
MIKOŁAJ KRASNODEBSKI¹

PAIDETYCZNE I TERAPEUTYCZNE ZNACZENIE „HUMILITAS” i „SUPERBIA” W FILOZOFII ŚW. BERNARDA Z CLAIRVAUX I ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Wprowadzenie do tematu. 2. Stopnie pychy i pokory u św. Bernarda z Clairvaux. 2.1. Stopnie pychy — schodzenie w dół. 2.2. Stopnie pokory — wstępowanie do góry. 3. Ujęcie pokory i pychy w Summa Theologiae św. Tomasza. 4. Wnioski końcowe: paidetyczne i terapeutyczne kształtowanie potencjalności człowieka.

Abstrakt

Św. Bernard z Clairvaux zagadnieniu pokory i pychy poświęcił niewielki traktat *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, zaś św. Tomasz z Akwinu kilka kwestii w II-II *Summa Theologiae* i w innych pomniejszych dziełach. Można zatem uznać, iż stanowią one poboczne zagadnienia w ich teologii i filozofii. Z drugiej strony, to właśnie pokora lub pycha są wyznacznikiem identyfikującym stosunek człowieka do samego siebie, drugiego człowieka, Boga czy rzeczywistości. Są staniem przed prawdą o sobie, prawdą o rzeczywistości lub ich odrzuceniem, popadnięciem w kłamstwo, iluzję, mit, resentyment, pychę. Wydaje się, że te dwa dzieła, powstałe kolejno w wiekach XII i XIII, nic nie utraciły ze swojej aktualności. Autor analizuje je z perspektywy antropologiczno-etycznej i terapeutyczno-paidetycznej. Okazuje się bowiem, że teksty te, będące rozprawami

¹ Dr hab., prof. Instytutu Humanistycznego Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Głogowie; Kierownik Katedry Filozoficznych Podstaw Psychologii i Terapii Filozoficznej w Collegium Verum w Warszawie, e-mail: mikolajkrasnodebski@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3622-1185.

teologicznymi, zawierają w sobie bogatą problematykę praktyczną na gruncie *paidei*, czyli wszechstronnej i integralnej uprawy człowieka oraz terapii filozoficznej. Wydobycie jej stanowi treść niniejszego artykułu.

Słowa kluczowe: św. Bernard z Clairvaux, św. Tomasz z Akwinu, *humilitas* (pokora), *superbia* (pycha), terapia filozoficzna, filozofia klasyczna, *paideia*.

1. Wprowadzenie do tematu

Rozważania o pokorze (*humilitas*) i pysze (*superbia*) stanowią zarówno u św. Bernarda z Clairvaux (1090–1153), jak i u św. Tomasz z Akwinu (1224/1225–1274) niewielką część ich pisarskiej spuścizny. Jednak nie należy sugerować się tym, ponieważ należą one do jednych z głównych zagadnień ich filozofii: antropologii filozoficznej (czyli psychologii racjonalnej), etyki, pedagogiki — *paidei* oraz samej teologii i ascetyki katolickiej. Bernard i Tomasz to nie tylko teoretycy (Bernard — mistyk, Tomasz — metafizyk), ale też praktycy, których życie i dzieło było właśnie szkołą pokory². Postacie tych dwóch wybitnych osobowości wieków średnich doczekały się nawet wspólnego opracowania historyka teologii Inosa Biffi³. Dante Alighieri w *Boskiej Komедii* „aranżuje” spotkanie tych dwóch wybitnych osobowości wieków średnich w trzeciej części swojego dzieła, w *Raju*⁴.

Współcześnie Bernard cieszy się większym zainteresowaniem teologów i był przez nich przychylniej oceniany niż przez historyków filozofii, u których nie miał dobrej opinii z powodu swojego konfliktu z Piotrem Abelardem i Gilbertem de la Porrée⁵. Wydaje się, że wyjątek stanowi tu monografia Rafała

² Świadczą o tym ich liczne opracowania: P. Aubé, *Św. Bernard z Clairvaux*, tłum. Ł. Maślanka, Warszawa 2019; G. K. Chesterton, *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Katowice 1949; É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1947; A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, tłum. P. Piotrowski, Poznań 1999; S. Kiętyka, *Św. Bernard z Clairvaux*, Kraków 1983; J. P. Torell, *Wprowadzenie w św. Tomasz z Akwinu — człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2021; J. Weischiepl, *Tomasz z Akwinu — życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.

³ I. Biffi, *Bernard z Clairvaux i Tomasz z Akwinu*, tłum. P. Borkowski, Poznań 2010.

⁴ Dante, *Boska Komedia*, tłum. A. Świdorska, Kęty 2003, s. 454–459, 555–570.

⁵ A. Andrzejuk, *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 47(2011)2, s. 64–65.

Tichego — *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*⁶, który odcinając się od nowożytnych ocen osoby Doktora Miodopłynnego, pisze o jego popularności w średniowieczu. Świadczy o tym między innymi liczba kopii jego dzieł oraz cytowań w wiekach średnich. U Bonawentury jest ich około 600, zaś u Akwinaty — niewiele mniej⁷. Św. Bernard był także inicjatorem drugiej krucjaty. Wygłosił płomienne kazania i mowy na zgromadzeniu rycerstwa i ludu w Vézelay (31 marca 1146) i na sejmie w Spirze (25–26 grudnia 1146), zjednując do idei wyprawy krzyżowej Ludwika VII i Konrada III⁸.

Problematyka pokory i pychy często była przedmiotem zainteresowania nie tylko teologów, ale także osób zajmujących się ascetyką katolicką czy klasyczną pedagogiką. Można tu chociażby przywołać opracowania: Piotra Semenkeni CM⁹, ks. Jana Adamskiego¹⁰, Jacka Woronieckiego OP¹¹, lub nowsze: ks. Stanisława Witka¹², Mieczysława Gogacza¹³ i Henryka Majkrzaka SCJ¹⁴.

Obecnie problematyka ta nie cieszy się większym zainteresowaniem. Na przykład *Leksykon duchowości katolickiej* wprawdzie posiada odpowiadające im hasła, ale bardzo lakoniczne zarówno w swojej treści, jak i objętości¹⁵. Jaki jest tego powód? Odpowiedź nie jest łatwa, ale wydaje się, że współczesny świat raczej nie poszukuje prawdy i stąd obojętna jest mu pokora. Pokora jest często postrzegana jako uniżanie siebie, co nie jest akceptowane przez roszczeniowe podejście współczesnego człowieka. Czy jednak takie rozumienie jest właści-

⁶ R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2021.

⁷ Tamże, s. 313–314.

⁸ R. Grousset, *Epoka krucjat*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wydania] 2023, s. 153.

⁹ P. Semenenko, *Mistyka ułożona podług nauk konferencyjnych*, Kraków 1896.

¹⁰ J. Adamski, *Pokora postawą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1915.

¹¹ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–2, Lublin 1999; tenże, *Pokora i jej rola w stosunkach międzynarodowych*, „Człowiek w Kulturze” 12/1999, s. 255–264.

¹² S. Witek, *Interpretacja pokory w patrystyce zachodniej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17(1970)3, s. 5–23; tenże, *Kwestia pokory w średniowieczu przed świętym Tomaszem z Akwinu*, tamże, 19(1972)2, s. 171–188.

¹³ M. Gogacz, *On ma wzrastać*, Warszawa 1991; tenże, *Błędy brata Ryszarda*, Warszawa 1977, tenże, *Idę śpiewając Ciebie*, Warszawa 1977; tenże, *Modlitwa i mistyka*, Marki-Struga 1987; tenże, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993; *Osoba zadaniem pedagogiki*, Warszawa 1997.

¹⁴ H. Majkrzak, *Pokora chrześcijańska*, Kraków 1999; tenże, *Św. Tomasz z Akwinu: pycha i pokora*, „Theofos” 4/2018, s. 30–41.

¹⁵ S. Urbański, *Pokora*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 647–648; tenże, *Pycha*, [w:] tamże, s. 734.

we? Ponadto liczą się podstawy przeciwne pokorze, lansujące pychę w różnych jej postaciach i odsłonach. Postczłowiek ukształtowany przez nietzscheańską „wolę mocy” nie chce być pokorny, wybiera pychę jako sposób na życie. Kultura, *mass media*, w tym szczególnie media społecznościowe często promują postawę pychy, uznając ją za coś właściwego i pożądanego. Tym bardziej warto odpowiedzieć na pytanie, czym są pycha i pokora, i jak wpływają na kondycję współczesnego człowieka. Nie tylko sama kultura może być źródłem pychy. Także natura człowieka, jeżeli nie jest usprawniona, jeśli wybiera to, co łatwiejsze i przyjemniejsze, ale niekoniecznie obiektywnie dobre dla osoby, może do niej prowadzić. Pojawia się potrzeba uprawy intelektu. Jaki, wobec tego, pokora i pycha mają związek z wychowaniem człowieka (*paideia*) i jego terapią? Być może za braki w wychowaniu człowieka lub za dysfunkcje, wymagające wsparcia terapeutycznego, odpowiada właśnie pycha? Pokora zaś jako postawa oparta na prawdzie i miłości winna być środowiskiem osób?

Traktat (a dokładnie księga) Bernarda o dwunastu stopniach pychy i pokory (*Liber de gradibus humilitatis et superbiae*)¹⁶ powstał w 1121 roku¹⁷ i był dedykowany Gotfrydowi de la Roche, przeorowi klasztoru z Clairvaux. Powodem powstania księgi były kazania wygłoszone przez Bernarda z Jasnej Doliny. Ich odbiorcami byli mnisi z tego cysterskiego klasztoru¹⁸. Z kolei Akwinata rozważa zagadnienie pokory i pychy w części II-II *Summa Theologiae*¹⁹, która powstała w Paryżu w latach 1271–1272²⁰ i była przeznaczona dla świata akademickiego.

Czy dzieła te mają coś cennego do zaproponowania współczesnemu człowiekowi, często zanurzonemu w „płynnej nowoczesności”? Czy mają one znaczenie terapeutyczne? Czy można je zastosować w terapii filozoficznej i sokratejskim poznaniu samego siebie? Czy mogą one prowadzić do *metanoi*? Wczytując się

¹⁶ Św. Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, [dalej: *O stopniach*], tłum. S. Kiełtyka, Kraków 1991 (Saint Bernardi, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, [w:] *Opera Omnia, Patrologiae Latinae*, t. CLXXXII, ed. P. Migne, c. 941–972). Przy cytowaniu podaję numerację akapitów bez podania stron tekstu.

¹⁷ W tym samym roku Pierre Abelard napisał swoją logikę, a rok później traktat *Sic et non*. Zatem był to czas ożywionego życia intelektualnego oraz powstawania uniwersytetów.

¹⁸ P. Aubé, Św. Bernard z Clairvaux, dz. cyt., s. 760.

¹⁹ Thomas Aquinatis, *Summa theologiae* (dalej: *STh*), Taurini 1932, II-II, q. 161–163. Polski przekład: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22 (*Umiarkowanie*), tłum. S. Bělch, Londyn 1963.

