

KS. STANISŁAW WITEK

RELACJE POKORY W UKŁADZIE CNÓT

„Gdy św. Augustyn określa pokorę jako fundament chrześcijańskiej budowy cnót — pisze J. B. Schuster — Tomasz nie chce temu zaprzeczać, ale przy pytaniu, czy pokora jest najwyższą ze wszystkich cnót, mówi on bez wahania: Nie”¹.

Jest to więc jakaś cnota pośrednia: wywierająca stanowczy wpływ na życie moralne, stojąca zatem wysoko w hierarchii cnót, a jednak, zdaniem św. Tomasza, nie ciesząca się w niej hegemonią, ustępująca miejsca innej, czy też innym cnotom.

Jaki jest więc stosunek pokory do innych cnót, przynajmniej tych o kluczowym znaczeniu? Jak dotąd, temu zagadnieniu nie poświęcono jeszcze osobnego omówienia, w sposób niepełny i nie dość sprecyzowany dotykano go tylko na marginesie innych opracowań, a najwyżej poświęcono trochę uwagi poszczególnym jego aspektom. Przeanalizowanie i w miarę możliwości wyjaśnienie tej kwestii winno ułatwić zrozumienie istoty pokory i docenienie jej roli w całości życia cnót. O ważności zagadnienia świadczy i to, że w kwestii pokory podejmujemy rozpatrzenie podstawowych relacji człowieka do Boga, leżących u podłoża wszelkiej moralności.

Punktem wyjścia dla poniższych rozważań będzie przede wszystkim nauka św. Tomasza oraz prace idące w kierunku rozwijania jego myśli.

I. STOSUNEK POKORY DO CNÓT MORALNYCH

Podstawowym elementem pokory, czymś, co ona zakłada i czego wymaga od istnienia, jest poznanie prawdy. Cathrein ujmuje to lapidarnie: „Pokora jest prawdą i opiera się na prawdzie”².

O ile ten czynnik poznawczy identyfikuje się z aktem czy sprawnością roztropności, która dopełnia istotowo każdą cnotę moralną³, a za taką uważa się przecież pokorę?

¹ J. B. Schuster, *Ehre und Demut*, „Stimmen der Zeit”, 127(1934)5.

² V. Cathrein, SJ, *Die Christliche Demut*, Freiburg i. Br. 1920²⁻³, s. 35.

³ In III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, s. 2, ad 1.

„Roztropność — jak twierdzi św. Tomasz — jest doskonałością rozumu praktycznego, o ile jest on słuszny. Jego zaś słuszność i prawda jest czymś odpowiednim do właściwego pożądanego. Stąd roztropność nie tylko udoskonala do aktu samego rozumu, ale także do aktu woli, który jest normowany przez rozum; podobnie jak wybór, chociaż jest aktem woli [...], jest jednak aktem roztropności”⁴.

Z dwóch tytułów mamy więc prawo upatrywać związek pokory z roztropnością.

Najpierw dlatego, że jako cnota moralna w istocie swojej jest zależna od roztropności. We wszystkich bowiem cnotach moralnych roztropność gra rolę czynnika kierującego, tak że we właściwych sobie aktach cnoty te mają coś z aktu roztropności⁵.

Pokora spotyka się z roztropnością również na terenie materii, której dotyczy, co do której najbardziej się przejawia, a która jest jej wspólna z roztropnością. Wobec żadnego pożądanego dobra pokora nie jest obojętna. Bezpośrednią zaś jej materią jest ludzkie pożądanego własnej godności, naturalna skłonność duszy do jej szukania. Dlatego formalnym przedmiotem pokory jest kontrolowanie rozumem tego działania, umiarkowane i rozumne szukanie wielkości ludzkiej. Także zewnętrzne akty pokory mają swoje granice. We wszystkich tych przypadkach wyraźnie rysuje się rola roztropności, koniecznej jako sprawność intelektualna, dla pokory będącej sprawnością woli, w sensie czynnika orientującego i kierującego⁶.

Pokora ma niewątpliwie pewne powiązanie także z kardynalną cnotą męstwa, zarówno przez pokrewną w stosunku do niej cnotę wielkoduszności, jak i bezpośrednio z tej racji, że jednym z aktów męstwa (*aggredi*) jest opanowanie zbytnej śmiałości⁷, co w zakresie pragnienia chwały i wielkości jest zadaniem pokory. Choć od niej w pewnej mierze zależy, pokora różni się jednak od cnoty męstwa. Tłumi ona mianowicie pożądanego wielkości z uwagi na uszanowanie należne Bogu. Motyw zaś umacniający człowieka w dążeniu do uzyskania czci, której jest on godny, należy do cnoty wielkoduszności, a nie do pokory. Jedno i drugie wypływa z motywu cnoty męstwa, gdyż ona zarówno poskramia zbytnią śmiałość, jak i umacnia ducha przeciwko bojaźni⁸.

Na pierwszy plan wysuwa się tu jednak relacja pokory i wielkoduszności. Wielkoduszność bowiem, będąca specjalną cnotą, a zara-

⁴ In I Sent., d. 1, q. 1, a. 2, ad 2. Por. In I Eth., lect. 12.

⁵ S. Th., II—II, q. 23, a. 4, ad 1; Suppl., q. 2, a. 4, c.

⁶ S. Carlson, *The Virtue of Humility*, „The Thomist”, 7(1944)145—149; O. Zimmermann, SJ, *Wille zur Ehre*, „Zeitschr. f. Asz. u. Myst.”, 3(1928)340. Por. także *De Virtut. in comm.*, q. un., a. 7, c.; *C. Gent.*, I, c. 93; S. Th., II—II, q. 54, a. 2, c.

⁷ S. Th., II—II, q. 123, a. 6, c.

⁸ Joannis a Thoma, OP, *Cursus Theologicus in Summam Theologicam D. Thomae*, Parisiis 1883 nns., t. VII, q. 81, disp. 19, a. 6, n. 27, s. 700.

zem spokrewnioną z cnotą męstwa, ma za zadanie stawiać miarę w dążeniu do czci⁹.

