

KS. STANISŁAW WITEK

## TELEOLOGICZNA INTERPRETACJA POKORY

Św. Tomasz z Akwinu zalicza pokorę do cnót przyporządkowanych (pars potentialis) kardynalnej cnotie umiarkowania. Podobnie jak cnota skromności (modestia), z którą jest spokrewniona, ma ona utrzymywać pewien umiar w dążeniu człowieka do znaczenia i czci<sup>1</sup>. Takie jej zrozumienie nazwijmy aretologiczną koncepcją pokory. Jeżeli nawet Doktor Anielski rozszerza tę koncepcję, to akcentuje związek pokory ze specyficznym odniesieniem do Boga jako naszego Principium zarówno w dziedzinie bytu, jak i w sferze działania. Z tego tytułu mamy odnosić się do Niego z głęboką czcią (reverentia)<sup>2</sup>. Taka interpretacja wyraźnie nie wyczerpuje zagadnienia istoty pokory. Na dowód wystarczy przypomnieć choćby jej głęboki związek z teologiczną cnotą miłości jako przyjaźnią i zjednoczeniem z Bogiem a zarazem „formą wszystkich cnót”, przyznawany jej przez całą tradycję chrześcijańską<sup>3</sup>. Jedno i drugie nasuwa nieodparcie przypuszczenie, że pokora posiada jakąś konstrukcję finalistyczną, że można i chyba należy ją ustawić na linii dążenia człowieka do ostatecznego celu, a nie zacieśniać jej znaczenia do roli czynnika regulującego użycie środków. To jednak przerzuca jej perspektywę z terenu aretologii, mającej jeszcze wydzźwięk filozoficzny, do zagadnień specyficznych dla teologii moralnej, będącej teoretycznym ujęciem życia ludzkiego w świetle i w odniesieniu do ostatecznego celu nadprzyrodzonego. Próba takiego przetransponowania jest potrzebna ze względu na zrozumienie ważności pokory, podkreślanej przez teologów, bez głębszych jednak uzasadnień. Jak dotychczas, nie poświęcano temu zagadnieniu bardziej wnikliwych studiów. Na pierwszy plan wysuwała

<sup>1</sup> II—II, q. 161, a. 4, c.

<sup>2</sup> Ibid., ad 1.

<sup>3</sup> Por. Chrys., *De incomprehensibili Dei natura*, V, 6, PG 48, 745; In Matth., hom. 15, n. 2, PG 57, 224—224; Aug., *Sermo* 160 (De verbis Apostoli I Cor., cap. 1, 31), PL 38, 876; *Sermo* 69 (De verbis Evang. Matth. 11; 1, 2—2, 3, PL 38, 441 i in.; bulla Leona XIII z dn. 15 XII 1881, zob. *Dict. Apolog. de la foi cath.*, t. II, kol. 520.

się zwykle ascetyczna i ewentualnie metafizyczna strona pokory. Niniejszy artykuł ma za zadanie przeanalizować pozycję pokory w układzie dążenia człowieka do Celu Ostatecznego. Chodzi również o sprecyzowanie jej charakteru w tej nowej roli, dla niej zresztą zasadniczej, a przekraczającej ramy dotychczasowej aretologii. Drogą dojścia do tych wyników będzie analiza finalistycznych relacji człowieka do Boga, oparta w wielkiej mierze na założeniach tomistycznych. Nie tyle chodzi tu jednak o ujawnienie implikowanych w nich przesłanek ani tym więcej o przedstawienie historycznej myśli św. Tomasza, ale raczej o próbę zbudowania konstrukcji myślowej, uzupełniającej czy zbliżającej do nas jego koncepcje.

Na wstępie trzeba stwierdzić, że w najgłębszej swojej podstawie religijność człowieka opiera się na jego stosunku, jako bytu stworzonego, do Boga będącego jego Stwórcą. Sam fakt stworzenia warunkuje i narzuca zależność tego bytu od jego niestworzonego Principium<sup>4</sup>. Jest to pierwsza i podstawowa postać zależności. Ma ona charakter raczej metafizyczny niż moralny. U bytu przypadkowego dotyczy zarówno istnienia, jak i działania. Obok tej zależności stwórczej byt taki podlega również nadanej mu w naturze tendencji finalistycznej. Mocą samej struktury ontologicznej zmierza on do Boga jako do Absolutu doskonałości, a zarazem bonum omnis boni. To obejmuje również człowieka i angażuje całą jego duchowość. Tylko przez pojmowanie Boga rozumem i połączenie się z Nim przez miłość może on osiągnąć najwyższe Dobro, zdobyć Ostateczny swój Cel, i w konsekwencji cieszyć się pełnym szczęściem osobistym<sup>5</sup>.

Nastawienie człowieka na Boga oparte jest na jego wierze. Stanowi ona coś więcej niż intelektualny wgląd w treść rzeczy. Wierzącym w Boga nie może być nazwany ten, kto na skutek dociekań intelektualnych nie zostanie poruszony w całej swojej osobowości. Dla jej ukształtowania trzeba w centrum swego życia zająć pozytywne stanowisko wobec wyników swojego poznania. Problem wiary i niewiary nie decyduje się jeszcze w samym myśleniu i kształtowaniu sądów. Są one tylko częściowymi funkcjami człowieka, a ich wynik nie musi angażować jego osobowości. Człowiek w całej swojej prawdzie duchowej ujawnia się dopiero w zajęciu stanowiska przez wolę, w przyjęciu lub odrzuceniu danych intelektualnych. Zwykle nie chodzi tutaj o jednorazowe zajęcie stanowiska. Ważne jest wytworzenie stałego nastawienia. Tym nastawieniem jest usposobienie człowieka, uformowanie jego stosunku jako osoby wobec Osoby. Samo intelektualne zajęcie

<sup>4</sup> J. Thyrión, *La notion de création passive dans le thomisme*, „Revue Thomiste”, 34 (1929) 313.

