

KS. STANISŁAW WITEK

KWESTIA POKORY W ŚREDNIOWIECZU PRZED ŚWIĘTYM TOMASZEM Z AKWINU

Rozwój starochrześcijańskiego pojęcia pokory, charakterystycznego dla środowisk cenobickich, zwłaszcza u mnichów na Wschodzie, osiąga swój punkt szczytowy w działalności i nauce św. Benedykta z Nursji (480—547)*. Jest on patriarchą życia zakonnego na Zachodzie i wielkim nauczycielem Europy średniowiecznej. Otwiera zatem nowy okres historii również dla rozważanej przez nas kwestii. W tych czasach życie monastyczne umacniało się coraz bardziej w ramach instytucjonalnych. Znajdowało to wyraz w coraz lepiej precyzowanych regułach i coraz głębszym rozumieniu religijno-społecznej treści tego życia. Na większe przystosowanie formacji zakonnej do ducha moralności ogólnochrześcijańskiej, a więc pośrednio na pewne odejście od ekstremizmu anachoretów wschodnich, wpłynął z pewnością fakt, że z życiem zakonnym oraz jego instytucjami związani byli osobiście wielcy Ojcowie Kościoła i teologowie tamtej epoki, a mianowicie św. Hieronim i św. Augustyn, podobnie jak w Azji Mniejszej zaangażowali się w nie trzej Ojcowie Kapadoccy. Ważne jest również i to, że w miarę krystalizowania się form zakonnych, tworzących teraz specyficzny świat z własnymi regułami życia, krążące w nim wyobrażenia potoczne przybrały obecnie postać wyraźnie'zarysowanych pojęć. Zmiany te spowodowały również ukształtowanie się bardziej uściślonego pojęcia pokory, rozumianego w sposób szczególny, gdyż dostosowanego do nowych wymagań w warunkach życia zbiorowego.

W takim to ujęciu najbardziej oczywistą postacią pokory dla zakonnika było posłuszeństwo wobec przełożonych, stanowiące postulat dla sprawnego funkcjonowania organizacji mniszej. Również miłość bliźniego, akcentowana w cenobityzmie, bywała konkretyzowana w pokorze; chodziło tu bardziej o chętnie oddawanie się służbie dla bliźnich, aniżeli o samo wewnętrzne skromne ocenianie siebie. W nowych warunkach coraz więcej podkreśla się, że pokora jest naśladowaniem Chrystusa, wiąże się ją jednak przy tym z pokutą. Widać to już w najdawniejszych formach monachizmu.

* Merytorycznie obecny artykuł jest kontynuacją rozprawy *Interpretacja pokory w patrystyce zachodniej* zamieszczonej w RTK 17:1970 z. 3 s. 5-23.

Pokora ma być postawą życiową stosowną dla człowieka ze względu na jego małość i grzeszność. Postawa ta nie ma jednak pojawiać się jako sama przez się zrozumiała konsekwencja spojrzenia na siebie i drugich w świetle wiary i formowania ocen w tych kategoriach. Podkreślane było raczej wprowadzanie ducha pokory wysiłkiem własnej woli przez akty samouniżenia i praktyki ascetyczne. Nastawienie to spowodowało w sposób logiczny, że w monachizmie będącym życiem specyficznym religijnym, pokorę można było traktować jako cnotę moralną. Otrzymała ona status podobny jak szereg innych cnót moralnych, polegających na wprowadzeniu umiaru między dwoma skrajnościami postępowania. Akty samouniżenia się i zewnętrznej ascezy osobistej w zakresie dążenia do potwierdzenia siebie są bowiem formami zachowania się wymiernymi w pewien sposób również zewnętrznie. Dadzą się one też wartościować z czysto etycznego punktu widzenia, zgodnie z wymaganiami uporządkowanego życia zbiorowego. Tak więc przerwienie w wielkiej mierze usytuowania znaczeniowego pokory z terenu życia wewnętrznego na dziedzinę relacji społeczno-etycznych zostało spowodowane, a przynajmniej przyspieszone przez narzucające się wymogi uregulowanego życia społeczności zakonnych¹.

W tym miejscu wkraczamy w erę św. Benedykta. Jego reguła jest ważnym dokumentem mówiącym nam o nowym duchu ascezy mniszej i równocześnie jest milowym kamieniem w znakowaniu jego rozwoju. Nie jest ona dziełem oryginalnym: autor odwołuje się do *Vitae Patrum*, do dzieł św. Bazylego, św. Augustyna i Jana Kasjana. Reguła nie ma też charakteru systematycznego traktatu teologicznego: jest ona skodyfikowanym zbiorem przepisów życia zakonnego. Przepisy te pochodzą głównie z pism do-tychczasowych prawodawców monastycznych, wraz z owiewającym je duchem ascetyzmu wschodniego; przepojone jednak zostały wielkim umiarem i życiowym doświadczeniem praktycznego Rzymianina. Całość Reguły jest przeplatana tekstami Pisma św. i przeniknięta spekulacjami Kasjana, którymi św. Benedykt często się inspirował².

Szczególną wagę, również kulturową, nadaje Regule św. Benedykta szeroki zasięg jej wpływu i trwałość oddziaływania w późniejszych wiekach. Od VIII do XII w. dominuje ona nad całym życiem monastycznym Zachodu, zwłaszcza w Italii, Galii i Niemczech³. Autor ogarnął myślą obszerną spuściznę Wschodu oraz praktykę monastyczną na Zachodzie,

¹ A. Dihle. *Demut.* W: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Hrg. Th. Klauser. Bd III. Stuttgart 1941 kol. 767-768, 771; P. Deseille. *La spiritualité de l'Ancien Monachisme*. „Christus” 8:1961 s. 419.

² E. Gilson. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris 1947 s. 42.

³ 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'Eglise*. Ed. A. Fliche, N. Martin, t. IV) Paris 1948 s. 594-596.

tworząc syntezę bogatą w treść i bardzo prężną życiowo. Jego asceza jest przeznaczona oczywiście dla cenobitów, a nie dla osób żyjących w świecie. Zrozumiałe jest zatem, że znalazły w niej podkreślenie przede wszystkim cnoty życia wspólnego, zwłaszcza wyrzeczenie się własnej woli, posłuszeństwo, miłość i pokora. Tej ostatniej poświęca Benedykt szczególnie dużo uwagi i traktuje ją bardzo szeroko. Dzięki pokorze — według niego — człowiek zajmuje należyte stanowisko wobec Boga i ludzi. Pokora opiera się na prawdzie i sprawiedliwości w takim ujęciu, jak nam je przedstawiają rozum i wiara⁴. Jest ona miarą doskonałości i ogarniającą wszystko drogą do osiągnięcia miłości Boga. Ważność pokory wynika jeszcze z innego względu. Centralną ideą Reguły, szereg razy przewijającą się w tekście, jest to, że człowiek pragnący służyć Bogu musi się wyrzec własnej woli. Metodą eliminacji wpływów własnej woli w życiu duchowym jest właśnie praktykowanie pokory. Siódmy rozdział Reguły poświęcony pokorze, najobszerniejszy ze wszystkich i bardzo akcentowany przez autora, również w następnych wiekach był wielce ceniony, tak że niektórzy zakonodawcy włączyli go do tworzonych przez siebie reguł⁵.

