

KS. STANISŁAW WITEK

KONCEPCJE POKORY W PATRYSTYCE WSCHODU *

W Piśmie św. znajdujemy wskazówkę: „Pytaj dawnych pokoleń, zwróć swą uwagę na przodków. My, młodzi, znamy niewiele, bo wiek nasz jest jak cień na ziemi. Lecz oni pouczą, wyjaśnią słowami, co płyną z rozsądku”¹. Z przytoczonych słów można wyprowadzić ważną dla moralistów dyrektywę metodologiczną, by więcej uwagi zwrócić na przeszłość doktrynalną chrześcijaństwa, gdyż znajdują się w niej cenne pokłady myśli teologicznej. Są one tym bardziej wartościowe, im więcej da się stwierdzić zgodności w przekonaniach moralnych dawnych pokoleń, zwłaszcza gdy chodzi o najwybitniejszych ich przedstawicieli, oraz im bardziej ta zgodność utrzymuje się w przeszłości mimo przemiany warunków historycznych.

W dziedzinie polskiego piśmiennictwa teologiczno-moralnego, w porównaniu do twórczości innych narodów na tym polu, wciąż jeszcze mamy za mało prób naukowych, idących w kierunku zweryfikowania pojęć teologicznych na szerszym materiale tradycji, szczególnie w zakresie przebogatych źródeł patrystycznych. Z tytułu naszej bliskości geograficznej i etnicznej ze Wschodem, a nie mniej z racji narastania tendencji ekumenicznych, które narzucają nam potrzebę większego zainteresowania się myślą orientalną, warto chyba zająć się bardziej wnikliwą analizą spuścizny Ojców Kościoła Greckiego pierwszych wieków. Wywarli oni bardzo głęboki i nieraz decydujący wpływ na moralne życie chrześcijan, a przez ogół katolików są często prawie nieznani. Tej analizy dokonamy na jednym tylko, ale za to znamienitym i niewątpliwie ważnym wycinku nauki teologicznej. Chodzi mianowicie o koncepcje

* Niektórzy autorzy (np. Klemens Rzymski) są tu omówieni na zasadzie kryterium językowego (język grecki).

¹ Job 8, 8–10. Por. Cicero: „Historia ... testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis.” (*De oratore* II, 9, 36).

pokory chrześcijańskiej. Została ona zaakcentowana przez nich bardzo wyraźnie, formowała w ich ujęciu mentalność chrześcijanina wschodniego, zabarwiona została monastycznym sposobem myślenia, i w tej postaci przeszczepiono ją na Zachód modulując niejednokrotnie nasze rozumienie tego zagadnienia. To ostatnie wywołuje zrozumiałe zgrzyty w zetknięciu się takich koncepcji z zachodnim sposobem pojmowania życia i człowieka, zwłaszcza od czasów humanizmu. Czasowo zamknijmy okres naszej refleksji na przestrzeni wieków od I do VII, biorąc pod uwagę tylko wybitniejszych reprezentantów rozwijającej się nauki o pokorze.

1. OJCOWIE APOSTOLSCY I WCZEŚNI PISARZE KOŚCIELNI

W pismach Ojców Apostolskich nauka o pokorze jest podawana jeszcze w sposób ogólnikowy i niesprecyzowany. Często nawiązują one do myśli Starego Testamentu i do listów św. Pawła. *Tapeinofronein* jest wymagane dla przewyciężenia pychy. Wzorem jest tutaj Chrystus i wielcy mężowie Izraela. Kwestia *tapeinôsis* związana jest też z zagadnieniem postu i oznacza w tym kontekście upokorzenie względnie umartwienie fizyczne². Te praktyki ascetyczne wypływają z ducha żywej wiary w bliskie nadejście Królestwa Bożego, które już zaczyna się realizować w duszach wiernych. Nie zauważamy tu jeszcze wpływu filozofii greckiej i dualizmu metafizycznego ciała i duszy charakterystycznego dla neoplatonizmu³.

Nawiązanie do tradycji biblijnej, a więc i naświetlenie pokory w sposób religijny, znajdujemy wyraźnie w *Didache*. „Nauka dwunastu Apostołów” zaleca przede wszystkim łagodność; chodzi tu o „cichych ziemi”, mających uczestniczyć w mesjańskim panowaniu Chrystusa⁴. Zalecone wyraźnie oddzielenie się od grzesznego świata nie ma opierać się na faryzejskim poczuciu własnej sprawiedliwości, ale powinno wynikać z pokory i skromności przysposabiających człowieka do spotkania się z Bogiem. Łagodność i pokora nie są przejawem słabości człowieka, ale wielkodusznym kształtowaniem siebie według obrazu Ojca niebieskiego, który stał się widzialnym w Chrystusie. W zachowywaniu tej postawy znajduje się fundament naszych czynów wobec bliźniego⁵. Mimo religijnego kolorytu pokory spotykamy tu już (może pod wpływem katalogów cnót u św. Pawła) zestawienie jej z innymi cnotami, podobnie jak zalecenie nie wywyższania siebie, obcowania z pokornymi i uni-

² O. Schaffner, *Demut*, „Handbuch theologischer Grundbegriffe”, hrg. H. Fries, München, 1962, Bd I, s. 220.

³ E. Peterson, *L'origine dell'asceti cristiana*, „Euntes docete”, 1 (1948) 204.

⁴ *Die Zwölfapostellehre. Eine Urchristliche Gemeindeordnung*. Aus dem Griechischen übertragen eingeleitet und erklärt von L. A. Winterwyl, Freiburg i. B., 1939, ss. 34—35.

⁵ Dz. cyt., ss. 42—43.

kania wyniosłych⁶. Może to nasuwać rozumienie pokory jako dyrektywy postępowania wobec innych ludzi, a więc nadawać jej charakter cnoty moralnej.

Na zarysowujący się kierunek aretologicznego ujmowania pokory wskazuje także ściśle powiązanie *tapeinōsis* z *enkrateia* (opanowanie się), jakie spotykamy u Klemensa Rzymskiego, piszącego po grecku⁷. Stawia on ją na równi z takimi cechami postępowania jak zgodność, opanowanie, unikanie grzechów języka⁸. Można jednak dopatrzeć się u niego jeszcze akcentowania nie tyle konkretnych aktów pokory, co raczej ogólnej jej postawy, co przypomina biblijny sposób jej rozumienia⁹. Nauka św. Klemensa Rzymskiego jest już jedną z pierwszych prób, aby specyficznym biblijnym pojęciem, obiegowym w świecie myśli izraelskiej, przybliżyć do koncepcji filozoficznych ogólnie znanych w zasięgu Imperium Romanum. Odtąd rozpoczyna się wyraźny i długotrwały proces coraz silniejszego nadawania pokorze sensu dyrektywy w konkretnym postępowaniu wobec ludzi¹⁰. Wprawdzie uważa się ją w zasadzie za główną treść prawa Bożego, ale równocześnie zalicza się ją do rzędu rozmaitych cnót, co nadaje jej znaczenie bardziej etyczne niż religijne¹¹.

Wcześni apologeti wschodni (Justyn, Tacjan, Atenagoras i inni) nie zwracają na pokorę szczególniejszej uwagi, co może jednak być spowodowane specjalnymi warunkami ich twórczości. Wspominają oni niekiedy cichość, cierpliwość i łagodność swoich współwyznawców, ale tylko po to, aby tym lepiej podkreślić, że nie są oni burzycielami ładu społecznego i prowadzą nienaganny tryb życia¹². Również u św. Ireneusza (+ ok. 202 r.)¹³, u św. Hipolita (+ 235), a nawet u Euzebiusza z Cezarei (ok. 265—338/340) brakuje wypowiedzi na temat pokory. Praktycznie sprawa ta musiała być jednak żywa, skoro Celsus atakuje pokorę zwolenników nowej wiary. Wykazuje on, że nie jest to — jak twierdzono — specyficzna cecha chrześcijańska, ale stanowi tylko niezręczny plagiat idei Platona¹⁴.

⁶ Cap. 3, 9. *Die Didache mit kritischem Apparat*, hrg. von H. Lietzmann, Bonn, 1907, s. 6; P. Palazzini, *Summa Theologiae Moralis lineamenta in Didache et in Epistola Pseudo-Barnabae*, „Euntes docete”, 11 (1958) 264—265.

⁷ I Cor. c. 30, PG I, 270; c. 38, kol. 283.

⁸ Dz. cyt., c. 30, PG I, 269; c. 56, kol. 321.

⁹ Dz. cyt., c. 2, PG I, 209; c. 13, kol. 235; c. 19, kol. 247.

¹⁰ Por. Clemens Rom., I Cor. c. 30, PG I, 270; Ign., *Ephes.* c. 10, PG 5, 654.

¹¹ *Didache* 3, 7 n.; *Barnaba* 19, 4; *Herm.*, Simil. 8, 7, 6; *Mand.* 9, 8.

¹² Np. Atenagoras, *Apologia*, c. 12; Por. A. Dihle, *Demut*, „Reallexikon für Antike und Christentum”, hrg. Th. Klauser, Bd III, Stuttgart, 1957, kol. 753.

¹³ Pomijamy tu ważny urywek z dzieła *Adv. Haereses* (lib. V, c. 3, n. 7, PG 7, 1128—1129) omawiający, w jaki sposób poznanie własnej słabości ludzkiej a zarazem wielkości Bożej uwalnia człowieka od wynoszenia się przeciw Bogu, daje mu poznać prawdę o sobie i powiększa w nim miłość Bożą.

¹⁴ Por. *Prawa* IV, 715 c.-716 a.