<sup>5</sup> G. Siegmund, *Psychologie des Gottesglaubens*, Münster i. W. 1937, s. 99.

stanowiska wobec Boga, nawet potwierdzone przez wolę, nie jest jeszcze w pełni usposobieniem religijnym. Nie wystarczy potwierdzić w porządku poznawczym istnienia Przedmiotu usposobienia. Trzeba jeszcze całkiem osobiście i pozytywnie do Niego się zwrócić, zdecydować się na dążenie do tego Przedmiotu, aby wewnątrz z Nim się zjednoczyć. I to musi przejść w postać faktycznego procesu życia osobowego. Dopóki usposobienie człowieka zatrzymuje się na wiedzy teoretycznej czy abstrakcyjnej decyzji, że Bóg jest Absolutem, że do Niego należy dążyć i z Nim zjednoczyć się przez miłość, ale punkt ciężkości dla duszy ludzkiej znajduje się jeszcze w czymś poza Bogiem, usposobienie wiary nie wykazuje wartości autentyzmu. Dopiero oddanie własnego „ja”, całkowicie i na zawsze, Przedmiotowi miłości — Bogu, jest czymś pełnym i ostatecznym, co może zrobić człowiek. Przez to oddanie wkraczamy już na teren ściśle religijny<sup>6</sup>.

Postawa wiary reprezentuje jeden z dwóch typów życia duchowego, jakie możliwe są u człowieka, na mocy jego wewnętrznej autodeterminacji. W pewnym znaczeniu jest to życie skierowane „na zewnątrz”. Docelowym punktem dążenia jest mianowicie ktoś inny niż własne „ja” działającego człowieka. Jest to pewnego rodzaju ekstaza, stanowiąca jeden ze skutków miłości<sup>7</sup>. Naturalnemu dążeniu do Absolutu, zaspokajającemu pragnienie miłości, odpowiada przynajmniej podświadoma znajomość celu, tkwiąca w samej strukturze bytu stworzonego. Nawet gdy przez pewien czas utożsamiamy ten Absolut fałszywie, dochodzi kiedyś do właściwego jego zidentyfikowania. Dążenie ustaje dopiero wtedy, gdy natrafimy na właściwy nasz Cel, będący już Celem Ostatecznym, i gdy ten cel efektywnie osiągamy. Identyfikuje się ono z miłością, osobowym poruszeniem człowieka, i zjednoczeniem, w miarę możliwości, z absolutną Istotą o charakterze osobowym, a mianowicie z Bogiem. W niej realizuje się wewnętrzny pęd do osobistego udoskonalenia człowieka, skierowany tutaj do obiektywnych wartości znajdujących się poza nim, do czegoś innego niż on sam, o ile jest ono *completivum sui*. Ta dążność perfekcjonistyczna urzeczywistnia się w absolutnym bycie. Nie można jej rozcieńczać i niweczyć przez zdobywanie „znaczenia”, będącego namiastką faktycznej wartości. Autarkia człowieka, chęć samoistności duchowej i niezależności od Boga jako źródła dóbr, oznacza zawężenie i zubożenie istoty ludzkiej.

Drugą możliwą postacią życia duchowego jest postawienie własnego „ja” jako centralnego punktu odniesienia wszystkich poruszeń duszy. Ta postawa zrywa z faktyczną religijnością. Jej niebezpieczeństwo po-

<sup>6</sup> Ibid., s. 199—213.

<sup>7</sup> I—II, q. 28, a. 3, c.

lega na tym, że człowiek siebie samego czyni ośrodkiem również swego zainteresowania. Przez to zrywa kontakt z najszerszym rozumianym otoczeniem i doprowadza do okaleczenia własnej duchowości, a nawet do pewnego rodzaju samoubóstwienia<sup>8</sup>. Błędne ocenianie samego siebie, leżące u fundamentów tej postawy, wyrasta z niedorozwiniętej lub utraconej pokory.

Dzięki pokorze, właściwie ukształtowanej, człowiek zna wartość swojej osoby, stworzonej przez Boga. Doskonałość własną osiąga on w służbie Bożej. Wszystkimi swoimi siłami jest nastawiony na uwielbienie Boga. W tym uwielbieniu (*adoratio Dei*) dążenie człowieka do znaczenia i wywyższenia zostaje tak wypełnione, jak to jest nie do osiągnięcia na żadnej innej płaszczyźnie. Tylko Bóg tak głęboko i wszechstronnie może potwierdzić i wynieść naturę człowieka. Jeżeli to zwrócenie się człowieka do Boga jest możliwe tylko z życia wiary, to opiera się ono na zaufaniu i oczekiwaniu, stanowiących chrześcijańską nadzieję. Rozwinięciu nadprzyrodzonej nadziei, otrzymanej przez człowieka przy chrzcie św. przeszkadza właśnie fałszywe ocenianie siebie, wyolbrzymianie własnych sił albo dążenie do własnego dobra jako ostatecznego swojego celu. Bez chrześcijańskiej pokory i nadziei, prowadzących do miłości Boga i znajdujących swój szczyt w *fruitio Dei*, uwielbienie Boga, nawet jeżeli pojawi się początkowo, zanika na rzecz uwielbienia siebie, które w pysze osiąga swój punkt kulminacyjny, a w konsekwencji prowadzi aż do nienawiści Boga<sup>9</sup>.

Kwestia uwielbienia Boga uzasadnia konieczność pokory dla osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości. Pokora jest mianowicie konieczną ochroną dla czci Bożej, obowiązującej ze strony człowieka z tytułu zależności stwórczej, nastawienia finalistycznego i otrzymanych dobrodziejstw. Człowiek prawdziwie pokorny, kierujący swoje życie na Boga i Jego cześć jako na ostateczny swój cel, nie tyle myśli o własnej czci wobec Boga, choćby z racji osiągnięcia danego stopnia zasług, ale przede wszystkim o uczczeniu samego Boga. Sprawie uwielbienia Boga jako ostatecznej i najważniejszej, z pewnym nawet pominięciem względu na własną doskonałość, oddaje się całkowicie. Zniknięcie dla siebie w służbie Boga, całkowite jej poświęcenie się traktuje on jako najwznioślejszą treść życia, a przy tym prawdziwą swoją wielkość. Chrześcijańska pokora, prowadząca niekiedy do daleko idącego unizenia siebie, nie oznacza trwałego zrezygnowania z czci i wielkości. Chodzi tylko o przejście do wielkości inaczej rozumianej, znalezionej przy czci Boga i współpracy nad jej szerzeniem. Pokora zatem jest całkowitym

<sup>8</sup> G. Siegmund, op. cit., s. 120—124.