W procesie formowania się pokory zakonnej św. Benedykt rozróżnia dwanaście stopni, przy czym ma to być obraz drogi do osiągnięcia miłości Boga, oparty na symbolice drabiny Jakubowej. Schemat ten jest ściśle zależny od Kasjana (Inst. mon. IV c. 39), z tym jednak, że ten ostatni widział w nim dziesięć oznak prawdziwej pokory, a więc traktował rzecz strukturalnie a nie ewolucyjnie. W stosunku do Kasjana w Regule zwiększa się także nacisk położony na pokorę. Doskonałość w pokorze jest tu zrównana z doskonałością życia zakonnego. Sześć pierwszych stopni rozwojowych ma wyobrażać rozmaite aspekty wewnętrznego nastawienia pokory. Pozostałe stopnie odnoszą się raczej do zewnętrznych jej przejawów. Najwyższy stopień pokory osiąga zakonnik dopiero wtedy, gdy urzeczywistni pełną harmonię między duszą a ciałem i swoje zewnętrzne postępowanie całkowicie zestroi z wewnętrzną doskonałością własną⁶. Jaka treść mieści się w poszczególnych stopniach pokory?

Odbiegając w tym wypadku od Kasjana, któremu ogólnie wiele zawdzięcza, a idąc za św. Augustynem, Benedykt jako pierwszy stopień pokory traktuje bojaźń Bożą. Kto znajduje się na tym etapie rozwojowym, prowadzi życie w światłości, jest świadomy prawd wiecznych i dlatego

⁴ W. Wolfsteiner OSB. *Die Demut nach der Lehre des hl. Benedictus*. 2-3 Aufl. Freiburg i. B. 1922 s. 16-17.

⁵ Tamże s. 2-3.

⁶ D. G. Penco OSB. *La spiritualità monastica*. „Sacra Doctrina” 7:1962 s. 252; D. C. Lambot. *L'ordre et le texte des „Degrés d'humilité” dans S. Thomas*. „Revue Bénédictine” 39:1927 s. 129; M. Viller SJ, K. Rahner SJ. *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i. B. 1939 s. 213-214.

ucieka od popełniania grzechu. Drugi stopień pokory postuluje, aby nie kochać własnej woli i nie spełniać swoich pragnień, ale naśladować Chrystusa czyniącego wolę Ojca, który Go posłał. Trzeci stopień pokory to całkowite oddanie się posłuszeństwu wobec przełożonego, za wzorem Chrystusa i z motywu miłości Bożej. Następny, czwarty stopień stanowi również posłuszeństwo, ale posunięte aż do znoszenia cierpliwie i w milczeniu wszystkich przeciwności, a nawet zniewag. Do piątego stopnia zalicza się pokorne wyjawianie opatowi wszystkich złych myśli i czynów popełnionych w skrytości. Szóstym stopniem pokory jest zadowolenie mnicha ze wszystkiego, co najmniej wartościowe; ma on też się uważać za robotnika złego i niegodnego. Następny stopień polega na tym, aby nie tylko świadczyć słowami, ale i w duszy być przekonanym o tym, że się jest niższym i gorszym od wszystkich pozostałych braci. Ósmy stopień pokory osiąga zakonnik, który nie robi niczego, czego nie zaleca reguła klasztorna albo do czego nie pociągają przykłady Starszych. Na dziewiątym jej stopniu znajduje się mnich, który powściąga się od mówienia i milcząc czeka na zapytanie. Opanowanie się w śmiechu i pewien opór duchowy przeciw niemu charakteryzuje stopień dziesiąty. Przy jedenastym stopniu pokory zakonnik mówi niewiele, ale łagodnie i rozumnie, spokojnie w tonie, z powagą i bez próżnego śmiechu. Dwunasty stopień pokory zobowiązuje do tego, aby mnich okazywał powagę nie tylko usposobieniem wewnętrznym, ale i zewnętrzną postawą ciała w jakichkolwiek warunkach się znajdzie; ma się to też wyrażać w pochyleniu głowy i spojrzeniu utkwionym w ziemię. W każdej też godzinie życia powinien on uważać się za winnego z powodu swoich grzechów i jak gdyby już postawionego przed strasznym sądem. Zdaniem św. Benedykta, gdy zakonnik przejdzie te stopnie pokory, prędko osiągnie miłość Bożą. Na miejsce lęku kierującego dotąd jego czynami, miłość ta wprowadzi pewną łatwość i przyjemność w kultywaniu cnót, które płyną z ukochania Chrystusa⁷. Mimo że zawodzi ścisła systematyka, wymienione tu stopnie pokory obejmują w pewien sposób całego człowieka w jego naturze cielesnej i duchowej oraz formują świat myśli, woli i zewnętrzne postępowanie zakonnika. Ogólnie biorąc, daje się zauważyć postęp od rzeczy mniej doskonałych do wyższych duchowo. W życiu poszczególnych ludzi powyższe stopnie występują w różnej kolejności⁸. Niektóre z nich nie są też aktualne poza stanem zakonnym, rozumianym zresztą w sposób specyficzny.

Świadkiem ówczesnego pojmowania pokory jest także Kasjodor (ok. 480—570), który encyklopedycznym duchem swojej twórczości naukowej, urządzaniem szkół i bibliotek klasztornych oraz zbieraniem i szerze-

⁷ *Regula* c. 7 (*De humilitate*). PL 66, 371-375. Wolfsteiner, jw. s. 20.

⁸ Wolfsteiner, jw. s. 15-16.

niem starożytnych dzieł literackich, staje już na progu wczesnego średniowiecza, a w każdym razie wyraźnie na nie oddziałuje. Podkreśla on w swoim dziełku, że człowiek pokorny to ktoś czysty i umocniony, kto wszystkich chwali, a sam siebie oskarża, a gdy podoba się wszystkim, nie odczuwa upodobania sam w sobie. Według niego jest rzeczą wielką znać swoją słabość, ale to jest możliwe tylko wtedy, gdy zacznie się poznawać rzeczy Boże⁹. Obok pokory chwalebnej, przez którą wyznajemy Bogu nasze grzechy i która wzmacnia serce, aby nie ulegało pokusom, możliwa jest również pokora prowadząca do ruiny duchowej, a będąca pożądlivością cielesną, obrzydliwą dla Boga¹⁰.

Św. Grzegorz Wielki (ok. 540—640), sam będąc benedyktyinem i wywierając znaczny wpływ na naukę kościelną średniowiecza, nie stworzył nowych koncepcji pokory, choć do niej samej przywiązywał wielką wagę. Spotykamy u niego szereg ujęć tego zagadnienia, które były popularne już od IV w. i z małymi wyjątkami dadzą się sprowadzić do nauki Orygenesa¹¹. Często traktuje o niej jako o nauczycielce cnót, ich początku, matce i sile ożywczej; jest ona również skupiskiem dobra, drogą Bożą, dowodem świętości¹². Idąc za nauką św. Augustyna, Kasjana i św. Benedykta uczył, że nie można osiągnąć szczytu życia duchowego nie przechodząc przez pewne jego stopnie. Pokora jest pierwszym stopniem do osiągnięcia darów Ducha św. Aby w pełni posiadać Boga, trzeba całkowicie oderwać się od siebie. Po takim zerwaniu ze sobą można nawrócić się do Chrystusa, którego pokora była narzędziem naszego Odkupienia¹³. Pokora w swojej istocie polega na poznaniu własnej nieprawości i na dawaniu temu poznaniu zewnętrznego wyrazu¹⁴. Przejawia się ona w świadomości, że wszelkie nasze dobro pochodzi od Boga; prowadzi to do unikania próżnej chwały przy pełnieniu dobrych uczynków. Działa to tym skuteczniej, im bliżej ktoś jest Boga¹⁵. Pokora niesie więc uniżenie się wobec Boga; powoduje

⁹ *De anima*, c. 11, PL 70, 1299.

