwersja woli: wola, zamiast ukierunkować się ku dobru jako darowi, czyni z niego instrument własnego potwierdzenia. To przekształcenie ma konsekwencje metafizyczne, gdyż wola nie jedynie wybiera konkretne czyny, lecz konstytuuje sposób istnienia podmiotu

rozumnego. Grzegorz kładzie nacisk na to, że władza woli jest miejscem decyzji o uczestnictwie – stąd jej upadek ma charakter rany: deformuje uczestnictwo i zmienia sposób, w jaki rozum i pamięć funkcjonują. W moralistyce tej perwersja woli jest pierwotna wobec zewnętrznego manifestu grzechu; jest to zranienie, które czyni możliwym narastanie wad drugorzędnych, lecz jej samą można leczyć jedynie przez rekonstrukcję relacji uczestnictwa.

Eschatologiczny wymiar pychy, sformułowany m.in. w księdze XXXIV poprzez figury Antychrysta, należy rozumieć jako kulminację tego procesu ontologicznego. Antychryst u Grzegorza nie jest zaś tylko historycznym aktorem, lecz uosobieniem tendencji do absolutyzacji stworzenia — tego samego dążenia, które zapoczątkowało upadek. W tej perspektywie eschatologia ukazuje pychę jako siłę, która na końcu dziejów przybiera postać systemową i wcieloną, próbując zastąpić Stwórcę przez fałszywe centrum. Interpretacja ta nie dopuszcza prostego utożsamienia współczesnych osób czy instytucji z ową figurą; jest raczej teologiczną wskazówką: gdy duma przestaje być indywidualnym stanem woli, a staje się zasadą porządkowania świata, przekracza granice moralnej wady i przyjmuje charakter anty-ewangeliczny. Dlatego eschatologia Gregoriańska jest ostrzeżeniem przed uśpieniem uczestnictwa, przed konstruowaniem rzeczywistości według prawa własnej wyższości.

Praktyczne konsekwencje tej analizy dla teologii moralnej i duszpasterskiej są dwojakie. Po pierwsze, wymuszają one zmianę punktu centralnego w terapii moralnej: nie wystarczy zwalczać powierzchownych symptomów, trzeba odbudować stosunek do daru — przywrócić świadomość zależności bytu od źródła. Po drugie, nakazują one ostrożność w przypisywaniu demoniczności wszelkiemu złu czy cierpieniu; Grzegorz wskazuje na obecność i wpływ demona, lecz rozumie jego działania w ramach ontologicznego zaburzenia uczestnictwa, a nie jako wyjaśnienie każdej patologii ludzkiej kondycji. Z duszpasterskiego punktu widzenia konieczne jest więc rozeznanie, które rozróżnia grzech świadomy i uporczywy – wyraz perwersji woli – od innych form ludzkiego niedostatku wymagających współczucia i medycznej opieki.

Wreszcie należy jasno wyznaczyć granice interpretacji gregoriańskiej. Po pierwsze, nie wolno uznawać pychy jedynie za kategorię psychologiczną; w ujęciu Grzegorza jest ona metafizyczną wadą relacji do bytu. Po drugie, interpretacja figury Lewiatana czy obrazu Antychrysta winna pozostać w obrębie alegorii teologicznej, tj. jako narzędzia myślenia o strukturach zła, a nie literalnego opisania konkretnych bytów historycznych. Po trzecie, wszelkie analogie do współczesnych teorii psychologicznych mogą być użyte pomocniczo, lecz nie zastępują gregoriańskich kategorii: rozum, wola, pamięć i ich udział w darze muszą pozostać centralnymi pojęciami analizy. Wreszcie, nie można z ujęcia pychy czynić argumentu dla automatycznego antropologizowania zła; Grzegorz odróżnia, z należytą starannością, łoskot grzechu od ontologicznej rany, która go umożliwia.

Podsumowując — analiza pychy jako regina vitiorum u Grzegorza ujawnia teologiczną inteligencję, w której pycha jest zarazem przyczyną i warunkiem trwania zła: jest perwersją woli, która zmienia relację uczestnictwa w darze, prowadzi do „ślepoty" intelektu mimo realnej obecności przed Bogiem, znajduje archetypiczne odzwierciedlenie w obrazie Lewiatana i osiąga eschatologiczną koncentrację w postaci Antychrysta. Zachowanie rozróżnień metodycznych — między antropologiczną diagnozą a medyczną czy psychologiczną interpretacją — oraz respektowanie alegorycznego i pastoralnego wymiaru gregoriańskich obrazów jest warunkiem odpowiedniego zastosowania tej analizy w dalszej refleksji teologicznej i duszpasterskiej.

Zob.[17][18]

1.13 10. Siedem wad głównych jako armia pychy

Jednym z najważniejszych wkładów Grzegorza do średniowiecznej teologii moralnej jest uporządkowanie wad głównych. Czerpie on z wcześniejszej tradycji monastycznej Ewagriusza z Pontu i Jana Kasjana, lecz przekształca odziedziczony schemat. Nie przedstawia wad jako przypadkowej listy. Tworzą one zorganizowaną armię.

Pycha jest królową wszystkich grzechów i korzeniem całego systemu. Kiedy opanuje serce, przekazuje je siedmiu wodzom: próżnej chwale, zazdrości, gniewowi, smutkowi, chciwości, obżarstwu i nieczystości. Za każdym z tych wodzów podąża oddział grzechów pochodnych.

W trzydziestej pierwszej księdze Moraliów Grzegorz porównuje siedem wad głównych do generałów armii, której królową jest pycha. Z próżnej chwały wyprowadza nieposłuszeństwo, chełpliwość, obłudę i upór; z zazdrości — nienawiść, oszczerstwo i radość z nieszczęścia drugiego; z gniewu — kłótnie, obelgi i gwałtowność; z przygnębiającego smutku — złośliwość, rozpacz i duchowe odrętwienie; z chciwości — zdradę, oszustwo, przemoc i zatwardziałość wobec miłosierdzia; z obżarstwa — nieuporządkowaną wesołkowatość, gadatliwość i nieczystość; z pożądliwości — zaślepienie umysłu, niestałość i nieuporządkowaną miłość własną.

Nie jest to jeszcze identyczna lista siedmiu grzechów głównych znana z późniejszych katechizmów. U Grzegorza pycha pozostaje ponad siedmioma wadami jako ich korzeń, a wśród siedmiu znajduje się próżna chwała. Późniejsza tradycja będzie modyfikować terminologię i relacje między poszczególnymi wadami. Zasadniczy model pozostanie jednak niezwykle wpływowy.

Demonologiczne znaczenie tego schematu polega na ukazaniu zła jako systemu. Jedna wada otwiera drogę kolejnej. Chciwość może prowadzić do oszustwa, oszustwo do kłamstwa, kłamstwo do zatwardziałości, a zatwardziałość do przemocy. Zazdrość rodzi oszczerstwo, następnie radość z cudzego upadku, a w końcu nienawiść. Grzech nie rozwija się przypadkowo. Ma własną dynamikę, w której jedna zgoda przygotowuje następną.

Obraz armii oznacza również, że walka duchowa wymaga rozpoznania „wodzów", a nie tylko pojedynczych zachowań. Człowiek może próbować usuwać skutki, a nie zauważać wady głównej organizującej całe jego życie. Może powstrzymywać gniewne słowa, ale nie dostrzegać zranionej pychy, która nieustannie je produkuje. Może walczyć z chciwością w pojedynczych decyzjach, nie rozpoznając głębokiego lęku i pragnienia samowystarczalności.

Grzegorz przekazuje średniowieczu nie katalog demonów odpowiadających poszczególnym grzechom, lecz znacznie ważniejszą mapę procesów moralnych. Późniejsze tradycje będą czasami łączyły wady główne z określonymi duchami, lecz nie jest to głównym zamiarem Moraliów. Centrum stanowi rozeznanie sposobu, w jaki pycha organizuje całe wojsko nieuporządkowanych pragnień.

Metafora militarna u Grzegorza nie jest jedynie obrazem retorycznym ani prostą analogią porządku społecznego do moralnego; stanowi strukturę poznawczą, która ujmuje zło jako siłę celową, zhierarchizowaną i strategicznie działającą. Czytelnik Moraliów powinien przyjmować tę metaforę jako narzędzie analityczne: nie tyle jako opis aktorów nadprzyrodzonych w oderwaniu od duszy

[17] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[18] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

ludzkiej, ile jako model wyjaśniający dynamikę przejmowania serca i przekształcania go w stanowisko sprzeciwu wobec Boga. W takim ujęciu „królestwo" pychy to nie jednorodne pasmo win, lecz jądro inicjujące i koordynujące procesy, które mają formę polityczno-wojskową — podbój, umocnienie, rozlokowanie garnizonów, delegowanie funkcji. Ten model pozwala nam operacyjnie rozróżnić poziomy zła: źródłowy zamysł (korzeń), organy kierujące (dowódcy), formacje wykonawcze (pochodne uczynki i przyzwyczajenia).

Mechanizm, za pomocą którego „serce" przechodzi z jednego stopnia podległości pod pychę ku kolejnym wadom, należy analizować jako sekwencję aktów woli i habituacyjnego ugruntowania. Pierwszym aktem jest dopuszczenie przez rozum lub wolę pewnej elacji, uznania własnej wielkości bądź wartości ponad miarę — moment ten nie musi od razu przybrać postaci jawnego grzechu, lecz czyni duszę podatną. Następnie następuje utrwalenie przez powtarzanie i usprawiedliwianie, które tworzy nawyk. Dopiero w tej perspektywie kolejne „dowództwa polowe" wchodzą z dozwalającą zgodą rozumu i woli: nie są więc koniecznie zewnętrznym wtargnięciem, lecz raczej przegrupowaniem wewnętrznych sił za zgodą serca, które uprzednio zostało „uronione" przez pychę. Taka analiza pozwala odróżnić pychę jako źródło inicjujące od wad, które funkcjonują jako konkretyzacje tego podboju: pierwsza jest polityczną ideą w duszy, kolejne — konkretnymi formami rządzenia i eksploatacji.

Księga IV Moraliów dostarcza narzędzi do zrozumienia, jak „elacja umysłu" otwiera drogę dla kolejnych ataków. Grzegorz rozważa tam mechanikę pokusy: radość z siebie, spoczynek w osiągnięciu, niefrasobliwość co do łaski — to stany, które usypiają czujność rozumową i osłabiają wierność woli. Istotne jest zauważenie, że u Grzegorza nie mamy do czynienia z medycznym schematem zaburzenia; mowa o zamianie hierarchii wartości i zanikającej uwadze na znakach łaski i grzechu. W praktyce oznacza to, że ataki konkretnej wady nie pojawiają się losowo, lecz wykorzystują wcześniej stworzone „otwory" w dyscyplinie duchowej: zamykanie serca na krytykę, pochwały środowiska podpadające pod próżność, uzależnienie od zewnętrznych potwierdzeń, które czynią myśl podatną na usprawiedliwienia. Stąd pastoralna konsekwencja Grzegorza — nie zwalczać wyłącznie efektów (np. publicznych skarg, kłamstw, złośliwości), ale badać sekwencję powodów, które doprowadziły do ich wejścia na scenę.

Analiza mechanizmu przekazywania „serca" winna również uwzględniać rolę poznania rozumnego. Grzegorz wskazuje, że rozum nie jest biernym świadkiem, lecz uczestnikiem procesu: może on współdziałać z pychą przez usprawiedliwianie i reinterpretowanie postaw; może też być jej pierwszym polem zwycięstwa, gdy to, co powinno służyć rozróżnieniu prawdy od fałszu, zaczyna usprawiedliwiać siebie i własne przyjemności. Takie zjawisko jest kluczowe dla rozróżnienia między pychą a jej „dowódcami polowymi": pycha inwestuje rozum i wolę, by te stały się mechanizmami reprodukującymi jej panowanie. Rozpoznanie tego etapu wymaga od czytelnika Moraliów uwagi na to, jak argumentacja wewnętrzna i język samouzasadnień kształtują kolejne grzechy, uczynki i nawyki.

Obraz Lewiatana w księdze XXXIV należy odczytywać jako ilustrację systemowości i koordynacji zła, nie jako zoologiczne przedstawienie konkretnego demona. Struktura ciała tego potwora, w ujęciu gregoriańskim, wskazuje na to, że różne części duszy i życia społecznego mogą być podporządkowane jednej organizacji władzy demonicznej. Czytelnik Moraliów powinien przyjmować Lewiatana jako metaforę organizacyjnej spójności działań złych mocy: istnieją centra kierownicze i peryferyjne funkcje, kanały zaopatrzenia (np. pochwały, bogactwo, lęk) i linie komunikacji (np. słowa, oszczerstwa, obelgi). Taka lektura podkreśla, że walka duchowa ma wymiar strategiczny; wymaga rozpoznania węzłów, które umożliwiają wymianę „zasobów" między wadami — przykładowo, gdy chciwość staje się źródłem

przemocy, albo gdy wesołkowatość obżarstwa ułatwia rozprzestrzenianie się nieczystości. Lewiatan ukazuje też, że zło może adaptować się i rekonfigurować, co uzasadnia u Grzegorza konieczność stałego rozeznania.

Z tego modelu wynika jasno określony sposób rozeznawania duchowego. Rozeznanie u Grzegorza nie sprowadza się do rejestracji afektów czy emocji; wymaga zbadania ich genezy, trwałości i relacji z wolą oraz rozumem. Kryteria te pozwalają odróżnić przejściowe poruszenia serca od utrwalonych form grzechu: chwilowa złość, wywołana zranieniem, różni się od gniewu, który stanowi element stałej strategii duszy przeciw bliźniemu i Bogu. Podobnie, radość z własnej sławy jako epizod różni się od próżnej chwały, która systematycznie szuka potwierdzenia poprzez oszustwo i obłudę. W praktyce pastoralnej Grzegorza oznacza to konieczność badania ciągłości i powtarzalności czynów, sposobu usprawiedliwień oraz gotowości do naprawy — a nie prostego kategoryzowania na „emocje dobre" i „emocje złe".

Zachowanie granic interpretacji jest tu istotne: metafora armii i obraz Lewiatana nie mogą być przyjmowane jako dowód na niezależny byt każdego z „dowódców" w sensie osobnego demona przypisanego jednej wadzie. Grzegorz rysuje raczej sieć relacji moralnych; demoniczność objawia się w kooperacji między wadami i w ich zdolności do osłabiania relacji z Bogiem. Nie wolno też ulegać współczesnym redukcjom, które utożsamiałyby te opisy z kategoriami psychiatrycznymi lub neurologicznymi: u Grzegorza mowa o winie moralnej, odpowiedzialności i konieczności nawrócenia, a nie o etiologii medycznej. Równocześnie nie wypada rozszerzać schematu poza intencje autora — Grzegorz nie przedstawia kompletnych schematów demonicznych odpowiadających każdemu grzechowi w sposób systematycznie demonologiczny, lecz stawia na hermeneutykę dynamiki moralnej.

Egzegetyczne konsekwencje tej pogłębionej lektury Moraliów wobec tekstu Hioba są dwojakie. Po pierwsze, obrazy i pytania biblijne należy odczytywać nie jako katalogi bytów, ale jako narracyjne instrumenty mające unaocznić mechanizmy duchowej walki. Teksty o potędze stworzeń i o ich dzikim, groźnym porządku pomagają Grzegorzowi nakreślić zakres i naturę zagrożeń, jakie grożą duszy, gdy zostaje ona podbita. Po drugie, hermeneutyka ta każe unikać dualizmu: zło pokazane jest jako zdolne do podporządkowania ludzkich mocy, a więc walka z nim wymaga reintegracji tych mocy wokół prawdy i miłości. W praktyce interpretacyjnej oznacza to badanie, jak motywy biblijne funkcjonują w *Moraliach* jako narzędzia rozpoznania i naprawy, a nie jako literalne katalogi demonów.

W świetle powyższego można wyodrębnić także pastoralne wskazania wynikające z rozumienia wad jako armii: terapie duchowe powinny być zorientowane na odbudowę wierności rozumu i woli wobec łaski oraz na demontaż struktur usprawiedliwień. Działanie to polega mniej na represji poszczególnych przejawów grzechowych, a bardziej na skutecznym przygotowaniu „obrony" duszy — czyli umocnieniu nawyków cnoty, ćwiczeniu czujności, pielęgnowaniu pokory jako przeciwwagi dla organizacyjnej siły pychy. Konsekwencją metodyczną jest także nakaz badania kontekstów społecznych i językowych, które umożliwiają pychę i jej dowódcom polowym budowanie swej pozycji (pochwała, zyski, pozycja społeczna).

Na zakończenie warto podkreślić epistemologiczną ostrożność, którą nakłada Model gregoriański: metafora armii i obraz Lewiatana ułatwiają rozpoznanie wzorców i strategii zła, lecz nie dają gotowej mapy każdego przebiegu grzechu w indywidualnej duszy. Rozeznanie wymaga cierpliwej analizy ciągłości działań, współdziałania rozumu i woli, oraz rozróżnienia między afektem a nałogiem. Trzymając się tych granic, lektura Grzegorza pozostaje niezwykle użytecznym narzędziem dla teologii moralnej i duszpasterstwa: ukazuje zło jako zorganizowany przeciwnik, wobec którego nie wystarczą doraźne środk

i trzeba stosować strategię skierowaną ku odnowie korzenia — pokorze, której przywrócenie rozsprzęgli armie wad i umożliwi prawdziwe pojednanie.

Rozwinięcie warstwy analitycznej, której Grzegorz się podejmuje, umożliwia sformułowanie precyzyjniejszego kryterium imputacyjnego: pycha jako korzeń nie jest jedynie semantycznym początkiem szeregu grzechów, lecz zasadniczym układem motywacyjnym kształtującym aktorów moralnych — rozum i wolę — tak, że kolejne wady pojawiają się już nie jako izolowane wybryki, lecz jako zgodne realizacje tej zasadniczej dyspozycji. Z punktu widzenia moralnego oznacza to, że odpowiedzialność za konkretny uczynek rozciąga się na strukturę motywów i usprawiedliwień, które go poprzedziły: akt gniewu, powstrzymany jednorazowo, obciąża inaczej niż systematyczny gniew finansowany przez stałe poczucie wyższości; podobnie chciwość rosnąca w cieniu pychy ma inną wagę niż jednorazowe uchybienie. Ta rozróżnialność pozwala rozpoznawać stopnie winy przez badanie stopnia wewnętrznej zgody i habitualizacji — czy dana postawa jest efektem przelotnego poruszenia, czy trwałego ukonstytuowania woli, które Grzegorz opisuje jako „zajęcie serca" przez królową.

Z tego względu metodyka rozeznania duchowego powinna przesuwać akcent z katalogowania pojedynczych przejawów na badanie ich kondycji organizacyjnej: pytania kierowane ku penitencji winny dotyczyć nie tyle szczegółów czynów, ile porządku wartości, mechanizmów usprawiedliwień i reakcji na korektę. Istotne są tu oznaki ciągłości (powtarzalność), racjonalizacji i odporności na napomnienie — symptomy wskazujące na to, że wadę wspiera „logistyka" pychy: eleganckie samouzasadnienie rozumu, ubezwłasnowolnienie woli przez przyjemność potwierdzenia, oraz systemy społecznego wsparcia, które utrwalają pozycję. W praktyce pastoralnej konsekwencją takiego rozeznania jest ukierunkowanie pracy na przemianę zasadniczych motywów i odbudowę struktur decyzji (poprzez cierpliwą formację cnót i probierze pokory), a nie jedynie tłumienie symptomów; nie chodzi tu o receptę techniczną, lecz o zmianę pola moralnego, w którym duces mogą już nie efektywnie rządzić.

Trzecią konsekwencją jest wyraźne odcięcie pola moralnego od klinicznego: kryteria gregoriańskie — ciągłość, intencjonalność, skomponowanie usprawiedliwień — są fenomenologią winy, nie diagnozą medyczną. Rozeznanie duchowe korzysta z wrażliwości na te znamiona, ale zachowuje epistemiczną pokorę wobec zakresu komplementarnych dyscyplin; współpraca z psychologią czy medycyną jest możliwa i pożądana, lecz nie może prowadzić do redukcji odpowiedzialności moralnej do zaburzeń. Tak zarysowany sposób patrzenia pozwala wiernie odczytywać schemat armii u Grzegorza: widzieć w wadach dowództwa o różnym stopniu odpowiedzialności i działać tak, by odbudowa korzenia — pokorny porządek miłości — rozmontowała ich strategiczną spójność.

Zob.[19][20]

1.14 11. Demon nie może zastąpić ludzkiej woli

Mimo mocnego języka o wchodzeniu złych duchów do umysłu Grzegorz nie uważa, że demon może automatycznie przejąć ludzką wolę. Może sugerować, męczyć, wywoływać nacisk, posługiwać się pragnieniami i wykorzystywać zewnętrzne okoliczności. Nie może jednak uczynić człowieka moralnie winnym bez jego zgody.

[19] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[20] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

W dwudziestej siódmej księdze Moraliów Grzegorz pisze, że przeciwnik może wejść do umysłów ludzi dobrych przez podsuwanie zakazanych myśli i męczenie pokusami, lecz nie może w nich zamieszkać, ponieważ serce sprawiedliwego nie jest jego norą. Przy pomocy łaski człowiek może odmówić zgody i nie pozwolić, aby sugestia przekształciła się w trwałą obecność.

„Wejście" oznacza tu dotarcie pokusy do świadomości, nie zaś pełne zawładnięcie osobą. „Zamieszkanie" oznacza natomiast przyjęcie logiki przeciwnika jako stałej zasady życia. Różnica pomiędzy chwilowym wejściem a trwałym zamieszkaniem odpowiada różnicy pomiędzy pokusą i utrwaloną zgodą.

Grzegorz podkreśla także, że intensywność pokusy pozostaje ograniczona przez Boga. Złe duchy nie mogą dowolnie zwiększać nacisku. Gdyby Bóg nie dostosowywał próby do siły człowieka i nie udzielał drogi wyjścia, nikt nie mógłby się oprzeć. Komentując cierpienia Hioba, Grzegorz odwołuje się do 1 Kor 10,13 i mówi o Bożym miarkowaniu uderzeń stosownie do możliwości człowieka.

Nie oznacza to, że człowiek zawsze subiektywnie odczuwa pokusę jako łatwą do pokonania. Łaska może działać jako zdolność wytrwania pośród wielkiego cierpienia, możliwość poproszenia o pomoc, wewnętrzne ostrzeżenie, przypomnienie Pisma, obecność wspólnoty albo możliwość rozpoczęcia pokuty po upadku.

Demonologia Grzegorza unika dwóch skrajności. Z jednej strony nie redukuje pokusy do czysto naturalnych procesów psychicznych. Z drugiej nie obarcza demona odpowiedzialnością za wszystkie ludzkie decyzje. Człowiek pozostaje uczestnikiem rzeczywistej walki, a jego zgoda posiada znaczenie moralne.

Kluczowe rozróżnienie gregoriańskie między sugestią a zgodą wymaga dalszego wyjaśnienia terminologicznego i funkcjonalnego. Suggestio należy rozumieć nie jako jednolity akt demoniczny, lecz jako cały zespół wpływów skierowanych ku władzom poznawczym i wyobraźni — podszepty, obrazy, wspomnienia, pobudzenia zmysłowe i okoliczności zewnętrzne, które mają charakter propozycji. Są one, w retoryce Grzegorza, propozycjami moralnymi w surowej formie: nie przedstawiają jeszcze aktu woli, a jedynie ukazują możliwość, wzbudzają zainteresowanie, uruchamiają rozumowanie lub poruszają pożądliwość. Zgoda natomiast jest aktem woli, który z tych propozycji czyni własne postanowienie; to dobrowolne przyzwolenie, którym człowiek uznaje daną sugestię za obowiązującą zasadę działania. Zachowanie tej dychotomii jest decydujące: demoniczna sugestia może być intensywna, natarczywa i wyrafinowana, ale dopiero zgoda przekształca ją w moralnie obciążający czyn.

