

KS. STANISŁAW WITEK

INTERPRETACJA POKORY W PATRYSTYCE ZACHODNIEJ

Dokonując podsumowania dorobku ostatniego pięćdziesięciolecia katolickiego piśmiennictwa etycznego w Polsce, stwierdzono kiedyś dobitnie, że istnieją u nas braki w zakresie znajomości zarówno źródeł, jak i dziejów teologii moralnej. Wielki rozwój studiów patrystycznych, jaki przeżywamy od dziesięcioleci, nie odbił się jeszcze wyraźnym echem w pracach moralistów. Stanowczo za mało mamy w tym zakresie monografii rodzimych¹. Artykuł niniejszy jest przyczynkiem do zapełnienia tej dotychczasowej luki. Jego przedmiotem jest analiza ujęć pokory w pismach Ojców Kościoła i pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa do początku czasów św. Benedykta, który był już nauczycielem Europy średniowiecznej. Jest to oczywiście cezura umowna. Pisarze ci, choć o różnym stopniu wartości, są dla nas szczególnie ważni, gdyż ich idee legły u źródeł naszej kultury zachodniej oraz stanowią treści doktrynalne ożywiające Kościół aż po dzień dzisiejszy. Doba Soboru Watykańskiego II oraz tendencje, jakie na nim panowały, uświadamiają nam potrzebę nawrotu do źródeł autentycznej myśli teologicznej, pokrytej w ciągu wieków nalotem nie zweryfikowanych spekulacji. Ujęcia i naświetlenia kwestii doktrynalnych, jakie spotykamy w pierwotnej patrystyce łacińskiej, nieraz różnorodne, a nawet rozbieżne treściowo, a przez to bogate w mnogości koncepcji, dają nam nie tylko skalę porównania dla naszych poglądów moralnych, ale i dostarczają obfitego materiału do zbudowania pojęć bardziej adekwatnych. Są więc złożami cennych treści, jak i probierzem naszej wierności dla właściwego kierunku rozwojowego myśli chrześcijańskiej. W zakresie tych źródeł interesuje nas obecnie zagadnienie pokory. Są po temu racje obiektywne, narzucające jak gdyby ten temat. Sprawa pokory stanowi od dawna jeden z punktów newralgicznych etyki chrześcijańskiej. Od początku podkreślano jej potrzebę i równie dawno kwestionowano jej sensowność. Walka ta nieprędko jeszcze chyba ustanie, gdyż i w naszym rozumieniu poko-

¹ Ks. S. Olejnik, *Ostatnie półwiecze katolickiej myśli etycznej w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie”, 51 (1959) 143.

ry jest dużo elementów, które słusznie mogą wzbudzać odruchy obronne ze strony współczesnego człowieka. Czy jednak są one uzasadnione obiektywnie? Czy w świetle właściwych źródeł katolickiej myśli etycznej ta sprawa nie przedstawia się inaczej, niż to zwykli ujmować antagoniści w rodzaju Nietzschego² czy nieopatrzni propagatorzy w postaci autorów niektórych publikacji ascetycznych? Przebadaniu tej sprawy w ujęciach najbardziej pierwotnych, ustalonych ponadto długotrwałą tradycją, poświęcone będą poniższe analizy. Ich punkt centralny — co jest zrozumiałe — mieści nauka św. Augustyna. Przejście do nowej epoki stanowi doktryna monastyczna, reprezentowana zwłaszcza w pismach Jana Kasjana.

1. IDEA POKORY PRZED ŚW. AUGUSTYNEM

Ideał pokory w świat myśli starożytnej wprowadziło dopiero chrześcijaństwo. Przejęte ze Starego Testamentu zaakcentowanie teocentryzmu życia moralnego i przepojenie etyki codziennej motywacją religijną, a przede wszystkim postawienie człowieka na płaszczyźnie całkowitej zależności od Boga, musiały prowadzić do wyraźnego konfliktu dwóch odmiennych światów pojęć. Zanadto przeciwstawiało się to mocno zakorzenionemu przekonaniu o niezależności prawdziwego mędrca i o jego samowystarczalnej doskonałości moralnej. Starożytni filozofowie, zwłaszcza w epoce schyłkowej, gardzili z zasady światem zewnętrznym, ale tym więcej podkreślali wielkość człowieka. Stoik cenił niezależność swojej woli. Platonik nierozumnej materii przeciwstawiał godność swej rozumnej części bytu. Inaczej jest w kręgu religii izraelskiej. W Piśmie św. pokora jest ujmowana jako przeciwstawienie się absolutnej autonomii człowieka, określanej jako pycha; stanowi ona właściwą postawę grzesznego stworzenia wobec Boga wielkiego i świętego. Opatrzność Boża prowadziła człowieka do pokory pewnymi etapami, odpowiadającymi stadiom rozwoju objawienia. W Starym Testamencie szedł on do chwały przez pokorne poddanie się Bogu, swemu stwórcy i wybawicielowi. W Nowym Testamencie Bóg wcielony, Chrystus, swoim przykładem i nauką prowadzi człowieka do szczytu pokory, który polega na służbie Bogu w ludziach i na unізaniu siebie z miłości dla Boga; to wszystko równocześnie zbawia człowieka³. Przerzucając zagadnienie

² Np. *Götzendämmerung. Sprüche und Pfeile*, nr 31 (*Nietzsches Werke*, Bd. VIII: *Schriften aus dem Jahre 1888*, Stuttgart 1921, s. 91).

³ M. F. L a c a n, *Humilité, Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de X. Léon-Dufour, J. Duplacy ..., Paris 1962, s. 454, 457.

wielkości człowieka na plan religijno-moralny i czyniąc z niej w zasadzie afirmację wielkości Boga (gdyż chodzi tu o wielkość Boga mieszczącego w człowieku, a nie o jego cechę osobistą), chrześcijaństwo musiało stanąć w ostrym konflikcie z etyką starożytną. Ta ostatnia podkreślała kwestię magnanimitas, (μακροθυμία), a więc zagadnienie godności i wielkości człowieka, tak ważne szczególnie w myśli Arystotelesa i stoików⁴.

Konflikt ten ujawnił się wyraźnie, gdy pokorę, będącą głównie postawą religijną, zaczęto włączać do systemu cnót moralnych. Proces tego integrowania pokory, wbrew duchowi religijności biblijnej, zaczyna się już w czasach apostoelskich. Obok nieuchronnego zetknięcia się z etyką hellenistyczną, z jej rozbudowanym i akcentowanym pojęciem cnoty moralnej, powód do tego przewartościowania pokory dają niewątpliwie pewne miejsca w Nowym Testamencie, gdzie jest ona wymieniana obok innych cnót⁵. Inną przyczyną było również i to, że określenia ταπεινοῦσθαι oraz słów z tej samej grupy z upodobaniem używano na oznaczenie wi-
dzialnych aktów pokuty, np. postu i innych umartwień⁶. Już w *Pasterzu* Hermasa pojawia się wyraźnie przesuwanie pokory (ταπεινώσις) do kategorii czynów nadobowiązkowych (opera supererogationis) oraz wiązanie sprawy ταπεινοφροσύνη, rozumianej jako uniżenie siebie z kwestią praktykowania postu i pokuty. Pokora połączona z postem jest warunkiem zrozumienia otrzymywanych wizji. W pokornym odniesieniu do Boga Hermas widzi akt religijności, który w pewnej mierze da się wyznaczyć. Analogicznie pokora wobec innych ludzi może być rozumiana jako cnota, którą da się osiągnąć własnym wysiłkiem i którą można ujmować na terenie etycznym⁷.

Podobnie jak Orygenes większość Ojców wschodnich i zachodnich żywi przekonanie, że pokora jest cnotą zasługującą, która cechuje człowieka sprawiedliwego. Nazwę „humilitas” czy też ταπεινοφροσύνη spotyka się jednak niekiedy również na określenie uniżenia się grzesznika w akcie żalu za wykroczenia. Nie brak także usiłowań, aby pokorę ująć w

⁴ R. A. Gauthier OP, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, s. 250, 405, 442.

⁵ Ef 4, 2; Kol 3, 12; 1 P 3, 8.