<sup>9</sup> I—II, q. 84, a. 2, ad 3; II—II, q. 158, a. 7, ad 1; *De Malo*, q. 8, a. 4, c. i in.

oddaniem się stworzenia Bogu, odniesieniem wszystkiego w życiu człowieka do Boga, który jest jego Stwórcą i Celem. Przez to w najwyższym stopniu uwielbia się Boga i spełnia własne zadanie życia, ponieważ Bóg wszystko stworzył przede wszystkim dla swojej chwały<sup>10</sup>.

Pokorę posiada zatem ten, kto umie znaleźć właściwy środek między przywłaszczeniem sobie prerogatyw Boga, roszczeniem sobie równości z Nim a pogrążeniem się w poczuciu słabości i nicości, paraliżującym jego dążenia. Pokora jest odpowiedzią stworzenia na wielkość Bożą. Jest ona prawdą i opiera się na prawdzie. Chroni od wewnętrznego zakłamania i naruszenia istotnego prawa dla wszystkich bytów stworzonych. To właściwe uporządkowanie życia, ustalenie właściwego nastawienia na Boga daje człowiekowi pokornemu niezakłócony spokój.

Czci Bożej nie wystarczy realizować w myśli i wartościowaniu siebie. Gwarancją dla prawdziwości pokornego nastawienia jest właściwie dopiero czyn. Nie chodzi tylko o bezpośrednie akty czci Bożej. Ważne jest również zadowolenie z własnego, choćby ciężkiego losu, z darów, jakimi obdarzyła nas Opatrzność, nawet gdy niektórych nam odmówiła, z obowiązków stanu, niezależnie od uznania czy jego braku ze strony ludzi. Chodzi wreszcie o niedążenie do stanowisk, do których się nie dorosło, i nietrzymanie się kurczowo posiadanych, jeżeli ich obowiązków nie można już wypełnić. Na tym polega składanie czci Bogu przez postawienie Jego sprawy przed własny interes osobisty czy osobistą jakąś satysfakcją<sup>11</sup>.

Pokora buduje na fundamencie metafizycznym. Jest nim naturalna pozycja osoby ludzkiej wobec Boga i wobec innych ludzi. Na tym jednak się nie wyczerpuje. Jest czymś więcej niż bojaźnią i poczuciem małości czy zależności. Głównym jej zadaniem jest utrzymać w duszy nastrój i nastawienie podporządkowania się Bogu. To nastawienie fundamentalne, zachowywane nawet przy dążności do wznoszenia się w zasługach czy opinii ludzkiej, ma dać człowiekowi uczulenie na dobro Boże, gdziekolwiek się je spotka, oraz skłonność do jego uznania i uszanowania, a nawet uczczenia. Podporządkowując duszę Bogu, czyni ją ono podatną na Jego działanie. Daje również pewną gwarancję, że człowiek odda Bogu za wszystko cześć, i że posiadanych darów samowolnie sobie nie przypisze. Rdzeniem pokory jest przeżycie religijne.

<sup>10</sup> V. Cathrein SJ, *Die christliche Demut*, Freiburg i. B. 1920<sup>2-3</sup>, s. 105—106; O. Cohausz, *Stolze Selbsterhöhung oder christlich-demütige Selbstbescheidung*, „Teologisch-Prakt. Quartalschrift”, 89 (1936) 690—691; B. Manderscheid, *Die Demuth nach ihrem Wesen und in ihren Übungen*, Innsbruck 1900, s. 11.

<sup>11</sup> M. Pribilla SJ, *Gottes Ehre und des Menschen Würde*, „Stimmen der Zeit”, 130 (1936) 419.

Dlatego jej podmiotem jest wyższa część duszy ludzkiej, zarówno rozum, jak i wola, dzięki którym człowiek jest zdolny do nawiązywania świadomego, religijnego stosunku do Boga. Dopiero stamtąd pokora promieniuje na zewnątrz, przejawiając się w czynach wobec ludzi, a więc mających charakter społeczny. Do istoty pokory należy oddanie się Bogu i ludziom w służbie bezinteresownej, a więc nie nastawionej na osiągnięcie prerogatyw własnego „ja”, ale mającej za właściwy cel uwielbienie Boga. Pokorny szuka czci Bożej, a nie własnego wywyższenia. Pokora jest zrezygnowaniem z poczucia siebie jako principium własnego życia, świadomością, że nasz chrześcijański byt i działanie całkowicie zawisły od Boga. Metafizyczne fakty wielkości Boga i małości człowieka pozostają nienaruszone. Pokora jest uznaniem niskości człowieka, usposabia go jako dziecko, wyraża ubóstwo w duchu. Daleka jest jednak od wszelkiej służalczości, pogardzania sobą i sztuczności życia. Ponieważ miłość Boga przekracza metafizyczną małość człowieka przez łaskę adopcji, pokora jest czynnikiem integrującym, a nawet warunkującym miłosne nastawienie ku Bogu jako całkowite oddanie się na służbę swojemu Celowi Ostatecznemu. Oddawanie czci Bogu nie jest zatem poniżeniem człowieka. Stanowi jego wielkość z racji godności udzielonej przez Boga. Umożliwia postawienie go na płaszczyźnie kontaktu syna przybranego z Ojcem. Jest przede wszystkim odwagą podjęcia prawdy w życiu, na której to prawdzie buduje się potem cały gmach nadprzyrodzonej wielkości chrześcijańskiej<sup>12</sup>.