Pokora różni się od wielkoduszności, wymaga jednak uprzedniego jej wpływu. Nie są to cnoty przeciwstawne. Pokora stanowi przeciwwagę czynnika wielkoduszności w znaczeniu elementu uzupełniającego. Różnica polega na innym sposobie traktowania rzeczy, zbieżność zachodzi w materii tych cnót. W stosunku do wielkoduszności pokora mieści w sobie aspekt umniejszenia człowieka, pochodzący z rozważania własnej ułomności¹⁰.

Obie te cnoty są więc potrzebne. Jedna dynamizuje i popycha do działania, druga zaś powstrzymuje od przesady. Brak pokory przy czynach wielkodusznych sprawia, że stają się one przejawami pychy. Jeżeli natomiast w pokorze braknie elementu wielkoduszności, pokora spada poniżej poziomu cnoty, staje się uniżonością i małodusznością. Jej zadaniem nie jest wykorzenianie popędu do wielkości, ale tylko ujmowanie go w karby, by nie wyrwał się do takiej wielkości, która byłaby niezgodna z warunkami człowieka jako stworzenia. Popęd to ważny dla życia moralnego, i właśnie wielkoduszność ma go podtrzymywać, aby nie został zniweczony przez trudności towarzyszące jego realizacji¹¹.

Zadanie opanowywania przesadnych dążeń człowieka do wielkości stawia pokorę w specjalnej relacji do cnoty umiarkowania, ze względu na sposób działania¹². W ujęciu św. Tomasza pokora należy do tzw. *partes potentiales* cnoty umiarkowania. Przy podanym przez niego zestawieniu tych cnót pokrewnych dla cnoty umiarkowania¹³, treściowo czasem odległych od siebie, trzeba wziąć pod uwagę, że wspólną ich cechą jest opanowywanie, a nawet powściągnięcie działalności popędów, które pociągają człowieka do różnego rodzaju dóbr. Nie chodzi o ich wyniszczenie, ale nadanie im umiaru, rozwijanie ich w granicach rozumnej natury ludzkiej¹⁴. Ponieważ tych popędów, a zwłaszcza ich przedmiotów, może być wiele, siłą rzeczy wyliczenie powściągniętych je cnót zawsze będzie chyba niepełne i systematyka ich pozostanie dość przypadkowa. Jan od św. Tomasza, doskonały komentator Akwinaty, twierdzi, że Arystoteles, do którego św. To-

⁹ S. Th., II—II, q. 129, a. 4, c.; a. 5, c.

¹⁰ In III Sent., d. 33, q. 2, a. 1, s. 4, ad 3; S. Th., II—II, q. 129, a. 3, ad 4; q. 161, a. 4, ad 3; *S. Thomae Aquinatis Doct. Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. X cum commentariis Thomae de Vio Caietanis OP...*, Romae 1899, s. 293—294; Collegii Salmanticensis Fr. Disc... *Cursus Theologicus*, t. VI, Parisiis—Bruxellis 1878, tract. XII—Arbor praedic., par. 15, n. 140—141, s. 493—494.

¹¹ J. Woroniecki, *OP, Katolicka Etyka Wychowawcza*, t. II, cz. 1, Kraków 1948, s. 395—396.

¹² S. Th., II—II, q. 161, a. 4, c.; ad 2.

¹³ Ibid., q. 143, a. un., c.

¹⁴ J. Woroniecki, *ZK, Cnota kardynałna umiarkowania*, „Skoła Chryst.”, 1(1930)288.

masz wyraźnie tu nawiązuje, nie wyliczał wszystkich cnót szczegółowo. Podał tylko niektóre generycznie, jak umiarkowanie, a pod takie cnoty kluczowe sam św. Tomasz włączył już bardziej wyspecjalizowane sprawności moralne¹⁵. To tłumaczyłoby nam po części, dlaczego pokora — tak ważna cnota chrześcijańska, że Chrystus Pan wyraźnie kazał ludziom uczyć się jej od niego¹⁶ — została włączona pomiędzy cnoty raczej drugoplanowe.

W ramach cnoty umiarkowania św. Tomasz przyporządkowuje pokorę cnotcie skromności, jako pewnego rodzaju opanowania ducha¹⁷. Chodzi jednak o formy działania, a więc o aspekt funkcjonalny, a nie o pokrewieństwo istotowe, które sprowadziłoby pokorę — jak się to okaże — podstawową cnotę chrześcijańską, do poziomu zachowywania przyzwoitości, swoistej techniki życia kulturalno-moralnego. Stąd może zastrzeżenie, jakie spotykamy u św. Tomasza, że jest to „część skromności i umiarkowania ze względu na sposób”¹⁸. Jak o tym świadczą inne teksty Akwinty, istota tej cnoty jest o wiele bogatsza, bardziej skomplikowana, implikuje szereg nowych aspektów¹⁹. Rozważając stosunek pokory do skromności (*modestia*), którą św. Tomasz tak ściśle wiąże z pokorą, trzeba wziąć pod uwagę, że Arystoteles, z którego myśli św. Tomasz niewątpliwie tu korzysta, jak i inni filozofowie przedchrześcijańscy, nie znał cnoty pokory w pełnym jej znaczeniu. Między skromnością przez niego opisaną i ujętą w kategoriach filozoficznych, w perspektywie greckiej *polis*, a więc na terenie czysto ludzkim, a pokorą chrześcijańską, która zakłada znajomość i respektowanie podstawowych praw stworzenia i nadprzyrodzoności, zachodzi wielka różnica²⁰. Pokorę można uznać za szczególną postać skromności, działającą już na terenie życia specyficznie chrześcijańskiego, a przynajmniej religijno-moralnego, jak gdyby za skromność w wyższej formie, uwzględniającą Boga i ludzi, gdyż faktycznie pojawia się ona w zasięgu tych relacji²¹.

Jeżeli pokora znajdowała w roztropności czynnik kierujący i wyznaczający umiar cnoty moralnej, w męstwie — za pośrednictwem spokrewnionej z nią cnoty wielkoduszności — siłę utrzymującą ten

¹⁵ Joannis a S. Thoma, op. cit., t. VI, dips. 16, a. 5, n. 5, s. 488.

¹⁶ Mt XI, 29.

¹⁷ *Et inter alias partes temperantiae, [...] continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur, in quantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quaedam moderatio spiritus.* S. Th., II—II, q. 161, a. 4, c.