¹⁰ *Expositio in Psalterium*. In Ps. 88, 10; In Ps. 89, 3; In Ps. 106, 27. PL 70, 631. 645. 773.

¹¹ Dihle, jw. kol. 776.

¹² *Moralia in Job*. III 22, 43; VII, 35, 54; XV 45, 51. PL 75, 621. 797. 1106; tamże XX 7, 17; XXIII 12, 24; XXVI 17, 28; XXVII 46, 76. PL 76, 147. 265. 364-365. 443; *Homil. in Ezech.* l. II, hom. 7, 7-8. PL 76, 1016-1017; XL *Hom. in Evang.* l. I, hom. 7, 4. PL 76, 1102.

¹³ *Ep. l. V*, ep. 18 (*Ad Joannem Epp.*). PL 77, 741; O. Schaffner. *Demut.* W: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Hrsg. H. Fries. Bd I. München 1962 s. 222; Gilson, jw. s. 33-34. Por. R. Wasselynck. *Les Moralia in Job de saint Grégoire le Grand et leur influence sur la morale du Haut Moyen Age*. Res.: „Mélanges de Science Religieuse” 9:1952 s. 297-298.

¹⁴ *Mor. in Job* XXII, 15, 30. PL 76, 230.

¹⁵ Tamże, V, 30, 53. PL 75, 707-708; XXII, 8, 18; 9, 20; XXXII, 1, 1. PL 76,

ona także uniżenie się wobec bliźnich niezależnie od ich stanu czy wartości — także wówczas gdy bliźni potrzebuje od nas pomocy, a nawet jest naszym prześladowcą, zwłaszcza gdy cierpimy za własne wykroczenia¹⁶. Przez uniżenie siebie człowiek osiąga podobieństwo do Boga, łączy się ze Stwórcą mieszkającym na wysokości, zdobywa przy tym prawdziwy i bezpieczny autorytet wśród innych¹⁷. Praktykowanie pokory jest utrudnione u tego, kto zajmuje wysokie stanowisko w świecie. Wymaga ono wówczas naśladowania samego Boga¹⁸.

Pisma św. Grzegorza odzwierciedlają ducha czasu. Wysoka ranga pokory w myśleniu chrześcijańskim schyłkowej epoki starożytności i na przełomie czasów średniowiecznych przejawiała się w rozmaitych formach: zarówno w tekstach literackich, jak i w sposobie zachowania się, w obyczajowości codziennej, w zwrotach o sobie u mówiącego. Skromne określanie siebie, rozwinięte poza chrześcijaństwem, otrzymuje teraz szczególne zabarwienie. Takie wyrażenia, jak „peccator”, „humilitas mea” są w tekstach chrześcijańskich bardzo rozpowszechnione¹⁹. Wyrazicielem takich ujęć pokory jest Izydora biskup Sewilli (560—633), człowiek o ogromnym znaczeniu i wpływie na współczesnych. Już za życia był ceniony z uwagi na wielką erudycję, a przez swoje pisma encyklopedyczne stał się nauczycielem następnych wieków. Był on również krzewicielem ideału życia zakonnego. W swojej nauce, nie stroniącej od spekulacji, pokorę stawia obok typowych cnót monastycznych, jak czystość, opanowanie siebie, uspokojenie pożądań duchowych. Polega ona na uniżeniu się zwłaszcza wobec ludzi, na schyleniu się jakby do ziemi. Ona to jest koroną cnót mnicha i — obok gorliwości — jego najwybitniejszą cnotą. Powinna też być rdzeniem każdej cnoty oraz nadawać jej sens ewangeliczny. Doskonałość bez pokory jest tylko przejawem pychy. U Izydora da się zaobserwować wpływ idei Kasjana²⁰.

Z dzieł Izydora z Sewilli, obok korzystania z florilegiów patrystycznych, czerpie przy kształtowaniu swojej nauki o cnotach Alkuin (ok. 730—804), czołowy uczony renesansu karolińskiego. Pokorę bierze on za

224. 225. 631-633; XL *Hom. in Evang.* l. I, hom. 7, 4. PL 76, 1103; Ep. l. IX, ep. 122 (*Ad Recharedum*). PL 77, 1054.

¹⁶ *Mor. in Job*, XXI, 19, 29; XXVI, 1, 1. PL 76, 206-207. 349; *Homil. in Ezech.* l. I, hom. 10, 32. 35. PL 76, 899-901; Ep. l. II, ep. 36 (*Ad Eusebium Abbatem*). PL 77, 574.

¹⁷ *Mor. in Job*, XXII, 15, 34. PL 76, 233; *Regula Past.* III, 17, PL 77, 78.

¹⁸ *Mor. in Job*, XXVI, 26, 48. PL 76, 377-378.

¹⁹ Dihle, jw. kol. 774.

²⁰ *Etymologiarum* l. X, 116. PL 83, 379; *Synonymorum* l. II, 20. 23, PL 83, 849-850; Ph. Delhaye. *Les idées morales de saint Isidore de Séville*. „Rech. Théol. Anc. Méd.” 26:1959 s. 29. 39-40. 49; J. P é p i n. *Christianisme et culture dans l'Espagne du VII^e siècle*. „Les Études Philosophiques” 17:1962 s. 519-520.

przedmiot modlitwy liturgicznej w stworzonym przez siebie *Liber Sacramentorum*. Zgodnie z tradycją monastyczną wiąże ją z poczuciem grzeszności. Paralelne teksty znajdujemy w homilii Pseudo-Augustyna²¹.

Uczniem Alkuina był Hrabanus Maurus (780—856), zakonnik benedyktyński, kierownik szkoły klasztornej i opat w Fuldzie, znakomity teolog swego czasu, zwany „primus praeceptor Germaniae”, który przekazał swoim współczesnym naukę Ojców Kościoła. W pokorze widzi on tylko elementy łagodności, odczuwanie przyjemności w prześladowaniach i zadowolenie z pognębiaenia ciała ciężkimi umartwieniami²².

Zaakcentowanie w pokorze niskiego oceniania siebie znajdujemy u prawie współczesnego Hrabanowi biskupa Lionu Agobarda (769—840), jednego z ważniejszych teologów swego czasu, wyraźnie związanego z tradycją. Nic w tym dziwnego, gdyż asceza mnichów średniowiecza, która wtedy zaczyna na nowo rozkwiatać, przejmuje swą doktrynę z czasów dawniejszych: od patriarchów życia zakonnego i pisarzy kreślących sylwetki starych anachoretów i cenobitów, u których bardzo mocno były podkreślane ekstremistyczne elementy pokory²³.

Z późniejszego już okresu historii dla takiego ujmowania pokory znamienne jest dziełko *Speculum humilitatis* przypisywane Ailredowi z Rievaulx, angielskiemu opatowi cystersów, (1110—1167), które jednak odbiega od ducha jego pism. Panuje tam obsesja niegodności początku życia ludzkiego, skupienie uwagi na złu fizycznym towarzyszącym ciału ludzkiemu, a wreszcie skrajnie pesymistyczne spojrzenie na egzystencję²⁴. Może to być wyrazem idealizujących tendencji ascetyzmu monachicznego, wzorowanego na poglądach Wschodu, a nawet wynikiem wpływów neomanichejskich, nie obcych przecież średniowieczu.