Pierwszym etapem kształtowania pokory jest nastawienie życia na Boga. Bez Boga, najwyższego źródła porządku moralnego, i bez Jego Opatrzności kierującej wszystkimi stworzeniami, brakłoby naszemu życiu zasadniczej teleologii i środków do osiągnięcia naszego celu. Tym bardziej, aby zdobyć życie wieczne, nadprzyrodzony cel chrześcijański, trzeba pokornie przyjąć od Boga ogólnie nakazany kierunek czynów i szczególny kierunek osobisty, przewidziany przez Boga dla poszczególnych ludzi. Objawia się on nie tylko w powszechnie obowiązującym prawie moralnym. Widać go również w nakazach przełożonych, pośredników między człowiekiem a Bogiem, w radach otrzymywanych przez danego człowieka, w wewnętrznych natchnieniach Ducha Świętego, w wypadkach kształtowanych i narzucanych przez życie, a wreszcie przez samo miejsce, na jakim Bóg postawił człowieka, przewidując mu je od wieków. Wobec Boga człowiek pokorny nie tylko uznaje zatem swoją zależność i niskość, nie tylko przyjmuje dar miłości, aby stać się adoptowanym dzieckiem Bożym. Przede wszystkim jest on

<sup>12</sup> E. Raitz von Frentz, *Selbstverleugnung*, Einsiedeln 1936, s. 120—121; por. J. Gottschick, *Ethik*, Tübingen 1907, s. 101—102; O. Schaffner, *Demut II. Moraltheologisch*, *Lex. f. Theol. u. Kirche*, Bd. III, Freiburg 1952<sup>2</sup>, kol. 225.

dysponowany do urzeczywistnienia posłuszeństwa wobec nakazów Boga, rad i życzeń nakreślających jego optymalne postępowanie, co stanowi rdzeń życia religijnego<sup>13</sup>. Pokora jest aktem duchowym i ofiarniczym, przez który oddajemy Bogu byt i życie otrzymane od Niego. Towarzyszy mu uwielbienie i największa wdzięczność, pragnienie i modlitwa, by zamrzeć samemu sobie, a żyć tylko dla Niego i zostać przekształconym w Jego podobieństwo. Człowiek pokorny w sposób najpełniejszy zmierza zatem do odtworzenia w sobie imago Dei<sup>14</sup>. To jest drugi jej etap, bezpośrednio wiążący się z miłością i przejawiający się w czynie.

Św. Tomasz stwierdza w wielkim skrócie, że przez pokorę człowiek jest „uporządkowany” w stosunku do siebie i do Boga. Stąd — według niego — pokora czyni człowieka „zdolnym” (*capax*) wobec Boga<sup>15</sup>. Pokora nie ma bowiem, jak cnoty kardynalne, normować tylko działania poszczególnych władz człowieka. Określa ona porządek całościowego odniesienia się człowieka jako religijno-moralne usposobienie, na mocy którego człowiek wszystko uważa za zlecony sobie dar i za posiadane do rozwiązania zadanie. Dzieje się to na gruncie poznania przez wiarę i uznania swojej wszechstronnej zależności od Boga, od Jego woli i działania. To podporządkowanie stara się on urzeczywistnić w praktyce przez bezwarunkową służbę Bogu, zarówno wobec samego Boga, jak i wobec bliźnich, we wszystkich porządkach ludzkiego bytu i w każdym wymaganiu płynącym z woli Bożej. Można ją nazwać nawykiem moralnym, kierującym wszystkie czynności umysłu i woli człowieka ku Bogu, zgodnie z prawem Bożym i doskonałościami Bożymi<sup>16</sup>. Tak szeroko rozumiana pokora dokonuje faktycznie właściwego podporządkowania człowieka panowaniu Boga, Stwórcy natury i Dawcy łaski. Jest ona odpowiedzią stworzenia na miłość Boga, i to miłość skierowaną indywidualnie do danego człowieka<sup>17</sup>.

Pokora prowadzi do właściwego sposobu życia (*rectitudo*). Ustawia człowieka w posłuszeństwie wobec najwyższego porządku, do którego uznania doprowadziła. Egoistyczne i pyszne „ja” ustąpić musi miejsca poddaniu się Bogu. Nie jest ona zwykłym przeświadczeniem ducho-

<sup>13</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Humility according to St. Thomas*, „The Thomist”, 1 (1939) 6; E. Raitz von Frenzt, op. cit., s. 128.

<sup>14</sup> W. B. Ullathorne, *Humilité et patience*, Bruges 1923, s. 42.

<sup>15</sup> S. Thom., *In Matth.*, c. 11; 3.

<sup>16</sup> R. Hofmann, *Demut*, *Lex. d. Päd.*, Bd. I, Freiburg 1952, kol. 698; A. Stöger, *Demut*, [W:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Hrg. v. J. B. Bauer, Bd. I, Graz-Wien-Köln 1962<sup>2</sup>, s. 190; J. Tarasievitch, *Humility in the Light of St. Thomas*, Fribourg 1935, s. 135.

<sup>17</sup> L. — B. Gillon OP, *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle*, „Angelicum”, 36 (1959) 367.

wym. Stanowi trwałą postawę i fundament postępowania. Implikuje kult wobec Najwyższego Dobra, które jest Ostatecznym Celem człowieka. Stąd wynikają poddanie się i służba. To sprawia, że człowiek znajduje się w życiu na swoim miejscu i na właściwej sobie linii dążeń. Dzięki temu wszystko inne układa się dla niego w sposób właściwy i zgodny z naturą. Tak samo działanie odpowiada układowi rzeczy przewidzianemu i zdecydowanemu przez Boga jako optymalny. Respektowane są prawa drugich. Opanowanie własnych przesadnych roszczeń, postawienie Boga jako centrum dążenia pozwala dostrzec i zachować prawa drugich, uznać w nich dary Boże, nie obawiając się, że będą one kolidować z własnym przeświadczeniem o swojej doskonałości. Z dóbr drugich człowiek jest wówczas tak samo zadowolony, jak z własnych. We wszystkim ostatecznie dostrzega nie tyle człowieka, który do nich wnosi własną niedoskonałość metafizyczną i moralną, co raczej Boga, będącego ich dawcą. Do człowieka bowiem jako sprawcy należy to, co dotyczy braków i niedoskonałości, podczas gdy wszystko, co jest doskonałe, jest w nim darem pochodzącym od Boga. Dla chrześcijanina pokora jest zatem świadomością własnej niedoskonałości, przekonaniem, że wszystko osiągnięte jest jeszcze dalekie od ideału, a przy tym zrozumieniem, że posiadana doskonałość, w jakimkolwiek byłaby stopniu, płynie od Boga jako Źródła, i że do Niego ostatecznie trzeba ją odnieść<sup>18</sup>.

