

Stanisław T. Zarzycki SAC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
zaśtan@wp.pl, ORCID: 0000-0002-1566-6695

## GNIEW CZŁOWIEKA I WEZWANIE DO ŻYCIA BEZ GNIEWU WEDŁUG ŚWIĘTEGO FRANCISZKA SALEZEGO

**The Anger of Man and a Call for Life  
without Anger by St. Francis de Sales**

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Artykuł podejmuje zagadnienie gniewu człowieka z trojakiemu punktu widzenia: psychologicznego, moralnego i duchowego. Najpierw omawia uczucie gniewu w sferze uczuciowej i objaśnia jego miejsce w jej strukturze, uwzględniając podziały uczuć św. Augustyna i św. Tomasza. W ramach moralnego aspektu rozpatruje uczucie gniewu w sobie samym w powiązaniu z nauką stoicką, a następnie to samo uczucie ze względu na jego uległość władzom duchowym człowieka, uwzględniając jego naturę skażoną grzechem. Rozpatruje także moralną kwestię zasadności posługiwania się gniewem, wskazując na jej szkodliwość i użyteczność. W ostatniej części artykuł objaśnia naukę moralną i duchową wykluczającą gniew, podaje jej racje i po-

uczucie gniewu;  
pożądliwość;  
miłość Boża;  
zapał miłości;  
pokora; łagodność

krótce ukazuje sposób opanowania gniewu poprzez duchowość ześrodkowaną na miłości Boga i bliźniego oraz przez „małe cnoty” doskonalące relację z bliźnimi i służące opanowaniu gniewu.

ABSTRACT

The article approaches the issue of the anger of man from a three-pronged perspective: psychological, moral and spiritual. First, it deals with the emotion of anger within the sphere of feelings and explains its place, taking into consideration the divisions of feelings as defined by St. Augustine and St. Thomas. Within the moral aspect, it discusses the experience of anger within oneself in the context of stoic science, and then anger in subordination to the spiritual powers of man, taking into consideration the contamination of human nature by sin. The article goes on to discuss the moral issue of the validity of using anger, showing both its harmfulness and utility. The final section discusses the moral and spiritual science of living without anger, presents their arguments, then briefly shows a way to master anger through a spirituality focused upon love for God and one's neighbor. A particular key is the perfecting of one's relations with others by the practice of "small virtues", which serve to restrain anger.

KEYWORDS

feeling of anger;  
lust; divine love;  
fire of love;  
humility;  
gentleness

---

Święty Franciszek Salezy (+1622) został ogłoszony Doktorem Kościoła (1877) głównie za ukazanie drogi doskonałości zwyczajnego życia chrześcijańskiego. Drogę tę ukazał wiernym świeckim nie tylko głęboko, sięgając do nauki wielkich teologów i mistrzów duchowych, ale także z uwzględnieniem

istotnych potrzeb swej epoki i ducha humanizmu, który przekształcał w duchu ewangelicznym, stając się jednym z czołowych przedstawicieli *humanisme dévot*. Ów nurt humanizmu, według Bremonda, cechował się tym, że „przystosowywał zasady i ducha chrześcijańskiego do potrzeb życia i udostępniał je wszystkim”<sup>1</sup>. Zainspirowany humanizmem włoskim i ideałem człowieka uprzejmego (*homme honnête*)<sup>2</sup> biskup genewski wypracował chrześcijański ideał „człowieka uprzejmego”, łagodnego i zachęcał do ucieleśnienia go w życiu społecznym w celu przepojenia go duchem ewangelicznym. Pisząc o sprawach egzystencjalnych, relacjach międzyludzkich, przyjaźni, zabawach, ale także o konfliktach międzyludzkich, pozostał wierny temu ideałowi. W jaki sposób ukazał gniew człowieka w ramach moralności i duchowości *humanisme dévot*?

#### 1. UCZUCIE GNIEWU W SFERZE UCZUCIOWEJ CZŁOWIEKA WEDŁUG BISKUPA GENEWSKIEGO

W tym życiu przemijającym dobro nigdy nie występuje bez następującego po nim zła, bogactwo bez niepokojów o nie, odpoczynek bez uprzedniej pracy, pocieszenie bez wcześniejszego strapienia, zdrowie bez doznania jakiejś choroby. Krótko mówiąc, wszystko jest ze sobą zmieszane, dobro ze złem i widoczna jest różnorodność stale następujących po sobie zdarzeń. Bóg zechciał zróżnicować pory roku tak, by po

<sup>1</sup> Goichot, „L’humanisme”, 133.

<sup>2</sup> Ideał człowieka uprzejmego, dworzanina został ukazany w *Il libro del Cotegiano* Baldassarra Castiglione (1528), a następnie w innych podręcznikach. Jest nim szlachcic, bardzo sprawny, elegancki, posługujący się bronią, wykształcony, towarzyski, dowcipny. To ktoś będący w pewnym sensie przedłużeniem średniowiecznego rycerza, ale dostosowany do stylu życia renesansu, jego wartości moralnych i estetycznych. Heistein, *Historia literatury*, 75-76.

lecie następowała jesień, a po zimie wiosna, by nam pokazać, że w tym życiu nic nie jest trwałe (Koh 2,11)<sup>3</sup>.

Stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek (Rdz 1,26) otrzymał zdolność odróżniania dobra od zła i dobrowolnego wyboru rzeczy zasługujących na przyjęcie bądź na odrzucenie. Przez swego Stwórcę został powołany do panowania nad całym stworzeniem (Rdz 1,28-30). Jego panem jednak może się okazać wtedy, gdy stanie się panem samego siebie.

Salezy zachęca do rozważania następujących po sobie zmiennych zdarzeń tego życia śmiertelnego i odkrywania ważnej prawdy, że niestałość rzeczy jest prawem tego świata<sup>4</sup>. Jednocześnie wskazuje, iż życie obecne jest drogą do życia szczęśliwego z Bogiem w wieczności i że to życie mogące stać się jakimś udziałem człowieka już na tym świecie udziela człowiekowi potrzebnej stałości.

Rozmyślając nad naturą uczuć, Salezy pisze, że wskazują one na to, iż człowiek „nigdy nie trwa w jednakowym stanie” wobec innych, świata rzeczy i samego siebie, a będąc niejako „streszczeniem świata” (*abregé du monde*), mikrokosmosem, żyje „wśród zmienności ruchów i raz wznosi się ku górze przez radosną nadzieję, to opada w dół przez trwożliwy lęk, zwraca się na prawo przez pocieszenie, to znów w lewo przez strapienie. Ani jeden jego dzień nie jest podobny do drugiego, ani jedna godzina nie jest taka sama, jak poprzednia”<sup>5</sup>.

Salezy nie ukazał w sposób systematyczny psychologicznego wymiaru uczuć. Będąc zainteresowany głównie ich wartością moralną i duchową w rozwoju ascetycznym i mistycznym człowieka oraz w całym procesie jego transformacji duchowej, wzmiankuje o tym wymiarze uczuć w różnych

<sup>3</sup> François de Sales, *Les Vraies Entretiens spirituels*, III, 33. Cytaty pochodzące z dzieł Franciszka Salezego są tłumaczone przez autora.

<sup>4</sup> François de Sales, *Lettres*, VIII, 127.

<sup>5</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, IV, 13.

swych pismach. Jego zainteresowanie tą dziedziną wynikało głównie z ducha humanizmu cechującego jego czasy. Wynikało ono również, podobnie jak u wielu osób XVII wieku we Francji, z zainteresowania stoicyzmem i moralnością stoicką. Moralność ta kładła nacisk na wyzbycie się prawie wszystkich uczuć, samoopanowanie i wolność wynikającą ze sposobu postępowania zgodnego z rozumem, który winien określać naturę człowieka<sup>6</sup>.

Jak objaśnia uczucia (*passions*) i jaką posługuje się terminologią? Ta ostatnia w renesansie była bardzo bogata, obejmowała różne rzeczywistości: (1) cierpienie fizyczne i moralne; (2) konstytutywny element życia wewnętrznego (wraz z uczuciami duchowymi – *affections*); (3) intensywne przeżycie spowodowane przez miłość; (4) przeżycie pasywne, bierne w odróżnieniu od działania; (5) wrażenie odebrane przez podmiot; (6) stan grzechu, nędzy, śmierci, w który człowiek popada<sup>7</sup>.

Przez uczucie (*sentiment, passion*) Salezy rozumie poruszenie zachodzące w pożądaniu zmysłowym (*appetit sensuel*) wskutek rozpoznanego zmysłowo oddziaływania na niego jakiegoś przedmiotu<sup>8</sup>. Temu poruszeniu towarzyszy odczucie (*sentir*), które w każdym uczuciu uzyskuje specyficzną jakość w zależności od rozpoznania przyciągającego lub odpychającego oddziaływania przedmiotu na niższą część duszy<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Wpływ stoicyzmu we Francji rozpoczął się w XV wieku przez udostępnianie tłumaczonych dzieł Seneki, Epikteta oraz Marka Aureliusza i oddziaływał w ograniczonym stopniu na ascety i pobożność. Zastanawiające jest to, że wzbudził on stosunkowo duże zainteresowanie wśród duchownych i zakonników (kapucyni, jezuiti, karmelici). Solignac, „Stoïcisme”, 1251.