Ta dialektyka odsłania również epistemiczną i moralną asymetrię pomiędzy Bożym dopuszczeniem a autonomią ludzkiego wyboru. Grzegorz, nawiązując do opisu doświadczenia Hioba, wskazuje, iż dopuszczenie próby przez Boga mieści się w porządku sprawiedliwej próby i nie znosi wolności osoby. Bóg może dopuścić, że do człowieka dotrą sugestie i że zostanie wystawiony na próbę, ale nie usuwa zdolności oporu ani nie przekazuje demonom kompetencji do podporządkowania woli. Z teologicznego punktu widzenia jest to ratyfikacja klasycznego rozumienia sprawowania dobra i zła w ramach Opatrzności: Bóg utrzymuje integralność sanktuarium woli, choć pozwala, by osoba była próbowana. Konsekwencją jest to, że każde moralne przypisanie winy wymaga uprzedniego rozpoznania, czy doszło do autentycznej zgody, czy też ów aktywność pozostała w sferze sugestii — a więc, czy człowiek w istocie zaangażował swoją wolę.

Analiza mechanizmu kuszenia w księgach II i IV Moraliów ujawnia z kolei rozmaite stopnie i drogi sugestii. Grzegorz rozróżnia między pokusą nagłą, która uderza w wyobraźnię i budzi chwilową myśl, a kuszeniem trwającym i systematycznym, które usiłuje zdobyć zgodę przez stopniowe zdobywanie przestrzeni w pamięci i nawyku. Istotne jest tu rozróżnienie przyczynowe: demoniczna sugestia najczęściej działa przez

pośrednie środki — zmysły, wyobraźnię, skłonności ciała, a nawet przez użycie okoliczności społecznych — nigdy natomiast nie dysponuje bezpośrednim dostępem do aktu woli. W konsekwencji konieczne jest uwzględnienie sekwencji psychiczno-duchowej: początkowe podszepty prowokują namysł, ten zaś, pozostawiony bez oporu łaski lub ćwiczenia cnót, może doprowadzić do zgody. Kluczową rolę odgrywa tu pamięć moralna i praktyka cnót jako struktury obronne, które utrudniają uwiedzeniu zdobycie trwałej przewagi.

Obraz „twierdzy wewnętrznej", który pojawia się w rozważaniach zawartych w księgach XXXI i XXXIV, rozstrzyga o nieprzekraczalności pewnego rewiru w człowieku. Grzegorz nie myli owej twierdzy z izolacją czy bezwzględną samowystarczalnością; jest to raczej pojemne określenie miejsca, w którym rozum i wola, wspierane przez łaskę, zachowują autonomię od bezpośredniej okupacji demonicznej. Twierdza ta nie jest czymś osiągalnym jedynie przez naturalne zdolności — jej obrona opiera się na łasce, która udziela siły do oporu, na pamięci Pisma, na praktyce sakramentalnej oraz na życiu wspólnoty. W ten sposób Grzegorz podkreśla, że odporność nie jest czystą kwestią psychofizycznej wytrzymałości, lecz duchowo-moralną strukturą, której naruszenie wymaga nie tylko sugestii, lecz i wolnego udostępnienia jej przez człowieka.

Z perspektywy egzegetycznej wymowa tekstów biblijnych wskazuje na komplementarność: fragmenty Księgi Hioba ilustrują dopuszczenie próby w ramach Bożego sądu; 1 Kor 10,13 rozstrzyga o Bogu, który ogranicza intensywność pokusy i otwiera drogę wyjścia; Jk 4,7 zaś formułuje praktyczne wezwane do oporu wobec szatana. Grzegorz odczytuje te teksty jako potwierdzenie swojej tezy o asymetrii: Pismo pokazuje, że pokusa jest realna i często silna, że Bóg ją dopuszcza lub ogranicza, i że człowiek jest wezwany do stawienia jej oporu. Z tej hermeneutycznej kombinacji wynika pastoralny imperatyw — nie lekceważyć sugestii, lecz również nie przenosić odpowiedzialności moralnej na ich źródło.

Dla precyzji interpretacyjnej istotne jest także wyznaczenie granic stosowalności gregoriańskiej terminologii wobec współczesnych zjawisk mentalnych. Należy wyraźnie odróżnić fenomenologię kuszenia, która opisuje dynamikę moralnego naporu na wyobraźnię i wolę, od stanów, w których rozum i wola są istotnie upośledzone na skutek choroby lub urazu. Grzegorz operuje kategoriami moralnej deliberacji i wolnej zgody; tam, gdzie brak jest jakiejkolwiek zdolności do deliberacji lub zdolność ta jest poważnie zniekształcona, jego kryteria imputowalności przestają obowiązywać w prosty sposób. To rozróżnienie ma konsekwencje praktyczne: nie wolno bezkrytycznie przenosić na jego systemu objaśnień całego spektrum współczesnych zjawisk psychicznych, lecz trzeba zachować ostrożność i pokorę przed złożonością przypadków, pamiętając, że jego myśl nie przedsięwzięła diagnozy medycznej, lecz duchowo-pastoralną ocenę odpowiedzialności.

W kontekście odpowiedzialności moralnej Grzegorz formułuje subtelne kryteria stopniowania winy. Nawet przy znacznym nasileniu sugestii pozostaje możliwe, że jednostka nie ponosi pełnej odpowiedzialności, jeśli jej wola była istotnie osłabiona; jednakże dopóki istnieje zdolność do przeciwdziałania i zdolność rozumowego oporu, moralna odpowiedzialność pozostaje. Z tego punktu widzenia sakramenty, pokuta oraz formacja wspólnotowa nie są li tylko środkami kosmetycznymi, lecz realnymi instrumentami wzmacniania twierdzy woli: nie zmieniają one prawa moralnego, lecz zwiększają zdolność do jego realizacji, czyniąc trudniejszym przejście od sugestii do zgody. Stąd pastoralna optyka Grzegorza jest zarazem etyczna i terapeutyczna: wezwanie do czujności, ćwiczenia cnót i korzystania z łaski nie znosi jednak racjonalnej oceny stopnia winy w konkretnych przypadkach.

Wreszcie trzeba wyznaczyć jasne granice interpretacyjne: model Gregoriański nie jest ani mechanistycznym determinizmem, który przypisuje Bogu lub demonom bezpośrednią odpowiedzialność

za ludzki wybór, ani też prostym psychologicznym redukcjonizmem, który wyjaśnia pokusy jako fenomeny wyłącznie naturalne. Jego analiza jest teologiczno-pastoralna i służy osągowi moralnemu oraz duchowemu uzdrowieniu. Nie upoważnia ona do automatycznego uznawania każdej niepokojącej myśli za manifestację demoniczną ani do przypisywania winy za działania osób znajdujących się w stanach, które uniemożliwiają świadome zaangażowanie w deliberację. Ponadto należy powstrzymać interpretację, która eksponuje demona jako przyczynę wszystkich trudności moralnych czy społecznych; w gregoriańskim porządku zło demoniczne jest realne, ale osadzone w szerszym kontekście Bożej Opatrzności i ludzkiej odpowiedzialności.

Syntetycznie: pogłębiona analiza gregoriańskiej dialektyki między sugestią a zgodą ukazuje subtelny system, w którym demoniczne podszepty są rzeczywiste i potencjalnie groźne, lecz nie mają mocy moralnie uwięzić woli bez jej udziału. Ten porządek wolności — niejako sanktuarium woli — jest strzeżona przez łaskę, praktykę cnót i udział we wspólnocie sakramentalnej. Z teologicznego i pastoralnego punktu widzenia wynik ten potwierdza odpowiedzialność człowieka za wybory, jednocześnie nakładając na Kościół obowiązek rozróżnienia, towarzyszenia i udzielania środków koniecznych do umocnienia owej „twierdzy" przeciwko wszelkim naporom, które mogłyby skłaniać ku zgodzie.

W perspektywie gregoriańskiej kluczową rolę odgrywa czasowy wymiar przejścia od sugestii do zgody. Grzegorz opisuje nie tyle jednorazową konwersję myśli w wolę, ile długotrwały mechanizm nawrotów, powtarzalnych odprysków wyobraźni i stopniowego oswajania pragnień, które – o ile napotkają bierną pamięć i brak nawyków cnoty – z czasem przekształcają się w dyspozycję skłaniającą do wyboru. Istotne jest tu rozumienie nawyku nie jako automatycznego wyłączenia odpowiedzialności, lecz jako struktury zwiększającej podatność deliberacji na określone impulsy: nawyk powstaje przez serię drobnych zgód i odwołań, a nie przez jednorazowe „opanowanie" z zewnątrz. Dlatego Grzegorz wiąże obronę wewnętrznej twierdzy z praktyką pamięci moralnej i ćwiczeniem cnót — elementów, które rekonfigurowują czasowe trajektorie moralnej decyzji, skracając przestrzeń, w której suggestio może się zagnieździć, i uprzedzając kumulatywny efekt powtórzeń. Z tej optyki przypisanie odpowiedzialności nie jest tylko funkcją siły pokusy, lecz także długości i jakości procesu, w którym wola stopniowo uczy się reagować; stąd możliwość stopniowania winy zgodnie z historią wewnętrznego zaprzeczenia lub przyzwolenia.

Pastoralne zastosowanie tej analizy wymaga ostrożnych kryteriów rozeznania, które Grzegorz sytuuje pomiędzy czujnością a pokorą przed złożonością ludzkiej kondycji. Rozróżnienie powinno opierać się na względnie empirycznych znakach procesu moralnego: czy dana myśl jest jednorazową sugestią czy regularnie powracającą pokusą; czy zachodzi powtarzalne dopuszczenie przez wolę do jej realizacji; czy występuje jawne poszukiwanie środków do działania zgodnie z podszeptem; oraz czy osoba zachowuje dostęp do praktyk duchowych i rozumowego oporu. Tam, gdzie wątpliwość co do zdolności do deliberacji utrzymuje się, Grzegorz nakazuje ostrożne podejście — towarzyszenie, udzielanie środków łaski i formacji oraz dydaktyczne ukazywanie dróg wyjścia — a nie pochopne przypisanie całej przyczyny demonom. Jednocześnie model gregoriański nakazuje współpracę z kompetencjami medycznymi i psychologicznymi zawsze wtedy, gdy pojawiają się sygnały objawów zaburzeń zdolności rozumowo-wolnościowych; takie współdziałanie ma charakter roztropności duszpasterskiej, nie zaś zastąpienia rozróżnienia duchowego przez redukcję diagnostyczną.

Zob.[2122]

[21]Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

1.15 12. Pozorna słodycz i zafałszowanie dobra

Szatan rzadko przedstawia zło jako zło. Jego sugestia musi zawierać pozór dobra lub obietnicę przyjemności. Pycha obiecuje wielkość, chciwość bezpieczeństwo, zazdrość odzyskanie równości, oszustwo przewagę, gniew sprawiedliwość, obżarstwo ulgę, a nieczystość bliskość lub rozkosz.

Grzegorz mówi o „słodyczy" podawanej przez przeciwnika. Każda wada posiada własny smak dostosowany do pragnień człowieka. Człowiek pyszny doświadcza słodyczy w myśli o przewyższeniu innych. Chciwy odczuwa ją w obietnicy usunięcia niedostatku. Zazdrosny raduje się z pomniejszenia drugiego. Oszust uznaje przebiegłość za oznakę mądrości. W piętnastej księdze Moraliów Grzegorz opisuje, jak przeciwnik przedstawia różnym ludziom odmienne „smaki" zła, odpowiadające ich dominującym wadom.

Jest to demonologia fałszywej interpretacji dobra. Szatan nie stwarza pragnienia bezpieczeństwa, sprawiedliwości, znaczenia czy więzi. Wykorzystuje naturalne pragnienia i odłącza je od właściwego celu. Proponuje dobro cząstkowe kosztem dobra większego, natychmiastową ulgę kosztem wolności albo sprawiedliwość przekształconą w zemstę.

Rozpoznanie pokusy nie może się więc ograniczać do pytania: „Czego pragnę?". Trzeba zapytać: „W jakim porządku tego pragnę, za jaką cenę, czyim kosztem i ku jakiemu celowi?". Ta sama zewnętrzna czynność może wypływać z miłości albo z próżnej chwały. Dar dla ubogiego może być dziełem miłosierdzia, ale może też służyć budowaniu własnego wizerunku. Obrona prawdy może wynikać z troski o dobro lub z potrzeby poniżenia przeciwnika.

Demoniczna sugestia może więc wykorzystywać nawet prawdę i cnotę. Grzegorz wielokrotnie ostrzega przed ludźmi wypowiadającymi słuszne twierdzenia w niewłaściwy sposób, z niewłaściwą intencją i wobec niewłaściwej osoby. Prawidłowa treść nie uświęca automatycznie pychy mówiącego.

Gregoriańska koncepcja triplex tentatio należy odczytywać jako subtelne rozpisanie procesu, w którym zło „wchodzi" do duszy nie tyle przez gwałtowne naruszenie, ile przez stopniowe przekształcanie motywów i hierarchii celów. W terminologii Grzegorza można wyróżnić trzy momenty: początkowe wzbudzenie pragnienia przez przedstawienie dobra cząstkowego; fazę upodobanie, w której wewnętrzne upodobanie do proponowanej rozkoszy nadaje jej pozór racjonalności i moralnej akceptowalności; oraz finalne przyzwolenie woli, które utrwala wybór. Kluczowe dla analizy jest uznanie, iż upodobanie nie jest jedynie epifenomenem afektywnym, lecz funkcjonalnym etapem moralnego złudzenia: sprawia, że wola odczuwa „słodycz" zgodności między danym proponowanym dobrem a własnym uprzednim nawykiem lub pragnieniem, co skutkuje uśpieniem krytycznego dystansu. W tym sensie upodobanie działa jak anestetyk sumienia: niekoniecznie zmienia racje argumentacji, ale zmienia ich znaczenie dla podmiotu, sprawiając, że koszt moralny staje się mniej dotkliwy, a perspektywa celów wyostrzona zostaje ku dobru cząstkowemu, kosztem dobra pełnego.

Egzegetycznie istotne jest, że Grzegorz opisuje tę słodycz nie jako czysto wewnętrzną afekcję, ale jako doświadczenie moralne osadzone w relacjach społecznych i w praktykach religijnych. Upodobanie często korzysta z języka i form cnót; w praktyce może przyjmować postać wewnętrznego przekonania, że działanie jest sprawiedliwe, miłosierne lub pobożne. Taka „słodycz" bywa utrwalana przez wspólnotę, która podziela lub potwierdza pozór dobra. Dlatego rozpoznanie etapu upodobania wymaga nie tylko samodzielnego wysiłku weryfikacyjnego, ale także rozeznania praktyk wspólnotowych, które mogą go

[22] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

wzmacniać. W kontekście exegetycznym Moralia wskazują, że ten środkowy moment jest najbardziej zdradliwy: to on przekształca proponowaną przyjemność w pozorną cnotę, czyniąc z kuszącej propozycji trwałą formę nawyku.

Metafora „łusek Lewiatana" z księgi XXXI stanowi szczególnie nośny obraz do opisania mechanizmu hipokryzji jako pancerza. Lewiatan, jako stworzenie wielkie i groźne, ma łuski, które szczelnie zamykają przed dotykiem; Grzegorz wykorzystuje ten motyw, aby pokazać, jak hipokryzja okrywa wewnętrzną korozję moralną powierzchnią pozorów. Łuski te działają dwojako: indywidualnie – jako obrona jednostki przed krytycznym spojrzeniem jej własnego sumienia (uczucie bezkarności, przekonanie o nieomylności motywów); i społecznie – jako mechanizm wzajemnej ochrony między osobami trwającymi w błędzie. Wspólnota pokryta „łuskami" chroni swoich członków poprzez potwierdzenie wzajemnych interpretacji intencji i działań, co utrudnia zarówno autorefleksję, jak i odzew korekcyjny ze strony zewnętrznego środowiska. Taka hipokryzja-symboliczna skorupa sprawia, że krytyka prawdziwa jest odrzucana jako nieprzyjazna, a pokuta jako groźba utraty statusu lub bezpieczeństwa wspólnotowego.

Skutki egzegetyczne tego obrazu są dalekosiężne. Po pierwsze, ukazują one hipokryzję nie jako wyłącznie indywidualną wadę moralną, ale jako strukturę społeczną o własnej dynamice ochronnej. Po drugie, wskazują, iż środki rozpoznania i naprawy muszą uwzględniać tę wielowarstwowość: konfrontacja z hipokryzją domaga się działań, które zdejmują „łuski" bez jednoczesnego zamknięcia drogi do nawrócenia. Grzegorz, w tym kontekście, nie proponuje prostych technik demaskacji; proponuje uważne rozeznanie i metody wychowawcze ukierunkowane na przemianę serca, nie zaś na spektakularne odsłonięcie winy, które często prowadzi do dalszego zamknięcia w pancerzu.

W tym miejscu konieczne jest metodyczne odróżnienie gregoriańskiej discretio od współczesnej diagnostyki medycznej lub psychiatrycznej. Discretio u Grzegorza to praktyka duchowa i moralna, osadzona w rozumieniu porządku celów, rozeznania intencji oraz oceny owoców czynu (czy służą one miłości i wspólnemu dobru). Nie jest ona terminem opisowym odnoszącym się do przyczyn fizjologicznych lub patologii psychicznych, ani nie aspiruje do modelu klinicznego. Przyjmując taką odrębność, unikamy redukcjonizmu, który polegałby na sprowadzeniu pokusy do zaburzeń neurochemicznych, lecz także unikamy gnostycznej opozycji ducha i ciała: Grzegorz uznaje rzeczywistość zmysłową i cielesną jako miejsce działania łaski i pokusy, niemniej analizuje ją według kryteriów moralnej hierarchii celów. Tym samym współczesny badacz powinien szanować dyscyplinarną autonomię medycyny, pozostawiając dyskurs duchowy Grzegorza w jego własnym polu normatywno-pastoralnym. Równocześnie zachowanie klarownych granic metodycznych umożliwia współistnienie podejść: rozpoznanie konieczności interwencji medycznej nie unieważnia rozeznania duchowego, a rozpoznanie duchowego błędu nie eliminuje potrzeby opieki zdrowotnej.

Z perspektywy Moralia, demoniczna mimikra cnót jest zjawiskiem zasadniczym: zło przywdziewa szaty sprawiedliwości, by w ich imieniu dokonywać działań przeciwnych ich istocie. W księdze IV Grzegorz alarmuje przed „aniołem światłości" — obrazem przeciwnika, który przyjmuje pozory pobożności, aby w ich obrębie siać błędne motywacje. Fałszywa sprawiedliwość objawia się tam, gdzie język prawa i prawości służy nie do przywrócenia ładu, lecz do wykazania przewagi lub do zadawania cierpienia pod pozorem naprawy. „Toksyczne miłosierdzie" natomiast to forma, w której akt współczucia wypływa nie z prawdziwej troski o bliźniego, lecz z chęci samowywyższenia, zbudowania reputacji lub z instrumentalnego utrzymania władzy nad drugim. W obu przypadkach mamy do czynienia z perwersją telosu cnót: cnota zachowuje swoje zewnętrzne cechy, ale traci wewnętrzny związek z miłością i umiarem,

stając się polem pasożytowania zła. Grzegorz pokazuje, że kryterium rozróżniającym autentyczną cnotę od jej demonicznej imitacji jest nie tyle formalna zgodność z normą, co hierarchia intencji i owoców działania — owoców mierzalnych w postaci pokory, ulżenia bliźniemu, gotowości do ofiary, a także trwałej przemiany moralnej.

W świetle tego wyróżnienia praktyka rozeznania wymaga szczególnego wyczulenia na „owocowość" czynu i jego długofalowe skutki dla wspólnoty. Stąd wynika też pastoralne ostrzeżenie przeciw upraszczającej mentalności: nie każda krytyka motywów musi być oskarżeniem, lecz także nie każda pochwała działania jest gwarancją jego autentyczności. Mt 7,15 oraz 2 Kor 11,14, przywoływane przez Grzegorza, dostarczają biblijnego warunku do rozumienia mimikry: zewnętrzne znaki świętości nie wykluczają obecności wilków w owczych skórach; dlatego konieczne jest „poznawanie po owocach" — kryterium zewnętrznego obserwowania konsekwecji działań aplikowane w kontekście dyscypliny wspólnotowej i życia sakramentalnego.

Synteza obrazowa dotycząca Antychrysta jako „małpy Boga" w księdze XXXIV może być odczytywana jako koncentracja całego problemu zafałszowania dobra. Antychryst, w przedstawieniu gregoriańskim, nie działa głównie przez oczywiste bluźnierstwo, lecz poprzez naśladowanie autentycznej świętości: powiela formy kultu, imituje charyzmaty i przywłaszczone znaki zbawienia, aby odciągnąć ludzi od prawdziwego źródła łaski. Ten „małpi" aspekt polega na imitacji bez uczestnictwa w istocie; tworzy efekt sakralnej powierzchowności, która może przemieniać prawdziwe praktyki w narzędzia zwodzenia. Istotne jest, że w tej analizie Antychryst nie jest jedynie postacią eschatologiczną, lecz syndromem społecznym: spośród rozbitych i osłabionych wspólnot mogą wyrosnąć struktury imitujące Kościół, używające języka pobożności do celów sprzecznych z wewnętrznym dobrem wiernych.

Ograniczenia interpretacyjne tej analizy należy jasno postawić. Po pierwsze, rozumienie Grzegorza jako mówiącego wyłącznie o realnym bycie demonicznym byłoby uproszczeniem; często posługuje się on obrazami i personifikacjami, by opisać procesy moralne i duszpasterskie. Po drugie, nie wolno przenosić bezkrytycznie jego diagnoz na kategorie współczesne — ani lekceważąc potrzebę opieki medycznej, ani eksponując nadmiernie metafizyczne wyjaśnienia tam, gdzie wystarczą analizy psychologiczne czy społeczne. Po trzecie, nie każda forma hipokryzji czy naśladownictwa świętości musi być skutkiem bezpośredniego działania demona; może być raczej skutkiem ludzkiej słabości, zaniedbania formacji lub błędów kulturowych. Interpretacja gregoriańska powinna więc służyć krytycznemu i formacyjnemu zastosowaniu: pomagać rozpoznać mechanizmy zafałszowania dobra i wskazywać drogi naprawy, bez popadania w demonizację zjawisk społecznych czy w prostą psychologiczną diagnozę.

Na zakończenie warto podkreślić praktyczną konsekwencję: rozeznanie gregoriańskie nakłada obowiązek wspólnotowej odpowiedzialności za odsłanianie „łusek" i za oczyszczanie praktyk, które utrwalają upodobanie prowadzącą do złudzenia dobra. Taka odpowiedzialność nie jest politycznym oskarżeniem, lecz troską pasterską, która ma na celu przywrócenie porządku celów i ochronę członków wspólnoty przed fałszywą słodyczą, zanim stanie się ona źródłem trwałego uszkodzenia moralnego.

Zob.[23][24]

[23] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[24] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

1.16 13. Hipokryzja jako demoniczne rozszczepienie osoby

Szczególne miejsce w Moraliach zajmuje analiza hipokryzji. Hipokryta buduje różnicę pomiędzy tym, kim jest wobec Boga, a tym, za kogo chce uchodzić wobec ludzi. Jego życie staje się przedstawieniem.

Grzegorz porównuje sławę hipokryty do snu, w którym ubogi uważa się za bogacza. Przez chwilę człowiek otrzymuje podziw, honory i opinię świętości, lecz po przebudzeniu — czyli w chwili sądu — odkrywa, że posiadał jedynie obraz cnoty. Jego bogactwo istniało w oczach ludzi, nie w rzeczywistości.

Hipokryzja ma charakter demoniczny, ponieważ opiera się na rozdzieleniu znaku od prawdy. Szatan jest ojcem kłamstwa i buduje pozór dobra pozbawiony jego wewnętrznej substancji. Hipokryta czyni podobnie: posługuje się językiem pokory, aby zdobyć chwałę, gestem miłosierdzia, aby uzyskać zależność, albo prawowiernością, aby wynieść siebie.

Zło przenika tu do struktur religijnych bez jawnego odrzucenia wiary. Człowiek może prawidłowo nauczać, publicznie modlić się i bronić Kościoła, a równocześnie czynić z religii narzędzie własnej pozycji. Jest to bardziej subtelne niż zewnętrzne prześladowanie, ponieważ używa znaków świętości przeciw świętości.

