

KS. MARIUSZ SZRAM

## POKORA – „MATKA CNÓT” (μήτηρ ἀρετῶν) W UJĘCIU BAZYLEGO WIELKIEGO I JANA CHRYZOSTOMA

Charakterystyczną cechą literatury moralno-ascetycznej okresu patrystycznego jest wyraźne akcentowanie pokory jako istotnej dyspozycji duchowej, a zarazem ważnej cnoty moralnej. Nauka ta, wpływająca bezpośrednio z ewangelii, ale sięgająca też do pewnych antycznych wzorców, wymaga ciągłego przypominania i zgłębiania, ponieważ od czasów humanizmu nasila się kwestionowanie sensowności postawy życiowej opartej na pokorze, a jej obraz rozpowszechniany przez popularną literaturę ascetyczną bywa często spłypany lub zdeformowany. Temat nauki o pokorze nie był podejmowany w szerszym wymiarze przez współczesnych patrologów. Do wyjątków należą dwa przekrojowe, bardzo syntetyczne artykuły, napisane *notabene* przez moralistę – ks. Stanisława Witka: *Koncepcje pokory w patrystyce Wschodu*<sup>1</sup> i *Interpretacja pokory w patrystyce zachodniej*<sup>2</sup>.

Badacze najczęściej koncentrują się na doktrynie Augustyna, która w tej kwestii stanowi punkt szczytowy, wysuwając pokorę na pozycję fundamentu wszystkich cnót i podstawę dla porządku miłości (*ordo amoris*)<sup>3</sup> Należy

---

Ks. dr hab. MARIUSZ SZRAM, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej KUL; adres do korespondencji: 20-950 Lublin, Al. Raclawickie 14; e-mail: m.szram@wp.pl

<sup>1</sup> „Analecta Cracoviensia” 2(1970), s. 257-278. Stanowił on częsty punkt odniesienia dla autora niniejszego artykułu. W kwestiach dotyczących antycznych i biblijnych korzeni chrześcijańskiej koncepcji pokory pomocą służyło opracowanie: P. A d n è s, *Humilité*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. M. Viller, t. VII, Paris 1969, k. 1136-1187.

<sup>2</sup> „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17(1970), z. 3, s. 5-24.

<sup>3</sup> Por. O. S c h a f f n e r, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg 1959; W i t e k, *Interpretacja pokory*, s. 11-16; A. E c k m a n n, *Nauka świętego Augustyna o pokorze jako podstawie ascezy chrześcijańskiej*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1993, s. 83-97.

jednak pamiętać, że ten sposób myślenia charakterystyczny był dla wczesnego monastycyzmu i ukształtował się w dużym stopniu na Wschodzie. W niniejszym opracowaniu pragnę zaprezentować równoległą w czasie do ujęcia Augustyńskiego wschodnią koncepcję pokory w jej szczytowym wydaniu. Dwaj analizowani przeze mnie autorzy dochodzą do analogicznych wniosków jak Augustyn, mówiąc *explicite* o pokorze jako bazie cnót. Ta jednomyślność, choć wyrażana i uzasadniana w nieco różny sposób, jak również radykalność sformułowania o naczelnej roli pokory w procesie doskonalenia decydują o tym, że zestawiam Bazylego z Janem Chryzostomem, odstępując od pierwotnego zamiaru przedstawienia pozornie bardziej homogenicznego nauczania trzech wielkich Ojców Kapadockich. Po dokonaniu wprowadzającej prezentacji źródeł doktryny obu autorów będę usiłował ukazać ich definicję pokory i jej charakterystykę, a przede wszystkim wyjątkowe miejsce, jakie przyznawali jej w procesie nabywania cnót.

#### FILOZOFICZNE, BIBLIJNE I WCZESNOPATRYSTYCZNE ŹRÓDŁA KONCEPCJI BAZYLEGO I JANA CHRYZOSTOMA

Jak wspomniałem, koncepcja pokory Bazylego i Jana Chryzostoma stanowi ostatni etap powstawania doktryny, która korzeniami swymi sięga przede wszystkim Pisma św., ale także – w niektórych aspektach – starożytnej filozofii greckiej. Konieczne więc wydaje się ukazanie na wstępie, przynajmniej skrótowo, podstawowych etapów dojrzewania tej nauki, zwłaszcza że stanowiły one równocześnie źródła dla wielu sformułowań interesujących nas autorów.

Starożytna myśl grecka nie znała cnoty pokory, co wiązało się z brakiem ścisłych idei dotyczących transcendencji Boga, stworzenia człowieka i świata, koncepcji Boga osobowego oraz rozumienia cnoty miłości. Istniały jednak niewątpliwie w moralności antycznej elementy, które mogły wpłynąć na powstanie ideału pokory. Jan Chryzostom zdaje się przyznawać filozofom starożytnym znajomość pewnych elementów nauki o pokorze, krytykuje ich natomiast za niedostosowanie życia do wyznawanych zasad<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> I o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *Homiliae in Acta Apostolorum* 36, 2.

Do swoistych „zwiastunów” pokory należała w starożytnej filozofii z pewnością przede wszystkim zasada umiaru, właściwej miary (μετριοτές), spajająca cztery cnoty kardynalne, wyróżnione przez Platona (roztropność, rozumność – φρόνησις; męstwo, odwagę – ἀνδρεία; opanowanie, umiarkowanie – σωφροσύνη; sprawiedliwość – δικαιοσύνη). Teoretykiem tej reguły, głoszącej, że cnota mieści się w słusznym środku, był Arystoteles<sup>5</sup>. To poczucie miary (μηδὲν ἄγαν) prowadziło starożytnych do poczucia własnej ograniczoności. Herodot pisał, iż poznanie siebie (γνώθι σαυτόν) prowadzi człowieka do przekonania, że ma on inną naturę niż bogowie i nie może μέγα φρονεῖν, czyli nie może posiadać uczuć i myśli, które przekraczają tę naturę i są właściwe tylko bóstwu<sup>6</sup>.

Większość starożytnych pisarzy greckich (Teognis, Pindar, Herodot, Sofokles, Eurypides) podkreślała, że człowiek, świadomy swoich ograniczeń, musi unikać postawy wyniosłości, hardości, zuchwalstwa i pychy, określanej terminem ὕβρις, surowo karanej przez bogów. Przejawia się ona albo w jawnym lekceważeniu bogów (przypadek Penteusa z *Bachantek* Eurypidesa), albo w przesadnym zadowoleniu z posiadanego bogactwa czy władzy (przypadek Krezusa, uważającego się za najszcześniejszego z ludzi, znany z *Dziejów* Herodota<sup>7</sup>). Zemsta bogów za postawę ὕβρις przybiera nieraz w literaturze starożytnej postać ludzko podobną do opisanego w biblijnym *Magnificat* Maryi działania Boga: „Bogowie są zdolni poniżyć wielkich w mgnieniu oka i wybawić maluczkich nawet z największych niebezpieczeństw<sup>8</sup>; „Zeus poniża rzeczy wzniosłe, a wywyższa niskie”<sup>9</sup>

Ucieczka przed ὕβρις nie oznaczała jednak dla starożytnych odrzucenia jakiegokolwiek nadziei na własną wielkość. Moralność antyczna pielęgnowała pewien ideał wielkości duszy, zwany wielkodusznością (μεγαλοψυχία)<sup>10</sup>. Polegał on na uznaniu siebie za zdolnego do wielkich rzeczy, ponieważ takim się rzeczywiście jest, czyli na posiadaniu słusznej opinii o sobie samym

<sup>5</sup> A r i s t o t e l e s, *Rhetorica* II, 12, 1389 b; *Ethica nicomachea* II, 6, 1106 b-1107 a.

<sup>6</sup> H e r o d o t u s, *Historiae* VII, 10, 55. Por. A d n è s, dz. cyt., k. 1137.

<sup>7</sup> H e r o d o t u s, dz. cyt., I, 34, 1. Por. A d n è s, dz. cyt., k. 1138.

<sup>8</sup> X e n o p h o n, *Anabasis* III, 2, 10: „[...] ἐναντίους εἶναι τοὺς θεοὺς, ἡμῖν δὲ συμμάχους, ὅπερ ἱκανοὶ εἰσι καὶ τοὺς μεγάλους ταχὺ μικροὺς ποιεῖν καὶ τοὺς μικροὺς κἂν ἐν δεινοῖς ὥσι σφῆξιν εὐπετῶς, ὅταν βούλωνται”

<sup>9</sup> D i o g e n e s L a e r t i u s, *Vitae philosophorum* I, 69: „[...] ὁ Ζεὺς τί εἶη ποιῶν· τὸν δὲ φάναι, «τὰ μὲν ὑψηλὰ ταπεινοῦν τὰ δὲ ταπεινὰ ὑψοῦν»”

<sup>10</sup> Por. R. A. G a u t h i e r, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, s. 250.

i poczucia własnej wartości. Uzupełniająca wobec niej cnota umiarkowania, skromności (σωφροσύνη) odnosi się, analogicznie, tylko do słabych, którzy uważają się za zdolnych do małych rzeczy, bo rzeczywiście takimi są<sup>11</sup> U Ojców Kościoła postawa wielkoduszności – ideał – zostanie ściśle związana z pokorą: człowiek powinien znać nie tylko swoją godność, ale również pamiętać, że zawdzięcza ją Bogu.