<sup>7</sup> Greimas – Keane, *Dictionnaire*, 462-463.

<sup>8</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 3.

<sup>9</sup> Dusza z tej racji, iż jest duchowa, ściśle rzecz biorąc, nie może być podzielona na części, jak to ma miejsce w przypadku rzeczy materialnej. Biskup genewski w swej teorii duszy przyjmuje Arystotelesowski podział duszy na wegetatywną, zmysłową i rozumną. Duszę rozumną, za Augustynem, dzieli na część, w której „świeci światło rozumu”,

Posiada więc, zwłaszcza u człowieka, charakter relacyjny, gdyż rodzi się w zetknięciu się podmiotu z jakimś przedmiotem, którym może być osoba lub rzecz, jakieś wydarzenie, sytuacja. Ma także charakter bierny, odróżniający je od działania tym, że się go doznaje, przyjmuje, a nie powoduje w sobie<sup>10</sup>.

Za św. Augustynem nazywa uczucie obecne w człowieku pożądaniem (*concupiscentia/convoitise*)<sup>11</sup>. Twierdząc, że uczucia „mącą duszę i niepokoją ciało”, Augustyn nazwał je w odniesieniu do duszy zaburzeniami (*perturbationes/perturbations*), a w powiązaniu z ciałem – uczuciami cielesnymi (*passions du cors, passiones/passions*)<sup>12</sup>. Przytaczając pierwsze określenie, Salezy ma na myśli to, że dusza człowieka na tym świecie „jest ciągle poruszana wiatrami uczuć i w konsekwencji jest wzburzana”<sup>13</sup>. Tym swoim zmiennym stanom winna się przeciwstawiać. Twierdzi, że uczucia są znakiem doznawania w sobie pewnej mocy, a nawet „pewnej gwałtowności”. Silniejsze przeżycia uczuciowe powodujące pewne reakcje w ciele, np. strach, gniew Salezy nazywa emocjami (*emotions*), wzruszeniami<sup>14</sup>. Nie utożsamia jednak „emocji” z uczuciami w ogóle, jak jest to dzisiaj przyjmowa-

i na ducha, który jest otwarty na działanie łaski Bożej. François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, XI, 8.

<sup>10</sup> „[...] ce sont plustost des passions que des actions, lesquelles nous povons recevoir, mais non pas faire en nous”. François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 2.

<sup>11</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, 14, 7; François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 3.

<sup>12</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, 14, 8; François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 3. Augustyn mówi o „uczuciach ciała”, a nie duszy, gdyż według niego dusza nigdy nie jest pasywna względem ciała, lecz aktywna, działa ona w każdym organie ciała. Reaguje ona na uczucia ciała, związane z oddziaływaniem na niego środowiska i jego czynników, np. ciepło, zimno, a jej operacje zmierzają do panowania nad nim, posługiwania się nim itp. Dusza osiąga radość, gdy się dobrze dostosuje do ciała, bądź ból, gdy się mu opiera. Augustinus, *De musica*, 1, 6, 12; Thonnard, „La vie affective”, 34-35.

<sup>13</sup> François de Sales, *Lettres*, IX, 1565.

<sup>14</sup> François de Sales, *Lettres*, III, 297.

ne potocznie, ani nie utożsamia ich z każdym poruszeniem zmysłowym<sup>15</sup>. Uczuciami duszy (*les passions de l'ame*) określa uczucia wprowadzające duszę w jakiś względnie trwały stan psychiczny<sup>16</sup>. Jeśli zakorzeniają się one w niej i warunkują postawę człowieka, mówi, że są wówczas obecne w jego duszy (*passions [...] en ame*)<sup>17</sup>, w niższej jej części. Chodzi tu o namiętności, które w ascetyce określa się od dawna jako „natarczywe poruszenia pożądania zmysłowego, skierowane ku dobru zewnętrznemu i zaznaczające się słabiej lub silniej w organizmie”<sup>18</sup>.

Termin *passion* może w pismach Salezego oznaczać także istotowo odmienne uczucie, pasję duchową angażującą całą sferę pożądawczą człowieka do wykonania czegoś ważnego, gdy np. mówi się o kimś, że kieruje się świętą, boską pasją (*passion sainte, divine passion*)<sup>19</sup>. Wtedy uczucie odnosi się do wyższej części duszy człowieka, w której znajduje się duchowe centrum człowieka, rozum i wola, którym to winny być podporządkowane władze niższej części duszy, w tym także uczucia.

Wśród wszystkich poruszeń uczuciowych uwydatnia dwa, które są niejako „zasadami”, od których zależą wszystkie inne uczucia, czyli popęd pożądania (*la concupiscible*) i popęd gniewliwy (*l'irascible*)<sup>20</sup>.

Wszystkie [uczucia] – pisze biskup genewski – dotyczą dobra lub zła; dobra, by je zdobyć, i zła, by go uniknąć. Jeśli dobro jest

<sup>15</sup> Takie utożsamienie sugeruje aktualny Katechizm: „Doznania lub uczucia oznaczają emocje lub poruszenia wrażliwości, które skłaniają do działania lub niedziałania, zgodnie z tym, co jest odczuwane lub wyobrażane jako dobre lub złe”. KKK 1763.

<sup>16</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, XV, 7.

<sup>17</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, IV, 10. Tomistyczne wyrażenie *passio animae* nie jest tłumaczone w języku polskim jako „uczucie duszy”, ale jako „uczucie”. Bednarski, „Objaśnienia”, 277.

<sup>18</sup> Tanquerey, *Zarys teologii*, II, 139.

<sup>19</sup> François de Sales, *Traitté de L'Amour de Dieu*, V, 10.

<sup>20</sup> François de Sales, *Sermons*, III, 1.

rozpatrywane w sobie samym, według swej naturalnej dobroci, wzbudza miłość, pierwsze i zasadnicze uczucie. Jeśli dobro jest rozpatrywane jako nieobecne, wzbudza w nas pragnienie. Jeśli pragnąc dobra, sądzimy, że mamy moc je zdobyć, rodzi się w nas nadzieja. Jeśli sądzimy, że nie zdołamy go zdobyć, ogarnia nas rozpacz, ale gdy je posiadamy jako obecne, daje nam radość. I przeciwnie, skoro tylko poznamy zło, nienawidzimy go. Jeśli jest nieobecne, stronimy od niego, jeśli sądzimy, że nie możemy go uniknąć, lękamy się go. Jeśli zaś sądzimy, że możemy go uniknąć, nabieramy śmiałości i odwagi, ale gdy odczuwamy zło jako obecne, smucimy się i wówczas gniew (*l'ire et le courroux*) wzbiera w nas nagle, by odeprzeć i odrzucić zło albo przynajmniej za nie się zemścić. Jeśli nie można tego uczynić, ogarnia nas smutek, ale jeśli odrzucimy zło albo się za nie zemścimy, odczuwamy satysfakcję i nasycenie, które jest przyjemnością odniesionego zwycięstwa (*un plaisir de triomphe*), gdyż, jak posiadanie dobra raduje serce, tak zwycięstwo nad złem zadowala odwagę (*assouvit le courage*)<sup>21</sup>.

Wymieniony podział uczuć został z pewnością przejęty od św. Tomasza, który dokonał go z uwzględnieniem stosunku uczuć człowieka do dobra oddziałującego przyciągająco i zła oddziałującego odpychająco i szczegółowo wyodrębnił uczucia przynależące do dziedziny popędu zasadniczego (miłość i nienawiść, pragnienie i wstręt, radość i smutek), a następnie popędu zdobywczego (nadzieja i rozpacz, lęk i odwaga oraz gniew)<sup>22</sup>. Warto dodać, że według Akwinaty „poruszenia duszy” ujawniają tendencję ewolucyjną, w której dają się wyróżnić trzy stadia: początek, rozwój i spoczynek.

Salęzy w swoim traktacie wymienia najpierw uczucia doznawane w relacji do dobra, a następnie do zła, a nie jak Tomasz według dwóch zasad działania i z ukazaniem ist-

<sup>21</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 3.