⁶ Por. Barn., *Epist. Cath.* 3, PG 2, 729 n.; Clemens Rom., *Ep. I Cor.*, c. 55, PG 1, 322; Herm., *Pastor*, Vis. 3, lo, PG 2, 907 n.; Mand. 4, 2, ibid., kol. 918—920; Sim. 7, ibid., kol. 971 n.

⁷ Op. cit., Mand. 4, 2, PG 2, 919 n.; Sim. 5, 3, ibid., kol. 356—360; F. O. Francis, *Humility and Angelic Worship in Col 2:18*, „*Studia Theologica*”, 16 (1962) 114—115; A. Benoît, *Demut*, III, w *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. F. M. Schiele, H. Gunkel, L. Zscharnack, Tübingen, Bd. II, 1958³, kol. 78 n.; O. Schaffner, *Demut w Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, hrsg. H. Fries, München 1962, Bd. I, s. 220.

kategorie znane z filozoficznej tradycji greckiej, np. przy użyciu pojęcia μεγαλοφροσύνη⁸. W każdym razie pokora przestaje już być w zasadzie postawą religijną wynikającą z przesłanek eschatologicznych. Nabiera ona raczej charakteru normy zachowania się w świecie, w którym chrześcijanin już nie czuje się obcy i do którego — ponieważ nie nadchodził oczekiwany „dzień Pański” — trzeba się było zaadaptować⁹. Równocześnie w ośrodkach monastycznych pojawia się i wzrasta w drodze reakcji tendencja do akcentowania pokory i wiązania jej z ascezą chrześcijańską.

Ścisłe powiązanie pokory i aktów pokutnych (np. postu), a więc ogólnie jakiegoś umartwienia, spotykamy u Tertuliana (ok. 160 do ok. 240). Pokora w pewnym sensie obejmuje także akty postu i pokuty, stanowiąc formę ujarzmienia siebie; utożsamia się ona nawet z cierpieniem¹⁰. Równocześnie, zgodnie z myślą biblijną, Tertulian łączy ją z ubóstwem ducha, cierpliwością i poddaniem siebie¹¹. Uważa on ją za ofiarę przyjemną Bogu, która obejmuje wszelkie przejawy umartwienia, towarzyszy bojaźni przy czynieniu pokuty i jedna człowiekowi upodobanie Boże¹². W stosunku do ludzi pokora wiąże się ze skromnością w postępowaniu; cechuje ją niestaramie się o przypodobanie komukolwiek; nie dba ona o chwałę ludzką; miarkuje też skłonność do wystawności życia¹³.

Zainteresowanie pokorą mniej jest widoczne u św. Cypriana (200/210—258). Okazyjnie porusza jednak i ten temat, gdy chodzi mu o pojednanie zwaśnionych; wskazuje on, że nie spór o wywyższenie, ale pokora czyni nas wielkimi i miłymi¹⁴. W chrestomatii tekstów sporządzonej dla celów apologetycznych zamieszcza on także wypowiedzi o pokorze¹⁵. Również w tłumaczeniu tytułu diakona widzi jeszcze odniesienie do usługującej pokory Chrystusa¹⁶. Podobnie u Laktancjusza (III—IV w.) nie spotykamy jeszcze wykrystalizowanego pojęcia pokory.

⁸ A. Dihle, *Demut w Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. Th. Klauser, Bd. III, Stuttgart 1957, kol. 762.

⁹ Ibidem, kol. 752 n.

¹⁰ Francis, op. cit., s. 115.

¹¹ *De patientia*, c. 11, PL 1, 1378.

¹² *De virg. vel.*, c. 13, PL 2, 908; *De cultu femin.*, lib. II, c. 9, PL 1, 1326; Th. Brandt, *Tertullians Ethik*, Gütersloh 1929, s. 138, 189; Dihle, op. cit., kol. 759.

¹³ *De virg. vel.*, c. 16, PL 2, 960.

¹⁴ *De zelo et livore*, c. 10, PL 4, 645; *Epist.*, 5, 2, PL 4, 233; *Epist.*, 6, 3—4, PL 4, 236—238.

¹⁵ *Testim. adv. Jud.*, III, c. 5, PL 4, 735.

¹⁶ Dihle, op. cit., kol. 759.

Samego terminu „humilitas” używa on jeszcze w dawnym znaczeniu pejoratywnym¹⁷.

W Kościele zachodnim do dawniejszego ujęcia pokory spotykanego u Ojców greckich, streszczającego się w chrześcijańskiej wersji adagium ze świątyni delfickiej, a mianowicie „poznaj, że jesteś człowiekiem” reprezentowanego przez Kapadocjan (św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nazjanzu), nawiązuje św. Hilary z Poitiers (320/325—367). Chodzi mu o uznanie przez człowieka swojej nicości, o świadomość faktu, że wszystko, co nasze, pochodzi od Boga, i o pokorę ducha, w której pamiętamy o Bogu i o uzyskiwanych od Niego łaskach. To pozwoli uniknąć próżnej ambicji i szukania niepotrzebnie własnej chwały¹⁸. Pokora ta powinna być stała; ma odznaczać się wolnością w służbie Boga; całkowicie winna być poddana Bogu. W stosunku do ludzi taka pokora nie pozwala ulegać zastraszaniu przez pogroźki innych, nie daje manifestować własnej skromności wobec drugich ani też zbyt ulegać wadom możnowładców¹⁹. Centralnym punktem odniesienia pokory jest sam Chrystus, stanowiący jej przykład i nagrodę. Jego pokora jest naszym uszlachetnieniem; od Niego trzeba się uczyć pokory serca; do Niego wraca też nastawienie pokory dziecięcej²⁰.

Św. Ambroży (ok. 333—397), będący pod silnym wpływem praktycznej filozofii rzymskiej, przejmuje do swej nauki — za Cynceronem — arystotelesowski schemat cnót kardynalnych. Kładzie on na nie wielki nacisk jako na cnoty, w których wypowiada się życie moralne i przez które uzyskuje ono właściwy swój kształt. Zgodnie z nastawieniem chrześcijanina za podstawę tych cnót naturalnych uważa on zbożność (pietas)²¹. Pierwszy krok do posiadania tych cnót czyni człowiek przez pokorne poddanie się Bogu, przez przyjęcie utrapień będących karą za winę grzechu oraz przez wyrażenie zgody na cierpienie wszystkich przeciwności, jakie z woli Bożej mogą nadejść dla dokonania poprawy człowieka²². Jest to pokora zgodna z naturą; różni się ona od niewłaściwej pokory wynikającej z niedouczenia, obawy i niedoświadczenia. Również w pokorze obowiązuje umiar cnoty. Upokarzać się trzeba w odpowiednim miejscu, w stosownym czasie, we właściwej mierze, w formach za-

¹⁷ *De mort. persec.*, n. 30; Du Conge, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. IV, Graz 1954, s. 263; Dihle, op. cit., kol. 759.

¹⁸ *Comm. in Matth.*, 4, 2, PL 9, 931 n.; Dihle, op. cit., kol. 764.

¹⁹ *Tract. sup. Ps. 14*, n. 12, PL 9, 306; *tract. sup. Ps. 118*, litt. XX (Resch), n. 2, PL 9, 632.

²⁰ *Tract. in Ps. 118*, n. 5—7, PL 9, 795—797; Schaffner, op. cit. s. 221.

²¹ A. Stöckl, *Geschichte der Christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, Mainz 1891, s. 287 n.

²² D. Löpfe OSB, *Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius*, Samen 1951, s. 42 n.

leżnych od piastowanego urzędu²³. Przemawia tutaj duch prawdziwego Rzymianina, dawnego urzędnika cesarskiego, dalekiego od ekstrawagancji mnichów pustyni wschodnich. W stosunku wewnętrznym do innych ludzi chodzi w pokorze przede wszystkim o to, aby nad nikogo się nie wynosić, niczego dla siebie nie pożądać, żadnej rzeczy sobie nie przywłaszczać, a uważać się raczej za niższego od drugich²⁴. Nie jest to zachęta do zewnętrznego poniżania się. Pokora powinna się wiązać z wielkością moralną, która łączy się ze świadomością otrzymanych darów i osobistej małości człowieka²⁵. Moralna postawa pokory jest tak ważna, że wartością przewyższa nawet dokonywanie wielkich czynów²⁶. Do niej prowadzą cztery cnoty kardynalne, powodując uzdrowienie człowieka przez Chrystusa²⁷. Pokorę wiąże św. Ambroży z Chrystusem. Na Niego wskazuje jako na wzór pokory („principium humilitatis”) obok wzorów zaczerpniętych ze Starego Testamentu. Człowiek uczy się jej przez naśladowanie Chrystusa²⁸.