Klemens z Aleksandrii (poł. II w. + ok. 215) podejmuje zarzut Celsusa, ale go odwraca. Przyznaje on, że pokora nie jest czymś specyficznym dla chrześcijaństwa i że znali ją już poganie, lecz — jego zdaniem — właśnie filozofowie greccy zapożyczyli tę ideę z ksiąg Starego Testamentu, podczas gdy chrześcijanie podejmują tu tylko dziedzictwo Objawienia. Sam Klemens mówi o pokorze niewiele; dla niego jest to zaprzeczenie pychy (*atyfia*), a przykładem jest tu Chrystus¹⁵. W teologii Klemensa nastąpił jednak ważny krok naprzód w pojmowaniu treści pokory. Utożsamiał on mianowicie pokorę, a przynajmniej ściśle ją powiązał z trzema znanymi pojęciami etyki greckiej: *homoiôsis pros theon*, pochodzącym z tradycji platońskiej oraz *apatheia* i *autarkeia*, stanowiącymi główną spuściznę myśli stoików. Te określenia miały od dawna ustalone i ogólnie zrozumiałe znaczenie. Dzięki treściowemu spowinowaceni z nimi, pokora po raz pierwszy otrzymała wyodrębnioną treść filozoficzną. Niewątpliwie odpowiadało to zapotrzebowaniu chwili, a leżało też na linii działalności pisarskiej Klemensa; był on przecież chrześcijańskim eklektykiem, z tendencją do platonizmu, który starał się znaleźć płaszczyzny styku swojej wiary i etyki hellenistycznej¹⁶.

Epokę w rozwoju chrześcijańskiego pojęcia pokory stanowi wkład myślowy Orygenes (185/186—254), następcy Klemensa na stanowisku kierownika szkoły aleksandryjskiej. Przed św. Augustynem jest on w chrześcijaństwie najgorliwszym głosicielem pokory. Przejmuje on obronną pozycję Klemensa w walce przeciw Celsusowi. Orygenes twierdzi, że pokora była znana filozofom pogańskim, zwłaszcza Platonowi, ale przejęli ją oni z ksiąg świętych Izraela, szczególnie z Psalmów¹⁷. Według niego pokorę znali również stoicy, którzy zaliczali ją do rzędu cnót pod nazwą *atyfia* lub *metriotes*. Jest to również stoicka obojętność na dobrą i złą sławę (*ataraksia*). W Komentarzu do Łk 1, 48 Orygenes chce utożsamiać *tapeinôsis* z czterema cnotami kardynalnymi. Widzi w niej jednak jakąś ogólną cnotę, zamykającą w sobie wszystkie inne, posiadającą koloryt religijny, nieznaną jeszcze analogicznym pojęciom etyki greckiej. Tak rozumiana pokora jest według niego jednym z najcenniejszych darów, jakie ludziom przyniósł sam Chrystus, i wiąże się z osiągnięciem chrześcijańskiej doskonałości¹⁸.

¹⁵ *Paedag.* II, c. 3, PG 8, 435—438; *Strom.* IV, c. 6, PG 8, 1246. Por. O. Schaffner, dz. cyt., s. 220.

¹⁶ *Strom.* III, c. 6, PG 8, 1151; V, c. 3, PG 9, 34; O. Faller, *Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung*, „Gregorianum”, 6 (1925) 427—434; A. Dihle, dz. cyt., kol. 755.

¹⁷ *C. Cels.* VI, n. 15, PG 11, 1311—1314.

¹⁸ *In Luc. hom.* 8, PG 13, 1821; P. Nemeshegyi, *La morale d'Origène*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, 37 (1961) 415; A. Dihle, dz. cyt., kol. 756; A. Benoit, *Demut. III. Kirchengesch.*, „Die Religion in Geschichte und Gegenwart”, hrg. F. M. Schiele, H. Gunkel, L. Zscharnack, Bd II, Tübingen, 3 1958, kol. 79; R. A. Gaut-

U Orygenesesa sprawa pokory jakoś się komplikuje i wykazuje niepokojącą dwoistość, która przez długi czas będzie ją obciążała. Pisarz jest mianowicie świadomy, że *tapeinôsis* oznacza nie tyle jakąś cnotę, co raczej pewien stan niskości i uniżenia. Przejawia się tutaj tendencja do negatywnej oceny siebie, pociąg do tego, aby siebie uważać za ostatniego z ludzi. To właśnie zarzucał chrześcijanom Celsus. W całej ostrości staje tu problem konfrontacji pokory chrześcijańskiej, mającej w gruncie rzeczy charakter religijny, z etyczną cnotą wielkoduszności, i w ogóle z poczuciem wielkości człowieka, podkreślanymi przez filozofów pogańskich. Chodziło zresztą nie tylko o to, jak przedstawia się ideał chrześcijańskiej pokory, ale i o praktyczną jego realizację, mogącą dodatkowo zaciemnić treść tego pojęcia.

Celsus wysuwał zarzut, że przesadna pokora chrześcijan kłóci się z wymogami życia przyzwoitego, nie uwzględnia przyjętych jego zwyczajów, a więc na terenie społecznym działa w sposób destrukcyjny. Orygenes to przyznaje, ale wprowadza (po raz pierwszy) specyfikację pojęcia pokory. Według niego istnieje wprawdzie pokora prawdziwa, ale można też spotkać różne jej namiastki. Najgorszą ich odmianą jest pokora faktycznie będąca wadą, a polegająca na stanie poniżenia przez grzech i utracie posiadanej godności duszy. Złą pokorą — z racji swej niewystarczalności — jest uniżenie się grzesznika z powodu popełnionych czynów, gdy on jednak nie chce ich naprawienia. Mniej naganną formą namiastkową jest pokora nieroztropna. Chodzi o unizanie się na zewnątrz w sposób niewłaściwy (np. przez rzucanie się na kolana, pochylanie głowy, noszenie odzienia nędzarzy, posypywanie się pyłem itd). Spotyka się to u ludzi prostych (chodzi chyba o mnichów pochodzących początkowo z warstw najniższych), którzy odznaczają się żarliwością religijną. Ponieważ nie znają jednak istoty chrześcijańskiej pokory, popełniają przy jej zdobywaniu wykroczenia *per excessum*. Tacy ludzie nie mogą być wykładnikiem doktrynalnego ujęcia pokory a ze względu na szczerą intencję człowiek wykształcony powinien im okazać pobłażliwość. Wszystkie te postacie pokory są — według Orygenesesa — sprzeczne z prawdziwą wielkością człowieka. Prawdziwa natomiast pokora, jaka nieodłączna jest od świętości, znakomicie się godzi z wielkością; chodzi tu jednak nie o wielkość samego człowieka, ale o wielkość Boga objawiającą się w człowieku, a nawet o pewne „ubóstwienie” człowieka w znaczeniu jego powrotu do Boga. W ten sposób idea wielkoduszności głoszona przez filozofów pogańskich straciła u Orygenesesa znaczenie akcentowania wielkości człowieka, a stała się afirmacją samej tylko wielkości Boga. W tym ujęciu nauka chrześcijańska jest zarówno źródłem uniżenia się człowieka, jak

i zasadą jego wielkości w Bogu. Oczywiście, na pierwszym etapie zwraca się ona do ludzi grzesznych. Mają oni sobie uświadomić niskość wypływającą z własnego człowieczeństwa, i prosić Boga o uzupełnienie przez łaskę tego, czego brakuje naturze ludzkiej. Obok naturalnej małości człowieka, drugim źródłem pokory jest grzech, panujący w ludziach nie uświęconych przez łaskę. Dzięki chrześcijaństwu człowiek unizony z racji natury i posiadanych grzechów, wznosi się do nowego życia, które podoba się Bogu. Podobnie jak u Psalmisty, poprzednika myśli chrześcijańskiej, a bardziej jeszcze niż u Platona, koryfeusza filozofii greckiej, jest to więc — wbrew Celsusowi — harmonijne powiązanie pokory z wielkością. Szczególnie fakt, że nauczycielem pokory jest Chrystus, świadczy o jej doniosłości i wskazuje jak należy ją praktykować w sposób właściwy¹⁹.

Mimo podkreślenia religijnego charakteru pokory, dokonane przez Orygenesę zaszeregowanie jej między cnoty moralne i zaakcentowanie jej charakteru czegoś zasługującego, zaciemnia trochę biblijny sposób jej interpretacji i wprowadza weń elementy filozoficzne. O zbawieniu człowieka grzesznego nie decyduje — w rozumieniu Orygenesę — samo oddanie się Bogu i oparcie o Jego łaskę, gdzie nie można podkreślać wartości czynów ludzkich; chodzi tu raczej o zasługiwanie przed Bogiem, a więc o pewną zależność opartą na sprawiedliwości, i w konsekwencji o moralne udoskonalenie się człowieka. Z tym łączy się akcentowanie przez Orygenesę wolności woli ludzkiej oraz docenienie osobistej ascezy jako drogi mnożącej zasługę, przy czym sama asceza ściśle łączy się z pokorą (*tapeinôsis*)²⁰.

Źródło tego przesunięcia akcentów treściowych w kierunku ujęcia aretologicznego i ascetycznego można upatrywać w tym, że już u Orygenesę pojawia się echo czasów, i uwidocznia pewnego rodzaju wewnętrzne napięcie charakteryzujące chrześcijaństwo jego epoki. Na skutek wpływów neoplatonizmu, reprezentowanych na terenie kościelnym przez Dionizego Pseudo-Areopagite, oraz wytworzenia się w państwie rzymskim biurokratycznego porządku społeczno-politycznego, zarówno życie religijne jak i świeckie ujęte zostało w ramy organizacji hierarchicznej, a więc ścisłych struktur nadrzędności i podporządkowania. Dawniejsze intensywne życie religijne, polegające w wielkiej mierze na aktywności jednostki, skoncentrowało się raczej na terenie ascetycznym²¹. Przynajmniej z początku nie prowadziło to do skostnienia i sformalizowania

¹⁹ C. Cels. III, n. 64, PG 11, 1003, 1006; VI, n. 15, PG 11, 1314; R. A. Gauthier, dz. cyt., ss. 423—425; 427—430; G. Bardy, *Les idées morales d'Origène*, „Mélanges de Science Religieuse”, 13 (1956) 30; O. Schaffner, dz. cyt., ss. 220—221.