<sup>22</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 22, a. 4 (Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, 29-30).



niejącego między dobrem i złem oraz różnymi uczuciami przeciwieństwa. Wymienia jedenaście gatunkowo różnych uczuć i dodatkowo mówi o „zadowoleniu towarzyszącemu odwadze” po zwycięstwie nad złem. Z pewnością nie chodzi mu o uzupełnienie gniewu jako uczucia „bez pary”, którego przedmiotem jest obecność zła trudnego do przezwyciężenia. Kiedy dusza ulegnie złu, napęla się smutkiem (uczucie popędu zasadniczego), a kiedy je atakuje, kieruje się gniewem. Wyszczególniając to „dwunaste” uczucie, najprawdopodobniej chce dać wyraz temu, że jak u kresu ruchu uczuciowego popędu pożądania jest radość posiadanego dobra, tak kresem ruchu w popędzie zdobywczym jest zadowolenie, ukojenie, nasycenie odwagi. Nie może więc chodzić tu o gatunkowo równorzędne uczucie względem wymienionych jedenastu, ale o uczucie doznawane u kresu zwycięstwa nad złem, o nasycenie odwagi, o jakby pełniejsze jej przeżycie, o radość zwycięską nad złem, które jako brak dobra „nienawidzimy [...] kierując się miłością, jaką żywimy wobec dobra”<sup>23</sup>. Zwycięstwo nad złem otwiera człowiekowi drogę ku dobru i daje mu nadzieję na osiągnięcie go. Jego wyodrębnienie staje się bardziej zasadne przy uwzględnieniu miłości jako „pierwszej wśród uczuć duszy” i zasady współodpowiedniości pożądania zmysłowego i rozumowego z dobrem<sup>24</sup>. Rodzi się ona z upodobania w dobru (zmysłowym i duchowym) i zmierza do zjednoczenia z nim oraz spoczynku w nim.

## 2. ASPEKT MORALNY GNIEWU CZŁOWIEKA

Franciszek Salezy w swych pismach rozpatruje uczucia same w sobie oraz ze względu na ich uległość wobec władz duchowych. W tych dwóch aspektach uwzględnia on uczucie gniewu.

<sup>23</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 4.

<sup>24</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 8.

## 2.1. Gniew jako uczucie samo w sobie

Salezy mówi najpierw o uczuciach naturalnych (*passions naturelles*), które każdy człowiek odczuwa z racji tego, kim jest: duchem obecnym w ciele, ścisłą jednością duszy i ciała. Tłumaczy, iż odczuwanie uczuć, nawet bardzo silnych i gwałtownych, jest przejawem normalności i nie jest niemoralne, jeśli tylko człowiek unika okazji do grzechu. „Wielu myli się sądząc, że wszystko polega na odczuwaniu (*sentir*) i gdy doświadczają buntu pożądlivosti (*passion*), wydaje się im, że wszystko stracone”<sup>25</sup>. A w odniesieniu do gniewu zauważa: „Przeszkodzić uczuciu gniewu (*colere*) w nas i temu, by krew nie uderzyła do głowy, nigdy nie będzie możliwe. Szczęśliwi będziemy, gdy osiągniemy tę doskonałość kwadrans przed śmiercią”<sup>26</sup>. Tłumaczy, iż odczuwane emocje powstają w człowieku niezależnie od jego woli, nie są jednak czymś przypadkowym i bezcelowym:

[...] nie jest w naszej mocy – pisze do pewnej siostry zakonnej – płakać, kiedy chcemy z pobożności, ani nie płakać, gdy jakaś moc poruszy nas gwałtownie. Nie wynika to najczęściej z naszej winy, ale to opatrność Boża ukazuje nam drogę prowadzącą przez ziemię, przez pustynię i przez wody, i chce, abyśmy podejmowali się pracy (nad sobą) i uczyli się wytrwałości<sup>27</sup>.

Uczucia są nie tylko znakiem zmiennej kondycji psychicznej człowieka, ale zarazem wyzwaniem zadany człowiekowi przez Boga do panowania nad nimi i nabywania bardziej stałej postawy.

Skąd pochodziła obawa przed grzechem w odczuwaniu uczuć? Należy przypuszczać, że z neostoicyzmu nawiązującego do swych starożytnych przedstawicieli głoszących, że każde

<sup>25</sup> François de Sales, *Sermons*, IV, 53.

<sup>26</sup> François de Sales, *Les Vrais Entretiens Spirituels*, IX, 144.

<sup>27</sup> François de Sales, *Lettres*, XI, 2006.

uczucie jest złe, gdyż mąci duszę i przeszkadza w zdrowym osądzie rzeczy. Stoicyzm ukazywał jako ideał stan całkowitej wolności od namiętności (*apatheia*), możliwy do osiągnięcia dla mędrca i utożsamiał ten stan ze stanem bezgrzeszności<sup>28</sup>. Odradzając się w renesansie, wywierał przez kilka wieków pewien wpływ na filozofię i literaturę oraz na postawy praktyczne. Seneka, którego myśli Salezy kilkanaście razy cytuje w swych pismach, pisał do Lucyliusza: „Nasi zwolennicy chcą w ogóle je [namiętności] usunąć (*expellunt*), perypatetycy tylko uporządkować (*temperant*)”<sup>29</sup>. A Epiktet, nazwany przez Salezego „dobrym”, tak mówił o możliwości wyeliminowania doznań i namiętności: „Kto silnie zbudowane ma ciało, ten wytrzymuje zarówno upały, jak mrozy. I tak samo kto pięknie ukształtowaną ma duszę, ten równie dobrze jest odporny na gniew, na smutek, na uniesienia radości oraz na wszelkie inne namiętności”<sup>30</sup>.

Nie należy się dziwić zainteresowaniu chrześcijan stoicyzmem w owym czasie, skoro już w starożytności znalazł on wielu zwolenników bądź sympatyków wśród takich teologów, jak Klemens Aleksandryjski (+ok. 212), Orygenes (+254), Dydim Ślepy (+398), a pod wpływem Ewagriusza z Pontu (+399) oddziaływał mocno na życie duchowe mnichów egipskich. Mnich z Pontu głosił, że nie ma kontemplacji bez *apatheia*, bez całkowitego oczyszczenia duszy i ciała z namiętności, które są dziełem demonów<sup>31</sup>. Falszywe twierdzenia mnichów egipskich i messalian o życiu ascetyczno-monastycznym inspirowanym stoicyzmem potępił sobór Efeski (431)<sup>32</sup>, co biskup genewski przypomina:

<sup>28</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, II, 18.

<sup>29</sup> Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 116 (Seneka, *Listy moralne*, 620).

<sup>30</sup> Epictetus, *Dissertationes* („Fragmenty Diatryb”, 231).

<sup>31</sup> Bardy, „Apatheia”, 732-735.

<sup>32</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych*, I, 169; Danielou – Marrou, *Historia Kościoła*, I, 283-284; Banaszak, *Historia Kościoła*, I, 171.

Wiem, że byli eremici i anachoreci w Palestynie, którzy chcieli utrzymywać, że człowiek przez staranne i częste umartwienie może dojść do stanu bycia bez uczuć i emocji gniewu, że może otrzymać uderzenie w policzek, nie rumieniąc się, być skrzywdzony, zelżony, wyśmiany, zbity, nie odczuwając tego. Ale ich opinia została potępiona jako błędna i odrzucona przez Kościół, który stwierdził, że dopóki człowiek będzie żył na ziemi, będzie miał uczucia, będzie odczuwał poruszenia do gniewu, pobudzenia serca, uczucia, skłonności, wstręty, awersje i tym podobne przeżycia, którym jesteśmy poddani<sup>33</sup>.

Salezy dystansuje się wyraźnie wobec stoickiego ideału i powołując się na argumentację św. Augustyna z IX księgi *Państwa Bożego*, wykazuje, że mędrzy stoicy nie potrafili go zrealizować. Zarzuca stoikom brak wrażliwości na to, co dla człowieka i każdego chrześcijanina winno pozostać godne wzruszenia i afektywnego przeżycia. „Prawdę mówiąc – pisze do de Chantale – ta wyobrażeniowa niewrażliwość tych, którzy nie chcą cierpieć z tej racji, że się jest człowiekiem, wydawała mi się zawsze prawdziwą chimerą”<sup>34</sup>.

Innym powodem uznania odczuwania uczuć za grzech mogła być trudność takiego ich przeżywania, aby nie ulec ich sile wpływu na ducha i móc zachować postawę opanowania.

W tym właśnie wielu wykracza, zauważa biskup, że wpadłszy w uniesienie gniewu, gniewają się, że się unieśli gniewem, są rozdrażnieni tym, że się dali ogarnąć rozdrażnieniu, rozżalają się, że się rozżalili. I w ten sposób trzymają swoje serca pogrążone i ogarnięte gniewem (*cholere*). I może się wydawać, że ten drugi gniew niszczy pierwszy, w rzeczywistości jednak otwiera on drzwi [serca] i gotuje wejście nowemu wybuchowi przy najbliższej okazji<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> François de Sales, *Sermons*, IV, 52.

<sup>34</sup> François de Sales, *Lettres*, IV, 533.

<sup>35</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 9.

Salezcy zwraca tu uwagę na wewnętrzny pęd uczucia gniewu, wciągający ducha w wewnętrzny monolog i wskazuje na nieudane próby opanowania go skutkujące pogłębieniem negatywnego stanu emocjonalnego. Właściwy sposób przeżywania gniewu wymaga zrozumienia sposobu opanowania go przez wolę postępującą za wskazaniem rozumu i za pomocą światła wiary.