Arystoteles podkreślał, że wielkoduszność jako cnota jest ściśle związana z zasadą słusznego środka, ponieważ zajmuje miejsce pośrednie między małodusznością (μικροψυχία), która polega na uznawaniu siebie za zdolnego tylko do małych rzeczy, podczas gdy jest się zdolnym do wielkich, a próżnością (χαινώτης), która, przeciwnie, nakazuje uznawać się za zdolnego do rzeczy wielkich, podczas gdy jest się zdolnym tylko do małych<sup>12</sup>. To, co Arystoteles zawarł w jednym terminie χαινώτης, Teofrast podzielił na kilka szczegółowych przejawów próżnej pychy, przeciwstawiających się wielkoduszności. Są to: ambicja w drobnostkach (μικροφιλοτιμία), przechwalanie się (ἀλαζονεία), zuchwałość połączona z pogardą (ὑπερηφανία)<sup>13</sup> Wszystkie te terminy powrócą u Bazylego i Jana Chryzostoma, ale w kontekście wad przeciw pokorze w rozumieniu chrześcijańskim. Omawiani Ojcowie, pisząc o pysze i pokorze, skorzystają jeszcze z innych terminów należących do słownika antycznego, takich jak: τόλμα – zuchwałość, samowystarczalność w znaczeniu uniezależnienia się od Boga<sup>14</sup> czy ἀτυφία – brak próżnej zarozumiałości, przejawiający się w przyjmowaniu z obojętnością zarówno złych, jak i dobrych opinii o sobie<sup>15</sup>

Również ze starożytności greckiej wywodzi się termin najczęściej używany w greckiej literaturze patrystycznej na oznaczenie pokory – ταπεινότης. Miał on jednak u starożytnych sens raczej pejoratywny i oznaczał małość, słabość, nędzę. Identyfikowano go nawet z małodusznością i przeciwstawiano wielkoduszności (μεγαλοψυχία), charakterystycznej dla mędrca<sup>16</sup> W *Prawach* Platona znajduje się jednak tekst, cytowany później przez Ojców,

<sup>11</sup> Por. A d n è s, dz. cyt., k. 1138.

<sup>12</sup> A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* IV, 7, 1123 b.

<sup>13</sup> T h e o p h r a s t u s, *Characteres* 21, 23, 24. Por. A d n è s, dz. cyt., k. 1139.

<sup>14</sup> P l o t i n u s, *Enneades* V, 1, 1.

<sup>15</sup> D i o g e n e s L a e r t i u s, dz. cyt., VII, 117.

<sup>16</sup> Por. A r i s t o t e l e s, *Rhetorica* II, 6, 1384 a; P l u t a r c h u s, *De tranquillitate animi* 17; S e n e c a, *De constantia sapientis* X, 2-3. Zob. A d n è s, dz. cyt., k. 1140.

w którym słowo ταπεινός nabiera pozytywnego znaczenia. Oznacza ono umiarkowanie, które przeciwstawia się ὑβρις i zbliża człowieka do Boga<sup>17</sup>

Pismo św. wprowadza zupełnie nowe rozumienie pokory. Wprawdzie, podobnie jak u starożytnych, rozumie się przez nią skromność będącą przeciwstawieniem próżności, ma jednak ona głęboki kontekst religijny. Jest wyrazem postawy małego i grzesznego człowieka wobec Boga. Przeciwstawia się absolutnej autonomii człowieka, określanej jako pycha. Lud Izraela uczył się pokory przede wszystkim wtedy, gdy doświadczał działania wszechmocy Boga i gdy wspominał je podczas czynności kultowych, a także gdy doznawał nędzy w chwilach klęsk, wygnania lub choroby. Ci, którzy z pokorą wielbią Boga i błagają Go o ratunek, nazywają się w Starym Testamencie ubogimi – „anawim” (Ps 22, 25; 34, 7). Termin ten oznaczał najpierw klasę społeczną nieszczęśliwych i uciśnionych, a potem, zwłaszcza od czasów proroka Sofoniasza (2, 3; 3, 12), zaczął nabierać charakteru coraz bardziej religijnego. Szukanie ubóstwa stało się synonimem pokory i cechą charakterystyczną ludzi, którzy pragną należeć do grona mesjańskiej „reszty” zbawionych. Oczekiwany Mesjasz jest w zapowiedziach Izajasza (11, 4), Micheasza (5, 1-5) i Zachariasza (9, 9-10) pokorny, czyli ubogi pod względem cielesnym i duchowym<sup>18</sup> Jezus istotnie jest tym pokornym Mesjaszem i takim przedstawiają go ewangelisti. Jest „łagodny i pokorny sercem” (πραῦς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ – Mt 11, 29) wobec Boga i ludzi. Ta pokora Zbawiciela, połączona z postawą uniżenia, poczuciem małości, duchem dziecięctwa, jest ściśle związana z nowym przykazaniem miłości. Polega na tym, by się uniząć przez miłość, wielbiąc w ten sposób Boga i ratując ludzi. Fakt uniżenia się Syna Bożego aż do końca dla zbawienia ludzi (Flp 2, 6-8) sprawia, że pokora Boga i pokora wobec Boga znajduje się w centrum kerygmatu chrześcijańskiego<sup>19</sup> Autorzy listów nowotestamentalnych – Paweł, Jakub i Piotr – kładą nacisk na pełną miłości pokorę wobec braci, której fundamentem jest pokora wobec samego Boga (2 Kor 12, 9; Flp 2, 2-4; Ga 5, 22; Ef 4, 2; Jk 4, 6-10; 1 P 5, 5-6). Najprawdopodobniej Paweł wprowadził na oznaczenie pokory mającej walor religijny termin ταπεινο-

<sup>17</sup> P l a t o, *Leges* IV, 715 e-716 b.

<sup>18</sup> Por. A d n è s, dz. cyt., k. 1142-1145; M.-F. L a c a n, *Pokora*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. z franc. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1985, s. 698-699.

<sup>19</sup> Por. X. L é o n D u f o u r, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. z franc. K. Romaniuk, Poznań 1986, s. 491.

φροσύνη (obok znanego już w starożytności ταπεινότης)<sup>20</sup> Oznacza on skromność, uniżenie, pozbycie się zbędnych ambicji, dostosowanie się do miejsca i daru wyznaczonego przez Boga wewnątrz wspólnoty, braterską miłość i oddanie się na służbę innym.

Wśród wczesnochrześcijańskich autorów wschodnich szczególnie dwaj przyczynili się do rozwoju pojęcia pokory chrześcijańskiej i wpłynęli na późniejszą doktrynę Bazylego i Jana Chryzostoma. Byli to aleksandryjczycy Klemens i Orygenes. Usiłowali oni przy zachowaniu religijnego i duchowego wymiaru pokory, wynikającego z Biblii, zdefiniować ją jako cnotę etyczną, korzystając przy tym z zasobów pojęciowych filozofii starożytnej. Było to uwarunkowane z pewnością zasadą akomodacji misyjnej. S. Witek doszukuje się przyczyn takiego ujęcia pokory również w upadku pierwotnej gorliwości religijnej i chęci uczynienia z pokory cnoty unormowanego, a nie rygorystycznego życia chrześcijańskiego, będącej miernikiem i wyznacznikiem równowagi we współżyciu ludzkim i podlegającej zasadzie rozumnego umiaru<sup>21</sup>

Klemens związał chrześcijańską pokorę ze znanymi pojęciami etyki greckiej: platońskim ὁμολωσις πρὸς Θεόν – upodobnienie do Boga oraz stoickimi ἀτυφία – brak pychy, skromność i ἀπάθεια – obojętność, niedoznawanie cierpienia<sup>22</sup>. Podobnie Orygenes łączył ją ze stoickimi ideałami: μετριότης – umiarkowanie, właściwa miara oraz ἀταραξία – obojętność na dobrą i złą sławę. Uważał pokorę (ταπεινωσις) za ogólną cnotę zamykającą w sobie wszystkie cztery platońskie cnoty kardynalne, nadawał jej jednak wyraźny sens religijny, znany z Ewangelii<sup>23</sup>

Co najmniej dwa poglądy charakterystyczne dla Orygenesesa zaważyły na dalszym rozwoju nauki o pokorze, a ich reminiscencje występują także u Bazylego i Jana Chryzostoma. Po pierwsze u Orygenesesa wyraźnie zaznaczyła się dwoistość znaczeniowa terminu ταπεινωσις. Oznacza on z jednej strony cnotę moralną o religijnym charakterze, z drugiej – pewien stan niskości i uniżenia, właściwy obiektywnie każdemu człowiekowi z racji jego kondycji jako bytu stworzonego i grzesznika zarazem. Po drugie istnieją, według Orygenesesa, różne formy pokory:

<sup>20</sup> Por. A d n è s, dz. cyt., k. 1148-1150.

<sup>21</sup> *Koncepcje pokory*, s. 263.