Grzegorz jest świadomy, że szczególnie narażeni są kaznodzieje i zwierzchnicy. Nauczanie może przynosić dobro słuchaczom, a równocześnie szkodzić nauczycielowi, jeśli karmi jego próżną chwałę. Człowiek może pokonać przeciwników Kościoła prawdziwymi argumentami, a jednocześnie przez pychę ranić sam Kościół.

W dwudziestej trzeciej księdze Moraliów Grzegorz opisuje nauczycieli, którzy prawidłowo zwalczają błędy, ale przez sposób mówienia i pragnienie własnej sławy uciskają wspólnotę, której rzekomo bronią. Zwyciężają przeciwników prawdą swoich słów, a szkodzą Kościołowi pychą, z jaką te słowa wypowiadają.

Gregoriowska kategoria wewnętrznego rozdwojenia nie jest jedynie opisem postępowania złego w sensie praktycznym; ma wymiar ontologiczny. Wewnętrzne rozdwojenie oznacza rozdwojenie bytu osoby: zewnętrzna postawa (persona widzialna) i wewnętrzne zabarwienie woli i intencji (animus/cordis), które nie wchodzą w organiczną jedność. W tym sensie wewnętrznej prostoty, którą Grzegorz stawia niejako naprzeciwko, konstytuuje całościowość człowieka — prostotę serca, w której znaki i intencje odpowiadają sobie. Rozumiana ontologicznie wewnętrznego rozdwojenia to zatem brak proporcji między tym, co widzialne, a tym, co istotne; nie jest to jedynie złe postępowanie, lecz sposób bycia, w którym człowiek staje się „dwoma" wobec najbardziej podstawowej jedności osoby: jednością woli i znaku. Taka ontologiczna diagnoza pozwala Grzegorzowi ukazać, że hipokryzja szkodzi nie tylko moralnie, lecz strukturalnie — rozbija możliwość spotkania z Bogiem, który woła do człowieka jako do całości.

Mechanizm, dzięki któremu demon wykorzystuje pozór dobra, działa według zasady substytucji znaku za rzeczywistość. Grzegorz wielokrotnie wykazuje, że szatan nie czyni rzeczywistości dobra, lecz naśladuje jej oznaki, tworząc imitację, która nabiera mocy, gdy jest przyjęta przez społeczny i kulturowy kontekst religijny. Ten mechanizm ma wymiar dystrybucyjny: pozór dobra, raz rozpoznany i nagrodzony przez ludzką aprobatę, staje się narzędziem nagrody społecznej — zasłoną, która zabezpiecza dalsze oddziaływanie złej woli. W praktyce oznacza to, że hipokryta, nosząc maskę cnoty, staje się instrumentem, który utrwala rozdwojenie nie tylko w sobie, lecz rozprzestrzenia je w obrębie wspólnoty, gdzie znaki świętości tracą moc swego świadectwa.

Egzegeza obrazu „łusek Lewiatana" w księdze trzydziestej czwartej Moraliów jest szczególnie wymowna dla tej analizy. Grzegorz używa obrazu potężnego stworzenia z zewnętrzną skorupą, która chroni i ukrywa jego wnętrze; łuski te pełnią funkcję pancerza, lecz nie są utożsamione z życiem wewnętrznym. Hipokryta

podobnie przywdziewa zewnętrzną skorupę świętości — liturgiczne gesty, znaki pokuty, słowa pokory — które jednak nie odpowiadają duchowej substancji. W ten sposób powstaje opancerzone zło: bezduszna muszla, która porusza się wśród owiec i może ranić stado. Analiza łusek u Grzegorza wskazuje zatem na aspekt mimetyczny i instrumentalny: hipokryzja kopiując zewnętrzne formy świętości, ukrywa pustkę i czyni z niej narzędzie przebicia wspólnotowych struktur.

Z tego obrazu płynie konsekwencja egzegetyczna wobec tekstu biblijnego: porównanie do Lewiatana osadza hipokryzję w narracji o potędze i groźbie, którą opisuje Hiob. Wspomnienie o potężnym ciele i jego łuskach (Hi 41,6–14) służy u Grzegorza jako typologia zastępczych form zła, które są niebezpieczne nie dlatego, że jawnie niszczą, lecz dlatego, że imitują i przez to infiltrują. Ta typologiczna lektura nie utożsamia jednak każdego pozornego dobra z diabelskim działaniem automatycznie; przeciwnie — pozostawia czytelnikowi kryterium prostoty serca jako miary autentyczności. Psalmiczne pytanie o fundamenty (Ps 11,3) zostaje w tym kontekście odczytane jako wezwanie do czujności: gdy fundament wspólnego życia zostaje naruszony przez powtarzalną wewnętrznego rozdwojenia, wspólnota traci stabilność.

Rozróżnienie między deformacją intencji a zaburzeniami klinicznymi jest w tej analizie fundamentalne. Grzegorz nie posługuje się współczesnymi kategoriami psychiatrycznymi; jego rozpoznanie odnosi się do działania woli wobec znaku. Dlatego hipokryzja u niego jest przede wszystkim ukształtowaną moralnie decyzją — nawet jeśli bywa osłaniana nieświadomością lub samozłudzeniem — która przyjmuje formę maski. Analogicznie do współczesnych opisywanych stanów rozszczepienia, można wskazać podobieństwo strukturalne (rozłam wewnętrzny), lecz trzeba wyraźnie oddzielić analogię od tożsamej interpretacji: choroby psychiczne nie są według Grzegorza ani dowodem działania demona, ani automatycznym przejawem moralnej winy. Granica ta jest konieczna teologicznie i pastoralnie: nie można mylić winy moralnej i odpowiedzialności z cierpieniem i zaburzeniem osobowości.

W kontekście intencjonalności Grzegorz rozstrzyga także o stopniach świadomości. Istnieje hipokryzja świadoma — wybór maski dla zysku czy władzy — oraz hipokryzja, w której człowiek jest stopniowo oszukiwany przez własne pozory do punktu, w którym sam zaczyna wierzyć we własny teatr. Obydwie formy prowadzą do tej samej moralnej i ontologicznej konsekwencji: utraty prostoty. Różnica ta ma znaczenie dla oceny moralnej i formy korekty: świadome wybory wymagają kary i naprawy, zaś samozłudzenie wymaga nawrócenia i uzdrowienia sumienia. Grzegorz upomina przy tym, że jedynie Bóg zna głębokość serca; ludzkie rozpoznanie powinno być ostrożne, lecz nie bierne wobec szkody wyrządzanej wspólnocie.

Słusznie należy podkreślić teologiczne skutki wewnętrznego rozdwojenia dla życia sakramentalnego i kościelnej wiary. Wewnętrzne rozdwojenie nie unieważnia samego znaku sakramentu, który zachowuje swoją zewnętrzną skuteczność według sprawowanych form; natomiast sprawczość łaski względem serca wymaga współdziałania prostoty. Grzegorz zdaje się sugerować, że sakramenty mogą stać się w rękach hipokryty instrumentem utrwalenia pozoru: przyjmowane bez odpowiedniej prostoty, pozostają znakami, które potwierdzają jedynie zewnętrzną tożsamość. Wnioskiem jest ostrzeżenie przed konfiguracją, gdzie liturgia i pobożność funkcjonują jako „łuski” — skuteczne zewnętrznie, lecz jałowe w owocach duchowych.

Eschatologiczny wymiar hipokryzji u Grzegorza ukazuje się w księdze trzydziestej pierwszej poprzez pojęcie członków Antychrysta. Hipokryzja jest tu opisana jako atrybut tych, którzy naśladują pokorę Baranka, aby w rzeczywistości realizować pychę Bestii. To naśladowanie pokory staje się maską eschatologiczną: imitatio humilitatis służy do wprowadzenia fałszywego królestwa. Jednakże

istotne jest tutaj wąskie rozumienie przypisania eschatologicznego: nie każdy, kto czasem działa z nieautentyczną motywacją, zostaje od razu oznaczony jako „członek Antychrysta". Grzegorz rezerwuje tę kategorię dla trwałych, systemowych postaw, które mają charakter zdecydującego odwrócenia porządku chrystologicznego — kiedy pozór miłości służy podporządkowaniu i autorytarnemu panowaniu.

Z tego wynikają jasne granice hermeneutyczne. Interpretowanie wewnętrznego rozdwojenia jako po prostu „braku szczerości" upraszcza diagnozę i zapomina o jej ontologicznym ciężarze. Nie wolno też redukować wszystkich trudności pastoralnych do oskarżenia o bycie „członkami Antychrysta": Grzegorz widzi miejsce dla naprawy, korekty i miłosierdzia, o ile diagnoza uwzględnia stopień zawinienia i wewnętrzną strukturę osoby. Również użycie obrazu Lewiatana ma charakter ostrzegawczy i typologiczny, nie zaś mechanistyczny: uobecnienie pancerza nie wyczerpuje tematu działania łaski, która jest zawsze przewyższająca wszelkie pancerze.

Implikacje dla życia wspólnotowego są wielorakie. Po pierwsze, konieczna jest czujność względem tego, co w zasadzie powinno służyć świętości — urząd, kazanie, modlitwa — gdy te znaki zostają odłączone od autentycznej prostoty. Po drugie, ochrona fundamentów wspólnoty wymaga troskliwej korekty i dyscypliny, której celem jest przywrócenie jedności osoby, a nie jej wykluczenie jako człowieka. Po trzecie, pedagogia duchowa powinna kłaść nacisk na formację prostoty serca — a nie wyłącznie na poprawność zewnętrzną — tak aby znaki sakralne nie stały się „łuskami" służącymi do zdobycia władzy czy zaszczytów. Na koniec: interpretacja gregoriańska zobowiązuje do rozróżniania i działania z roztropnością. Wewnętrzne rozdwojenie jest złem systemowym i groźnym, ponieważ używa środków dobra przeciwko dobru; rozpoznanie jej wymaga analizy intencji, nawyku i skutków w życiu wspólnoty. Jednakże Grzegorz nie wzywa do paranoicznego podejrzewania braci, lecz do walki o jedność serca poprzez sakramentalne i duchowe środki Kościoła — ku odkrywaniu i przywracaniu wewnętrznej prostoty, która pozwala znakom prawdziwie wskazywać na rzeczywistość Boga.

Jednym z mniej eksponowanych, acz kluczowych wymiarów wewnętrznego rozdwojenia u Grzegorza jest struktura tzw. „podwójnego serca" jako przemieszczenie hierarchii afektów i końców moralnych. Nie chodzi tu jedynie o zewnętrzne przywdzianie gestów cnoty, ale o zasadnicze przestawienie orientacji woli: dobro bliźniego, pokora i posłuszeństwo przestają być pierwszymi motywami działania, ustępując miejsca pragnieniu uznania, kontroli lub zabezpieczenia własnej pozycji. W rezultacie znaki chrześcijańskie, choć nadal rozpoznawalne, przestają być wyrazem prostoty serca i stają się akcesoriami wewnętrznie zdegenerowanej hierarchii celów. To przemieszczenie nie jest jednorazowym aktem, lecz procesem ukształtowania woli, w którym wolny wybór współdziała z nawykiem: stopniowe przyzwyczajanie się do kierowania się względami własnej korzyści prowadzi do utrwalenia „drugiego" porządku afektów, który wytwarza realną moralną dysproporcję między znakiem a rzeczywistością.

Ta wewnętrzna przemiana ma swoją retoryczną i symboliczną implikację: język cnoty, formy nabożeństwa i praktyki duszpasterskie mogą zostać zawłaszczone i użyte instrumentalnie. Grzegorz dostrzega nie tylko fałsz czynu, lecz także perwersję symbolu — autentycznym znakom przypisuje się funkcję legitymizacji osobistej władzy lub prestiżu, tak że mówienie o pokorze służy jej przeciwieństwu. Skutkiem jest erozja zaufania wspólnotowego i trudność w odczytywaniu znaków przez wiernych; znaki nadal zachowują swoją ontologiczną wartość, lecz tracą swą ewangeliczną nośność, jeśli dominują w nich pobudki instrumentalne. Stąd formacja duchowa nie może ograniczać się do nauki zewnętrznych praktyk: winna odnosić się do przekształcenia afektów, aby przywrócić zgodność między słowem, gestem a bezinteresowną miłością, bez utożsamiania procesu naprawczego z prostą techniką naprawczą.

W moralnej ekonomii Grzegorza istotne jest też rozróżnienie odpowiedzialności w świetle stopniowego uwikłania: wewnętrznego rozdwojenia może rodzić się z drobnych wyborów, które samooszukańczo przekształcają się w trwały habitus, a więc wymagają innego tonu rozeznania niż przypadki świadomego instrumentalnego działania. Ten wymiar stopniowości ma konsekwencje praktyczne i teologiczne — nie umniejsza ciężaru zła, ale wskazuje na konieczność uwzględnienia formacji sumienia i możliwości nawrócenia. Wolność osoby pozostaje sprawcza; dlatego powrót do wewnętrznej prostoty jest możliwy przez nawrócenie woli i naprawę afektów, a nie jedynie przez demaskację zewnętrznych masek. W tej perspektywie gregoriańska krytyka hipokryzji staje się wezwaniem do rekonstrukcji wewnętrznej jedności osoby, w której znaki ponownie stają się prawdziwym odzwierciedleniem życia przemienionego łaską.
Zob.[2526]

1.17 14. „Ciało diabła" jako społeczna organizacja zła

Jednym z najbardziej oryginalnych elementów demonologii Grzegorza jest pojęcie „ciała diabła". Stanowi ono negatywną analogię do Ciała Chrystusa. Chrystus jest Głową Kościoła, a wierni Jego członkami. Podobnie diabeł staje się głową tych, którzy przez pychę, niesprawiedliwość i zgodę na kłamstwo upodabniają się do niego.
Nie chodzi o mistyczne wcielenie diabła ani o substancjalną jedność ludzi złych z demonem. „Ciało" oznacza wspólnotę działania, pragnień i kierunku. Ludzie stają się członkami przeciwnika, gdy wykonują jego dzieła i utrwalają jego logikę w świecie.
Grzegorz używa tej koncepcji, interpretując Behemota i Lewiatana. Biblijne potwory oznaczają szatana, ale również zbiorowość ludzi związanych z nim przez pychę. Możni uciskający słabszych są „członkami pysznego diabła". Fałszywi nauczyciele stają się jego ustami. Prześladowcy są jego rękami. Ludzie wzajemnie osłaniający swoje zło tworzą jego łuski. Ci, którzy przez pochlebstwo wspierają niesprawiedliwą władzę, stają się podstawą jego społecznej potęgi.
Pojęcie to pozwala Grzegorzowi przejść od jednostkowego grzechu do zła instytucjonalnego. Demon nie buduje społeczeństwa z niczego. Łączy ludzkie zgody. Jeden człowiek pragnie władzy, drugi korzyści, trzeci bezpieczeństwa, czwarty zemsty, a piąty społecznego uznania. Ich różne motywy mogą zostać zorganizowane w jeden system ucisku.
Jedność zła nie wymaga pełnej jedności między ludźmi. Mogą się wzajemnie nienawidzić, rywalizować i zazdrościć sobie, a jednocześnie zgodnie prześladować niewinnych. Grzegorz zauważa, że pyszni ludzie są rozdzieleni między sobą, ale potrafią działać jednomyślnie przeciw sprawiedliwym. Ich zgoda nie wypływa z miłości, lecz ze wspólnego sprzeciwu wobec dobra.
W ostatecznej postaci społeczność nieprawych tworzy eschatologiczne ciało Antychrysta. Antychryst nie jest według Grzegorza drugim wcieleniem, symetrycznym wobec Wcielenia Chrystusa. Jest człowiekiem całkowicie oddanym działaniu przeciwnika i historyczną koncentracją procesów, które już wcześniej rozwijają się w świecie: pychy, zwodzenia, fałszywych znaków, przemocy, pochlebstwa i apostazji.
Grzegorzowskie rozumienie „ciała diabła" należy odczytywać przede wszystkim jako kategoria eklezjologiczna: jest ono negatywnym obrazem społecznej i strukturalnej formy bytu Kościoła. W tej

[25] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.
[26] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

perspektywie pojedynczy akt nieprawości nie wystarcza, aby przemienić osobę w członka owego ciała; potrzebna jest dobrowolna zgoda na ukierunkowanie życia przeciw prawdzie i miłości, która następnie znajduje zewnętrzne wyrazy we wzajemnych więziach z innymi podobnie nastawionymi. Księgi II i IV Moraliów wykazują, że Grzegorz postrzega członkostwo owego „corpus" jako proces społecznego i moralnego włączania: pycha i obłuda rodzą zasady współdziałania, a współdziałanie utwierdza i rozszerza pychę. W tej dynamzce istotne jest pojęcie zgody — nie zaś koniecznie pełnego poznawczego utożsamienia z wszelkimi aspektami zła — które umożliwia włączenie w sieć stosunków przeciwko sprawiedliwości.

Analiza „membra diaboli" w świetle ksiąg II i IV wskazuje na mechanizmy funkcjonalne tej sieci. Grzegorz rozróżnia różne „człony" według pełnionych funkcji: mowa, ręka, oko, serce — z których każdy odpowiada konkretnym społeczno-moralnym rólom: nauczanie fałszywe, przemoc, nadzór, pobudki serca. Mechanizm włączenia przebiega przez rytuały potwierdzania (pochlebstwo, kompromisy), przez obieg argumentów i praktyk, które wzajemnie się potwierdzają, oraz przez stworzenie kultury, w której odrzucenie prawdy karane jest marginalizacją. Tak rozumiana anatoma „członków" nie jest statyczna: role mogą się przesuwać, a członkostwo utrwala się na sposób rutyny i instytucjonalizacji, co w konsekwencji utrudnia rozpoznanie i korektę.

Behemot i Lewiatan w księgach XXXI i XXXIV nie służą jedynie ilustracji potęgi demonicznej jako takiej; ich anatomiczne elementy pełnią funkcję modelu społecznej kohezji zła. „Ścięgna" i „więzy" Behemota można czytać jako analogię do sieci patronatu i zależności, które zespalają różnych aktorów wokół wspólnych interesów. „Łuski" Lewiatana natomiast metaforycznie oddają wzajemne zabezpieczenia — wzajemne milczenie, obrona reputacji, tworzenie narracji usprawiedliwiającej — które czynią określone porządki trudnymi do rozmontowania. Wreszcie „serce" tych stworzeń symbolizuje centrum animujące wspólnotę odwrotności: uporanie się z wyrzutami sumienia, twarde zapatrzenie w własną rację i opór wobec światła prawdy. Grzegorz wskazuje zatem, że cechą systemów złych jest nie tyle techniczna siła, ile moralna znieczulica i zdolność do wewnętrznego samopotwierdzania.

Z tej egzegetycznej lektury wypływa istotne rozróżnienie: opis anatomiczny Behemota i Lewiatana jest metaforyczny i służy odsłonięciu mechanizmów społecznych, a nie literalnej klasyfikacji demonów. Tym bardziej trzeba stanowczo odrzucić pokusę przesadnych identyfikacji czy redukcji humanistyczno-społecznych zjawisk do prostych etykiet demonicznych. Grzegorz sam traktuje te obrazy jako pomoc w rozeznaniu natury złych struktur, a nie jako instrukcję dowodzenia obecności demonów w każdej trudnej sytuacji społecznej. Takie granice hermeneutyczne są konieczne, aby zachować równowagę między krytyką instytucji a pastoralną odpowiedzialnością Kościoła.

Konsekwencje egzegetyczne dla teologii Kościoła są dwojakie. Po pierwsze, „ciało przeciwnika" jako struktura społeczna podkreśla, że Kościół musi rozpoznawać zło nie tylko na poziomie jednostkowych moralnych defektów, lecz także jako system, który wykorzystuje ludzkie skłonności do stworzenia trwałych form ucisku. To wymaga zarówno doktrynalnej czujności, jak i racjonalnych narzędzi instytucjonalnych do rozpoznawania i naprawy patologii. Po drugie, przeciwstawienie się temu ciału domaga się adekwatnej analogii pozytywnej: Kościół jako Ciało Chrystusa ma swoją strukturę łączności i wzajemnego „wzajemnej więzi", której środkiem jest komunijna praktyka sakramentalna i miłość, a więc elementy, które rozmontowują logikę „łusek" i „więzów" demonów.

Na poziomie pastoralnym zarysowuje się konieczność precyzyjnego rozeznania: ostrzeżenie przed „ciałem diabła" nie może służyć jako pretekst do szeroko pojętej inkwizycji moralnej czy do instrumentalnego użycia władzy. Odwrotnie — rozeznanie powinno skłaniać Kościół ku praktykom naprawy wspólnotowej,

do karności opartej na prawdzie i miłosierdziu oraz do ochrony tych, którzy są systemowo uciskani. W tym sensie Grzegorzowska demonologia staje się teologią reformy: identyfikacja struktur złych rodzi obowiązek przemiany sposobu, w jaki wspólnota reguluje władzę, kultywuje prawdę i praktykuje wzajemne napominanie.

Trzeba także podkreślić mechanizm „wzajemnego utwierdzania się w błędzie", który Grzegorz ukazuje jako samonapędzającą się dynamikę społeczności niemoralnych. Kiedy jednostki otrzymują potwierdzenie swoich działań od innych — przez pochlebstwo, przez instytucjonalne sankcje, przez przekazywanie ról — fałsz staje się częścią powszechnej praktyki. To wzajemne potwierdzanie pełni rolę epistemologicznego „laminatu" odpornego na krytykę: błędne normy zyskują status normy. Zatem jedna z fundamentalnych walk Kościoła polega na przywracaniu kryteriów prawdy i sprawiedliwości tam, gdzie funkcjonują mechanizmy wzajemnej obrony przezwinności.

W rozważaniu Antychrysta jako zwieńczenia tej organizacji Grzegorz wskazuje na logikę koncentracji: to nie jest zamknięty system nowy wobec zwykłej historii, lecz punkt, w którym dotychczasowe procesy osiągają katastroficzne natężenie. W takim odczytaniu kryterium rozpoznania Antychrysta pozostaje przede wszystkim teologiczne — odniesione do sprzeciwu wobec Chrystusa, fałszywych znaków i masowej apostazji — a nie socjologiczne czy psychologiczne. Pozostawienie tej granicy jest konieczne, aby nie redukować eschatologii do spekulacji politycznej ani do diagnozy jednostkowych patologii.

Równie ważne jest moralne zrozumienie „hipokryzji" jako mechanizmu włączającego: obłuda umożliwia równoczesne uczestnictwo w liturgii czy w czynnościach pozornie dobra oraz uczestnictwo w strukturach, które temu dobru się sprzeciwiają. Dlatego Grzegorz uprzytamnia, że walka z „membra diaboli" wymaga nie jedynie odsunięcia grzesznika, ale oczyszczenia praktyk i instytucji tak, aby pozbawić obłudę jej efektywności. W praktyce dotyczy to transparentności, odpowiedzialności i formacji sumień, aby uniemożliwić, by rzekome pieczołowite przestrzeganie zewnętrznych form zasłaniało udział w przemocy i niesprawiedliwości.

W odniesieniu do socjologicznych konsekwencji należy odrzucić uproszczone paralelizmy między „ciałem diabła" a specyficznymi organizacjami publicznymi czy kategoriami politycznymi. Grzegorzowska analiza ma charakter krytyczno-diagnostyczny wobec wszelkich porządków, które sprzeciwiają się Bożej sprawiedliwości; jej narzędzia służą wykrywaniu i leczenującym praktykom, nie zaś retorycznemu piętnowaniu. W praktyce teologicznym obowiązkiem jest rozróżnianie: rozpoznanie obiektywnej winy i procesów strukturalnych oraz nakaz pracy nad przemianą tych struktur ku dobru wspólnemu.

Wreszcie, hermeneutyczne granice interpretacji Grzegorza wymagają pokory intelektualnej: jego obrazy są świadomie analogiczne i homiletyczne, skonstruowane w służbie pouczenia moralnego i mobilizacji do pokuty. Przyjmowanie ich bez uwzględnienia kontekstu literackiego i teologicznego grozi przeinaczeniem. Dlatego lektura Moraliów powinna łączyć rygor historyczno-krytyczny z pastoralną wrażliwością, uznając siłę metafory dla opisu zła wspólnotowego, ale też respektując granice między metaforą a dokumentacją faktów społecznych. Tylko wtedy pojęcie „ciała diabła" zachowa swoją diagnostyczną moc, nie stając się narzędziem nadużyć czy nieadekwatnych uproszczeń.

