

Piotr Lichacz

Instytut Filozofii i Socjologii,
Polska Akademia Nauk (IFiS PAN)

SZLACHETNOŚĆ JAKO ASPEKT DOJRZAŁOŚCI MORALNEJ

W tym opracowaniu przybliżę temat szlachetności jako aspektu dojrzałości moralnej. Skupię się na analizie pojęcia szlachetności oraz jego miejsca w dynamizmie zmierzania ku pełni bycia człowiekiem. Temat ten potraktuję wybiórczo, odwołując się zaledwie do kilku klasycznych źródeł i wskazując ogólnie na kilka wątków wartych pogłębionych studiów.

W próbach zrozumienia moralnej rzeczywistości nazywanej słowem „szlachetność” warto dotknąć bodaj części dziedzictwa kultury, z której wyrasta nasz język i refleksja w tym przedmiocie. Dlatego rozpocznę od elementów etymologii i tradycyjnych znaczeń przypisywanych szlachetności. Następnie przywołam greckie i łacińskie słowa, tłumaczone na język polski jako „szlachetny”, „coś szlachetnego” lub „szlachetność”. Zarysuję też pokrótce kilka wybranych ujęć szlachetności w tekstach uznawanych za źródłowe i klasyczne dla refleksji moralnej, gdyż bez wątpienia różnorodnie wpływały one na rozumienie tego, co zwykło nazywać się w naszym języku szlachetnością. Bardziej zaś szczegółowo potraktuję szlachetność w oparciu o teksty Tomasza z Akwinu. Zakończę kilkoma uwagami dotyczącymi obecnego stanu refleksji nad szlachetnością oraz uwagami natury metaetycznej.

I. RÓŻNE RODZAJE SZLACHETNOŚCI

Ogólnie słowniki języka polskiego wskazują na trzy grupy znaczeń słowa „szlachetność”. Po pierwsze, tym słowem określa się postępującego w sposób wspańiałomyślny, uczciwy i bezinteresowny. Po drugie, szlachetnym nazywa się kogoś lub coś odznaczającego się harmonią, subtelną prostotą i umiarem (nie tylko w odniesieniu do osób, ale również do rzeczy tak zaprojektowanych lub wykonanych z czegoś uznawanego za cenne). Po trzecie wreszcie, szlachetny to tyle

co wyróżniający się rzadkimi cechami lub odznaczający się doskonałą jakością (np. produkty wysokogatunkowe nazywane są szlachetnymi, również gazy szlachetne lub metale szlachetne będą w tej grupie znaczeniowej). Co ciekawe, ogólne definicje słownikowe zazwyczaj nie zawierają już znaczenia, które wydaje się etymologicznie źródłowe.

Najbardziej prawdopodobna etymologia wyrazu „szlachetny” wiąże się oczywiście ze szlachtą, a ta z kolei zapewne pochodzi od staro- i średnio-wysokoniemieckiego słowa określającego ród: *slahta*, *slahte*, *slehte* (nowo-wysokoniemieckie *Geschlecht*). Szczegółowe badania sugerują, że wyraz „szlachta” został zapożyczony z niemieckiego za pośrednictwem czeskiego *šlechta*. W języku polskim „szlachta” lub „ślachta” oznaczało początkowo wyższą warstwę rycerstwa i poszczególnych znamienitszych rycerzy. Później, w XV wieku tym słowem oznaczano całe rycerstwo¹. Szlachetny to zatem ktoś należący do rycerstwa lub do rodziny rycerskiej, z czym oczywiście wiązały się specyficzne funkcje w społeczeństwie i w państwie, a do tych z kolei potrzebne były określone cechy charakteru przejawiające się w czynach lub w końcu odpowiedni wygląd. Szlachetny to w tym sensie również ten, kto nie jest pospolity, kto nie należy do pospólstwa lub wyróżnia się z pospólstwa.

Jak widać, obecnie wyraz „szlachetny” utracił swe znaczenie etymologicznie pierwotne, dotyczące wywodzenia się z wysokiego, uznanego, rycerskiego lub ważnego dla państwa rodu.