Chrystologiczny element pokory jeszcze silniej podkreśla św. Hieronim (330/340—419/420). Powołuje się on przy tym na Wcielenie Chrystusa i na Jego niedościgną pokorę oraz na ostrzegawczy przykład upadłych aniołów, na miejsce których mają wstąpić pokorni²⁹. Hieronim odróżnia prawdziwą pokorę, rodzącą się z nadziei dziedzictwa Bożego, od pokory pochodzącej ze świadomości grzechów. Autentyczna pokora jest pokorą umysłu. Inną jej postacią jest pokora ujawniająca się w mowie. Istnieje także pokora pozorna i fałszywa, będąca w gruncie rzeczy zakamuflowaną pychą; polega ona na symulowaniu pokornych gestów ciała czy modulowaniu serwilizmu brzmienia głosu. Przez pokorę trzeba być najniższym, ale zasługami należy być wielkim. Taka pokora jest szczególnie ważna; czyni ona człowieka miłym Bogu i ludziom oraz od-

²³ *Expos. in Ps. 118*, serm. 12, 28, PL 15, 1370; *De offic. min.*, II, 17, 90, PL 16, 127; *Epist.*, cl. I, epist., 2, 18, PL 16, 884.

²⁴ *Expos. in Ps. 118*, serm. 14, 20, PL 15, 1398; *De offic. min.*, II, 27, 134, PL 16, 139.

²⁵ *Expos. Ev. sec. Luc.*, VIII, 31 n.; PL 15, 1774; *De offic. min.*, II, 24, 122, 124, PL 16, 143 n.; *De Cain et Abel*, I, 9, 34, PL 14, 333.

²⁶ *Expos. in Ps. 118*, exp. 20—24, PL 15, 1998—1400; *De offic. min.*, II, 27, 134, PL 16, 147; Schaffner, op. cit., s. 221.

²⁷ *Expos. Ev. sec. Luc.*, VIII, 40, PL 15, 1777.

²⁸ *De fide*, III, 7, 52, PL 16, 625; *De virg.*, 9, 51, PL 16, 293; *Expos. Ev. sec. Luc.*, VIII, 62, PL 15, 1784; *In Ps. 118 expos.*, 20, PL 15, 1398.

²⁹ *Epist.*, 66, 13, PL 22, 616; *Comm. in Is. Proph.*, VI, c. 14, PL 24, 219 n. Por.: *Comm. in Ezech.*, VI, c. 20, PL 25, 198.

grywa dużą rolę w podtrzymywaniu życia cnót³⁰. Przez pokorę dochodzi się nawet do szczytu życia cnotliwego³¹.

2. NAUKA ŚW. AUGUSTYNA O POKORZE

Naukę patrystyczną o pokorze w Kościele zachodnim doprowadził do rozkwitu św. Augustyn (354—430). Już samo nawrócenie było dla niego najlepszym tłem i pobudką do jej rozwinięcia. Dając mu odczuć moc łaski, pozwoliło też ono zrozumieć nieskończoną odległość stworzenia od Stwórcy i grzesznika od absolutnej świętości Boga. Dlatego też pokora implikuje — według Augustyna — całkowite uniżenie się stworzenia i grzesznika przed Bogiem. Na temat pokory biskup Hippony nie napisał wprawdzie żadnego specjalnego dzieła, ale nieustannie wracał do tego tematu we wszystkich prawie swych pismach. Jego wypowiedzi są tu przeniknięte doświadczeniem życia wewnętrznego, streszczającego się w pokornym naśladowaniu Chrystusa, zwłaszcza gdy chodzi o pisma z okresu kapłaństwa i biskupstwa. Poznając nicość stworzeń i swoją własną słabość, przekonał się on z przykładu i nauki Chrystusa, że chrześcijanin powinien być pokorny w swojej miłości³².

Pokora w ujęciu św. Augustyna ma wydźwięk metafizyczny, teocentryczny i chrystologiczny. Jest to dążenie wynikające z faktu „esse ab alio” i zmierzające do osiągnięcia pełni bytu przez zjednoczenie się z Bogiem. Nauka o pokorze jest dla biskupa Hippony podstawową treścią chrześcijaństwa³³. Stanowi ona kwintesencję życia chrześcijańskiego. Można nawet powiedzieć, że cała nauka chrześcijańska jest zaleceniem pokory, a nawet jej nakazaniem³⁴. Pokora jest konieczna zarówno dla grzeszników, aby mogli dostąpić usprawiedliwienia, jak i dla człowieka sprawiedliwego, aby nie utracił osiągniętego stanu³⁵. Sama ona spra-

³⁰ *Epist.*, 148, 20, PL 22, 1213 n.; *Comm. in Mich.*, Prol., PL 25, 1152; *Comm. in Epist. ad Eph.*, II, c. 4, PL 26, 493.

³¹ *In Matth.*, 3, 20, PL 26, 144 n.; *Epist.*, 148, 20 n., PL 22, 1213 n.; Schaffner, op. cit., s. 221.

³² A. Vermeersch SJ, *Le concept de la vie religieuse dans S. Augustin*, „Gregorianum”, 11 (1930) 99; W. Herrmann, *Humility* w *The New Schaff-Herzog Encyclopaedia of Religious Knowledge*, Grand Rapids, Mich., vol. V, 1959, kol. 406.

³³ R. Arbesmann OSA, *Christ the Medicus humilis in St. Augustine*, [W:] *Augustinus Magister. Congrès international Augustin.*, Paris [1955], t. I, s. 625 n.; Gauthier, op. cit., s. 422n.; Benoît, op. cit. kol. 79.

³⁴ *Sermo 160 (De verbis Apost. I Cor. 1, 31)*, PL 38, 876; B. Dolhagaray *Humilité* w *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, t. VII/I, Paris 1930, kol. 326.

³⁵ P. Adnès, *L'humilité à l'école de S. Augustin*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, 31 (1955) 35.

wia, że rodzimy się z Ducha, i jest warunkiem tego narodzenia ³⁶. Stanowi też pierwszy i wielki dar Ducha ³⁷. Bez pokory nie można być doskonałym, owszem, ona właśnie jest naszą doskonałością ³⁸.

Fundament pokory znajdujemy analizując naturę ludzką. Niezależnie od tego, czy chodzi o wielkość w ramach społeczeństwa (ze względu na rangę posiadaną między ludźmi), czy też o wielkość indywidualną typu moralnego (z racji posiadania wysokiego stopnia cnoty), człowiek powinien wiedzieć, że wszystko jest darem Bożym. Im więcej on otrzymał od Boga, tym bardziej ma się przed Nim korzyć. Taka pokora jest możliwa u wszystkich ludzi, bo natura ludzka jest wszędzie taka sama. Powszechne jest zepsucie przez grzech i powszechna też niezdolność do czynienia dobra. Każdy więc człowiek potrzebuje pokory. Nie jest ona cnotą grzeszników. Prowadzi do niej poznanie siebie — jak pycha jest nieznanomością siebie, a tym więcej nieznanomością Boga. Uznanie siebie za faktycznego grzesznika, bez chęci powstania z tego stanu, byłoby pokorą fałszywą. W prawdziwej pokorze chodzi o to, aby w stosunku do Boga albo w ogóle nie grzeszyć, co było przywilejem tylko Chrystusa i Jego Matki, albo też stale odrywać się od grzechu i będąc z natury skłonny do upadku, swoją wytrwałość w dobrym zawsze zawdzięczać łasce ³⁹. Pokora wyklucza pozytywne wartościowanie swoich czynów, zwłaszcza przybierające przy tym pozory uniżenia. Stanowi jednak gwarancję prawdziwej ludzkiej godności, wpływającej z kontaktu nawiązanego z Bogiem; On zbliża się do pokornych i wywyższa ich w miarę, w jakiej są naprawdę pokorni ⁴⁰.