²⁰ A. Dihle, dz. cyt., kol. 575—577.

²¹ Por. J. Stilgmayr, *Ascese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita*, „Scho-lastik”, 2 (1927) 206—207.

życia zbiorowego, gdyż obowiązujący chrześcijanina ideał pokory relatywizował wszelkie stopniowania hierarchiczne. Przy całym respektowaniu aktualnych instytucji społecznych przewyciężano od wewnątrz zewnętrzny porządek godności i rang. Z biegiem czasu jednak w tym społecznie ustabilizowanym i rozwarstwionym świecie późnego antyku zaczęto ulegać presji konformizmu i synkretyzmu. Opada też pierwotna gorliwość religijna²². Ujawniło się to również w ujmowaniu pokory. Zaczęto rezygnować z interpretowania jej w duchu Nowego Testamentu, a więc jako postawy oddania się Bogu w poczuciu własnej niemocy, i uczczenia Boga w bliźnich, a przechodzić na rozumienie pokory jako cnoty unormowanego życia chrześcijańskiego, będącej miernikiem i wyznacznikiem równowagi we współżyciu ludzkim, który podlega innym dyrektywom rozumnego działania, przede wszystkim zasadzie umiaru. Zamiast być charakterystyczną cechą chrześcijańskiego teocentryzmu, pokora stała się przez to składową częścią chrześcijańskiej etyki, formowanej przy dużych zapożyczeniach z zasobów filozofii pogańskiej. Przez takie zreformowanie zasadniczej swojej postawy wobec życia i rezygnację z napięcia religijno-eschatologicznego znamionującego pierwsze pokolenia wiernych, chrześcijanin czasów późno-rzymskich mógł już dobrze zaaklimatyzować się w świecie i znaleźć wspólny język z aktualną myślą filozoficzną, nie tracąc w zasadzie swojej odrębności duchowej²³.

2. PIERWOTNA TWÓRCZOŚĆ MONASTYCZNA

W okresie pokonstantyńskim, gdy Kościół hierarchiczny aktywnie włączał się w życie późnego cesarstwa rzymskiego, tradycje duchowe pierwotnego chrześcijaństwa, odwróconego od zewnętrznego świata i nastawionego na oczekiwanie Królestwa Bożego, przejął rodzący się ruch monastyczny. Była to specyficzna reakcja zelotów przeciw zepsuciu i zeświecczeniu ówczesnego chrześcijaństwa, rekrutująca się w pierwszej fazie spośród niższych warstw społecznych i łącząca gorliwy ascetyzm z elementami kultury ludowej, przy stosunkowo niskim uświadomieniu religijnym²⁴. W ruchu tym znalazła swoją realizację, początkowo spontaniczna a potem zorganizowana, koncepcja życia doskonałego, opartego na dosłownym rozumieniu Ewangelii, bardziej umartwionego niż u ogółu chrześcijan i bardziej oderwanego od spraw ludzkich. Wyznacznikiem postępowania nie była tu już zwykła reguła umiaru cnoty, głoszona także przez filozofów pogańskich. Do głosu doszły daleko idące formy

²² Por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków, 1964, ss. 24; 44; 69.

²³ A. Dihle, dz. cyt., kol. 759—760; J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 24.

²⁴ Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., ss. 44—45; 56; 68—69.

surowości życia, prześcigające się nawzajem rozmaite wzory ascezy, zwłaszcza uwidocznione w postępowaniu tzw. „ojców pustyni”.

Pewne przesłanki teoretyczne dla powstania i rozwoju ruchu monastycznego zostawił w swoich dziełach już Klemens z Aleksandrii, a potem Orygenes, przez naukę o doskonałości chrześcijańskiej. Praktyczny wzór anachoretyzmu, pierwszej fazy tego ruchu, który przybrał potem rozmiary masowe, urzeczywistnił w sobie św. Antoni Pustelnik, przebywający przez długie lata w Egipcie. Jego życie eremity, opisane przez św. Atanazego, stało się dla innych, również na Zachodzie, porywającym przykładem. Pierwsi pustelnicy, nawet będący mistrzami życia duchowego, nie zamierzali tworzyć ezoterycznej doktryny ascetyzmu. Chodziło im tylko o gorliwe spełnianie tego, co w pewnym stopniu obowiązywało wszystkich chrześcijan, a mianowicie o podtrzymanie duchowej tradycji Kościoła pierwotnego, przejętej z ideałów religijnych Izraela. Z biegiem jednak czasu wyodrębnienie się specjalnej grupy wiernych i stworzenie w ich gronie odrębnego stylu życia chrześcijańskiego, spowodowało powstanie swoistej doktryny i zespołu szczególnych praktyk. One to coraz bardziej specyfikowały stan eremicko-monastyczny, i coraz bardziej wyróżniały jego podkład ideowy od założeń zwykłego życia wiernych, a nawet hierarchii kościelnej, która *ex definitione* realizowała także wymagania stanu doskonałości. Ta doktryna i praktyka na wewnętrzny użytek nowych środowisk ascetycznych znalazła swój wyraz w specjalnej literaturze monastycznej, w rozmaitych żywotach, regułach, zbiorach sentencji, listach i traktatach. Wszystkie te pisma przenika duch oderwania się od świata, który spowodował wytworzenie się specyficznego klimatu ideowego i coraz bardziej utrwalał odseparowany krąg myśli, jakkolwiek nie pozbawiony kontaktu z życiem bieżącym współczesnego społeczeństwa. Znamienny również dla tej literatury był kult dla tradycji pochodzącej od pierwszych „ojców” (pustyni). To spowodowało wierne przekazywanie zaczerpniętych stamtąd idei poprzez całe stulecia, razem z ich żarliwością i prymitywizmem, oraz właściwą dla nich terminologią a nawet tematyką²⁵. Przy ogromnym zasięgu oddziaływania koncepcji wczesnomonastycznych, który był wynikiem tego stanu rzeczy, zachowały one specyficzne oblicze ideowe.

Praktyki życia ascetycznego i świat pojęć pierwotnych anachoretów żyjących zwłaszcza na pustyni egipskiej (Nitrii i Tebaidy), nie mających jeszcze reguły, odzwierciedla anonimowy zbiór maksym duchownych, połączonych z anegdotami i relacjami o faktach cudownych, znany pod tytułem „*Apophtegmata Patrum*”. Przy prostocie ujęcia

²⁵ D. G. Penco, *La spiritualità monastica*, „*Sacra Doctrina*”, 7 (1962) 244—246; B. Drack, *Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius des Grossen*, „*Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*”, 7 (1960) 304.

treści przejawiają te sentencje wysoki poziom duchowości chrześcijańskiej i eremickiej. W rozmaitej formie zalecają one oderwanie się od świata, bojaźń Bożą, milczenie, walkę ze złymi myślami, czystość i pokorę²⁶. Zwłaszcza koncepcja pokory, odgrywającej zasadniczą rolę w formowaniu ascety eremickiego odbiega od pojęć współczesnej teologii kościelnej, zaprawionej już filozofią grecką, a wraca do religijnych ujęć Nowego Testamentu. Pokora stoi na czele cnót mnicha, jest mu niezbędnie potrzebna, stanowi jego decydującą broń w walce ze złymi duchami. W centrum myślenia eremicko-monastycznego znajduje się świadomość grzeszności i płynącej stąd niskości człowieka; dlatego pokorę wiąże się przede wszystkim z poczuciem grzeszności. W tym ujęciu pokora polega przede wszystkim na świadomym unizaniu siebie przez mnicha, który ma żywić dla własnej czci pogardę idącą aż do poczytywania siebie za głupca; tak samo mnich ma pozwolić, aby i inni żywili o nim takie przekonanie. Pokora przestaje tu być czymś wewnętrznym. Ma ona wyrażać się gestami, które Orygenes uznał za objaw jej wynaturzenia, i tłumaczył je tylko naiwną żarliwością prostaków, a które potem stały się typowe i jakby obowiązujące powszechnie. Chodziło w zasadzie o to, aby uniknąć dobrej sławy, będącej pobudką do pychy, a dążyć raczej do cierpienia zniewag i znoszenia złego traktowania ze strony drugich. W ten sposób ma się osiągać wysoki stopień poniżenia, zasłużonego przez własną grzeszność²⁷.

Odwrócenie się anachorety od świata było odwróceniem się od jego chwały a zwróceniem się ku pokorze. Odtąd pokora jest uważana za podstawową zasadę życia chrześcijańskiego, za wolność od panowania złego świata i za streszczenie doskonałości chrześcijańskiej. Mnisi po to odchodzili od świata, aby stać się pokornymi. Pokora była celem ich ascezy; w dążeniu do niej chcieli uzyskać wolność od przymusu życia według zasad świata i od chlubienia się z własnych uczynków; w ten sposób starali się osiągnąć życie łaski. Ponieważ jednak Bóg podobnej łaski udzielił różnym ludziom, mnich ma stać się pokorny również wobec współbraci. Już w pierwotnych formach życia wspólnego, łączących się jeszcze z anachoretyzmem, obowiązywała szczególnie zasada pokory wzajemnej, polegająca na wysokim szacowaniu drugich a poniżaniu samego siebie przez ascetę. W tym kontekście nabierała ona cech miłości

²⁶ J. C. Guy, *Remarques sur le texte des Apophthegmata Patrum*, „Recherches de Science Religieuse”, 43 (1955) 252—258; J. R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, (*Histoire de l'Eglise...* par A. Fliche et V. Martin, t. III, b.m.w. 1950), ss. 302—338; F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, I (Paris) 4 1945, s. 488; J. Quasten, *Patrology*, Utrecht (Antwerp), 1960, s. 177. Por. PG 34, 1085—1086; 1135.