²⁰ J. P. Torell, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 471. Z kolei J. Weischeipl (*Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 442) podaje, że Akwinata rozpoczął pracę na II-II pod koniec 1270 roku.

w te dwa teksty, uderza nie tylko ich aktualność, ale także możliwość ich zastosowania na gruncie terapii filozoficznej i *paidei*. Niniejszy artykuł stanowi właśnie taką próbę. Artykuł nie jest analizą teologiczno-mistyczną, chociaż wątki teologiczne są w nim obecne. Stąd może pojawić się — słuszny zarzut — iż analiza stanowiska św. Bernarda z Clairvaux przedstawiona w niniejszym artykule jest zbyt naturalistyczna. Wydaje się jednak, że taki zabieg jest uzasadniony na gruncie terapii filozoficznej, która nie ma wymiaru konfesyjnego.

2. Stopnie pychy i pokory u św. Bernarda z Clairvaux

Jak zauważył R. Tichy, „antropologia Bernarda, dogłębnie teoretyczna, a przy tym dająca się wyrazić za pomocą współczesnych filozoficznych kategorii »otwartości i dynamizmu bytu«, wydaje się szczególnie odpowiadać na potrzeby współczesnej refleksji nad człowiekiem”²¹. Uwaga Tichego odnosi się także do zagadnienia pokory i pychy, stanowiącej istotę relacji człowieka do samego siebie, drugiego człowieka i człowieka do Boga. Zasadniczo traktat św. Bernarda stanowi dzieło teologiczno-mistyczne, mające na celu przybliżenie człowieka do Boga. Poza tym aspektem — jeszcze raz podkreślmy — najważniejszym dla autora *O stopniach pokory i pychy*, istnieje także wymiar antropologiczno-paidetyczny, związany z uprawą władz człowieka, jego intelektu, woli, uczuć i zmysłów oraz odniesienia ich do prawdy, fałszu (epistemologia) i norm postępowania i wychowania (etyka i pedagogika). Te dwa ujęcia nie znoszą się zresztą u Doktora Miodopłynnego. W konsekwencji Bernard z Jasnej Doliny konfrontuje nas z problematyką oczyszczenia (*katharsis*), *metanoi*, czyli terapią człowieka jako bytu niedoskonałego i „zranionego” grzechem i złem. Należy dodać, że starożytność (pogańska i chrześcijańska) i wieki średnie postrzegają człowieka jako istotę obciążoną niedoskonałością moralną i grzechem. Nie przyjmowano wówczas — jak ma to miejsce od oświecenia — że człowiek od urodzenia jest istotą doskonałą. Odróżniano dobro metafizyczne (posiadają je wszyscy jako istniejący) od dobra moralnego i fizycznego. Uważano zarazem, iż człowiek może podnieść się ze swojego upadku i osiągnąć doskonałość moralną (Arystoteles) lub świętość za pomocą łaski Bożej (Ojcowie i Doktorzy Kościoła).

²¹ R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, dz. cyt., s. 315.

Natura człowieka nie jest ani totalnie zepsuta (Martin Luter), ani doskonała (Jean-Jacques Rousseau, Lew Tołstoj).

Doktor Miodopłynny kończąc swój traktat pisze:

powiesz może, bracie Gotfrydzie, że napisałem inaczej, niż się spodziewałeś, i nie tak, jak obiecałem: zamiast stopni pokory przedstawiłem stopnie pychy. Otóż odpowiadam: Nie uważałem za właściwe pouczać, w jaki sposób wznosić się ku górze, skoro sam umiem tylko schodzić ku dołowi. Stopnie pokory przedstawia ci święty Benedykt, który przeszedł je najpierw w swoim sercu. Co do mnie, nie potrafię pokazać nic innego prócz upadków. Na szczęście drogę wzwyż można znaleźć, trzeba tylko dobrze się rozglądnąć. Gdybyś, na przykład, chciał dostać się do Rzymu i pytał o drogę człowieka wracającego stamtąd — coś lepszego mógłby uczynić, jak wskazać ci tę, którą sam już przeszedł? Wymieniając grody, wioski, miasta, rzeki i góry, jakie widział, opisując własną drogę, mówiłby i o twojej. W ten sposób, idąc naprzód, rozpoznasz miejscowości, przez które tamten przechodził wracając. Podobnie w opisie stopni wiodących ku dołowi zobaczysz ślady tych, które prowadzą coraz wyżej. Wspinając się po nich, poznasz je lepiej w swym sercu niż w mojej księdze²².

Bernard z Jasnej Doliny wychodząc od *Reguły św. Benedykta*²³ przeprowadza do szczytów pokory przez otchłanie pychy. Poszukując pokory należy oczyścić się z pychy, krocząc po tych samych stopniach,

którymi zaślepiony zstępowałeś ku dołowi, w ten sposób, by stopień, który był dwunastym stopniem pychy dla schodzącego, stał się pierwszym stopniem pokory dla wstępującego. Podobnie jedenasty będzie drugim. Dziesiąty — trzecim. Dziewiąty — czwartym. Ósmy — szóstym. Siódmy — szóstym. Szósty — siódmym. Piąty — ósmym. Czwarty — dziewiątym. Trzeci — dziesiątym. Drugi — jedenastym. Pierwszy — dwunastym. Kiedy więc znajdziesz i rozpoznasz w sobie wymienione stopnie pychy, nie musisz się trudzić szukaniem drogi pokory²⁴.

²² *O stopniach*, 57.

²³ *Reguła św. Benedykta z Nursji* (fragmenty), [w:] <https://www.benedyktynki-zarnowiec.pl/duchowosc/regula-sw-benedykta-regula-sancti-benedicti/> [stan z dn. 12.06.2023].

²⁴ *O stopniach*, 27.

2.1. Stopnie pychy — schodzenie w dół

Św. Bernard wychodzi od sokratejskiego poznania samego siebie, zapisanego na architrawie świątyni Apollina w Delfach — gnoti seauton. Poznanie samego siebie dla Sokratesa było poznaniem duszy. Bernard jako teolog i mistyk wyrasta z filozofii platońskiej i chrześcijańskiego neoplatonizmu (św. Augustyn, Dionizy Areopagita), stąd sokratejsko-platoński spirytualizm nie jest mu obcy. Filozofia i teologia jego czasów są na wskroś platońskie. Platonizm zostanie przełamany dopiero w wieku XIII przez Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, którzy do filozofii wprowadzą budzącego wówczas wiele obaw — materializującego (ale hylemorficznego) Arystotelesa. W czasach Bernarda z Clairvaux zwalczany przez niego Pierre Abelard adoptował logikę Stagiryty do interpretacji świętych tekstów, uznając, że wykład wiary powinien być rozumny i logiczny²⁵, co jak wiemy, spotkało się z sprzeciwem tego pierwszego. Warto zaznaczyć, że Abelard jest także autorem traktatu *Etyka, czyli Poznaj samego siebie*²⁶. Jego koncepcja poznania samego siebie, związana z etyką intencji, jest bardzo odległa od wizji poznania samego siebie u Bernarda. Stąd może spory filozoficzne pomiędzy tymi uczonymi?

Zdaniem Sokratesa i jego naśladowców, poznanie własnej duszy pozwala zapanować nad nią, poprzez osiągnięcie stanu *enkrateii* i *autarkii*²⁷. *Enkrateia* to panowanie nad sobą w stanach przyjemności i bólu, w trudnościach, w naporze impulsów, namietności i emocji. Jest to zatem panowaniem nad uczuciami i popędami, i ich „zwierzęcą” naturą. Nie są one czymś złym same w sobie. Należy je poddać osądowi intelektu i władzy woli (jako pożądania umysłowego). Brak tego jest czymś nagannym w świetle klasycznej antropologii i etyki. Ideał ten, ujęty przez Sokratesa, jest obecny już w mitologii, w której Herkules ponosi karę (słynne dwanaście prac), za zamordowanie w szale swojej rodziny²⁸. Kara za zabójstwo bliskich ma tu charakter oczysz-

²⁵ Piotr Abelard, *Tak i nie (Sic et non)*, tłum. L. Joachimowicz, [w:] Abelard, *Rozprawy*, Warszawa 2001, s. 263–511.

²⁶ Piotr Abelard, *Etyka, czyli Poznaj samego siebie (Ethica, sive scito te ipsum)*, tłum. L. Joachimowicz, [w:] Abelard, *Rozprawy*, Warszawa 2001, s. 163–262.

²⁷ M. Krasnodębski, *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania. Paideia od Sokratesa do Zenona*, Warszawa 2011, s. 31–32.

²⁸ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Kraków 2013, s. 525–527, 529–558.

czający i ekspiacyjny. *Enkrateia* jest związana z *eleuteriā*, czyli starogreckim rozumieniem wolności człowieka. Człowiek wolny to panujący nad własnym ciałem i instynktami ²⁹, a nie samowolny, czyli robiący co chce (Jean-Paul Sartre). Z *enkrateia* i *eleuteria* Sokrates wyprowadza pojęcie *autarkii*, czyli autonomii cnoty i człowieka cnotliwego. Wyraża się ona w niezależności od potrzeb i podniet fizycznych, dzięki kontroli ze strony rozumu (*psyche*) oraz w przeświadczeniu, że sam rozum wystarcza do osiągnięcia szczęścia (*eudajmonia*). Nie można osiągnąć szczęścia bez trudnej pracy nad sobą, bez wysiłku, bowiem, jak zauważa Werner Jaeger, „bogowie nie udzielają śmiertelnym prawdziwych dóbr bez trudu i uczciwego wysiłku” ³⁰. Sokrates nie tyle jest teoretykiem, co praktykiem uczącym, jak pozbyć się duchowego niepokoju, lęku i związanego z nim dyskomfortu życiowego, dysharmonii wewnętrznej ³¹.

O sokratyzmie św. Bernarda pisze także Tichy, wskazując, iż niewielu filozofów greckich i teologów chrześcijańskich potrafiło sięgnąć do głębi „poznania samego siebie”, rozwijając tę ideę na gruncie teologicznym, filozoficznym i humanistycznym, tak jak Mnich z Jasnej Doliny ³². Jakie zatem stopnie pychy charakteryzuje Bernard? Kolejno należą do nich:

- 1) ciekawość;
- 2) lekkomyślność;
- 3) niestosowna wesołość;
- 4) chępliwość;
- 5) odrębność;
- 6) zarozumiałość;
- 7) zuchwałość;
- 8) brak poczucia winy i obrona grzechu/zła;
- 9) pyszna „pokora”;
- 10) bunt;
- 11) swoboda grzeszenia;
- 12) śmierć duszy.

²⁹ Platon, *Gorgiasz*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, 491 a–b.

³⁰ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 606.

³¹ U. Wolska, *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura*, Warszawa–Radzymin 2017, s. 102.

³² R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, dz. cyt., s. 314.