Inne etymologie wyrazu „szlachetny” są mniej prawdopodobne. Jedna z prób zdaje się wzorować na etymologiach odpowiedników z innych języków. Wiązano bowiem słowo „szlachetny” lub „szlachcic” ze „sławą” — „sławetny”, „sławcic”, coś na wzór o wiele wcześniejszego łacińskiego *nobilis* czy *nobilitas* („szlachetnego rodu”, „szlachetny” — pochodzące od słowa „znany”, „o szerokiej sławie”, „o powszechnie uznanej reputacji”), włoskiego *nobiltà*, angielskiego *noble*, *nobility* czy francuskiego *noble*, *noblité*². Prawo rzymskie dzieliło ludzi na wolnych i niewolnych, ale potem wśród wolnych też mamy podział na patrycjusz

¹ Zob. A. BOGUCKI, *Jeszcze o pochodzeniu wyrazu „szlachta”*, „Gdańskie Studia z Dziejów Średniowiecza”, 9 (2003), s. 457–471. Zob. również T. CZARNECKI, *W sprawie naukowej etymologii terminu „szlachta”*, „Studia Germanica Gedanensia”, 18 (2008), s. 293–299. Czarnecki nieprzekonująco usiłował wywodzić słowo „szlachta” od niemieckiego *slecht* — niższy, prosty, zwykły, ujednolicony — co by miało oznaczać niższe rycerstwo lub wolnych obywateli niższych warstw.

² Zob. S.B. LINDE, *Słownik języka polskiego*, Lwów 1854, s. 591; J. CIECHANOWICZ, *Rody rycerskie Wielkiego Księstwa Litewskiego*, 1: *Szlachta jako elita*, Rzeszów: Fosze, 2001, s. 206. Inna z kolei próba identyfikacji etymologii słów „szlachetność” lub „szlachta” łączyła te wyrazy z imieniem protoplasty Lecha, od którego mówiono o Lechitach, Lechach, a wreszcie Lachach. Czynność uznania kogoś za pochodzącego z dawnego wysokiego rodu byłaby „zlehczeniem”, a ktoś byłby „zlehcicem” lub „ślachcicem”, aż w końcu „szlachcicem”. „Szlachetny” byłby wtedy ten, kto jest „z Lachów”, czy wywodzi się od Lachów. Czarnecki (*W sprawie naukowej etymologii*, s. 294) notuje także inne, mało prawdopodobne, a raczej kuriozne etymologie: od niemieckie-

i plebejuszy oraz *nobiles* i *ignobiles*, czyli rody bardziej i mniej znane. Ktoś mógł się urodzić w sławnej i wpływowej rodzinie (*nobili genere natus*) i z tego tytułu cieszyć się niedostępnymi dla innych funkcjami w społeczeństwie i zaszczytami. Potem zwyczaje imperium rzymskiego rozszerzały się i przenikały do innych kultur i języków.

2. SZLACHETNOŚĆ A SZLACHECKOŚĆ

Zmniejszanie się zakresu użycia słowa „szlachetny” w znaczeniu wywodzenia się ze znamienitego rodu uwarunkowane było z pewnością zanikaniem tej warstwy społecznej w Polsce zapoczątkowanym już w czasach rozbiorowych, sformalizowanym w Drugiej Rzeczypospolitej, a zakończonym wraz z walką klasową epoki komunizmu. Zjawisko takiego zanikania znaczenia szlachetności rodowej wpisywało się też w szerszy trend powolnego lub rewolucyjnego odchodzenia w organizacji życia społecznego od arystokracji dziedzicznej do arbitralnego ustanawiania nowych elit, albo do zmierzania ku merytokratycznej biurokracji. Także w innych językach i w innych uwarunkowaniach historycznych dawno już dostrzegano kłótnię między szlachetnością z urodzenia, czyli cielesną lub materialną, a szlachetnością duszy czy ducha, szlachetnością w znaczeniu moralnym lub duchowym.

Cyceron na przykład, bawiąc się podobnymi łacińskimi słowami, opisuje kobietę, którą żartobliwie i lapidarnie określa jako nie tylko *nobilis*, ale także *nota* — to pierwsze określenie funkcjonuje już na oznaczenie „znamienitego” czy „znanego rodu”, to drugie zaś dotyczy obiegowej reputacji, w tym przypadku raczej jej utraty, czyli bliżej znaczenia polskiego określenia „notoryczna”³. Przeciwnostawiał tym samym szlachetności urodzenia szlachetność moralną, czyli to, co w języku polskim czasem przedstawiało się w zgrabnej opozycji pomiędzy szlacheckością a szlachetnością.