Jak daleko może sięgać to nastawienie nieprzypisywania sobie żadnego dobra, sprowadzenie swojej doskonałości do Boga jako Źródła, a widzenie siebie przede wszystkim ze strony braków stworzenia i grzesznika, może nam uzmysłwić pokora świętych. Jest ona tym większa, im bliżej stoją oni Boga, im bardziej poznają swoją słabość w zestawieniu z nieosiągalną wielkością Bożą. Zwłaszcza w świetle poznania mistycznego, wyraźnie dostrzegają oni relatywną nicotę stworzenia. Również ich uchybienia rozważane w obliczu Boga nabierają jakichś ogromnych wymiarów obrazu i niewdzięczności. Człowiek poznaje wówczas, do czego jest zdolny, mimo swojej małości, jeżeli zostanie pozostawiony samemu sobie. Stawia mu to przed oczy fakt, że niczym nie wyróżnia się z natury ponad innych. Jeżeli istnieje różnica w stopniu otrzymanej łaski, to zwiększa się również związana z tym odpowiedzialność. Nie stanowi to zatem tytułu do osobistej chluby, ale raczej jest powodem do większego lęku przed sprawiedliwością Bożą. Ponieważ zasługi osiągnięte zostają pod wpływem łaski i one przypię-

<sup>18</sup> A. D. Sertillanges OP, *Le fondement spirituel: l'humilité*, „La Vie Spirituelle”, 48(1936) 158; F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi Mysticum*, Paderborn 1934<sup>4</sup>, s. 208. Por. II—II, s. 161, a. 3, c.



sane zostają Bogu. To wszystko powoduje u człowieka o wielkiej doskonałości moralnej, że czuje on radykalne przeciwstawienie między absolutną doskonałością Boga a własną osobistą znikomością ze swoim uzależnieniem od Jego łaski. Stąd płyną używane przez świętych wyrażenia na określenie ich stanu duchowego, które dla człowieka nie wnikającego tak wyraźnie w przepaść różnicy między Bogiem a człowiekiem na poziomie natury i nadnatury, mogą brzmieć fałszywie, a przynajmniej robić wrażenie egzageracji. Dopiero w tej perspektywie, na planie przekonania subiektywnego, mogą być zrozumiałe takie płynące od nich wyznania, jak to, że są największymi grzesznikami, że są niegodni chodzić po ziemi, itd.<sup>19</sup>

Pokora z natury swojej jest przygotowaniem do życia cnót, ponieważ nastawia człowieka na Cel Ostateczny oraz usuwa zasadniczą przeszkodę do osiągnięcia doskonałości i realizowania religijnej teleologii życia chrześcijańskiego, jaką stanowi nieuporządkowana miłość samego siebie, przejawiająca się najwyraźniej w odwróceniu się od Boga przez każdy grzech ciężki, i w pysze będącej genetycznym elementem tego odwrócenia. Sama pokora nie stanowi doskonałości moralnej w pozytywnym znaczeniu tego słowa. Czyni ona tylko to, że doskonałość ta jest bezpośrednio możliwa u danego człowieka dzięki zajętej przez niego postawie religijnej. Jej zadanie polega na tym, by wytworzyć w człowieku duchową próżnię przez zrzeczenie się roszczeń autonomicznych, a przez to otworzyć możliwości działania łaski i perspektywy rozwinięcia całego życia nadprzyrodzonego. Nie dopuszcza ona u człowieka, by samowolnie opuścił przysługujące mu miejsce w porządku bytu i działania, by bezprawnie wznosił się ponad to, co do niego należy i co oddać powinien. Przez to pokora sprawia, że praktykuje on wszystkie szczegółowe cnoty, zwłaszcza w dziedzinie sprawiedliwości. Również zasięg jej wpływu na życie moralne jest podobny do zasięgu sprawiedliwości<sup>20</sup>. To może skłoniło św. Tomasza, że ze względu na funkcjonalną jej stronę uważał ją za jedną z cnót, chociaż bezpośrednio łączył ją z cnotą umiarkowania, a nie z cnotą sprawiedliwości<sup>21</sup>. Jest ona zresztą faktycznie cnotą, a więc sprawnością moralnie dobrą, jeżeli chodzi o jej interpretację aretologiczną. Czy jednak stanowi taką sprawność (habitus) w ujęciu teleologicznym, w fundamentalnej relacji człowieka do Boga jako Ostatecznego Celu,

<sup>19</sup> R. Garrigou-Lagrange, op. cit., s. 10—11; E. Dorsch SJ, *Demut und Wahrheit im Sündenbewusstsein der Heiligen*, „Zeitschr. f. Asz. u. Myst.,” 1 (1925—1926) 389—390.

<sup>20</sup> II—II, q. 161, a. 5, ad 4; Th. Pègues OP, *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. XIII [Toulouse — Paris 1919], s. 553.

<sup>21</sup> II—II, q. 161, a. 4, c.

gdy pokorę, zgodnie z tradycją chrześcijańską, będziemy traktować jako podstawę wszystkich cnót i korelat naturalny nadprzyrodzonej miłości Boga? Jak moglibyśmy określić jej naturę rodzajową?