## 2.2. Uczucie gniewu ze względu na uległość władzom duchowym i cel życia duchowego

Salezcy podkreśla, że ten, kto chce żyć szczęśliwie, winien w swym postępowaniu kierować się rozumem, który czyni nas ludźmi<sup>36</sup>, daje możliwość poznania dobra i zła oraz pomaga zachować stałość ducha wśród zmiennych zdarzeń i przeciwności. Rozum człowieka winien pozostać, o ile to możliwe, „czysty”, wolny od wpływu namiętności, gniewu, gdyż w przeciwnym razie „raczej przeraża, niż przyciąga” i przestaje być władzą wskazującą reguły postępowania<sup>37</sup>. Otóż rozum nie kieruje swymi uczuciami i namiętnościami bezpośrednio, ale za pośrednictwem woli.

Jest ona pojmowana przez Salezego w relacji do dobra, które może mieć charakter użyteczny, przyjemny i godziwy<sup>38</sup>, przy czym to ostatnie dobro umożliwia jej, by była wolą dobrą i godną pochwały, przekraczając natomiast miarę w pierwszym i drugim dobru, staje się wolą złą. W szczególności zaś do Boga jako dobra najwyższego wola określa się i zachowuje się jak „busola” zorientowana na swój cel, ukierunkowując na niego cały byt człowieka. To jej zorientowanie tłumaczy się udzieleniem przez Boga woli ludzkiej skłonności do dobra i pobudzaniem jej do miłości nadającej jej charakter dynamiczny. Decyduje ona o wolności człowieka i zapewnia mu

<sup>36</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 36.

<sup>37</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 8.

<sup>38</sup> François de Sales, *Sermons*, I, 50.

panowanie nad sobą i nad stworzeniem. Salezy pojmuje ją jako władzę afektywną, będącą za pośrednictwem rozumu źródłem wielu uczuć duchowych (*affections*)<sup>39</sup>, którymi jest poruszana. Szczególnie istotny jest jej związek z miłością będącą podstawowym jej aktem. Istotę miłości upatruje Salezy w pochodzącym z upodobania w dobru ruchu woli (i serca) i w podążaniu ku zjednoczeniu z nim<sup>40</sup>.

Za św. Augustynem Salezy przyjmuje, iż miłość jest nie tylko źródłem uczuć zmysłowych (*passions*) i duchowych (*affections*), ale że ona je niejako w sobie streszcza. Taki jest jej związek np. z czterema podstawowymi uczuciami duchowymi, gdyż „zmierając do posiadania tego, co kocha, [miłość] nazywa się pożądaniem lub pragnieniem, posiadając dobro, nazywa się radością, unikając tego, co jest jej przeciwne, nazywa się bojaźnią, a doznając na sobie zła w zetknięciu się z nim, nazywa się smutkiem”<sup>41</sup>. Wymienione cztery uczucia są dobre bądź złe w zależności od tego, czy miłość, od której pochodzą, jest dobra bądź zła, gdyż ona jest w stanie niejako przenieść na nie swe jakości. W tym znaczeniu uczucia są nie tylko uczuciami woli, ale i miłości, a ściślej mówiąc, rodzą się z ich wzajemnego związku.

Moralność uczuć więc sprowadza się do dobrej czy złej woli i do rodzaju miłości, jaką wola wybiera: „zmysłową” czy

<sup>39</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 5. Także termin *affection* w czasach Salezego miał szerokie znaczenie obejmujące m.in. takie znaczenia: (1) wrażenie, percepcja; (2) uczucie doznawane w chorobie; (3) uczucie w sensie ogólnym; (4) miłość i przywiązanie do czegoś/kogoś; (5) sympatia; (6) skłonność; (7) stan ożywienia uczuciowego; (8) dyspozycja moralna. Greimas – Keane, *Dictionnaire*, 13.

<sup>40</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 7.

<sup>41</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, XIV, 7, 9 (Augustyn, *Państwo Boże*, 516); François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 4. Ten podział uczuć przyjmowali starożytni filozofowie, stoicy, np. Boecjusz, gdy w duchu stoickim polecał postawę opanowania i ćwiczenia się w cnocie: „odrzuć radość i lęk, unikaj nadziei oraz bólu”. Boethius, *De consolatione philosophiae* (Boecjusz, *O pocieszeniu*, 22-23).

duchową. Władza woli idąca za wskazaniem rozumu określa się wobec dobra, a miłość nadaje jej ruch ku niemu. Salezy akcentuje nadrzędny charakter miłości Boga do człowieka i miłości człowieka do Boga oraz ukazuje jej rolę w ukierunkowaniu uczuć na Niego, jak również w ich transformacji. Pisze bowiem, że

miłość [ta] winna przeważać nad wszystkimi naszymi miłościami i królować nad wszystkimi uczuciami: oto czego Bóg od nas oczekuje, aby Jego miłość była najbardziej serdeczna, panująca nad całym naszym sercem; najbardziej afektywna, zajmująca całą naszą duszę; najbardziej ogólna, obejmująca wszystkie nasze władze, w tym władze najwyższe i wypełniająca całego naszego ducha; najsilniejsza, udzielająca nam całej naszej siły i mocy<sup>42</sup>.

Jak od strony moralnej postrzega Salezy uczucie gniewu i jak widzi możliwość poddania go władzom duchowym? Jak zauważono, samo odczuwanie gniewu nie jest niemoralne. Odruch do gniewu wzbudzony w duszy np. po byciu zelżonym przez kogoś skłania do tego, by rozpamiętywać krzywdę, wywołuje stan rozgoryczenia, rozdrażnienia, w którym pojawia się myśl, by dokonać zemsty. Salezy twierdzi, że w takiej sytuacji „pokusa [do gniewu] rzuca swe upodobanie w niższą część duszy”, w której zostało wywołane uczucie gniewu z towarzyszącymi mu różnymi negatywnymi emocjami. Jeśli wyższa część duszy, w której decydujący głos ma wola, nie przyzwala na gniew, dochodzi do walki duchowej, gdyż „ciało dąży do czego innego niż duch, a duch do czego innego niż ciało” (Ga 5,17)<sup>43</sup>. U podłoża tej walki Salezy, za św. Augustynem, dostrzega obecność i działanie miłości własnej, będącej w człowieku skutkiem grzechu pierworodnego. Grzech ten, bardziej niż rozum, osłabił wolę w człowieku, ale

<sup>42</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, X, 6.

<sup>43</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, IV, 3.

najbardziej jego zgubny wpływ ujawnia się w buncie pożądliwości wobec władz duchowych człowieka<sup>44</sup>, w którym to ujawnia swą naturę wola własna i miłość własna. Ta ostania ukazuje człowiekowi pozorne dobra, tj. te, które uchodzą za dobra według ducha świata, zaszczyty, przyjemności i tym podobne, uwodzi jego zmysły, wyobraźnię oraz władze duchowe i tak naciska na wolną wolę, iż skłania ją do buntu wobec miłości Bożej<sup>45</sup>. Kierowany nią popęd zdobywczy, z powodu wywołanego w nim uczucia gniewu, zaślepia rozum i pozbawia wolę człowieka światła oraz trzeźwego rozeznania, wskutek czego przyzwala on na to, co mu podpowiada w danym przypadku miłość własna.

Pierwszym stadium w rozwoju gniewu jest bycie pobudzonym przez gniew, drugim – zaślepienie pozornym dobrem podpowiadającym przez miłość własną, czyli pragnieniem zemsty, trzecim – przyzwolenie woli na grzech. Salezy pisze, że żywe, nagle i bardzo silne uczucie gniewu może wywołać w duszy zamieszanie (*confusion*), „opanować serce i poddać je swej tyranii”, „obalić rządy rozumu” i skłonić człowieka do „haniebnych wykroczeń”<sup>46</sup>.

### 2.3. Kwestia zasadności posługiwania się gniewem

Na uwagę zasługuje jeszcze kwestia moralna dotycząca posługiwania się gniewem, która nie była jednomyślnie rozwiązywana przez różnych filozofów i teologów. Stoicy, będąc wierni zasadzie postępowania w zgodności z naturą wyznaczoną przez rozum, uznawali gniew za pozarozumowy i „najmniej zgodny z naturą”. Jak czytamy u Seneki: „gniew nie jest konieczny do wielkich rzeczy”, gdyż nie ma w nim większej siły niż w rozumie<sup>47</sup>. Spośród starożytnych autorów

<sup>44</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 17.

<sup>45</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, IV, 4.

<sup>46</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, X, 15.

<sup>47</sup> Lucius Annaeus Seneca, „De ira”, I, 5, 8 (Seneka, *O gniewie*, 243).



chrześcijańskich zwolennikami stanowiska stoickiego byli m.in. Ewagriusz z Pontu i Jan Klimak.