Zwłaszcza od czasu odrodzenia karolińskiego średniowiecze poszło w dwóch kierunkach, jednocząc je potem w chrześcijańskiej syntezie nauki, kulminującej w dziełach św. Tomasza z Akwinu. Z jednej strony było to ściśle związane się z myślą Starożytnych i przejęcie się światem idei Platona oraz częściowo Arystotelesa, aż do uczynienia ze znajomości ich dzieł kryterium wykształcenia filozoficznego. Z drugiej strony przejęto z największym uszanowaniem i wiernie przekazywano dzieła Ojców Koś-

²¹ *Liber sacramentorum* c. 4. *Missa ad postulandam humilitatem*. PL 101, 451. por. *Sermo* 297, l. PL 39, 2313-2314; F. Combalusier, CM. *Oraisons sur la croix et l'humilité*. „Ephemerides Liturgicae” 72:1958 s. 214; L. Wallach. *Alcuin on Virtues and Vices. A manuel for a Carolingian Soldier*. „The Harvard Theological Review” 48:1955 s. 180-183.

²² *Alegoriae in Sacram Scripturam*. PL 112, 959.

²³ *Liber contra objectiones Fredegisi Abbatis* 2. PL 104, 159; E. Raitz v. Frentz SJ. *Selbstverleugnung*. Einsiedeln 1936 s. 117.

²⁴ C. H. Talbot. *The „Speculum humilitatis” attributed to Ailred of Rievaulx*. „Studia Monastica” (Montserrat) 1:1959 s. 121-136.

ciola, zwłaszcza Ambrożego, Augustyna, Hieronima i Grzegorza Wielkiego; z nich uczyniono źródło dla spekulacji oraz do nich odwoływano się jako do autorytetów teologicznych ²⁵.

Na początku XII w. — choćby w szkole Anzelma z Laon (ok. 1050—1117) — teologowie nie zajmowali się jeszcze definiowaniem cnót. Pracę tę zaczynają dopiero Abelard i Hugo ze św. Wiktora. Piotr Abelard (1079—1142) inauguruje prąd o zabarwieniu bardziej filozoficznym, związany z arystotelizmem. Nic więc dziwnego, że pokorę ujmuje jako „pars temperantiae” ²⁶. Jest to w średniowieczu stanowisko dość rzadkie i różne od zdania reprezentowanego przez innych teologów, jak Wilhelm z Conches, autor *Moralium dogma philosophorum*, Szymon z Tournai, Wilhelm z Auxerre, Wilhelm z Owernii, Kanclerz Filip ²⁷. Pokory nie wiąże też z cnotą umiarkowania Alan z Lille (ok. 1120—1202), autor ważnego traktatu *De virtutibus et vitiis*. Traktat ten powstał między 1155 a 1165 r. i jest dziełem oryginalnym jakkolwiek należy do szkoły porretańskiej. Następuje tu znamienne przesunięcie akcentów w stosunku pokory do wielkoduszności, co było zagadnieniem żywym od czasu pierwszych kontaktów chrześcijaństwa z myślą filozofów greckich. Pod wpływem idei łaski nadprzyrodzonej autor uważa, że wielkoduszność akcentuje nie wielkość człowieka, ale przeciwnie, jego słabość. Ona go uniża przed Bogiem. Dzięki niej człowiek poznaje własną nędzę i pomocy szuka w Bogu a nie w sobie. Jest to najdalsza konsekwencja stanowiska zajętego (niewyraźnie) przez Klemensa Aleksandryjskiego, a mająca ulec nowej transformacji w dziełach św. Bonawentury. W takim rozumieniu wielkoduszność nie różni się od pokory, ale jest jej gatunkiem, a nawet efektem ²⁸.

Podobnie jak Alan z Lille, również szkoła Abelarda (dzieło *Ysagoge ad theologiam* powstało w latach 1148—1152) wiąże pokorę z cnotą męstwa. Najczęściej łączono ją z cnotą sprawiedliwości (np. Anzelm z Laon, Piotr

²⁵ J. Ternus SJ. *Die Antike — ein Hauptquellgebiet der scholastischen Philosophie*. „Scholastik” 1:1926 s. 87; E. Robert, Mc Nally SJ. *Isidoriana*. „Theological Studies” 20:1959 s. 432.

²⁶ O. Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge: Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*. T. III, p. I, s. 99-100; tenże. *Les ramifications des vertus cardinales avant S. Thomas d'Aquin*. „Rech. Théol. Anc. Méd.” 6:1934 s. 89.

²⁷ Ph. Delhaye. *Une adaptation du De Officiis au XII^e siècle. Le moralium dogma philosophorum*. „Rech. Théol. Anc. Méd.” 17:1950 s. 17; Lottin. *Les ramifications*, s. 88-90.

²⁸ O. Lottin OSB. *La trtaité d'Alan de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit*. „Mediaeval Studies” 12:1950 s. 32; Th. Deman OP. *Aux origines de la théologie morale*. Montréal-Paris 1951 s. 59; R. A. Gauthier OP. *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris 1951. s. 247-249.

Cantor). W XIII w. (np. św. Bonawentura, Piotr z Tarentaise, Ryszard z Mediavilla) wiązanie pokory ze sprawiedliwością stało się regułą²⁹. Obok nieśmiałych prób ujęcia systematycznego, występuje tu dalej koncepcja ascetyczno-monastyczna. Żarliwy reformator życia zakonnego św. Piotr Damian (1007—1072) środek do osiągnięcia pokory widzi w przeżywaniu pokus. Uważa on także, że akt pokory, przez który człowiek wyrzeka się nauki, uzupełnia mu dar mistyczny wniknięcia w tajemnice Pisma św.³⁰.

Więcej uściślenia wnosi w tę kwestię św. Anzelm (1033—1102), zakonnik benedyktyński i arcybiskup Canterbury, pierwszy wielki teolog scholastyczny. Wskazuje on najpierw na przykład Chrystusa jako na wzór pokory, ujawniający się zarówno we Wcieleniu, jak i w rozmaitych okolicznościach życia³¹. Podkreśla dalej potrzebę zadowolenia z własnej niskości oraz upokarzania się wobec wszystkich; zarówno w słowach, jak i wewnętrznym przekonaniu należy drugich uważać za wyższych od nas samych³². Pokora staje się tym głębsza, im bardziej w świetle wielkości Boga człowiek poznaje własną nicość i małość swoich cnót³³. Anzelm wylicza również człony pokory, jakimi są: nisko oceniać siebie, w obcowaniu z innymi zachowywać się pokornie i chcieć, aby być traktowanym przez nich bez wywyższania. Każdy z tych trzech elementów jest potrzebny, aby można było mówić o pokorze jakiegoś człowieka³⁴.

Przyjaciel i doradca św. Anzelma, również benedyktyn i teolog angielski, Eadmer (1055 — ok. 1124) w swoim dziele *Liber de S. Anselmi Similitudinibus* przypisuje mu siedmiostopniowy podział pokory. Stopniami tymi są: 1. poznanie własnej winy; 2. boleść z jej powodu i wyznanie jej przed innymi; 3. chęć, aby i inni byli o niej przekonani; 4. pragnienie, aby wszyscy przez to uznali tego człowieka za winnego; 5. aby dali temu wyraz w mowie; 6. odpowiednio do tego go traktowali; 7. umiłowanie takiego traktowania. To dopiero daje możliwość otrzymania od Boga darowania grzechów³⁵. Na tym ujęciu ciąży wyraźnie monastyczno-penitencjalna koncepcja pokory.

²⁹ Gauthier, jw. s. 453 przyp. 1.

³⁰ *Sermo* 17 bis. PL 144, 598; Opusc. 45. *De sancta simplicitate*. c. 4-5. PL 145, 698-699.

³¹ *Liber meditationum et orationum*. Medit. IX. XII. PL 158, 752, 769-772.