Jak je rozumieć? Bernard z Clairvaux rozpoczyna od wychowania i terapii oczu i uszu człowieka. Stąd pierwszym stopniem pychy jest ciekawość. Nie jest to ciekawość do poznania samego siebie czy prawdy o otaczającej człowieka rzeczywistości, lecz „wiadomości”, które nie mają większej wartości poznawczej lub dydaktycznej: *newsy*, plotki, mity, półprawdy, etc. Bernard pisze: „patrz na ziemię, abyś poznał samego siebie”³³. Sięga w ten sposób nie tylko do etymologii słowa „pokora”, ale także do realizmu, gdyż kontakt z ziemią to kontakt z realną rzeczywistością. Łacińska *humilitas* pochodzi od *humus* — pierwszej warstwy ziemi; to, co jest blisko ziemi; nawóz uprawiający ziemię, czyli to, co jest cenne i potrzebne w procesie wegetacji, ale także coś, co może śmierdzieć, być nieprzyjemnym.

Należy zaznaczyć, że termin „pokora” jest używany od XV wieku. Wcześniej w języku polskim funkcjonował termin „śmiara”, oznaczający: uniżenie się, uległość, uznanie własnej niższości³⁴. To słowo, jak się wydaje, nie do końca odpowiada terminowi „pokora” lub tylko wyraża potoczne rozumienie pokory. Mieczysław Gogacz wskazuje, że najważniejsze jest poznanie prawdy, z której wynika pokora. Aby być pokornym, najpierw trzeba poznać prawdę o rzeczywistości, także prawdę o sobie. Znajomość jej to zarazem umiejętność poznania własnych ograniczeń. Człowiek pokorny to zatem osoba, która ma uzasadnione poczucie własnej wartości — zna swoje zalety i wady. Pokora jest także normą pedagogiki³⁵.

Chyba kontaktu z „ziemią”, z tym, co rzeczywiste najbardziej, brakuje współczesnemu człowiekowi (postczłowiek), żyjącemu bardziej w bańce różnych idei, utopii i ideologii? Jak wskazują specjaliści w dziedzinie uzależnień behawioralnych coraz więcej osób jest uzależnionych od smartfonów lub tabletów z dostępem do Internetu. Większość czasu spędzają na czatowaniu, mediach społecznościowych lub przeglądaniu tekstów o nikłej wartości poznawczej. Cierpią na tym osobowe relacje, ponieważ brakuje czasu na kontakt z realną osobą, na pogłębienie relacji z nią. Nie ma rozmowy i dialogu. Osoby zachowują się niczym monady Georga Wilhelma Leibniza. Są odcięte od innych osób. Czy wobec tego nieuporządkowana przez intelekt człowieka ciekawość nie rodzi poznawczego chaosu, postawy konsumpcjonizmu, zagubienia w internetowych „śmiecicach”? Czy nie jest to konsekwencja braku pracy nad sobą i poznania sa-

³³ *O stopniach*, 28.

³⁴ W. Wysoczański, *Pokora i pokorność w polszczyźnie (w świetle kolokacyjnych, frazeologicznych i paremicznych)*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Lingvistica” 16/2021, s. 226.

³⁵ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 36.

mego siebie? I czy tak rozumiana ciekawość nie rodzi kolejnych wad? Wydaje się, że ciekawość krytykowana przez Bernarda nie jest tym samym, co naturalne pragnienie wiedzy, o którym pisze Arystoteles w pierwszym akapicie I księgi *Metafizyki*³⁶. Arystotelesowskie poznanie ma inny charakter. Dotyczy tego, co najważniejsze, czyli poznania ostatecznych przyczyn i zasad. Jest poznaniem twórczym, skierowaniem na odczytywanie realnej rzeczywistości i rządzących nią praw, zasad. U Bernarda ciekawość jest wadą, gdyż polega na pogoni za sensacją. Nie można jednak wykluczyć u Bernarda krytyki poznania metafizycznego, ponieważ jest on znany z krytyki filozofii racjonalnej, a nawet niechęci do niej.

Drugim stopniem jest lekkomyślność. Polega ona na powierzchownym i płytkim myśleniu. Jej następstwem jest zazdrość i poczucie własnej wyższości. Zazdrość ujawnia się w stosunku do osób, które mają coś więcej (nie tylko w sensie materialnym, ale także duchowym). Poczucie wyższości zaś, przeciwnie — wobec tych, którzy mają mniej i wobec tego wydaje się człowiekowi, że nad nimi góruje. Z jednej strony, osoba zazdrosna za wszelką cenę stara się dorównać tym, którzy w jej mniemaniu są lepsi. W pogoni za sławą, pieniędzmi, władzą człowiek kieruje się chorą ambicją, według reguły: cel uświęca środki. Z kolei w stosunku do tych, którymi pogardza, swoją energię zużywa na wykazanie im swojej wyższości, poprzez wyolbrzymianie swoich osiągnięć i możliwości, stanu posiadania i powodzenia. Udowadnia komuś jakąś fikcję lub fałsz.

Trzeci stopień to niestosowna wesołość. Ujawnia się ona w cynizmie, zjadliwym humorze, w poczuciu humoru nieodpowiadającym okoliczności. Jej przyczyną jest próba zabicia skutku, który pojawia się na drugim stopniu pychy. Człowiek wywyższający się i zarazem zazdrosny widzi tylko własne zalety i osiągnięcia, nie akceptuje zasług drugiego człowieka i ogarnia go złudne poczucie samozadowolenia. Nie jest zdolny do krytycznej samooceny, refleksji nad swoim życiem (poznanie samego siebie) i w konsekwencji własną frustrację zakrywa wesołkowatością niemającą związku z prawdziwą radością.

Czwarty stopień to chełpliwość, czyli próżność. Wyraża się ona „szpanem”, popisywaniem się swoją wiedzą, umiejętnościami oraz tym, co się posiada. Chełpliwości towarzyszy gadatliwość, komunikowanie wszem i wobec o swojej

³⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1–2, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996, 980 a.

wyjatkowości i poszukiwanie osób, które mogą to potwierdzić. Bernard z Jasnej Doliny tak charakteryzuje osobę chełpliwą:

gdy próżność się wzmaga i pęcherz pęcznieje coraz bardziej, para koniecznie musi znaleźć większe ujście, inaczej pęcherz pęknie. [...] Gdy rubaszna wesołość nie może znaleźć należytego upływu w śmiechu albo w ruchach, wybucha w słowach, [...]. Będzie więc albo mówić, albo pęknąć! Jest bowiem wypełniony gadaniną i ciśnię go para, która w nim jest. Łaknie i pragnie słuchaczy, przed którymi mógłby się popisać swoją próżnością, na których mógłby wylać to, co czuje, aby dowiedzieli się o jego wielkości. Przy nadarzającej się okazji, ilekroć rozmowa dotyczy nauki, on przytacza problemy stare i nowe — płyną błyskotliwe sentencje, latają pompatyczne frazesy. Odpowiada, chociaż go nikt nie pyta. Sam zadaje pytania i sam udziela odpowiedzi; przerywa mówiącym. [...] Mógłby budować, ale nie ma zamiaru. Nie myśli uczyć ciebie albo uczyć siebie, ale mówi i mówi, by wiedziano, do czego jest zdolny³⁷.

Stopień piąty to odrębność rozumiana jako „wyjątkowość”. Wyraża się ona w przekonaniu, że osoba jest kimś lepszym i nie jest jak inni ludzie. Nie chodzi tu o zaznaczanie własnej bytowej odrębności, lecz o wynoszenie się nad innymi, uznanie siebie za „pępek świata”. Osoba taka uważa, że jest wyjątkowa, a inni ludzie to barachło. Za wszelką cenę chce na sobie zwrócić uwagę, żeby go podziwiano i uznano jego odrębność, wyjątkowość w grupie. Doktor Miodopłynny zaznacza, że człowiek taki „wcale nie stara się być lepszy, chce tylko za takiego uchodzić. Nie pragnie żyć doskonale, pragnie tylko, by go za doskonałego uważano, ażeby mógł powiedzieć: »Nie jestem jak inni ludzie!« (Łk 18, 11)”³⁸. Podejmuje wiele działań na pokaz, żeby uzyskać poklask i pochwałę. Wprowadza w błąd nie tylko innych, ale i samego siebie, utwierdzając się w resentymentcie i samozakłamaniu. Żyje zatem na pokaz, budując fałszywy obraz siebie. Stwarza pozory moralnej i duchowej doskonałości, w rzeczywistości nie ma z nią nic wspólnego.

Stopień szósty to zarozumiałość. Jest ona konsekwencją poprzednich stopni pychy. Człowiek wmawia sobie, że jest doskonały pod każdym względem. Uważa, że powinien być przez wszystkich podziwiany. Charakteryzuje go niezachwiana pewność siebie. W następstwie tego odrzuca faktyczne autorytety

³⁷ *O stopniach*, 41.

³⁸ Tamże, 42.

(i obiektywną prawdę), ponieważ wierzy tylko sobie, swoim subiektywnym odczuciom, emocjom. W celu zapewnienia sobie uznania grupy, działa pod publiczkę i aby taką akceptację uzyskać, otacza się pochlebcami. Jest to postawa szczególnie niebezpieczna u osób decyzyjnych, mających wpływ na wspólnoty osób (rodzina, szkoła, kościół, państwo).

Stopień siódmy to zuchwałość — niepochamowana ambicja. Na tym stopniu nie ma mowy o „złotym środku” etyki cnoty Arystotelesa³⁹. Człowiek zuchwały chce być jak najwyżej. Nie zna on naturalnych granic swoich możliwości i umiejętności. Stawia sobie cele, przekraczające jego naturalne możliwości. Wszystko podporządkowuje swojej karierze. W następstwie tego może ryzykować życiem, życie swoje i najbliższych podporządkowuje iluzji, nie licząc się z innymi, popada w pracoholizm i perfekcjonizm. Zawsze chce więcej i chce być lepszym, ale nie w sensie moralnym, polegającym na osiągnięciu dobra i doskonałości. Bernard z Clairvaux pisze:

jakże człowiek przekonany o swej wyższości może bardziej cenić innych niż siebie? Na zebraniach zajmuje pierwsze miejsce, w naradach pierwszy zabiera głos. Zjawia się nieproszony, wtrąca się bez przyczyny, poprawia porządek, kwestionuje decyzje. Czego sam nie przeprowadził i nie uporządkował, nie uważa za słuszne i sprawiedliwe. Wydaje sądy o sędziach, wyroki uprzedza projektami orzeczeń. Jeśli w spodziewanym czasie nie zostanie mianowany przeorem, nabiera przekonania, że jego opat jest zazdrosny lub źle poinformowany. Gdy mu zlecają wykonanie jakiejś drobnostki, zżyma się, protestuje, uważa bowiem, iż nie wypada zajmować się błahostkami, ponieważ jest stworzony do wielkich rzeczy. Wydaje się niemal niemożliwością, by nie zbłądził, kto tak miesza się do wszystkiego — raczej bezczelnie niż w dobrej intencji. [...] Kto jednak nie uważa się za winnego i nie widzi swych błędów, złości się, kiedy go za takiego uważają. I gdy mu wytykają winę, nie znika ona, a przeciwnie — wzrasta⁴⁰.

Człowiek taki kieruje się mottem: „jestem stworzony do wielkich rzeczy”.

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 1996, 1106 a 17–42 i nn. Należy doprecyzować, że Bernard zgodnie z duchem epoki bazuje na Grzegorz Wielkim i jego *Moraliach*. Stagirytę zna przez pryzmat późnego stoicyzmu, czyli za pośrednictwem Cyserona czy Seneki. W związku z tym celem tego ujęcia nie jest samo zestawienie poglądów Stagiryty i św. Bernarda.