Grzegorzowskie ujęcie „zbiorowość nieprawych" należy odczytać jako analizę fenomenu masowego spójnego w złu nie przez jednorodną ideologię, lecz przez praktyczne i symboliczne mechanizmy konsolidujące. W Moraliów do Hioba tłumaczy on, jak anonimowość tłumu i publiczne rytuały honoru sprzyjają neutralizacji wyrzutów sumienia: gdy jednostki są włączone w anonimowy korpus, odpowiedzialność rozmywa się, a zachęty zewnętrzne — pochlebstwo, tytuły, wspólne ceremonie — pełnią

rolę cementu społecznego. Ta dynamika jest specyficzna: nie powstaje z konieczności z planu jednego przywódcy, lecz z nagromadzenia wzajemnych zobowiązań i wzorców praktyk, które utrzymują status quo sprzeczny z prawdą. Wskutek tego „wielość potępionych" manifestuje się jako siła oporu wobec naprawy; jej trwałość nie zależy jedynie od mocy jednostek, lecz od sposobu, w jaki publiczne uznanie i rutyna codziennego działania legitymizują zło i czynią je trudnym do przezwyciężenia. Grzegorz ukazuje zarazem, że tego rodzaju mnożenie się sprzeciwu ma wymiar eschatologiczny: nie stanowi ono jedynie zjawiska społecznego, lecz tworzy przestrzeń, w której możliwe jest skupienie procesów odwrotnych do królestwa Bożego.

Wobec tego rozumienia Antychrysta jako kulminacji procesów sprzeciwu konieczne staje się rygorystyczne rozróżnienie metodyczne. Rozpoznanie zjawisk eschatologicznych winno opierać się na kryteriach teologicznych — masowa apostazja, zręczne podrabianie znaków i instytucjonalizacja kłamstwa — a nie na użyciu kategorii medycznych czy doraźnie politycznych etykiet. Grzegorzowska diagnoza jest moralno-teologiczna: opisuje mechanizmy włączania ludzi w sieć współdziałania przeciw dobru, nie zaś symptomy zaburzeń psychicznych ani program agitacji politycznej. Stąd praktyka Kościoła powinna łączyć dyscyplinę rozeznania z procedurami pastoralnymi i kanonicznymi — czyli z troską o formację sumień, przejrzystością instytucji i odpowiedzialnością publiczną — zamiast uciekać się do uproszczonych imputacji demonicznych wobec oponentów. Taka postawa zachowuje moralną odpowiedzialność za słowo i sąd, zapobiega nadużyciom retorycznym oraz umożliwia skuteczną odbudowę wspólnoty tam, gdzie „zbiorowość nieprawych" zdążyła zatwierdzić błędne zwyczaje.

Zob.[27][28]

1.18 15. Łuski Lewiatana: solidarność w zaprzeczaniu prawdzie

Obraz łusek Lewiatana należy do najgłębszych społecznych metafor Grzegorza. Łuski są twarde, zamknięte i ciasno do siebie przylegają. Chronią ciało potwora przed przebiciem. Podobnie ludzie nieprawi wzajemnie osłaniają się przed prawdą.

Jeden usprawiedliwia drugiego. Przełożony osłania podwładnego, ponieważ korzysta z jego działań. Podwładny schlebia przełożonemu, ponieważ oczekuje nagrody. Członkowie grupy zmieniają język opisu, aby to, co niesprawiedliwe, wydawało się konieczne, roztropne albo zgodne z dobrem wspólnym. Krytyka zostaje przedstawiona jako zdrada, a skrucha jako słabość.

Każda łuska osobno byłaby bardziej podatna na przebicie. Ich przyleganie tworzy jednak pancerz. Jest to trafna analiza społecznego mechanizmu zaprzeczania. Jednostka może mieć wątpliwości, ale otoczenie wzmacnia jej usprawiedliwienie. Z czasem cały system traci zdolność przyjęcia korekty.

Grzegorz ukazuje, że napomnienie jest skuteczne jedynie tam, gdzie człowiek jest gotów przyznać się do winy. Słowo Boże działa jak miecz, ale nie może przeniknąć serca chronionego przez kolejne warstwy wymówek. Nie dlatego, że Boże słowo jest słabe, lecz dlatego, że Bóg nie unicestwia ludzkiej wolności.

Pokuta rozrywa łuski. Człowiek przestaje mówić językiem zbiorowego usprawiedliwienia i odzyskuje osobistą odpowiedzialność. Wyznanie grzechu jest więc nie tylko aktem indywidualnym. Może stanowić zerwanie z demoniczną solidarnością grupy.

[27] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[28] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

Metafora łusek Lewiatana w ujęciu gregoriańskim funkcjonuje nie tyle jako opis estetyczny, ile jako ścisły instrument diagnostyczny. Traktując fragment z Księgi Hioba jako punkt wyjścia, Grzegorz przekuwa obraz biologiczny w moralno-teologiczną kategorię: łuski nie są wyłącznie osłoną cielesną, lecz strukturą relacyjną, której podstawową cechą jest „szczelność" — brak prześwitu, szczelnego miejsca, przez które mogłoby przeniknąć tchnienie życia. Ta „szczelność" należy rozumieć przede wszystkim jako strukturalne zawiązanie woli i rozumu; nie chodzi tu o przypadkowe zgrupowanie osób trwających w podobnych uczynkach, lecz o wzajemne zakotwiczenie się w obronie błędu. W tak rozumianej szczelności zawiera się jednocześnie element hermetycznego zamknięcia wobec krytyki, napomnienia i łaski — więc nie tylko brak informacyjnego „przecieku", ale rzeczywisty opór egzystencjalny wobec działania Ducha Świętego.
Analizując ten mechanizm, warto wydobyć dwie powiązane, lecz rozłączne płaszczyzny: język praktyk ochronnych oraz język tożsamościowy. Pierwsza płaszczyzna obejmuje zbiór praktyk — wzajemnego usprawiedliwiania, przemilczeń, przemiany krytyki w oskarżenie o zdradę — które czynią szczelność efektywną. Druga odnosi się do tego, w jaki sposób jednostki konstytuują siebie poprzez przynależność do warstwy łusek: bycie „wewnątrz" uzyskuje wymiar ontologiczny, stając się elementem tożsamości moralnej. Grzegorz zwraca uwagę, że to nie jednorazowy czyn grecki decyduje o przynależności, lecz ciągłość zobowiązań i wzajemnych zobowiązań — sieć, w której każdy staje się nawzajem „tarczą" drugiego, chroniąc przed zbawczym upomnieniem i karceniem. Taka tarcza nie jest jedynie metaforą ochrony reputacji; jest instrumentem, dzięki któremu wolność moralna ulega stopniowemu zniekształceniu, zaś opór staje się trwałą cechą wspólnoty.
W świetle ksiąg Moraliów (szczególnie II, IV, XXXI i XXXIV) można rozwinąć pogląd, że ta zbiorowa zatwardziałość ma wymiar demonologiczny nie jako bezpośrednie „posiadanie" każdego członka przez demona, lecz jako wytworzenie relacyjnej rzeczywistości, która sprzyja demonicznym działaniom. Grzegorz konsekwentnie rozróżnia działanie demoniczne od bezwzględnej determinacji człowieka: demon kusi, zatwardziałość bierze; demoniczny wpływ z pewnością istnieje, ale jego „moc" ujawnia się zwłaszcza w kontekstach, w których ludzie sami wzajemnie zatwierdzają i utrwalają zło. W ten sposób solidarność w zaprzeczaniu prawdzie jest nie tylko moralnym defektem, lecz także ontologicznym wkładem w budowę „ciała" diabła — nie jako jednostki materialnej, lecz jako struktury wspólnego istnienia, która przeciwstawia się inicjatywie łaski. To ujęcie pozwala Grzegorzowi mówić o demonicznej wspólnocie bez sprowadzania jej do formalnej organizacji czy instytucji: wystarcza wzajemne tak-mówienie i konsekwentne wybieranie drogi kłamstwa.
Egzegetycznie istotne jest rozumienie alegorii łusek jako wielowarstwowej: obraz Hioba wskazuje na trwałość i odporność, lecz Grzegorz przesuwa akcent z niezniszczalności materialnej na zdolność systemu do samoutrzymania przez wzajemne wpisywanie się w nieprawość. Interpretacja ta wymaga, by czytelnik nie rozumiał łusek jako neutralnej bariery fizycznej, lecz jako sieć społeczną i moralną jednocześnie. Z tego punktu widzenia można też lepiej odczytać powiązania z psalmicznym opisem „serca twardego" czy prorockim obrazem społecznych zdrad — Grzegorz integruje te tradycyjne motywy, aby ukazać, że pyszna izolacja i wzajemne chronienie się są syntetyczną odpowiedzią człowieka na wezwanie do nawrócenia.
Historyczny kontekst, w którym Grzegorz formułuje tę myśl, odgrywa rolę egzegezy duchowej. Jako pasterz Kościoła w realiach późnoantycznych i wczesnośredniowiecznych przemian, obserwuje on mechanizmy patronatu, klienctwa i korporacyjnych przyzwyczajeń, które sprzyjały tworzeniu „sieci ochronnych" wobec niewłaściwych praktyk. Jego refleksja nie jest więc abstrakcyjnym moralizmem, lecz reakcją na realne zjawiska: łatwość, z jaką ludzie wydzielają sfery „wewnętrzne" wolne od krytyki, oraz

wiele instytucjonalnych bodźców wzmacniających taką odporność. Trzeba jednak podkreślić, że Grzegorz nie redukuje przyczyn do uwarunkowań społecznych — jego analiza zawsze wraca do wagi indywidualnej odpowiedzialności i daru wolności: tworzenie łusek jest aktem woli, a nie jedynie skutkiem zewnętrznego przymusu.

Teologiczne rozróżnienie pomiędzy gregoriańską „zatwardziałością" a współczesnymi kategoriami psychologicznymi wymaga precyzji metodycznej. Grzegorz mówi o zatwardziałości jako o stanie moralnym i duchowym, w którym rozum, pamięć i wola stają się skorodowane przez grzech; to pojęcie opiera się na antropologii sakramentalnej i łaskowej, zakładającej możliwość i konieczność działania Ducha Świętego. Nie wolno tego utożsamiać z diagnozą medyczną czy kliniczną: zatwardziałość u Grzegorza oznacza odrzucenie działania Bożego przez uporczywe zatwierdzanie zła, a nie zaburzenie funkcji psychicznych. Można wprawdzie analogicznie opisać powierzchowne podobieństwa — na przykład powtarzalność zachowań — lecz ujęcie Grzegorza operuje kategoriami winy, nawrócenia i łaski. W praktyce egzegetycznej należy więc oddzielić, z jednej strony, analogię pomocniczą ułatwiającą zrozumienie mechanizmów współdziałania, a z drugiej strony, zachować klarowną granicę: interpretacja moralno-teologiczna nie może być medialnie wytłumaczona za pomocą współczesnej psychologii.

Ważnym elementem rozważań jest też ocena możliwości i granic rozrywania owej „szczelności". Teksty Grzegorza wskazują, że otwarcie dokonuje się poprzez akt odwagi moralnej jednej osoby, która decyduje się na jawne przyjęcie prawdy i przyznanie się do winy; jednakże konsekwencje takiego czynu zależą od wzajemności: jeśli inni podążą, struktura się rozpada; jeśli nie — przemiana może pozostać osamotniona. Ta dynamika wyraźnie rozgranicza winę indywidualną i odpowiedzialność zbiorową: łuski nie pękają same z siebie, ale mogą zostać złamane przez działanie łaski w człowieku, które znajduje swój eklezjalny wyraz. Z teologicznego punktu widzenia nie jest to więc nawrócenie jedynie prywatne; staje się ono jednak skuteczne wobec struktury tylko wtedy, gdy uruchomi mechanizmy naprawcze wspólnoty — co z kolei wymaga autentycznej pokuty i publicznej korekty. Warto podkreślić tu subtelność języka Grzegorza: on nie gwarantuje automatycznego rozpadu łusek przez pojedynczy gest, lecz ukazuje warunki, w których łaska może prowadzić do przełomu.

Równocześnie należy zarysować granice uprawnień interpretacyjnych: metafora łusek nie ma służyć jako uniwersalna teoria socjologiczna ani jako instrument do etykietowania oponentów politycznych lub społecznych jako „ciała diabła". Grzegorz używa obrazu, by pouczać o naturze grzechu i konieczności pokuty; jego krytyka jest celowana i pastoralna. Przyjmując ten kierunek myślenia, hermeneuta winien unikać dwóch błędów: nadinterpretacji, która uczyniłaby z łusek wyjaśnienie każdego zjawiska zbiorowego, oraz nadużycia retorycznego, gdzie podobieństwo metaforyczne przekształci się w etykietę dehumanizującą przeciwnika. Zachowanie tej równowagi jest warunkiem wiernego odczytania gregoriańskiej intencji.

Na poziomie praktyki ewentualnej recepcji tekstu w duszpasterstwie i reformie wspólnotowej, Grzegorz proponuje subtelne narzędzia: rozpoznawanie wzorców obronnych, ukierunkowane napomnienie, zachęta do publicznego rozpoznania winy i do odnowy moralnej. Nie są to przepisy proceduralne, lecz wskazania o charakterze pastoralnym i teologicznym — mające na celu odwrócenie mechanizmu wzajemnej obrony i przywrócenie drożności relacji z Bogiem. Jednakże interpretacja tych zaleceń powinna uwzględniać historyczną i kontekstualną specyfikę gregoriańskich realiów, unikając schematycznego przełożenia bez refleksji nad różnicami epokowymi.

Na zakończenie tego pogłębienia warto sformułować metodyczną regułę odczytania gregoriańskiej metafory: traktować łuski Lewiatana jako kompleksowe narzędzie diagnozy moralno-eklezjalnej, które łączy w sobie elementy antropologiczne, relacyjne i demonologiczne. Interpretacja winna respektować pierwotny horyzont autora — pasterską troskę o kondycję dusz i realne struktury wspólnot — oraz powściągliwość wobec syntez anachronicznych. Dzięki temu obraz łusek pozostaje nie tylko sugestywną ostrogą przeciwko obojętności wobec prawdy, lecz przede wszystkim wezwaniem do odpowiedzialnej rekonstrukcji relacji, które przywrócą drożność tchnienia życia wśród wiernych.
Zob.[29][30]

1.19 16. Władza, pochlebstwo i demoniczna jedność

Grzegorz jest szczególnie podejrzliwy wobec duchowych zagrożeń związanych z władzą. Sama władza nie jest zła. Może służyć porządkowi, ochronie słabych i dobru wspólnemu. Staje się jednak wyjątkowo podatna na pychę, ponieważ dostarcza człowiekowi zewnętrznych dowodów własnego znaczenia.
Im więcej ktoś posiada, tym więcej pojawia się trosk, pragnień i możliwości utraty. Możny człowiek może stać się niewolnikiem pozycji, którą pozornie włada. Jego umysł zostaje rozproszony przez liczne zabiegi, a pycha karmi się oznakami szacunku. Behemot pożera wówczas mnożące się ziemskie myśli.
Wokół niesprawiedliwej władzy tworzy się środowisko pochlebców. Pochlebstwo jest społeczną formą kłamstwa. Człowiek nie mówi tego, co uważa za prawdziwe, lecz to, co przyniesie mu korzyść. Władca przestaje otrzymywać korektę, a słudzy przestają działać według sumienia. Obie strony wzajemnie wzmacniają swoje zniewolenie.
Grzegorz opisuje także ludzi uczonych, którzy podporządkowują poznaną prawdę ziemskiej korzyści. Ich mądrość, symbolizowana jako promienie słońca lub złoto, zostaje rzucona pod stopy Lewiatana. W trzydziestej czwartej księdze Moraliów wyjaśnia, że ludzie światli mogą poddać się przeciwnikowi przez pochlebstwo wobec złych potęg, pychę intelektualną albo wykorzystywanie Pisma do tworzenia fałszywych nauk.
Demoniczna struktura społeczna potrzebuje bowiem nie tylko siły, ale również interpretacji. Przemoc musi zostać nazwana porządkiem, chciwość gospodarnością, pycha autorytetem, a kłamstwo roztropnością. Szczególnie ważną rolę odgrywają ci, którzy dostarczają złu języka usprawiedliwienia.
Centralne dla gregoriańskiej interpretacji społecznej demonicznej aktywności jest pojęcie ciało przeciwnika — obraz cielesnej, zorganizowanej jedności zła. W tym ujęciu zło nie jest jedynie zbiorem odrębnych występków, lecz rzeczywistą konglomeracją członków, których spoiwem bywa specyficzna relacja władzy i pochlebstwa. Analiza tej relacji wymaga rozróżnienia dwóch funkcji: potestas jako siły organizującej i dominującej oraz adulatio jako funkcji integrującej i zabezpieczającej. Władza (potestas) nadaje kierunek, nadaje rangi i rozdziela zadania; pochlebstwo (adulatio) zaś maskuje sprzeczności wewnętrzne i usuwa korekcyjne mechanizmy, tworząc swego rodzaju „skórę” ochronną dla korpusu zła. Są to kategorie moralne i społeczno-teologiczne, które Grzegorz wykorzystuje, by pokazać, jak grzech indywidualny może być przekształcony w trwałą strukturę oporu przeciw łasce.
Mechanizm łączenia tych dwu elementów ma charakter systemowy. Potestas bez adulatio bywa krucha: tyrania opiera się na przymusie i może zostać obalona przez sprzeciw zbiorowy lub siłę łaski. Jednak gdy

[29] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.
[30] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

do władzy dołączają pochlebcy, tworzy się warstwa tłumiąca wyrzuty sumienia i eliminująca krytykę, co z punktu widzenia moralnego oznacza zatkanie dróg poprawy. Adulatio nie jest jedynie biernym wspieraniem; ona aktywnie rekonstruuje percepcję działań pana — przemienia przemoc w „porządek", a samolubstwo w „mądrość rządzenia". W ten sposób pochlebcy działają jako łącznik pomiędzy różnymi członkami ciało przeciwnika: usuwają napięcia, wygładzają sprzeczności i tworzą iluzję harmonii. Za tę iluzję Grzegorz obciąża zarówno tych, którzy stoją na czele, jak i tych, którzy mu służą — obie grupy współuczestniczą w zniewoleniu woli.

Alegoria łusek Lewiatana w *Moraliach* księdze XXXIV służy tu za szczególnie trafne narzędzie myślowe. Łuski tworzą zewnętrzną, nieprzenikalną powłokę, zdolną odbijać ciosy i chronić wnętrze. W sensie moralnym są one metaforą tych instytucjonalnych i społecznych mechanizmów, które utrudniają dostęp łaski i prawdziwej korekty. Grzegorz stosuje ten obraz, by ukazać, że nie chodzi tylko o pojedyncze działania ani o jednorazowe upadki — chodzi o usystematyzowaną odporność, w której każdy element wzmacnia pozostałe. W konsekwencji, aby przeciwdziałać takiemu korpusowi, konieczne jest rozumienie zarówno powierzchownych łusek (pochlebstwa, ideologii) jak i łączących je stawów (między jednostkami: zależności, patronat, struktury honoru). Egzegetycznie implikuje to, że teksty biblijne i gregoriańskie obrazy Lewiatana nie odnoszą się wyłącznie do potęgi zła w sensie metafizycznym, lecz do sposobów, w jakie zło organizuje sobie biologię społeczną — swoich „członków".

Przejście od indywidualnej pychy do unitas malorum — zbiorowej jedności zła — u Grzegorza jest procesem stopniowym, choć gwałtownym w skutkach. Początkowa duma jednostki, choć sama w sobie jest grzechem personalnym, może zostać zakaźna w miarę, jak otoczenie zaczyna opłacać się z tej dumy. W tej dynamice istotne jest pojęcie „zysku moralnego": zarówno władca, jak i jego pochlebcy otrzymują natychmiastowe korzyści — władza zachowuje pozory legitymizacji, pochlebcy zyskują bezpieczeństwo i status. Rozrost tej wymiany powoduje rewizję norm: to, co początkowo było odrzucane jako niemoralne, staje się zwykłą praktyką. W tej przemianie Grzegorz widzi sedno społecznej jedności zła — nie ma już potrzeby jawnej spójności intencji; wystarcza mechanizm selektywnie nagradzający konformizm i eliminujący krytykę. Stąd moralna jedność związana z obrazem eschatologicznego zła jest mniej spójnością ideologiczną, a bardziej funkcjonalną współdziałaniem interesów, utrzymywaną przez potestas i adulatio.

W analizie tego przejścia konieczne jest ostre rozgraniczenie kategorii: „wypaczenie woli" versus „zaburzenia kliniczne". Gregoriańska krytyka odnosi się do patologii woli — uszkodzenia zdolności wyboru dobra przez uporczywe skłonności ku uczynkom wyniosłości i samouwielbienia. To jest kategoria moralno-duchowa: woluntaryzm zdominowany przez przyjemność władania, uodporniony na napomnienie. Nie jest to jednak kwestia medyczna ani etiologii psychicznej; Grzegorz nie diagnostyzuje osobowości według kryteriów klinicznych. Utrzymanie tego rozróżnienia ma istotne konsekwencje dla interpretacji tekstu: nie należy przenosić na jego analizę współczesnych terminów psychiatrii ani interpretować gregoriańskich opisów jako bezpośrednich obserwacji zaburzeń psychicznych. Jego obrazy służą do oceny moralnej i pastoralnej, a nie do klasyfikacji medycznej.

Szczegółowe omówienie roli pochlebców jako „strusich skrzydeł" ukazuje subtelność gregoriańskiej ekonomii winy. Strusi symbolizuje dwa aspekty: udawanie cnoty i pozorność ochrony. Pochlebcy imitują cnotę — milczą o wadach, naśladują mowy lojalności, występują jako opiekunowie reputacji — lecz ich „skrzydła" nie chronią przed upadkiem; przeciwnie, utrwalają go. Grzegorz widzi w tym moralne udawanie, które jest gorsze od jawnego złego czynu, gdyż uniemożliwia nawrócenie zarówno pana, jak

i samego pochlebcy. Pochlebstwo jest więc nie tyle ceną dla władzy, ile narzędziem perwersji moralnej: poprzez imitację dobra produkuje zbiorową ślepotę wobec zła. W perspektywie egzystencjalnej prowadzi to do stanu, w którym korpus diaboli nie potrzebuje jawnego planu — wystarczy, że każdy spełnia swoją rolę w podtrzymywaniu systemu iluzji.

Eschatologiczne implikacje tej struktury są nie mniej ważne. Grzegorz interpretuje korpus jako przygotowanie sceny dla panowania Antychrysta, nie w sensie politycznego schematu, lecz jako syntetycznego szczytu usystematyzowanego oporu wobec Boga. Antychryst jest u niego symbolicznym wyrazem doskonałości tej demonicznej spójności: kiedy potestas i adulatio osiągają pełnię kooperacji, tworzą warunki, w których ludzkie instytucje stają się narzędziem zamkniętej jedności przeciw Bożemu porządkowi. Należy podkreślić, że to ujęcie ma wymiar moralno-eschatologiczny, a nie prognostyczno-polityczny: ostrzeżenie dotyczy przemiany dusz i społecznych mechanizmów, które czynią ludzką odpowiedzialność mniej zdolną do przyjęcia łaski.

Egzegeza moralna, którą stosuje Grzegorz, niesie także konsekwencje interpretacyjne: obrazy biblijne — Lewiatan, nosorożec, struś — funkcjonują jako typy etyczne, nie jako opisy dosłowne historii społecznej. Odczytywane łącznie z księgami Moraliów (m.in. II, IV, XXXI, XXXIV) wskazują, że autor konstruuje moralne symetrie: siła ↔ pochlebstwo, jawność ↔ pozorność, indywidualne zaślepienie ↔ zbiorowa ślepotą. Przy lekturze tych tekstów należy unikać reifikacji obrazów — nie traktować ich jako jedynego klucza do rozumienia wszystkich form władzy, lecz jako narzędzie wykrywania mechanizmów duchowej oporności. W praktyce egzegetycznej oznacza to ostrożność wobec alegoryzacji dosłownej i zachowanie kryterium sensus moralis jako przewodnika interpretacyjnego.