³² *Adhortatio ad contemptum temporalium et desiderium aeternorum*. PL 158, 679-680. Nawiązuje tu on wyraźnie do Izydora z Sewilli. Por. *Synon*. II, 20. PL 83, 849-850.

³³ *Homilia* IV. PL 158, 610-611.

³⁴ *Epist.* 1.III, ep. 75 (*Ad Connium*). PL 159, 112.

³⁵ C. 101-109, PL 159, 665-669. Św. Tomasz z Akwinu sprowadza go do podziału trójstopniowego: „Omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem, et manifestationem, et voluntatem propriae abjectionis” (*S. Th.* II-II, 161, 6, ad 3).

Wiek XII i XIII jest okresem ekspansji platonizmu i arystotelizmu, mentalności symbolicznej i nawrotu do Starego Testamentu. Narastają też wpływy Pseudo-Areopagity i Maksyma Wyznawcy. Dokonuje się także odświeżenie etycznej myśli Zachodu przez przepojenie jej motywami greckimi. Tak powstaje teologia moralna o treści chrześcijańskiej, ale na planie filozofii arystotelesowskiej i platońskiej³⁶.

Twórcą kierunku teologicznego o inspiracji augustyńskiej i elementach platońskich jest Hugo ze św. Wiktora (1096—1140). Podobnie jak poprzedni uczeni on również stara się dać określenia cnót oraz wprowadzić ich klasyfikację. Nie wymienia pokory między „partes temperantiae”, co było właściwe dla kierunku arystotelesowskiego; wraz z cnotą cierpliwości (patientia) uważa ją za gatunek przynależny do nadrzędnego pojęcia „dzielności” (firmitas), tę zaś z kolei przyporządkowuje męstwu. W jego rozumieniu pokora jest dobrowolnym pochyleniem się ducha ze względu na własną wartość osobistą albo na wielkość Stwórcy. Pycha jest największą wadą i niesie ze sobą śmierć; jej przeciwstawienie — pokora — stanowi najwyższą cnotę, jest korzeniem owocu ducha i pełni rolę fundamentu wszystkich cnót. Otoczona jest ona orszakiem cnót teologicznych i kardynalnych, które stanowią jakby jej koronę³⁷. Jest ona także konieczna przy nabywaniu wiedzy³⁸. Będąc usposobieniem w zasadzie wewnętrznym, cnota ta łączy się z upokorzeniami na zewnątrz, które wynikają z lekceważenia i niedoceny ze strony otaczających ludzi. Przez pokorę człowiek pogardza światem, gdy w upokorzeniu zostaje on wzgardzony przez świat. Decydująca jest pokora wewnętrzna; upokorzenia są jednak koniecznym warunkiem jej istnienia³⁹.

Dużo uwagi poświęca zagadnieniu pokory uczeń i następca Hugona na stanowisku kierownika Szkoły, Ryszard ze św. Wiktora (?—1173). Według niego człowiek jest skłonny do podkreślania własnej wartości; pokorę zdobywa przez pogardzenie sobą i podeptanie własnych pretensji. Płyńcie to z oświecenia Bożego; nieraz jest skutkiem przeżytego upadku, który wykazuje nam faktyczną słabość⁴⁰. Niebezpieczne jest jednak przesadne i nierozważne pogardzanie sobą, gdyż może ono prowadzić do większej pychy⁴¹. Prawdziwa pokora jest stróżem cnót. Praktykowana w myśli

³⁶ A. Hayen SJ. *La théologie aux XII^e, XIII^e et XX^e siècles*. „Nouvelle Revue Théologique” 79:1958 s. 1013-1018.

³⁷ *De fructibus carnis et spirit. Prolog.*; c. 1-2. 11, PL 176, 997-999. 1002; R. Baron. *A propos des ramifications des vertus au XII^e siècle*. „Rech. Théol. Anc. Méd.” 23:1956, s. 21-22. 25. 28; Lottin. *Les premières définitions*, s. 100.

³⁸ *De modo dicendi et med.* 1, PL 176, 877.

³⁹ *Explan. in Cant.* BM., PL 175, 424.

⁴⁰ *De erudit. homin. inter. lib.* I, c. 21, PL 196, 1265; lib. II, c. 8. 31. 35. 37. 50, PL 196, 1307. 1329. 1333-1334. 1335-1336. 1346.

⁴¹ Tamże, lib. I, c. 36, PL 196, 1291.

i czynie w szczególny sposób jedną łaskę Bożą i prowadzi człowieka do doskonałości⁴². Postępuje się w niej etapami: najpierw wstydząc się popełnianego zła i udawanego dobra, potem zaś niedoskonałości i nie wykonczenia prawdziwych dóbr⁴³. Pokora dopuszcza stopniowanie także w podmiocie. Pokorny jest ten, kto naprawdę sobą pogardza; pokorniejszym od niego jest ten człowiek, który nie uchyla się od pogardy ze strony innych ludzi; najpokorniejszym zaś ten, kto tej pogardy ze strony drugich nawet pożąda⁴⁴.

Ryszard rozróżnia pewne gatunki pokory. Istnieje według niego pokora wymuszona, dobrowolna i doskonała. Pierwsza jest uznaniem w sobie, jakkolwiek z pewną niechęcią, własnych grzechów niedoskonałości, a przez to uświadomieniem sobie swojej słabości. Porzucenie tej świadomości winy powoduje nawrót pychy. Drugi gatunek pokory, będącej dobrowolną, jest rozumnym zaakceptowaniem swej słabości i grzeszności; chodzi o chętnie uniżenie siebie na skutek oświecenia przez łaskę Bożą i umiłowanie samej pokory, podobnie jak miłuje się wszystkie inne dobra. Jest to już wolność ducha, w której każde dobro cieszy człowieka. Trzecia, jeszcze wznioślejsza postać pokory nie jest już jakby wymuszona poznaniem winy ani nie pochodzi z przekonania rozumowego. Polega ona na żarliwym oddaniu się duszy służbie Bożej. Im gorliwszy jest człowiek w poznawaniu prawdy, tym bardziej staje się pokorny. Spotykamy tu upokorzenie duszy oczyszczonej przez łaskę oraz uświadomienie sobie dobrych przykładów życia, zwłaszcza miłości i upokorzenia Chrystusa. On tak bardzo umiłował pokorę, że nazwano ją cnotą Chrystusową. Upokorzenie się wewnętrzne podnosi człowieka i upodabnia go do Chrystusa. Utożsamiając się z konieczności z ubóstwem ducha i chęcią odrzucenia przez innych, pokora wiąże się z konieczności z miłością Chrystusa. Tyle jest w człowieku miłości Chrystusowej, ile w nim urzeczywistnia się pokory. Upokorzenie się duszy kochającej stanowi o jej pięknie wewnętrznym i o wielkości zewnętrznych czynów, które są połączone ze skromnym mniemaniem o sobie⁴⁵. Znajdujemy tu reminiscencje myśli augustyńskich, kultywowanych przez Hugona — nauczyciela Ryszarda — którego to Hugona nazywano wskutek tego drugim Augustynem⁴⁶.

W dziele formowania średniowiecznych koncepcji pokory wielkie znaczenie miał św. Bernard z Clairvaux (1090—1153). Pod znakiem pokory

⁴² *In Cant. Cantic. Explan.* c. 20. 29. PL 196. 464. 490.

⁴³ *De erudit. homin. inter. lib. I*, c. 27, PL 196, 1277.

⁴⁴ Tamże lib. II, c. 32, PL 196, 1330.

⁴⁵ *In Cant. Cantic. Explan.* c. 14, PL 196, 448-449.