Gdy chodzi o istotną treść pokory, to jest ona przede wszystkim wypełnieniem religijnego obowiązku absolutnego poddaństwa i całkowitego posłuszeństwa wobec Boga; ponadto przekreśla ona własne samostanowienie woli ludzkiej, o ile sprzeciwia się nadrzędnym wyrokom

³⁶ *In Joh. Ev. tract.*, 12, 6, PL 35, 1487.

³⁷ *Expos. Epist. ad Gal.*, 45, PL 35, 2138.

³⁸ *Enarr. in Ps.* 38, n. 13, PL 36, 425; *In Ps. 130*, n. 14, PL 37, 1714; *De sancta virgin.*, 56, 57, PL 40, 428.

³⁹ Gauthier, op. cit., s. 426 n.

⁴⁰ *Epist.*, 149, 2, 28, PL 33, 642; *Enarr. in Ps.* 33, sermo 2, n. 23, PL 36, 320; *In Ps.* 38, n. 18, *ibid.*, kol. 428; *In Ps.* 50, n. 21, *ibid.*, kol. 598; *In Ps.* 62, n. 16, *ibid.*, kol. 758; *In Ps.* 77, n. 12, *ibid.*, kol. 993; *In Ps.* 92, n. 6, PL 37, 1186; *In Ps.* 93, n. 16, *ibid.*, kol. 1205; *In Ps.* 95, n. 7, 9, *ibid.*, kol. 1232 n.; *In Ps.* 118, sermo 30, n. 1, *ibid.*, kol. 1589; *Sermo 69 (De verbis Ev. Matth. 11)*, 1, 2—2, 3, PL 38, 441; *Sermo 96 (De verbis Ev. Marci)*, 8, 3, 3, PL 38, 586; *Sermo 354 (Ad continentes)*, c. 8, n. 8, PL 39, 1567; *De sancta virgin.*, 31, PL 40, 413; c. 43, *ibid.*, kol. 422; *De civit. Dei*, V. c. 20, PL 41, 167; *C. Secund. Manich.*, 17, PL 42, 592 n.; *C. lit. Petil.* II, 105. 241, PL 43, 344.

Bożym⁴¹. Doskonale posłuszeństwo Bogu i oddanie siebie w pełnej mierze dokonały się w Chrystusie. Przez nie nastąpiło odkupienie człowieka od grzechu. Naszym zadaniem jest przyjęcie tego odkupienia przez wiarę. Pokora chrześcijańska, będąc podstawowym nastawieniem wier- nego, jest cnotą chrystocentryczną. Swoje znaczenie otrzymała ona od Chrystusa pokornego. On jest normą i fundamentem tej cnoty, jej przy- kładem i wzorem do realizowania. Wzór ten uwidocznił się we Wciele- niu, życiu, cierpieniu i śmierci Chrystusa. Dopiero w Nim człowiek po- znaje, jakim jest w rzeczywistości i jakim faktycznie być powinien. Wte- dy człowiek widzi siebie jako stworzenie będące całkowicie w mocy Stwórcy; traktuje siebie nadto jako grzesznika, który zbuntował się przeciw Bogu; wreszcie ujmuje siebie jako odkupionego i obdarowane- go łaską, który jest powołany do współżycia z Bogiem. Należy więc żyć jak ten, komu wszystko jest darowane. Najwyższemu Panu winniś- my zarówno wdzięczne posłuszeństwo, jak i służbę pełną miłości. W stosunku do innych ludzi należy okazać miłość nieegoistyczną, zabar- wioną chęcią służenia⁴². Tak rozumiana pokora jest dyspozycją do na- szej inkorporacji w Chrystusa; następuje też po niej jako skutek, a mianowicie jako odwzorowanie pokory Głowy w pokorze członków Ciała Mistycznego⁴³. Myśl o pokorze Chrystusa była widoczna już u św. Ambrożego. Św. Augustyn tym różnił się w tej kwestii od swego po- przednika i nauczyciela, że idea Chrystusa-lekarza stała się dla niego członem łączącym jego naukę o pokorze ze spekulacjami na temat od- kupienia. Cała jego nauka etyczna, będąc odróżniana od nauki o usprawie- dliwieniu, nie jest jednak zbiorem dyrektyw czysto praktycznych, ale ma silny związek z wiarą w odkupienie⁴⁴.

Nie wystarczy samo tylko zajmowanie pokornej postawy wobec Boga i ludzi, jaka wynika z trzeźwego osądu własnej sytuacji życiowej, a mianowicie z przekonania o swojej niewystarczalności ontycznej i za-

⁴¹ *De Spir. et litt.*, c. 13, n. 22, PL 44, 214. Por. *De anima et spiritu*, c. 20, PL 40, 794; Dihle, op. cit., kol. 736.

⁴² *Epist.*, 118, 4, 22, PL 33, 442; *Epist.*, cl. III, ep. 188, c. 2, n. 6, PL 33, 851; *Enarr. in Ps. 31*, n. 18, PL 36, 270; *In Ps. 33*, sermo 1, n. 4, *ibid.*, kol. 302; *In Ps. 95*, n. 4, PL 37, 1230; *Sermo 69 (De verbis Ev. Matth. 11)* 3, 4, PL 38, 442; *Sermo 210 (De temp.)* 3, *ibid.*, kol. 1048 n.; *Sermo 354 (Ad continentes)* c. 9, n. 9, PL 39, 1568; *Confess.*, IV, c. 16, n. 31, PL 32, 706; X, c. 4, n. 5, *ibid.*, kol. 781; c. 31, n. 45, *ibid.*, kol. 798; *In Joh. Ev. tract.*, 12, n. 13, PL 35, 1491; tract. 25, n. 16, *ibid.*, kol. 1604; tract. 29, n. 8, *ibid.*, kol. 1631 n.; tract. 55, n. 7, *ibid.*, kol. 1787; tract. 58, n. 4, *ibid.*, kol. 1794; *De fide et symbolo*, 4, 6, PL 40, 184 n.; *De sancta virg.*, c. 31. 33. 37, PL 40, 413—417; F. M. Sladeczek, *Christliche Demut*, „Theologische Revue”, 58 (1962) 146, 148.

⁴³ P. Adnès, *L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Au- gustin*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, 28 (1952) 213, 222 n.

⁴⁴ Sladeczek, op. cit., s. 145; Dihle, op. cit., kol. 773.

winionym stanie grzechu. Pokora nie polega zatem tylko na skromnym zachowaniu się w życiu, odpowiednio do posiadanej godności. Chodzi o niewysuwanie roszczeń nawet wówczas, gdy faktycznie można się wykazać zasługami; tak właśnie ukorzył się Chrystus, choć Mu przysługiwała wszelka godność. Tę dobrowolną cnotę pokory można praktykować na różnym poziomie doskonałości. Wyższość pokory w życiu nad innymi sprawnościami moralnymi polega na tym, że jest ona składowym czynnikiem wszelkiej postawy moralnie pozytywnej. Sama również charakteryzuje się tym, że można ją kwalifikować jako mężną, sprawiedliwą itd.⁴⁵

W procesie rozwojowym życia moralnego pokora jest najpierw powiązana z mądrością. Stwarza ona mianowicie stan próżni duchowej oraz gotowość do przyjęcia czegoś innego od siebie; ta próżnia jest w życiu ziemskim wypełniona przez mądrość, która przewyższa wszystko, co może dać intelekt i rozum ziemski. Ponieważ kontakt z Bogiem jest łaską, łaską jest i mądrość, podtrzymywana przez pokorę. W tym znaczeniu pokora wiąże się ze zdolnością poznawania na sposób filozoficzny, stanowiąc w pewnym stopniu również jego miarę⁴⁶. Takie postawienie sprawy ukazuje historyczną świeżość chrześcijańskiej koncepcji pokory. Nie mogła ona być osiągnięciem myślicieli greckich i rzymskich. Wbrew przekonaniu Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa św. Augustyn uważa, że filozofowie pogańscy tej cnoty nie znali, choć pozostawili nam wiele głębokich nauk moralnych. Nie chodzi tylko o to, że nie potrafili jej praktykować. Ważne jest przede wszystkim, że tego ideału w ogóle nie rozumieli. Pokora w całości pochodzi od Chrystusa i On tylko jest jej nauczycielem. Chrystus nie tylko przyniósł ludziom siłę do realizowania pokory; On dał im poznać samo nawet jej pojęcie⁴⁷.