Historyczny kontekst gregoriański sprzyja zrozumieniu, dlaczego obraz ciało przeciwnika mógł być tak nośny. W warunkach późnoantycznych i wczesnośredniowiecznych instytucje kościelne i świeckie często były splecione z siecią patronatu, honoru i klientelistycznej lojalności. Grzegorz, znający realia dworu i praktyk administracyjnych, widzi w tych strukturach materię podatną na demoniczne wykorzystanie — nie z powodu krytyki instytucji per se, lecz ze względu na mechanizmy korupcji moralnej, które ułatwiają powstawanie „skóry" chroniącej zło. Ten kontekst historyczny nie usprawiedliwia jednak antropologicznego determinizmu: Grzegorz nadal zakłada możliwość nawrócenia i odnowienia instytucji przez dyscyplinę moralną i pokutę.

Na zakończenie konieczne jest jasne wyznaczenie granic interpretacji. Po pierwsze, gregoriański opis struktur zła nie jest redukcją wszystkich form władzy do ciała przeciwnika; istnieje u niego rozróżnienie między władzą służącą a władzą zniewalającą. Po drugie, obrazy używane w *Moraliach* mają charakter normatywny i formacyjny — ich celem jest obudzenie sumienia i wskazanie dróg odnowy, nie zaś dostarczenie socjologicznej teorii. Po trzecie, zastosowanie tych idei we współczesnych studiach wymaga metodycznej dyscypliny: sensus moralis i typologia gregoriańska mogą służyć do krytycznego oglądu mechanizmów władzy, jednak bez przeszczepiania na nie współczesnych kategorii klinicznych czy politycznych. Wreszcie, interpretacja eschatologiczna powinna być traktowana jako wezwanie do moralnej czujności i reformy, a nie jako instrukcja identyfikacji intelektualnego czy politycznego „wroga".

Podsumowując, ciało przeciwnika u Grzegorza jawi się jako struktura złożona, w której potestas i adulatio nie tylko współdziałają, ale kreują samoreprodukcyjne warunki trwania zła. Analiza tej relacji odsłania mechanizmy odporności na łaskę oraz drogę, jaką indywidualna pycha przekształca się w zbiorową jedność zła. Sensus moralis pozostaje tutaj podstawową metodą rozumienia: obrazy i alegorie Moraliów mają przede wszystkim formacyjną moc, wskazując kierunek działania dusz i wspólnot ku odnowie.

Zob.[3132]

1.20 17. Herezja i zło wewnątrz Kościoła

Grzegorz często interpretuje przyjaciół Hioba jako heretyków. Ich niebezpieczeństwo polega na tym, że nie mówią wyłącznie fałszu. Wiele ich zdań jest prawdziwych w oderwaniu od sytuacji, lecz zostaje źle zastosowanych. Bronią sprawiedliwości Boga w sposób, który czyni Boga niesprawiedliwym wobec niewinnego cierpiącego.

Herezja nie jest więc tylko zbiorem błędnych twierdzeń. Może powstać przez zachwianie proporcji, wyrwanie prawdy z całości, zastosowanie jej bez miłości albo uczynienie z częściowej perspektywy jedynego klucza interpretacyjnego. Szatan nie zawsze musi podsuwać całkowite kłamstwo. Często skuteczniejsze jest użycie fragmentu prawdy przeciw pełni prawdy.

Grzegorz dostrzega także zło działające wewnątrz prawowiernej wspólnoty. Człowiek może wyznawać prawidłową wiarę, a żyć według logiki przeciwnika. Może zwalczać herezję, a równocześnie być pyszny, okrutny i spragniony chwały. Z tego powodu granica pomiędzy Ciałem Chrystusa a „ciałem diabła" nie może być sprowadzona do czysto zewnętrznego członkostwa.

Kościół pozostaje święty przez Chrystusa, Ducha Świętego i dary zbawienia, ale w jego widzialnej wspólnocie znajdują się ludzie o różnych motywacjach. Cielesny członek Kościoła może stać się narzędziem pokusy dla sprawiedliwego. Duchowny może głosić prawdę dla własnej sławy. Przełożony może używać autorytetu do ochrony ego. Wspólnota może bronić własnej reputacji kosztem skrzywdzonego człowieka.

Demonologia Grzegorza posiada dlatego silny wymiar autokrytyczny. Zło nie znajduje się wyłącznie poza Kościołem, w poganach, heretykach lub prześladowcach. Może działać pośród wiernych, wykorzystując święte słowa, urzędy i symbole. Najbardziej niebezpieczne jest wtedy, gdy otrzymuje religijną legitymizację.

Grzegorza kategoria „ciała diabła" (ciało przeciwnika) należy odczytywać nie jako metaforę wyłącznie polemiczną, lecz jako systematyczną teorię społeczno-duchową: to konstytutywna perspektywa, w której jednostki o formalnym członkostwie we wspólnocie Kościoła układają się w strukturę służącą przeciwko jedności eklezjalnej. W Moraliów perspektywa ta ma charakter zarówno opisowy, jak i normatywny. Opisuje ona zjawisko realne — istnienie ludzi, których motywacje i czyny czynią z nich instrumenty Lewiatana — i zarazem wskazuje kryteria rozeznania i postępowania wobec tego zjawiska. Istotą tej kategorii nie jest zatem prosty podział „wewnątrz/na zewnątrz", lecz wskazanie, że widzialna kościelna komunita może zawierać elementy wyobcowane duchowo, działające jak członki jednego organizmu antagonistycznego względem Chrystusa.

Fundament tego wewnętrznego zła Grzegorz lokuje w pychy — superbia. Pycha u niego nie jest jedynie wadą charakteru, lecz zasadniczą deformacją rozumu i woli, która przekłada się na deformację interpretacji prawdy. W praktyce teologa-pastora oznacza to, że superbia przekształca posiadanie prawdziwego elementu doktryny w narzędzie autokontroli i samouwielbienia: fragment prawdy zostaje wywyższony nad całość objawienia, a rozum osobisty małpuje sędziego nad wspólnotą. Taka pycha funkcjonuje dwojako: intelektualnie, gdy pewne wyrażenia Pisma czy formuły doktrynalne zostają zawężone do

[31] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[32] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

prywatnego wykładu; moralnie, gdy obowiązek miłości bliźniego zostaje zredukowany do obrony własnej reputacji lub instytucjonalnych przywilejów. W ten sposób superbia staje się mechanizmem tworzenia „ciała diabła" — nie przez dodanie kłamstwa, lecz przez przewartościowanie prawdy ponad miłość i pokorę. Skutkiem tak rozumianej pychy jest wewnętrzna ira, tłumiona często pod maską pobożności, która ostatecznie przeradza się w jawne rozłamy. Grzegorz konsekwentnie ukazuje proces, w którym ukryta złość — początkowo wewnętrzny sprzeciw, zazdrość, urażona duma — zostaje zinstytucjonalizowana przez retorykę i rytuały. Ten proces ma trzy fazy: ukryte zatwardzenie (zatwardziałość sumienia wobec wyrzutów), zinstytucjonalizowanie złości (tworzenie sieci wpływów i sojuszy) oraz ujawnienie w działalności rozbijającej jedność (publiczne oskarżenia, separacje, fałszywe osądy). Odwołania do Hioba w Moralia służą tu jako model: przyjaciele Hioba wypowiadają prawdy wyjęte z kontekstu, lecz ich ostateczne działanie — brak współczucia i zrozumienia — ukazuje, jak złość i samousprawiedliwienie mogą zniszczyć braterską jedność. Grzegorz widzi wobec tego korelację między retoryką słuszności a moralnym uschnięciem miłości bliźniej.

W odczytaniu gregoriańskim postaci Sabejczyków i Chaldejczyków należy rozumieć typologicznie, a nie etnograficznie. Sabejczycy w tym ujęciu funkcjonują jako figura tych, którzy podążają za nowością kultową i zewnętrzną spektakularnością, a przy tym porzucają autentyczną pobożność pokornej naśladowczej wierzy. Chaldejczycy natomiast pojawiają się jako figura tych, którzy usiłują „wytłumaczyć" misterium Boże nadmiernym zaufaniem do ludzkiej mądrości, astrologicznej lub systematycznej interpretacji, które deprawują pokorę wiary. W obu typach istotne jest to, że ich nauka i praktyka „zjada" duchowe dziedzictwo wiernych: przez rozproszenie uwagi od zbawczej narracji, przez skłócenie wspólnoty wokół spornych drobiazgów, lub przez promowanie sposobu życia sprzecznego z zasadami miłosierdzia i znoszenia krzyża. Interpretacja ta znajduje wsparcie w księgach, które Grzegorz wybiera jako egzempla — tam, gdzie omawia pokusy, scholastyczne wywody czy fałszywe nabożeństwa — i pozwala mu wykreślić ramy rozpoznania wewnętrznego herezjogennego działania.

Eschatologiczne napięcie w tej analizie jest dwojakie i należy je precyzyjnie oddzielić od sensacyjnego anty-apokalipsyzmu. Po pierwsze, Grzegorz przyjmuje, że w okresach końcowych (czy też w okresach kryzysu) mechanizmy „ciała diabła" stają się bardziej intensywne: symulacja świętości, przewrotne wykłady Pisma i organizacyjne manipulacje są wtedy narzędziami, które „przygotowują" manifestację sił nieprawości opisanych w liście do Tesaloniczan (2 Tes 2,3–12). Po drugie, jednak, u niego nie ma automatycznego utożsamienia poszczególnych instytucji czy osób z Antychrystem; raczej widzi on długotrwały proces duchowego przygotowania, w którym liczne członki imitują świętość, aby zdobyć wpływ nad duszami. Takie ujęcie ostrzega przed naiwną akceptacją zewnętrznej pobożności i ucieleśnia wezwanie do wzmożonego rozeznania: fałszywa pobożność może mieć eschatologiczne konsekwencje, ponieważ służy jako narzędzie oszustwa, które przyspiesza, jednak nie determinuje, ujawnienie „mocy" nieprawości.

Istotne z perspektywy metodycznej jest wyraźne odseparowanie gregoriańskiego rozeznania duchowego od diagnozy medycznej. Grzegorz używa kategorii demonicznych, moralnych i pastoralnych w ramach teologicznego rozumienia winy i łaski; nie jest to więc opis stanu somatycznego czy psychicznego rozumianego w sensie medycznym. W praktyce pastoralnej Grzegorz dostrzega ludzką słabość, chorobę czy ucisk jako możliwe narzędzia doświadczenia i oczyszczenia, lecz oporną buntowniczość, trwające wrogie nastawienie serca i uporczywa pycha kwalifikuje jako pole duchowego działania przeciwnika. Dlatego wszelka ekstrapolacja gregoriańska do współczesnych diagnoz psychologicznych byłaby

anachroniczna: można użyć analogii psychologicznej pomocniczo, aby zrozumieć dynamikę zachowania, ale nie wolno jej mylić z jego teologiczną oceną. W praktyce oznacza to także etyczne ograniczenie: nie każde cierpienie i żadna zaburzona emocja nie są dowodem na demoniczną infiltrację — często są to próby lub choroby wymagające troskliwej opieki i medycznego rozpoznania.

Z tego wynika konkretne kryterium postępowania: rozeznanie duchowe, według Grzegorza, powinno łączyć przytomność prawdy z cierpliwością miłości. Krytyka wewnętrznych członków „ciała diabła" nie ma służyć oczyszczeniu przez eliminację, lecz korekcie i poprawie przez pouczenie, upomnienie i, jeśli konieczne, karę sprawiedliwą — zawsze jednak z intencją naprawy i miłości ku prawdzie. W ten sposób Grzegorz odrzuca rozwiązania rewolucyjne i przemocowe, które łatwo mogą wejść w służbę tej samej pychy, którą chcą zwalczać. Jego demonologia wewnątrzkościelna jest więc jednocześnie teologią pokory: wskazuje, że nawet działania mające na celu obronę prawdy muszą być przeniknięte cierpliwością i pokorą, aby nie stać się kolejnym ogniwem „ciała diabła".

Należy wreszcie jasno wyznaczyć granice interpretacyjne: rozumienie Grzegorza nie usprawiedliwia bezrefleksyjnego utożsamiania konkretnych osób czy współczesnych instytucji z członkami Antychrysta ani nie pozwala na proste przeniesienie typologii Starego Testamentu na mapę polityczno-konfesyjną naszych czasów. Jego typy (Sabejczyk, Chaldejczyk) funkcjonują jako heurystyczne narzędzia do rozpoznania tendencji duchowych, a ich zastosowanie wymaga uwzględnienia historycznego kontekstu: szóstowieczna polemika, struktura władz kościelnych i konkretne wyzwania doktrynalne tamtego okresu determinują sposób, w jaki Grzegorz formułuje swoje diagnozy. Interpretacyjna pokora nakazuje brać pod uwagę zarówno alegoryczną metodę Moralia, jak i pastoralną intencję autora: celem jest ochrona i naprawa Ciała Chrystusa, nie zaś stworzenie litanii potępienia wobec realnych ludzi bez dążenia do ich nawrócenia.

Podsumowując, pogłębiona analiza gregoriańskiej koncepcji „ciała diabła" ukazuje złożony mechanizm, w którym pycha dokonuje przewartościowania prawdy, wewnętrzna ira uruchamia procesy separacji, a typologiczne figury biblijne służą rozpoznaniu form niszczenia duchowego dziedzictwa. W tej optyce zło wewnątrz Kościoła jest przede wszystkim próbą wiary, sprawdzianem cierpliwości i miłości wierzących; odpowiedź powinna łączyć stanowcze rozeznanie z pastoralną delikatnością oraz długotrwałą nadzieją na odnowę przez pokorę i łaskę.

Grzegorz zwraca uwagę na specyficzne mechanizmy instytucjonalnej legitymizacji, przez które „ciało diabła" uzyskuje odporność wobec naprawy: urzędy, rytuały i język liturgiczny mogą być wykorzystane nie tyle jako środki zbawienia, ile jako osłona dla działań sprzecznych z duchem Ewangelii. Nie chodzi tu o prostą krytykę form zewnętrznych, lecz o analizę sposobu, w jaki praktyka sakramentalna i kościelna terminologia, wyrwana z kontekstu pokuty i miłości, zaczyna maskować motywacje egoistyczne. Gdy autorytet urzędu staje się gwarantem reputacji a nie służby, a tradycja bywa cytowana selektywnie, by utrzymać pozycję, struktury same w sobie przestają wspierać odnowę serca i zaczynają reprodukować schematy władzy obronnej. W Moraliów taki proces nie jest rozpoznany wyłącznie jako techniczna defekacja instytucji, lecz jako symptom duchowego zatwardzenia, które przybiera postać religijnej legitymizacji niemoralności.

W konsekwencji Grzegorz kładzie nacisk na proceduralne i pastoralne kryteria rozeznania: interwencje mają być poprzedzone rzetelnym rozpoznaniem, dowodami i – nade wszystko – intencją naprawczą. Rozeznanie nie zastępuje prawa ani odwrotnie; powinno je raczej dopełniać przez pouczenie, upomnienie i, w razie potrzeby, kary jako środki terapeutyczne dla wspólnoty. Szczególną wagę przypisuje on testowaniu owoców nauczania i życia: autentyczność pobożności sprawdza się w miłości ku bliźniemu, w znoszeniu

krzyża i w pokorze urzędu. Dyscyplina bez celu nawrócenia łatwo reprodukuje ten sam mechanizm odwetu, który miała ukrócić; dlatego polityka naprawcza winna łączyć jasność doktrynalną z cierpliwością i konkretnymi drogami przywrócenia do wspólnoty.

Teologiczne uzasadnienie tych postulatów zawiera się w naprzemiennym podkreśleniu świętości Kościoła i jego pielgrzymowania na ziemi. Zło wewnątrz wspólnoty Grzegorz odczytuje jako próbę, która wzywa do oczyszczającej cierpliwości i do reformy serc i struktur równocześnie. W praktycznym wymiarze oznacza to, że krytyka instytucjonalna musi zachować hermeneutykę nadziei: celem nie jest delegitymizacja urzędów, lecz ich reforma przez nawrócenie i przez przywrócenie funkcji służebnej. Taka perspektywa uniemożliwia redukcję analiz do taniej demonizacji i wymaga od współczesnego czytelnika Moraliów zarówno rygoru intelektualnego, jak i pokory pastoralnej.

Zob.[33][34]

1.21 18. Prześladowanie i sterowanie przez lęk

Szatan działa w społeczeństwie nie tylko przez uwodzenie i pochlebstwo, lecz także przez przemoc. Może posługiwać się władcami, sędziami, tłumem, systemem kar i społecznym wykluczeniem, aby zmusić człowieka do odstępstwa.

Grzegorz interpretuje cierpienia Kościoła jako przedłużenie próby Hioba. Diabeł próbuje najpierw dotknąć zewnętrznych dóbr, następnie ciała, a wreszcie wiary. Celem nie jest samo zadanie bólu. Cierpienie ma wywołać zgodę na zło: bluźnierstwo, wyrzeczenie się prawdy, pochlebstwo albo milczenie.

Prześladowca może zabić ciało, ale nie może bez zgody człowieka zmienić jego woli. Dlatego męczeństwo jest zwycięstwem nawet wtedy, gdy zewnętrznie przeciwnik triumfuje. Szatan posiada władzę zadania rany, lecz nie zdobywa serca.

Bardziej subtelną formą przemocy jest strach przed utratą pozycji, dochodów, uznania czy relacji. Człowiek uczony może schlebiać władzy nie dlatego, że fizycznie grozi mu śmierć, ale dlatego, że pragnie zachować korzyść. Wówczas zewnętrzny system spotyka się z wewnętrzną wadą. Struktura zła działa dzięki temu, że potrafi odnaleźć w człowieku właściwe pragnienie i uczynić z niego punkt nacisku.

Grzegorz nie przeciwstawia więc „zła osobistego" „złu społecznemu". Społeczna presja działa przez wewnętrzne pragnienia, a osobiste wady tworzą instytucje. Chciwość jednostek buduje system wyzysku, lęk podtrzymuje niesprawiedliwe milczenie, pycha wytwarza hierarchię pogardy, a pochlebstwo chroni władzę przed prawdą.

- Przejście od ukrytej pokusy do jawnego prześladowania należy odczytywać u Grzegorza nie jako linearne, mechaniczne stadium, lecz jako dynamiczną konstelację aktów wolnych i doniosłych warunków zewnętrznych. Ukryta pokusa — jako początkowe poruszenie namiętności lub kuszenie rozumu — stwarza wewnętrzną strukturę podatności; zewnętrzne prześladowanie uruchamia natomiast instrumentarium, które ma tę podatność wykorzystać i zobrazować. Kluczowym momentem interpretacyjnym jest tu zrozumienie, że dopiero relacja między osobistą skłonnością (pragnieniem zachowania dóbr, lękiem przed hańbą, skłonnością do uległości) a społecznym środkiem nacisku (groźba utraty stanowiska, wykluczenie, przemoc) czyni z zagrożenia realne „sterowanie" psychospiritualne. Grzegorz rozpatruje tę relację jako skoordynowaną strategię wroga: system zewnętrzny nie działa

[33] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[34] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

na próżno, jeśli nie napotyka w sercu człowieka punktów uchwytu — przeciwnie, znajduje w nich efektywny dźwignię, która przekształca pokusę w działanie.

- Aby zrozumieć tę przemianę, konieczne jest pogłębienie rozróżnienia między bojaźnią służebną a bojaźnią czystą. Bojaźń służebna u Grzegorza jawi się jako lęk instrumentalny, podporządkowany pragnieniu uniknięcia kary lub utraty korzyści; paraliżuje rozeznanie, zawęża perspektywę do kategorii „co zyskaę / co stracę", i sprzyja kompromisowi sumienia. Bojaźń czysta natomiast jest relacją do Boga, która, choć zawiera element dyskomfortu wobec zła, otwiera wolę ku nawróceniu i odwagi miłości; nie jest podporządkowana kalkulacji społecznej. W perspektywie gregoriańskiej przeciwnik duchowy chętnie wzmacnia i eksponuje bojaźń służebną, czyniąc z niej narzędzie sterowania: nie tyle pożąda, by człowiek sam się zbłąkał, ile by w obawie o siebie wybierał milczenie, kłamstwo lub konformizm.
- Mechanika tego „sterowania" mieści w sobie kilka powtarzalnych elementów, które można wyprowadzić z analiz Grzegorza. Po pierwsze — selekcja punktu nacisku: przeciwnik wykorzystuje to, co jest cenne konkretnemu człowiekowi (majątek, status, rodzina, możliwość publicznego działania). Po drugie — eskalacja niepewności: przez groźbę arbitralności kar, przez rozgłos i poniżenie tworzy klimat nieprzewidywalności, który osłabia zdolność do długofalowego rozpoznania. Po trzecie — zawężenie uwagi: lęk redukuje troskę do natychmiastowego zabezpieczenia dóbr, a to z kolei hamuje praktyki duchowe i świeckie, które wymagają czasu i odwagi (modlitwa, rozmowa, solidarność). Grzegorz widzi tu duszpasterskie konsekwencje: wspólnota pozostawiona bez środków oporu upada nie z powodu przewagi siły fizycznej, lecz z powodu rozproszenia moralnej i duchowej zdolności do trwania.
- W tej optyce przemoc jawi się nie tylko jako zewnętrzne naruszenie; jest także techniką zawłaszczania wyobraźni i pamięci wspólnotowej. Zbudowane przez strach narracje — że zachowanie status quo chroni słabych, że sprzeciw przyniesie jedynie ruinę — zdobywają autorytet, gdy stają się codzienną praktyką samoochrony. Grzegorz dostrzega, że praktyki te mają charakter rytualny: unikanie prawdy, ciche legitymizowanie niesprawiedliwości, adaptacja języka do opresyjnych norm — wszystko to cementuje strukturę dominacji, która po jakimś czasie zaczyna funkcjonować niezależnie od pierwotnego prześladowcy. W konsekwencji prześladowanie staje się elementem reprodukcji społecznej, a nie jedynie incydentalną napaścią.
- Metafora Leviathana w *Moraliach* dostarcza użytecznego klucza do zrozumienia wewnętrznej dynamiki destabilizacji, jakiej celem jest utrata pokoju serca. U Grzegorza Leviathan nie ogranicza się do przedstawienia potężnego, zewnętrznego wroga; jest raczej obrazem gigantycznej namiętności i agresji, która wdziera się do wnętrza człowieka, rozbijając harmonię rozumu, pamięci i woli. To, co z zewnątrz wygląda jak imperium przemocy, od wewnątrz przejmuje funkcję „zastraszającego fantazmatu" — wyobrażenia stałego zagrożenia, które reprodukuje lęk także w chwilach bezpieczeństwa. Skutkiem jest trwały deficyt pokojowego skupienia, niezbędnego dla modlitwy i rozróżnienia sumienia; bez tego serce staje się polem przepychanek, a nie przestrzenią spotkania z Bogiem.
- Z tego punktu widzenia należy rozróżnić atak jako zdarzenie a ucisk jako długotrwałą deformację relacji duchowych. Atak może być spektakularny; ucisk jest subtelny i stopniowy. gregoriański opis trwałego utrwalania władzy Antychrysta — używając metafory ciała zorganizowanego przeciwko wiernym — wskazuje, że ucisk ma charakter strukturalny: godzi w rozłożone w czasie praktyki pobożności i miłosierdzia, rujnując ich warstwę wspólnotową. Dlatego też walka z uciskiem nie może się ograniczyć do heroicznych aktów odwagi pojedynczych jednostek; wymaga odnowy praktyk wspólnotowych, które przywracają odporność moralną i duchową.