⁴⁶ A. Forest, F. Van Steenberghen, M. De Grandillac. *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle* W: *Histoire de l'Eglise*. Ed. A. Fliche, V. Martin. T. 13. Paris 1956 s. 126.

rozwinęły się całe jego doświadczenie zakonne i działalność apostołska ⁴⁷. Na profil życia wewnętrznego u św. Bernarda wpłynęło prawdopodobnie głębokie przemyślenie Reguły św. Benedykta oraz *Collationes Patrum* ⁴⁸. Wyraźny jest zwłaszcza wpływ św. Benedykta. W jego regule znajdujemy akcentowanie konieczności wyrzeczenia się własnej woli; ma to być warunek prawdziwej służby Bożej. Podobnie u św. Bernarda wielką rolę odgrywa usuwanie tego, co własne (*proprium*). Patriarcha z Subiaco podkreśla również związek pokory z miłością; nie opisuje jednak, w jaki sposób pokora prowadzi do miłości. Otworzyło to pole do spekulacji, jaką w tym zakresie rozwinął św. Bernard. Rozpracowuje on i pogłębia ten punkt doktryny przejęty z Reguły. Znalazł w nim sformułowanie problemu i jego rozwiązanie, chodziło tylko o przeprowadzenie dowodzenia. Według stwierdzenia samego autora na początku traktatu, całe dzieło św. Bernarda *De gradibus humilitatis et superbiae* jest komentarzem teologicznym do VII rozdziału Reguły, omawiającego praktykowanie pokory ⁴⁹. Z Reguły płynie fundamentalne ujęcie pokory, wyznaczenie jej celu, a mianowicie miłości usuwającej bojaźń. Pogarda siebie i pokora, bojaźń Boża i miłość są zwykłymi drogami ascezy. Miłość stanowi centrum życia duchownego, ale tym, co powoduje jej narodzenie się i wzrost, jest pokora. Zasadniczą myślą św. Bernarda jest to, aby bojaźń zastąpić przez miłość drogą praktykowania pokory. Na tej linii widzi on początek, rozwój i kres życia wewnętrznego. Te elementy myślowe przejawiały się już u św. Bazylego i Jana Kasjana ⁵⁰.

Św. Bernard uważa pokorę za cnotę, która prowadzi człowieka do prawdziwego poznania siebie; to z kolei powoduje u niego uznanie własnej małości. Św. Bernard wielokrotnie podkreśla związek pokory z prawdą. Zachodzi on w obu kierunkach. Nikt nie może zbawić się bez prawdy, a z prawdy właśnie rodzi się pokora ⁵¹. Poznanie prawdy jest doskonałością pokory, ale sama prawda stanowi też owoc wysiłku człowieka przez pokorę i objawia się pokornym. W ten sposób pokora jest drogą do prawdy. Prawda poznana ze swojej strony rodzi miłość ⁵². Pierwszy stopień prawdy osiąga się po odrzuceniu pychy i zdobyciu dwunastego stopnia pokory. Prawda zdobyta przez wysiłek pokory znajduje się jakby w stanie surowym. Prowadzi do niej rozum, dzięki któremu zastanawiamy się nad

⁴⁷ P. Blanchard, *Saint Bernard docteur de l'humilité*. „Revue d'Ascétique et de Mystique” 29:1953 s. 292.

⁴⁸ Tamże s. 294-295; Gilson, jw. s. 33-34.

⁴⁹ Gilson, jw. s. 42-43; Raitz v. Frentz, jw. s. 118.

⁵⁰ Gilson, jw. s. 94.

⁵¹ *Serm. in Cantica*, serm. 37, 1, PL 183, 971; Schaffner, jw. s. 222.

⁵² *De gradibus humilitatis* 1, 1; 2, 2-5, PL 182, 941-943 Epist. 372 (*Ad Episc. Palentinum*), PL 182, 577.

sobą⁵³. Poznajemy w ten sposób swoją małość, uznajemy ją i określamy; okazujemy to potem przez pokorę zarówno w myślach, jak i zachowaniu się na zewnątrz. Robiąc to w pełni prawdy wyrażamy to tylko, co Bóg sądzi o nas. Poznając w pewnej mierze samego siebie tak, jak poznaje nas sam Bóg, człowiek koryguje sądy o własnej wartości⁵⁴. Skutkiem tego poznania przestaje cenić samego siebie. Pojawiają się tu elementy określenia pokory, którą dopiero później św. Bernard próbuje zdefiniować. „Pokora — twierdzi on — jest cnotą, dzięki której człowiek przez prawdziwe poznanie samego siebie sam dla siebie staje się mały”⁵⁵. Podobnie jak Kasjan, autor umiejscawia pokorę w rozumie⁵⁶. Istnieją też związki pokory człowieka z pokorą Chrystusa. Chrystus jest drogą pokory, która prowadzi do prawdy. Rozum ludzki w jedności ze Słowem Bożym, pełniąc obowiązek wobec prawdy staje się oskarżycielem, świadkiem i sędzią samego siebie. Pokora rodzi się z tego połączenia Słowa Bożego i rozumu człowieka. W szkole pokory chrześcijanin nauczony przez Słowo pozbywa się plam duszy i dochodzi do miłości, która rozwija się w woli inspirowanej przez Ducha św.⁵⁷.

Treścią pokory, zdaniem św. Bernarda, jest jednak nie tylko poznanie prawdy, a więc zanalizowanie własnego stanu duchowego. Chodzi tu także o należyte i dobrowolne poddanie się woli Bożej. Trzeba chcieć tego, czego Bóg chce, a nie chcieć tego, czego On nie chce; wobec tych rzeczy, które są niepewne i o których nie wiemy, czy Bóg ich chce czy też nie, należy zachować pewien dystans — ani ich bez zastrzeżeń nie akceptując, ani też nie odrzucając całkowicie⁵⁸. Zgodnie z tymi dwoma aspektami św. Bernard rozróżnia dwojaką pokorę. Jedną z nich jest pokora poznania; dzięki niej widzimy, że jesteśmy niczym, a poznajemy to zauważając własną słabość. Drugą formą jest pokora uczucia, inaczej pokora serca; ona jest pobudką do tego, że człowiek depce chwałę ze strony świata, ucząc się tego od Chrystusa, który wyniszczył samego siebie przyjmując postać sługi⁵⁹. Na tym tle pojawia się związek pokory z posłuszeństwem. Dla św. Bernarda są one podstawowymi cnotami zakonnika. Posłuszeństwo jest istotnym środkiem do praktykowania pokory, która ze swojej strony prowadzi do Boga. Ażeby dojść do Boga potrzebne jest poznanie swojej małości i pogardzenie własnymi pretensjami, jeżeli to dzieje się z motywu prawdy, a nie jakiejś taktycznej symulacji. Pokora ma więc dla zakonnika

⁵³ *De grad. humil.* 6, 19, PL 182, 952; 4, 15 PL 182, 949-950.

⁵⁴ Gilson, jw. s. 95.

⁵⁵ *De grad. humil.* 1, 2, PL 182, 942.

⁵⁶ S. Carlson, *The Virtue of Humility*. „The Thomist” 7:1944 s. 410-411.

⁵⁷ Gilson, jw. s. 124-126.

⁵⁸ *De div. serm.* 26, 2, PL 183, 610.

⁵⁹ *In Adv. Domini serm.* 4, 4, PL 183, 48.

wielką moc wychowawczą. Jest to wpływ reguły benedyktyńskiej, cechującej się znajomością natury ludzkiej ⁶⁰.