Pokora posiada wyjątkową rangę wśród cnót dlatego, że przeciwstawia się pysze, a jest powiązana z wiarą i miłością Boga. Wiara w swojej istocie jest oddaniem się ducha prawdzie nadprzyrodzonej i dobrowolnym przyjęciem ontologicznej pozycji człowieka. Stanowi ona poddanie się stworzenia swemu Stwórcy w postaci nastawienia głębokiego respektu (*reverentia Dei*). Jest to związanie się z Bogiem, który jest źródłem naszego istnienia, światłem naszego rozumienia, zasadą naszej świętości przez udzielaną nam łaskę oraz przedmiotem wiecznego uszczęśliwienia. Na tym tle spotykają się dwa przeciwieństwa: pokora — prowadząca

⁴⁵ Dihle, op. cit., kol. 736 n.

⁴⁶ J. N. Hebensperger, *Von Augustinus über Thomas zur modernen Philosophie*, [W:] *Augustinus Magister*, t. I, s. 417.

⁴⁷ *Enarr. in Ps. 31*, n. 18, PL 36, 270; *Sermo 30*, c. 7, PL 38, 191; *De sancta virg.*, c. 32 n., PL 40, 413—415.

do Boga, pycha — będąca skoncentrowaniem się na sobie. Pycha ma rodzaj pierwszeństwa, gdy chodzi o zło i występki; jest ona źródłem błędnego rozumienia prawdy przez spowodowanie zepsucia serca. Prawdę uszczęśliwiająca znajduje człowiek oddając swój rozum wierze, a swoją wolę działaniu łaski Bożej; dokonuje się to przez pokorę; pokora zaś opiera się na ufności w Bogu, która jest aktem miłości ku Niemu⁴⁸. Jeżeli pycha jest miłością własnego wywyższenia i całkowitym nastawieniem się człowieka na samego siebie, to w pokorze człowiek chce poznać siebie jako człowieka i żyć wypełniając wolę Bożą. Dlatego pokora jest prostym usposobieniem dziecięctwa, ubóstwem w duchu, dominantą życia wewnętrznego, fundamentem wszystkich cnót i właściwą nam formą doskonałości⁴⁹.

W nauce św. Augustyna schemat cnót kardynalnych pozostaje nie-naruszony; otrzymuje jednak nową treść. Cnoty te zostają osadzone na fundamencie miłości (*caritas*). Stoi ona w centralnym punkcie moralności augustyńskiej, a jest duchową siłą ciężenia, która nastawia człowieka na Boga i do Niego ludzi prowadzi. Chrześcijańska miłość Boga jest wypełnieniem wszelkiej cnoty, jaką kultywowała starożytność pogańska. Ponieważ wszystko jest tu skoncentrowane na miłości, właściwą cnotę stanowi „*summus amor Dei*”. Wyrażenie „*ordo amoris*” jest lapidarną definicją cnoty. Pokora jest podstawą dla tego „porządku miłości”. Stanowi ona również przejaw miłości nastawionej na Boga. „*Amor excellentiae Dei*” przeciwstawia się zjawisku „*amor excellentiae propriae*”. Miłość Boga szuka tylko chwały Bożej, stara się służyć Bogu; zapomina ona o chwale ludzkiej, na którą człowiek nie zasługuje. Napiętnowanie ubiegania się o próżną chwałę ludzką oraz wszelkiej ambicji zmierzającej do wywyższenia siebie jest zatem nierozłącznie związane z pokorą i stanowi naturalną konsekwencję miłości. Pokora strzeże miłości i jest warunkiem jej rozwoju; tylko pokorni chodzą po dro-

⁴⁸ *In Joh. Ev. tract.*, 25, n. 15. 17, PL 35, 1604. 1605; *Enarr. in Ps. 25*, enarr. 2, n. 11, PL 36, 193; *In Ps. 85*, n. 4, PL 37, 1084; *In Ps. 92*, n. 3, *ibid.*, kol. 1184; *Sermo 21 (In Ps. 63, 11)* n. 2, PL 38, 143; *Sermo 188 (In Natali Dom.)*, c. 3, n. 3, *ibid.*, kol. 1004; *Sermo 216 (De temp.)*, n. 10, *ibid.*, kol. 1082; *Sermo 354 (Ad continentes)*, c. 9, n. 9, PL 39, 1568; *De div. quaest. LXXXIII*, q. 71, 5, PL 40, 82; *De catech. rud.*, 4, 8, PL 40 315 n.; *De sancta virg.*, c. 31, PL 40, 413; *De civ. Dei*, I, Praef., PL 41, 13; XIV, 13, n. 1, *ibid.*, kol. 421; c. 28, *ibid.*, kol. 436; *De Trin.*, VIII, 7, 11, PL 42, 857; E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1943², s. 37, 299; Adnès, *op. cit.*, s. 222 n.

⁴⁹ *In Joh. Ev. tract.*, 25, n. 16, PL 35, 1604; *Sermo 353*, c. 2, PL 39, 1561; Vermeersch, *op. cit.*, s. 112, 119; A. Zumkeller OESA, *Der klösterliche Gehorsam beim heiligen Augustinus*, [W:] *Augustinus Magister*, t. I, s. 266. 276; M. Viller SJ, K. Rahner SJ, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i.B. 1939, s. 253.

gach miłości. Wyrazem prawdziwej pokory jest to, by nie chcieć chlubit się w sobie, ale skoncentrować się całkowicie na chwale Bożej⁵⁰.

W ujęciu św. Augustyna pokora należy do dwóch dziedzin: do sposobu myślenia i wartościowania na planie etycznym oraz — i to przede wszystkim — do zakresu doświadczenia religijnego, które ze swojej strony powoduje sposób zachowania się zgodnie z zajmowaną pozycją chrześcijanina. Chodzi tu o specyficzny stosunek człowieka do Boga w porządku stworzenia i odkupienia oraz o wartość czysto ludzką w ocenie naszej własnej pozycji społecznej. W powiązaniu tych dwóch płaszczyzn leży charakterystyczny rys jego nauki o pokorze⁵¹.

3. NAUKA O POKORZE U PISARZY PO ŚW. AUGUSTYNIE

W stosunku do dzieł geniuszu św. Augustyna wkład innych pisarzy kościelnych, współczesnych biskupowi Hippony, jest stosunkowo nikły. Odnosi się to również do zagadnienia pokory, jakkolwiek nie przestaje ono być atrakcyjne. Ogólnie pisarze ci rozumieją pokorę jako istotny element moralności chrześcijańskiej, ujmując ją zarazem jako realizowanie naśladowania Chrystusa⁵².

Żyjący równocześnie ze św. Augustynem św. Paulin z Noli (353/354—431), Akwitańczyk z pochodzenia, rozróżnia dwie postacie pokory. Jedna z nich płynie z wiary, a więc z motywów religijnych, i utrzymana jest w należytej mierze. Druga natomiast jest wyrazem lenistwa duchowego, zabiega o względy ludzkie, służy kłamstwu, a wroga jest prawdzie, pozabawiona jest wolności i okazuje się podatna na nieprawość⁵³. Podobnie jak Orygenes podkreśla on wielkość człowieka w Bogu i jego małość specyficznie ludzką. Trzeba być pokornym sercem, aby nie popaść w grzechy. Nie można się też wynosić zbyt wysoko, bo wtedy ulegnie się zuchwałej pewności siebie. Taka jest święta pokora, łamiąca wprawdzie ciało, ale łącząca się ze świętą wielkością, która podnosi duszę do Boga. Czy chodzi więc o wielkość czy też o pokorę, należy zachować właściwą miarę. Unikać trzeba zarówno pokory wadliwej, jak i nie uzasadnionego wynoszenia siebie. Człowiek powinien się unizić przed Bogiem, a zarazem wznosić do Niego⁵⁴. O pewnym obniżeniu sposobu ujmowania

⁵⁰ *Enarr. in Ps. 33*, sermo 2, n. 4, 5, PL 36, 309 n.; *In Ps. 130*, n. 4, PL 37, 1705; *In Joh. Ev. tract.*, 104, 3, PL 35, 1903.