Inni autorzy uważali, że posługiwanie się gniewem jest konieczne. Św. Jan Chryzostom twierdził, że „gdyby zabrakło gniewu, ani nauka nie postąpiłaby, ani sądy nie ostałyby się, ani występki nie byłyby powściągnięte”<sup>48</sup>. Teolog chce przez to powiedzieć, że pewne dziedziny życia stawiają człowiekowi wyzwania moralne, domagają się od ludzi czynu, walki o sprawiedliwość społeczną, wymagają więc odważnego zaangażowania się i potrzebują energii popędu gniewliwego. Św. Tomasz z Akwinu, wykazawszy, że gniew może być słuszny, o ile współdziała z rozumem ujawniającym człowiekowi doznaną szkodę, obrazę i tym podobne, uważa, że „godne pochwały jest chcenie odwetu dla ukrócenia występku i zachowania dobra wynikającego ze sprawiedliwości”. Dodaje: „Odwet dokonany zgodnie z porządkiem sądu jest dziełem Boga, a władza karząca, według Apostoła Pawła (Rz, 13,4), jest Jego sługą”<sup>49</sup>. Zgodność z porządkiem sądu oznacza, według Akwinaty, że człowiek gniewa się „zgodnie z wymogiem zdrowego rozumu”<sup>50</sup>.

W *Traktacie o miłości Bożej* Salezy pisze o możliwości posługiwania się gniewem przez gorliwość miłości. Gorliwość (*zele*) miłości rozumie jako „ogień” (*feu*), „zapał” (*ardeur*) i gwałtowność miłości (*vehemence d'amour*)” pragnącej odwrócić i oddalić to, co jest przeciwne osobie kochanej<sup>51</sup>. Twierdzi, że wartość moralna gorliwości jest zależna od rodzaju miłości. Odróżnia ją od zazdrości (*jalousie*), która nie odnosi się do całego dobra osoby kochanej, ale jedynie do jakiegoś dobra szczegółowego osoby, z którą pozostaje się

<sup>48</sup> Ioannes Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaëum. Homilia* 11.

<sup>49</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, q. 46, a. 4; II-II, q. 158, a. 1, ad 3 (Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, 242, 213).

<sup>50</sup> Więcej na temat rozumienia gniewu człowieka przez Akwinatę, zob. Zarzycki, „Gniew Boga”, 394-397; Królikowski, „Czy gniew”, 453-457.

<sup>51</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, X, 12.

w przyjaźni, i zmierza do oddalenia tego, co może zagrozić owemu dobru. Zazdrość z kolei odróżnia od niechęci (*envie*) odczuwanej z tego powodu, że bliźni posiada dobro większe od naszego albo mu podobne, czyli namiętności irracjonalnej będącej wynikiem postrzegania czyjego dobra jako osobistego zagrożenia, zła<sup>52</sup>. Zdaniem Salezego, gorliwość miłości winna być mądrze praktykowana, aby nie pogwałciła reguł umiaru i nie przemieniła się w gniew, czyli by ze sprawiedliwego aktu i uczucia woli (*juste affection*) nie stała się niesprawiedliwą namiętnością (*inique passion*)<sup>53</sup>. W odniesieniu do Boga Salezy określa gorliwość jako zazdrość (*jalousie*) o chwałę Bożą i pełnienie woli Bożej oraz jako zaangażowanie się w zwalczanie tego, co jest przeciwne Bogu<sup>54</sup>. Twierdzi, iż tego rodzaju gorliwość jest cechą ludzi, którzy udoskonalili się w miłości Bożej i potrafią w taki sposób ją przeżywać i okazywać na zewnątrz, że są w stanie posługiwać się gniewem w służbie sprawiedliwości Bożej.

Przykład wielkiej gorliwości biskup genewski dostrzega u takich postaci Starego Testamentu, jak Mojżesz, kapłan Pinchas, arcykapłan i sędzia Izraela, Heli, kapłan Matatiasz i u wielu sług Bożych, którzy w niektórych sytuacjach posługiwali się gniewem (Wj 32,19-29; Lb 25,7-11; 1 Mch 2,24-26). Zauważa zarazem, że nie zawsze umieli oni panować nad swymi uczuciami i popełniali czyny, które Chrystus ocenił jako zbyt surowe, niegodne naśladowania (por. Łk 9,52)<sup>55</sup>. Następnie wymienia świętych Kościoła, którzy umartwili swe namiętności przez ćwiczenie się w cnotach i uzyskawszy dary Ducha Świętego, posiadli również umiejętność bezpiecznego posługiwania się gniewem w słusznych i ważnych sprawach. Ich gniew (*ire*) natchniony przez Ducha Świętego – twierdzi biskup genewski – nie był „gniewem człowieka”, gdyż „gniew

<sup>52</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, X, 12.

<sup>53</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, X, 13.

<sup>54</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, X, 14.

<sup>55</sup> François de Sales, *Les Vrais Entretiens spirituels*, XIII, 224.

człowieka nie wypełnia sprawiedliwości Bożej” (Jk 1,20)<sup>56</sup>, tzn. nie wykonuje tego, co Bóg uznaje za sprawiedliwe.

Tym wielkim postaciom przeciwstawia postawy osób, które sądząc, że kierują się gorliwością o rzeczy ważne (Joab i powierzona mu przez Dawida misja uciszenia buntu Absaloma – 2 Sm 18,5-14), a nawet święte (mnich Demofil, który z gorliwości o to, by ołtarz nie został sprofanowany, pobił pokutnika zbliżającego się do niego i zelżył kapłana rozmawiającego z owym pokutnikiem<sup>57</sup>), wpadały w gniew i dopuszczały się niegodziwych, haniebnych czynów. Po czym konkluduje:

[...] gniew jest pomocą daną przez naturę rozumowi, której używa łaska w służbie gorliwości dla wykonywania jej zamierzeń, ale jest to pomoc niebezpieczna i niezbyt pożądana. Jeśli wzrośnie w siłę, przywłaszcza sobie władzę i obala rządy rozumu oraz nacechowane miłością prawa gorliwości. Jeśli natomiast jest słaby, nie zdoła uczynić nic ponad to, co sama gorliwość nie potrafiłaby dokonać bez niego<sup>58</sup>.

Prawdziwa gorliwość, „święta gorliwość”, według Salezego, „prawie nigdy nie używa gniewu”, a jeśli się do tego ucieka, to jedynie „w ostateczności”, w służbie szczególnie ważnym sprawom. Dlatego biskup genewski odradza posługiwania się gniewem człowiekowi, który nie ma władzy nad swymi namiętnościami, bo nie opanował ich jeszcze przez ascezę, modlitwę i ćwiczenie się w cnotach oraz nie nabył łagodnego i dobrotliwego ducha (*doux et benin esprit*) Chrystusowego (Mt 11,29)<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, X, 16.

<sup>57</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistulae* (Pseudo-Dionizy Areopagita, *List do Demofila*, 181-196); François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, X, 15.

<sup>58</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, X, 15.

<sup>59</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, X, 16.

### 3. WYRZECZENIE SIĘ GNIEWU JAKO WYZWANIE W ŻYCIU MORALNYM I DUCHOWYM

Zanim w *Traktacie o miłości Bożej* Salezy stwierdził, iż umiarkowane i mądre posługiwanie się gniewem jest uzasadnione w wyjątkowych sytuacjach u tych, którzy posiadli ducha Bożego, już wcześniej radził w *Filotei*, że „lepiej nauczyć się żyć bez gniewania się (*sans cholere*), niż posługiwać się gniewem w sposób umiarkowany i roztropny”<sup>60</sup>. Miał tu na myśli różne osoby, do których się zwracał, a więc ludzi żyjących w rodzinie, na dworach, szlachtę, przedstawicieli różnych zawodów i zwykle okoliczności życiowe. Swą radę uzasadniał, za Augustynem, tym, że u przeciętnego człowieka gniew okazuje się niebezpieczny i rodzi negatywne skutki, jak oburzenie, zagniewanie, tj. żywiony stan gniewu, nienawiść, kłótnie, obelgi, bluźnierstwa, okaleczenie, zabójstwo<sup>61</sup>. Będąc przekonany, że „doktryna Kościoła polega na świętej miłości”, a „głoszenie Ewangelii ma na celu rozpalenie serc miłością do Boga”<sup>62</sup>, biskup musiał widzieć w gniewie dużą przeszkodę dla recepcji przesłania Ewangelii i wprowadzania jej w życie.

Najbardziej radykalnie wypowiedział się przeciw gniewowi, gdy powołując się na słowa Józefa egipskiego do swych braci „Nie gniewajcie się w drodze” (Rdz 45,24 Vul), napisał:

Ja mówię ci to samo, Filoteo. To nędzne życie jest tylko wędrówką do szczęśliwego żywota. Nie gniewajmy się wcale jedni na drugich, wędrujemy z rzeszą naszych braci z cichością, spokojnie i przyjaźnie. Mówię ci bez ogródek i bez wyjątku – wcale się nie gniewaj, jeśli to możliwe i pod żadnym pretekstem nie otwieraj drzwi swego serca gniewowi, gdyż Jakub mówi wprost

<sup>60</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 8.