<sup>22</sup> Por. C l e m e n s A l e x a n d r i n u s, *Paedagogus* II, 3; *Stromata* IV, 6. Zob. S. W i t e k, *Koncepcje pokory*, s. 260.

<sup>23</sup> Por. O r i g e n e s, *Homiliae in Lucam* 8. Zob. P. N e m e s h e g y i, *La morale d'Origène*, „Revue d'ascétique et de mystique” 37(1961) 415; G a u t h i e r, dz. cyt., s. 422; S. W i t e k, *Koncepcje pokory*, s. 260.

- najgorsza z nich to pokora faktycznie będąca wadą, polegająca na stanie poniżenia przez grzech i utracie posiadanej godności duszy;
- pokora zła lub niewystarczalna, gdy grzesznik uniża się z powodu popełnionych czynów, nie chce jednak ich naprawienia;
- pokora nieroztropna, polegająca na unізaniu się na zewnątrz przekraczająca zdroworozsądkową miarę (np. przez rzucanie się na kolana, noszenie nędznego ubioru, posypywanie się pyłem);
- pokora prawdziwa, ściśle związana z godnością człowieka i jego świętością, polegająca na szczerym unізaniu się z powodu niskości natury i posiadanych grzechów i prosząca Boga o wyniesienie przez łaskę do nowego życia; ma ona związek ze starożytną ideą wielkoduszności o tyle, że tamta akcentowała wielkość samego człowieka, ta natomiast podkreśla wielkość samego Boga objawiającą się w człowieku<sup>24</sup>

Ostatni etap rozwoju wczesnochrześcijańskiej nauki o pokorze przed próbą syntezy, jaka została podjęta na Wschodzie przez Bazylego i Jana Chryzostoma, a na Zachodzie przez Augustyna, wiąże się z gorliwością ascetyzmu mniszego, który w swojej koncepcji życia doskonałego oparł się na dosłownym rozumieniu Ewangelii. Konsekwencją było praktykowanie surowego życia, przekraczającego zwykłą regułę umiaru. W centrum myślenia eremicko-monastycznego, o czym świadczą zwłaszcza *Apophthegmata Patrum*, stała świadomość grzeszności i płynącej stąd niskości człowieka. W związku z tym pokora polegała przede wszystkim na świadomym unізaniu siebie przez mnicha, który ma żywić dla własnej czci pogardę idącą aż do poczytywania siebie za głupca, a także ma pozwolić, aby inni mieli o nim taką opinię. To właśnie ojcowie pustyni uczynili z pokory cnotę naczelną, stanowiącą decydującą broń w walce ze złymi duchami i z pokusą pychy. Pokora stała się celem ich ascezy, była odwróceniem się od zasad życia panujących w świecie i od chlubienia się własnymi uczynkami, a zwróceniem się do pełnej miłości służby Bogu i bliźnim<sup>25</sup>. Odtąd zaczęto ją uważać za podstawową zasadę życia chrześcijańskiego i streszczenie doskonałości chrześcijańskiej. W ten właśnie sposób będą ją opisywać od strony teoretycznej Bazyli i Jan Chryzostom, którzy mieli za sobą doświadczenia pustyni i życia monastycznego.

Do IV w. koncepcja pokory przeszła, jak wynika z przedstawionego zarysu, pewien rozwój, którego etapy są wyraźnie widoczne:

<sup>24</sup> Por. O r i g e n e s, *Contra Celsum* III, 64; VI, 15. Zob. G. B a r d y, *Les idées morales d'Origène*, „Mélanges de science religieuse” 13(1956), s. 30; W i t e k, *Koncepcje pokory*, s. 261-262.

<sup>25</sup> Por. W i t e k, *Koncepcje pokory*, s. 263-266.

1. pewne przeczucie cnoty pokory w starożytnej myśli greckiej (ideały umiaru i wielkoduszności, postawa braku pychy);
  2. nadanie pokorze charakteru religijnego w Piśmie św. i usankcjonowanie jej przez pokorną postawę samego Syna Bożego;
  3. stworzenie podstaw nauki o pokorze jako cnotcie moralno-religijnej przy zastosowaniu starożytnych pojęć filozoficznych (ἀτυφία, μετριότης, ταπείνωσις), dokonane w środowisku teologów aleksandryjskich;
  4. wysunięcie pokory na czoło cnót jako fundamentu życia chrześcijańskiego w praktyce ascetycznej mnichów wczesnochrześcijańskich.
- Ostatni, piąty etap, podsumowujący rozwój wczesnochrześcijańskiej koncepcji pokory, to próba syntezy wszystkich wymienionych wyżej nurtów w twórczości teologów w osobach Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma oraz mnichów Ewagriusza z Pontu i Jana Klimaka na Wschodzie oraz, nieco później, u teologa Augustyna i mnicha Jana Kasjana na Zachodzie.

## TERMINOLOGIA

U obu interesujących nas autorów na określenie pokory przeważają dwa tradycyjne terminy: wywodzący się ze starożytnej filozofii ταπείνωσις i Pawłowy ταπεινοφροσύνη. Bazyli często traktuje je jako synonimy<sup>26</sup> W przypisywanej mu homilli o pochodzeniu człowieka zdarza się jednak, że nazwa ταπεινοφροσύνη zarezerwowana jest dla cnoty pokory, a termin ταπείνωσις odnosi się do naturalnej pokory, wrodzonej każdemu człowiekowi<sup>27</sup> Jan Chryzostom, trzymając się już ściśle rozróżnienia wprowadzonego przez Orygenes, konsekwentnie rozróżnia między ταπεινοφροσύνη jako cnotą pokory, prowadzącą do życia doskonałego i świętości, której wzorem jest Chrystus, a ταπείνωσις jako uniżeniem związanym w sposób konieczny

<sup>26</sup> B a s i l i u s, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae)*, 43, 2: „Πρώτους οὖν αὐτοῦς, τὸ παραδοθὲν τῆς ταπεινοφροσύνης μέτρον παρὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατορθοῦντας, ὑπογραμμὸν ἀκριβῆ προσήκει γίνεσθαι. Μάθετε γὰρ, φησὶν, ἀπ’ ἐμοῦ, ὅτι πράδος εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. Πραότης οὖν τρόπου καὶ καρδίας ταπείνωσις χαρακτηριζέτω τὸν προϊστάμενον”

<sup>27</sup> T e n z e (?), *De hominis structura* II, 12, 18: „[...] πᾶν ὅπερ ἄν ποιῆς εἴτε μέγα εἴτε μικρὸν ἐπὶ τῆς γῆς, ἐγγὺς ἔχεις τὸ ὑπόμνημα τῆς ἑαυτοῦ ταπεινώσεως”.

ze statusem ludzkiej natury stworzonej<sup>28</sup> Często zestawia w formie hendia-dysu jako nierozłączne cechy to, co niskie i pokorne, z tym, co ludzkie – ταπεινὸν καὶ ἀνθρώπινον<sup>29</sup>

Złotousty kaznodzieja, charakteryzując pokorę i przeciwstawiając ją pysze, korzysta z całego arsenału pojęć używanych przez filozofów starożytnych, związanych z ideałem „wielkoduszności” i wadami, które mu się przeciwstawiają, a odpowiadają zakresem temu, co chrześcijaństwo nazywa pychą. W *Panegyrykach na cześć św. Pawła* Jan Chryzostom zestawia w odniesieniu do osoby Apostoła narodów dwa pozornie nie związane ze sobą pojęcia: biblijne ταπεινοφροσύνη i klasyczne μεγαλοψυχία, stwierdzając, że Paweł przemawiał z pokorą, ale równocześnie z mocą, świadomy wielkiego znaczenia orędzia pochodzącego od Boga<sup>30</sup> Termin μεγαλοψυχία ma tu jednak niewiele wspólnego z pierwotnym znaczeniem Arystotelesowskim poczucia ludzkiej samowystarczalności, godności i wielkości, wskazuje raczej na wielkość człowieka wynikającą z jego pokornego podporządkowania się Bogu. Cechy typowej Arystotelesowskiej μεγαλοψυχία przybiera notomiast u Jana Chryzostoma pojęcie pychy<sup>31</sup> W homiliach *In illud: Vidi Dominum* Złotousty określa z kolei pychę jako podstawową wadę i zaprzeczenie pokory. Czyni to za pomocą terminów ἀλαζονεία i ὑπερηφανία<sup>32</sup>, zaczerpniętych z *Charakterów* Teofrasta i będących tam nazwami odmian próżnej pychy przeciwstawiającej się „wielkoduszności” (μεγαλοψυχία). Jak wynika z powyższych

<sup>28</sup> Por. I o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *Epistulae ad Olympiadem* VIII, 5, 34-36: „Διὰ τοῦτο τῶν ἄλλων οὐδὲ ἐπιμνησθήσομαι, τῆς ταπεινοφροσύνης, τῶν ἄλλων οὐδὲ ἐπιμνησθήσομαι, τῆς ταπεινοφροσύνης, τῆς ἀγάπης, τῶν λοιπῶν ἀρετῶν τῆς ἀγίας σου ψυχῆς”

<sup>29</sup> T e n Ź e, *De consubstantiali (Contra Anomoeos homilia VII)*, 173.188. Por. t e n Ź e, *De Babyla contra Iulianum et gentiles* 16, 4-5; 33, 3.