Parę wieków później natomiast Augustyn z Hippony zauważał, że pragnienie panowania nad innymi ludźmi, którzy z natury są równi, bierze się z niezdolności pychy⁴ i takie też jest źródło pochodzenia rodów, które ustanowiły swe panowanie nad innymi. Po nim papież Grzegorz VII, sam pochodzący z niezamożnej

go słowa *Schlachter* — „rzeźnik”, albo *Schlacht* — „bitwa”; albo od niemieckiego słowa *Schlag* — „droga” i spokrewnionego z polskim zapożyczeniem „szlak”; czy wreszcie od niemieckiego wyrazu *Geschlechter* — „grupy podłych ludzi”.

³ „Cum Clodia muliere non solum nobili uerum etiam nota” — CICERO, *Pro Caelio*, 13, 31 [CICERO, *Pro Marco Caelio*, wyd. A.R. Dyck, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 43].

⁴ AUGUSTYN, *De doctrina christiana*, I, 23 [ŚWIĘTY AUGUSTYN, *De doctrina christiana — O nauce chrześcijańskiej*, tekst łac.-pol., przeł. J. Sulowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989, s. 29].

rodziny, a w dodatku różnorako skonfliktowany z królem niemieckim i cesarzem, rozwinął tę myśl i pisał w 1081 roku do biskupa z Metz, że wszyscy wiedzą, iż królowie i książęta wywodzą się z ludzi, którzy nie znali Boga, a z nieznośną zarozumiałością i ślełą chciwością ustanowili swą władzę nad innymi — którzy przecież byli im równi — przez pychę, perfidię, gwałt, morderstwo i inne przestępstwa⁵. Dopiero wtórnie, dla obrony zagarniętego bogactwa i władzy, przedstawiali siebie jako obrońcy uciśnionych i biednych, troszczący się o pokój i dobro wspólne, broniący kraju przed najeźdźcami. Z tego wtórnego usprawiedliwienia wyniknęło przy okazji między innymi uświadomienie i rozprzognowanie pewnych zasad, których trzeba przestrzegać dla zachowania władzy, statusu i pokoju.

Podobnie sporo wieków później Tomasz Becket, odpowiadając na zarzut, że z biedoty król wyniósł go do godności państwowych, pisał w 1166 roku: „Rzeczywiście, nie wywodzę się z dawnej linii królów, wolę jednakże być kimś, w kim rodzaj duszy rodzi szlachetność, niż tym, w którym szlachetność rodu się degeneruje”⁶. Becket przyznaje, że jest parweniusem, ale wskazuje na o wiele ważniejszą szlachetność, której nikt nie nadaje, a która powstaje dzięki szlachetności duszy i postępowania.

Jeszcze później, na początku XIV wieku Dante w *Biesiadzie* poddał krytycznym rozważaniom szeroko rozpowszechnione rozumienie szlachetności jako starodawnego bogactwa, czyli rodowych posiadłości. Rozumienie to wywodził od Fryderyka II Szwabskiego, który oprócz starodawnego bogactwa mówił też o pięknych obyczajach (*antica ricchezza e belli costumi*), ale po nim, zdaniem Dantego, ktoś usunął drugi człon definicji i w świadomości mas pozostały same bogactwa⁷. Ludzie zaczęli utożsamiać szlachetność z odpowiednim stanem posiadania, niezależnie od tego, jakim ktoś był człowiekiem. Dante sam stracił wszystkie rodowe posiadłości, znajdował się wówczas na wygnaniu, co było zapewne jednym z motywów, by wskazywać, co jest prawdziwą szlachetnością. Fryderyk mylił się w formułowaniu definicji szlachetności i wielu tym błędem zwiódł, twierdził Dante, dlatego konieczne było pilne naprawienie tych szkód i przedstawienie prawdziwej definicji szlachetności jako indywidualnej doskonałości, aby następni władcy stosowali już tę poprawną i pociągali do szlachetności

⁵ Por. A.J. DUGGAN, *Introduction*, w: *Nobles and Nobility in Medieval Europe: Concepts, Origins, Transformations*, red. A.J. Duggan, Woodbridge: The Boydell Press, 2000, s. 9.

⁶ THOMAS BECKET, *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury*, wyd. J.C. Robertson, J.B. Sheppard, t. 5, London 1883, list 223, s. 499: „Non sum reuera ‘attauis editus regibus’; malo tamen is esse in quo faciat sibi genus animi nobilitas, quam in quo nobilitas generis degeneret”. Por. A.J. DUGGAN, *Introduction*, s. 1–14.