Istnieje także związek pokory z upokorzeniem. To ostatnie prowadzi do pokory i dlatego nie należy odeń stronić; samo jednak nie wystarczy do ukształtowania pokory. Musi być ono przyjęte przez wolę; staje się bezużyteczne, gdy jest narzucane przemocą i znoszone z poczuciem przymusu. Dopiero akceptacja przez pokorę zamienia upokorzenie na coś wartościowego ⁶¹. W zasadzie nie jest ono niebezpieczne; w zwalczaniu własnej próżności, w unізianiu samego siebie, a nawet przy przeżywaniu uznania od zewnątrz nie jest rzeczą ryzykowną posunąć się daleko w uważaniu się za człowieka małego, byleby nie odbiegać od prawdy. Niebezpieczeństwo leży natomiast w wynoszeniu się ponad prawdziwą własną wartość, albo też w stosunku do drugich, którzy mogą być nam równi, a nawet od nas wyżsi ⁶².

W odniesieniu do innych ludzi św. Bernard rozróżnia pokorę „wystarczającą” (poddanie się wyższemu, a nie wynoszenie się nad równego); „obfitującą” (poddanie się równemu); i „nadobfitującą” (nie wynoszenie się nad niższego) ⁶³. Wylicza on również trzy stopnie pokory wobec innych: niechęć do panowania; chcieć być poddanym; w stanie poddania i z równowagą ducha cierpieć doznane krzywdy i zniewagi ⁶⁴.

W stosunku do innych cnót pokora zasługuje na to, aby z łaski Boga została dana duszy czystość i miłość. Przez nią męstwo staje się cnotą. Z niej pochodzi prawdziwa łagodność. Połączona z niewinnością, a zwłaszcza z dziewictwem, pokora stanowi o wielkości i pięknie duszy ludzkiej ⁶⁵. Jest ona gorzkim pokarmem, ale oczyszczającym nas wewnątrz; jest lekarstwem na niedoskonałości właściwe człowiekowi, a zarazem skutkiem ich poznania ⁶⁶. Św. Bernard widzi w niej również czynnik zachowania jedności między ludźmi oraz spokoju umysłu i sumienia ⁶⁷. Ogólnie można powiedzieć, że pokora podejmuje różne cnoty, przyjęte zachowuje,

⁶⁰ *In Canticum sermo* 16, 10, PL 183, 853; *De consid.* IV, 4, 10, PL 182, 779.

⁶¹ *In Cant. serm.* 34, 1-2, PL 183, 960-961; *Epist.* 87 (*Ad Ogerium canonicum regul.*) 11, PL 182, 217.

⁶² *In Cant. serm.* 37, 6-7, PL 183, 973-974; *De moribus et off. Episc.* 5, 19, PL 182, 281-282; *Homil. super Missus*, hom. IV, 9, PL 183, 84; *In fest. Ss. Petri et Pauli Apost. serm.* I, 4, PL 183, 407.

⁶³ *Sent.* 37, PL 183, 755.

⁶⁴ *De divers. serm.* 60, 3, PL 183, 684.

⁶⁵ *Homil. super Missus*, hom. I, 5-6, PL 183, 58-59; *In Cant. serm.* 45, 2, PL 183, 999-1000; *In Dom. infra Oct. Assumpt. BMV serm.* 12, PL 183, 436; *De divers. serm.* 41, 9, PL 183, 658.

⁶⁶ *De grad. humil.* 2, 5, PL 182, 944; *De divers. serm.* 26, 1, PL 183, 610; *In Cant. serm.* 36, 5-6, PL 183, 969-970.

⁶⁷ *Sent.* 32, PL 183, 754; *De moribus et off. Episc.* 8, 30, PL 182, 828.

zachowane wypełnia. Jest ona dla nich przedmurzem i wieżą obronną, stanowi fundament budowli duchowej⁶⁸.

Z kolei następuje etap wielkiej scholastyki. W poł. XII w. (1146—1158) powstaje *Księga sentencji Piotra Lombarda* (ur. w pierwszych latach XII w. — zm. 1160). Zapoczątkowała ona szereg systematycznych i racjonalnie podbudowanych prób wykładu podstawowych prawd teologii chrześcijańskiej. Autor proponuje tu nowe naświetlenie cnót. Nawiązując do augustyńskiego rozróżnienia między *res* a *signa*, uważa on, że cnoty, jak wszystkie inne przedmioty (*res*), są tylko środkami do osiągnięcia celu; stanowią zatem etap przejściowy, przez który człowiek dąży do Boga. Mają one charakter obiektu *uti* a nie *frui*. Można dążyć do ich osiągnięcia nawet dla nich samych, byle się na nich nie zatrzymać i nie widzieć w nich celu ostatecznego swoich dążeń. Przez takie spojrzenie na istotę cnót Lombard chce pogodzić dwa rozmaite ich ujęcia. Jedno z nich, augustyńskie, upatruje w cnotcie tylko środek do osiągnięcia życia wiecznego, przez który tylko przechodzimy do zdobycia właściwego celu. Drugie ujęcie wywodzi się od stoików, a jest poparte przez św. Ambrożego; również w stosunku do cnoty zawiera element *frui*, a więc pozwala do niej dążyć i kochać ją dla niej samej. Lombard szuka tu drogi pośredniej, starając się odpowiednio zinterpretować teksty ambrożyjskie, aby zharmonizować te dwa autorytety⁶⁹. Jakkolwiek nie wypracowuje on samej koncepcji pokory, to jednak przedstawione przez niego pojęcie cnoty, ze względu na wielką powagę dzieła, zaważyło na myśli późniejszych teologów.

Aleksander z Hales (1170—1245), jeden z największych scholastyków i autor obszernej *Summa sententiarum*, utożsamia pokorę z bojaźnią i poddaniem własnej woli komuś innemu. Uważa on ją zarazem za pewien rodzaj sprawiedliwości rozumianej w szerszym znaczeniu, a znamionującej postawę człowieka niższego wobec kogoś wyższego. Pokora implikuje trzy znane już stopnie: 1. poddać się wyższemu, 2. równemu, 3. niższemu⁷⁰. Aleksander upatruje w pokorze pierwszą cnotę, przez którą człowiek powinien postępować wzwyż, oraz „głowę” i strażniczkę innych cnót⁷¹. Gdzie indziej jednak zaznacza, że nie uważa jej za ogólny warunek wszystkich cnót szczegółowych, gdyż tę rolę przypisuje cnotom

⁶⁸ *Epist.* 393 (*Ad Patriarcham Jerosol.*) 3, PL 182, 602; *In Cant. serm.* 36, 5-6, PL 183, 969-970; *De consider.* II, 6, 14, PL 182, 750.

⁶⁹ J. N. Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert* W: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter*. Bd III. Heft V. Münster 1901, s. 125-126.

⁷⁰ *Sent. lib.* III, dist. 23 (L), addit. cod. E, n. 10.

⁷¹ Tamże lib. II, dist. 22 n. 1.

kardynalnym. Stawia on ją na równi z posłuszeństwem, przy czym obie przeciwstawiają się pysze ⁷².