⁴⁰ *O stopniach*, 44.

Stopień ósmy — brak poczucia winy i obrona grzechu. Osoba na ósmym poziomie nie jest w stanie dostrzec własnych błędów, wad, słabych stron. Jeżeli ktoś jej coś wytknie, to reaguje agresją. Uporczywie nie przyznaje się do błędu lub winy, wydaje się, że ich nie dostrzega. Tłumaczy się swoimi dobrymi intencjami lub zrzuca odpowiedzialność na innych. Agresywnie reaguje na wytknięte błędy i wady. Bernard w tej postawie widzi jeszcze jedno niebezpieczeństwo. Człowiek zaczyna traktować siebie jak Boga. Uważa się za osobę nieomylną, która nie popełnia błędów oraz doskonałą. Prowadzi to do moralnej/duchowej śmierci duszy:

w rozmaity sposób bywają uniewinniane grzechy. Często wymawiający się od nich stwierdza: »Nie zrobiłem tego«. Albo: »Zrobiłem, rzeczywiście, ale dobrze«. Jeśli źle: »Nie było to tak wielkie zło«. Jeśli zło było wielkie: »Owszem, popełniłem je, lecz nie ze złej intencji«. Jeśli jednak i o nią zostanie obwiniony, usiłuje, jak Adam i Ewa, usprawiedliwić się czyjąś namową⁴¹.

Stopień dziewiąty to fałszywa pokora — kłamstwo i przewrotność. Polega on na utracie kontaktu z rzeczywistością, prawdą, sobą samym oraz utratą samokrytyki i umiejętności krytycznego analizowania i oceny. Wytwarza swoje „idealne”, ale fikcyjne ja, w którym zaczyna żyć, porzucając rzeczywistość. Żyje w świecie fikcji. W konsekwencji w relacjach z innymi żyje „filozofią” kłamstwa i manipulacji⁴², co prowadzi do duchowego wyobcowania. Wydaje się kierować tautologią — *omnes homo mendax*, czyli „każdy człowiek to kłamca”. Taki człowiek jest zdolny nawet przyznać się do własnego błędu, ale tylko w celu osiągnięcia większej korzyści i manipulacji innymi. Manipulacja wyda się bardzo niebezpieczna, gdyż nie posługuje się ona samym kłamstwem. Misternie łączy fałsz z prawdą, uwiarygadniając w ten sposób to pierwsze. Manipulacja nie jest aż tak „wulgarna” jak fałsz i kłamstwo, które sto razy powtórzone staje się „prawdą”. Bernard podkreśla, że: pyszna „pokora” polega także na konformistycznym i iluzorycznym przyznaniu się do błędu. Píše on: „kiedy zaś wina jest tak oczywista, iż w żaden sposób ukryć jej nie podobna, udają skrucę w głosie, choć nie ma jej w duszy, by w ten sposób zmasać swoją niesławę,

⁴¹ Tamże, 45.

⁴² Monografiemi godnymi polecenia na temat filozofii kłamstwa są prace W. Chudego, *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*, Warszawa 2003 i *Spółeczeństwo zakłamane. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 1–2, Warszawa 2007.

ale nie winę; starają się wynagrodzić sobie spowodowany grzechem uszczerbek na opinii — pięknem publicznego wyznania win”⁴³. Faktycznie jest to bardziej chwalenie się własną ułomnością i złem, wskazywanie, że i na tym polu jest się „wielkim” i z racji, że jest się kimś ponad innymi, można pobłażliwie traktować takie działania. Czyż wybranym nie wybaczają się więcej?

W konsekwencji pojawia się bunt, będący dziesiątym stopniem pychy. Jest to bunt przeciwko rozumnej naturze człowieka, ustalonemu porządkowi moralnemu i społecznemu, prawu naturalnemu, Dekalogowi, Bogu. Jest to swoista rewolucja skierowana przeciwko wszystkiemu i wszystkim, czyli także sobie — własnemu rozumowi, woli, uczuciom, zmysłom. Wyraża się ona w skrajnym egoizmie i subiektywizmie. Osoba na tym etapie tylko iluzorycznie służy sobie, podejmując działania samodestrukcyjne. Faktycznie może stać się sługą ideologii buntu, zła, duchowej rewolucji lub nihilizmu. Józef Maria Bocheński OP ukuł termin *homo sovieticus*, czyli osoby uwikłanej w ideologię zła, która dla własnych korzyści jest w stanie poświęcić dobro wspólne. Czy na tym stopniu nie istnieje takie niebezpieczeństwo?

Stopień jedenasty polega na swobodzie grzeszenia, czyli wyborze ewidentnego zła⁴⁴. Jest to wystąpienie przeciwko prawu naturalnemu i Bogu, i przyjęcie takiego sposobu życia, jakby Jego nie było. Jak wskazuje Bernard, chory na pychę wciąż ponosi porażki, ponieważ podejmowane przez niego działania i postawa nie są zgodne z rzeczywistością, kłócą się z nią, ani nie zyskują akceptacji większości osób, widzących egoizm działającego. Egoizm nie jest akceptowany. Wobec tego człowiek pyszny postanawia przełamać kolejne granice, zwracając w ten sposób uwagę na siebie. Łamie wolność rozumianą jako wierność prawdzie i dobru⁴⁵, która jest osadzana na greckiej *enkrateii* i *autarkii*. Rozumie wolność jako przełamywanie kolejnych granic, złamanie norm i zasad postępowania, uznając siebie za istotę, która stoi poza moralnością i prawem, „poza dobrem i złem” (Friedrich Nietzsche). Na tym etapie człowiek zaczyna uważać siebie za „boga”. Idąc za dywagacjami Iwana z *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, możemy za nim powtórzyć, że jeżeli człowiek jest egoistą,

⁴³ *O stopniach*, 46.

⁴⁴ Wprawdzie Sokrates uważa, że człowiek nie wybiera zła dla samego zła, określa zło jako dobro. Jest to wówczas subiektywne dobro, dobro dla siebie.

⁴⁵ M. Gogacz, *Wolność przejawem sumienia*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1997, s. 433–436.

odrzucającym moralność, duszę i jej nieśmiertelność, to ostatecznie nie ma obiektywnego dobra i zła⁴⁶.

Stopień ostatni (dwunasty) to śmierć duszy, wyrażająca się w braku panowania nad sobą. Tu ponownie powracamy do sokratejskiej i antycznej etyki, a mianowicie do *enkrateii*. Na tym poziomie odrzuca się intelekt i wolę oraz ich sprawności (*arete*), wybierając pożądania zmysłowe, niepoddane intelektowi i woli. Jest to duchowe zniewolenie. Jest to upadek intelektu poznającego prawdę i woli kierującej się do obiektywnego, czyli prześwieconego blaskiem prawdy — dobra. Jest to odrzucenie mądrości i wolności. Człowiek staje się „żywym trupem”. Dlatego św. Bernard dodaje:

gdy pierwsze występki unikną strasliwego wyroku Bożego, szuka się nowych rozkoszy; te zaś uwodzą coraz bardziej. Rozbudza się pożądanie, rozum popada w stan uśpienia, a nałóg zacieśnia pęta. Nieszczęśnik stacza się w przepaść zła i jako więzień poddany zostaje tyranii występków; w końcu pochłania go otchłań cielesnych pragnień, zapomina o pouczeniach rozumu i bojaźni Bożej, i jak szaleniec mówi w sercu swoim: »Nie ma Boga!« (*Ps* 13, 1). Odtąd używa tego, co mu przyjemne, zamiast tego, co godziwe, nie dostrzegając tu żadnej różnicy; nic już nie powstrzymuje jego myśli, rąk, stóp od niegodziwości, o której rozmyśla, którą popełnia i której szuka, ale wszystko, co mu przyjdzie na myśl, na usta, co mu wpadnie do rąk — wszystko to knuje, wszystko to czyni, wszystko to opowiada, złośliwiec, samochwalca, nikczemnik⁴⁷.

⁴⁶ „Iwan Fiodorowicz dodał przy tym, że na tym właśnie polega całe prawo natury, dość więc pozbawić ludzkość wiary w nieśmiertelność duszy, aby natychmiast wygasła miłość, a nawet więcej — wszelka siła żywotna, przedłużająca życie na świecie. To nie wszystko: wówczas nic już nie będzie niemoralne, wszystko będzie dozwolone, nawet ludożerstwo. I nie poprzestając na tym, Iwan Fiodorowicz orzekł na zakończenie, że dla wszystkich poszczególnych ludzi, takich jak my na przykład, którzy nie wierzą ani w Boga, ani w nieśmiertelność duszy, prawo moralne przyrody powinno się natychmiast stać przeciwieństwem poprzedniego prawa religijnego, że zatem egoizm posunięty do zbrodni powinien być nie tylko dozwolony człowiekowi, ale i uznany za niezbędne, najrozsądniejsze i omal nie najszlachetniejsze wyjście w jego sytuacji”. Fiodor Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, tłum. A. Wat, t. 1, Warszawa 1978, s. 89. „A to wam dopiero Iwan zagadkę dał! — zawołał z jawną złośliwością Rakitin. [...] Słyszałeś jego idiotyczną teorię: »Jeżeli nie ma nieśmiertelności duszy, to i cnoty nie ma, a zatem wszystko jest dozwolone. [...] Cała ta jego teoria to podłość!«”. Tamże, s. 104.

⁴⁷ *O stopniach*, 51.

Bernard dodaje, że osoba na tym poziomie:

bezmąŹnie zbliŹa się do śmierci, albowiem wskutek grzesznego nałogu traci rozum i wędzidło strachu juŹ go nie wstrzymuje. Ci, którzy są w srodku drogi, trwają w niepokoju, doświadczej lęku; niekiedy dręczy ich strach przed potępieniem, to znów ulegają starym nałogom, i tak szamocąc się, opadają ku dołowi albo wznoszą się ku wyŹynom. Jedynie ci, którzy są na szczycie drabiny albo patrząc w innym kierunku, u jej początku — jedynie ci biegn bez przeszkód i trudności. Jedni, wstępując do Źycia, drudzy, zstępując ku śmierci; pierwsi pełni są zapału, gdyŹ przyciąga ich miłość, drugich spycha cięŹar namiętności; u pierwszych Źar serca, u drugich głupota łagodzi zmęczenie; w pierwszych miłość najdoskonalsza, w drugich skończona niegodziwość niweczy lęki. Wreszcie, pierwszym prawda, drugim zaślepienie zapewniają poczucie bezpieczeŹstwa. MoŹna więc dwunasty stopieŹ pychy nazwać nałogiem grzeszenia, w którym umiera boŹaŹń BoŹa, a rodzi się pogarda⁴⁸.

Pycha to nie tylko negacja prawdy, ale takŹe miłości. Miłości rozumianej jako *dilectio*, czyli miłość bezinteresowna, w przeciwieŹstwie do miłości ujętej jako uczucie (*amor*), lub odpowiedniość natur (*connaturalistas*) czy miłość poŹdawcza (*concubiscentia*). Pierwsza charakteryzuje się równieŹ stałośc i niezmiennosc, w przeciwieŹstwie do kolejnych, które wyrażając się w pragnieniu osiągnięcia (bardzo często) dobra dla siebie⁴⁹. Oczywiście poŹdanie dobra dla siebie nie zawsze musi być toŹsame z wyborem tego, co gorsze lub złe.