²⁷ *Vitae Patrum*, lib. III, PL 73, 751, 783, 784, 797; lib. IV, PL 73, 836; lib. V, PL 73, 957—967; lib. VI, PL 73, 1019; lib. VII, PL 73, 1036; O. Schaffner, dz. cyt., s. 221.

społecznej i była silną więzią łączącą eremitów. Przejawiało się w niej nie tylko odwrócenie się od przywiązania do świata, ale i zwrócenie się do służby Bogu i bliźnim. Stąd też może żadna cnota mnicha nie była tak podkreślana, jak właśnie pokora²⁸.

Cenobityzm ustanowiony przez Pachomiusza²⁹ wprowadza dalszą specyfikację pokory mniszej. Zorganizowane osady dawnych anachoretów poddają się regularnej dyscyplinie i zostają podporządkowane przełożonym o wielkim zasięgu władzy. Zgodnie z potrzebami życia zbiorowego nowy typ monachizmu cechuje zaakcentowanie posłuszeństwa. Podstawowa cnota eremity, pokora będąca dyspozycją do unizania siebie, łączy się tu z pełną uległością wobec przedstawicieli władzy. Wyrazem pokory nie są odtąd samorzutne, choćby najsrozsze umartwienia osobiste, ale podporządkowanie się w sumieniu i z przekonania rozporządzeniom przełożonych, regulujących wszystkie szczegóły porządku dnia, pracy, modlitwy, jedzenia, odzieży itd. Ideał życia cenobitów nie dopuszczał już świętej brawury anachoretów. Pokory nie przestano praktykować, ale odmieniły się jej formy. Odtąd ściśle jednoczyły się one z wymogami życia zbiorowości mniszej. Pokora nabiera teraz charakteru fundamentu uregulowanego życia społecznego. Odnosi się ona do zachowywania zgody i ładu, podporządkowania się starszym, przestrzegania obowiązujących zwyczajów, jak kolejności siedzenia w zgromadzeniu, pewnych sposobów zachowywania się wobec innych i to odpowiednio do zajmowanego przez siebie stanowiska w klasztorze czy grupie mnichów³⁰. Jest to zatem w interpretacji pokory mimowolny powrót do tej roli hamulca w roszczeniach jednostek na terenie życia społecznego, jaką dla pozostałych chrześcijan miała ona odgrywać w warunkach ustrojowych późnego cesarstwa rzymskiego wyrażających się w ścisłym przestrzeganiu hierarchiczności.

3. WIELCY OJCOWIE KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO

W drugiej połowie IV wieku cenobityzm został udoskonalony przez św. Bazylego Wielkiego (329/331—379)³¹. Przejął on właściwie dawniejszą tradycję monastyczną, ale będąc bardziej wykształcony niż daw-

²⁸ Uta Ranke-Heinemann, *Das Verhältnis des frühen Mönchtums zur Welt*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 7 (1956) 290—295; G. D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, „Gregorianum”, 37 (1956) 220—221; M. Viller-K. Rahner, *Azese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i. B., 1939, s. 119.

²⁹ Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., ss. 56—63.

³⁰ H. Bacht, *L'importance de l'idéal monastique de S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, 26 (1950) 321; tenże, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum: „Antonius Magnus Eremita”*. *Studia ad Antiquum Monachismum spectantia*, cura B. Steidle, (Studia Anselmiana, fasc. 38), Romae, 1956, s. 88; I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, ss. 189—196.

³¹ Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., ss. 65—67.

niejsi „ojcowie pustyni”, znając przede wszystkim naukę Orygenesusa, tradycję tę przekształcił i pogłębił. Jego reforma życia zakonnego, która dzięki nałożonej przezeń regule kształtowała odtąd duchową fizjonomię mnichów na Wschodzie, a przez wpływ na regułę św. Benedykta zawazyła także na koncepcjach monastycznych Zachodu, poszła w kierunku podkreślenia roli studium Pisma św., pracy, miłości wzajemnej i rozszerzenia władzy przełożonych. Odtąd klasztor przestaje być luźnym zrzeszeniem ascetów, a staje się prawdziwą społecznością, gdzie każdy członek dobrowolnie zapiera się siebie a pracuje dla zbawienia wszystkich. W takiej to społeczności posłuszeństwo przestaje być jedną z cnot zakonnika a staje się jego cnotą naczelną, warunkującą istnienie wszystkich innych, oczywiście w warunkach życia zbiorowego. Zakonnik ma obowiązek całkowicie wyrzec się własnej woli, a poddać się absolutnie władzy przełożonych, i to we wszystkich wypadkach, gdzie jej rozkazy nie kolidują jeszcze z prawem moralnym³². W tej sytuacji pokora ściśle wiąże się z posłuszeństwem. Polega ona na unізianiu siebie w życiu społeczności zakonnej przez zajmowanie możliwie najniższego miejsca wśród braci. Nie oznacza to akcentowania nadużyć. Św. Bazyle podtrzymuje sformułowanie problemu przez Orygenesusa. Używając prawie tych samych wyrazów co jego mistrz, odróżnia on pokorę prawdziwą, pokorę wadliwą rodzącą się z grzechu i pokorę fałszywą charakteryzującą niepoprawnego grzesznika. Pierwsza z nich cechuje świętych, mieści w sobie wszystkie inne cnoty (*panaretos tapeinôsis*), jest zarówno fundamentem życia duchowego jak i ukoronowaniem jego budowy. Jakkolwiek stanowi służbę bliźniemu, jest prawdziwą wielkością człowieka. Jej przykładem i miernikiem jest Chrystus³³. Dla św. Bazylego być pokornym to powrócić do stanu sprzed pierwszego upadku w grzech, zdobyć na nowo prawdziwą wielkość, utraconą w zamian za jej fikcję, nie tworzyć żadnych pozorów chwały, ale prawdziwej chwały poszukiwać u Boga. Wtedy naprawi się popełniony błąd, wyzdrowieje z choroby trawiącej duszę i osiągnie stan nakazany przez Boga³⁴. Pokora człowieka musi być tak wielka, aby nawet wobec grzeszników nie ośmielał siebie wynosić; owszem, trzeba ich cenić więcej niż siebie samego; tego bowiem, kto ciężko grzeszy, pokora nieraz wyzwala³⁵. Dla ascetyczno-zakonnego sposobu traktowania pokory charakterystyczne są sposoby, jakimi św.

³² J. Rivière, *Saint Basile Evêque de Césarée*, Paris, 1925, ss. 183—198; B. Drack, dz. cyt., ss. 297—298; J. R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, dz. cyt., ss. 327—328; 344.

³³ *Sermo 20 (De humilitate)*, n. 6, PG 31, 535; *Hom. 10 adversus iratos*, n. 7, PG 31, 370; *Sermo de revivunt. saeculi*, n. 9—10, PG 31, 643—648; *Constitutiones monasticae*, c. 16, PG 31, 1378; *In Ps. 33*, 12, PG 29, 379—382; *Reg. fus. tract. 43*, 1, PG 31, 1027—1030; R. A. Gauthier, dz. cyt., s. 425.

³⁴ *Sermo 20 (De humilitate)*, n. 1, PG 31, 526.

³⁵ Dz. cyt., n. 7, PG 31, 538—539.

Bazyli nakazuje ją osiągać, oraz wskazywany przez niego szeroki zakres oddziaływania, jaki ma ona w codziennym życiu klasztornym³⁶.

Jak wielu innych Ojców Kościoła wschodniego, pod wpływem Orygenes, również gdy chodzi o zagadnienie pokory, znajduje się św. Grzegorz z Nazjanzu (330—390), przyjaciel św. Bazylego. Kreśląc wymownie wielkość i małość człowieka, widzi jego pokorę we właściwym nastawieniu na Boga oraz w pamięci skąd ludzie wyszli i dokąd mają powrócić. Nie chodzi tutaj o zewnętrzne formy postępowania, bo te mogą być przesłoną dla fałszywej pokory. Ważna jest natomiast stałość umysłu, podobnie jak postawa uszanowania wobec Boga; one prowadzą do zdobycia mądrości, jak grzech spowodował jej utratę³⁷. W tym ujęciu pokora zostaje ustawiona na planie relacji religijnych i łączy się z wewnętrzną teleologią człowieka. Przy całej szkicowości mamy tu duże pogłębienie treści.

Św. Grzegorz z Nysy (ok. 331 — ok. 395), brat św. Bazylego, łączy w swym rozumowaniu pokory ascetyczny pierwiastek Bazylego z teologiczno-dogmatycznym ujęciem św. Grzegorza z Nazjanzu. W jego przekonaniu drogę do Boga otwiera zrozumienie w świetle Bożym nicości stworzeń³⁸. Idąc w ślady Klemensa Aleksandryjskiego pokorę wiąże on z *homoiôsis theô*. Wielkie wrażenie wywiera na niego ubóstwo Chrystusa; może dlatego nawiązuje on do myśli biblijnej utożsamiającej pokorę z ubóstwem ducha, jako czymś właściwym człowiekowi w stosunku do wielkości Boga³⁹. Grzegorz podkreśla również konieczność pokory w stosunkach społecznych: chodzi o unikanie własnej chwały i wywyższania się nad innych, ponieważ kalają one czystość duszy. Posiadanie pod tym względem właściwego usposobienia oznacza trwanie w głębokiej pokorze a prowadzi do łagodności w obcowaniu i do prowadzenia życia w cichości⁴⁰.