¹⁸ *Et ideo, licet humilitas sit in irascibili, sicut in subiecto, ponitur tamen pars modestiae et temperantiae propter modum.* Ibid., ad 2.

¹⁹ Por. np. S. Th., II—II, q. 161, a. 2, ad 3; a. 3, c.; C. Gent., IV, c. 55; In Matth., c. 11, n. 3.

²⁰ R. Garrigou-Lagrange, OP, *Les vertus morales dans la vie intérieure*, „La Vie Spirit.,” 46(1934)231. Por. Coll. Salmant., op. cit., t. VI, tract. XII, par. 16, n. 158, s. 502.

²¹ A. Rademacher, *Das Seelenleben der Heiligen*, Paderborn 1916, s. 208—209.

umiarkowaniu przynależność funkcjonalną do grupy „skromności” — opanowania w działaniu, to w sprawiedliwości znajdujemy dla pokory szczególnie ważne związki istotowe.

Najpierw pokora jest wyrazem sprawiedliwości wziętej w szerszym znaczeniu, o ile stanowi ona jakiegokolwiek oddanie komuś tego, co mu się należy²². Mamy w niej do czynienia z uczuleniem na otrzymane dobro²³, z postawą nieprzywłaszczania sobie rzeczy cudzej, a to świadczy o rysie sprawiedliwości.

W zestawieniu z sprawiedliwością pokora ustępuje jej znaczeniem, gdyż porządkuje osobistą postawę moralną człowieka, podczas gdy sprawiedliwość odnosi się do dobra innych, co posiada wyższą wartość etyczną. Zakłada ona nawet uprzednio sprawiedliwość, podobnie jak przypadłość wymaga uprzedniego istnienia substancji. Gdyby pokora nie opierała się na sprawiedliwości, stałaby się poniżeniem duszy i wykrzywieniem osobowości człowieka²⁴. Wyraźnie to widać na przykładzie stosunku pokory do szukania czci w społeczeństwie. Pokora np. nie wymaga, aby przełożony zrzekł się swojej władzy i przysługującej mu czci, ale tylko aby uznał rozliczne granice swojej godności²⁵. Pokora potwierdza porządek społeczny, również porządek czci i godności, domaga się należytego jego respektowania, za cenę umniejszenia tylko nieuzasadnionych roszczeń jednostki.

Prostą konsekwencją tego stanu, przerzuconą tylko z dziedziny gradacji honoru i czci na dziedzinę podporządkowania czynu, jest kwestia stosunku pokory do cnoty posłuszeństwa. Pokora wykazuje pewne podobieństwo z posłuszeństwem, jakkolwiek formalnie od niego się różni. Zasadniczo (*per se*) opanowuje ona bowiem dążenie do własnej wyższości u człowieka, i tak utrzymuje go w postawie uznania i respektowania zarówno Boga, jak i wszystkiego, co uczestniczy w wielkości (*excellencia*) Bożej, a więc wszelkiej zwierzchności ludzkiej²⁶. Można także mówić o zbieżności motywów. Pokora ma na względzie szacunek (*reverentia*), przez który człowiek poddaje się Bogu. Również posłuszeństwo respektuje nakaz osoby wyższej ze względu na należyty jej szacunek²⁷. W jednym i drugim wypadku, jeżeli chodzi o stosunek do Boga, mamy w posłuszeństwie i pokorze wyraźny akcent związania z religijnością.

²² Takie szersze ujęcie sprawiedliwości zob. np. w S. Th., I—II, q. 60, a. 3, ad 1.

²³ J. Woroniecki, op. cit., s. 400.

²⁴ Caietanus, op. cit., t. X, s. 303—304.

²⁵ J. B. Schuster, op. cit., s. 5.

²⁶ Suarez, *Comment. in Secundam Secundae D. Thomae scil. De Religione (Opera Omnia t. XVI bis)*, Parisiis 1877, lib. IX, c. 5, dub. 9, n. 24, s. 1026.

²⁷ S. Th., II—II, q. 104, a. 2, ad 4; q. 161, a. 3, c.

Cnota religijności jest również spokrewniona ze sprawiedliwością. Pokora zależy wprawdzie od sprawiedliwości, nie jest natomiast zależna od cnoty religijności. Za to bardzo się zbliża do niej, choćby dlatego, że i przedmiot, i akt religijności zawierają wyznanie Bożej wyższości i zajęcie postawy poddania się Bogu. W pewnym znaczeniu pokorę możemy nazwać cnotą „religijną”. Jest to jednak metafora i określenie dość niedokładne ²⁸.

W gruncie rzeczy te dwie cnoty różnią się od siebie, i to szczególnie na dwóch terenach. Różnica dotyczy najpierw samej treści tych cnót, ich materii, tego, co stanowi zasadniczą ich domenę, w stosunku do tego, co jest wtórne i traktowane jako konsekwencja. Człowiek religijny upokarza się przed Bogiem, aby okazać i podkreślić Jego wyższość, przez kult Mu składany wyznaczyć istnienie wpływu Bożego na wszystkie stworzenia. Człowiek pokorny natomiast poddaje się Bogu i wszystkiemu, co jest z Boga, aby siebie unżyć i utrzymać we właściwych sobie granicach ²⁹. Druga różnica między pokorą a religijnością ujawnia się w zakresie uczestniczenia w charakterystycznym dla cnoty „dobru rozumu”. Szerzej zaangażowana jest w nią pokora. Sprawia ona, że człowiek jest poddany temu dobru nie tylko, o ile dotyczy to Boga, ale także w tej mierze, w jakiej dotyczy to bliźniego co do jego rozumu, woli, pożądanego zmysłowego, a nawet ciała. Cnota religijności natomiast sprawia, że wola człowieka i wszystkie inne jego władze są podane „dobru rozumu” o tyle, o ile dotyczy to kultu Bożego. Cnota religijności ma niewątpliwie wysokie i specjalne miejsce wśród cnót moralnych, wyróżnia się wśród nich ścisłą łącznością z Ostatecznym Celem życia ludzkiego. Z punktu widzenia zakresu i uczestniczenia w „dobru rozumu” jest ona jednak niższa od pokory ³⁰.