Rozpatrzmy najpierw sprawę habitus. Ogólnie sprawność jest pewną cechą jakościową (*qualitas*), dzięki której dany byt jest dysponowany w pewien sposób w odniesieniu do siebie czy też do czego innego. *Habitus operativus* jest pewną jakością względnie „formą” tkwiącą w pewnej władzy i skłaniającą ją do aktów określonego rodzaju. Sprawności w tym znaczeniu są pewnymi zasadami działania ludzkiego. Uzupełniają one mianowicie władze działania i uzdalniają je zarazem, aby dane akty wykonać mogły z większą łatwością i w sposób doskonalszy. Same będąc zdobyte przez działanie w jakimś kierunku, pozwalają działać w sposób bardziej doskonały przez udoskonalenie władzy będącej podmiotem określonych aktów. Z natury rzeczy są one na to potrzebne, by w pewnym stopniu, przez doskonalenie władzy, determinować ją do aktów. Sama z siebie nie jest ona mianowicie nastawiona na akty dobre czy złe i może działać w różnym kierunku. Jeżeli zatem władza, absolutnie rzecz biorąc, jest zasadą działania w ogóle, to sprawność działania stanowi *principium* działania łatwego, szybkiego i przyjemnego, a więc w sposób doskonalszy<sup>22</sup>. Pomiedzy sprawnościami istnieje pewna gradacja. Sprawności odnoszące się do celu kierują sprawnościami odnoszącymi się do środków. Różne cele, podobnie jak i rozmaite przedmioty, związane z tymi celami, rzutują na ich zróżnicowanie istotowe. Oczywiście jest także różnica moralna między sprawnościami skierowanymi do dobra lub do zła<sup>23</sup>. W tym wypadku chodzi oczywiście o sprawność moralnie dobrą, a zatem o cnotę.

Drugim pojęciem rodzajowym, które mogłoby mieć zastosowanie w odniesieniu do pokory wziętej w szerszym znaczeniu jako podstawa wszystkich cnót, jako fundamentalny element relacji człowieka do Boga jako Celu Ostatecznego, może być *dispositio*. Według tekstu *S. th.*, I—II, q. 49, a. 2, ad 3 *habitus* i *dispositio* można wyróżnić albo jako dwa gatunki w ramach tego samego rodzaju zwanego *dispositio generica*, albo jako dwa stopnie tego samego gatunku. Fundament tego rozróżnienia wynika z cechy stałości lub niestałości. Stałość i niestałość jakiejś cechy zależą od przyczyny materialnej, formalnej i sprawczej danej jakości

<sup>22</sup> H. Renard SJ, *The Habits in the System of St. Thomas*, „Gregorianum”, 29 (1948) 88, 116; R. Garrigou-Lagrange OP, *La synthèse thomiste*, Paris [1946], s. 444. Por. CG, I, c. 92; *I Sent.*, d. 1, q. 4, a. 1, ad 3; *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3, s. 3, ad 3; q. 3, a. 2, s.; d. 33, q. 1, a. 1, s. 1, c.; *In Met.* V, lect. 22; II—II, q. 182, a. 4, ad 2; III, q. 2, a. 10, c.

<sup>23</sup> *In Eth.*, II, lect. 5; I—II, q. 55, a. 4, c.; q. 114, a. 4, ad 1; II—II, q. 23, a. 4, c.; q. 24, a. 5, c.; q. 47, a. 11, c.; H. Renard, op. cit., s. 116.

(qualitas). Jeżeli chodzi o stałość i niestałość jako czynniki wprowadzające różnicę specyficzną danych jakości, to decyduje o nich tylko przyczyna formalna, stanowiąca principium specificationis. O ile chodzi o stałość i niestałość jakości jako różnych tylko przypadłościowo, wpływają na nie przyczyna materialna i przyczyna sprawcza, ponieważ one są czynnikami zewnętrznymi i przypadłościowymi w konstytuowaniu każdego accidens praedicamentale. Te ostatnie można nazwać stałością i niestałością podmiotową, przy czym ich siła zależy od stopnia zakorzenienia się w podmiocie. Z formalnego motywu pochodzi stałość i niestałość istotowa, inaczej obiektywna. Wynika ona z przedmiotu, który istotowo specyfikuje każdą władzę w jej dążeniu oraz wszystko, co na to dążenie się składa albo z nim utożsamia jak, w tym przypadku, sprawność (habitus). W stosunku do habitus dispositio może znajdować się na różnym poziomie zależności. Najpierw, może wejść w definicję sprawności jako jej rodzaj (genus habitus). Następnie, może znaleźć się w pewnej opozycji do sprawności w tym samym rodzaju. Zachodzą tutaj dwie możliwości. Albo dyspozycja jest uzdolnieniem do rozwinięcia sprawności i może w pomyślnych warunkach przerodzić się w sprawność; wówczas dzieli ją od sprawności tylko różnica przypadłościowa. Są to wówczas dwa etapy na tej samej linii dążenia. Albo też może zachodzić opozycja, wynikająca z różnicy specyficznej, zachodząca między różnymi rzeczywistościami moralnymi; w tym przypadku dyspozycja nie przechodzi w sprawność, gdyż posiada ona inną istotę<sup>24</sup>. Jakkolwiek dyspozycja zawiera z natury swojej element niestałości, może też silnie zakorzenić się w podmiocie i istnieć w nim przypadłościowo „per modum habitus” Wynika to z indywidualnych warunków podmiotowych. Z tego wszystkiego wynika, że między sprawnością w ścisłym znaczeniu a dyspozycją w ścisłym znaczeniu, o ile nie wchodzi w stosunek podporządkowania, istnieje coś więcej niż tylko różnica stopnia natężenia cechy jakościowej na terenie działania. Zachodzi między nimi różnica gatunkowa, będąca skutkiem wewnętrznej stałości lub niestałości principium formale obiectivum. W ostatecznym rozrachunku przechodzi ona w różnicę powodującą zmianę samego przedmiotu. Stąd żadna prawdziwa dyspozycja, wzięta w specyficznym przeciwstawieniu do sprawności, nie może stać się habitus, nawet gdy w szczególnych warunkach podmiotowych nabierze względnej stałości. Podobnie żadna sprawność działania, nawet gdy faktycznie znajduje się jeszcze w stadium dyspozycji i nie jest wypracowana przez powtarzanie aktów, nie może być uważana za dyspozycję w znaczeniu gatunkowym<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> I—II, q. 49, a. 2, ad 3.