Może ze względu na praktyczny charakter zagadnienia wiele myśli o pokorze spotykamy u św. Jana Chryzostoma (354—407). Jest to dla niego ulubiony temat, i w swoich dziełach często do niego powraca. Nie bez znaczenia jest chyba również fakt, że sam św. Jan przez pewien czas prowadził życie pustelnicze i zakonne, silnie wówczas nasycone

³⁶ Dz. cyt., n. 4—5, PG 31, 534—535.

³⁷ *Oratio IV contra Julianum*, n. 32, PG 35, 559; *Oratio 18. Funebris in Patrem*, n. 23, PG 35, 1011; *Oratio 32. De moderatione in disputando*, n. 19, PG 36, 195; *Carminum* lib. I, n. 34, v. 86, PG 37, 951—952; *Theologica sectio II. Poemata moralia*, n. 25, v. 427—428, PG 37, 841—844; R. A. Gauthier, dz. cyt., s. 430. Por. J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań, 1965, ss. 89 nns.

³⁸ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944, s. 129.

³⁹ *De beatitudinibus. Oratio I*, PG 44, 1199—1202; A. Dihle, dz. cyt., kol. 763; O. Schaffner, dz. cyt., s. 221.

⁴⁰ *De beatit. Oratio II*, PG 44, 1218.

akcentowaniem pokory. Mimo swej niechęci do filozofów przyznaje im teoretyczną znajomość pokory, a wyrzuca im tylko, że nie dostosowali swego życia do głoszonej przez siebie nauki; powodem ma tu być ich próżność, stanowiąca specyficzną ich wadę. Pouczony nauką i przykładem Chrystusa⁴¹, Jan Chryzostom dobrze zdaje sobie sprawę z doniosłości pokory w życiu chrześcijańskim, i z wielkich darów duchowych, które ona przynosi. Pokora jest tak ważna dla wszystkich, że potrzebują jej nawet wielcy święci, jak Apostołowie Piotr i Paweł⁴². Jej funkcje są rozliczne i zasadnicze: jest ona podstawą wszelkiej filozofii⁴³, matką wszelkich dóbr, ich węzłem, korzeniem, podporą i karmicielką. Ona przemaga ciężar grzechów i wznosi człowieka do nieba. Jest bramą Królestwa i fundamentem życia chrześcijańskiego. Stanowi początek wszystkich cnót, ich podstawę, podpore, sługę i matkę; owszem, sama jest główną cnotą chrześcijanina. Bez niej żadne cnoty się nie ostoją i nie przyniosą pożytku, nawet gdy chodzi o akty tak skądinąd zalecane, jak modlitwa, post, jałmużna, dziewictwo, pogarda bogactw⁴⁴. Pokora jest drogą do pokuty⁴⁵, ułatwia nam modlitwę⁴⁶, a sama łączy się z cierpliwością, ubóstwem w duchu i skrucą serca⁴⁷. Bez niej człowiek jest nieczysty, staje się godny przekleństwa i pogardy, nie może osiągnąć zbawienia; z nią natomiast wart jest podziwu, jest miły w obcowaniu i łagodny wobec drugich⁴⁸.

W czym leży istota pokory według Chryzostoma? Św. Jan zdaje sobie sprawę z wieloznaczności tego pojęcia, z możliwości stopniowania wartości różnych form pokory, a nawet z faktu opaczego używania tego określenia na oznaczenie postawy niezgodnej z treścią tej cnoty, albo przynajmniej o treści bardzo już zubożonej⁴⁹. W zasadzie Chryzostom

⁴¹ *In Matth.*, hom. 58, n. 2, PG 58, 568—539; hom. 65, n. 4, PG 58, 623; *In Epist. ad Philipp.*, c. 2, hom. 7, n. 3, PG 62, 232.

⁴² *Ad popul. Antioch.* hom. I, n. 6, PG 49, 24.

⁴³ *In Matth.*, hom. 15, n. 2, PG 57, 224—225. Por. hom. 3, n. 5, PG 57, 38.

⁴⁴ *In Matth.*, hom. 23, n. 10, PG 57, 320; hom. 38, n. 2, PG 57, 431; hom. 65, n. 5, PG 58, 623—624; *In Epist. II ad Timoth.*, c. 3, hom. 7, n. 3, PG 62, 640; O. Schaffner, dz. cyt., s. 221; L. Wrzół, *Die Psychologie des Johannes Cassianus*, „Divus Thomas”, (Fr.), 9 (1922) 284.

⁴⁵ *De poenit.* hom. 2, n. 4, PG 49, 289; *Hom. in illud, Paulus vocatus, et de mutatione nominum*, hom. 4, n. 6, PG 51, 154; *Hom. De profectu Evangelii*, n. 2, PG 51, 312—313; *In cap. 14 Gen. hom.* 35, n. 7, PG 53, 330; *In Matth.*, hom. 15, n. 2, PG 57, 224; *In Joann.*, hom. 33 (32), n. 3, PG 59, 192; *In Epist. ad Eph.*, c. 4, hom. 9, n. 2, PG 62, 72.

⁴⁶ *Expos. in Psalm.* 9, n. 6, PG 55, 130.

⁴⁷ Tamże, n. 8, PG 55, 134.

⁴⁸ *De incompreh. Dei natura*, V, c. 6, PG 48, 745; *In Matth.*, hom. 47, n. 3, PG 58, 485; tamże, n. 4, kol. 485—486; hom. 64, n. 4, PG 58, 614; hom. 65, n. 4, 6, PG 58, 623, 625; hom. 66, n. 6, PG 58, 625—626; *In Act. Apost.*, hom. 30, n. 3, PG 60, 225; *In Epist. ad Rom.*, hom. 1, n. 3, PG 60, 399; hom. 20, n. 3, PG 60, 599; *In Epist. I ad Cor.*, hom. 1, n. 2, PG 61, 15.

⁴⁹ *In Matth.*, hom. 15, n. 1—2, PG 57, 224; hom. 65, n. 5, PG 58, 623; *In Act. Apost.*, hom. 44, n. 1, PG 60, 308; *In illud, Paulus vocatus, et de mutatione nominum*, hom. 4, n. 6, PG 51, 154.

przejmuje stanowisko Orygenesesa w tej kwestii. Odróżnia on przede wszystkim pokorę prawdziwą od fałszywej. Gdy pierwsza wyklucza grzech, druga go toleruje, nawet gdy grzesznik jest świadomy swego stanu i wyznaje go na zewnątrz. Nawet w ostatnim przypadku nie można mówić o pokorze; najwyżej uważamy to za roztropną szczerość⁵⁰. Jak dla wielu Ojców greckich pokora jest u niego czymś więcej niż samym tylko wyznawaniem swoich grzechów⁵¹, które w niej mocno podkreślała literatura wczesnego monastyzmu w Egipcie. Istnieją różne postacie pokory: 1) pokora cnoty, 2) pokora nieszczęścia, 3) pokora grzechu, 4) pokora upodlenia pożądlivością⁵².

Prawdziwą pokorą jest nisko o sobie myśleć, zachowywać się skromnie, nawet gdy się ma wiele zasług, uważać się za najmniejszego, uniażać się dobrowolnie przed niższymi od siebie, bo wymuszone uniżenie pokory nie stanowi⁵³. Pokorą jest także znoszenie wyrządzonych zniewag, uznanie swojego grzechu, znoszenie cudzych przekleństw, a nawet powstrzymywanie się od pokarmu⁵⁴. Motywami prawdziwej pokory są: słabość natury ludzkiej, wzgląd na wolę skłoną do upadku, przekonanie o wielości popełnianych grzechów, myśl o nadchodzącej śmierci, chęć zabezpieczenia swoich zasług przed utratą grożącą za wywyższenie siebie⁵⁵. To wszystko świadczy o przesunięciu akcentów treściowych w rozumieniu pokory. Gdy w czasach apostołskich umartwienie uważano za przejaw pokory wewnętrznej, to obecnie pokora jest wyrazem ducha umartwionego. To umartwienie idzie tak daleko, że ludzie święci — jak utrzymuje Chryzostom — jeżeli coś złego uczynili, jawnie to rozgłaszają i codziennie opłakują; o ile natomiast uczynili coś dobrego i wielkiego, starają się to ukryć i dopuścić do zapomnienia⁵⁶.

W oczach św. Jana to wszystko nie przeszkadza, że pokora obdarza człowieka prawdziwą wielkością⁵⁷. Wzorem innych Ojców, wiąże on pokorę z wielkodusznością; pokora ma być korelatem tej cnoty. To zjednoczenie czy spokrewnienie dwóch pojęć uważanych za obce sobie nawzajem, dokonało się jednak z uszczupleniem a nawet transformacją treści wielkoduszności. Nie chodzi w niej o wywyższenie człowieka

⁵⁰ *De incompreh. Dei natura*, V, c. 6—7, PG 48, 745—746; R. A. Gauthier, dz. cyt. ss. 422; 425.

⁵¹ *De incompreh. Dei natura*, m. cyt.; A. Benoît, dz. cyt., kol. 78—79.

⁵² *Expos. in Psalm. 142*, n. 3, PG 55, 450.

⁵³ *In Epist. ad Philipp.*, c. 2, *hom.* 6, n. 2, PG 62, 221; *In cap. 13 Gen.*, *hom.* 33, n. 5, PG 53, 312; *In poenit.*, *hom.* 2, n. 5, PG 49, 290; *De incompreh. Dei natura*, V, n. 6, PG 48, 745.