<sup>30</sup> T e n Ź e, *De laudibus sancti Pauli apostoli* V, 8: „Ὅταν ἴδῃς μέγαρα φθειρόμενον, θαύμασον ὁμοίως, ὡς περὶ ὅταν ἴδῃς μετριάζοντα· καθάπερ γὰρ τοῦτο ταπεινοφροσύνης, οὕτως ἐκεῖνο μεγαλοψυχίας”

<sup>31</sup> T e n Ź e, *Expositiones in Psalmos* 142, 3: „Καὶ γὰρ ἀνὴρ ὢν, καὶ ἐν ἡλικίᾳ τελείᾳ γεγὼς, τραπέζας καὶ πόρνas καὶ τρυφήν μέγαρα εἶναι νομίζει· οὐ τί γένοιτ’ ἂν ταπεινότερον; Καίτοι πολλοὶ τοὺς τοιοῦτους μεγαλοψυχους καλοῦσιν· ἀλλ’ οὗτοι ἐκείνων πολλῶ ταπεινότεροι πάλιν”

<sup>32</sup> T e n Ź e, *Homiliae in illud: Vidi Dominum* IV, 3, 85-88: „Οὗτος ὁ Ὀζίας βασιλεὺς ἦν καὶ ἀνὴρ δίκαιος καὶ πολλοῖς κομῶν τοῖς κατορθώμασιν· ἀλλ’ ὕστερόν ποτε εἰς ἀπόνοιαν ἦλθεν, εἰς ἀπόνοιαν, τὴν μητέρα τῶν κακῶν, εἰς ἀλαζονείαν, τὸν θόρυβον τῶν νοσοῦντων, εἰς ὑπερηφανίαν, τὴν ἀπώλειαν τοῦ διαβόλου. Οὐδὲν γὰρ ἀπονοίας χεῖρον· διὰ τοῦτο καὶ τὸν λόγον ἅπαντα εἰς τοῦτο κατηναλώσαμεν χθές, τὴν ἀπόνοιαν καθαιροῦντες καὶ τὴν ταπεινοφροσύνην διδάσκοντες. Εἶπω σοι πόσον ἀγαθὴν ταπεινοφροσύνην καὶ πόσον κακὴν ἀπύνοια;”

przykładów, Bazyli i, przede wszystkim, Jan Chryzostom stosowali zarówno terminologię biblijną związaną z cnotą pokory, jak i starożytną grecką, dotyczącą cnoty wielkoduszności i wad jej przeciwnych, zmieniając w duchu chrześcijańskim jej pierwotną semantykę.

### DEFINICJA POKORY

Mimo, że pokora należy u obu interesujących nas autorów do tematów kluczowych w dziedzinie moralności, ascezy i mistyki, sposób jej przedstawiania jest nieco odmienny. Jan Chryzostom mówi o niej *explicite*, często i w sposób dość usystematyzowany. Natomiast Bazyli wprowadza jej klimat do wszystkich swoich dzieł ascetycznych i homiletycznych, ale wprost mówi o niej niewiele, poza słynną homilią 20. *De humilitate*, która zresztą jest jedyną pochwałą cnoty w ogóle w zachowanej spuściźnie kaznodziejskiej pierwszego wielkiego Kapadoccyka. Myliłby się ten, kto chciałby w pismach Bazylego szukać uporządkowanego wykładu o pokorze, mijałby się z prawdą również i ten, kto wyciągałby zbyt pochopne wnioski o braku zainteresowania tematem pokory u autora *Wielkiego i Małego Ascetikonu*, spostrzegając, że słowo *ταπεινωσις* nie widnieje w indeksach terminów do obu tych dzieł. Poglądy Bazylego na temat pokory trzeba więc skrzętnie wyławiać ze wszystkich jego dzieł, patrząc raczej na ducha niż na literę. Należy również pamiętać, że charakterystyczną cechą piśmiennictwa obu autorów, wywodzącą się z zasad retoryki starożytnej, jest zwyczaj przedstawiania cnoty na tle wady, której ona się przeciwstawia. Tak więc zarówno u Bazylego, jak i u Jana Chryzostoma, zwłaszcza w homiliach, często pojawia się napiętnowanie pychy, i tam właśnie trzeba szukać charakterystyki przeciwstawnej jej cnoty. W związku z tym, o czym wspomniałem wyżej, nie znajdziemy u Bazylego wyczerpującej definicji pokory. Na wstępie wspomnianej homilii 20. *De humilitate* Kapadoccyk stwierdza, że lekarstwem na chorobę pierwotnego odejścia człowieka od Boga jest to, co przeciwstawia się pysze i nieposłuszeństwu, czyli pokora. Definiuje ją następująco: „jest to wolność od zarożumiałości i wyobrażenia, że człowiek może się okryć jakąś chwałą sam przez się, a nie szukaniem jej od Boga”<sup>33</sup> Ujawnia się tu wyraźnie podstawowy

<sup>33</sup> Basilus, *Sermo 20 (De humilitate)* 1: „[...] ἀτυφία, καὶ τὸ μὴ φαντάζεσθαι δόξης τινὸς περιβολὴν δι' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ζητεῖν παρὰ Θεοῦ”

religijny wymiar pokory. Jest ona, dla Bazylego, w duchu św. Pawła, stanem, w którym żyje w człowieku jedynie Bóg, a nie jego własna wola, i tylko Bóg i Jego łaska może być powodem do chluby, a nie rzekome własne dokonania. Bazyli nie zakazuje człowiekowi wszelkiego chlubienia się, wskazuje tylko na jedyny właściwy powód do chluby. Powyższa definicja pokory zbliża się do charakterystyki antycznej cnoty μεγαλοψυχία, która polegała na zgodnej z prawdą świadomości własnej wielkości. O ile jednak tam powodem do chluby była własna godność i zdolności danej jednostki, o tyle tutaj sprawcą wielkości duszy i usprawiedliwieniem jej chlubienia się jest sam Bóg. Bazyli w dalszej części homilii uzupełnia swoją definicję, dookreślając, nadal w duchu Pawłowym, czym jest prawdziwa chluba: „To właśnie jest doskonała i całkowita chluba w Bogu, kiedy ktoś nie wynosi się z własnej sprawiedliwości, ale wie, że wprawdzie nie posiada prawdziwej sprawiedliwości, jednak jest usprawiedliwiony przez samą wiarę w Chrystusa”<sup>34</sup>. Koniecznym uzupełnieniem pokory wobec Boga jest pokora wobec bliźniego, w ścisły sposób związana z posłuszeństwem w prawodawstwie zakonnym Bazylego. W homilii *De humilitate* została ona zdefiniowana jako „niewynoszenie się nad nikogo, nawet nad wielkich grzeszników”<sup>35</sup>. Ma do niej skłaniać rozważanie przewinień u siebie, a dobrych uczynków u bliźniego.

Omówiona definicja z homilii *De humilitate* dotyczy pokory jako cnoty dobrowolnie wypracowanej. Określenie pokory jako ἀρετή powraca zresztą często w pismach Kapadoccyka<sup>36</sup>. W przypisywanej Bazylemu homilii o pochodzeniu człowieka jest również mowa o naturalnej pokorze (ταπεινωσις), wrodzonej każdemu człowiekowi. Autor definiuje ją jako niskie pochodzenie z pyłu ziemi (Rdz 2, 7), którego pamiątką (ὑπόμνημα) jest stąpanie po ziemi i wpatrywanie się w nią<sup>37</sup>.

W dziełach Jana Chryzostoma występuje kilka komplementarnych definicji pokory (ταπεινοφροσύνη). Niemal za każdym razem, gdy używa on tego terminu, przypomina, że pokora nim określana jest cnotą prowadzącą do życia

<sup>34</sup> Tamże, 3: „Αὕτη γὰρ δὴ ἡ τελεία καὶ ὀλόκληρος καύχησις ἐν Θεῷ, ὅτε μήτε ἐπὶ δικαιοσύνη τις ἐπαίρεται τῇ ἑαυτοῦ, ἀλλ’ ἔγνω μὲν ἐνδεῆ ὄντα ἑαυτὸν δικαιοσύνης ἀληθοῦς, πίστει δὲ μόνῃ τῇ εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένον”

<sup>35</sup> Tamże, 4: „Σὺ δὲ κατ’ οὐδενὸς ἐπαρθήσῃ ποτὲ, οὐδὲ κατὰ τῶν ἀγαν ἀμαρτωλῶν”

<sup>36</sup> T e n ż e, *Sermo 11* (*sermo asceticus et exhortatio de renuntiatione saeculi 9*; t e n ż e, *Epistulae* 173, 27; t e n ż e (?), *Constitutiones asceticae* 16.