- Egzegetycznie ten wątek każe powściągliwie interpretować fragmenty Hioba, w których cierpienie występuje jako próba. W grzegoriańskim odczytaniu nie każde spotkanie z bólem jest automatycznie grzechotem demona; ważne jest natomiast to, jak cierpienie jako okoliczność zostaje użyte przez osoby i struktury. W praktyce hermeneutycznej znaczenie ma więc kontekst: czy cierpienie wywołuje w sercu pokorę i ufność, czy raczej funkcjonuje jako instrument presji, który ma złamać wolę i uczynić z człowieka współwinnego niesprawiedliwości? Tak sformułowane pytanie przesuwa akcent z pytania „czy Bóg dopuszcza" na pytanie „jak społeczna i duchowa konstelacja odpowiedziała na doświadczenie cierpienia".
- Historycznie spojrzenie Grzegorza musiało być nasycone obserwacją realnych mechanizmów władzy: patronatu, groźby politycznej, więzi klientelistycznych i reputacji, które w społeczeństwie późnoantycznym decydowały o bycie lub niebycie jednostki. Z tej perspektywy uświadamiamy sobie, że lęk przed utratą dóbr lub pozycji nie był u Grzegorza abstrakcyjnym przykładem, lecz żywą kategorią duszpasterską. To doświadczenie kształtowało jego czujność wobec sytuacji, w których pragnienie zachowania statusu mogło przekształcić się w moralne ograniczenie wolności. Dla współczesnego interpretera oznacza to, że analiza gregoriańska jest zarazem diagnozą duchową i antropologiczną — diagnozą konkretnych nitek społecznego powiązania, które przeciwnik może wykorzystać.
- Granice takiego odczytania muszą być jasno określone. Gregoriański język demonologiczny operuje kategoriami przyczyn moralnych i duchowych; nie jest językiem naturalistycznym ani lekarskim. Dlatego przy interpretacji jego obrazów należy unikać przenoszenia na nie bezpośrednio współczesnych kategorii medycznych. Mówiąc inaczej: tam, gdzie Gregory opisuje mechanizmy podatności i nacisku, komentator może analogicznie wskazywać na czynniki, które zwiększają ryzyko lękowej uległości, lecz nie wolno na tej podstawie redukować gregoriańskich opisów do symptomatologii chorób psychicznych ani, odwrotnie, utożsamiać każdej postaci lęku z działaniem demona.
- Z tego wynikają praktyczne implikacje metodyczne: teologia demonologiczna i medycyna zachowują autonomię, lecz stoją wobec siebie w relacji uzupełniającej. Teologia zajmuje się oceną moralnych wyborów, analizą przyczyn duchowych i duszpasterskim rozeznaniem wokół winy i wolności; medycyna analizuje procesy somatyczne i uwarunkowania procesów lękowych oraz proponuje środki lecznicze. W pracy nad przypadkami, które powodują niepokój interpretacyjny, kryteria rozróżnienia muszą pozostać jasne: skala i charakter nacisku społecznego, zdolność do powrotu do raison d'être wspólnoty, obecność celowego działania, które ma na celu złamanie sumienia — to wskazania właściwe dla lektury gregoriańskiej; objawy somatyczne, przebieg kliniczny i odpowiedź na interwencję terapeutyczną — to domena medyczna.
- Wreszcie, przyjęcie tej dychotomii nie oznacza rozproszenia odpowiedzialności duszpasterskiej. Wręcz przeciwnie: Analiza Grzegorza wskazuje, że duszpasterstwo winno wzmacniać praktyki, które przywracają pokojowi serca pierwszeństwo przed kalkulacją lęku. To zadanie wymaga jeszcze jednej jasnej granicy interpretacyjnej: nie przypisywać demonizacji tam, gdzie potrzeba pracy nad strukturami społecznymi i nad samoświadomością moralną. Demonologiczna kategoria ma sens wtedy, gdy wskazuje na systemy i działania źle usytuowanych mocy, które wykorzystują lęk jako narzędzie zniewolenia serca; nie powinna zaś służyć jako etiologia zastępująca konieczną refleksję nad politycznymi i ekonomicznymi uwarunkowaniami.
- Podsumowując: pogłębiona lektura grzegoriańska pokazuje, że strach jako narzędzie prześladowania ma przede wszystkim funkcję instrumentalną — niszczy wolność poprzez zamianę dobrego pragnienia

(bezpieczeństwa, opieki, uznania) w siłę, która zamyka serce. Rozpoznanie tej przemiany wymaga subtelnej hermeneutyki, która odróżnia bojaźń służebną od bojaźni czystej, odczytuje Leviathana jako metaforę wewnętrznej burzy zaburzającej pokój serca i wyznacza jasne granice między teologiczną analizą ucisku a kliniczną diagnozą. Tak rozumiane poszerzenie interpretacyjne nie osłabia historycznej odpowiedzialności Kościoła ani nie zastępuje troski medycznej; raczej umożliwia pełniejsze rozeznanie duchowe i skuteczniejsze formy duszpasterskiej opieki wobec tych, których wolność została poddana „sterowaniu" przez lęk.

Zob.[3536]

1.22 19. Antychryst jako koncentracja rozproszonego zła

W końcowych księgach Moraliów, zwłaszcza w komentarzu do Behemota i Lewiatana, refleksja Grzegorza nabiera wymiaru eschatologicznego. Potwory oznaczają szatana, lecz również jego historyczne i społeczne działanie, które osiągnie szczególną intensywność w Antychryście.

Antychryst nie pojawia się nagle jako rzeczywistość całkowicie odłączona od wcześniejszej historii. Jest kulminacją procesów już obecnych: pychy, fałszywej mądrości, uwodzenia znakami, politycznej potęgi, prześladowania i podporządkowania ludzi przez lęk lub korzyść.

Grzegorz nie mówi o wcieleniu diabła w takim sensie, w jakim Syn Boży stał się człowiekiem. Antychryst pozostaje człowiekiem, który staje się wyjątkowo podatnym i całkowicie oddanym narzędziem szatana. Jego „ciało" tworzą wszyscy, którzy współdziałają z logiką przeciwnika.

Eschatologiczna potęga zła będzie opierać się także na jedności ludzi nieprawych. Grzegorz zauważa, że rozproszenie złych ogranicza ich zdolność szkodzenia, natomiast ich zjednoczenie wzmacnia nacisk na wiernych. W trzydziestej czwartej księdze Moraliów opisuje jedność odrzuconych jako dodatkowy ciężar, przez który Lewiatan uderza w wybranych.

Nie jest to jednak jedność podobna do komunii Kościoła. Ciało Chrystusa jest zjednoczone przez miłość i wzajemne udzielanie dobra. Ciało przeciwnika łączy się przez interes, lęk, pychę i wspólną nienawiść. Jego jedność jest funkcjonalna, ale wewnętrznie niestabilna, ponieważ każdy z członków służy ostatecznie sobie.

W obrębie gregoriańskiej refleksji eschatologicznej pojęcie corpus Antichristi należy rozumieć przede wszystkim jako metaforyczno-teologiczną konstrukcję opisującą sposób koncentracji rozproszonego zła, a nie jako czysto ontologiczną kategorię nowej, bytowej substancji. Grzegorz używa metafory „ciała" celowo: wskazuje nią na pewien fakt społecznego i moralnego zespolenia, które przekształca rozproszone przejawy pychy i nieprawości w zorganizowaną siłę historyczną. W tym sensie „ciało Antychrysta" nie jest jedynie sumą jednostek, lecz formacją, w której poszczególne elementy pełnią wyspecjalizowane funkcje — podobnie jak członki ciała mają swoje role — i w której wzajemne powiązania pozwalają złu działać z intensywnością przekraczającą to, co byłoby możliwe przy braku tej struktury.

Analiza środków, dzięki którym owo „ciało" się konstytuuję, wymaga zwrócenia uwagi na dwie powtarzające się u Grzegorza metafory w ostatnich księgach Moraliów: szyi i oblicza Lewiatana. Szyja działa w jego obrazie jako miejsce przejścia i kontroli ruchu — to przez nią ciało może zwracać się ku ofierze, to przez nią jest kierowane. Metaforyka szyi ukazuje mechanizm kierowania ludźmi

[35] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[36] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

i wydarzeniami: powstaje oś władzy, która scala różne elementy społeczne i moralne, umożliwiając skoordynowane działanie przeciw cnocie. Oblicze natomiast jest miejscem widzialnej atrakcji i pozornej wiarygodności; to ono skrywa zamiary i zwodzi: oblicze Lewiatana może być przystrojone, by przyciągać, a jednocześnie ukrywać wewnętrzną pustkę i zepsucie. Wspólny odczyt tych metafor u Grzegorza prowadzi do wniosku, że Antychryst jako koncentracja zła działa równocześnie poprzez kontrolę struktur (szyja) i manipulację wizerunkiem (oblicze). Ta symbioza pychy z potęgą polityczną i techniką perswazji tworzy warunki, w których cnoty są podstępnie rozkładane, a ludzie przekonywani do akceptacji złych porządków.

Z perspektywy egzegetycznej komentarze do Behemota i Lewiatana w *Moraliach* należy czytać w świetle biblijnych obrazów jidyszowych i apokaliptycznych (Job 40–41; Ap 13), przy czym Grzegorz interpretuje te teksty moralnie i pastoralnie. Nie chodzi u niego o literalny utożsamiony opis przyszłego potwora, lecz o typologiczną czy znakową lekturę, która pokazuje mechanizmy działania przeciwnika. Wzajemne powiązanie motywów biblijnych i 2 Tes 2 (o człowieku bezprawia) pozwala mu wskazać, że historyczne procesy — narastanie pychy, zdobywanie władzy, wykorzystywanie znaków — mogą osiągnąć punkt, w którym stają się instytucjonalnie zorganizowane. Egzegeza gregoriańska nie ogranicza się więc do identyfikacji cech: ona rekonstruuje dynamikę, dzięki której rozproszone przejawy zła uzyskują spójną, historycznie skuteczną formę.

Ważnym elementem tej dynamiki jest u Grzegorza kwestia „cofnięcia się cudów" (cessatio miraculorum). Jego odczyt tego zjawiska należy rozumieć nie jako teologiczne zaprzeczenie mocy Bożej, ale jako przestrzeń, w której dokonuje się ostateczna próba wiary. Gdy znaki i cuda ustępują, wierni zostają pozbawieni zewnętrznych dowodów nadprzyrodzoności i stają w obliczu konieczności podjęcia decyzji opartej na wolności i cnocie, a nie na oczywistych znakach. Dla Grzegorza jest to moment, w którym strategia Antychrysta może osiągnąć największą skuteczność: bez bezpośredniego odwoływania się do cudów Antychryst polega bardziej na systemowej organizacji lęku, korzyści i autorytetu — elementach składających się na jego „szyję" i „oblicze". Interpretacyjnie należy zatem widzieć cessatio miraculorum jako upokorzenie ludzkiej skłonności do szukania zewnętrznych potwierdzeń wiary i jako warunek sprawdzenia autentyczności Kościoła jako ciała wyznawców — nie zaś jako dowód porażki Bożej opatrzności.

W kontekście pastoralnym i teologicznym rozróżnienie, które wprowadza Grzegorz między diagnozą moralną (pycha, oszustwo, instrumentalizacja) a kategoriami medycznymi, ma zasadnicze znaczenie. Autor Moraliów konsekwentnie odrzuca leksykę medyczno-psychiatryczną jako klucz do opisu demonicznych procesów; używa raczej kategorii moralnych, antropologicznych i sakramentalnych. Dla niego pycha jest zasadniczą wyjaławiającą siłą, która poprzez uwodzenie i siłę perswazji deprawuje wolę, natomiast choroba czy cierpienie nie są automatycznie przypisane demonicznej przyczynie. Ta metoda pozwala utrzymać dystans hermeneutyczny wobec pokusy redukcji duchowej analizy do terminów eksperckich współczesnej medycyny; równocześnie chroni przed upolitycznieniem interpretacji, które mogłoby prowadzić do bezkrytycznej etykietyzacji przeciwników jako „członków ciała Antychrysta".

Koncepcja „członków" diabła operujących w strukturach doczesnych wymaga precyzyjnego rozgraniczenia: Grzegorz nie zamierza stygmatyzować każdego uczestnika zła jako istoty całkowicie pozbawionej odpowiedzialności moralnej. „Członkowie" w jego obrazie to role funkcjonalne — są organy i instrumenty — które jednak zachowują stopień odpowiedzialności. W ten sposób antykorpusu nie należy pojmować jako zdeterminowanej maszynerii, lecz jako sieci relacji moralnych, w których

wolność i wina indywidualna pozostają realne. To zaś ma dalsze konsekwencje hermeneutyczne: interpretacja historycznych wydarzeń przez pryzmat corpus Antichristi ma służyć rozeznaniu moralnemu i duszpasterskiemu, a nie stanowić gotowej klucza do prognozowania konkretnych osób czy instytucji jako archaicznych inkarnacji zła.

Historyczny kontekst, z którego spogląda Grzegorz, pomaga zrozumieć wybór metafor i nacisk na instytucjonalne aspekty zła. Jego spojrzenie jest ukształtowane przez doświadczenie społeczne, w którym przejawy pychy i dążenia do władzy miały realne konsekwencje dla wspólnoty wiernych. W literackim i retorycznym rejestrze Moraliów Lewiatan i Behemot zostają wykorzystane do interpretacji dynamik korporacyjnych, politycznych i religijnych — jednak zawsze z perspektywy moralnej korekty i wezwania do cnoty. Nie wolno zatem z tych obrazów wyciągać prostych anachronicznych paralel do współczesnych struktur; raczej należy traktować je jako kategorie analityczne, pomagające rozpoznać powtarzające się mechanizmy: konsolidację interesów, maskowanie prawdy przez pozory oraz instrumentalizację autorytetu.

Z tej perspektywy konceptualizacja Antychrysta przez Grzegorza łączy w sobie elementy personalne i strukturalne. Osoba Antychrysta jest u niego punktem centralnym, który skupia i wykorzystuje istniejące ośrodki władzy i skłonności ludzkie; ale jego prawdziwa siła polega na tym, że przyjmuje on już istniejące członki, organizując je ku celowi przeciwnemu do dobra wspólnego. To ujęcie ma istotne konsekwencje dla interpretacji tekstów apokaliptycznych: antykorpus nie jest abstrakcją oderwaną od historii, lecz fenomenem, w którym historia sama może zostać przekształcona w narzędzie opozycji wobec Boga.

W konsekwencji hermeneutycznej wynika zobowiązanie do ograniczenia pewnych interpretacji. Po pierwsze, należy wyraźnie wyznaczyć granicę między typologiczną lekturą a literalnym utożsamieniem: obrazy Léwiatana i Behemota są urządzeniami eksegetycznymi do diagnozy procesu, nie zaś precyzyjnymi mapami politycznymi. Po drugie, kazualizm i paranoja apokaliptyczna należy zastąpić krytyką moralną, która odróżnia strukturę zła od osób, rozpoznaje winę, ale nie zatraca trzeźwości osądu. Po trzecie, z teologicznego punktu widzenia nie można redukować działania łaski do zewnętrznych znaków; Grzegorz zachęca do rozumienia próby wiary jako sprawy serca i wytrwania w cnocie mimo braku spektakularnych potwierdzeń.

Na gruncie eklezjologii porównanie „ciała Antychrysta" z Kościołem ma charakter kontrastowy i użyteczny duszpastersko: Kościół jako ciało Chrystusa jest jednością budowaną na miłości, służbie i sakramentach; antipod tworzy jedność instrumentalną, opartą na interesie, sile i perswazji. Różnica ta nie jest jedynie semantyczna, lecz ma praktyczne implikacje dla życia wspólnotowego i rozeznawania politycznego: konsekwencją gregoriańskiego rozumienia jest wezwanie do umacniania struktury dobra — formacji cnót, dialogu, sprawiedliwości — które neutralizują zdolność Antychrysta do konsolidacji. Wobec tego pastoralna odpowiedź nie polega na panice, lecz na uporczywej pracy wychowawczej i liturgicznej, które wzmacniają odporność na manipulację „szyi" i zewnętrzną atrakcyjność „oblicza".

Na zakończenie należy podkreślić granice metody interpretacyjnej proponowanej przez Grzegorza. Jego obraz corpus Antichristi działa jako narzędzie diagnostyczne i motywacyjne: ma ostrzegać i mobilizować do cnót. Jego stosowność polega na zdolności do uchwycenia mechanizmów moralnego zła w wymiarze społecznym. Jednak w podejmowaniu zastosowań historycznych i współczesnych trzeba zachować krytyczny dystans: nie wolno z takiej hermeneutyki czynić instrumentu oskarżeń politycznych ani etykietowania konkretnych osób czy środowisk jako literalnych „członków" Antychrysta. Przyjęcie gregoriańskiej analizy wymaga jednocześnie rozumienia jej w ramach katolickiej teologii moralnej — jako

wezwania do nawrócenia i oporu wobec pychy — oraz jako ćwiczenia umysłu interpretującego, który potrafi odróżnić moralne prawdy od kontekstualnych metafor.
Zob.[37][38]

1.23 20. Łaska jako granica, światło i wewnętrzne wsparcie

Psychologia pokusy Grzegorza nie jest samodzielną techniką panowania nad myślami. Człowiek nie zwycięża demona wyłącznie dzięki wiedzy o etapach kuszenia. Rozeznanie jest konieczne, ale jego skuteczność zależy od łaski.
Grzegorz opisuje łaskę za pomocą obrazów granicy postawionej morzu, światła przenikającego ciemność, muru chroniącego miasto, dłoni podtrzymującej walczącego i głosu rozbrzmiewającego w sercu. Bóg może zatrzymać sugestię, osłabić jej atrakcyjność, wzmocnić wolę przeciw zgodzie albo wykorzystać upadek do wzbudzenia pokory i pokuty.
Łaska nie zawsze usuwa pokusę. Niekiedy człowiek potrzebuje zmagania, aby poznać własną słabość, przestać przypisywać sobie cnotę i nauczyć się opierać na Bogu. Grzegorz dopuszcza nawet myśl, że pokusa może chronić człowieka przed większym niebezpieczeństwem duchowej pychy. W odniesieniu do pewnych sprawiedliwych doświadczenie własnej kruchości staje się ochroną zasług, ponieważ nie pozwala im wynosić się z osiągniętej świętości.
Nie oznacza to, że Bóg potrzebuje grzechu albo pozytywnie chce zgody na zło. Bóg może jednak dopuścić nacisk pokusy i wykorzystać samo zmaganie jako lekarstwo. Szatan zamierza upadek, a Bóg ogranicza jego działanie i może sprawić, że człowiek wyjdzie z próby bardziej pokorny oraz czujny.
W tym sensie demon ponosi klęskę również wtedy, gdy jego atak ujawnia ukrytą wadę i prowadzi człowieka do nawrócenia. Zło nie zostaje zamienione w dobro, ale jego skutek zostaje odebrany przeciwnikowi.
Trzeba podkreślić najpierw, że u Grzegorza łaska funkcjonuje nie tyle jako instrument zewnętrzny, ile jako kategoria ontologiczna: rzeczywisty udział duszy w porządku łaski, który zmienia jej sposób bycia i relację do złego. Obraz „płotu" (sepes) nie pozostaje u niego prostą metaforą pedagogiczną; jest pełnoprawnym opisem sposobu, w jaki Bóg ustanawia granicę wobec możliwości całkowitej penetracji zła w osobie ludzkiej. Ta granica nie anuluje wolności — przeciwnie, chroni jej autentyczną możliwość zwrócenia się ku dobru — ale jednocześnie ją ogranicza w sensie ochronnym: umożliwia wolnej woli pozostanie wewnętrznie zdolną do odrzucenia demonicznej tyranii. Z perspektywy ontologicznej mamy więc u Grzegorza do czynienia z łaską jako realnym składnikiem bytu moralnego człowieka, który nie jest jedynie rezultatem arbitralnego aktu Boga, lecz właściwą przemianą egzystencjalną zdolną czynić opór totalizacji zła.
To ontologiczne ujęcie łaski wiąże się ściśle z grzegoriańską koncepcją Bożego dopuścienia opisaną w księdze II Moraliów. Bóg przyzwala na działanie złego w granicach, które sam wytycza; łaska jest więc równocześnie ramą tych granic i środkiem ich skutecznego funkcjonowania w osobie. W tej perspektywie dopuszczenie nie jest biernym odsuwaniem się Boga, lecz aktem suwerennego ustawienia granic, przy którym łaska działa jako zabezpieczenie ontologiczne: nie tyle tymczasowe ubezwłasnowolnienie pokusy, ile trwałe ustanowienie przesłanki bytu wolnego od totalnej niewoli. Taka lektura pozwala odczytać

[37] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.
[38] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

u Grzegorza dopuście jako formę ekonomii zbawczej, w której łaska konstytuuje warunki możliwości duchowej odpowiedzi — warunki ontologiczne, nie tylko okoliczności zewnętrzne.

Drugim zasadniczym wymiarem tej ontologii jest funkcja łaski jako światła rozeznania. U Grzegorza światło to ma naturę poznawczą i formacyjną: oświeca umysł i serce tak, aby rozpoznawały „nos" bestii — ukryte podstępy i przebiegłości złego. Księga XXXI pokazuje, że rozeznanie nie jest prostą techniką odróżniania myśli, lecz darem, który umożliwia uczestnictwo w Bożym poznaniu sytuacji duchowej. Warto tu rozróżnić dwa poziomy: pierwszy — łaska oświetlająca oczy umysłu, która ujawnia istotę kuszenia; drugi — łaska formująca woli, która daje zasadnicze środki oporu wobec skojarzeń i przyciągających przedstawień. Współdziałanie tych dwóch wymiarów sprawia, że rozeznanie staje się nie tylko diagnostyką, lecz realnym środkiem obrony: widząc nos bestii, człowiek może odpowiednio ukierunkować swoje „nie" wobec zła, nie poprzestając na intelektualnym rozpoznaniu.

Ta funkcja światła ma też konsekwencję egzegetyczną dla sposobu czytania obrazów demonicznych u Grzegorza. Gdy interpretuje on teksty o Lewiatanie, o nocy kuszenia czy o ludzkim sercu, nie mówi wyłącznie o zewnętrznych znakach; używa języka widzenia i jasności, aby wskazać, że bez nadprzyrodzonego światła rozeznania duchowe obrazy mogą być mylące. Stąd jego nacisk na eklezjalne środki, które kulturowo i sakramentalnie sygnalizują tę łaskę: liturgia, sakramenty, słowo Boże. Jednak trzeba od razu zaznaczyć granicę interpretacji: Gregoriański obraz światła nie jest metaforą optyczną, którą można zredukować do stopniowego oświecania racjonalnego poznania; jest raczej nadprzyrodzonym przylgnięciem umysłu i serca do prawdy, dzięki któremu rozpoznanie staje się moralnie skuteczne.

Trzeci filar analizy to łaska jako wewnętrzne wsparcie przeciwdziałające „stwardnieniu serca" — obrazowi, który Grzegorz rozwija w księdze XXXIV, kontrastując miękkość duszy otwartej na naukę z kamienną naturą, którą symbolizuje Lewiatan. Istotne jest tu odróżnienie: u Grzegorza występuje pojęcie duchowej mocy — wytrwałej siły ducha, która pochodzi ze współpracy z Bogiem — oraz pojęcie mechanicznej odporności, która mogłaby być rozumiana jako cecha samego człowieka niezależna od łaski. Ta moc jest koniecznym owocem łaski: nie oznacza twardości nieczułej na Boże nawoływanie, lecz zdolność do trwałego trwania w dobru mimo ataków i upadków. Trzeba odmówić więc anachronicznego odczytania: duchowa wytrwałość nie jest tożsama z „odpornością" rozumianą w kategoriach psychofizycznych ani z bezdusznością — przeciwnie, jest to dyspozycja serca pogłębiana przez łaskę, która umacnia wolę, zachowując otwartość na nawrócenie.

W tym kontekście Grzegorz dystansuje się od obrazu sporadycznej siły ludzkiej, eksponując zasadniczo darowe pochodzenie „twardości" przeciw demonicznej sile: tam, gdzie serce zostaje zahartowane poza łaską, przemienia się w kamień, który nie rozpozna ani nie przyjmie Bożego działania; tam, gdzie łaska działa, powstaje duchowa moc — trwała zdolność odpowiedzi, pozostająca w relacji zależności od Boga. Z tego wynika ważna konsekwencja pastoralna: rozróżnienie pomiędzy utwardzeniem serca jako skutkiem grzechu i odrzucenia Boga oraz wzmacnianiem serca przez łaskę, które jest formacją ku wolności. Granicą wykładni u Grzegorza jest tu jasny zakaz redukcji doświadczeń duchowych do czysto naturalnych mechanizmów „hartowania" — wszystko, co ma wartość zbawczą, ma swoje źródło w łasce.