⁵⁴ *In Act. Apost.*, *hom.* 37, n. 3, PG 60, 268; *In Epist. ad Hebr.*, c. 11, *hom.* 27, n. 5, PG 63, 190.

⁵⁵ *Ad popul. Antioch.*, *hom.* 2, n. 6, PG 49, 42; *In Joann.*, *hom.* 33 (32), n. 3, PG 59, 192; *In Epist. I ad Cor.*, *hom.* 1, n. 3, PG 61, 16.

⁵⁶ *Hom. De verbis Apost. Utinam sustineretis*, n. 5, PG 51, 305.

⁵⁷ *In Epist. I ad Cor.*, *hom.* 1, n. 3, PG 61, 15—16; *In Epist. ad Hebr.*, c. 1, *hom.* 2, n. 3, PG 63, 25.

w stosunku do świata, jak to rozumieli filozofowie pogańscy. Prawdziwa wielkość ludzka polega na pogardzie świata jako stworzenia, przy tym równocześnie na pogardzie samego siebie przez człowieka z racji swojej stworzoneości, a na miłości do Boga będącego Stwórcą całego świata. Taka wielkoduszność rodzi pokorę, bo pogardzając wszystkim dla Boga, pogardza się równocześnie i sobą: odwrotnie, pokora tak rozumiana rodzi też wielkoduszność, bo pogarda siebie wiąże się ściśle z pogardą wszystkich rzeczy⁵⁸.

4. PÓZNIJSZA LITERATURA MONASTYCZNA

W omawianym okresie, a bardziej jeszcze w V i VI wieku, mnożą się na Wschodzie, zwłaszcza w Egipcie, Syrii i Mezopotamii, klasztory chrześcijańskie, zarówno o charakterze prawowiernym jak i heretyckim. Forma ich życia jest różnaita. Spotyka się jeszcze eremitów żyjących w całkowitej samotności, czy to zamkniętych w ciasnej celi, a nawet przebywających na szczycie kolumn za przykładem św. Szymona Stylity. Kelioci mieszkają w oddzielnych celkach, zbliżonych do siebie, zbierając się tylko w soboty i niedziele we wspólnych kościołach. Najbardziej zorganizowani są cenobici. W życiu klasztornym wszędzie kierowano się tymi samymi regułami pochodzącymi od św. Bazylego, i pielęgnowano taki sam ideał ascetyzmu. Ten wielki ruch monastyczny dopiero cesarz Justynian wcisnął w trwałe formy prawne⁵⁹.

Dokumentami wielkiej wagi, gdy chodzi o poznanie głębokiej i starej ascezy zakonnej, są pisma Makarego Egipskiego, zwanego także Wielkim (300 — ok. 390). Był to długoletni anachoreta, opat na pustyni skeptyskiej, i kaznodzieja mnichów egipskich. W swoim piśmie „*Liber de custodia cordis*” za fundament chrześcijaństwa uważa on to, aby człowiek mimo wielkości osiągniętej łaski i spełnionych dobrych czynów, nie uważał się za kogoś wielkiego, ale trwał w nastawieniu ubóstwa ducha⁶⁰. Powiązanie idei pokory z ideą ubóstwa duchowego, a pośrednio z treścią ośmiu błogosławieństw, jest motywem częściej spotykanym w pismach patrystycznych. Przypisywane mu homilie, bardzo szeroko rozpowszechnione i zawierające po części ortodoksyjną naukę o pokorze, są nieautentyczne. Podobnie ma się rzecz z listami (również z listem „*Ad filios Dei*”). Pisma te pochodzą z kręgu Messalian, być może od ich założyciela Szymona z Mezopotamii, ucznia Kapadocjan i zwierzchnika społeczności monastycznej. Zawierają one podkreślenie myśli, że czyniąc wiele dobra trzeba to robić ze względu na Boga,

⁵⁸ R. A. Gauthier, dz. cyt., s. 430—431; A. Benoît, dz. cyt., kol. 79.

⁵⁹ 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, par A. Fliche et V. Martin, t. IV, bmw., 1948, ss. 542—547).

⁶⁰ N. 10, MG 34, 830.

a chronić się przed chwałą ludzką i upodobaniem w sobie. Zarówno łaska Boża jak i bliższe poznanie Boga uczą bowiem człowieka pogardy dla siebie samego. Pokorę, wzorem dawniejszej tradycji, uważa się tu za szczyt wszelkich cnót ⁶¹.

Naukę o pokorze z kręgów monastycznych IV wieku spotykamy też u Ewagriusza Pontyjskiego († ok. 400), związanego z św. Bazylim i św. Grzegorzem z Nazjanzu, od których otrzymał święcenia lektora i diakona. Długo przebywał on wśród mnichów na pustyni Nitryjskiej. Jego „*Capita practica ad Anatolium*” są utrzymane w duchu surowej ascezy anachorecko-zakonnej. Ewagriusz uczy tam, że samo odzienie mnicha jest znakiem łaski Bożej i oparciem się na jej pomocy; to znowu rodzi pokorę, a wykorzenia stare zło pychy ⁶². Pokorę budzi także wspomnienie dawnych grzechów i miłosierdzia Chrystusowego ⁶³. Według innych pism Ewagriusza, gdy chciwość chwały jest chorobą duszy, to pokora duszy stanowi pełne jej uzbrojenie ⁶⁴. Jeżeli człowiek upokarza się przed Bogiem, to Bóg go wywyższa ⁶⁵. Przebywa On w przybytkach ludzi pokornych ⁶⁶. Wraca też zestawienie pokory z pokutą; obie one podnoszą duszę ⁶⁷. Aby być poznany przez Boga, trzeba stać się nieznanym ludziom, a pokorę wraz z czujnością i rozważaniem śmierci dołączyć do każdego tchnienia duszy ⁶⁸. Razem z cnotą umiarkowania stanowi pokora czynnik konstytutywny dla uniewrażliwienia duchowego (*apatheia*), jakie jest potrzebne dla prawdziwej modlitwy. Iluzje w modlitwie sprowadzają próżna chwała i pycha, pokora jest na nie lekarstwem. Jest ona też dobrą strażą przed napaściami złego ducha. W walce z nieprzyjaciółmi duszy może bowiem liczyć na pomoc Bożą tylko ten, kto przez pokorę zwycięży w sobie skłonność do przypisywania zwycięstw nad nimi własnym jedynie siłom ⁶⁹.

Silny akcent na pokorę w życiu zakonnym kładzie też znany pisarz ascetyczny żyjący na przełomie IV i V wieku, św. Nilus Starszy, przełożony gminy mnichów w Ancyrze. Według niego pokora jest umiłowana przez aniołów, bo naśladowają oni Chrystusa ⁷⁰. Prowadzi ona do

⁶¹ H. C. Graef, *Makarios der Ägypter*, „Lexikon für Theologie und Kirche”, 6 (2 1961) 309—310; *Epist.* 2, PG 34, 422, 423; *Hom.* 10, n. 3—4, PG 34, 542—543; *hom.* 12, n. 4 tamże, kol. 558—559; *hom.* 15, n. 37, tamże, kol. 602, *hom.* 16, n. 12, tamże, kol. 622; *hom.* 26, n. 11, tamże, kol. 682; *hom.* 27, n. 5, tamże, kol. 695; *hom.* 42, n. 2—3, tamże, kol. 767, 770; *Epist.* I (*Ad filios Dei*), PG 34, 410.

⁶² PG 40, 1219.

⁶³ Tamże, kol. 1227.

⁶⁴ *Spirituales sententiae*, sent. 13, 15, PG 40, 1270.

⁶⁵ *Sententiae ad Virgines*, PG 40, 1283.

⁶⁶ *Sententiae ad Fratres*, PG 40, 1278.

⁶⁷ Tamże, kol. 1279.

⁶⁸ *De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium*, PG 40, 1375.

⁶⁹ I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, 36 (1960) 31.

⁷⁰ *Epist. lib.* I, ep. 326, PG 79, 199.

Boga, upodabnia do Chrystusa, daje zwycięstwo nad szatanem, strzeże człowieka w dążeniu do doskonałości, chroni go od zazdrości wobec innych współbraci, rodzi miłość, sprowadza miłosierdzie, błyszczy wieloma cnotami, jest dla mnicha właściwą drogą do ołtarza⁷¹. Pokora obowiązuje tym więcej, im bardziej ktoś jest doskonały. Stanowi ona przykazanie Pańskie i dlatego złe duchy się jej obawiają. Jeżeli człowiek chce je podeptać, musi we wszystkim okazywać pokorę daleko odsuwając od siebie własną wolę⁷². Motywami pokory są: świadomość, że się jest stworzeniem, ziemią i prochem; uznanie swego Stwórcy; poczucie, że wszelkie dobro pochodzi od Niego i że do Niego, jako Dawcy łaski, trzeba odnosić zawsze zdobytą cnotę i osiągnięty postęp duchowy. Ważne jest również uznanie i wyznanie własnej grzeszności, które jest początkiem zbawienia⁷³.

Wiele zainteresowania dla zagadnienia pokory okazuje św. Izydor z Peluzjum (ok. 360 — ok. 435), kapłan i mnich, prawdopodobnie uczeń św. Jana Chryzostoma. Jest to wielki asceta, mnich w duchu starokościelnym, ale o tendencjach umiarkowanych, rozwiązujący przede wszystkim kwestie praktyczne. Pokorę wyjaśnia on na sposób arystotelesowski jako właściwy środek między wyniosłością (*hyperefania*) a serwilizmem (*douloprepeia*)⁷⁴. Dumę Izydor uważa za sprzeczną z życiem zakonnym, które powinno cechować posłuszeństwo w dobrym a męstwo i cierpliwość, gdy chodzi o rzeczy uciążliwe i przykre⁷⁵. Pokornym trzeba się pokazać raczej w usposobieniu niż w słowach⁷⁶. Gdy niesłuszne przypisywanie sobie dobra jest ruiną duszy, pokora stanowi wielki szczyt w jej rozwoju. Chodzi w niej o zachowanie tego, co jest właściwe naturze ludzkiej (będącej prochem i popiołem) a naśladowanie przez to samego Chrystusa⁷⁷. Przez pokorę uczniów Pańskich, w znaczeniu ich niskości i niewykształcenia, tym więcej przebija moc Ewangelii⁷⁸.