II. STOSUNEK POKORY DO CNÓT TEOLOGICZNYCH

Między pokorą a cnotami teologicznymi trudno szukać naturalnej zależności. Wcale to jednak nie wyklucza ich korelacji na różnych poziomach, ich powiązania wprawdzie nie istotowego, ale w pewnym znaczeniu przyczynowego.

Takie uwarunkowanie zachodzi najpierw między pokorą a wiarą, pierwszą z cnót teologicznych. Jest to powiązanie obustronne. Bez pokory nie można dojść do wiary i w niej wytrwać. Pokora przygotowuje człowieka do przyjęcia wiary, usuwa bowiem pychę i sprawia, że człowiek staje się zdolny do przyjęcia łaski Bożej, a wiara przecież jest łaską. Gdy przed człowiekiem jasno stanie też fakt Objawienia, pokora daje mu poznać, że byłoby szaleństwem buntować

²⁸ S. Carlson, op. cit., s. 378—390.

²⁹ Ibid., s. 173; Coll. Salmant., op. cit., t. VI, tract. XII, par. 15, s. 493.

³⁰ S. Carlson, op. cit., s. 378—379.

się przeciwko Stwórcy i Panu, narzuca mu religijne stanowisko czci, a w konsekwencji pobudza do uznania prawd objawionych i podporządkowania im rozumu³¹. Z drugiej strony dopiero wiara czyni pokorę prawdziwie głęboką i w pełni chrześcijańską. Aby człowiek naprawdę zobaczył i ocenił swoją rzeczywistość, musi uchwycić obiektywną skalę porównawczą. Wiara zestawia człowieka w nowej perspektywie z trzema Rzeczywistościami: Bogiem, Chrystusem, innymi ludźmi³². To otwiera nam oczy na autentyczną naszą wartość, a zarazem na faktyczne nasze uzależnienie.

Stosunek do rozpoczęcia życia nadprzyrodzonego zarysował się w relacji pokory i wiary. Stosunek człowieka do dążenia naprzód, dla osiągnięcia celu wskazanego przez wiarę, nasuwa kwestię powiązania pokory z cnotą nadziei chrześcijańskiej.

Pokora normuje nadzieję, by w dążeniu do swego przedmiotu nie kierowała się do niego na podstawie własnych sił człowieka, ale wspierana przez pomoc Bożą. Nadzieja działa bowiem w dziedzinie dobra trudnego, lecz możliwego do zdobycia, przy czym możliwość nie mierzy się tutaj siłami ludzkimi, a tylko pomocą Bożą i tego, co z Boga. Nadzieja sprawia, że człowiek łączy się z Bogiem, jako będącym w nas zasadą doskonałego Dobra, o ile przez nadzieję opieramy się na pomocy Bożej dla osiągnięcia pełni doskonałości i szczęścia (*beatitudo*)³³. Pokora pobudza człowieka do szukania dobra w Bogu i pociąga do opierania się na siłach Bożych, gdyż wskazuje mu jego własne braki i jego niemoc jako stworzenia wyprowadzonego z nicości, a tym bardziej stworzenia przeznaczonego do życia nadprzyrodzonego. Prawdziwa nadzieja nie jest więc do pomyślenia bez prawdziwej pokory. Dowodzi tego również odwrotne postawienie sprawy. Pycha, przeciwieństwo pokory, paraliżuje dążenie człowieka, czyni go pozornie autonomicznym, skłania do liczenia wyłącznie na siebie, a to uniemożliwia osiągnięcie dóbr nadprzyrodzonych, koniecznych dla rozwoju wewnętrznego i całkowicie zależnych od łaski. „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje”³⁴.

Stosunek pokory i miłości jest szczególnie delikatny, wszechstronny i obopólnie uwarunkowany. Chodzi tu o dwie specjalne postacie odniesienia do Boga: relację stworzenia na poziomie naturalnym i relację przyjaciela na poziomie nadprzyrodzonym.

Zagadnieniu łączności pokory z miłością poświęca Akwinata wnikliwe uwagi w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza. Ten związek uważa on za konieczny. Uzasadnia go analizą samej pokory człowieka, w przeciwstawieniu do pychy, w której znajdują się dwa czyn-

³¹ Por. S. Th., II—II, q. 161, a. 5, ad 2; V. Cathrein, op. cit., s. 87—89.

³² Fra Clemente da S. Maria, *Induite vos humilitatem*, „Palestra del Clero”, 46(1942)237—238.

³³ S. Th., II—II, q. 17, a. 6, c.

³⁴ I Pt 5,5.

niki: najpierw nieuporządkowany afekt, następnie nieuporządkowane szacowanie siebie. W pokorze natomiast jest jakieś nietroszczenie się o własną wielkość, o pewnego rodzaju dominowanie nad drugimi (*excellencia*), oraz nieuważanie siebie za godnego wyróżnienia. Jest to konieczne następstwo, a zarazem warunek miłości, w której istnieje dążność do wyróżniania umiłowanego. Im więcej człowiek posiada pokory, tym więcej kocha zatem Boga, tym bardziej pogardza swoją wyższością i tym mniej przypisuje samemu sobie³⁵.

Miłość ku Bogu charakteryzuje się szczególną cechą, odmienną od znamion miłości ku ludziom. Tam współżycie codzienne, pewna zażyłość obcowania zmniejsza dystans, a zarazem uszanowanie dla umiłowanej osoby, choćby z tej racji, że poznajemy wtedy jej ludzkie ograniczenia, których początkowo miłość nie dostrzegała. W miłości ku Bogu dzieje się przeciwnie. Ponieważ coraz bliższe poznanie Boga coraz bardziej otwiera nam oczy na nieskończoną Jego doskonałość i nieskończoną również miłość ku nam; im więcej człowiek postępuje w poznaniu Boga, tym bardziej Go podziwia, tym więcej Go czci i kocha. Im bardziej też przez miłość i kontemplację obcuje z Bogiem w sposób zażyły, tym lepiej widzi Jego wielkość i tym bardziej rozumie swoją małość względem Niego³⁶. Powiększanie się miłości ku Bogu powiększa zarazem pokorę miłującego. Na szczytach życia mistycznego pozostaje sama tylko miłość, w tym oczywiście znaczeniu, że tylko na nią zwraca się uwagę i tylko ona jest sensem życia. Pokora zostaje usunięta z pola zainteresowania. Taka postawa przejawia się wyraźnie w stwierdzeniu św. Pawła: „Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus”³⁷.