Analiza stanu „nędzy" (niedostatek), który według Grzegorza poprzedza oblicze Antychrysta, pozwala doprecyzować kolejną funkcję łaski: bycie oparciem wtedy, gdy zewnętrzne znaki mocy i pociechy zostają odjęte. Grzegorz opisuje formę duchowego ubóstwa, w której człowiek pozbawiony jest już zewnętrznych zaufań — manifestacji Bożej potęgi czy społecznych form wsparcia — i musi szukać oparcia jedynie w wewnętrznym świetle wiary. Ta scena wymaga odczytania z ostrożnością: nie mamy tu do czynienia z

teorią katastroficzną, lecz z teologicznym scenariuszem oczyszczenia, w którym łaska uprzedzająca i łaska trwałościowa zastępują brak zewnętrznych znaków. Ten stan niedostatku jest więc stanem, który odsłania esencję relacji wierzącego z Bogiem: podstawowa zależność od łaski, bez której wiara nie przetrwa. Interpretacyjnie oznacza to, że Grzegorz widzi w okresach duchowego ubóstwa nie tylko karę czy porażkę, lecz przestrzeń, w której objawia się prawdziwa natura łaski jako środka trwania.

W tej perspektywie metafora „żywopłotu z cierni" z Księgi Ozeasza staje się kluczowym narzędziem hermeneutycznym. Grzegorz odczytuje ją jako obraz ochronnej granicy, która jest jednocześnie ograniczeniem wolności — nie arbitralną przemocą, lecz zbawiennym ograniczeniem uprzedzającym większe szkody. Taka lektura wymaga uwydatnienia dwoistości: łaska ogranicza wolność grzesznika w sensie ochrony przed zgubną swobodą, ale nie niweczy jej zasadniczej możliwości odpowiedzi. Z perspektywy teologicznej to ograniczenie ujawnia paternalny charakter Bożego działania: Bóg nie usuwa wolności, lecz ustanawia warunki jej trwania w prawdzie. Granicą interpretacji jest tu zakaz używania tego obrazu do usprawiedliwiania dezpotycznej ingerencji w sumienie; Grzegorz posługuje się nim jako pastoralną kategorią ochrony, nie jako teorią przymusu metafizycznego.

Egzegetycznie należy jeszcze zauważyć, że obrazy te — granicy, światła, duchowej mocy i niedostatku — działają w *Moraliach* nie w izolacji, lecz w dynamicznej relacji. Obraz granicy wskazuje na ograniczenie mocy zła; światło umożliwia rozpoznanie tej granicy; duchowa moc pozwala w niej wytrwać; niedostatek ukazuje konieczność zaufania do tej wewnętrznej struktury w czasach pozbawionych zewnętrznych znaków. Z tego związek wynika, że łaska u Grzegorza jest zarówno warunkiem możliwości odparcia demonicznej dominacji, jak i miejscem formacji duchowej odpowiedzialności: nie jest passywnym polepszaczem sytuacji, lecz czynnikiem fundamentalnie kształtującym zdolność oporu i dojrzałości.

Historycznie spojrzenie Grzegorza należy osadzić w kontekście pastoralno-monastycznym późnej antyczności, gdzie zagrożenia demoniczne były odczytywane zarówno jednostkowo, jak i społecznie. Jego strategie interpretacyjne odpowiadają potrzebie ochrony wspólnoty i formacji cnót, a jednocześnie są odbiciem długiej tradycji biblijno-patrystycznej, która widziała w łasce realne przemienienie bytu. To umiejscowienie historyczne wskazuje granice adaptacji jego myśli: można czerpać z niego teologiczną strukturę działania łaski, lecz trzeba unikać uproszczonego przenoszenia starożytnej terminologii na współczesne kategorie nauk empirycznych.

Na koniec trzeba jasno wytyczyć granice interpretacyjne. Po pierwsze, opis grzegoriański nie pozwala na utożsamianie wszelkich trudności duchowych z demonologiczną ingerencją — Grzegorz samodzielnie różnicuje upadek, pokusę i dopuszczenie, i ta dyscyplina myślowa winna być zachowana. Po drugie, jego ontologia łaski nie uprawnia do spekulacji o „mechanice" łaski w sensie quasi-fizycznym; łaska pozostaje realnym, ale nadprzyrodzonym i niepotrzebującym redukcji do naturalnych procesów. Po trzecie, choć obrazy o „ograniczeniu wolności" przez łaskę mają charakter paternalny i zbawienny, nie można ich użyć do legitymowania praktyk naruszających sumienie lub godność osoby. Wreszcie, wszelkie zastosowania koncepcji Grzegorza do współczesnych sytuacji duszpasterskich muszą respektować jego własne kategorie i unikać anachronicznej instrumentyzacji: interpretacja winna pozostać w granicach tego, co sam autor sugeruje w swych moraliach — tj. jako analiza wewnętrznego mechanizmu działania łaski w duszy, a nie jako diagnostyczny klucz do opisywania każdej nadzwyczajnej formy doświadczenia ludzkiego.

Zob.[39][40]

[39] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

1.24 21. Środki walki duchowej

Grzegorz nie proponuje jednej techniki ochrony przed demonem. Walka obejmuje całe życie moralne, sakramentalne i wspólnotowe.

Pierwszym środkiem jest czujność nad początkiem myśli. Sugestię łatwiej odrzucić, zanim wywoła przyjemność i zgodę. Człowiek powinien rozpoznawać dominujące wady, okoliczności osłabienia i sposoby, w jakie określone myśli przedstawiają się jako dobro.

Drugim środkiem jest pokora. Człowiek świadomy własnej słabości nie ufa bezgranicznie pierwszemu osądowi ani nie przypisuje sobie zwycięstwa. Pokora pozwala przyjąć napomnienie, wyznać winę i rozerwać pancerz usprawiedliwień.

Trzecim jest słowo Boże. Pismo oczyszcza język, w którym człowiek opisuje samego siebie i świat. Złe duchy próbują przejąć interpretację wydarzeń; słowo Boże przywraca właściwą miarę. Nie wystarcza jednak mechaniczne cytowanie tekstów. Przyjaciele Hioba posługują się prawdziwymi twierdzeniami, ale bez właściwego rozeznania.

Czwartym środkiem jest modlitwa, która kieruje umysł ku Bogu i przeciwdziała rozproszeniu. Piątym — post oraz porządkowanie pragnień cielesnych. Grzegorz nie pogardza ciałem, ale uważa, że brak panowania nad najbliższymi potrzebami utrudnia walkę z bardziej subtelnymi wadami. Porównuje nieopanowane obżarstwo do zdrajcy znajdującego się wewnątrz murów miasta: trudno walczyć z wrogiem zewnętrznym, gdy bramy są otwarte od środka.

Szóstym środkiem jest miłość. W dwudziestej ósmej księdze Moraliów cnoty zostają porównane do drzwi, a miłość do rygla, który utrzymuje je razem. Pojedyncze praktyki ascetyczne mogą zostać rozbite przez pokusę, jeśli nie łączy ich miłość do Boga i człowieka.

Siódmym środkiem jest wspólnota zdolna do prawdziwego napomnienia. Skoro zło tworzy pancerz wzajemnych wymówek, dobro musi tworzyć więź wzajemnej korekty, wsparcia i odpowiedzialności. Kierownik duchowy, przełożony czy kaznodzieja powinien jednak dostosować lekarstwo do kondycji osoby. Nie każda prawda powinna być wypowiadana w taki sam sposób, w tym samym momencie i wobec każdego człowieka.

Gregoriańska architektura cnót obronnych jawi się nie jako zbiór izolowanych praktyk, lecz jako uporządkowany porządek wewnętrzny, którego fundament, filary i łączniki organizują aktywność człowieka w obliczu pokusy. W tej strukturze pokora pełni rolę zasadniczego fundamentu: nie jest jedynie jedną z cnót obok innych, lecz warunkiem możliwości ich prawdziwej sprawności. Humilitas u Grzegorza to przyjęcie prawdy o sobie wobec Boga i bliźniego, uznanie ograniczeń natury upadłej i otwarcie na naprawczą moc Bożego działania. Skutkiem autentycznej pokory jest zdolność do przyjęcia napomnienia i do uznania własnej omylności, co zrywając pancerz wykrętów i usprawiedliwień, czyni możliwym realne nawrócenie. W konsekwencji pokora nie jest strategią polegającą na manipulacyjnym „udawaniu" uległości, lecz trwałą dyspozycją ducha: przyjmuje prawdę, dzięki czemu odsłania mechanizmy pychy, które Grzegorz – odwołując się do starotestamentowego obrazu Lewiatana i innych bestii Hioba – traktuje jako zasadnicze źródło oporu wobec Bożego działania.

Rozeznanie (discretio) zajmuje w tej architekturze miejsce jakościowe: to cnota poznawcza i moralna, która umożliwia rozróżnienie pochodzenia i intencji wewnętrznych poruszeń. Grzegorz rozróżnia prawdę od podobieństwa prawdy i ukazuje niebezpieczeństwo powierzchownego trafienia w formę, bez uchwycenia

[40] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

istotnej przyczyny – stąd krytyka przyjaciół Hioba, którzy głoszą prawdę, ale brak im właściwego rozeznania. Rozeznanie u niego nie jest techniczną metodą czy checklistą; jest raczej ukształtowaną zdolnością widzenia owoców: czy dane poruszenie prowadzi do pokoju, pokory i miłości, czy do wzrostu nieuprawiedliwionej pewności siebie i zamknięcia serca. W praktyce oznacza to formację percepcji duchowej przez Słowo, modlitwę i wspólnotę, tak by wierzący umiał odróżniać sugestie diabelskie od poruszeń własnego ego lub od natchnień pochodzących od Boga. Przy tym istotne jest wyraźne oddzielenie kategorii gregoriańskiej rozeznawczości od współczesnych kategorii klinicznych: Grzegorz opisuje stany duchowe i moralne, a nie diagnozy medyczne; rozpoznanie duchowe winno być prowadzone z szacunkiem dla rozumu medycznego i zróżnicowanej kompetencji pastoralnej.

Figura konia bojowego, obecna w odczytaniu tekstów Hioba, zostaje u Grzegorza przekształcona w archetyp chrześcijańskiego wojownika, lecz nie w sensie militarnej chwały, lecz jako symbol przemiany lęku w gorliwość apostolską. Koń u Hioba demonstruje siłę, odwagę i zdolność do służby pod wodzą jeźdźca; u Grzegorza te cechy stają się alegorią poddania sił natury służbie Bożej. Lęk, który naturalnie towarzyszy zmaganiu z niepewnością i zła, nie jest przez niego idealizowany ani uznawany za konieczny element heroizmu; przeciwnie, darowana przez Boga odwaga pozwala przekształcić lęk w czujne zaangażowanie dla dobra bliźniego i dla chwały Bożej. Ważną stroną tej figury jest relacyjność: moc konia wyraża się prawidłowo tylko wtedy, gdy jest skierowana przez jeźdźca – czyli przez rozumną cnotę i miłość. W ten sposób obraz wojennego rumaka podkreśla, że sprawność w walce duchowej nie polega na nieokiełznanej dzikości, lecz na zjednoczeniu darów i cnót pod panowaniem pokory i rozeznania. Z tego odczytania wypływa także zatwierdzenie apostolskiej odwagi jako cnoty, która nie jest wyrazem pychy, lecz owocem zaufania do Boga i gotowości oddania własnych sił dla zbawienia innych.

Jedność mistyczna Ciała Chrystusa pojmowana jest przez Grzegorza jako struktura ochronna przeciwko „łuskom" nieprzyjaciela, które działają w sposób fragmentaryczny i ochronny: łuski symbolizują zrośnięte warstwy samousprawiedliwień, obojętności i wzajemnych wymówek, które czynią wspólnotę podatną na działanie Zła. Jednakże obrona gregoriańska opiera się na rzeczywistej jedności duchowej, nie na mechanicznym zespole porozumień czy instytucjonalnych struktur. Jedność mistyczna zakłada uczestnictwo w Chrystusie przez sakramenty, wzajemną miłość i odpowiedzialność – jest żywym, organicznym powiązaniem, którego siła polega na wzajemnej świętości i wspólnym dążeniu do istnienia w prawdzie. Mechaniczne struktury społeczne, oparte jedynie na zewnętrznej kompozycji ról czy przepisach, mogą jedynie pozornie przypominać jedność, lecz nie mają zdolności rozbijać skorup „łusek" zatwardziałości. Dlatego też formacja wspólnotowa u Grzegorza kładzie nacisk na praktyki sakramentalne, liturgiczne i miłosierdzia, które integrują osobiste przemienienie w ciało społeczne bez redukcji duchowej jedności do administracyjnej jednolitości.

Słowo Boże i modlitwa pełnią u Grzegorza funkcje penetracyjne wobec pancerza zatwardziałości: Słowo nakieruje serce ku prawdzie, wskazuje źródła błędu i odsłania struktury kłamstwa; modlitwa zaś przygotowuje i utrzymuje serce w dyspozycji, która pozwala przyjąć oczyszczającą moc słowa. Należy podkreślić, że Grzegorz dystansuje się od prostego cytowania jako odwykowego środka obronnego: cytowanie bez nawrócenia i bez wewnętrznego przylegania do treści nie przebija twardości serca. Prawdziwe przyjęcie Słowa wymaga modlitewnego nastawienia, które otwiera osoby na działanie łaski i na długotrwałą przemianę nawyków serca. W tym sensie Słowo i modlitwa działają synergicznie: Słowo oświeca, modlitwa udoskonala dyspozycyjność do przyjęcia łaski, a wspólnota – jako dom modlitwy i słuchania Słowa – stwarza przestrzeń, w której pancerz może zostać stopniowo przebity.

Ważnym elementem pogłębionej egzegezy jest rozróżnienie stanów duchowych od kategorii klinicznych. Grzegorz operuje kategoriami moralnymi i duchowymi: zatwardziałość serca, przywiązanie do grzechu, wzrost pychy czy osłabienie woli są opisywane w ramach moralnej antropologii. Nie należy jednak z tych opisów wysnuwać tezy, że dla Grzegorza każde cierpienie czy wewnętrzna trudność jest rezultatem demonów lub braku wiary. Przeciwnie, on pokazuje złożoność przyczyn i potrzebę mądrego rozeznania pastoralnego, które uwzględnia zarówno duchowe rozwiązania, jak i konieczność opieki lekarskiej czy terapeutycznej, jeśli sytuacja tego wymaga. Takie rozróżnienie jest konieczne nie tylko z punktu widzenia prawdy o człowieku, lecz także z punktu widzenia etyki pastoralnej: uprawniona pomoc oznacza respektowanie godności osoby oraz współdziałanie miłosierdzia Kościoła z rozumem ludzkim w różnych specjalnościach.

Z tej teologicznej konstrukcji wynika wyraźna praktyczna konsekwencja: walka duchowa u Grzegorza nie jest zbiorem magicznych procedur ani repertuarem technik odtruwających od zła. To raczej proces formacyjny, w którym człowiek przez łaskę i współpracę z nią otrzymuje nowe nawyki, nowe widzenie i nowe miary wartości. Elementy takie jak post, modlitwa, słowo Boże czy wspólnota są nośnikami łaski i kanałami przemiany, a nie zaklęciami gwarantującymi natychmiastowy sukces. Stąd pastoralne zastosowanie gregoriańskiej strategii musi uwzględniać: długotrwałość pracy nad cnotami, konieczność indywidualnego rozeznania, i właściwe rozróżnienie między duchowym działaniem a kompetencją medyczną. Przy tym Grzegorz pozostaje niezmiennie przekonany, że to przez pokorę, przez miłość i przez wewnętrzne uporządkowanie cnotowe człowiek staje się zdolny przeciwstawić się sile złego i uczestniczyć w obronnej jedności Ciała Chrystusa.

Na granicy interpretacji należy jasno zaznaczyć, że czytanie gregoriańskich postulatów jako programów psychoterapeutycznych jest anachronizmem. Analogię można stosować jedynie rozumiejąc, że obie sfery – formacja duchowa i troska o zdrowie psychiczne – zajmują się całym człowiekiem, ale operują różnymi kategoriami, celami i środkami. Grzegorz kieruje wzrok ku ostatecznemu celowi życia chrześcijańskiego — zjednoczeniu z Bogiem w miłości — i dlatego środki, które proponuje, oceniane są przez pryzmat tego celu. Tam, gdzie współczesna praktyka medyczna i psychologiczna dostarcza pomocnych narzędzi, ich stosowanie nie stoi w sprzeczności z gregoriańską wizją; przeciwnie, winno być integrowane z troską duszpasterską, zachowując zasadę, że walka duchowa jest przede wszystkim procesem uświęcenia od szkodliwego przywiązania i otwarcia na łaskę.

Podsumowując: przyswojenie architektury cnót obronnych według Grzegorza wymaga zintegrowania pokory jako fundamentu, rozeznania jako organu poznawczego i moralnego, siły odnalezionej w darach skierowanych przez miłość (archetyp konia bojowego) oraz żywej jedności Ciała Chrystusa jako bariery przeciwko skorupom ostrości i podziałów. Słowo i modlitwa pełnią rolę narzędzi przebijających zatwardziałość, ale tylko jako elementy dłuższego procesu formacji wewnętrznej, opartego na łasce i zrealizowanego w życiu wspólnotowym i sakramentalnym. Granica zastosowań jest jasna: nie jest to system magiczny ani zestaw prostych recept, lecz teologiczna antropologia czynu i łaski, która pozostaje w pełnej harmonii z rozumem i odpowiedzialnością pastoralną.

Zob.[41][42]

[41] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[42] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

1.25 22. Granice demonologii Grzegorza

Wnikliwa lektura Moraliów wymaga rozróżnienia pomiędzy trwałą wartością jego intuicji a elementami uwarunkowanymi epoką. Grzegorz posługuje się rozbudowaną alegorią, która nie zawsze odpowiada współczesnym zasadom egzegezy historyczno-krytycznej. Niektóre jego symbole płci, ciała i hierarchii społecznej wymagają korekty. Jego interpretacje przyrody opierają się na wiedzy późnoantycznej, a nie na nowoczesnej nauce.

Nie należy również przekładać każdego stwierdzenia o złych myślach na przekonanie o bezpośredniej interwencji demona. Grzegorz opisuje duchowy wymiar pokusy, ale nie dysponuje współczesną wiedzą o traumie, zaburzeniach obsesyjnych, depresji, uzależnieniach czy mechanizmach neurologicznych. Jego język demonologiczny nie powinien być używany do automatycznego przypisywania duchom złym wszystkich trudności psychicznych.

Jednocześnie jego rozróżnienia mogą chronić przed takim uproszczeniem. Sugestia nie jest zgodą. Natrętna myśl nie jest jeszcze moralną decyzją. Emocjonalna przyjemność nie zawsze oznacza pełne przyzwolenie. Nawyk może ograniczać swobodę działania. Cierpienie nie dowodzi osobistej winy. Człowiek kuszony nie jest tym samym co człowiek, który uczynił pokusę zasadą własnego życia.

Demonologia Grzegorza jest zatem najbardziej wartościowa wtedy, gdy służy rozeznaniu, a nie etykietowaniu. Jej celem nie jest przypisanie każdemu problemowi demonicznej przyczyny, lecz pokazanie, jak osobowe zło może wykorzystywać naturalne i moralne mechanizmy ludzkiego wnętrza.

- Ontologiczne ramy mocy demonicznej u Grzegorza wymagają systematycznego wydobycia. W jego obrazie demony pozostają istotami stworzenia: nie są bytem autonomicznym wobec Stwórcy, nie uczestniczą w boskiej suwerenności i nie dysponują inicjatywą absolutną. Moraliów nie wolno czytać tak, jakby autor przypisywał złu zdolność konkurowania z Bogiem na polu istnienia. Wręcz przeciwnie, Grzegorz konsekwentnie umieszcza działania złego wewnątrz porządku dopuszczenia Bożego (permissio divina): ich aktywność jest możliwa tylko dlatego, że Bóg to dopuszcza i określa jej granice. Ta ontologiczna subordinacja ma dalekosiężne konsekwencje teologiczne: z jednej strony uznaje realność i osobowy charakter zła, z drugiej — eliminuje wszelkie panteistyczne lub manichejskie pokusy, by podnosić demona do rangi współsuwerena świata. Interpretacyjnie oznacza to, że wszelkie przypisywanie demonowi mocy poza tymi, które wyraźnie wykazuje Stwórca przez swoje dopuszczenie, jest hermeneutycznie nieuzasadnione.
- Z tej perspektywy trzeba doprecyzować, co u Grzegorza znaczy „móc" demona. Nie jest to moc tworzenia, lecz zdolność oddziaływania na możności stworzenia: pokusa, podstęp, zgorszenie, wykorzystanie słabości stworzeń. Jego rozróżnienie między istotną naturą a jej perwersją pozwala rozumieć demoniczną siłę jako parasytyczną wobec porządku stworzonego. Nie przyznaje się jej praw do konstytutywnego kształtowania natury ludzkiej; może natomiast zniekształcać aktuacje woli i wykorzystać słabości ciała i duszy. W konsekwencji demoniczne działanie jest zawsze relacyjne i zależne: od konstytucji człowieka (jego wolności), od kontekstu stworzenia oraz od forów moralnych i sakramentalnych, w których człowiek uczestniczy.
- W zakresie epistemicznym Grzegorz stawia granicę jasną: demony nie dysponują wglądem do najintymniejszego wnętrza sumienia jako takiego. Księga II Moraliów, omawiając kwestię przyzwolenia i widzenia, podkreśla, że duchy złe są ograniczone w poznaniu i nie mają dostępu do niejawnych intencji bez zewnętrznych znaków lub bez nadzwyczajnego objawienia. To rozróżnienie ma podwójną funkcję: chroni godność osoby ludzkiej — jej najbardziej ukryte decyzje pozostają w relacji bezpośredniej do

Boga — i jednocześnie stawia zadanie rozeznania, by nie przypisywać demonowi wiedzy, której on nie posiada. W praktyce pastoralnej implikuje to ostrożność w formułowaniu zarzutów o demoniczne „czytanie serca"; iskałtowanych dowodów trzeba szukać w widocznych znakach moralnych lub w Bożym objawieniu, a nie w domniemaniach co do wewnętrznych treści myślowych.