Podobnie jak św. Jan Chryzostom, a idąc z innymi za Orygenesem, Izydor rozróżnia pokorę prawdziwą i fałszywą. Pokora prawdziwa

⁷¹ *De octo spiritibus malitiae*, c. 19, PG 79, 1163; *De voluntaria paupertate ad Magnam*, c. 66, PG 79, 1058; *Tractatus ad Eulogium Monachum*, c. 4, PG 79, 1098—1099; *Epist. lib. I*, ep. 146, PG 79, 143; ep. 161, tamże, kol. 147; *lib. II*, ep. 98, tamże, kol. 243; ep. 203, tamże, kol. 306—307. Por. *Epist. lib. I*, ep. 34, PG 79, 98—99.

⁷² *Tractatus ad Eulogium Monachum*, c. 26, PG 79, 1127; *Epist. lib. I*, ep. 307, PG 79, 194; *lib. II*, ep. 51, tamże, kol. 222; *Capita paraenetica*, n. 98, PG 79, 1258; n. 129, tamże, kol. 1262.

⁷³ *De octo spiritibus malitiae*, c. 18, PG 79, 1163; *Institutio ad monachos*, PG 79, 1235; *Epist. lib. III*, ep. 314, PG 79, 535; *Capita paraenetica*, n. 1, PG 79, 1250.

⁷⁴ A. Dihle, dz. cyt., kol. 763. Por. J. Quasten, dz. cyt., ss. 180—181; K. Baus, *Isidoros v. Pelusion*, „Lexikon für Theologie und Kirche”, 5 (² 1960) 789.

⁷⁵ *Epist. lib. I*, ep. 368, PG 78, 391.

⁷⁶ Dz. cyt., ep. 342, tamże, kol. 378—379.

⁷⁷ *Epist. lib. III*, ep. 69, PG 78, 779; *lib. IV*, ep. 6, tamże, kol. 1055; ep. 166, tamże, kol. 1259—1260; ep. 339, tamże, kol. 1534.

⁷⁸ *Epist. lib. I*, ep. 268, PG 78, 342.

(*tapeinofrosyne*) znamionuje człowieka cnotliwego, i tylko sprawiedliwy może być naprawdę pokorny. Fałszywą (*tapeinotes*) jest pokora grzesznika, który uznaje swoje winy, ale ich nie naprawia⁷⁹. Podobnie jak pycha, próżność i służalczość wobec ludzi, składa się ona w istocie z pochlebiania możliwym i serwilizmu wobec nich. Grzesznik nie będąc faktycznie pokornym, może mieć tylko cnotę skromnej szczerości (*eugnōmosyne*), która sprawia, że uznaje on swe winy. Z tym łączy się problem stosunku pokory do wielkoduszności, który interesował też św. Jana Chryzostoma. Izydor nie potępia słusznego dążenia do chwały przez kultywowanie cnoty; owszem, uważa, że pokora wynika z ducha wzniosłego i wielkiego, gdy pycha jest przejawem usposobienia niskiego i godnego pogardy⁸⁰. Pokora nie sprzeciwia się zatem wielkoduszności, ale w rzeczywistości z niej wynika. Wielkoduszność polega bowiem na cenienu prawdziwej wielkości, a gardzeniu wielkością fałszywą, która w gruncie rzeczy stanowi tylko małość. W chrześcijaństwie chodzi o szukanie rzeczy niebieskich, a pogardę rzeczy ziemskich, obejmującą również pogardę ludzkich pochwał i pogardę dla samego siebie. Doskonałość polega na połączeniu w sobie tych dwóch cnót pozornie sprzecznych: pokory i wielkoduszności. One wzajemnie uzupełniają się w człowieku. Pozwalają mu też osiągnąć właściwe wypośrodkowanie w postępowaniu przez uniknięcie pychy i fałszywej pokory. Taką doskonałość mogą zdobyć tylko chrześcijanie⁸¹.

Dla zrozumienia problematyki chrześcijańskiego życia duchowego w pierwszych wiekach duże znaczenie ma swojego rodzaju podręcznik ascetyki „*Centum capita de perfectione spirituali*”, napisany przez Diadochosa biskupa Photike († przed 486), ulubiony przez Kościół grecki, a traktujący szczególnie o cnotach potrzebnych zakonnikowi⁸². Za najważniejszą cnotę człowieka początkującego w życiu ascetycznym autor uważa posłuszeństwo. Ono z kolei rodzi pokorę⁸³. Tę cnotę Diadochos uważa za trudną i wielką. Rozróżnia on dwa sposoby jej zdobywania. Jeden prowadzi przez przykre doświadczenie słabości własnego ciała, ataków złych myśli czy prześladowań ze strony ludzi; drugi sposób wiedzie przez oświecenie umysłu łaską Bożą i przez roztropne zawstydzenie z powodu własnej małości, nawet gdy się stale wypełnia przykazania Boże. Człowiek nie pragnie wtedy własnej chwały i uważa się za niższego od innych⁸⁴. Jest to jakby rozróżnienie pokory w znaczeniu asce-

⁷⁹ *Epist. lib. III, ep. 381*, PG 78, 1026; R. A. Gauthier, dz. cyt., s. 425.

⁸⁰ *Epist. lib. III, ep. 188*, PG 78, 875; *lib. V, ep. 337*, tamże, kol. 1531; *ep. 410*, tamże, kol. 1570—1571.

⁸¹ *Epist. lib. V, ep. 241*, PG 78, 682—683; R. A. Gauthier, dz. cyt., ss. 432—435.

⁸² J. Quasten, dz. cyt., s. 509; H. C. Graef, *Diadochos*, „*Lexikon für Theologie und Kirche*”, 3 (2 1959) 318.

⁸³ M. Viller- K. Rahner, dz. cyt., s. 221.

⁸⁴ *Cap. 95*, PG 65, 1207—1208.

tycznym, jako wyniku własnej pracy nad sobą, oraz w sensie mistycznym, jako rezultatu oświecenia Bożego.

Do wielkiego znaczenia w cenobityzmie wschodnim doszły, obok podręcznika Diadochosa, również wskazania dla mnichów, jakie zostawił swoim podwładnym Doroteusz z Gazy (I poł. VI w.), opat założonego przez siebie klasztoru. Obracają się one w kręgu idei wyrzeczenia i pokory, całkowicie zbiegając się z przejętą przez autora tradycją⁸⁵. Czerpie on z pism Bazylego i Ewagriusza⁸⁶. Wymogi stawia jednak w sposób bardziej skrajny. Według Doroteusza pokora to lekceważenie siebie, łamanie własnej woli we wszystkim, poddawanie się zawsze innym, stałe znoszenie wszystkiego, cokolwiek się zdarzy. Uniżenie się pod stopami drugich uważa on za spoiwo budowy życia duchowego. Nie ma cnoty bez pokory, jak bez pokory niemożliwe jest zbawienie duszy. Autor nawiązuje tutaj do sentencji ojców pustyni⁸⁷.

Podobnie jak do istoty, tak i do skutków pokory należy u zakonnika stałe oskarżanie siebie, zniechęcenie własnej woli, obrzydzenie sobie możliwości osobistej decyzji. Własna wola jest mianowicie córką pychy, i czymś wrogim Bogu; przez słuchanie siebie i usprawiedliwianie się własne wpadamy w najrozmaitsze rodzaje zła. Przez pokorę natomiast człowiek odkupuje siebie, powraca do swojej własnej natury, spełnia przykazania Chrystusowe. Przez nią osiąga on także prawdziwy pokój duszy, oraz wszelką radość i chwałę, przeciwne owocom pychy. Pokora jest uniwersalnym lekarstwem na zło, które z pychy wypływa. Rodzi ona posłuszeństwo, chroni od próżnej chwały, wybawia od niepożądanych afektów, łamie wszelkie ataki wroga, jest po prostu drogą świętych. Aby jednak to sprawiać, pokora musi być prawdziwa, musi zasadzać się mianowicie na właściwym nastawieniu umysłu i serca, a nie przejawiać się tylko w mowie czy odzieniu⁸⁸. Praktycznie utożsamia się ona również ze znoszeniem zniewag od innych ludzi, oraz na pogardzaniu sobą we własnym swoim sercu; w ten sposób człowiek jest upokorzony od wewnątrz i od zewnątrz⁸⁹.

Wiele cennych myśli o pokorze spotykamy w dziele „Scala paradisi”, napisanym przez Jana Klimaka (VI—VII w.), długoletniego anachoretę i opata klasztoru na górze Synaj, czczonego przez mnichów jak drugi Mojżesz. Przeznaczone było ono dla zwykłych zakonników i zawiera wskazówki dotyczące ich życia. Była to ulubiona lektura w klaszto-

⁸⁵ M. Viller- K. Rahner, dz. cyt., s. 150.

⁸⁶ K. Baus, *Dorotheos v. Gaza*, „Lexikon für Theologie und Kirche”, 3 (² 1959) 524.

⁸⁷ *Doctr.* IX, 4, PG (lat.) 45, 728; *doctr.* XIV, 2, tamże, kol. 754—755; *doctr.* XIX, tamże, kol. 771; *doctr.* XXI, *resp. ad interr.* 5, tamże, kol. 775.