2.2. Stopnie pokory — wstępowanie do góry

Zgodnie z ideą komplementarności pychy i pokory, przy dziewiatym stopniu pychy Doktor Mellifluus wskazuje na zasadność i wyjątkowość pokory w Źyciu duchowym:

⁴⁸ TamŹe.

⁴⁹ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, s. 15; M. Krasnodębski, *Teoria osobowych relacji istnieniowych jako fundament rodziny w filozofii Mieczysława Gogacz*, „Rocznik Tomistyczny” 3/2014, s. 45–59.

jakże wspaniałą rzeczą jest pokora! Stroi się w nią nawet wyniosłość pychy, byleby nie zasłużyć na wzgardę. Przełożony jednak może bez trudu ujawnić podstęp, jeśli tylko nie da się lekkomyślnie zwieść owej »pysznej pokorze«, skutkiem czego jeszcze bardziej zasłoniłby winę i oddalił karę. Jak w piecu wypala się naczynie z gliny, tak prawdziwa pokuta bywa doświadczana w cierpieniu. Kto bowiem pokutuje prawdziwie, nie uchyla się przed trudami pokuty, ale cokolwiek mu za winę, której nienawidzi, nałożą, przyjmuje cierpliwie w cichości sumienia. W samym też posłuszeństwie nie zniechęca się wobec napotkanych przeciwności i trudności, nie cofa przed ciężarem takich czy innych doświadczeń, ale daje dowody, iż stoi na czwartym stopniu pokory. Przeciwnie, kto żałuje tylko pozornie, zaledwie dotknie go najmniejsza nawet zniewaga albo spadnie nań kara najłżejsza, nie potrafi dłużej udawać pokory ani ukrywać pychy. Szemrze, zgrzyta zębami, unosi się gniewem, a tym samym udowadnia, iż zamiast stać na czwartym stopniu pokory, spada na dziewiąty stopień pychy. [...] Jakież wstyd — przyznasz chyba — musi się wtedy palić w sercu człowieka pysznego, gdy jego chytryść doznaje zawodu. Utraci! spokój sumienia, wyzbył się sławy, jednak nie zmazał swej winy. W końcu wszyscy go potępiają, sądzą, oburzają się, tym bardziej że wszelkie dotychczasowe o nim mniemanie okazało się fałszem. Wówczas też niech przełożony ma się na ostrożności: albowiem tym mniej winien przebaczać takiemu, im przez to przebaczenie więcej dałby zgorszenia pozostałym⁵⁰.

Pierwszy stopień pokory to poznanie samego siebie i dostrzeżenie własnej nędzy. Drugi to współczucie nędzy bliźniego, trzeci — oczyszczenie władz poznawczych i pożądkowych człowieka⁵¹. Człowiek nie powinien uciekać od samego siebie. Poznając, kim jest, uświadamia sobie własną kondycję, to że jest ułomny i niedoskonały. Człowiek powstał bowiem z „mułu ziemi”. Jest wobec tego stworzeniem zmiennym, kruchym, podlegającym zmęczeniu, zniechęceniu, przeżywającym cierpienia i lęki, dźwigającym brzemię grzechu⁵², błędzącym i świadomie wybierającym zło. Poznanie człowieka także nie jest poznaniem doskonałym, ale aspektowym i fragmentarycznym (nie oznacza to, że nie można poznać prawdy). Pokora — powtarza św. Bernard — jest „cnotą, dzięki której człowiek, poznawszy się dokładnie, widzi swoją marność”⁵³. Poznanie rzeczy-

⁵⁰ *O stopniach*, 47.

⁵¹ Tamże, 13–20; R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, dz. cyt., s. 203 i nn.

⁵² R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, dz. cyt., s. 207.

⁵³ *O stopniach*, 2.

wistości, stanięcie przed sobą w prawdzie, oczyszcza człowieka, ma wymiar *katharsis* i terapii. Oprócz pokory człowiek potrzebuje także — zdaniem Bernarda — miłości i kontemplacji⁵⁴.

Starożytni filozofowie za jedno z najważniejszych zadań człowieka uznali kontemplację (*bios theoretikos*), która rodząc się ze zdziwienia, jest intelektualnym zachwytem nad poznawaną rzeczywistością⁵⁵. Zdaniem Tomasza Stępnia, „można [...] powiedzieć, że cała historia filozofii starożytnej jest w pewnym sensie przejściem od kontemplacji rzeczywistości w szkole pitagorejskiej do kontemplacji Boga w szkołach neoplatońskich”⁵⁶. Problematyka kontemplacji znajdzie swoje zwieńczenie w neoplatonizmie, w jego widzeniu najwyższej Prawdy, które ma doprowadzić do zjednoczenia się z Jednym⁵⁷. W następstwie, kontemplacja jest rozważaniem prawdy (*contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri*)⁵⁸. Wydaje się, że Bernard wyrastający z augustinizmu w kontemplacji widzi drogę mistycznego pożądania Boga i dążenia do niego (tradycja afektywno-wolitywna), w przeciwieństwo do Szkoły Wiktorynów, która kontemplację rozumie jako drogę do poznania prawdy (tradycja intelektualna). Ryszard ze Świętego Wiktora pisze, iż „jest rzeczą konieczną, aby w nas zawsze wzrastała miłość dzięki poznaniu i poznanie dzięki miłości” (*debet itaque in nos semper et ex cognitione dilectio et nihilominus ex dilectione cognition*)⁵⁹. Podkreśla on rolę ćwiczenia intelektu w poznaniu, zdobywaniu wiedzy i studiowaniu⁶⁰. Uwyraźniają się tu dwa nurty ówczesnej duchowości.

Tomasz z Akwinu podąży drogą wyznaczoną przez Wiktorynów, łącząc analogicznie kontemplację z miłością. Kontemplacja jest zachwytem nad postrzeganym człowiekiem, nad osobowymi relacjami, które łączą go z tym bytem. Zachwyt ten ma charakter intelektualny, nie jest jednak poznaniem, jest

⁵⁴ Tamże, 5.

⁵⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1177 a 12 — 1178 a 8; 1178 b 3 — 1179 a 32.

⁵⁶ T. Stępień, *Kontemplacja — przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22 (1) 2009, s. 68.

⁵⁷ Tamże, s. 72. Daniela Gromska, tłumaczka *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, stoi na analogicznym stanowisku, pisząc, że „Arystoteles ma na myśli kontemplację prawdy, z wykluczeniem elementów uczuciowych i mistycznych, które u późniejszych filozofów łączyły się z pojęciem kontemplacji”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 82, przyp. 24.

⁵⁸ *STh*, I-II, q. 35, a. 5, ad 3.

⁵⁹ Richardi a Sanctus Victore, *Beniamin Maior*, [w:] *Patrologiae Latinae*, dz. cyt., 196, 145 C.

⁶⁰ M. Gogacz, *Filozofia bytu w „Beniamin maior” Ryszarda ze św. Wiktora*, Lublin 1957, s. 181.

jedynie świadczeniem intelektu i woli, że trwa pomiędzy osobami powiązanie przez miłość. Kontemplacja bowiem stanowi intelektualną akceptację miłości. A zatem to poprzez kontemplację dokonuje się intelektualne uporządkowanie funkcjonowania miłości w życiu ludzkim, tego wszystkiego, co miłość powoduje, a powoduje — zdaniem Tomasza — wszelkie ludzkie działanie. „Miłość jest siłą, która skłania człowieka ku kontemplacji, ale także wraz z postępowaniem na drodze duchowej kontemplacja przyczynia się do wzrostu miłości”⁶¹. Akwinata mówi, że miłość jest motorem ludzkiego działania, oczywiście ma świadomość zła, ma na myśli działania dobre moralnie, które budują osoby i ich powiązania. Zło jest bowiem brakiem dobra (*malum est privatio boni*).

3. Dopowiedzenie św. Tomasza z Akwinu: ujęcie pokory i pychy w *Summa Theologiae*

Św. Tomasz z Akwinu, pomimo że w swojej filozofii odnosi się do Arystotelesa, dystansując tym samym platonizm i neoplatonizm chrześcijański, to jednak z właściwą sobie pokorą odnosi się nie tylko do dorobku Bernarda z Clairvaux.

Zagadnienie poznania samego siebie wprowadzie nie stanowi u Tomasza z Akwinu jednego z wiodących problemów, jednak wskazuje on, że poznanie samego siebie towarzyszy każdemu aktowi poznawczemu, który dokonuje się w intelekcie możnościowym, poznającym rzeczywistość. Intelekt możnościowy nie tylko recypuje za pośrednictwem zmysłów poznawaną rzeczywistość, ale także poznaje własne akty poznawcze. Poznaje zatem samego siebie poprzez aktualizację swojej wiedzy⁶². Uważa, że poznanie ludzkie ma służyć wyższemu celom, a nie wiedzy samej w sobie lub ciekawości, krytykowanej przez Bernarda. Tomasz wymienia cztery rany ludzkiej natury po grzechu pierworodnym. Są to: słabość, nieznamość, złośliwość, pożądlivość⁶³. Ich następstwem jest pycha.

Tomasz odnosząc się do *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* Bernarda pisze:

⁶¹ T. Stępień, *Kontemplacja*, dz. cyt., s. 66; *STh*, II-II, q. 180.

⁶² M. Zembrzusi, *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, [bez miejsca wydania] 2019, s. 343–358; *STh*, I, q. 87, a. 1, resp.

⁶³ *STh*, I-II, q. 85, a. 3, resp.

dwanaście stopni pychy, wymienione przez Bernarda to przeciwstawienie dwunastu stopni pokory Reguły św. Benedykta. Bo pierwszemu stopniowi pokory: »spuszczonymi ku ziemi oczyma zawsze okazywać pokorę serca i ciała« przeciwstawia się ciekawość, polegającą na nieporządnie ciekawym rzucaniu oczami na wszystkie strony. Drugiemu stopniowi pokory: »by ktoś mówił mało a rozumnie i nie hałaśliwie« przeciwstawia się lekkomyślność (*levitas mentis*), polegająca na pysze mowy. Trzeciemu stopniowi pokory: »nie być łatwym i skorym do śmiechu« przeciwstawia się »bezpodstawna wesołość« (*inepta laetitia*). Czwartemu stopniowi pokory: »milcz, a mów tylko, gdy cię pytają« przeciwstawia się chępliwość. Piątemu stopniowi pokory: »postępować zgodnie z ogólnie przyjętą normą klasztoru« przeciwstawia się niesforność, polegająca na tym, że ktoś chce okazać się świętszym niż inni. Szóstemu stopniowi pokory: »wierzyć i okazywać, że się jest poniżej innych«, przeciwstawia się arogancja, polegająca na tym, że ktoś stawia się wyżej nad innych. Siódmemu stopniowi pokory: »wyznawać i wierzyć, że się jest użytecznym do niczego i godnym niczego« przeciwstawia się zarozumiałość, polegająca na uważaniu się za zdolnego do czegoś wielkiego. Ósmemu stopniowi pokory: »wyznawać swe grzechy« przeciwstawia się »obrona popełnionych grzechów«. Dziewiętemu stopniowi pokory: »uzbrajać się w cierpliwość w trudnościach i przeciwnościach« przeciwstawia się »udawane przyznawanie się« polegające na tym, że ktoś obłudnie przyznaje się do wykroczeń celem uniknięcia kary. Dziesiątemu stopniowi pokory, którym jest posłuszeństwo, przeciwstawia się warcholstwo (*rebellio*). Jedenastemu stopniowi pokory: »by człowiek nie szukał przyjemności w czynieniu tego, co chce« przeciwstawia się swawola, polegająca na tym, że człowiek ma specjalną przyjemność w czynieniu tego, co mu się chce. Ostatniemu wreszcie stopniowi pokory, którym jest, bojaźń Boża, przeciwstawia się nawyk grzeszenia, w którym zawiera się pogarda Boga⁶⁴.