Nie tylko w miłości wobec Boga, ale także w miłości wobec ludzi istnieć musi element pokory, zwłaszcza jeżeli się weźmie pod uwagę jej relację do miłości Boga. Żadna mianowicie miłość stworzona nie może być ekskluzywna. Człowiek kochający, podobnie jak na podstawie ogólnych praw miłości musi przerzucić na umiłowanego główny punkt zainteresowania, tak samo nie może też sam pretendować do roli jedyne go punktu miłości ze strony osoby umiłowanej, gdy chodzi o jej odwzajemnienie. Wyłączność miłości, wymagana od kogoś drugiego, ma jako podkład przesadne szacowanie siebie, egocentryzm, a więc w konsekwencji pychę, przekonanie, choćby nieświadomione, że się wystarcza do uszczęśliwienia innej osoby ludzkiej, a co za tym idzie, domyślną pretensję do tego, by być absolutem dobra, do pewnego rodzaju ubóstwienia siebie. Aby nie zdradzić miłości Bożej, miłość w stosunku do stworzeń musi, ze strony umiłowanego, nie dopuścić do przemienienia miłującego i wzajemnie miłowanego w jakiś bałwochwalczo uwielbiany absolut, musi z jed-

³⁵ In cap. 11, n. 1.

³⁶ In Joann. Evang. Expos., cap. 4, lect. 6, 2.

³⁷ Gal 2, 20.

nej i drugiej strony być przesycona jakąś dogłębną i konstytutywną pokorą³⁸.

Po przeanalizowaniu stosunku pokory do poszczególnych cnót, należy dokonać jej umiejscowienia w całości ich układu. Sytuację pokory można tutaj ujmować albo statycznie, w perspektywie jej godności wobec innych cnót, albo też dynamicznie, z uwzględnieniem roli, jaką odgrywa względem cnót pozostałych.

III. MIEJSCE POKORY W UKŁADZIE CNÓT

Pokora w porządku cnót chrześcijańskich nie jest pierwszym poruszeniem duszy. Jest nim wiara w dobro i dar, jaki przez miłość oddaje się temu Dobru. Dlatego fundamentem cnót chrześcijańskich jest wiara uformowana miłością³⁹. Gdzie zatem należy umieścić pokorę w układzie cnót, skoro odmawiamy jej pierwszego miejsca? Na pewno będąc cnotą o zasadniczym znaczeniu dla życia duchowego u człowieka, pokora nie jest ani sprawnością intelektualną, ani cnotą kardynalną, ani też teologiczną.

W stosunku do cnót teologicznych pokora jest niższą godnością. Nie jest mianowicie ona, tak ściśle jak tamte, związana z osiągnięciem nadprzyrodzonego Ostatecznego Celu człowieka; nie koncentruje naszej uwagi i dążenia przede wszystkim na Bogu, ma na względzie zasadniczo człowieka, jakkolwiek stawia go w podstawowej relacji do Boga, widzi go w świetle doskonałości i świętości Bożej, wskazuje na ogromny dystans dzielący go od Boga.

Pokora nie jest też cnotą — dokładniej mówiąc: sprawnością — intelektualną. Sprawności te zasadzają się na czynniku poznawczym, który dla pokory jest konieczny, odgrywa w niej ogromną rolę, ale o jej istocie mimo wszystko sam nie decyduje.

Tak samo pokora nie jest — jak wiadomo — zaliczona do cnót kardynalnych. Nie dotyczy ona określonej władzy duszy, ale stanowi ogólny wyraz postawy człowieka, angażujący różne władze, nie ograniczający się do jednej.

Jako rozwiązanie pozostaje więc ewentualność, że jest ona cnotą moralną, pokrewną jakiejś cnotie kardynalnej, i że jej miejsca w systemie cnót należy szukać wśród tej ich grupy.

Dlaczego pokora jest cnotą moralną? W istocie swojej jest ona aktem albo sprawnością woli, opartej na właściwej ocenie człowieka, ujmującej naszą wartość w odniesieniu do Boga. Zasadniczym punktem w tej obiektywnej ocenie jest uchwycenie naszej całkowitej zależności od Boga, naszej niewymiernej małości wobec Niego i naszej osobistej nędzy moralnej, zarówno przez skłonność do grzechu, jak

³⁸ G. Gillemann, SJ, *Le primat de la charité en théologie morale*, Bruxelles 1954², s. 149.

i na skutek win faktycznie popełnionych. Na tej podstawie układają się prawdziwe i szczerze stosunki zarówno wobec Boga i tych, którzy Go reprezentują, jak i słuszna postawa względem innych ludzi oraz wielka powściągliwość we własnym zachowaniu⁴⁰. We wszystkich tych wypadkach chodzi zatem o normowanie naszego postępowania, o funkcję powściągnięcia tego, co by mogło być przesadne i zanadto pochopne czy pretensjonalne w stosunku do naszych faktycznych danych i uprawnień. Pokora utrzymuje właściwy porządek w szacunku dla siebie u człowieka i w jego pragnieniu szacunku ze strony drugich, przy podstawowym uwzględnieniu tego, czego wymaga uszanowanie dla Boga będące u jej podstawy i nadające jej charakter w pewnej mierze religijny⁴¹. Przez to pokora staje pomiędzy niektórymi cnotami moralnymi, jakie wyrażają szczególniejsze relacje do Boga i na skutek tego przejawiają pewne pokrewieństwo z cnotami teologicznymi. Pomiedzy nie zaliczamy cnotę religijności, cnotę pokuty, łagodność przejawianą ze względu na Boga i cnotę czystości doskonałej, poświęconej również Bogu⁴². Z natury rzeczy pokora jest niższa od cnót wyznaczających człowiekowi jego dążenie do Boga i oddających Mu należny hołd poddaństwa. Za to wybija się między innymi cnotami, które mają opanowywać i normować afektywne życie człowieka, zarówno z tytułu swojej powszechności, jak i z racji motywu, z którego się rodzi.