<sup>61</sup> Augustinus, *Fratri Profuturo Augustinus*; 65-66; François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 8.

<sup>62</sup> François de Sales, *Preface*, 3 do *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 3.

i bez zastrzeżeń: „Gniew męża nie wykonuje sprawiedliwości Bożej” (Jk 1,20)<sup>63</sup>.

Biskup zakazuje gniewu w sposób bezwzględny i bezwarunkowy, motywując ten zakaz sprawiedliwością Bożą, na którą chrześcijanie wędrujący do życia wiecznego winni się zdać i liczyć na jej obiektywne urzeczywistnienie na sądzie Bożym.

Przede wszystkim trzeba zauważyć rację chrystologiczną tego zakazu: „Jezus Chrystus oparł całą swą naukę na tych słowach: «Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca (Mt 11,29)»”<sup>64</sup> – pisze Salezy. To polecenie Jezusa wielokrotnie przytacza jako wiążące w *imitatio Christi*, twierdząc, że cnota pokory winna doskonalić postawę człowieka wobec Boga a cnota łagodności (*mansuetude*)<sup>65</sup>, słodczy (*douceur*), dobroduszości (*debonnereté*) – wobec bliźniego<sup>66</sup>. Naśladowanie to nie jest możliwe bez pomocy Ducha Świętego, „słodkiego Mistrza dusz”. Przekonuje, że praktyka łagodności wobec bliźniego pozwala na zwycięstwo dobra nad złem (Rz 12,21), podczas gdy gniewanie się na niego, nawet motywowane subiektywnie słuszną racją, stanowi jedynie formę walki ze złem<sup>67</sup>.

Wydaje się, że bardzo ważną racją tak bezwarunkowego zakazu gniewu była dla Salezego moralna kondycja społec-

<sup>63</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 8.

<sup>64</sup> François de Sales, *Lettres*, IV, 502.

<sup>65</sup> François de Sales, *Lettres*, IV, 449.

<sup>66</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 8. W Piśmie Świętym pokora jest wyrazem postawy uległości grzesznego stworzenia wobec Boga. W Starym Testamencie pojęcie pokory jest pokrewne pojęciu ubóstwa. W postawie Jezusa pokora łączy się z miłością i posłuszeństwem Bogu w realizacji dzieła odkupienia (Flp 2,6-8). Uległość wobec Boga czyni człowieka cierpliwym i łagodnym. Lacan, „Pokora”, 699. Według Spicq termin „łagodny” czy „słodki” (gr. ἡπιος, łac. *mansuetus*, według 2 Tm 2,24) określa postawę wyrażającą się w gestach i słowach łagodnych i spokojnych. „To rozbrajająca słodycz przeciwna postawie siły”. Spicq, „Bénignité”, 322.

<sup>67</sup> François de Sales, *Lettres*, IV, 502.

czeństwa jego czasu. Wprawdzie Sabaudia była miejscem względnie spokojnym, ale ówczesna Francja po wojnach religijno-politycznych, wojnach hugenockich była pełna niepokoju, który długo się nie uciszał. Wystarczyły nieraz błahe motywy, aby go ponownie wzniecić. Salezy pisze o przesadnym poczuciu honoru wśród szlachty, z powodu którego dochodziło często do sporów, napięć i pojedynków, w których brały nieraz udział więcej niż dwie osoby<sup>68</sup>. Choć gniew kieruje się do jakiejś określonej osoby ze względu na doznaną krzywdę, jeśli tę szkodę wyrządza komuś większa liczba osób, może on uzyskać szerszy zakres<sup>69</sup>. W jednym z listów Salezy wyraża swe zmartwienie z tego powodu, że niektórzy katolicy nie troszczą się o swe zbawienie i wystawiają się na niebezpieczeństwo utraty go przez wchodzenie w pojedynki, do czego skłania ich zaślepienie gniewem i „nieuporządkowana odwaga”<sup>70</sup>. Według niego, ideał równowagi i spokoju duszy (*tranquillité d’ame*) głoszony przez moralistów inspirowanych się stoicyzmem czy zwolennikami etyki Arystotelesa nie wystarczy, by złagodzić niespokojne postawy i wykorzenieć wady społeczne. Dlatego z jednej strony poleca zachowanie spokoju i pogody ducha w wykonywaniu wszystkich spraw i obowiązków, by zachować niezmałony osąd rozumu, z drugiej zaś zachęca do zwrócenia się całym życiem ku Bogu: „[...] trzeba się starać, aby wśród tej zmienności zdarzeń zachować stałą i niewzruszoną równowagę serca (*egalité du coeur*). Chociaż dokoła nas wszystko jest w ruchu i ciągle się zmienia, powinniśmy niezmiennie i stale spoglądać na naszego Boga, pragnąć Go i do Niego

<sup>68</sup> Według Lestoile, od początku panowania Henryka IV do 1607 roku zginęło we Francji w pojedynkach cztery tysiące szlachciców, a w 1609 roku, kiedy to ukazała się *Filotea*, ten sam pamiętnikarz podaje cyfrę siedmiu do ośmiu tysięcy za ostatnie dwadzieścia lat. Murrhy, *Saint François*, 33.

<sup>69</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 46, a. 7 (Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, 249).

<sup>70</sup> François de Sales, *Lettres*, V, 776.

dążyć<sup>71</sup>. To wskazanie odnajdujemy w praktyce ascetycznej mającej na celu opanowanie gniewu.

Nie można pominąć także osobistego doświadczenia Salezego, które mogło go skłaniać do jednoznacznie negatywnej oceny gniewu. „Wpadłem w gniew z powodu, który był słuszny, a później stwierdziłem, że słuszniej byłoby, gdybym wcale się nie rozgniewał<sup>72</sup>. Więcej o jego osobistej postawie dowiadujemy się z najstarszych życiorysów ukazujących jego ducha łagodności wobec bliźniego.

Zakładając wymienione racje zakazujące gniewu, rodzi się pytanie: w jaki sposób Salezy jako kierownik duchowy chronił osoby przed popadaniem w gniew i wyprowadzał je z niego? Jakich istotnych wskazań udzielał w tym względzie na drodze ascetycznej? Asceza polecana przez niego jest określana „ascezą miłości” odwołującą się do mocy miłości Bożej. Miłość nadprzyrodzona jest pierwszą w każdym rodzaju cnót i miarą dla pozostałych cnót teologicznych i moralnych, zdolnych, dzięki niej, zapanować nad sercem człowieka i wszystkimi jego uczuciami, jeśli tylko człowiek zechce się nią posłużyć<sup>73</sup>. Salezy był przekonany, że zasadniczy ton życia uczuciowemu nadają uczucia i akty woli związane z doznaniem dobra (np. upodobanie w dobru, radość, pokój) i pełnieniem dobra, zwłaszcza miłość udoskonalana przez miłość Bożą, i że one pomagają człowiekowi zapanować nad uczuciami negatywnymi, smutkiem, bólem, gniewem itp. Jak już zauważono, człowiek nie jest w stanie ustrzec się uczucia gniewu, czy może jednak nad nim skutecznie zapanować? Czy nieposługiwanie się gniewem nie stanowi ryzyka, że zło stanie się bardziej opresyjne?

Salezy nie proponuje moralności i duchowości bez walki:

<sup>71</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, IV, 13.

<sup>72</sup> François de Sales, *Lettres*, IV, 502.

<sup>73</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, I, 6.

Te bunty pożądania zmysłowego, zarówno gdy chodzi popęd gniewliwy, jak i pożądliwy pozostały w nas, abyśmy ćwiczyli się w praktyce dzielności duchowej, opierając się im [...]. Można je [nadmierne pożądanie] osłabić, ale nie zdoła się go unicestwić, umiera ono dopiero wraz z nami, bo zawsze z nami żyje<sup>74</sup>.

Człowiek grzeszny jest skłonny do ulegania potrójnej pożądliwości (1 J 2,16) i powinien podejmować walkę duchową w celu pokonania „pychy żywota” będącej korzeniem wszelkiego zła, jak również pożądliwości i gniewu.

Już początkującym w życiu duchowym poleca Salezy, by praktykowali przede wszystkim akty miłości do Boga oraz akty „małych cnót”, pokory i łagodności bardzo użyteczne w doskonaleniu relacji do Boga i bliźniego.