⁵¹ Por. Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 183—215.

⁵² Dihle, op. cit., kol. 775.

⁵³ *Epist.*, 12, 8, PL 61, 204.

⁵⁴ *Ibid.*, kol. 204 n.; Gauthier, op. cit., s. 436 n.

pokory świadczy porównanie, jakiego używa tu św. Paulin. Według niego jest ona podobna do kosza nawozu, który niepłodnemu drzewu daje możliwość owocowania w sprawiedliwości. Identyfikuje on ją również z przeżywaniem żalu za poprzednią próżność, co przypomina monastyczne poglądy chrześcijańskiego Wschodu⁵⁵.

Drugi Akwitańczyk, św. Prosper († ok. 463), najlepszy uczeń św. Augustyna i podobno sekretarz pap. Leona I, prawdziwą pokorę wiernych upatruje w tym, że człowiek niczym się nie pyszni, w niczym nie szemrze, na nic nie narzeka, nie okazuje niewdzięczności, we wszystkich wyrokach Opatrzności składa Bogu dzięki i głosi Jego chwałę⁵⁶. Można dopatrzeć się tu echa łamania się dotychczasowego ładu imperium wraz z rozlicznymi nieszczęściami trapiącymi jego obywateli na skutek pierwszych wielkich podbojów dokonanych w państwie rzymskim przez barbarzyńców. Św. Prosper uważa pokorę za charakterystyczną cechę duchowego Izraela i za reprezentatywny czynnik dla całego Ciała Chrystusa. Łączy ją jednak z pojęciem umiarkowania (*temperantia*), z brakiem pragnienia chwały ludzkiej oraz z żywieniem chęci uniknięcia sławy za dokonanie dzieł godnych podziwu⁵⁷. Nie widzimy tu więc dogmatycznej głębi jego mistrza św. Augustyna, a schodzimy na teren zwykłej ascetyki, tchnącej już jakby duchem monastycyzmu.

U pap. Leona Wielkiego (ok. 400—461) spotykamy krzyżujące się idee. Za przykładem św. Augustyna pisze on o pokorze ludzkiej Chrystusa i o Jego boskim majestacie oraz widzi w pokorze czynnik łączący inne cnoty („*copulatrix quaedam virtus*”)⁵⁸. Prawdziwa i dobrowolna pokora, wykluczająca pragnienie własnej chwały, jest treścią mądrości chrześcijańskiej⁵⁹. Stanowi ona konieczne przygotowanie na przyjście Zbawiciela przez miłość do serca chrześcijańskiego. Wiąże się ona wprawdzie z cnotą umiarkowania, ale jest równocześnie naśladowaniem Chrystusa, który ją przyniósł jako lekarstwo na rany zadane ludzkości przez pychę. Wada ta jest tak niebezpieczna, że należy się jej strzec nawet w pełnieniu dobrych uczynków. Duch pychy, będący początkiem wszelkiego grzechu, ma być usunięty miłością pokory⁶⁰. Przez własną pokorę Chrystus rozpoczął walkę i dokonał zwycięstwa nad szatanem i światem. Motywami dla pokory człowieka powinny być: poczucie własnej

⁵⁵ *Epist.*, 44, 7, PL 61, 391.

⁵⁶ *Liber sentent. ex operibus s. Augustini delibatarum*, n. 86, PL 51, 439.

⁵⁷ *Expos. Ps. 130 v. 1*, PL 51, 377 n. Por. *Expos. Ps. 103 v. 10*, *ibid.*, kol. 291.

⁵⁸ *Sermo 37*, 1—4, PL 54, 257—259; *Epist. ad Demetriadem* [przyp. św. Leonowi] 1—24, PL 55, 161—180; Schaffner, *op. cit.*, s. 222.

⁵⁹ *Sermo 37*, 3, PL 54, 258.

⁶⁰ *Sermo 44*, n. 2—3, PL 275 n., 287; *Sermo 79*, n. 2, *ibid.*, kol., 419; *Sermo 92*, n. 2, *ibid.*, kol. 453 n.

grzeszności, pragnienie podobania się Bogu przez ducha dziecięctwa, uświadomienie sobie otrzymanych łask Bożych i miłość Boża ujawniona w okazywaniu nam miłosierdzia ⁶¹.

Współczesny pap. Leonowi Wielkiemu św. Walerian biskup Cemelium, pisarz kościelny z południowej Galii, autor homilii o treści przeważnie ascetycznej, mówi również o „prawdziwej i świętej pokorze”. Ma ona pochodzić z motywów religijnych, a nie być wymuszana rozkazem przełożonego. Wiąże się z miłością i jest „karmiona prawem życia”. Nie stanowi ona zasługi, gdy upokorzenie wynika z niskiego stanu człowieka. Miła jest wprawdzie u biednego, ale chwalebna u ludzi zamożnych ⁶². Z pokory autor czyni cnotę przyjemnego współżycia: jest ona łagodna, skłonna do czynności, wdzięczna w przyjaźni, powolna w zniewagach. Nie wynosi się w powodzeniu, nie odmienia się w przeciwnościach. Nie wymusza służenia sobie, skora jest do pozdrowień, nie wyczekuje pochlebstw, otacza się dobrocią ⁶³. Widzimy tu narastający wpływ społecznej interpretacji pokory, może wiążący się z rozwojem idei monastycznych, gdzie ten element bardzo był podkreślany.

4. WCZESNE PIŚMIENICTWO MONASTYCZNE O POKORZE

Ideały ascetyzmu wschodniego, przechodząc w sferę praktycznego świata Rzymian, doznały wielu przekształceń wynikających z odmiennego klimatu, różnej kultury oraz innego typu umysłowości. Tą drogą zostały one zaadaptowane do psychiki człowieka zachodniego, do jego wymagań i specyficznych możliwości. Na ogół nie ceni się tu straszliwych pokut i umartwień, jakkolwiek pojawiały się również tendencje do ekstremizmu ⁶⁴. Z przykładu mnichów Egiptu, Palestyny i Syrii życie duchowe Zachodu czerpie jednak pewną świeżość. Wzory te budzą swoiste uznanie, co wyraża się zarówno w pielgrzymkach na Wschód, jak i w wytworzeniu trwałych instytucji, których inspiracją były zrzeczenia ascetów orientalnych ⁶⁵.

Pierwsze kontakty Rzymu oraz Italii z ideą i praktyką monachizmu wschodniego rozpoczęły się podczas pobytu w Wiecznym Mieście św.

⁶¹ R. Dolle, *Les idées morales de saint Léon le Grand*, „Mélanges de Science Religieuse”, 15 (1958) 74.

⁶² *Homil.*, 14, n. 4—5, PL 52, 736 n.

⁶³ *Homil.*, 15, n. 6, PL 52, 737.

⁶⁴ D. B. Penco OSB, *La spiritualità monastica*, „Sacra Doctrina”, 7 (1962) 251 n.; G. D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, „Gregorianum”, 37 (1956) 220 n.

⁶⁵ Por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, s. 70 nn.