<sup>37</sup> T e n ż e (?), *De hominis structura* II, 12, 18: „[...] τὸ ὑπόμνημα τῆς ἑαυτοῦ ταπεινώσεως”; tamże, II, 13, 11: „Καλὴ ἡ ταπεινωσις, συμφυὲς τὸ ὑπόμνημα”

doskonałego i świętości<sup>38</sup> Podobnie jak u Bazylego cnota pokory ma u Jana Chryzostoma podłoże religijne. Charakteryzując postać króla Dawida, Złotousty stawia na równi obok siebie pokorę i miłość do Boga (ἡ ταπεινοφροσύνη καὶ ὁ πρὸς Θεὸν ἔρωσ)<sup>39</sup>, a chwalać pokorę św. Pawła, definiuje ją jako postawą tego, kto mając świadomość dokonania wielu pięknych czynów, co do żadnego z nich nie ma wzniesłego mniemania o sobie<sup>40</sup>

Pokora jest, według Jana Chryzostoma, przede wszystkim postawą charakteryzującą relacje Osób w Trójcy Świętej. Prezentuje on oryginalną jej definicję, komentując fragment hymnu św. Pawła „Chrystus, mając Boską naturę, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, ale unżył samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 5-7) i broniąc w ten sposób równości natury Ojca i Syna. Proponowana przez Jana w tym kontekście definicja brzmi: „Pokora ma miejsce wtedy, gdy równy okazuje posłuszeństwo równemu (ἴσος ὑπακούει τῷ ἴσῳ)” Przy takim ujęciu pokora przestaje być przeszkodą w uznaniu równości Ojca i Syna i staje się tego dowodem. Ale Chrystus poszedł w swojej pokorze jeszcze dalej, podporządkowując się ludziom, czyli bytom niższym pod względem natury od siebie, co zdecydowanie rozszerza i radykalizuje zakres tej cnoty<sup>41</sup>.

Jan Chryzostom skupia się jednak najczęściej na omawianiu pokory w stosunkach międzyludzkich. Podkreśla, że Chrystus przyszedł na ziemię, by nauczyć ludzi pokory (διὰ τὸ βούλεσθαι διδάσκειν ταπεινοφρονεῖν). Definiuje następnie tę pokorną postawę Jezusa, która ma stać się udziałem wszystkich jego wyznawców. Oznacza ona: niepchanie się nigdy na pierwsze miejsce (μηδαμοῦ τοῖς προτείοις ἐπιτρέχειν), zgadzanie się na bycie wszędzie uznanym za nic (καταδέχεσθαι τὸ ἐλαττούσθαι πανταχοῦ) oraz bycie umiarkowanym w słowach i czynach (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ μετριάζων)<sup>42</sup>. O ile pierwsze dwa człony tej definicji wynikają ściśle z radykaliz-

<sup>38</sup> I o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *Epistulae ad Olympiadem* VIII, 5, 34-36; XIII, 1, 10.

<sup>39</sup> T e n ż e, *De laudibus* I, 14, 10-11: „Ἡ ταπεινοφροσύνη καὶ ὁ πρὸς Θεὸν ἔρωσ”

<sup>40</sup> P o r. t e n ż e, *De incomprehensibili Dei natura* V, 6: „Ταπεινοφροσύνη γάρ ἐστὶν ὅταν τις, πολλὰ καὶ μεγάλα συνειδῶς ἑαυτῷ, μηδὲν μέγα περὶ ἑαυτοῦ φαντάζηται. [...]”; t e n ż e, *De paenitentia* 2, 4; t e n ż e, *Homiliae in Genesim* 34, 5; t e n ż e, *Homiliae in Epistulam ad Philippenses* 6, 2.

<sup>41</sup> T e n ż e, *De precibus Christi (Contra Anomoeos homilia X)*, 400-470: „[...] ταπεινοφροσύνη γάρ ἐστὶν ὅταν ἴσος ὑπακούῃ τῷ ἴσῳ. [...] φύσει ἐλεύθερος ἦν καὶ γνήσιος υἱὸς, οὐχ ὡς ἀρπαγὴν λαβὼν τὴν ἰσότητα, ἐδέησεν αὐτὴν ἀποκρύψαι, ἀλλὰ θαρρῶν ἀνέλαβε τὴν δούλου μορφήν”

<sup>42</sup> Tamże, VII, 270-285: „[...] διὰ τὸ βούλεσθαι διδάσκειν ταπεινοφρονεῖν τοὺς ἀκο-

mu Ewangelii, o tyle ostatni zdradza wyraźne powiązania z Arystotelesowską zasadą μεσότης.

W różnych miejscach swoich homilii Jan Chryzostom wylicza charakterystyczne przejawy postawy pokory, z których można skomponować rozbudowaną definicję tej cnoty. Pokorą, według Złotoustego kaznodziei, jest więc: niskie myślenie o sobie; zachowywanie się skromnie, nawet gdy się ma wiele zasług; uważanie się za najmniejszego; uniżanie się dobrowolnie, a nie z przymusu, przed niższymi od siebie; uznanie swojego grzechu; znoszenie doznanych zniewag, a nawet powstrzymanie się od pokarmu<sup>43</sup> Zaliczenie do postawy pokory również postu jest wynikającym z praktyk monastycznych przejawem ścisłego połączenia wewnętrznego uniżenia z zewnętrznym umartwieniem.

Jan Chryzostom mówi o pokorze niemal zawsze na tle grzechu pychy (ὑπερηφάνια, ἀπόνοια). Świadczenie takiego postępowania znajdujemy w homiliach *In illud: Vidi Dominum*<sup>44</sup> Pokorę w ujęciu Chryzostoma można zdefiniować jako zaprzeczenie pychy, która jest korzeniem, źródłem i matką wszelkiego grzechu (ἀμαρτίας [...] ῥίζα καὶ πηγή καὶ μήτηρ)<sup>45</sup>

Jak już wspomniałem przy omawianiu terminologii, Jan Chryzostom od pokory jako cnoty odróżnia naturalną postawę uniżoności człowieka jako bytu stworzonego, nazywaną terminem ταπεινός. Określa ją jako właściwą człowiekowi prostotę i skromność, która powinna przejawiać się w wyglądzie, słowach i czynach (τὸ σχῆμα τὸ ταπεινὸν)<sup>46</sup>

---

ύοντας, πολλὰ ταπεινὰ καὶ ἐποίησεν καὶ ἔλεγε· [...] Ὁ γὰρ ταπεινοφρονεῖν διδάσκων, οὐχὶ διὰ ῥημάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν πραγμάτων τοῦτο παιδεύει, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ μετριάζων· [...] Ὁ τοίνυν ταπεινοὺς διδάσκων γίνεσθαι, καὶ μηδαμοῦ τοῖς πρωτείοις ἐπιτρέχειν, ἀλλὰ καταδέχεσθαι τὸ ἐλαττοῦσθαι πανταχοῦ, καὶ διὰ ὑμῶν καὶ διὰ πραγμάτων εἰς τοῦτο ἐνάγων, πολλὰς εἶχε προφάσεις τοῦ ταπεινὰ φθέγγεσθαι”

<sup>43</sup> Por. t e n ż e, *Homiliae in Epistulam ad Philippenses* 6, 2; t e n ż e, *De paenitentia* 2, 5; t e n ż e, *De incomprehensibili Dei natura* V, 6; t e n ż e, *Homiliae in Acta Apostolorum* 37, 3; t e n ż e, *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos* 27, 5.

<sup>44</sup> Por. t e n ż e, *Homiliae in illud: Vidi Dominum* III (do słów biblijnych „Serce Ozjasza wyniosło się” – 2 Km 26, 16).

<sup>45</sup> T e n ż e, *Homiliae in Ioannem* 9, 2: „[...] τὴν γὰρ τῶν κακῶν ῥίζαν ἀπάντων ἐν σεαυτῷ κατεφύτευσας τὴν ὑπερηφάνιαν. Διὸ καὶ τις σοφὸς ἔλεγε· Ἀρχὴ ἀμαρτίας ὑπερηφάνια· τουτέστι, ῥίζα καὶ πηγή καὶ μήτηρ” Por. t e n ż e, *Homiliae in illud: Vidi Dominum* IV, 3, 85-88.

<sup>46</sup> T e n ż e, *De Babyla* 33, 3. Por. t e n ż e, *De consubstantiali*, 270-285.

## RODZAJE POKORY

Od czasów Orygenesesa, który wyróżnił różne rodzaje pokory, nie była ona nigdy traktowana przez Ojców jako monolit. Idąc śladami wielkiego aleksandryjczyka, Bazyle również dokonuje podstawowej klasyfikacji na:

1. pokorę prawdziwą, cechującą świętych, zawierającą w sobie wszystkie inne cnoty, będącą zarówno fundamentem, jak i ukoronowaniem życia duchowego;

2. pokorę wadliwą, która jest uniżeniem rodzącym się z poczucia popełnionych grzechów;

3. pokorę fałszywą, charakteryzującą grzesznika, który nie ulega poprawie<sup>47</sup>

Również Jan Chryzostom zdaje sobie sprawę z wieloznaczności pojęcia „pokora” i przedstawia różne jego formy. Zasadniczo pozostaje wierny fundamentalnemu podziałowi Orygenesesa na pokorę prawdziwą i fałszywą. Pierwsza wyklucza grzech, druga natomiast go toleruje. Gdy grzesznik uświadamia sobie swój grzech i wyznaje go na zewnątrz, ale go nie odrzuca, można mówić, zdaniem Jana, jedynie o roztropnej szczerości, a nie o pokorze<sup>48</sup> W *Expositiones in Psalmos* Złotousty przedstawia bardziej szczegółowy podział pokory (ταπεινώσις). Wyróżnia tam:

1. pokorę cnoty (ἀρετῆς), czyli prawdziwą pokorę ludzi uważających się dobrowolnie za najmniejszych;

2. pokorę wynikającą ze znalezienia się w sytuacji nieszczęścia (ἀπὸ συμφορῶν);

3. pokorę płynącą z poczucia popełnionego grzechu (ἀπὸ ἀμαρτημάτων);

4. upokorzenie człowieka pysznego i zarozumiałego (ἔξ ἀπονοίας);

5. pokorę wynikającą z upodlenia własną pożądlivością, nienasyceniem i żądzą bogactw (ἀπὸ τῆς ἀπληστίας)<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Por. B a s i l i u s, *Homiliae in Psalmos* 33, 12; *Sermo* 11, 9-10. Zob. W i t e k, *Koncepcje pokory*, s. 267.