Przy pierwszym odczuciu poruszenia do gniewu, powstałym np. wskutek otrzymania od kogoś słusznej uwagi, człowiek winien przyjąć postawę spokojną i stanowczą, nie starając się gwałtownie uśmierzać w sobie tego pobudzenia, aby nie popaść w stan zamieszania i utraty panowania nad sobą. Zdaniem Salezego, ujawniające się w takiej sytuacji myśli przeciw osobie, od której się otrzymało uwagę, oraz silne namiętności, niesmak (*degoust*) odczuwane przez jakiś czas są znakiem nieuporządkowanego przywiązania do własnego sądu i własnej woli. Ostatecznie są znakiem miłości własnej, z której winien się on wyzwolić<sup>75</sup>. Biskup radzi, aby w takiej sytuacji dezawuować od czasu do czasu uczucia niechęci, gniewu aktem woli, a w kontakcie z daną osobą nie okazywać oschłości ducha, lecz zachować postawę łagodności.

Także w przypadku doznanej krzywdy Salezy nie poleca rozpamiętywania jej i pogrążania się w namiętności gniewu, ale radzi zachować spokój. Osoba skrzywdzona winna w duchu wiary uczynić akt uniżenia, pokory przed Bogiem i za pomocą innych aktów odnowić w sobie miłość i łagodność

<sup>74</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, IX, 7.

<sup>75</sup> François de Sales, *Sermons*, IV, 52.



wobec winnej osoby<sup>76</sup>. Akty pokory i łagodności chronią człowieka od „jadu gniewu” i dlatego winny być z wytrwałością praktykowane, aby ukształtowały w człowieku cnoty moralne.

Niektórzy sądzą, że są pokorni i łagodni, a gdy zostają przez kogoś obrażeni, reagują wybuchem gniewu, arogancją, co wskazuje na nieposiadanie tych cnót. Nabycie ich bowiem łączy się z uczeniem się zdolności przebaczenia innym doznanych krzywd wymagającym wzrostu w miłości do Boga i bliźniego oraz osiągnięcia większej mocy ducha, stałości i wielkoduszności<sup>77</sup>.

Co winna czynić osoba, gdy ktoś rzuci na nią oszczerstwo, kalumnię, skutek czego silne poruszenie do gniewu nie tylko ją pobudzi, ale za przyzwoleniem woli dostanie się do jej „serca”? Jeśli zmąci jej ducha i wzbudzi w niej duży niepokój, chęć zemsty, nienawiść do oszczercy? Także w tej sytuacji dusza winna szukać uwolnienia od zła z cierpliwością, łagodnością i ze spokojem, ufając bardziej dobroci i opatrności Bożej niż sobie samej. Salezy radzi, aby w takiej sytuacji najpierw uspokoić swego ducha przez odwrócenie uwagi (*diversion*) od natarczywych myśli i rozbudzonych namiętności gniewu oraz postanowić nie przyzwalać na gniew, a dopiero potem podjąć modlitwę połączoną z praktyką aktów cnót przeciwnych namiętności gniewu<sup>78</sup>.

Albo co winna czynić osoba, gdy pobudzona gniewem ulega mu i popada w smutek, poddaje się niechęci i nienawiści do kogoś, a potem, uświadamiając sobie winę moralną, wpada w lęk, iż się niepotrzebnie gniewała i zaczyna gniewać się na siebie samą, że się gniewa i coraz bardziej wikła się w negatywne uczucia tak, iż ten jej zamęt emocjonalny przypomina koła wzbudzone na wodzie skutek rzucanych na nią kamieni?<sup>79</sup> Za pomocą tego porównania Salezy w sposób

<sup>76</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 8.

<sup>77</sup> François de Sales, *Lettres*, II, 210.

<sup>78</sup> François de Sales, *Lettres*, VI, 930.

<sup>79</sup> François de Sales, *Lettres*, III, 436.

trafny wyraził nakręcającą się spiralę uczuć – analizowaną także przez współczesną psychologię – wciągającą człowieka coraz bardziej w zamknięty krąg kończący się niekiedy nawet pewnym zaburzeniem nerwowym<sup>80</sup>. I tu sposobem wyjścia z opresji jest zaprzestanie koncentrowania się na złu i odwrócenie się od niego, a po uciszeniu się, „złożenie wszystkich swoich uczuć w ręce woli Bożej, aby zostały przez nią uporządkowane i pokierowane, jak jej się podoba, [...] formowane według jej dobrego upodobania”<sup>81</sup>. Salezy mówi tu o konieczności zdania się na Boga (*abandon*), którego to aktu chrześcijanin winien się uczyć, aby mógł posiadać siebie, panować nad sobą.

Wartość podanych wskazań dla zapobiegania gniewowi i opanowania go można jeszcze bardziej docenić, gdy się uwzględni naukę Salezego o cnotach, zwłaszcza cnotcie pokory, łagodności i cierpliwości. Ze względu na wielką potrzebę przyjęcia tych cnót przez ludzi żyjących w świecie, biskup daje im nawet pierwszeństwo przed innymi cnotami.

Cnota pokory, polegająca na umiejętności uniezienia się i przyjęcia prawdy o własnej „nicości”, została ukazana przez świętego według czterech stopni: (1) wyzbycia się próżnej chwały, oderwania serca od zaszczytów światowych; (2) poznania własnej nędzy i radowania się byciem poniżonym przez innych<sup>82</sup>. Przyjęcie tej nauki i praktykowanie jej oznaczało wówczas nie tylko ugięcie własnej woli przed Bogiem i otwarcie się na Jego łaskę, ale np. w przypadku szlachcica zaprzestanie zazdrosnego ubiegania się o często nienależne honory, zaszczyty i nieobrażanie się na innych. (3) Kolejny stopień pokory to wezwanie do przyjęcia i uznania własnej niskości i wzgardy oraz upodobanie sobie w nich ze względu na wolę uwielbienia Boga i stawianie bliźniego ponad siebie. Burzył on hierarchię wartości dworzanina i szlachcica oraz

<sup>80</sup> Aguiló, *Wychowywać uczucia*, 36.

<sup>81</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, VIII, 2.

<sup>82</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 3-4.

wzywał do przemyślenia swojej dotychczasowej postawy wobec bliźniego. (4) Na kolejnym stopniu człowiek był wezwany do pogodzenia swej troski o własną reputację z nauką pobożności i nieubieganie się o nią.

Święty zachęcał do nabywania wymienionych cnót przez praktykę medytacji i rozważanie życia Jezusa Chrystusa: „Przypominaj sobie często, że Jezus Chrystus zbawił nas cierpieniem i cierpliwością i że my tak samo powinniśmy starać się o swoje zbawienie przez cierpienia i utrapienia, znosząc zniewagi, przeciwności i przykrości z możliwie jak największą łagodnością”<sup>83</sup>. Nigdy nie polecał pertraktowania z gniewem, ale zachęcał do przyjęcia zniewag ze względu na powinność udzielenia należytej odpowiedzi na miłość Bożą objawioną w męce Jezusa Chrystusa dla zbawienia człowieka. Wzywał do praktykowania męstwa polegającego nie na zadawaniu cierpienia innym, ale na przyjęciu upokorzeń. Objasniał, że zdolność tę człowiek osiągnie, gdy otworzy się na Ducha Chrystusowego, zwłaszcza ducha miłości Bożej i dar męstwa, dzięki którym nabierze mocy i odwagi oraz będzie w stanie przyjąć cierpienie, a nawet ponieść śmierć męczeńską dla Chrystusa<sup>84</sup>. Miłość człowieka do Boga, ogarniając wolę i miłość, „szczyt” duszy, jeśli zostanie wzmocniona, a zwłaszcza gdy dojdzie do zjednoczenia z Bogiem, jest w stanie wpłynąć na inne uczucia woli i władz zmysłowych oraz skierować je do swego nadprzyrodzonego celu, jak również tak przemienić, że będą one przeżywane zgodnie z jego naturą<sup>85</sup>. A to oznacza, że także wada gniewu może utracić swą wrogą moc, a gniew może stać się sługą miłości Bożej.

<sup>83</sup> François de Sales, *Introduction a la Vie devote*, III, 3.

<sup>84</sup> François de Sales, *Sermons*, II, 160.

<sup>85</sup> François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu*, XI, 20.

#### 4. PODSUMOWANIE

Podsumowując powyższy opis i analizę gniewu człowieka w aspekcie psychologicznym, moralnym i duchowym w pismach Salezego można z niej wysnuć kilka wniosków. Biskup geneński, zwłaszcza dzięki lekturze pism św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, dokonał głębokiego wglądu w życie afektywne, uczuciowe człowieka. Jego pojęcie gniewu jako uczucia, jego przejawów, postawy i skutków dla życia moralno-duchowego, osobistego i społecznego należy odczytywać w świetle antropologii, psychologii i teologii tych dwóch teologów.

Salazy ukazuje gniew w wymiarze antropologicznym, gdyż mówi o nim jako o akcie i postawie człowieka, a także przejawie postawy godzącej w dobre relacje międzyludzkie.