Zwróćmy najpierw uwagę na sprawę powszechności. Pokora tłumi i opanowuje dwa elementy wewnętrznego życia człowieka: zachwałę zaufanie w sobie (*praesumptio*), mieszczące się w pożądaniu zmysłowym, a bardziej jeszcze poruszenie pożądania rozumnego, o ile w sposób nieuporządkowany dąży do wielkości duchowej. Pycha, z natury przeciwstawna pokorze, ma swoją siedzibę we władzy pożądania rozumnego. Pokora, podobnie jak pycha, za podmiot ma zatem wolę, ale przez pewnego rodzaju uczestnictwo rozciąga swój wpływ na pożądanie zmysłowe. Z racji tej powszechności wpływu jest ona dyspozycją, która usuwa działanie czynnika przeszkadzającego aktualizowaniu wszystkich cnót (*removens prohibens*), pochodzących z wpływu działania Bożego. Usuwając mianowicie wspomnianą przeszkodę pychy sprawia, że człowiek staje się cierpliwy i poddany, a przez to umożliwia działanie łaski Bożej⁴³.

Pokora jest także wyższą godnością niż inne cnoty, odnoszące się do życia afektywnego, z racji motywu, z którego bierze początek.

³⁹ A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922², s. 509.

⁴⁰ *Dizionario di Teologia morale*. Dir. F. Roberti, Roma (1954), 1408—1409; S. Carlson, op. cit., s. 363.

⁴¹ B. Calati, *Umiltà*, Enc. Catt., XII, Città del Vat. 1954, s. 756.

⁴² R. Garrigou-Lagrange, op. cit., s. 235.

⁴³ Joannis a S. Thoma, op. cit., t. VII, q. 81, disp. 19, a. 6, n. 26, s. 699—700.

Tym motywem jest wzgląd religijny, a mianowicie uszanowanie wobec Boga. Z tego uszanowania, a więc uznania tego, czym jest Bóg, tego, czym jest człowiek, wypływa zarówno to, że człowiek nie przypisuje sobie więcej, niż mu się należy, jak również i to, że w stosunku do drugich poddaje się im ze względu na Boga, a przede wszystkim samemu Bogu, którego czci najwięcej. Ze względu na ten motyw jest cnotą bardzo bliską cnotom teologicznym, które w pierwszym rzędzie stawiają nas w relacji do Boga i wyrażają najwyższy stopień oddania zarówno umysłu, jak i woli pod działanie Boga. Spośród cnót, mających w sobie pewien wydźwięk religijności, wyższa jest także od dziewictwa poświęconego Bogu, gdyż jest oddaniem Mu bardziej duchowej sfery życia ludzkiego⁴⁴.

Zgodnie z tradycją tomistyczną pokorę możemy uważać za przynależną do grupy umiarkowania i skromności, przy czym chodzi o umiarkowanie w sensie generycznym, a nie o cnotę umiarkowania w ścisłym znaczeniu. W pojęciu „umiarkowania” mieścimy bowiem szereg specjalnych cnót, których zadaniem jest opanować duszę człowieka w zakresie poruszeń nie tak wprawdzie trudnych do kontrolowania, jak pożądanie przyjemności dotyku (co realizuje cnota umiarkowania ściśle wzięta), ale jednak nastroczających faktyczne trudności z powodu ich niepodporządkowania rozumowi. W takim ujęciu, biorąc pod uwagę czynnik charakteryzujący specyficzne działanie pokory, może być ona sklasyfikowana jako pewnego rodzaju umiarkowanie, przejawiające się szczególnie na terenie duchowym. W takim rozumieniu towarzyszy ona chrześcijańskim cnotom kardynalnym, między innymi właśnie cnotcie umiarkowania⁴⁵.

Ujmując zagadnienie w sposób syntetyczny, trzeba powiedzieć, że pokora jest cnotą tak ważną, iż należy ją umieścić ponad wszystkimi cnotami moralnymi. Wyjątek stanowi tylko cnota sprawiedliwości, bezpośrednio poprzedzająca godnością pokorę. Pokora ustępuje jednak rangą przed cnotami teologicznymi⁴⁶, jako mającymi za przedmiot samego Boga.

IV. ROLA POKORY WOBEC INNYCH CNÓT

Ojcowie Kościoła i teologowie katoliccy niezmiernie podkreślają konieczność pokory⁴⁷. Taka sama postawa cechuje nowszych etyków i moralistów. Dla jej zilustrowania warto wspomnieć, że np. Dietrich von Hildebrand uważa, iż rola pokory jest pierwszą

⁴⁴ Ibid., n. 27.

⁴⁵ R. Garrigou-Lagrange, op. cit., s. 231; S. Carlson, op. cit., s. 363—373.

⁴⁶ A.-D. Sertillanges, op. cit., s. 508; Caietanus, op. cit., t. X, s. 306.

⁴⁷ V. Cathrein, op. cit., s. 83.

i rozstrzygającą cechą etyki chrześcijańskiej, a znaczenie tej cnoty jest tak wielkie, że zmienia ona całą moralność, przenika wszystkie inne cnoty, każdej z nich udziela nowej i nieporównanej wartości. Tylko na podstawie pokory rozwijają one całe swoje piękno. Pokora jest cnotą, która całemu etosowi nadaje całkiem nowy charakter⁴⁸. Skąd się bierze ta zbieżność poglądów i to podkreślanie wartości cnoty, która w systemie cnót wcale nie jest naczelną, a nawet zajmuje miejsce mało eksponowane?

Podstawowym czynnikiem, który o tym decyduje, jest relacja pokory do prawdy, a przez prawdę jej zakotwiczenie w obiektywnym bycie, oraz, na skutek tego, właściwe ujęcie i ustawienie tendencji człowieka. Istoty różnią się mianowicie odpowiadającymi im systemami dążeń i funkcji, które swoje ugruntowanie znajdują w danym bycie, tak wielowarstwowym, jak wielowarstwowe są jego funkcje⁴⁹. Kto chce być dobry moralnie, działać zgodnie ze swoją naturą, a przez to również z wolą Bożą, wyrażoną prawem naturalnym, musi być zwrócony do rzeczywistości, respektować jej sens i układy. Działanie moralne — opierające się na prawdzie, a więc ostatecznie na LOGOSIE, który przez Objawienie wskazuje nam sens rzeczywistości, a przez dar rozumu naturalnego właściwe jej ujęcie nawet bez wyczerpującego poznania Objawienia — zależne jest zatem nie tylko od teoretycznego poznania, które nie angażuje człowieka, ale i od uznania uchwyconej prawdy, od zaangażowania własnej osobowości, stopniczego wzrastania przy odkrywaniu tego, co się dzieje, i stopniowego też włączania się w obiektywny stan rzeczy, za cenę rezygnacji z fałszywej, egocentrycznej wizji świata⁵⁰.