Tekst Akwinaty paradoksalnie nie jest tylko rozprawą teologiczną, gdyż Akwinata uprawia także filozofią rozumianą jako naturalne poznanie rzeczywistości. Jego rozważania o pokorze i pysze mają uzasadnienie antropologiczne i moralne, gdyż zależy mu, aby zbadać kondycję człowieka nie tylko w aspekcie nadprzyrodzonym, ale również naturalnym. W tym aspekcie wydają się rozchodzić ujęcia Tomasza i Bernarda. Doktor Anielski rozważa je z perspektywy władz i uczuć, i sprawności człowieka.

⁶⁴ *STh*, II-II, q. 162, a. 4, resp.

Akwinata pisze, że pycha polega na tym, że ktoś swoją wolą dąży wyżej tego, czym (kim) jest. Jest to zatem działanie świadome, przekraczające rozum człowieka, który winien ocenić rzeczywistość taką, jaka ona jest. Idąc za Izydorem z Sewilli dodaje, że człowiek pyszny chce być uważany za wyższego, niż w rzeczywistości jest⁶⁵. Wola człowieka winna podporządkować się intelektowi. Jeżeli to nie nastąpi, wówczas wola kieruje się do uczuć, które z władzami zmysłowymi (szczególnie *vis cogitativa* — władza konkretnej oceny), stają się jej ostatecznymi wyznacznikami w poznaniu i działaniu. Prowadzi to do redukcji poznania (sensualizm lub agnostycyzm) i pożądania (emotywizm) oraz do relatywizmu poznawczego i moralnego. Pychę uznaje Tomasz za pierwszy grzech Adama i Ewy⁶⁶. Chociaż w filozofii greckiej zasadniczo nie pojawia się problematyka pokory, tak jak w judaizmie i chrześcijaństwie, to chyba jej intuicję znajdujemy u Platona. Pycha przeciwstawia się umiarkowaniu i oddala od bogów⁶⁷, co ma swoje źródło w greckiej mitologii⁶⁸. Czyżby zatem była ona powodem opuszczenia przed duszę ludzką świata idei i uwięzienia duszy w więzieniu ciała?

Pycha to odstępstwo człowieka od Boga⁶⁹, ponieważ przekroczenie porządku rozumu jest zarazem przekroczeniem prawa naturalnego i porządku ustalonego przez Boga. Tak ujęta pycha ma swoje następstwo nie tylko na gruncie życia religijnego, ale także moralnego, na co wcześniej wskazywali stoicy. Tomasz, tak jak Bernard, uwyrażnia, że skutkiem negacji Boga jest negacja prawdy⁷⁰. Zdaniem Akwinaty, odwrócenie się od Boga odbywa się z trojkiego powodu:

⁶⁵ *STh*, II–II, q. 162, a. 1, resp.

⁶⁶ *STh*, II–II, q. 163, a. 1, resp.

⁶⁷ Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska Warszawa 1997, IV 715E–716B: „Mężowie [...] bóg, który, jak głosi prastare orędzie, początek, koniec i środek dziejczy wszelkiego istnienia, prostą zmierza drogą w swym zgodnym z przyrodzonym porządkiem rzeczy wiecznym obrocie. Towarzyszy mu zawsze Sprawiedliwość, gardziciele prawa bożego mścicielka. Trzyma się jej ten, kto chce wieść szczęśny żywot, i podąża w jej ślady, małuczki i skromny. Ten zaś, kto wynosi się chełpliwie i dumny ze swego bogactwa, zaszczytów czy piękności cielesnej, młodzieńczą butą i głupotą pali się w duszy i pychą się wydyma, że to niby zwierchnika nie potrzebuje ani przewodnika, lecz sam zdolny jest przewodzić innymi, odrzucony zostaje przez boga i pozostawiony samemu sobie”. Por. M. Szram, *Terminologia dotycząca pokory i pychy w pismach greckich Ojców Kościoła IV wieku*, „Vox Patrum” 32(2012) 58, s. 328–329.

⁶⁸ Por. M. Więcowski, *Tu jest Grecja! Antyk na nasze czasy*, Warszawa 2023, 44–45 i nast.

⁶⁹ *STh*, II–II, q. 161, a. 5, ad. 4; q. 162, a. 5, resp.

⁷⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie (Quaestiones disputationae de veritate)*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1, Kęty 1998, q. I, a. 1, resp.

albo nieświadomości (ignorancja), albo słabości natury (czyli dominacji uczuć, braku sprawności), lub też z powodu „pragnienia jakiegoś innego dobra”⁷¹. Wydaje się, że ostatni powód może mieć swoje źródło nie tylko w ignorancji człowieka oraz w braku sprawności. Czy nie jest to tzw. „heglowskie ukąszenie”, wyrażające się w służbie idealizmu i ideologii, relatywizowaniu Prawdy? Utopizm stanowi bowiem ucieczkę przed prawdą w świat mitu.

W konsekwencji problem pychy to zagadnienie paidetyczno–aretologiczne, związane z uprawą intelektu i woli, ich sprawności i cnót. Powtórzmy za Tomaszem z Akwinu, że pycha jest przekroczeniem porządku rozumu⁷². Tak ujęta pycha jest złem. Jednak może być także pycha „dobra”, polegająca na posiadaniu predyspozycji, przekraczających swoją miarą rozum. Są nimi wyjątkowe uzdolnienia, które ktoś otrzymuje w jakiejś dziedzinie (np. w muzyce Wolfgang Amadeusz Mozart czy Fryderyk Chopin) i mimo że przekraczają one miarę rozumu, nie są faktycznie czymś pysznym. W tym znaczeniu Tomasz rozumie „dobrą” i „złą” pychę.

Ponadto pycha jest przeciwieństwem wielkoduszości. Jest zbliżona do małoduszości. W *Summie Theologiae* czytamy:

[...] bo jak funkcją wielkoduszości jest popędzać ducha do rzeczy wielkich przeciw zniechęceniu, tak funkcją pokory jest odwodzić ducha od nieporządnego dążenia do rzeczy wielkich przeciw zarozumiałości. Małoduszość zaś, brana jako wycofywanie się od dążenia do rzeczy wielkich, jest bezpośrednio przeciwstawieniem przez niedociągnięcie wielkoduszości. Jeśli jednakże sprawia zajęcie się ducha rzeczami podlejszymi niż to wypada dla człowieka, małoduszość jest przeciwstawieniem pokory przez niedociągnięcie; w obu bowiem wypadkach pochodzi z małości ducha⁷³.

Tomasz doprecyzowuje, iż pożądane przez człowieka dobro motywuje go do pokonania stojących na jego drodze trudności. Potrzebne jest tu uczucie nadziei, obligujące do podejmowania nowych wyzwań, służących do osiągnięcia upragnionego celu — dobra. Uczucie nadziei motywuje i obliguje do podejmowania wysiłku, służącego do osiągnięcia upragnionego dobra. Należy doprecyzować, że samo dobro jest tu rozumiane jako dobro dla mnie, czyli coś subiektywnego, oraz że sama nadzieja może być uczuciem agresywnym,

⁷¹ *STh*, II–II, q. 162, a. 6, resp.

⁷² *STh*, II–II, q. 162, a. 1, ad. 1.

⁷³ *STh*, II–II, q. 162, a. 1, ad. 3.

zmuszającym osobę do podejmowania działań nie zawsze go chroniących i zgodnych z jego rozumną naturą. Zagadnienie to zostanie jeszcze poruszone w dalszej części artykułu.

Akwinata konkluduje, że uczucia potrzebują podwójnego wsparcia sprawności. Z jednej strony, konieczne jest nałożenie „właściwej miary i powściągnięcie ducha, by nie dążył bez umiaru”⁷⁴, co spełnia pokora. Z drugiej strony, „umacnianie ducha przeciw zniechęceniu i podniecanie go, by dążył do rzeczy wielkich zgodnie z prawym rozumem”⁷⁵ — co jest zadaniem wielkoduszności. Doktor Anielski wykazuje, że pycha w pewien sposób należy do władzy gniewliwej. Należy do niej w tym sensie, że uczucia gniewliwe (nadzieja, rozpacz, odwaga, bojaźń, gniew) muszą pokonać przeszkody na swojej drodze, które nie pozwalają im na osiągnięcie pożądanego celu. Uczucia gniewliwe muszą wygenerować emocję pozwalającą im na pokonanie przeszkody. Może być to także energia kierująca człowieka do celu przekraczającego naturalną miarę intelektu i zatem prowadzącą do pychy. Z drugiej strony, źródłem pychy może być sama wola człowieka, która nie ma wypracowanych swoich sprawności — cnoty umiarkowania.

Pokora jest „poznaniem własnych braków”, pryncypiów postępowania i wychowania, zaakceptowaniem ich, co stanowi przedmiot etyki i pedagogiki oraz w pewnym sensie psychologii. Tomasz pisze, że „podmiotem pokory są dążenia. Dlatego należy stwierdzić, że właściwą funkcją pokory jest kierowanie ruchami dążeniowymi i zaprowadzanie w nich ładu”⁷⁶. Pokora nie polega na zaufaniu we własne siły⁷⁷. Kondycja człowieka jest ułomna, co zostało już wspomniane. Realizm św. Tomasza wyraża się nie tylko w stwierdzeniu o upadłej naturze człowieka, ale także w przekonaniu, że musi ona przy pomocy uprawy intelektu, woli, zmysłów i uczuć wypracować moralną doskonałość. Dodatkowo naturę człowieka wspiera łaska. Moralnie usprawniony człowiek nie wynosi się nad innymi, nie dlatego, że nie ceni własnych zalet i sprawności, ale widzi, że także u innych ludzi⁷⁸. Posiada także świadomość własnej ułomności. Pokora zatem jest powiązana nie tylko z umiarkowaniem, ale także z męstwem, wyrażają-

⁷⁴ *STh*, II-II, q. 161, a. 1, resp.

⁷⁵ *STh*, II-II, q. 161, a. 1, resp.

⁷⁶ *STh*, II-II, q. 161, a. 2, resp.

⁷⁷ *STh*, II-II, q. 161, a. 2, ad. 2.