⁷ Por. DANTE, *Convivio*, IV, III, 6. Dante używa synonimicznie dwóch terminów dla oddania pojęcia szlachetności: *nobiltà* i *gentilezza*.

innych⁸. Ogólne pojęcie szlachetności oznacza jego zdaniem doskonałość własnej natury każdego stworzenia. O szlachetności zaś człowieka świadczą skutki, które ona wywołuje, bo sama jest jakby ukryta, będąc „ziarnem szczęśliwości zasianym w uprawnej roli duszy”⁹, wydającym owoce cnót moralnych i intelektualnych. Za ich pomocą człowiek unika przesady i niedoboru, a wybiera to, co pośrodku¹⁰. W takim ujęciu jest ona źródłem i przyczyną wszystkich cnót. Dante dowodził również, że szlachetność nie może mieć źródła w bogactwach, bo te same z siebie raczej są przeciwne szlachetności, ani też w urodzeniu w znamienitej rodzinie, bo inaczej ludzie musieliby się wywodzić od dwóch rodzajów przodków, szlachetnych i plebejskich, co wprost kłóciło mu się z objawieniem biblijnym. W jego zatem rozumieniu szlachetność zależy w całości od przyjęcia jej jako bogactwa wewnętrznego podarowanego wraz z całą indywidualną naturą ludzką oraz od wewnętrznej dyspozycji względem tego bogactwa i wszystkiego, co się wydarza w życiu człowieka. Tej szlachetności nikt ani nic z zewnątrz odebrać nie może. Dobra zewnętrzne, w tym dobre urodzenie, czyli wybitny rodowód, mogą w tak rozumianej szlachetności zarówno pomagać, jak i przeszkadzać.

Mimo tej świadomości, że szlachetność z urodzenia i szlachetność z postępowania nie są tym samym, w różnych językach odpowiedniki słowa „szlachetność” określały znamienite rody lub ich członków, niejako powszechnie uznając standard ich postępowania, a zarazem podkreślając wymaganie, by to oni właśnie wyznaczali odpowiednie standardy postępowania dla innych, jako że — jak głosi starodawne francuskie porzekadło — szlachetność rodu zobowiązuje (*noblesse oblige*). Ta współzależność uznania, oczekiwań i samego postępowania owocowała również tworzeniem kanonów zachowań rycerstwa czy potem dworów, określaniem, co wypada, a czego nie wypada czynić ze względu na stan społeczny, co licuje z daną funkcją w społeczeństwie, a co nie jest odpowiednie. Dokonywało się to oczywiście pod przemożnym wpływem kulturowym i praktyk religijnych właściwych chrześcijaństwu oraz tworzyło rodzinne dziedzictwo, często wykraczające poza ramy rodziny, które niosło pamięć o dawnych doświadczeniach i rozszerzało wyobraźnię w sprawie możliwych wydarzeń przyszłych, do których trzeba się przygotować. Obraz własny rodów uznawanych lub uznających się za szlachetne i tworzenie przeciwstawienia względem rodów nieszlachetnych, plebejuszy lub pospółstwa, wpływał na ich sposób zachowania,

⁸ Por. tamże, IV, XVI, 1. Por. również CH.T. DAVIS, *Dante and the Empire*, w: *Cambridge Companion to Dante*, red. R. Jacoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 259.

⁹ DANTE, *Convivio*, IV, canzone, 72–73.

¹⁰ Por. M. BARTKOWIAK-LERCH, *Szlachetność — cnota główna. Refleksja na podstawie Il Convivio Dantego Alighieri*, w: *Maestro e amico: miscellanea in onore di Stanisław Widłak / Mistrz i przyjaciel: studia dedykowane Stanisławowi Widłakowi*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004, s. 35–40.

rozwijał ich samoświadomość w kwestii postaw pożądanых i niepożądanych, odpowiednich i nieodpowiednich, podkreślających ich szlachetny stan i kłócących się z tym stanem. Na tej zasadzie w społecznym odbiorze na podstawie zachowania, sposobu mówienia, stroju, gestów czy postaw, niektórzy — nawet przy pierwszym spotkaniu i bez szczegółowych informacji — traktowani byli jako wywodzący się z rodów szlachetnych, a inni jako należący do pospólstwa¹¹. To na tej podstawie rodził się ideał rycerskości, a więc otwarty zestaw zasad, których powinien trzymać się ten, kto chce być rycerzem naprawdę, a nie tylko z nazwy czy wyglądu.