<sup>48</sup> I o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *De incomprehensibili Dei natura* V, 6-7: „Ἐὶ γὰρ τελῶνης ἀνθρώπος, τὸ ἔσχατον τῆς κακίας εἶδος, οὐχὶ ταπεινοφρονήσας, ἀλλ' εὐγνωμονήσας μόνον, τὰ ἀμαρτήματα εἰπὼν καὶ ὅπερ ἦν ὁμολογήσας, τοσαύτην εὐνοϊαν ἐπεσπάσατο παρὰ τοῦ Θεοῦ [...]”

<sup>49</sup> T e n Ź e, *Expositiones in Psalmos* 142, 3: „Πολλὰ σημαίνει τῆς ταπεινώσεως τὸ ὄνομα. Ἔστι γὰρ καὶ ἀρετῆς ταπεινώσις, ὡς ὅταν λέγη· Καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην ὁ Θεὸς οὐκ ἐξουδενώσει. Ἔστι καὶ ἀπὸ συμφορῶν ταπεινώσις. Ἔστι καὶ ἀπὸ ἀμαρτημάτων. Ἐνταῦθα μέντοι τὴν ἀπὸ τῶν συμφορῶν λέγει. Διὸ καὶ ἐπήγαγε

Jak widać, w przekonaniu obu Ojców pokorą można nazwać różne rodzaje uniżenia, nie zawsze zasługujące na miano cnoty. O ocenie danej formy pokory decyduje motywacja, która spowodowała postawę uniżenia. Cnotą jest, w opinii naszych autorów, tylko taka pokora, która powoduje, że człowiek dobrowolnie sam uważa siebie za najmniejszego, nawet jeżeli nie popełnia grzesznych czynów, i która sprawia, że dojrzewają w nim inne cnoty.

## WYJĄTKOWE MIEJSCE POKORY WŚRÓD CNÓT

Bazyli, charakteryzując cnoty właściwe chrześcijaninowi, wspomina o czterech cnotach kardynalnych znanych z dzieł Platona: sprawiedliwości, umiarkowaniu, roztropności i męstwie oraz o naczelnej cnotie, do której zmierzają wszystkie inne, mianowicie o miłości Boga i bliźniego. Pozornie nie ma w tej hierarchii jakiegoś wyjątkowego miejsca dla pokory, i przy pobieżnej lekturze pism Kapadoccyka można odnieść wrażenie, że uważa on pokorę za cnotę drugorzędną. Na próżno szukalibyśmy jakichś szczegółowych informacji na temat miejsca pokory w aretologii Bazylego, sięgając nawet do tak podstawowego i gruntownego opracowania, jak *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée* Pierre'a Humberclaude'a<sup>50</sup> Duch pokory przenika jednak całość nauki moralno-ascetycznej Bazylego, a przy uważnym zapoznaniu się z jego spuścizną można znaleźć w niej wiele stwierdzeń wskazujących na ogromne znaczenie pokory w procesie doskonalenia chrześcijańskiego.

W *Homilii 20. De humilitate* Bazyli mówi o pokorze jako cnotie, która pozwala nam zająć słuszne, czyli sprawiedliwe miejsce w porządku bytów i uczy poddania się Bogu<sup>51</sup> Jest więc ona pokrewna kardynalnej cnotie sprawiedliwości i wraz z nią stanowi podstawę i wprowadzenie do praktyki innych cnót oraz niezbędny etap, jaki musi przejść chrześcijanin na drodze oczyszczenia wewnętrznego. W *Homiliach do Psalmów* Bazyli zestawia z kolei pokorę z kardynalną cnotą roztropności, prezentując powracający wielo-

---

τοῦτο δεικνύς: Ἐταπεινωσεν εἰς γῆν τὴν ζωὴν μου. Ἔστι καὶ ταπεινωσις ἐξ ἀπονοίας, ὡς ὅταν λέγῃ, Ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν, ταπεινωθήσεται. Ἔστι καὶ ἑτέρα ταπεινωσις, ἡ ἀπὸ τῆς ἀπληστίας. Τί γὰρ ταπεινότερον τῶν κατορυπτόντων ἑαυτοῦς ἐν πλούτῳ καὶ δυναστείαις καὶ δόξαις;” Zob. W i t e k, *Koncepcje pokory*, s. 270.

<sup>50</sup> Paris 1932.

<sup>51</sup> B a s i l i u s, *Sermo 20*, 3-4.

krotnie we wczesnochrześcijańskiej literaturze monastycznej pogląd o pokorze jako gwarancji innych cnót, bez której pycha może zniszczyć je wszystkie<sup>52</sup> Natomiast w homilii *De renuntiatione mundi* i w *Konstytucjach ascetycznych* stwierdza, że pokora jest cała i pod każdym względem cnotą (πανάρετος ταπεινωσις), ponieważ zawiera w sobie potencjalnie wszystkie pozostałe cnoty<sup>53</sup> Stanowi dla człowieka najważniejszy środek zbawczy, lekarstwo na jego zło i drogę powrotu do pierwotnego stanu<sup>54</sup> Jest strażniczką skarbcia cnót (θησαυροφυλάκιον ἀρετῶν)<sup>55</sup> Stanowi najważniejszą cnotę, jaką powinien się charakteryzować przełożony we wspólnocie zakonnej<sup>56</sup>

Jan Chryzostom jest bardziej jednoznaczny w swoich stwierdzeniach i nie pozostawia wątpliwości co do pierwszorzędnej roli pokory w procesie nabywania cnót. Jest ona matką, korzeniem, żywicielką, bazą i więzią wszystkich innych cnót, określanych jako dobra (μήτηρ [...] τῶν ἀγαθῶν)<sup>57</sup>, a także matką mądrości (σοφίας μήτηρ)<sup>58</sup>. Według Jana to właśnie na pokorze Chrystus zbudował nową religię<sup>59</sup> Bez pokory jako podstawy nie utrzyma się żadna cnota<sup>60</sup> ani nie będzie skuteczne wypełnianie takich aktów, jak: modlitwa, post, jałmużna, pogarda bogactw czy dziewictwo<sup>61</sup> Pokora jest także koroną wieńczącą wszystkie cnoty (ταπεινοφροσύνης στέφανος)<sup>62</sup> Złotousty kaznodzieja przestrzega, że jeśli zabraknie pokory, wszystkie cnoty

<sup>52</sup> T e n ż e, *Homiliae in Psalmos* 29, 5.

<sup>53</sup> T e n ż e, *Sermo* 11, 9: „[...] καὶ πρῶτον μὲν πάντων τὴν πανάρετον ταπεινωσιν, ἐπιφερομένην τὸν ἔσμὸν τῶν ἀγαθῶν. [...]”

<sup>54</sup> T e n ż e, *Sermo* 20, 1.

<sup>55</sup> T e n ż e (?), *Constitutiones asceticae* 16.

<sup>56</sup> T e n ż e, *Asceticon magnum* 43, 2.

<sup>57</sup> I o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *Homiliae in Acta Apostolorum* 30, 3: „Οὐδὲν ταπεινοφροσύνης ἴσον· αὕτη μήτηρ καὶ ρίζα καὶ τροφὸς καὶ ὑπόθεσις καὶ σύνδεσμος τῶν ἀγαθῶν. [...]” Por. t e n ż e, *Ad Stagirium a daemone vexatum* 1, 9; t e n ż e, *Ecloga de humilitate*; t e n ż e, *Homiliae in Matthaëum* 15, 2; 38, 2.

<sup>58</sup> T e n ż e, *Homiliae in Matthaëum* 47, 3.

<sup>59</sup> T e n ż e, *De mutatione nominum* 4, 6: „Ὅπερ καὶ ὁ Χριστὸς συνειδῶς, καὶ τῆς πνευματικῆς ἐκείνης διδασκαλίας ἀρχόμενος, ἀπὸ ταπεινοφροσύνης πρῶτον τῆς παραινέσεως ἤρξατο, καὶ τὸ στόμα ἀνοίξας, τοῦτον πρῶτον εἰσήνεγκε τὸν νόμον, οὕτως εἰπὼν· Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι”; t e n ż e, *Homiliae in Ioannem* 33.

<sup>60</sup> T e n ż e, *De profectu evangelii* 2.