⁷⁸ *STh*, II-II, q. 161, a. 3 resp.

cym się np. we wstrzymywaniu się od zbyt pochopnego oraz/lub niezgodnego z prawdą oceniania. Stanowi ona zatem postać umartwienia⁷⁹.

Stąd Akwinata dodaje, że

sposobem właściwym umiarkowaniu, będącym jego główną wartością, jest poskramianie lub tłumienie (*repressio*) naporu jakiejsz namiętności. Dlatego wszystkie cnoty poskramiające lub tłumiące napór jakichś uczuć oraz kierujące czynnościami są uważane za części umiarkowania. Otóż, jak łagodność przytłumia ruch gniewu, tak pokora przytłumia ruch nadziei, która jest ruchem ducha dążącego do rzeczy wielkich. Dlatego zarówno łagodność, jak pokora są częściami umiarkowania. Dlatego nawet Filozof wyraża się o kimś, kto dąży do rzeczy małych, bo na to go tylko stać, że nie jest wielkodusznym, lecz umiarkowanym, a my byśmy go nazwali pokornym. Między innymi częściami umiarkowania, z powodu podanego wyżej, pokora zawiera się w skromności w znaczeniu przyjętym przez Cyserona, jako że pokora jest nie czym innym, jak pewnym ładem ducha⁸⁰.

4. Wnioski końcowe: paidetyczne i terapeutyczne kształtowanie potencjalności człowieka

Pomimo że Bernard z Jasnej Doliny swój traktat skierował do mnichów z Clairvaux, to wydaje się, że kondycja współczesnego człowieka jest taka sama jak w XII czy XIII wieku i dotyczy ona większości populacji. Człowiek i dzisiaj żyje w „umiłowaniu własnej wyższości”⁸¹, oraz „dramatem zdradzonej miłości”⁸². Jednak jego celem i powołaniem nie jest nędza (szczególnie nędza duchowa).

Celem *paidei* (i terapii filozoficznej) jest integralne usprawnienie władz człowieka, wprowadzenie doń ładu i harmonii, ujawnienie prymatu intelektu. Nie jest to zadanie łatwe i automatyczne. Sprawności i nawyki nie są czymś wrodzonym, lecz nabytym. Wydaje się, że wrodzone są pewne reakcje na gruncie władz człowieka, ale większość z nich i tak może podlegać kontroli intelektu. Należy procesem uprawy objąć całego człowieka i wszystkie jego władze:

⁷⁹ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 36.

⁸⁰ *STh*, II–II, q. 161, a. 4, resp.

⁸¹ R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka*, dz. cyt., s. 164.

⁸² Tamże, s., 166.

władzę ruchu, wegetatywną, pożądaną i poznawczą. Należy zatem kolejno przeprowadzić żmudny proces kształcenia i wychowania, obejmujący: zmysły, uczucia, wolę i intelekt człowieka. Mieczysław Gogacz wskazuje, że wykształcenie jest umiejętnością rozpoznawania tego, co prawdziwe i dobre, wychowanie zaś jest „zespołem nieustannie podejmowanych czynności, które utrwalają więź intelektu z prawdą i woli z dobrem”⁸³. Kształcenie ma zatem charakter wprowadzający do kultury duchowej i materialnej ukazanie pryncypiów i zasad, ogląd rzeczywistości, co odbywa się w rodzinie i szkole. Wychowanie ma na celu utrwalenie tych powiązań, poprzez umiejętności wybory tego, co prawdziwe i dobre. M. Gogacz zarysowuje to w następujący sposób:

- wykształcenie intelektu to usprawnienie go w rozpoznawaniu pryncypiów, współstanowiących byt;
- wykształcenie woli jest nauczeniem jej wyboru dobra wskazanego jej przez intelekt;
- wykształcenie uczuć to nabycie przez nie wrażliwości na piękno;
- wychowanie intelektu to usprawnianie go w umiłowaniu prawdy, w trwaniu przy tym, co słuszne (w sensie poznawczym);
- wychowanie woli polega na wierności nie tyle temu, co intelekt rozpoznał jako prawdę i ukazał to woli jako dobro, ile raczej temu, przy czym trwa intelekt i ukazuje jako wywołujące dobre skutki;
- wychowanie uczuć to wyćwiczenie ich w podleganiu intelektowi i woli;
- wykształcenie zmysłowych władz wewnętrznych polega wyćwiczeniu ich w wierności i zgodności w właściwym im przedmiocie poznania;
- wykształcenie *vis cogitativa* to poddanie jej sądów roztropności za pośrednictwem intelektu czynnego.

Kształcenie i wychowanie to zatem wprowadzenie w życie człowieka mądrości i kontemplacji. Aby było to możliwe, należy rozpocząć od wychowania *vis cogitativa* i uczuć. Warto w tym miejscu przywołać dość długi, ale ważny cytat z M. Gogacza:

chodzi np. o to, aby wzrok odbierał wszystkie dające się dostrzec elementy przedmiotu i nie mieszał swych doznań z wyobrażeniami. Podobnie należy wyćwiczyć inne zewnętrzne władze zmysłowe. Jest to ważne w procesach abstrahowania i w opisie isto-

⁸³ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt. s. 24.

towej relacji poznawania. To wyćwiczenie władz zewnętrznych spowoduje, że w proces zmysłowej recepcji poznawczej nie włączą się działania zmysłów wewnętrznych. Już wspomnieliśmy, że w recepcje wzrokowe może wniknąć wyobrażenie. Wychowanie wewnętrznych władz zmysłowych polega także na wyćwiczeniu ich w wierności ich przedmiotowi. Zmysł wspólny ma tylko scalić wszystkie odebrane informacje, wywoływane przez oddziałujące na nas byty zewnętrzne. Z tego scalenia wyobrażenia ma wydobyć zespoły wrażeń dla pełnienia roli fizycznego znaku treści intelektualnych. Pamięć ma przechować kompozycje znaków i znaczeń. Te kompozycje ma utworzyć władza konkretnego osądu. Jest to władza zmysłowa, działająca więc mechanicznie, jednak zgodnie z nabytym przez ćwiczenie nawykiem. Wpływa jednak na nią intelekt w większym stopniu niż na inne zmysły wewnętrzne, gdyż swoiście współpracuje z intelektem czynnym. Łączy bowiem ze znakiem wewnętrznym te treści intelektualne, które stawia wobec niej intelekt czynny. Ta władza swoiście naśladuje myślenie i dlatego nazywa się *vis cogitativa*. Łącząc ze sobą znaki i znaczenia tworzy także pojęcia powszechne gatunkowe i rodzajowe. Tworzenie ich polega na scalaniu elementów różnych występujących w bytach jednostkowych lub na scalaniu elementów podobnych, branych z różnych bytów. *Vis cogitativa* może pomylić rodzaje, także gatunki. Wynikiem jej pomyłek jest np. pojęcie syreny jako połączenie gatunkowych elementów człowieka z elementami innego gatunku i uznanie tego rodzaju za gatunek, którym jest człowiek o kształcie ryby. Można dodać, że najtrudniej wykształcić, a więc wyćwiczyć w prawidłowym działaniu właśnie *vis cogitativa*. Ona powoduje nieprawidłowe łączenie w całości różnych wrażeń. Jest przede wszystkim władzą łączenia. Ona także wpływa na powstawanie różnorodnych relacji. Należy przy okazji zauważyć, że tworzenie relacji nie ujawnia duchowej natury człowieka, lecz część zmysłowej działalności poznawczej ludzi. O duchowości człowieka świadczy umiejętność identyfikowania pryncypiów współstanowiących byt, wyzwalający recepcję poznawczą. Powtórzmy, że tej recepcji dokonuje intelekt możliwościowy⁸⁴.

Władza konkretnej oceny, łącząca ze sobą wyobrażenia, współpracuje z uczuciami. Jej działania zmierzają do wyeliminowania intelektu i podporządkowania sobie woli człowieka. Ma to swoje nie tylko wychowawcze, ale także psychiczne konsekwencje dla rozwoju człowieka (coraz częściej diagnozowany kryzys współczesnej edukacji ma swoje źródła właśnie w źle kształtowanej władzy *vis cogitativa*

⁸⁴ M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 23–24.

va i uczuciach, a nie tylko w braku uprawy intelektu). W obliczu negacji potrzeby uprawy intelektu i woli człowieka, zasadne wydaje się stwierdzenie Henryka Majkrzaka, że „życie człowieka pozbawione cnót nie jest życiem godnym człowieka”⁸⁵.

Dodajmy, że uczucia są zareagowaniem na poziomie zmysłowości człowieka na wyobrażenie dobra lub zła fizycznego. Są skierowane na odczucie jakiegoś dobra dla mnie, którego nie należy utożsamiać z dobrem moralnym. Uczucia są zmienne, gdyż zależą od wyobrażeń *vis cogitativa*. W konsekwencji uczucie miłości nie jest tym samym, co miłość jako osobowa relacja (*dilectio*). Uczucie miłości (*amor*) jest źródłem dążenia do dobra dla mnie, czyli do upragnionego celu. Według Akwinaty, miłość jest upodobaniem w przedmiocie, do którego się dąży⁸⁶. Z racji na wpływ *vis cogitativa* na uczucia ich wyobrażenie dobra jest bardzo subiektywne i uznaniowe. Biorąc pod uwagę ułomność natury człowieka, o której pisze Tomasz z Akwinu, uczucia człowieka mogą być „egoistyczne”. Człowiek bowiem na ich poziomie ujmuje tylko „dobro dla siebie”. Utożsamienie uczuć i osobowych relacji ma swoje konsekwencje w życiu człowieka. Na płaszczyźnie spotkania osób inne relacje wyznaczają uczucia, które ze swojej natury są zmienne i nietrwałe, inne zaś są osobowe relacje, które wyróżnia stałość i obecność. Człowiek potrzebuje bezinteresownej miłości, która jest darem chroniącym go i integralnie rozwijającym. Doniosłego znaczenia nabiera kwestia wychowania miłości na płaszczyźnie sprawności intelektu i woli, porządkująca uczucia człowieka oraz prymat intelektu przed uczuciami⁸⁷ i poznania przed pożądaniem⁸⁸.

⁸⁵ H. Majkrzak, *Św. Tomasza z Akwinu pycha i pokora*, dz. cyt., s. 31.

⁸⁶ *STh*, I-II, q. 26, a. 1, resp.

⁸⁷ M. Gogacz, *Filozoficzne rozważania o rozpacz i nadziei*, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” 19(1983)2, s. 151–182.