Przez rozbicie tego egocentryzmu pokora usposabia człowieka do poddania się Bogu, a ze względu na Boga, także i ludziom. Człowiek pokorny, widząc rzeczywistość swoją wartość, wie, że jest sam dla siebie niewystarczalny. Szuka więc pomocy Bożej. Przez to uznanie niewystarczalności pokora sprawia też, że człowiek staje się godny otrzymania łaski. Dlatego dobrze zrozumiana pokora jest wstępnym warunkiem dla całego życia cnót, które zasadza się na dążeniu człowieka do Boga i opiera się na pomocy łaski Bożej. Łaskę zaś otrzymać mogą pokorni, bo jej nie nadużyją dla własnego wyniesienia. Pokora jest zarazem cnotą uniwersalną, dającą wielu innym cnotom motywy i pomoce do działania, strzegącą dobrej intencji i właściwego kierunku dążenia⁵¹.

⁴⁸ *Christliche Ethik*, Düsseldorf (1959), s. 542—543.

⁴⁹ M. Reding, *Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie (Handbuch der katholischen Moraltheologie Bd I)*, München 1953, s. 14.

⁵⁰ Por. A. Auer, *Anliegen heutiger Moraltheologie*, „Theol. Quartalschr.“, 138(1958)281.

⁵¹ M. Premm, *Von der Christlichen Demut*, „Theol.-Prakt. Quartalschr.“, 99(1940)177.

Jeżeli chcemy dać ogólne ujęcie naszych obowiązków, mówimy o integralności życia moralnego, o etycznej prawości człowieka, o jego właściwej postawie w odpowiednich relacjach. Ponieważ pokora działa właśnie w dziedzinie tych podstawowych stosunków, porządkuje je, pozwala utrzymać w zgodności z rzeczywistością, dlatego słusznie twierdzi Sertillanges, że jest ona fundamentalnym warunkiem całego życia moralnego, jak miłość jest jego duszą i jak gdyby ukoronowaniem. Stanowi ona podwalinę chrześcijańskiego życia cnót, rozwijających się na podłożu religijnym. Jest tak koniecznie wymagana, że żadna z cnót nie może istnieć bez pokory. Ona sama jednak może istnieć bez wielu innych. Tak samo zachowanie i postęp wszystkich cnót znajdują się w ścisłej zależności od pokory. Przez nią wszystko się zaczyna, ona daje cnotom stałość i wytrwałość. Przez swoje akty coraz bardziej rozszerza możliwości człowieka do przyjęcia nowych darów nadprzyrodzonych. Stanowi czynnik ich nienaruszalności. Przez nią też wszystko się dopełnia⁵². Występuje tu na nowo jej przeciwstawienie do pychy, źródła wszystkich grzechów, wraz ze wszystkimi implikacjami tego przeciwstawienia⁵³.

Działanie pokory w stosunku do innych cnót nie polega na tym, by ona swoimi aktami skłaniała je do aktów im właściwych, by odbierała im właściwe pole działania, by stanowiła najbardziej istotną treść tych cnót. Tego nie czyni nawet miłość, najwyższa ze wszystkich cnót, jakkolwiek jest ich „formą”. Pokora jednak, kształtując podstawowe nastawienie człowieka do Boga, ludzi i samego działającego, skłania te cnoty do działania jak gdyby ogólnie (*in universali*), o ile mianowicie poddaje człowieka wszystkim bytom rozumnym w tym, co jest w nich z Boga⁵⁴. Pokora nie jest przez to „matką” wszystkich cnót. To miano przypisujemy raczej miłości. Można ją za to nazwać obrazowo ich „karmicielką”, elementem podtrzymującym każdą prawdziwą cnotę, pogłębiającym i udoskonalającym wszystkie⁵⁵. Często spotykamy się z określeniem, że jest ona „fundamentem” wszystkich cnót, ich „korzeniem”, a więc czymś więcej niż tylko cegiełką w budowie doskonałości, jednym z wielu czynników w jej konstrukcji. To określenie „fundament” ma świadczyć, że od niej zaczyna się budowa życia moralnego, że w pewnym sensie jest ona pierwszą cnotą, że na niej także, jak na trwałej podstawie, ciągle musi się wspierać i umacniać życie duchowe. Wiemy skądinąd, że godnością jest ona niższa od wielu innych cnót. Charakter funda-

⁵² A.-D. Sertillanges, OP, *Le fondement spirituel: l'humilité*, „La Vie Spirit.”, 48(1936)159; F. X. M utz, *Christliche Aszetik*, Paderborn 1918⁴, s. 586; O. Schaffner, *Demut. Moraltheol.*, „Lex. f. Th. u. K.”, t. III, Freiburg 1959², s. 225—226; M. Premm, op. cit., s. 157.

⁵³ V. Cathrein, op. cit., s. 148; Por. M. Huber, TJ, *O naśladowaniu świętych*, przeł. z oryg. niem. ks. T. Karyłowski, TJ, Kraków 1929, s. 457.

⁵⁴ Caietan us, op. cit., t. X, s. 305.

⁵⁵ V. Cathrein, op. cit., s. 85.

mentu przysługuje jej tylko z racji wielkiego zasięgu wpływów na wszystkie cnoty pozostałe. Ten zasięg jest tak daleki, że obejmuje nawet cnoty teologiczne⁵⁶.