<sup>25</sup> R. Bernini OP, *Le virtù morali acquisite nello stato del peccato mortale secondo San Tommaso*, „Divus Thomas” (Piac.), 43 (1940) 422—426.

Bez wątpienia pokora jest sprawnością do działania, cnotą moralną (*habitus operativus bonus*), gdy chodzi o jej funkcję miarkowania i powściągnięcia władzy pożądawczej człowieka od niewłaściwego dążenia do rzeczy wielkich i wzniosłych. Dzieje się to zgodnie z normami nakreślonymi przez właściwy sąd rozumu<sup>26</sup>. Jakkolwiek dyrektywa rozumu jest tutaj potrzebna, to jednak stanowi ona tylko warunek działania. Właściwym podmiotem dla pokory nie jest rozum, ale władza pożądawcza gniewliwa (*appetitus irascibilis*). Chodzi bowiem o dobro trudne do osiągnięcia. Pokora nadaje tej władzy kierunek dążenia i nakreśla jego granice<sup>27</sup>. Z tego powodu, ponieważ jest czynnikiem miarkującym, została przez św. Tomasza zaliczona między *partes modestiae vel temperantiae*<sup>28</sup>. Znamienne jest jednak, że to zaliczenie ma miejsce *propter modum*<sup>29</sup>. Czy jednak do rzędu tak rozumianej pokory (w ujęciu aretologicznym) zaliczyć można pokorę będącą podstawą wszystkich cnót, a więc, z konieczności, przekraczającą w pewnym przynajmniej sensie pojęcie cnoty? Zastanović musi najpierw różnica podmiotu. Trudno tak rozumianą pokorę umieszczać w *appetitus irascibilis* jako w podmiocie, podobnie jak — za św. Tomaszem — przyjmujemy to dla pokory w ujęciu aretologicznym. Jeżeli pokora w stosunku człowieka do Boga jest czymś przeciwnym pysze, a to nie wzbudza żadnej wątpliwości, to i jej podmiotem będzie raczej władza woli, a przez nią istota rozumna. Tak samo odmienny jest chyba jej przedmiot zarówno materialny, jak i formalny. Przedmiotem materialnym nie mogą być tutaj *excelsa, magna*, skoro mamy na myśli odniesienie człowieka do Celu Ostatecznego, a nie cechę jego osobistej wielkości. Podobnie, jeżeli cnota pokory ma jako przedmiot formalny zgodność z *recta ratio* w dążeniu do wielkości i dlatego powściągnięcie nieumiarkowanych dążeń, to w teleologii pokory przedmiotem będzie Cel Ostateczny. Albo będzie chodziło o Niego jako o Doskonałość odpowiadającą z natury potrzebie udoskonalenia bytu stworzonego i grzesznego (przedmiot materialny), albo też o aspekt braku i niedoskonałości zarówno metafizycznych, jak i moralnych u człowieka, które go zmuszają do szukania udoskonalenia swej egzystencji przez dążenie do Boga i zjednoczenie z Nim w miłości, a przez to udział w nieskończonym Dobru Bożym (przedmiot formalny). A zatem nie chodzi tutaj o sprawność działania w jakiejś władzy, nabytej powtarzaniem określonych aktów, ale o fundamentalne postawienie człowieka w obliczu Boga jako Najwyższego Dobra i Najwyższej Doskonałości, a przez to Ostatecznego Celu stworzeń, odpowiadającego potrzebom

<sup>26</sup> I—II, q. 161, a. 1, c.; ad 3.

<sup>27</sup> *Ibid.*, a. 2, c.; a. 4, ad 2.

<sup>28</sup> *Ibid.*, a. 4, c.

<sup>29</sup> *Ibid.*, ad 2.

stworzeń rozumnych i dynamizujących je do dążenia. To dążenie wymaga podporządkowania się Bogu, oddawania Mu należnej chwały, a przez to również się realizuje. Jesteśmy tu na innej płaszczyźnie niż chronienie się przed przerostem dążeń do własnej chwały. Chodzi o jakiś element bardziej pozytywny i konstruktywny. A zatem, jak można z tego wszystkiego wnioskować, pokora w ujęciu teleologicznym nie stanowi specyficznie rozumianej sprawności działania (*habitus operativus bonus*). Upodabnia się raczej do *habitus entitativus*, o ile uświadamia człowiekowi jego wartość wewnętrzną, jego pozycję wobec Boga i ludzi na terenie przede wszystkim istotowym oraz konieczność dążenia do Boga jako Ostatecznego Celu, jeżeli do swojej relatywnej nicości jako stworzenie nie ma on, przez niewłaściwą miłość własną i absolutyzowanie swojej wartości, dołączyć do tego tym większej nicości moralnej.

Pozostaje zatem druga możliwość do rozpatrzenia. Czy pokora jako teleologiczne nastawienie człowieka stanowi jego duchową dyspozycję? Ogólnie biorąc, jak twierdzi św. Tomasz, pokora jest pewnego rodzaju dyspozycją umożliwiającą człowiekowi wolny przystęp do dóbr duchowych i Boskich, podczas gdy *caritas* jest już doskonałością, a więc zajmuje wyższe miejsce w ocenie<sup>30</sup>. To zestawienie pokory z nadprzyrodzoną miłością Boga szczególnie wyraźnie rzuca na jej istotę. Podczas gdy pokora jako dyspozycja odgrywa rolę elementu statycznego, otwiera możliwości dążenia, ale sama tego dążenia nie może realizować, to *caritas* dąży do Celu Ostatecznego i łączy z nim człowieka, a zatem stanowi element dynamiczny w jego teleologii. Pokora jest przede wszystkim dyspozycją woli. Na jej podstawie jako fundamentalnego odniesienia do Boga pojawić się może u człowieka realistyczne ocenianie samego siebie, widzenie siebie w świetle zależności od Boga i uniknięcie przez to pomieszania perspektywy ocen, jakie wprowadza u nas nieuporządkowana miłość własna. Pokora jako postawa o charakterze religijnym, bo wiążąca człowieka z Bogiem, opiera się na świadomości całkowitej zależności ludzkiej od Boga, skrajnej małości stworzenia wobec Stwórcy oraz skłonności do grzechu i faktycznie popełnionych wykroczeń. Inspirując całą prawdę i prowadząc do szczerości wobec Boga i w stosunku do tych, którzy Go reprezentują, równocześnie prowadzi do powściągliwości we własnym zachowaniu się i zachowania właściwej postawy wobec bliźnich<sup>31</sup>. Jest ona czynnikiem teocentryzmu życia chrześcijańskiego, podstawą stosunku religijności, a przez to fundamentem wszystkich cnót. Jako nieodzowny warunek nastawienia woli na

<sup>30</sup> Ibid., a. 5, ad 4.