Od strony psychologicznej analizuje gniew najpierw w jego przejawie podstawowym, tj. popędzie gniewliwym (ubogaconym o dodatkowe uczucie będące efektem uśmierzonego gniewu, w czym różni się od podziału dokonanego przez św. Tomasza), a następnie jako uczucie spontaniczne, przedmiot materialny gniewu, powiązanie z innymi uczuciami, relację wzajemną z rozumem i wolą jako władzą afektywną, relację do aktu miłości, wewnętrzną dynamikę (psych. „spirala gniewu”) i trzy stadia jego rozwoju. Podaje także niektóre wskazania psychologiczne pomocne w zapobieganiu gniewowi i opanowaniu go.

Z teologiczno-moralnego punktu widzenia rozpatruje gniew jako gniew człowieka o skażonej przez grzech naturze i analizuje uczucie gniewu w relacji do rozumu i woli jako władzy moralnej będącej pod wpływem miłości własnej, ale otwartej na łaskę Bożą i miłość Bożą oraz gotowej ich mocą dezawuować to uczucie. Ze względu na dynamizm miłości rządzący sferą uczuć niższych i wyższych oraz przeciwieństwo istniejące w człowieku grzesznym pomiędzy miłością do Boga a miłością własną uczucie gniewu i jego funkcję moralną objaśnia w powiązaniu z tą miłością, którą aktualnie wola człowieka się kieruje. Chcąc przemienić obyczajowość

we Francji XVII wieku, pozbawioną po wojnach społeczno-religijnych zasad chrześcijańskich i cechującą się m.in. skłonnością do gniewu powodującego tragiczne skutki społeczne, Salezy proponuje ewangeliczny kształt relacji międzyludzkich, relacji bez gniewu i włącza go w przyjmowany wówczas model człowieka uprzejmego, uczciwego (*homme honnête*).

Życie duchowe, według Salezego, winna cechować decyzja niegniewania się motywowana gotowością udzielenia odpowiedzi cichemu i pokornemu Zbawicielowi, gotowością naśladowania Go i przyjęcia wzgardy, jak również wołą przemiany niemoralnych postaw społecznych, w tym gniewu. Życie duchowe zakłada konieczność podjęcia walki duchowej z miłością własną, ćwiczenie się w aktach pokory, łagodności itp. w duchu naśladowania Chrystusa i stosowanie środków ascetycznych pomocnych do wytrwania w tym postanowieniu (etap początkujących). Uzyskanie większego panowania nad gniewem jest możliwe dopiero po nabyciu cnót przeciwnych gniewowi (etap postępujących), a jeszcze bardziej po uzyskaniu darów Ducha Świętego (etap doskonałych). Święty nie proponuje koncentracji na gniewie, ale na miłości Bożej, która ma centralne znaczenie w rozwoju duchowym i ukazuje jej funkcję w przemianie duchowej człowieka, w tym także w transformacji i sublimacji uczuć.

Jego teoria rozwoju duchowego respektująca naturę ludzką i jej uczuciowość, poddająca ją przemianie nie tyle na zasadzie zewnętrznej dyscypliny, co „odgórnego” wpływu miłości Bożej i współpracy z nią woli ludzkiej, potwierdza, że popęd gniewliwy może być włączony w dynamizm popędu zasadniczego poddanego rozumowi, woli ludzkiej i działaniu łaski Bożej. W tym punkcie jego nauka zaprzecza tym współczesnym psychologom, którzy twierdzą, że „można sprzeciwiać się złu intelektualnie lub wolicjonalnie, lecz bez siły napędowej, jaką dają uczucia nienawiści i gniewu, skutki sprzeciwu są ograniczone”<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> Terruwe – Baars, *Integracja psychiczna*, 264.

Posługiwanie się gniewem w służbie sprawiedliwości Salezy dopuszcza jedynie u tych, którzy zostali przemienieni w Chrystusie mocą Ducha Świętego i są w stanie panować nad gniewem. Dotyczy ono tylko wyjątkowych sytuacji. Jednakże sam biskup, jak wynika z różnych jego wypowiedzi o gniewie, pozostaje wierny zasadzie bezwzględnego wyrzeczenia się gniewu.

## BIBLIOGRAFIA

- Aguiló A., *Wychowywać uczucia* (tł. K. Radzikowska) (Ząbki: Apostolicum 2009).
- Augustinus, *Fratri Profuturo Augustinus. S. Avreli Augustini Operum (Epistola 38)* (CSEL 34,64-66); tł. polskie: Augustyn, *Listy* (tł. W. Eborowicz) (Pelplin: Zakład Małej Poligrafii Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie 1991).
- Augustinus, *De Civitate Dei* (PL 41,13-804); tł. polskie: Augustyn, *Państwo Boże* (tł. W. Kubicki) (Kęty: ANTYK 1998).
- Augustinus, *De musica* (PL 32,1081-1184).
- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1986) I.
- Bardy G., „Apatheia”, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (red. M. Villier) (Paris: Beauchesne 1937) I, 732-735.
- Bednarski F.W., „Objaśnienia”, [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* (Londyn: „Veritas” 1967) X, 277-352.
- Boethius, *De consolatione philosophiae* (PL 63,581-862); tł. polskie: Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia* (tł. W. Olszewski) (Warszawa: PWN 1962).
- Danielou J. – Marrou H.I., *Historia Kościoła* (tł. M. Tarnowska) (Warszawa: PAX 1984) I.
- Dokumenty Soborów Powszechnych* (red. A. Baron – H. Pietras) (Kraków: WAM 2002) I.
- Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digesta ad fidem codicis Bodleiani iterum recensuit Henricus Schenkel. Accedunt fragmenta, enechridion ex recensione Schweighaeseri, index nomi-*

- num* (Lipsiae: B.G. Tuebener 1916); tł. polskie: „Fragmenty Diatryb Epikteta spisanych przez Arriana, bądź przez innych autorów, Fragment 20”, [w:] Epiktet, *Diatryby, Encheiridion z dodatkiem Fragmentów, oraz Gnomologium Epiktetowego* (tł. L. Joachimowicz) (Warszawa: PWN 1961) 178-237.
- François de Sales, *Introduction à la Vie Devote* (Annecy: Imprimerie J. Niérat 1893).
- François de Sales, *Les Vrais Entretiens spirituels* (Annecy: Imprimerie J. Niérat 1985).
- François de Sales, *Lettres* (Annecy: Imprimerie J. Niérat 1900-1923).
- François de Sales, *Sermons* (Annecy: Imprimerie J. Niérat 1896-1898).
- François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu* (Annecy: Imprimerie J. Niérat 1894).
- Goichot E., „L'humanisme dévot de l'abbé Bremond. Reflexions sur un lieu commun”, *Révue d'ascétique et mystique* 45 (1969) 121-160.
- Greimas A.J. – Keane T.M., *Dictionnaire du moyen français. La Renaissance* (Paris: Larousse 1992).
- Heistein J., *Historia literatury włoskiej. Zarys* (Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich 1987).
- Ioannes Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaeum* (PG 56,611-946).
- Królikowski J., „Czy gniew zawsze jest grzechem?”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 445-461.
- Lacan M.-F., „Pokora”, *Słownik Teologii Biblijnej* (red. X. Leon-Dufour; tł. K. Romaniuk) (Poznań – Warszawa: Pallottinum 1973) 699.
- Murrhy R., *Saint François de Sales et la civilité chrétienne* (Paris: A.G. Nizet 1964).
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistulae* (PG 3,1065-1122); Pseudo-Dionizy Areopagita, *List do Demofila, mnicha*, Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne I* (Kraków: Wydawnictwo ZNAK 1997) 181-196.
- Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae ad Lucilium* (Pisa: in aedibus Giardini editori e stampatori 1983); tł. polskie: Seneka,

- Listy moralne do Lucyliusza* (tł. W. Kornatowski) (Warszawa: PWN 1961).
- Lucius Annaeus Seneca, „De ira”, [w:] Lucius Annaeus Seneca, *Dialogorum libri XII* (Lipsiae: Teubner 1923) III-V; tł. polskie: Seneka, „O gniewie”, [w:] Seneka, *Dialogi* (Warszawa: PAX 1989) 229-397.
- Solignac A., „Stoïcisme”, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (red. M. Villier) (Paris: Beauchesne 1988-1990) XIV, 1251.
- Spicq C., „Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence”, *Revue Biblique* 54 (1947) 321-339.
- Tanquerey A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej* (tł. P. Mańkowski) (Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1949) II.
- Terruwe A.A. – Baars C.W., *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu* (Poznań: W drodze 1989).
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (Taurini: Marietti 1939); tł. polskie: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* (Londyn: „Veritas” 1962-1986).
- Thonnard F.-J., „La vie affective de l’ame selon Saint Augustin”, *Année Théologique Augustinienne* 13/1 (1953) 33-55.
- Zarzycki S.T., „Gniew Boga według św. Tomasza z Akwinu”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 385-421.

Ks. STANISŁAW T. ZARZYCKI, pallotyn, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor KUL, pracownik Instytutu Teologii Duchowości KUL. Autor kilku książek z zakresu teologii duchowości, m.in. *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997), *Rozwój życia duchowego i afektywność* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2008).