Faktem jest, że dla chrześcijańskiego życia cnót fundamentem „pozytywnym” jest wiara. Wymaga ona jednak uprzedniej pokory w sensie fundamentu „negatywnego”. Doskonale to ujmuje św. Augustyn: „Chcesz być wielki, zacznij od najmniejszego. Myślisz wystawić wielki gmach wysokości, pomyśl najpierw o fundamencie pokory. I zależnie od tego, jaki kto chce i zamierza wystawić ogrom budowli, o ile większy będzie budynek, o tyle głębiej kopie fundamenty. I gdy mianowicie powstaje zrąb, wznosi się do góry; kto zaś kopie fundament, zagłębia się w dół. A więc i zrąb przed wysokością uniża się, i szczyt po uniżeniu się podnosi”⁵⁷. Wiara jest fundamentem, na którym opiera się zrąb struktury cnót, który sam jednak co do wielkości i wytrzymałości jest uzależniony od rozmiarów „wykopu”, będącego jak gdyby czymś negatywnym, pewnego rodzaju brakiem, a jednak w gruncie rzeczy pierwszym w budowie i nieodzownym czynnikiem w udoskonalaniu cnót. Nie będąc czymś pozytywnie pierwszym, przez co zbliżamy się do Boga, a więc nie zastępując wiary, pokora jest więc niewątpliwie fundamentem cnót, jako *virtuose removens prohibens*, używając technicznego wyrażenia teologicznego. Przez to jest ona pierwszą cnotą, jakkolwiek punkt widzenia, który nam pozwala przyznać jej tę rangę, jest wtórny w stosunku do wiary⁵⁸. Jest to jednak element wtórny tego rodzaju, tak bardzo mianowicie konieczny i tak w konsekwencji istotny, że bez niego nie jest do pomyślenia zarówno pozytywna podstawa życia duchowego, jak i cała jego wewnętrzna struktura, ani nawet wielka cnota i chrześcijańska doskonałość, tak samo jak i wszelka praca kapłańska, duszpasterska, zakonna⁵⁹.

W podsumowaniu powyższych dociekań można posunąć się do jeszcze dalej idącego twierdzenia. Pokora jest nie tylko fundamentem, ale i miernikiem cnoty. Tyle jest u człowieka cnoty, ile jest u niego pokory. W takim stopniu posiadamy cnotę, w jakim zdobyliśmy pokorę. Wiąże się to z nadprzyrodzonym prawem łaski: Bóg udziela jej duszy w takiej mierze, w jakiej jest ona pokorna. Dlatego szczególnie przy ocenianiu prawdziwości nadzwyczajnych łask mistycznych kamieniem probierczym jest właśnie pokora⁶⁰.

Syntetyzując wszystko w dużym skrócie, wolno nam chyba po-

⁵⁶ Por. Bulla Leona XIII z dnia 15 XII 1881, „Dict. Apolog. de la foi cath.”, t. II, kol. 520.

⁵⁷ Sermo 69 De verb. Ev. Matth. 11; 1, 2—2, 3, PL 38, 441.

⁵⁸ Caietanus, op. cit., s. 304—305; A.-D. Sertillanges, op. cit., s. 509; M. Huber, op. cit., s. 458.

⁵⁹ M. Huber, ibid.; A. Rétif, SJ, *L'Action Catholique, école d'humilité*, „Nouv. Rev. Théol.”, 77(1955)1078—1081.

⁶⁰ M. Huber, op. cit., s. 459.

wiedzieć, że pokora jest cnotą o bogatym znaczeniu i wielorakich powiązaniach, jak nie mniej szerokim zasięgu wpływów. W układzie cnót, traktowanym z punktu widzenia ich „godności”, nie wysuwa się ona na plan pierwszy. Pozostaje raczej na uboczu. Arystoteles, którego ujęcie cnót tak bardzo zaciążyło na myśli tomistycznej, nawet jej nie zauważył, bo nie miał przesłanek do jej odkrycia. Jest ona jednak bardzo ważna, jeżeli chodzi o jej realną funkcję w życiu chrześcijańskim. Znaczenie i doniosłość pokory zaznacza się więc nie tyle w dziedzinie esencjalnej, co raczej na płaszczyźnie egzystencjalnej.

DE RELATIONIBUS HUMILITATIS IN SYSTEMATE VIRTUTUM

Humilitatis essentia melius apparet, quando haec virtus cum aliis comparatur, et connexio eius ac influxus elucidantur.

Primo agitur de virtutibus moralibus, ad quas propinquitate quadam humilitas adiungitur. Prudentia elementum eius dirigens est, vi cuius illa virtutis medium attingit. Fortitudini quasi copulata est per magnanimitatem, quae eam pusillanimitatem fieri non sinit. Ad partes vero temperantiae pertinet, et ad modestiam valde est necessaria, ratione modi suae activitatis. Magnopere cum iustitia etiam connectitur, est nempe moralis debiti redditio. Quoniam hoc fit reverentiae erga Deum causa, virtutem religionis prorsus attingit, non minus quam oboedientiam, quia hominem Deo hominibusque subdit.

Relate ad virtutes theologicas humilitas ut fulcimen quoddam apparet. Necessaria est ad fidem recipiendam. Fides autem profundam illam reddit et vere christianam virtutem. Per recognitionem creaturae et peccatoris defectus — quam humilitas affert — homo ad spem in auxilio Dei repouendam constringitur, quod possibile facit humanis viribus impervia. Humilitas et caritas duae sunt relationis erga Deum formae: creaturae nempe in naturalibus, et amici supernaturali vita donati. Humilitas caritati viam aperit, superbiam eradicando, et in caritate plene efflorescit, omne pondus amoris in amatum transferendo. Plus humilitatis, plus caritatis. In caritate perfecta humilitas tam est alta, ut amans seipsum prorsus obliviscitur, amato solo vivens. Humilitas etiam conditio amoris ordinati erga creaturas est.

Quoad dignitatem essentiae humilitas non est virtus primaria, posteriorem locum inter alias occupat. Hic enim ordo virtutibus assignatur: virtutes theologicae, iustitia, humilitas, aliae demum virtutes cardinales et moreles.

Quando vero de influxu humilitatis in alias virtutes agitur, quem illa ratione veritatis, quem intuitur, exercet, prima est procul dubio, ut virtus quaedam theocentrica, conditio necessaria gratiae recipiendae, aliarum virtutum nutrix, et inconcussum omnium fundamentum. Est autem illa fundamentum negative sumptum, ut „virtuose removens prohibens”, nempe superbiam. Fundamentum positivum est supernaturalis virtus fidei.

Humilitatis virtus itaque, essentia haud praeponderans, in existentia hominis multum valet, non tam in ethicis quam in moralibus rebus, quae in religiosis relationibus fundantur.