<sup>61</sup> T e n ż e, *Homiliae in Matthaëum* 23, 10; 38, 2; 65, 5; t e n ż e, *Homiliae in Epistulam 2 ad Timotheum* 7, 3. Por. W i t e k, *Koncepcje pokory*, s. 269.

<sup>62</sup> I o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *Epistulae ad Olympiadem* XIII, 1, 10.

ulegną straceniu<sup>63</sup> Podkreśla również, że pokora chroni przed wszelką namiętnością: gniewem (ὀργή), żądzą sławy (δόξης ἔρωσ), zazdrością (βασκανία) i zawiścią (ζηλοτυπία)<sup>64</sup>

Pokora jest w rozumieniu Bazylego i Jana Chryzostoma cnotą specyficzną. Z jednej strony stanowi oddzielną cnotę, otwierającą drogę do doskonałości i umożliwiającą nabywanie innych cnót, z drugiej – jest postawą towarzyszącą wszystkim cnotom, stanowi „głowę” (κεφαλή) każdej z nich<sup>65</sup> i cechę rozpoznawczą prawdziwego chrześcijanina. W tym ujęciu pokora zbliża się w pewnym sensie do arystotelesowskiego ideału μεσότης, który również raz był opisywany jako oddzielna cnota, innym razem znowu jako nieodłączna cecha każdej cnoty. Do tak rozumianej pokory można także w sposób szczególnie odnieść znane stoickie przekonanie, że kto nabywa jedną cnotę, nabywa równocześnie wszystkie.

#### POKORA JAKO KONIECZNE LEKARSTWO NA GŁÓWNĄ WADEĘ – PYCHE

Wyjątkowe miejsce pokory wśród innych cnót jest, w opinii Jana Chryzostoma, ściśle uwarunkowane naczelną pozycją, jaką wśród grzechów zajmuje, przeciwstawna pokorze, pycha: podobnie jak pycha z powodu wielkiego ciężaru swojej masy przeważa nad lekkością cnoty i udaje się jej z łatwością stracić ją w dół, tak też pokora, dzięki swojej niezwyklej sile wynoszenia w górę, triumfuje nad ciężarem grzechu i wspina się do nieba jako pierwsza<sup>66</sup>. Bez niej człowiek jest nieczysty, staje się godny przekleństwa i po-

<sup>63</sup> T e n z e, *Homiliae in Matthaem* 15, 2: „Κἂν νηστεῖαν, κἂν εὐχὴν, κἂν ἐλεημοσύνην, κἂν σωφροσύνην, κἂν ἄλλ’ ὁτιοῦν συναγάγῃς ἀγαθὸν, ταπεινοφροσύνης χωρὶς, διαρρεῖ καὶ ἀπόλλυται ἅπαντα”

<sup>64</sup> Tamże, 65, 5: „Πάλιν ὁ ταπεινὸς ὑπ’ οὐδενὸς ἀλίσκεται πάθους· οὐκ ὀργὴ τοῦτω διανοχλῆσαι δυνήσεται, οὐ δόξης ἔρωσ, οὐ βασκανία, οὐ ζηλοτυπία”

<sup>65</sup> Tamże, 47, 3: „Τίς οὖν ἡ κεφαλὴ, φησὶ, τῆς ἀρετῆς; Ἡ ταπεινοφροσύνη. Διὸ καὶ ἀπ’ αὐτῆς ἄρχεται ὁ Χριστὸς λέγων· Μακάριοι οἱ πτωχοί”

<sup>66</sup> P o r. t e n z e, *De incomprehensibili Dei natura* V, 6-7: „Ὡσπερ γὰρ ἡ ταπεινοφροσύνη διὰ τὸ ὑπερβάλλον αὐτῆς ἄψος τῆς ἀμαρτίας νικᾷ τὴν βαρύτητα καὶ φθάνει πρὸς τὸν Θεὸν ἀναβῆναι, οἷα τὸ καὶ ἡ ἀπόνοια διὰ τὸ πολὺ βάρος αὐτῆς καὶ τὸν ὄγκον ἰσχύει καὶ τῆς κουφοτάτης δικαιοσύνης περιγενέσθαι καὶ καθελκύσαι κάτω ῥηδίως αὐτήν”.

gardy, nie może osiągnąć zbawienia; z nią natomiast wart jest podziwu, staje się miły w obcowaniu i łagodny wobec drugich<sup>67</sup>

Pychę nazywa Złotousty „małodusznością” (μικροψυχία), ponieważ uważa ona za wielkie i godne pochwały to, co czysto ludzkie. Pokora natomiast jest „wielkodusznością” (μεγαλοψυχία), gdyż charakteryzuje ona człowieka, który rozpoznaje i uznaje swoją kondycję bytu stworzonego, gardzi sobą w obliczu Boga, a za wielkie uznaje tylko to, co Boskie<sup>68</sup> W sposób paradoksalny następuje w tych stwierdzeniach Jana zamiana znaczeń terminów antycznych. To, co nazywa on małodusznością, pokrywa się w dużym stopniu z tym, co Arystoteles rozumiał przez wielkoduszność. Natomiast to, co Jan określa ostatnim terminem, ma charakter typowo chrześcijański, ewangeliczny, nieznan w starożytności.

Jan Chryzostom podkreśla również, że chociaż prawdziwa pokora jest przeciwieństwem pychy, to między wadą a zniekształconą postacią przeciwstawnej jej cnoty może istnieć bardzo płynna granica. Można bowiem pysznić się własną pokorą i czerpać z tego przyjemność. Wtedy pokora, nawet prawdziwa, może niepostrzeżenie przeradzać się w pychę i stawać się poniekąd jej źródłem<sup>69</sup>

Z wyjątkowego znaczenia pokory w procesie doskonalenia wynika konieczność jej nabywania, na co zwracają często uwagę obaj interesujący nas autorzy. Mówią o tym znowu w nawiązaniu do grzechu pychy. Był on, ich zdaniem, zasadą upadku pierwszych rodziców, stąd pokora odgrywa pierwszoplanową rolę w powrocie ludzi do łączności z Bogiem. Bazyl, uprzedzając Augustyna, stwierdza, że największym środkiem zbawczym dla człowieka, lekiem na chorobę grzechu, umożliwiającym powrót do stanu pierwotnego, jest pokora<sup>70</sup> Jest ona zresztą nie mniej konieczna dla sprawiedliwego niż

---

<sup>67</sup> T e n z e, *Homiliae in Matthaem* 65, 4-6: „Ακάθαρτος γὰρ παρὰ Θεῷ πάς ὑψηλοκάρδιος. [...] Τί δὲ τῶν ταπεινῶν ἦδιον; τί δὲ μακαριώτερον, ὅταν ποθεινοὶ καὶ ἐπέραστοι ὡσι τῷ Θεῷ; Καὶ τῆς παρ' ἀνθρώπων δὲ οὗτοι μάλιστα ἀπολαύουσι δόξης, καὶ πάντες αὐτοὺς ὡς πατέρας τιμῶσιν, ὡς ἀδελφοὺς ἀσπάζονται, ὡς οἰκεία μέλη προσέονται” Por. tamże, 47, 3; 64, 4; t e n z e, *Homiliae in Acta Apostolorum* 30, 3; t e n z e, *Homiliae in Epistulam ad Romanos* 1, 3; 20, 3; *Homiliae in Epistulam I ad Corinthos* 1, 2.

<sup>68</sup> T e n z e, *Homiliae in Ioannem* 71, 2: „Ὡστε οὐδὲ ταπεινοφροσύνη γένοιτ' ἂν, εἰ μὴ μετὰ μεγαλοψυχίας; οὐδὲ φύσημα, εἰ μὴ ἀπὸ μικροψυχίας”; t e n z e, *Homiliae in Epistulam I ad Corinthos* 1, 2-3.

<sup>69</sup> T e n z e, *Homiliae in Epistulam ad Phillippenses* 2, 3.

<sup>70</sup> B a s i l i u s, *Sermo* 20, 1: „[...] μεγίστη σωτηρία αὐτῷ, καὶ τῆς νόσου θεραπεία, καὶ πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐπάνοδος, ἀτυφία [...]” Por. A u g u s t i n u s, *Enarrationes in Psalmos* 15, 10; t e n z e, *De fide et symbolo* 4, 5.

dla grzesznika. Bazyli mówi o tym, używając terminów Pawłowych. Ostrzega przed przywłaszczaniem sobie otrzymanych darów: „To nie ty poznałeś Boga przez twoją własną sprawiedliwość, ale to Bóg poznał ciebie przez swoją dobroć. [...] To nie ty zdobyłeś Chrystusa przez cnotę, ale to Chrystus zbawił cię przez swoje przybycie”<sup>71</sup>

Jan Chryzostom idzie jeszcze dalej, uważając, że sprawiedliwi powinni strzec się pychy i zabiegać o pokorę z większą troską niż grzesznicy. Jego zdaniem „sumienie grzesznika w sposób oczywisty zobowiązuje go do pokory, podczas gdy sprawiedliwy wynosi się w poczuciu swoich dobrych czynów”<sup>72</sup>. Jest więc bardziej zagrożony pychą i utratą pokory, gdyż – jak mówi Złotousty – „nic nie rodzi pychy łatwiej niż dobre sumienie, jeśli nie stoi się na jego straży”<sup>73</sup>

### JAK ZDOBYĆ PRAWDZIWĄ POKORĘ?

Przedmiotem niniejszego artykułu była koncepcja pokory jako wyjątkowej czy wręcz naczelnej cnoty w rozumieniu Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma; dwóch, jak mi się wydaje, największych po Orygenesie teoretyków tej kwestii wśród wschodnich teologów spekulatywnych epoki patrystycznej. Zagadnienie nabywania cnoty, etapów jej zdobywania i potrzebnych do tego środków wymaga oddzielnego opracowania, a ponadto szczegółowych informacji na ten temat szukać należy raczej w literaturze monastycznej, nasyconej praktycyzmem, a więc w pismach takich autorów, jak Ewagriusz z Pontu, Jan Klimak czy Doroteusz z Gazy. Aby jednak zakończyć powyższe teoretyczne rozważania pewnymi praktycznymi wnioskami, pragnę zasygnalizować kilka drobnych, ale istotnych wskazań dotyczących nabywania pokory, jakie udało mi się wydobyć z pism badanych autorów.