<sup>31</sup> *Dizionario di Teologia Morale*, dir. F. Roberti, Roma [1954], kol. 1408—1409.

inny przedmiot, uznany za większą wartość i przez to wywołujący miłość w podmiocie, jest ze strony człowieka konieczna dla zaistnienia miłości Boga i człowieka-bliźniego. Miłość tę umożliwia również dlatego, że stanowi przeciwieństwo pychy, odwrócenia się od Boga do niewłaściwej miłości siebie. Przez to powoduje odwrócenie się od zła moralnego, a więc każdego grzechu, zwłaszcza ciężkiego, dla którego pycha jest przyczyną i motywem.

Za przyjęciem kwalifikacji pokory w znaczeniu teleologicznym, jako dyspozycji moralnej, w przeciwieństwie do habitus, pokory w sensie aretologicznym, przemawia wyraźnie jej istotowa niestałość. Ponieważ jest ona związana z nastawieniem człowieka na Boga jako Cel Ostateczny, uwarunkowana w działaniu stanem dążenia do Niego i stan ten podtrzymująca, w istnieniu swoim zależy od wolnej woli człowieka, nawet od jednorazowej jego decyzji moralnej. Każdy grzech śmiertelny, zrywając kontakt człowieka z Bogiem jako Celem Ostatecznym za cenę dobra częściowego, przekreśla poddanie się człowiekowi Bogu, jego cześć wobec Boga, obowiązek oddawania Mu chwały przez posłuszeństwo Jego prawu oraz nastawienie na osiągnięcie uczestnictwa w Jego doskonałości. Również na odwrót, każdy przejaw zwrócenia się ku Bogu, przywrócenie właściwej hierarchii ocen i dążeń oraz uznanie faktycznych relacji metafizyczno-moralnych, będąc aktem pokory, formuje ją na nowo jako dyspozycję. Tego nie zmienia nawet relatywna stałość, jaką to poddanie może osiągnąć w indywidualnych warunkach podmiotu. W normalnych wypadkach, ze względu na niestałość woli ludzkiej, od której ono zależy, pozostaje zawsze możliwość, przynajmniej teoretyczna, przekreślenia swojego dążenia do Boga, a postawienie siebie jako ostatecznego celu dążeń. Tym samym jednak niweczy się pokorę jako dyspozycję teleologiczną.

Streszczając poprzednie wywody, pokorę w ujęciu teleologicznym można zatem określić jako dyspozycję naszej zawisłości od Boga, Celu Ostatecznego (*dispositio dependentiae a Deo Fine ultimo*). Dopiero ta definicja oddaje treść pokory jako podstawy wszystkich cnót i fundamentu życia moralnego. Równocześnie, znajdując się na innej płaszczyźnie niż pokora w ujęciu aretologicznym, nie podważa jej treści, uszczuplając tylko jej rolę do właściwych jej granic. To pomaga bardziej wyrazistemu zarysowaniu jej konturów i uwolnieniu pokory od przypisywanych jej cech deprecjacyjnych, narosłych w historycznym rozwoju tego pojęcia.

## CONCEPTION TÉLÉOLOGIQUE DE L'HUMILITE

Dans la première partie de l'article l'auteur s'efforce d'établir qu'à côté de l'humilité, vertu réglant l'usage convenable des moyens, en existe une autre forme encore, celle qui détermine l'attitude de l'homme à l'égard de Dieu — Fin Suprême. Cette dernière conception de l'humilité découle de sa relation avec les vertus théologiques comme aussi de son caractère de fondement de toutes les vertus, que lui reconnaît la tradition chrétienne. La notion de l'humilité ainsi entendue est liée avec la question de la perfection morale de l'homme, avec l'obligation pour lui de rendre hommage à Dieu. Elle consiste en la connaissance et acceptation de l'état réel de l'homme face à Dieu, aux plans métaphysique, moral et religieux, dans le domaine de la nature aussi bien que dans le domaine surnaturel. S'appuyant sur les données de la connaissance, acceptées par la volonté, elle incline l'homme à rechercher Dieu, Perfection Suprême et Fin Ultime de la vie humaine. L'adoption d'une telle attitude d'humilité conditionne et rend possible l'existence et la mise en oeuvre de toute la tendance morale vers Dieu et de la reddition de l'hommage qui Lui est dû.

La seconde partie de l'article définit le caractère de l'humilité dans la conception téléologique présentée plus haut. L'auteur examine ici deux catégories notionnelles apparentées: *habitus* et *dispositio*. Il découle de cette analyse que l'humilité, dans le cas considéré, n'est pas une habitude d'action; *dispositio* est le terme qui la qualifie adéquatement, comme le prouvent son instabilité d'être, sa continuelle dépendance de la bonne volonté de l'homme, son existence menacée par chaque péché mortel. À la lumière de ces considérations, l'humilité dans le sens téléologique peut être définie comme une disposition de dépendance de la créature à l'égard de Dieu — Fin Ultime (*dispositio dependentiae creaturae rationalis a Deo Fine Ultimo*). Cette définition permet de comprendre l'immense signification de l'humilité dans la vie chrétienne et de distinguer avec plus de précision le domaine de l'humilité — disposition de l'humilité — vertu, et donc entendue au plan arétologique.