Atanazego (341), przebywającego na wygnaniu, oraz Piotra, jego następcy na stolicy aleksandryjskiej (374—378). Podczas pobytu w Rzymie św. Hieronima (382—385) rozwija się wśród znakomitych dam z kręgu Marcelli, w pośrodku na pół pogańskiego świata, myśl o cenobityzmie. W Galii rozwój monachizmu datuje się dopiero po r. 360, ale już pod koniec IV w. ruch ten jest bardzo rozpowszechniony. I tu niewątpliwie zaważył pobyt św. Atanazego w Trewirze (336). Pobudził on formowanie się grup ascetów żyjących we wspólnotach religijnych. Wielkim popularyzatorem monachizmu w okolicach Tours był św. Marcin, biskup tego miasta (konsekr. 371 lub 372). Innym ogniskiem życia zakonnego w Galii, powstałym na progu V w., była Lerina, wyspa położona naprzeciw Cannes⁶⁶. Początkowo eremityzm i cenobityzm były praktykowane na Zachodzie równocześnie, i to w sposób dość przypadkowy. Odczuwano jednak potrzebę jakiegoś uregulowania tej nowej formy życia chrześcijańskiego. Św. Hieronim przekłada więc regułę św. Pachomiusza. Rufin daje skrót reguły św. Bazylego. Św. Augustyn pisze do zakonnic w Hipponie list, który mógł być uważany za regułę dla cenobitów. Do tego dochodzą łacińskie tłumaczenia wschodnich wersji *Apophtegmata Patrum* i *Vitae Patrum*⁶⁷.

Z pierwotnego okresu cenobityzmu na Zachodzie pozostał traktat o pokorze napisany przez św. Zenona, biskupa z Werony (rządzi tam w latach 362—368), Afrykańczyka z pochodzenia. Był on propagatorem życia zakonnego, które poznał w czasie podróży na Wschód. Autor potępia pełną ciekawości mądrość grecką, którą uważa za pychę serca, a ducha skruszonego traktuje jako najlepszą ofiarę składaną Bogu. Uczy on dalej, że nie trzeba się wynosić, ale przez wstyd i z motywu bojaźni Bożej utrzymywać się w granicach łagodności. W ten sposób człowiek zasłuży sobie na bliskość Boga i na zbawienie, przygotowane dla pokornych. Bóg nasz jest bowiem Bogiem pokornego serca i człowiek nie osiągnie Jego wielkości, jeżeli nie będzie naśladował Jego pokory⁶⁸.

Jednym z wielkich inspiratorów życia zakonnego na Zachodzie, jako pośrednik między Wschodem a monachizmem galijskim, jest Jan Kasjan (ok. 360 do ok. 435). Początkowo żył on jako mnich klasztoru w Betlejem, a potem przez dziesięć lat przebywał wśród mnichów egipskich. Następnie udał się do Galii. Tu przez założenie w Marsylii dwóch klaszto-

⁶⁶ J. R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose (Histoire de l'Église, red. A. Fliche, V. Martin, t. III, Paris 1950), s. 348—352.*

⁶⁷ P. de Labriolle, G. Bardy, L. Brehier, G. de Plinval, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand (Histoire de l'Église, t. IV, Paris 1948), s. 592; Kłoczowski, op. cit., s. 70 nn.*

⁶⁸ *Tract., I, tract. 7, PL 11, 318. 322.*

rów, męskiego i żeńskiego, których był przełożonym, a jeszcze bardziej przez swoje pisma, znakomicie przyczynił się do rozszerzenia życia mniszego w Galii i Hiszpanii. Pisma Kasjana, przedstawiające poglądy i praktyki mnichów wschodnich, pozwalały głęboko wnikać w ducha ascezy egipsko-syryjskiej i sformułowały tradycję monastyczną. Przez całe średniowiecze były one klasycznymi podręcznikami życia zakonnego i wywarły znaczny wpływ na kształtowanie się ideału doskonałości chrześcijańskiej. Przez nie Kasjan stał się nauczycielem chrześcijańskiego Zachodu w średniowieczu. Jego najbardziej znane dzieło, *Collationes Patrum*, co do swojej istotnej treści całkowicie zgadza się z poglądami ascetycznymi tamtych czasów. Przez kilka następnych wieków były one bardzo cennie. Św. Benedykt i Kasjodor zalecali je czytać w klasztorach⁶⁹. Ponieważ św. Tomasz z Akwinu w młodych swoich latach był wychowywany jako oblat w klasztorze benedyktyńskim na Monte Cassino, pośrednio mogło to wpłynąć na kształtowanie się jego poglądów na temat pokory. W dziele tym Kasjan podkreśla, że pokora jest nauczycielką cnót, najmocniejszym fundamentem budowli duchowej i wspaniałym darem Zbawiciela. Ułomność ludzka nie może uszczknąć dla siebie żadnej części z chwały należnej samemu Bogu⁷⁰. W staraniu się o czystość życia wewnętrznego miernikiem postępu jest coraz głębsze uświadamianie sobie, czym człowiek być nie potrafi. Łączy się to z potrzebą znoszenia wysiłków ze skrucą serca i z ciągłą aktualnością wzbudzania żalu za grzechy⁷¹. Nauczycielem pokory jest sam Chrystus. Kto Go w niej nie naśladuje, jest dla Niego kimś obcym, nawet choćby rozkazywał złym duchom, uzdrawiał chorych i dokonywał innych wielkich znaków na oczach ludu⁷².

Typowo monastyczne jest u Kasjana zaakcentowanie cnoty „discretio”, którą zdobywa się najpierw przez pokorę i która jest dowodem jej osiągnięcia. Ma ona uchronić zakonnika przed jakąkolwiek przesadą; polega zaś na tym, że mnich wszystkie swoje zamiary i myśli przedstawia do oceniania starszym, że w niczym nie zawiera swojemu zdaniu, ale we wszystkim zgadza się z decyzją przełożonych. W ten sposób, z kontynuowanej przez starszych tradycji zakonnej, może on bez złudzeń poznać, co należy uważać za dobre, a co jest faktycznie złem⁷³.

Sprawę pokory omawia Kasjan wyraźnie również w dziele *De coeno-*

⁶⁹ Palanque, Bardy, de Labriolle, op. cit., s. 317; Ks. J. Czuj, *Patrologia*, Poznań 1953, s. 160 n.; P. Th. Camelot, *Johannes Cassianus*, w *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. V [Freiburg 1960²], kol. 1016 n.

⁷⁰ *Coll.*, XV, 7, PL 49, 1004 n.

⁷¹ *Coll.*, VII, 3, PL 49, 670 n.

⁷² *Coll.*, XV, 7, PL 49, 1005.

⁷³ *Coll.*, II, 10. 16, PL 49, 537. 549.

biorum institutis, traktującym o życiu i zewnętrznych obyczajach mnichów. Tu jeszcze widoczniej ujawnia się monastyczny charakter podejścia Kasjana do tego zagadnienia. Według niego szczyt doskonałości i czystości można osiągnąć tylko przez prawdziwą pokorę. Pokorę tę mamy okazywać najpierw wobec braci, a w stosunku do Boga świadczyć ją w skrytości serca, będąc wewnętrznie przekonanym, że doskonałość można osiągnąć tylko z pomocą Jego łaski⁷⁴. W dążeniu do doskonałości serca pokora jest konieczna podobnie jak bojaźń Boża, skrucha serca, wyrzeczenie się majątności; z nich także ona się rodzi. Z pokory zaś, skoro zostanie osiągnięta, pochodzi umartwienie woli, powodujące zanik wszelkich wad, po czym wzrastają i owocują cnoty. Przez to zdobywa się czystość serca, a przez tę czystość osiągamy doskonałość miłości⁷⁵.

Pokora wyrasta z wewnętrznego upokorzenia duszy. Objawia się ona we wzajemnym odniesieniu się zakonników przez takie ich zachowanie się, aby w niczym braci nie urazić ani też nie zasmucić. Do tego trzeba prawdziwego wyrzeczenia siebie, polegającego na pozbawieniu się wszelkich dóbr, ugruntowanym w miłości Chrystusowej. Następnie trzeba przyjąć szczerze i w prostocie serca nałożone jarzmo posłuszeństwa, aby w mnichu nie pozostało nic z jego własnej woli i wszystko działo się na polecenie opata. Jest to możliwe dopiero wówczas, gdy zakonnik całkowicie zamrze dla świata. Ma on w tym celu uważać się za nierozumnego, a spełniać wszystko, co mu nakazą starsi, bez jakiegokolwiek roztrząsania, żywiąc przekonanie, że polecenia te są święte i nałożone przez Boga⁷⁶.