Zdaniem obydwu teologów drogą do pokory jako cnoty jest coraz głębsze poznawanie z jednej strony pełnej prawdy o sobie jako człowieku i grzeszni-

<sup>71</sup> B a s i l i u s, *Sermo 20*, 4: „Οὐ σὺ Θεὸν ἔγνωσ διὰ δικαιοσύνης, ἀλλὰ Θεὸς σε διὰ χρηστότητα ἔγνω. [...] Οὐ σὺ Χριστὸν κατέληφας διὰ τῆς ἀρετῆς, ἀλλὰ Χριστὸς σε διὰ τῆς παρουσίας κατέληψε”

<sup>72</sup> I o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *Homiliae in illud: Vidi Dominum* 4,4: „[...] ὁ ἀμαρτωλὸς ἔχει τὸ συνειδὸς κατηγοροῦν αὐτοῦ καὶ ἀνάγκη ταπεινοφρονεῖν αὐτόν, ὁ δὲ δίκαιος ἐπαίρεται κατορθώμασιν”.

<sup>73</sup> Tamże, 3, 1: „Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἀπόνοϊαν τίκτειν εἰωθεν, ὡς συνειδὸς ἀγαθόν, ἔὰν μὴ προσέχωμεν”

ku, z drugiej o Bogu Ojcu jako Stwórcy i Chrystusie jako Zbawcy. Poznawanie siebie to osvajanie się z naturalną postawą pokory (odróżnianą przez Jana wyraźnie od pokory jako cnoty), wynikającą z faktu stworzenia oraz skłonności do popełniania grzechów, będącej skutkiem grzechu pierworodnego. Bazyli nakazuje częste wpatrywanie się w ziemię i rozważanie swojego niskiego pochodzenia<sup>74</sup>. Jan Chryzostom natomiast, wzorem starożytnych mędrców, zaleca gruntowne poznanie samego siebie (γνώθι σαυτόν). Według niego człowiek pyszny to ten, który najbardziej nie zna siebie samego. Poznanie to musi prowadzić do uznania własnych grzechów i odrzucenia ich, ale ze świadomością, że jedno i drugie jest darem Boga. W przeciwnym razie popada się w jeszcze większą pychę<sup>75</sup>

Obaj Ojcowie Kościoła zwracają uwagę na konieczność praktykowania przy różnych okazjach uniżania się wobec bliźnich, nawet gorszych od siebie. Bazyli mówi o tym głównie w kontekście życia zakonnego, którego jest prawodawcą. Według niego praktykowanie pokory jest ściśle związane z posłuszeństwem i polega na uniżaniu siebie w życiu społeczności zakonnej przez zajmowanie możliwie najniższego miejsca wśród braci.

Zarówno Bazyli, jak i Jan Chryzostom, co zresztą jest cechą charakterystyczną większości teologów okresu patrystycznego (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Atanazy, Grzegorz z Nyssy, Hilary z Poitiers, Leon Wielki, Augustyn), podkreślają z naciskiem, że pokory należy uczyć się od samego Chrystusa i że jest ona Jego darem. Kto o tym zapomina, nieuchronnie popada w pychę, nawet jeżeli jego czyny są dobre. Według Bazylego nie ma skuteczniejszego środka na zdobycie pokory niż medytacja i naśladowanie przykładu Chrystusa, który zszedł z nieba w stan najbardziej ekstremalnego uniżenia i którego wszelkie gesty nauczają pokory<sup>76</sup>. Podobnie zdaniem Złotoustego tylko Chrystus uczy słowem i czynem prawdziwej pokory<sup>77</sup>

Bardzo ważne dla zdobycia pokory, podobnie jak każdej innej cnoty, jest jej umiłowanie i pragnienie. Myślę, że najlepszą konkluzją powyższych analiz

<sup>74</sup> *Homiliae in Psalmos* 48; 32.

<sup>75</sup> *Homiliae in Matthaicum* 25, 4; t e n ż e (?), *Ecloga de humilitate*.

<sup>76</sup> B a s i l i u s, *Sermo* 20, 6: „[...] μιμούμενοι τὸν ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα Κύριον πρὸς τὴν ἐσχάτην ταπεινότητα, καὶ τοῦναντίον ἐκ ταπεινότητος εἰς ὕψος αἰσιον ἔξογκοῦμενοι. Πάντα γὰρ δὴ πρὸς ταπεινοφροσύνην παιδεύοντα τὰ τοῦ Κυρίου εὐρίσκομεν”.

<sup>77</sup> I o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *De consubstantiali*, 270-285: „Ὁ γὰρ ταπεινοφρονεῖν διδάσκων, οὐχὶ διὰ ῥεμάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν πραγμάτων τοῦτο παιδεύει”

może być parenetyczne, nieco zretoryzowane, ale wpływające z ducha ewangelii, wezwanie, pochodzące z często przywoływanej w tym artykule homilii Bazylego *De humilitate*: „Staraj się o pokorę tak, jak jej miłośnik. Kochaj ją, a przyniesie ci chwałę”<sup>78</sup>.

HUMILITY – “MOTHER OF VIRTUES” (μήτηρ ἀρετῶν)  
IN BASIL THE GREAT’S AND JOHN CHRYSOSTOM’S FORMULATION

S u m m a r y

The aim of the article is to show the basic assumptions underlying the teaching of humility in Eastern patristics, on the example of writings by two outstanding writers of the 4<sup>th</sup> century, who used the Greek language – St Basil and St John Chrysostom. They come to analogous conclusions as St Augustine, who lived at the same time, speaking explicitly about humility as the basis of all virtues. Their conception is a synthetic summary of a few earlier currents. Besides the biblical, and especially evangelical, data, the authors used the ancient Greek terminology connected with the ideals of moderation and magnanimity and the attitude of lack of conceit, changing its original semantics in the Christian spirit. They also referred to the foundations of the teaching of humility as a moral-religious virtue that were formed in the circle of Alexandrian theologians (Clement of Alexandria, Origen) and to the idea of putting humility at the head of virtues as the foundation of Christian life that was used in the ascetic practice of early-Christian monks.

Basil and John Chrysostom define humility as freedom from conceit and the conception that a man may be covered with glory all by himself, and not by looking for it as coming from God. They emphasize that various kinds of submissiveness may be called humility and that not all of them deserve to be called virtues. Evaluation of a given form of humility depends on the motivation which resulted in assuming this attitude. Both these authors do not leave any doubts as to the foremost importance of humility in the process of acquiring virtues. It is the mother, the root, the supporter, the basis and the bond for all the other virtues (μήτηρ ἀρετῶν). According to the rules of the ancient rhetoric Basil and John Chrysostom present the virtue of humility against the background of the fault it opposes, that is conceit. They stress that although true humility is the opposite of conceit, the borderline between the fault and a distorted form of the opposite virtue may be quite fluent; one can pride himself on his own humility and derive pleasure from it.

Humility as it is understood by Basil and John Chrysostom is a specific virtue. On the one hand, it is a separate virtue that opens the way to perfection and makes it possible to acquire other virtues, but on the other – it is an attitude that accompanies all the virtues; it is the

---

<sup>78</sup> B a s i l i u s, *Sermo 20*, 7: „[...] οὕτω δλωξον τὴν ταπεινοφροσύνην, ὡς ἐραστῆς αὐτῆς. Ἐράσθητι αὐτῆς, καὶ δοξάσει σε”.

'head' (κεφαλή) of each of them and a trait that distinguishes each true Christian. In this formulation, humility in a sense comes close to the Aristotelian ideal of 'μεσότης', which also sometimes was described as a separate virtue and sometimes as an inseparable feature of each virtue. The well-known stoic conviction that one who acquires one virtue, at the same time acquires all of them, may be connected, in a peculiar way, with this understanding of humility.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** Teologia patrystyczna wschodnia, recepcja myśli greckiej, św. Bazylego, św. Jan Chryzostom.

**Key words:** Eastern patristic theology, reception of the Greek thought, St Basil, St John Chrysostom.