Twórcą chrześcijańskiego arystotelizmu, który wydał w XIII w. *Summę teologiczną* Akwinaty, jest św. Albert Wielki (ur. przed 1200 — zm. 1280). Przez swoje liczne pisma, jak również przez wpływ na św. Tomasa z Akwinu, gdy chodzi o jego twórczość teologiczno-moralną ⁷³, w znacznej mierze zaważył on na rozwoju średniowiecznych koncepcji etyczno-religijnych. Albert kwestionuje rozbieżność między pokorą a wielkoduszością. Podobnie jak wielu teologów mu współczesnych, w pokorze widzi on poczucie własnej małości, chęć uniżenia siebie, pragnienie, by uchodzić za gorszego od innych oraz lekceważyć ewentualne objawy uznania ludzkiego. To stanowisko Albert wywodzi od „stoików”, przy czym za „stoików” uważa Pitagorasa, Sokratesa i Platona. Mieli oni znać naukę o pokorze, nie jest ona zatem specyficzna dla chrześcijaństwa. Św. Albert stawia zagadnienie pokory na płaszczyźnie filozoficznej. W tej perspektywie znika rozdźwięk między pokorą a wielkoduszością, akcentowany od czasów Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesesa, a zwłaszcza po odczytaniu autentycznego tekstu *Etyki Nikomachejskiej* przez Roberta Grosseteste. Według Alberta unika się zatem rozbieżności między tymi dwoma cnotami, gdy traktuje się o nich w rozmaitych właściwych im kontekstach, a więc w sposób złożony, podobnie jak jest złożona sama natura. Mamy tu zatem próbę przewyciężenia bardzo starej trudności w rozumieniu pokory. Ta sama natura pod jednym względem jest czymś niskim, pod innym trzeba ją uważać za coś wielkiego. Powołując się na Sokratesa uczącego w platońskim *Menonie*, że istniejące w nas cnoty są darem boskim, Albert utrzymuje, że z tego faktu płyną dwie nierozdzielne i uzupełniające się, jednakowo dobre moralnie postawy człowieka: jedną jest wysokie cenienie siebie z racji posiadania cnoty, drugą zaś wielkie uniżenie się wynikające ze świadomości, że ta cnota pochodzi od Boga. W zasadzie pokora polega na uważaniu siebie za niegodnego uznania, ponieważ wartości wewnętrzne stanowiące tytuł do chluby są darem udzielonym przez Boga ⁷⁴. Jeżeli pycha powoduje pewien zamęt, gdyż jest chęcią zajęcia cudzego miejsca, to pokora ma funkcję porządkującą. Przez nią człowiek staje w należyj sobie sytuacji ⁷⁵.

^{71a} Tamże lib. III, dist. 23 (AE). n. 30.

⁷² Tamże lib. II, dist. 17, n. 6; lib. III, dist. 23 (AE), (L) b.

⁷³ M. Grabmann. *Die wissenschaftliche Mission Alberts des Grossen und die Entstehung des Christlichen Aristotelismus*. „Angelicum” 6:1929 s. 331.

⁷⁴ B. Alberti. *M [...] Opera omnia [...] cura ac labore A. Borgnet*. T. 7. Parisiis 1891, Eth, IV, 2, 2, s. 296-297; Gauthier, jw. s. 443-450.

⁷⁵ *Commentarii in Tertiam Partem Psalmorum*, in Ps. 118, v. 75, (*Opera omnia*. T. 27. Parisiis 1893) s. 281.

Podobnie jak Izydor z Sewilli, św. Albert łącińską nazwę pokory wywodzi od *humus* (ziemia); podkreśla on, że człowiek pokorny ściele się jakby po ziemi, uważa siebie za proch i pozwala, aby go podeptano. Przez upokorzenie pokorny zasługuje na chwałę. Za uniżenie otrzyma wywyższenie; za poczucie pustki — napełnienie; za małość — łaskę; za wzgardzenie sobą — chwałę⁷⁶. Ze względu na poczucie uniżenia pokora jest cnotą specyficznie ludzką. Jako prawdziwe poznanie samego siebie u człowieka, jest ona jednak przeniknięta czymś boskim. Im pokora staje się głębsza, tym bardziej upoważnia do przyjęcia łaski⁷⁷. Od pokory zaczęło się królestwo Boga⁷⁸. Pokora jest też w szczególny sposób cnotą ewangeliczną, a jej wzór znajdujemy w samym Chrystusie. On kocha ją we wszystkich ludziach, pokornym okazuje miłosierdzie i nie przyjmuje nikogo, kto w sobie nie przejawia tej cnoty⁷⁹. W stosunku do innych cnót jest ona strażniczką i mistrzynią⁸⁰. Strzegą jej natomiast: rozważanie własnej ułomności, nie wyłamywanie się z poczucia zależności, porównywanie się z lepszymi⁸¹. W przeciwieństwie do tendencji św. Tomasza, która dominuje aż do naszych czasów, i wbrew narzucającemu się wpływowi systematyki Arystotelesa, omawiając cnotę umiarkowania i „skromność” (*modestia*), jako jej *pars potentialis*, Albert nie wspomina całkiem o pokorze, jak i w ogóle jej w ten sposób nigdzie nie zaszeregowuje⁸².

W zakończeniu można powiedzieć, że na odcinku pokory św. Tomasz zastał sytuację niezbyt wyjaśnioną, jakkolwiek nabrzmiała wielu problemami. Nic więc dziwnego, że długo poszukiwał rozwiązania, i że doktryna, którą wypracował, mimo wszelkich osiągnięć, nie mogła stanowić dojrzałego rozstrzygnięcia tej sprawy tak ważnej dla chrześcijaństwa i tak zawsze zarazem kontrowersyjnej.

⁷⁶ *Enarr. in Primam Partem Evang. Lucae* (*Opera omnia*. T. 22. Parisiis 1894) s. 126. 141.

⁷⁷ Tamże c. 9, s. 683-685; *De laudibus BMV*, lib. IV, c. 1, n. 2-3 (*Opera omnia*. T. 36. Parisiis 1898) s. 167.

⁷⁸ *Enarr. in Secundam Partem Evang. Lucae c. 13* (*Opera omnia*. T. 23. Parisiis 1895) s. 30.

⁷⁹ Tamże c. 14, s. 335-336; *Enarr. in Primam Partem Evang. Lucae c. 2* (*Opera omnia*. T. 22. Parisiis 1894) s. 220.

⁸⁰ *Enarr. in Secundam Partem Evang. Lucae c. 21*, jw. s. 639; *De laudibus BMV*, lib. IV, c. 1, n. 1, jw. s. 166.

⁸¹ *In Evang. Maththaei luculenta expositio c. 23* (*Opera omnia*. T. 21. Parisiis 1898) s. 67.

⁸² *Ethica*, lib. III, tract. 3, c. 3 (*Opera omnia*. T. 7, jw.) s. 275; Lottin, *Les ramifications des vertus cardinales avant S. Thomas d'Aquin*. „Rech. Théol. Anc. Méd.” 6:1934 s. 93.

DIE FRAGE DER DEMUT IM MITTELALTER VOR THOMAS VON AQUIN

Zusammenfassung

In diesem Artikel verfolgt der Verfasser seine früheren Untersuchungen über die Entwicklung der Idee der Demut in der christlichen Theologie. Jetzt analysiert er sie im Zeitabschnitt der Patristik von der Antike bis zur Zeit Thomas von Aquin. Sein besonderes Augenmerk gilt der Lehre St. Benedikts, die diese Epoche eröffnet, Bernhards, der im Apogäum dieser Zeiten lebte, und Albert des Grossen, welcher Thomas' Vorläufer und Lehrer war. Der letztgenannte machte sich insbesondere bei der Rezeption des Aristotelismus verdient, in dessen Rahmen später der Aquinate bemüht war die Frage der Demut, vor allem ihre Zugehörigkeit zum System der Arethologie, zu interpretieren. Die hier aufgezeigte Analyse weist eine Vielzahl von Motiven mit dem Vorrang einer aszetisch-monastischen Auffassung der Frage auf, was nachher ihr Verständnis in einem dogmatisch-sittlichen Hintergrund erschwert und zweifelsohne zur Entwertung der Demut in der Zeit der Gedankenlaizisierung nach der Renaissance geführt hat.