⁸⁸ Analizując stopnie pychy w ujęciu Bernarda z Clairvaux być może warto odnieść się do koncepcji powstawania i leczenia nerwicy u Anny Terruwe i Conrada Baars. Nerwica energii ma miejsce wówczas, kiedy uczucia gniewliwe (nadzieja, ambicja, odwaga) naciskają na inne uczucia i wyraża się ona: nadmierną odwagą, niezdrową ambicją, niespożytą energią do działania, w pracoholizmie. Osoba z nerwicą energii osiąga duże sukcesy, ale odbywa się to ze szkodą innych osób (cel uświęca środki) lub/i własną. Jej sukces jest okupiony wypaleniem, ponieważ odbywa się kosztem innych uczuć i oczywiście relacji osobowych (miłość, otwartość, zaufanie). Z kolei nerwica histeryczna polega na nacisku uczuć gniewliwych na uczucia pożądliwe (uczucie miłości, niechęci, nienawiści, pożądania, przyjemność, wstręt). Te ostatnie dążą do zaspokojenia pragnień, którym na drodze stają uczucia gniewliwe (np. nadzieją — będąca uczuciem agresywnym, lub bojaźń/lęk ewentualnie gniew). Wówczas ma miejsce konflikt pomiędzy uczuciami, nacisk jednych na drugie, wypieranie ich, co skutkuje nerwicą histeryczną. Wyraża się ona w zbyt

Pychę można porównać do duchowej samozagłady i samozakłamania. Nie tylko w wychowaniu, ale także w terapii jest to ważna prawda. I terapeuta, i jego pacjent muszą stanąć w prawdzie przed samymi sobą. Prawda bowiem oczyszcza i wyzwala człowieka. Terapia filozoficzna podejmuje próbę konfrontacji człowieka z prawdą, jest próbą poznania samego siebie, kontemplacji oraz nauką miłości *dilectio*. Celem terapii filozoficznej jest bowiem poznanie samego siebie, umiłowanie rzeczywistości, czyli kontemplacja⁸⁹ i nawiązania, a następnie potrzymanie osobowych relacji istnieniowych. Poznanie samego siebie stanowi punkt wyjścia nie tylko filozofii i *paidei*, ale także terapii filozoficznej.

emocjonalnym, nieadekwatnym do sytuacji reagowaniu na napotkane trudności. Nerwica lękowa maskująca energię jest dość skomplikowana w swojej strukturze. Nacisk na uczucia jest podwójny. Naciskają na nie — uczucie nadziei (energia) i uczucie bojaźni (lęk). W konsekwencji człowiek swój lęk maskuje udawaną energią. Być może ma ona miejsce na jedenastym stopniu pychy? Niewykluczone, iż na rozwój stopni pychy ma także wpływ uczucie lęku (np. przed śmiercią i może samym Bogiem). Pragnienie zaspokojenia uczucia przyjemności (choćby na płaszczyźnie seksualnej człowieka) może spotkać się z lękiem, podyktowanym moralnością lub religią, co może być przyczyną nerwicy lękowej. Wynika to z niewłaściwego obrazu Boga jako źródła represji, wytworzonego przez *vis cogitativa*. Nerwica lękowa polega na nacisku bojaźni (lęku). Człowiek ze strachu nie podejmuje działań, jest zdominowany przez strach, który niszczy inne uczucia. M. Gogacz określa taką postawę „chorobą skrupułów” (M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków–Warszawa/Struga 1987). Prowadzi ona często to kryzysu życia religijnego i duchowego, a nawet odrzucenia Boga. Być może warto szerzej zbadać zagadnienie pychy w perspektywie nerwic wymienionych przez tych holenderskich psychiatrów? Istotnym problemem jest także integracja uczuć człowieka. Jak wykazują Terruwe i Baars nerwice nie powstają jako rezultat nacisku intelektu na uczucia pożądliwe i gniewliwe, ale z powodu ich wewnętrznej rywalizacji i walki między sobą. Jest to bardzo ważne stwierdzenie, wskazujące na błędne ujęcie psychoanalizy Zygmunta Freuda w tej kwestii. Dla prawidłowego życia psychicznego należy zatem uporządkować uczucia. Zabieg ten chroni człowieka także przed pychą i jej skutkami. Na gruncie życia emocjonalnego potrzeba miłości i skutki wywołane jej deficytem. Terapeutyczne znaczenie miłości *dilectio*. Brak miłości rodzi nie tylko nerwice, ale również pychę jako reakcję na poczucie odrzucenia. Por. A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna*, tłum. W. Unolt, Poznań 1989, s. 25. Warto sięgnąć do recenzji tej książki autorstwa Artura Andrzejuka, podkreślającego wartość tej pozycji, ale zarazem wskazującego na niedociągnięcia terminologiczne i merytoryczne (np. brak intelektu możliwościowego, wprowadzenie „intelektu intuicyjnego”) w rozumieniu antropologii filozoficznej Tomasz z Akwinu, występujące u holenderskich psychiatrów. Por. A. Andrzejuk, *Integracja psychiczna: o nerwicach i ich leczeniu*, A. A. Terruwe, C. W. Baars, Poznań 1987 [recenzja], „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” 27(1991)1, s. 148–157; A. Terruwe, C. Baars, *Integracja emocjonalna*, tłum. M. Ciszewska, Poznań 2023.

⁸⁹ U. Wolska, *Terapia filozoficzna...*, dz. cyt., t. 2, s. 27–41.

Bibliografia

Źródła:

- Alighieri Dante, *Boska komedia*, tłum. A. Świdorska, Kęty 2003.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1–2, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996.
- Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, tłum. S. Kiełtyka, Kraków 1991.
- Fiodor Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, tłum. A. Wat, t. 1, Warszawa 1978.
- Piotr Abelard, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991.
- Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska Warszawa 1997.
- Reguła św. Benedykta z Nursji* (fragmenty), [w:] <https://www.benedyktynki-zarnowiec.pl/duchowosc/regula-sw-benedykta-regula-sancti-benedicti/> [stan z dn. 12.06.2023].
- Richardi a Sanctus Victore, *Opera omnia*, [w:] *Patrologiae Latinae*, tomus unicus, ed. J. P. Migne, [Paris] 1855.
- Saint Bernardi, *Opus omnia*, [w:] *Patrologiae Latinae*, tomus CLXXXII, ed. J. P. Migne, [Paris] 1859.
- Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, t. 1–5, Ex Officina Libraria Marietti, Taurini 1932.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie (Quaestiones disputatae De veritate)*, t. 1–2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszyński, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22 (*Umiarkowanie*), tłum. S. Bełch, Londyn 1963.

Opracowania:

- Adamski J., *Pokora postawą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1915.
- Andrzejuk A., *Integracja psychiczna: o nerwicach i ich leczeniu*, A. A. Terruwe, C. W. Baars, Poznań 1987 [recenzja], „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” 27(1991)1, s. 148–157.
- Andrzejuk A., *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux*, „*Studia Philosophiae Christianae UKSW*” 47(2011)2, s. 64–65.
- Aubé P., *Św. Bernard z Clairvaux*, tłum. Ł. Maślanka, Warszawa 2019.
- Biffi I., *Bernard z Clairvaux i Tomasz z Akwinu*, tłum. P. Borkowski, Poznań 2010.
- Chesterton G. K., *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Katowice 1949.
- Chudy W., *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*, Warszawa 2003.

- Chudy W., *Spółeczeństwo zakłámane. Esej o spółeczeństwie i kłámstwie*, t. 1–2, Warszawa 2007.
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gilson É., *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1947.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Filozofia bytu w „Beniamin maior” Ryszarda ze św. Wiktora*, Lublin 1957.
- Gogacz M., *Filozoficzne rozważania o rozpacz i nadziei*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 19(1983)2, s. 151–182.
- Gogacz M., *Modlitwa i mistyka*, Kraków–Warszawa/Struga 1987.
- Gogacz M., *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993.
- Gogacz M., *Wolność przejawem sumienia*, [w:] *Wolność w współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1997, s. 433–436.
- Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997.
- Grousset R., *Epopcja krucjat*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wydania] 2023.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Kenny A., *Tomasz z Akwinu*, tłum. P. Piotrowski, Poznań 1999.
- Kiełtyka S., *Św. Bernard z Clairvaux*, Kraków 1983.
- Krasnodębski M., *Teoria osobowych relacji istnieniowych jako fundament rodziny w filozofii Mieczysława Gogacza*, „Rocznik Tomistyczny” 3/2014, s. 45–59.
- Krasnodębski M., *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania. Paideia od Sokratesa do Zenona*, Warszawa 2011.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Kraków 2013.
- Majkrzak H., *Pokora chrześcijańska*, Kraków 1999.
- Majkrzak H., *Św. Tomasz z Akwinu: pycha i pokora*, „Theofos” 4/2018, s. 30–41.
- Semenenko P., *Mystyka ułożona podług nauk konferencyjnych*, Kraków 1896.
- Stępień T., *Kontemplacja — przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22 (1) 2009, s. 63–72.
- Szram M., *Terminologia dotycząca pokory i pychy w pismach greckich Ojców Kościoła IV wieku*, „Vox Patrum” 32(2012) 58, s. 327–342.
- Terruwe A., Baars C., *Integracja emocjonalna*, tłum. M. Ciszewska, Poznań 2023.
- Terruwe A., Baars C., *Integracja psychiczna*, tłum. W. Unolt, Poznań 1989.
- Tichy R., *Mistyczna historia człowieka według Bernard z Clairvaux*, Poznań 2011.
- Torell J. P., *Wprowadzenie w św. Tomasz z Akwinu — człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2021.

- Weischeipl J, *Tomasz z Akwinu — życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.
- Węcowski M., *Tu jest Grecka! Antyk na nasze czasy*, Warszawa 2023.
- Witek S., *Interpretacja pokory w patrystyce zachodniej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17(1970)3, s. 5–23.
- Witek S., *Kwestia pokory w średniowieczu przed świętym Tomaszem z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972)2, s. 171–188.
- Wolska U., *Terapeutyczne aspekty filozofii Sokratesa i Epikura*, Warszawa–Radzymin 2017.
- Wolska U., *Terapia filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 2, Warszawa 2019.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–2, Lublin 1999.
- Woroniecki J., *Pokora i jej rola w stosunkach międzynarodowych*, „Człowiek w kulturze” 12/1999, s. 255–264.
- Wysoczański W., *Pokora i pokorność w polszczyźnie (w świetle kolokacyjnych, frazeologicznych i paremicznych)*, „Studia Lingwistica” 16/2021, s. 224–238.
- Zembrzusi M., *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, [bez miejsca wydania] 2019.

PAIDETIC AND THERAPEUTIC SIGNIFICANCE OF “HUMILITAS” AND „SUPERBIA” IN THE PHILOSOPHY OF ST. BERNARD OF CLAIRVAUX AND ST. THOMAS AQUINAS

Summary

Saint Bernard of Clairvaux devoted a small treatise to the issues of humility and pride entitled *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*. Saint Thomas Aquinas addressed these issues in II–II of *Summa Theologiae* and other smaller works. Therefore they can be considered to be secondary issues in their theology and philosophy. On the other hand it is humility or pride that identifies a person's attitude towards himself, other people, God or reality. They make one to face the truth about oneself, the truth about reality or their rejection, falling into a lie, illusion, myth, resentment, pride. It seems that these two works written in the 12th and 13th centuries have lost none of their relevance. The author analyses them from an anthropological–ethical and therapeutic–paidetic perspectives. It

turns out that these texts, which are theological treatises, contain rich practical issues in the field of paideia i.e. comprehensive and integral human cultivation and philosophical therapy. Extracting it is the content of this article.

Keywords: *St. Bernard of Clairvaux, St. Thomas Aquinas, humilitas (humility), superbia (pride), philosophical therapy, classical philosophy, paideia.*