Oznaki cechujące prawdziwą pokorę grupuje Kasjan w dziesięciu punktach. Należy mianowicie: 1. umartwiać w sobie wszelkie chęci; 2. przed przełożonym nie kryć własnych czynów, a nawet swoich myśli; 3. niczego nie zawierzać własnemu rozeznaniu, ale polecać wszystko sądowi opata, pragnąc jego napomnień i chętnie ich słuchając; 4. we wszystkim zachować posłuszeństwo, słodycz i stałość cierpliwości; 5. nie tylko nie robić drugiemu krzywdy, ale nawet nie smucić się wtedy, gdy się jej doznało od innych; 6. niczego nie czynić ani na nic się nie ważyć, do czego nie zachęca reguła albo przykłady starszych mnichów; 7. być zadowolonym z wszelkiej małości, uważając się za robotnika złego i niegodnego do czynienia tego, co jest nakazane; 8. przekonania, że się jest niższym od drugich, nie tylko wypowiadać wargami, ale wierzyć w nie wewnętrznym nastawieniem serca; 9. powściągać język, aby nie być

⁷⁴ XII, c. 23, PL 49, 460 n.

⁷⁵ IV, c. 43, PL 49, 202.

⁷⁶ *Coll.*, XVIII, 11, PL 49, 1111 n.; *De coenob. instit.*, IV, c. 39, PL 49, 198 n.; XII, c. 31 n., *ibid.*, kol. 472—477; E. Pichery, *Les idées morales de Jean Cassien*, „Mélanges de Science Religieuse”, 14 (1957) 14.

hałaśliwym; 10. nie być łatwym i skorym do śmiechu⁷⁷. Wszystkie te wskazania są przeniknięte duchem życia w orientalnej wspólnotce zakonnej, z której wyszedł niegdyś ich autor, przenosząc jej praktyki na Zachód. Może to być związane ze starożytnym ideałem zrównoważenia (*ἀπάθεια*). Ideał ten jest, według Kasjana, wstępem do kontemplacji; za pośrednictwem św. Jana Chryzostoma został on przejęty od Klemensa Aleksandryjskiego i Filona, przy silnym zabarwieniu wpływami stoicko-platońskimi⁷⁸. W nauce tej pokora opanowuje całe życie zakonnika, ale traktowane dość zewnętrznie. Że ten ideał był realizowany w praktyce i że ta cecha wybijała się u mnichów współczesnych, świadczy Salwian (koniec IV w. do ok. 490), zakonnik w Lerinum, a więc żyjący w tym samym środowisku galijskim, w którym żył Kasjan⁷⁹.

Program życia zakonnego, jaki nakreślił Kasjan i który realizowano w klasztorach galijskich, szczególnie w Lerinum, wpłynął w znacznym stopniu na dalszy rozwój monastycyzmu w Europie zachodniej, szczególnie zaś w Galii oraz Italii V i VI stulecia. Ośrodki, jakie tam powstały, korzystają z doświadczeń i nauki środowiska Kasjana. Mimo dalszej, choć malejącej penetracji Zachodu, zwłaszcza Italii Południowej i Hiszpanii przez mnichów wschodnich, nie powstały już potem ani wielkie dzieła na skalę pism Kasjana, ani też nie dano nowych wzorów, które by mogły stanąć w konkurencji do wpływów Lerinum i myśli Jana Kasjana przy recepcji cenobityzmu egipskiego na Zachodzie⁸⁰.

*

W podsumowaniu możemy stwierdzić, że rozwój pojęcia pokory w patrystyce zachodniej do czasów św. Benedykta wykazuje następujące ogólne cechy:

1. Zasadniczo przeważa tu myśl dogmatyczna nad aspektami czysto ascetycznymi. Pokorę rozumie się przede wszystkim w sposób religijny jako postawę naśladowania Chrystusa. W najczystszej postaci spotykamy to u św. Augustyna, który dał niepowtarzalne w swojej głębi uzasadnienie pokory w porządku metafizycznym, religijnym i aretologicznym. Ostatni układ (chodzi o strukturę cnót) jest konsekwencją dwóch poprzednich i to nadaje pokorze, mimo jej negatywnego wydźwięku, postać autentycznej formy religijności.

⁷⁷ *De coenob. instit.*, IV, c. 39, PL 49, 198 n.

⁷⁸ L. Wrzoł, *Die Psychologie des Johannes Cassianus*, „*Divus Thomas*” (Fr.), 9 (1922) 276. 281 n.

⁷⁹ *De gubernatione Dei*, I, n. 2, PL 54, 31.

⁸⁰ Kłoczowski, op. cit., s. 72 n.

2. Rozumienie pokory jako jednej z cnót moralnych, a więc na płaszczyźnie czysto etycznej, pojawia się wprawdzie na skutek trwałego wpływu starożytnej koncepcji cnót kardynalnych, przejętej zwłaszcza za pośrednictwem Cycerona, ale nie narzuca się tak bardzo, by całkowicie przesłaniało jej zasadniczy sens religijny i metafizyczny. Dopiero z czasem, pod naporem potrzeb życia praktycznego i przy zanikaniu inspiracji religijnych w rozważaniu kwestii etycznych, sprawa ta zaczyna nabierać coraz większej wagi.

3. Ascetyczna (i psychologiczno-społeczna) interpretacja pokory jako specyficznej postawy wobec ludzi, ujawniającej się w aktach poniżenia, traktowania siebie jako najniższego ze wszystkich itd., pojawia się stosunkowo późno, i to na skutek narodzenia się idei monastycyzmu oraz rosnących wpływów ekstremicznych przykładów Wschodu. Nie wydaje się ona charakterystyczna dla ducha pobożności zachodniej i robi wrażenie jakiegoś zorientalizowania naszej myśli moralnej. Tak samo wyraźnie razi swoim klasztornym sposobem pojmowania, który jest nie do przyjęcia dla człowieka żyjącego w świecie. Nic więc dziwnego, że taka interpretacja, zwłaszcza gdy przez nieznamość rzeczy uznano ją za reprezentatywną dla chrześcijaństwa, była powodem skompromitowania idei pokory w oczach ludzi nie objętych bezpośrednio wpływami ascetyki katolickiej.

L'INTERPRÉTATION DE L'HUMILITÉ DANS LA PATRISTIQUE OCCIDENTALE

Résumé

L'auteur analyse dans cet article la notion de l'humilité à travers des siècles dans la patristique occidentale laquelle embrasse (conventionnellement) la période jusqu'à saint Benoît qui était déjà le maître de l'Europe médiévale. Avant la période de saint Augustin, il met un accent particulier sur la doctrine de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Hilaire, de saint Jérôme et de saint Ambroise. L'auteur consacre le plus d'attention aux idées de saint Augustin qui avait apporté au problème étudié le plus de solutions approfondies. Ensuite l'on analyse l'enseignement des épigones de l'évêque d'Hippone (saint Paulin de Nole, saint Prosper) ainsi que celui de saint Léon le Grand et son contemporain, saint Valérien évêque de Cemelum. La partie suivante de l'article est consacrée à la présentation de la conception de l'humilité dans les milieux du monasticisme occidental naissant, surtout en Gaule. Un rôle particulier y fut joué par la doctrine de Jean Cassien lequel transféra à Lerins la doctrine des Pères du désert oriental. C'est pourquoi elle a été analysée ici plus profondément.

L'auteur arrive dans son article aux conclusions suivantes: en Occident a dominé une conception métaphysique et dogmatique de l'humilité que l'on considère en tant qu'une attitude de l'homme envers Dieu, résultant de la nature des choses,

de sa situation de créature et de sa petitesse morale. En second lieu l'on peut remarquer une interprétation de l'humilité conçue comme une vertu éthique, située dans les cadres des vertus cardinales dont la conception fut héritée des traditions de la philosophie antique. L'intelligence de l'humilité comme d'un comportement humble vis à vis des hommes apparaît seulement sous l'influence des doctrines et des pratiques du monasticisme oriental et peut être traitée comme une manifestation de l'orientalisation de la pensée occidentale, causée en une époque définie, par des conditions historiques. Cette dernière manière de concevoir l'humilité se consolide plus tard sous l'influence des milieux monastiques conservateurs et demeure la raison de la dévaluation de l'idée de l'humilité dans la pensée européenne ultérieure.