⁸⁸ *Doctr.* I, 6—7, PG (lat.) 45, 680—681; n. 9, tamże, kol. 681; *doctr.* II, 1—3, tamże, kol. 688—689; *doctr.* XXI, *resp. ad interr.* 4, tamże, kol. 774.

⁸⁹ *Doctr.* XI, 7, PG (lat.) 45, 733.

rach; nie też dziwnego, że wywarła znaczny wpływ na potoczne ujmowanie pokory, które ma tu charakter wybitnie monastyczny. Pokora jest wyklęciem własnej woli jako uwodzicielki, dobrowolnym umartwieniem się we wszystkim, radosnym przetrzymywaniem fałszywych oskarżeń, nastawieniem chętnym do podlegania wszystkim. Wyrasta to ze szlachetnej duszy, z obawy przed sądem Bożym i z świadomości własnej nędzy moralnej, wykazanej przez grzech lub przez nękające człowieka pokusy. Najwyższe i najsubtelniejsze poznanie własnej nędzy, niedostępne tym, którzy sięgają po cudze dobra, a właściwe wiernym doskonałym i oczyszczonym ze wszystkich wad, nie prowadzi do rozpaczliwej sumienia; jest ono raczej poznaniem Bożej miłości i zlitowania, osłaniającym przy tym nasze własne czyny, abyśmy ich sami nie widzieli. Istnieją różne postacie pokory: jest żalosna pokora ludzi pokutujących, ale istnieje również doskonała pokora, która przychodzi od Boga dla doskonałych⁹⁰. Posiadanie takiej pokory jest właściwością człowieka doskonałego. Atakuje ona bowiem i niszczy wszelkie zło. Drogą do jej zdobycia jest prawdziwe poddanie się jarzmu posłuszeństwa i smutek żalu za grzechy⁹¹. Gdy raz zacznie się jej zdobywanie, maleje gniew, rozpraszają się stopniowo ciemności umysłu, giną lub poprawiają afekty, ustępuje z serca nienawiść, zmniejsza się rozwiązłość, brakuje miejsca dla niedbalstwa, rośnie pilność, wzmagają się miłość, pojawia się litość, pycha jest skazana na śmierć⁹².

U Klimaka bardzo silnie jest podkreślony związek pokory z posłuszeństwem zakonnym, podobnie jak to było u poprzednich pisarzy. Posłuszeństwo jest początkiem i celem pokory; chodzi mianowicie o posłuszeństwo przez pokorę. Dopiero ten zakonnik, który uważa się za pozbawionego wszelkiej cnoty i przez potępienie samego siebie poskromi wewnętrzne poruszenia duszy, pozwoli się prowadzić przez drugich i dochodzi do osiągnięcia posłuszeństwa. Posłuszeństwo ze swej strony rodzi miłość Boga i sprowadza wyższą formę pokory, która w postaci doskonałej wyniszcza wszelkie wynoszenie się i szanowanie siebie. Skutkiem takiej pokory jest spokój wewnętrzny, udoskonalający samą pokorę. Źródłem tego spokoju jest posłuszeństwo przez pokorę; osiągnięty zaś spokój czyni pokorę doskonałą⁹³.

U progę nowych czasów w rozwoju myśli ascetycznej i teologicznej, ze względu na wielki i trwały wpływ, jaki wywarł na scholastykę i mi-

⁹⁰ *Scala paradisi*, grad. 5, schol. 23, PG (lat.) 45, 450; grad. 15, tamże, kol. 501; schol. 21, tamże, kol. 513; grad. 22, schol. 9, tamże, kol. 538; grad. 25, tamże, kol. 557, 559—561; schol. 4, tamże, kol. 562; schol. 15, tamże, kol. 563; schol. 18, tamże, kol. 564.

⁹¹ Dz. cyt., grad. 25, PG (lat.) 45, 556; grad. 26, tamże, kol. 572, 574.

⁹² Dz. cyt., grad. 27, PG (lat.) 45, 615—616.

⁹³ Dz. cyt., grad. 4, schol. 63—64, PG (lat.) 45, 429—430; grad. 26, tamże, kol. 607. Por. grad. 25, tamże, kol. 558.

stykę średniowiecza, stoi św. Maksym Wyznawca (580—662). Był on najpierw sekretarzem cesarza Herakliusza, a następnie opatem klasztoru w Chryzopolis oraz bojownikiem o prawowierność w walkach z monoteletyzmem. Św. Maksym jest całkowicie pod wpływem dzieł Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa i Ewagriusza Pontyjskiego⁹⁴. Pisze on o „nowym człowieku” w Chrystusie, który przeciwstawiony jest „staremu człowiekowi”. W tym „nowym człowieku” miejsce naturalnej afektywności i agresywności zajmuje słodycz i pokora⁹⁵. Autor zachęca do obcowania z ludźmi pokornymi⁹⁶. Podkreśla związek pokory z modlitwą, owszem, pokorę uważa za substancję modlitwy⁹⁷. Co więcej, pokora według niego jest nawet substancją cnoty⁹⁸. Pochodzi ona z prawdy i prawdzie towarzyszy, gdyż bez niej prawda jest ślepa. Taka jest tradycja Ojców, na którą powołuje się św. Maksym⁹⁹.

* * *

W zakończeniu możemy stwierdzić, że koncepcje pokory, jakie spotykamy w dziełach Ojców wschodnich, nasuwają nam trzy zasadnicze spostrzeżenia:

1. Rozumienie tej kwestii formuje się na zasadzie tradycji przekazywanej wiernie przez pokolenia. Największy wpływ wywarły tu eremiczne poglądy „ojców pustyni” i teologiczna analiza Orygenesesa. Stąd miejscami monotonność i brak oryginalności u poszczególnych autorów. Pewne motywy ciągle powracają modyfikowane tylko stosownie do potrzeb.

2. Pokora zawsze wykazywała tu ściśle powiązanie z życiem zakonnym i była omawiana przez pisarzy monastycznych. Dlatego nabrała w pierwszym rzędzie cech dyrektywy postępowania w życiu klasztornym, oraz nasycona została kolorytem duchowości mniszej, a mianowicie akcentowaniem pokuty, żalu za grzechy, lekceważenia siebie itd. Na pewno inaczej ujmowana byłaby treść pokory, gdyby jej koncepcję opracowywano w świecie myśli niezależnym od ideału monastycznego.

3. Silne powiązania pokory z posłuszeństwem, podobnie jak z praktykowaniem pokuty, pogardą dla świata i siebie oraz innymi podobnymi aktami, warunkowane już duchem zakonnym, stają się jeszcze więcej zrozumiałe, gdy weźmiemy pod uwagę krąg kulturowy Bliskiego Wscho-

⁹⁴ M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, 11 (1930) 257—264.

⁹⁵ I. H. Dalmais, *Un traité de théologie contemplative. Le commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, 29 (1953) 138.

⁹⁶ *Capita theologica, sermo* 49, PG 91, 946.

⁹⁷ *Capita alia*, 61, 95, PG (lat.) 46, 614, 617.

⁹⁸ Dz. cyt., 39, PG (lat.) 46, 612.

⁹⁹ Dz. cyt. 4, PG (lat.) 49, 609, c. 45, tamże, kol. 612.

du, w którym one powstały i znalazły najpełniejszy wyraz. W tym świecie myśli zawsze można spotkać krańcowości w poglądach religijnych, moralnych i ascetycznych, oraz tendencję do absolutyzowania władzy, jaka szczególnie uwidoczniła się w okresie hegemonii Konstantynopola, a więc w czasie, gdy rodziły się przedstawione wyżej koncepcje pokory. Socjologiczne uwarunkowanie ideałów ascetycznych jest tutaj szczególnie wyraźne.

RÉSUMÉ

L'IDÉE DE L'HUMILITÉ DANS LA PATRISTIQUE ORIENTALE

Dans cet article l'auteur cherche à donner un aperçu général du développement de la notion de l'humilité chrétienne dans la patristique grecque. En commençant avec l'analyse de la doctrine des Pères apostoliques, il s'occupe plus abondamment de la pensée de Clément d'Alexandrie et spécialement d'Origène, qui jetèrent, en ce domaine, un fondement doctrinal pour les générations postérieures. Le premier a concilié l'humilité chrétienne avec les notions communes de la philosophie païenne courante, le second, en la défendant contre les assauts de Celse, a distingué parmi l'humilité vraie, propre aux chrétiens parfaits, et l'humilité fausse, pratiquée par les ignorants ou même par les pécheurs; — chacune d'elles ayant ses qualités propres.

Outre cette interprétation théologique de l'école d'Alexandrie, la deuxième source importante de la tradition permanente en matière de l'humilité fut la manière de vie et la doctrine spirituelle des premiers érémites égyptiens. Les exigences de la vie commune que Pacôme a introduite dans le désert, et la réforme d'ordre monastique de saint Basile le Grand, qui a augmenté le pouvoir des supérieurs, ont lié intimement l'humilité à la vertu de l'obéissance. Les étapes ultérieures du développement de la conception de l'humilité en Proche-Orient chrétien, qui sont marquées par les oeuvres de saint Jean Chrysostome, et des autres écrivains, surtout de provenance monastique et ayant en vue les besoins des moines (par. ex. saint Macaire l'Égyptien, Evagre le Pontique etc.), montrent un approfondissement de l'interprétation sociale de l'humilité, en l'unissant au sentiment de repentir et de mépris de soi-même. Vraisemblablement ceci s'est accompli sous l'influence du milieu culturel, c'est-à-dire de l'atmosphère des temps byzantins, où la tendance à l'absolutisme des pouvoirs était toujours très marquée, et le psychisme oriental n'a pas permis de garder le juste équilibre entre les extrêmes dangereux.