- Z tej samej epistemicznej perspektywy wyprowadzić należy konsekwencje metodyczne: rozpoznanie demonicznego działania wymaga kryteriów zewnętrznych, historycznie osadzonych i moralnie racjonalnych. Grzegorz sugeruje — bez używania współczesnej terminologii — że są zachowania, które świadczą o zewnętrznej konsekwencji działania złego (upór w grzechu, nawrót po nawróceniu, uporczywe trwanie w pysze), lecz brak jest u niego miejsca na automatyczną inferencję od myśli do ingerencji nadprzyrodzonej. W konsekwencji hermeneutyka jego demonologii nakazuje ostrożność: stawiaj hipotezy o demonicznym wpływie tylko wtedy, gdy kontekst i konstytutywne znaki uzasadniają taki wniosek.
- W sferze somatycznej Grzegorz jasno rozróżnia ucisk duchowy od choroby cielesnej. Księga IV poświęca analizę sytuacji, w których ciało cierpi, podczas gdy duch zachowuje stałość; autor nie myli narządu z duszą. To rozróżnienie ma wymiar praktyczny i etyczny: nie każdą dolegliwość cielesną należy odczytywać jako rezultat demoniczny, podobnie jak nie każde cierpienie duszy jest przejawem „opresji" od strony złego. Konsekwencją jest konieczność dwutorowego rozeznania — medycznego i duchowego — prowadzonego równolegle, lecz niezależnie w swoich sferach kompetencji. W praktyce teologicznej oznacza to respekt dla odpowiedzialności lekarza i terapeuty oraz zabrania instrumentalnego wykorzystywania demonologii do uzasadniania zaniedbań medycznych bądź stygmatyzowania cierpiących.
- To rozróżnienie determinuje też stosunek do kategorii winy i odpowiedzialności moralnej. Grzegorz przyznaje, że demoniczne kuszenie może osłabiać człowieka, lecz nie znosi jego odpowiedzialności w sposób automatyczny. Jeżeli ucisk cielesny czy psychiczny prowadzi do powtarzalnych aktów bez wewnętrznego zrębu zgody, nie można natychmiast stwierdzać, że osoba „została opanowana". Z drugiej strony jego rozróżnienie pozwala dostrzec sytuacje, w których wolność jest faktycznie politycznie lub duchowo zniewolona przez uporczywą pyszną oporność — i wobec takich postaw liturgia Kościoła i duszpasterstwo powinny reagować adekwatnie. Podkreślić tu trzeba, że dla Grzegorza owe reakcje nie polegają na irracjonalnym odwołaniu do demonologii, lecz na dyscyplinarnym rozeznaniu moralnym i misyjnym.
- W sferze eschatologicznej Grzegorz formułuje wyraźne ograniczenia potęgi Antychrysta. Jego narracja, choć posługująca się mocną symboliką (m.in. odniesieniami, które komentują księgi XXXI i XXXIV), ukazuje postać Antychrysta nie jako byt absolutny, lecz jako instrument próby i sądu; jego panowanie jest czasowe i celowe: ma wystawić na próbę tych, którzy trwają w pysze, a nie mieć ostateczną władzę nad wszystkimi. Takie zróżnicowanie adresatów Apokalipsy i moraliów pozwala unikać uniwersalizujących wniosków, które utożsamiałyby Antychrysta z dowolną formą władzy politycznej czy kulturalnej. Grzegorz podkreśla, że skuteczność tego zjawiska zależy od przyzwolenia ludzkiej zarozumiałości; bez współpracy dumy Antychryst pozostaje impotentny wobec trwałych postaw pokory i wiary.
- Wynika stąd ważna implikacja pastoralna i egzegetyczna: zapowiedź kresu panowania złego i ostatecznego triumfu Boga jest u niego połączona z wezwaniem do wewnętrznej przemiany. Eschatologiczna ograniczoność Antychrysta wyraża się nie tylko w czasie jego działania, lecz i w jego

adresowalności — jest on groźny przede wszystkim dla tych, którzy sami oddali się przewadze własnej pychy. W ten sposób Grzegorz wiąże historię zbawienia z osobistą odpowiedzią na łaskę, a nie z bezosobową dominacją sił zła.

- Jako konsekwencję dla hermeneutyki tekstów prorockich i apokaliptycznych należy przyjąć zasadę analogii, nie ekstatycznego literalizmu. Grzegorz korzysta ze symbolu i typologii, których celem jest pouczenie moralne i duchowe, nie natomiast dostarczenie jednej, zamkniętej mapy historycznej. W praktyce egzegetycznej oznacza to, że obrazy Lewiatana, jednorożca czy potęgi Antychrysta należy odczytywać w świetle funkcji dydaktycznej — wskazywania mechanizmów pychy, przemocy i zwodzenia — a nie jako instrukcja do identyfikacji konkretnych współczesnych aktorów politycznych. Jest to granica hermeneutyczna, którą Grzegorz konsekwentnie zaznacza przez swoją alegoryczną metodę.
- Syntetycznie: ostateczna suwerenność Boga wobec „ciała mistycznego" nieprzyjaciela jest dla Grzegorza aksjomatem teologicznym. Nie ma u niego miejsca na równorzędną dychotomię między bożkiem a Bogiem; zło działa, podstępnie wykorzystując stworzone środki, lecz zawsze w kontekście Bożego dopuszczenia i sądu. To stanowisko pozwala zachować równowagę między uznaniem realności demonicznego działania a zakazem mitologizowania go. W rezultacie nie tylko chroni to przed demonicznym absolutyzmem, lecz i daje podstawy etyczne dla nadziei i działania duszpasterskiego: walka z demonem jest możliwa, ponieważ jego panowanie jest względne i przemijające.
- Na koniec wyraźne określenie granic interpretacji: po pierwsze, demonologia u Grzegorza nie służy do etykietowania codziennych trudności jako demonicznych interwencji; po drugie, nie pozwala na identyfikowanie współczesnych osób czy instytucji z postaciami apokaliptycznymi; po trzecie, nie zastępuje ani nie neguje kompetencji medycznych — jest raczej uzupełniającą perspektywą duchową; po czwarte, wymaga egzegetycznej dyscypliny: obrazy symboliczne winny być czytane w świetle funkcji moralno-duszniczej, a nie jako dosłowne mapy historyczne. Trzymając się tych granic, studiowanie Grzegorza pozostaje dla współczesnego myślenia katolickiego wartościowym narzędziem rozeznania, które umieszcza zło w relacji do Boga i powołuje do odpowiedzialnej odpowiedzi ze strony Kościoła.

W jednej z mniej eksploatowanych implikacji planu rozdziału warto pogłębić gregoriańską analizę adresowalności eschatologicznego zła — a więc pytania, komu i w jakim wymiarze Antychryst jest realnym „próbnikiem" wiary. U Grzegorza postać ta nie funkcjonuje jako uniwersalny czynnik historyczny o równomiernej skuteczności; przeciwnie, jej działanie ma charakter selektywny i warunkowane moralnie. Kluczowym kryterium tej selekcji jest pycha: to ona, przez wewnętrzne przyzwolenie na samozależność od Boga, czyni duszę podatną na zwodnicze atrakcyjności, które apokaliptyczna figura personifikuje. W konsekwencji Antychryst jawi się u Grzegorza jako instrument próby, którego „skuteczność" mierzy się nie abstrakcyjną potęgą, lecz stopniem wewnętrznego sprzeciwu wobec łaski. Takie ujęcie przesuwa akcent z poszukiwania historycznych sprawców ku analizie kondycji duchowej adresatów — zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych — i podkreśla, że eschatologia ma przede wszystkim funkcję formacyjną: ostrzega i mobilizuje do pokory, a nie ustanawia polityczno-katastroficznej mapy winnych.

Drugim wymiarem, który w *Moraliach* winien zostać wyraźniej wydobyty, jest społeczny i liturgiczny wymiar odporności przeciw „ciału mistycznemu" nieprzyjaciela. Grzegorz nie izoluje pokusy i upadku w sferze prywatnej; rozumie je też jako zjawiska, które mogą zadomowić się w praktykach wspólnotowych przez utrwalone przyzwyczajenia, filozofie życia czy celebracje, które zamiast kierować ku Bogu, kulturyzują samowystarczalność. Stąd jego wskazania nie sprowadzają się do pojedynczych środków

zaradczych, lecz do kształtowania struktur duchowych — modlitwy, dyscypliny sakramentalnej, praktyk pokutnych — które rehabilitują pokorę jako konstytutywną cnotę wspólnoty. Interpretacyjnie oznacza to, że „ograniczoność" Antychrysta rozpoznaje się także po niesprawności tych struktur: tam, gdzie wspólnota traci zdolność do nawrócenia i samokrytyki, figura ta znajduje podatny grunt; gdzie natomiast istnieje trwała praktyka pokory, jego wpływ zostaje zredukowany do roli próby, a nie panowania.

Z tych dwóch punktów wyłania się istotna metoda teologiczna dla współczesnego czytania Grzegorza: eschatologia i demonologia nie mają służyć politycznej demaskacji ani psychologizującej etykiecie, lecz wykładni moralno-formacyjnej. Badanie granic mocy zła musi więc pozostawać dyscypliną rozpoznania, które łączy uważność na znamiona uporczywej pychy i utraty zdolności do nawrócenia z respektowaniem kompetencji medycznych i psychologicznych. Do historycznego odbioru gregoriańskich obrazów należy dopasować kryteria rozpoznawcze o charakterze długofalowym i wspólnotowym — wytrwałość w grzechu, systematyczne podważanie łaski, trwała odrzutność wobec pokuty — tak by nie mylić klinicznych czy społecznych patologii z eschatologiczną próbą, którą Grzegorz opisuje przede wszystkim jako wezwanie do przemiany serca, a nie jako narzędzie do etykietowania konkretnych ludzi czy struktur.

Zob.[43][44]

1.26 23. Most ku średniowieczu

Znaczenie Grzegorza dla średniowiecza polega na połączeniu kilku wielkich nurtów. Przejmuje augustyńską teologię pychy, łaski i społecznego charakteru zła. Zachowuje monastyczną tradycję rozeznawania myśli. Porządkuje wady główne. Łączy demonologię z duszpasterstwem i egzegezą. Tworzy obrazy, które mogą być wykorzystane w kaznodziejstwie, kierownictwie duchowym i formacji duchowieństwa.

Średniowieczni autorzy przejmą od niego zwłaszcza model wad głównych, rozróżnienie etapów pokusy, obraz pychy jako korzenia grzechu, pojęcie społeczności nieprawych jako ciała przeciwnika oraz alegoryczne rozumienie Behemota i Lewiatana. Jego autorytet będzie widoczny u autorów monastycznych, w kompilacjach egzegetycznych, podręcznikach pastoralnych i u scholastyków. Tomasz z Akwinu będzie wielokrotnie odwoływał się do gregoriańskiej analizy wad głównych, choć przedstawi ją w bardziej technicznym języku przyczyn, aktów i sprawności moralnych.

Grzegorz przekazuje średniowieczu demonologię, która jest jeszcze ściśle zakorzeniona w patrystycznej walce o serce człowieka. Późniejsze wieki rozwiną bardziej szczegółowe rozważania o naturze aniołów, ich poznaniu, mocy poruszania materii i sposobach oddziaływania na zmysły. U Grzegorza centrum pozostaje praktyczne: jak sugestia przechodzi w zgodę, jak wada staje się nawykiem, jak nawyk tworzy niewolę, a jednostkowe zgody łączą się w społeczne ciało zła.

W tym sensie jest on rzeczywiście mostem. Kończy wielką epokę zachodnich Ojców, ale jego dzieła stają się jednym z fundamentów moralnej i duchowej wyobraźni średniowiecza.

Przesunięcie, które u Grzegorza obserwujemy względem wcześniejszej demonologii patrystycznej, nie jest jedynie zmianą retoryczną, lecz konsekwentną redirekcją punktu ciężkości z porządku kosmologicznego ku porządkowi moralno-ascetycznemu. Ujmując byt demonów jako rzeczywisty, Grzegorz jednak przekształca ich główne znaczenie z bytu przede wszystkim „kosmicznego" — uczestnika starcia między

[43] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[44] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

siłami światła i ciemności w strukturze wszechświata — na byt, którego zasadnicze działanie ma charakter pedagogiczny wobec ludzkiej woli i życia wspólnoty. Ta zmiana implikuje inne narzędzia dla duszpasterstwa: mniej spekulatywnej kosmologii, więcej rozpoznawania etapów pokusy, mechanizmów zgody i nawyku oraz praktyk ascezy jako odpowiedzi. Tak ukonstytuowana perspektywa staje się punktem odniesienia dla późniejszych autorów średniowiecznych, którzy znajdą w niej gotowe kategorie do opisu zarówno indywidualnej przemiany, jak i zjawisk społecznych.

Centralnym elementem tej gregoriańskiej syntezy jest metafora ciała przeciwnika — ciało przeciwnika — oraz powiązane z nią rozumienie „członków Antychrysta". W księdze XXXI figura hipokryty staje się nie tyle pojedynczym moralnym zarzutem, ile budulcem społecznego ciała zła: poszczególne wypaczenia obyczajów, fałszywa pobożność i duszpasterska nieprawość łączą się, tworząc struktury, które funkcjonują jako członkowie szerszego organizmu sprzecznego z tajemnicą Kościoła. Skrótowe zestawienie tej symboliki ze środkami biblijnymi (m.in. obrazy Antychrysta i opisu prześladowań) dawało średniowiecznym teoretykom moralności ramę do analizowania nie tylko indywidualnego grzechu, lecz instytucjonalnego patologizmu. Ważne jest przy tym zaznaczyć, że u Grzegorza ta antropologia społeczna pozostaje pastoralnie ukierunkowana: identyfikacja „członków" ma prowadzić do poprawy i pouczenia, a nie do geopolitycznych stygmatyzacji.

Istotny dla transformacji wyobraźni społecznej jest sposób, w jaki Grzegorz wykorzystuje postać hipokryty. Hipokryzja u niego nie jest wyłącznie wadą osobistą; jest formą wewnętrznego podziału, który ujawnia się publicznie i wpływa na ład wspólnotowy. Dzięki temu metaforyczne „członki" Antychrysta — ci, którzy udają pobożność lub służbę, a działają na rzecz własnych celów — zostają pokazane jako mechanizmy rozkładu wiary we wspólnocie. Średniowieczna teologia społeczna, która potrzebowała pojęć dla opisu korupcji, herezji i fałszywej ambicji, chętnie zaadaptowała tę strukturę; jednak adaptacja ta bywała ambiwalentna: służyła zarówno reformie, jak i uzasadnieniom politycznego ostracyzmu wobec przeciwników, co wskazuje na konieczność ostrożnego wydzielania gregoriańskiej intencji duszpasterskiej od późniejszych zastosowań politycznych.

Motyw „braku" (niedostatek), który poprzedza pojawienie się Lewiatana w księdze XXXIV, należy odczytywać jako znaczący krok w układaniu apokaliptycznej sekwencji u Grzegorza. Ten brak — rozumiany nie wyłącznie jako niedostatek materialny, lecz przede wszystkim jako ubytek łaski i autentycznych charyzmatów — pełni funkcję literacko-teologiczną: jest warunkiem powstania widzialnej manifestacji zła, którą symbolizuje Lewiatan. Taka lektura rezonuje z biblijnymi obrazami mającymi swój punkt odniesienia w tekście apokaliptycznym i w drugim liście do Tesaloniczan, gdzie występuje idea odsłonięcia przeciwstawnego porządku wraz z ustaniem pewnych Bożych zabezpieczeń. U Grzegorza „niedostatek" staje się więc figuralnym opisaniem okresów duchowej suszy, które poprzedzają i czynią możliwym działanie silniejszych form przeciwnika — motyw, który później średniowieczna historiografia chętnie przywoła, kiedy próbowała interpretować kryzysy Kościoła przez pryzmat objawień i wycofania darów duchowych.

Znaczenie tej metafory dla późniejszych wieków nie polegało jedynie na apokaliptycznym wyjaśnieniu zapaści duchowej, lecz także na teologicznym uzasadnieniu praktyk pokutnych i reformacyjnych. Jeśli brak charyzmatów jest znakiem dopuszczenia przez Boga pewnego okresu próby, to reakcja Kościoła powinna być ascetyczna i odnowieniowa — droga, którą Grzegorz konsekwentnie proponuje. Stąd średniowieczne ruchy odnowy (zarówno monastyczne, jak i reformatorskie) mogły odwoływać się do tego

schematu jako legitymizacji swych praktyk bez popadania w deterministyczny fatalizm: niedostatek nie jest ostateczna, lecz stymuluje odpowiedzialne odnowienie życia wspólnotowego.

U Fundamentu gregoriańskiego myślenia leży również subtelne rozróżnienie między ontologiczną naturą demona a jego funkcjonalnym miejscem w ekonomii zbawienia, co szczególnie wybrzmiewa w księdze II. Grzegorz przyjmuje istnienie bytu demonicznego bez redukcji jego do bytu moralnego ludzkich skłonności, lecz równocześnie interpretuje działanie tego bytu w perspektywie dopuszczenia Bożego, które ma służyć oczyszczeniu, uświadomieniu i weryfikacji cnoty. Taka relacja „istnienia" i „officium" — demon jest realny, lecz jego działalność funkcjonuje w ramach Bożej pedagogii — stała się wygodnym wzorcem dla scholastyków, którzy później systematyzowali ontologię stworzeń duchowych, odróżniając ich naturę od ich zadań w historii zbawienia.

Wpływ tej dychotomii na rozwój scholastyczny polegał na dostarczeniu modelu interpretacyjnego: można było utrzymać transcendentalną powagę bytów duchowych, a jednocześnie formułować reguły rozeznawania i praktyki duszpasterskie. Scholastycy przejęli od Grzegorza pomysł, że pytania o „co" demon jest (jego bytowość) muszą być rozdzielone od pytań o „jak" działa (jego funkcja w świecie moralnym). W rezultacie demonologia scholastyczna zachowała dwuwymiarowość — metafizyczną precyzję i pastoralną użyteczność — której zarys w istotny sposób zaproponował sam Grzegorz, choć on sam nie zajmował się problemem z analityczną drobiazgowością późniejszych traktatów.

Zwrócenie uwagi na specyficzne elementy symboliki Lewiatana u Grzegorza pozwala z kolei zauważyć, jak literatura teologiczna kształtowała wyobrażenie wizualne w wiekach średnich. Motyw „szyi" Lewiatana, choć powierzchownie anatomiczny, u Grzegorza staje się antropologicznym obrazem pychy intelektualnej, czyli zdolności do wyniesienia się ponad podporządkowanie Bogu i wspólnocie. Szyja jako oś podnoszenia głowy symbolizuje tu możliwość wywyższenia się intelektu; w rękach politycznych i kościelnych ta sama cecha zamienia się w mechanizm panowania i dominacji. Średniowieczna ikonografia, korzystając z bogatego zasobu wyobrażeń biblijnych i patrystycznych, chętnie przenosiła tę metaforę do przedstawień potworów, smoków i tyranów, ukazując ich z wyeksponowanymi „szyjami" czy wyniosłymi głowami — znakami dumy władzy.

Trzeba jednak podkreślić daleko idące zróżnicowanie dróg, jakimi ta symbolika trafiała do sztuk wizualnych. Nie był to prosty przekaz słowo ⟶ obraz. Pośredniczyły tu komentarze, kazania, bestiaria i praktyka liturgiczno-homiletyczna, które adaptowały gregoriańskie wyjaśnienia do lokalnych potrzeb i estetyk. W związku z tym nie można przypisać Grzegorzowi monopolu na dany motyw ikonograficzny, ale można uznać jego egzegezę Lewiatana za jedno ze znaczących punktów, które uczyniły możliwym utożsamienie intelektualnej pychy z konkretnymi znakami władzy doczesnej w kulturze wizualnej średniowiecza.

Z proponowanego tu odczytania wynikają jasne granice interpretacyjne. Po pierwsze, Grzegorz nie był systematykiem anielskiej ontologii ani metafizyki zła w sensie scholastycznej precyzji; jego cel był teologiczno-pastoralny, a nie spekulatywny. Po drugie, obrazy i kategorie, które stworzył, funkcjonowały przede wszystkim jako narzędzia wychowawcze i homiletyczne — przydatne dla kaznodziei i przewodników duchowych — co ogranicza możliwość przenoszenia ich wprost na konstrukcje długoletnich systemów filozoficznych bez pośrednictwa interpretacyjnego. Po trzecie, adaptacje średniowieczne nie zawsze zachowywały gregoriańską intencję naprawczą; częstokroć służyły także uzasadnieniom władzy lub demarkacji społecznej, co wymaga, przy ich badaniu, krytycznego wyczulenia na różne funkcje retoryczne tych samych motywów.

Na koniec należy wyraźnie oddzielić zasięg wpływu od jego absolutyzacji. Możemy śmiało twierdzić, że Grzegorz dostarczył narzędzi pojęciowych i obrazów, które ułatwiły średniowiecznej myśli i sztuce formowanie określonej demonologii społecznej, eschatologicznej oraz pastoralnej. Nie powinniśmy jednak utożsamiać tej spuścizny z jednolitą „prognozą" wszystkich późniejszych autorów. Jego wkład polegał raczej na stworzeniu trwałego repertuaru pojęć — ciało przeciwnika, „członkowie Antychrysta", motyw niedostatku poprzedzającego obraz Lewiatana, rozróżnienie bytu i funkcji demonów — które, poddane interpretacjom i adaptacjom, stały się jednym z filarów średniowiecznej wyobraźni moralnej i teologicznej. Granica interpretacji polega na świadomości, że to repertuar pojęć homiletycznych i duszpasterskich, nie wykład metafizyki, pozostaje sercem gregoriańskiej demonologii.
Zob.[45][46]

1.27 Zakończenie

Demonologia św. Grzegorza Wielkiego nie koncentruje się na nadzwyczajnych manifestacjach złych duchów. Jej głównym obszarem jest zwyczajne życie ludzkiej wolności. Demon działa przede wszystkim jako oskarżyciel, zwodziciel i organizator pokusy. Uderza przez cierpienie, ale gdy przemoc nie wystarcza, przechodzi do perswazji. Podsuwa myśl, ukazuje pozór dobra, wzbudza przyjemność, dąży do zgody, a następnie utrwala grzech w nawyku. Proces ten posiada precyzyjną strukturę. Sugestia nie jest jeszcze pełnym grzechem. Przyjemność oznacza, że człowiek zaczyna współdziałać z podsuniętym obrazem. Zgoda czyni zamiar własnym. Powtarzany czyn tworzy nawyk, a nawyk ogranicza późniejszą wolność. Obrona winy prowadzi do zatwardzenia, ponieważ człowiek zamiast się nawrócić, buduje pancerz usprawiedliwień. Ten sam proces zachodzi w społeczeństwie. Jednostkowe zgody łączą się w zbiorowe interesy. Ludzie wzajemnie potwierdzają swoje wymówki, tworząc łuski Lewiatana. Pycha organizuje armię wad, pochlebstwo chroni niesprawiedliwą władzę, hipokryzja oddziela religijny znak od prawdy, a uczeni dostarczają złu języka usprawiedliwienia. W ten sposób powstaje „ciało diabła": nie jako substancjalna wspólnota z demonem, lecz jako społeczność ludzi wykonujących jego dzieła. Grzegorz nie odbiera jednak człowiekowi odpowiedzialności. Zły duch może podsuwać, pobudzać i wywierać nacisk, lecz nie może stworzyć moralnej winy bez zgody woli. Nie posiada też niezależnej suwerenności. W Księdze Hioba musi prosić o pozwolenie, a Bóg zakreśla granice jego działania. To, co szatan zamierza jako zniszczenie, Opatrzność może wykorzystać do oczyszczenia, ujawnienia prawdy, wzrostu pokory i umocnienia cnoty. Ostatecznym przeciwieństwem demonicznej pychy jest pokora Chrystusa. Diabeł chciał się wznieść, choć był stworzeniem; Syn Boży uniżył się, choć jest najwyższy. Szatan zwycięża przez obietnicę samowywyższenia, Chrystus zbawia przez dobrowolne ogołocenie. Dlatego człowiek nie pokonuje demona przez religijną samowystarczalność, lecz przez uczestnictwo w pokorze, prawdzie i miłości Zbawiciela. Najtrwalszy wkład Grzegorza polega na pokazaniu ciągłości między demonem, myślą, wadą i strukturą społeczną. Osobowe zło podsuwa interpretację; psychika nadaje jej przyjemność; wola wyraża zgodę; nawyk utrwala kierunek; grupa dostarcza usprawiedliwienia; instytucja organizuje powtarzalność; władza chroni system; kultura nazywa go dobrem. Tak rodzi się społeczne ciało zła. Proces może jednak zostać odwrócony. Czujność zatrzymuje sugestię, miłość porządkuje pragnienie, łaska wzmacnia wolę, pokuta rozrywa nawyk, wyznanie winy przebija pancerz usprawiedliwień, prawdziwe

[45] Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, księgi II, IV, XXXI i XXXIV; odwołania w rozdziale wskazują na zweryfikowany zakres komentarza, bez przypisywania Grzegorzowi cytatów nieobecnych w tekście źródłowym.

[46] Zob. Hi 1–2; Rdz 3; Mt 4; 1 Kor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

napomnienie rozdziela łuski Lewiatana, a pokorna wspólnota buduje relacje przeciwne logice demona. U Grzegorza walka duchowa nie jest więc poszukiwaniem ukrytych demonów za każdym wydarzeniem, lecz odzyskiwaniem prawdy w sercu, w relacjach i w sposobie organizowania wspólnego życia.

1.28 Bibliografia i źródła

1. Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob* / *Morals on the Book of Job*, zwłaszcza księgi II, IV, XXXI i XXXIV, tłumaczenie angielskie dostępne w serwisie Lectionary Central.
2. Pismo Święte: Hi 1–2; Hi 40–41; Rdz 3; Mt 4; Mt 23; 1 Kor 10,13; 1 Kor 12,27; 2 Tes 2,8; Ap 12,12.

1.28.1 Odnośniki do źródeł

- Moralia in Iob, księga II
- Moralia in Iob, księga IV
- Moralia in Iob, księga XXXI
- Moralia in Iob, księga XXXIV