Dla popularyzacji szlachetności jako ideału postępowania lub ideału bycia człowiekiem niemałe znaczenie miało nauczanie chrześcijańskie. Oto również poza ramami wpływowych i znamienitych rodów można było cieszyć się szlachetnością pochodzenia i to jeszcze większą niż wszelkie ludzkie rody królewskie. Wszyscy bowiem ochrzczeni w Chrystusie dostępują łaski odrodzenia w Chrystusie, Synu Bożym, Królu Wszechświata. Ochrzczeni w Synu Bożym i narodzeni z Ducha Świętego stają się dziećmi Bożymi, są włączeni w życie Trójcy Świętej. Bardziej szlachetny ród trudno sobie wyobrazić: każdy chrześcijanin, nawet urodzony w największej biedzie i poniżeniu, może się cieszyć niezrównaną z niczym innym godnością dziecka Bożego i z tego szlachetnego pochodzenia się chlubić, je celebrować, zgodnie z nim postępować¹². Szlachetność tego typu zobowiązuje jeszcze bardziej niż ta czysto ludzka i pochodząca z ludzkiego tylko uznania. Tym bardziej, że z tą szlachetnością ludzie przeniesieni są ze stanu niewolnictwa do wolności, porzucają podły serwilizm i wieczny lęk, by żyć w wolności dzieci Bożych. Taka wolność zobowiązuje do podejmowania wielkich wyzwań.

Szlachetność moralna mogła być różnorako uwarunkowana szlachetnością rodu, choć ludzie doświadczali tego, że ta pierwsza może występować bez tej drugiej i na odwrót. Nie będziemy się dłużej zajmować szlachetnością z urodzenia czy szlachetnością dziedziczną, czyli szlacheckością, ale raczej skupimy się na szlachetności ducha, szlachetności charakteru czy serca, a więc na szlachetności moralnej. Ważne jednakże było zwrócenie uwagi na tę dwuznaczność słowa „szlachetny”, bo również w niej można dopatrywać się prawdopodobnych powodów odrzucenia i zapomnienia tego pojęcia w myśleniu o moralności.

¹¹ Jedno z wczesnych świadectw takiej sytuacji stanowi na przykład zanotowana uwaga angielskiego mnicha, św. Bedy Czcigodnego, na początku VIII wieku, gdy opisuje jednego z jeńców, który był dostrzegalnie, czyli z twarzy, zachowania i sposobu mówienia (*ex uultu et habitu et sermonibus eius*), ze szlachetnego rodu (*de nobilibus*), a nie z biednego pospólstwa (*de paupere uulgo*). Zob. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, wyd. Bertram Colgrave, R.A.B. Mynors, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 402, lin. 29–30.

¹² Zob. C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris: Lecoffre, 1965, s. 147n.

3. INSPIRACJE Z DAWNYCH ŹRÓDEŁ GRECKICH

Przywołałem powyżej ogólną słownikową definicję, w której główne znaczenie przypisane jest właśnie sferze moralnej, bo szlachetny ma oznaczać postępującego w sposób wspaniałomyślny, uczciwy i bezinteresowny. Żeby więc lepiej zrozumieć, co nazywa się słowem „szlachetny”, wypada spytać, czym jest postępowanie wspaniałomyślne, uczciwe i bezinteresowne. Refleksja zarówno nad samą szlachetnością, jak i nad rzeczonym typem postępowania ma głębokie korzenie historyczne i dysponujemy zapisami znakomitych owoców takiej refleksji. Warto w tym kontekście zobaczyć, czemu słowo „szlachetny” odpowiada w tłumaczeniach klasycznych tekstów, które traktowane są często jako źródła dla refleksji moralnej, bo wówczas zauważymy prawdopodobne źródła przywołanej definicji, a to z kolei naświetli nam problem i wagę szlachetności.

Słowo „szlachetny” pojawia się w tłumaczeniu greckiego terminu καλός, natomiast τὸ καλόν oddaje się często jako „coś szlachetnego” czy „szlachetność”. Podstawowe znaczenie tego szeroko używanego greckiego słowa to „cielesnie zdrowy”, „w dobrej formie”, „użyteczny”, ale też „prawdziwy”, „bez skazy”, „odpowiedni”, aż wreszcie „piękny”, „przyjemny”, „atrakcyjny”, „moralnie dobry”, „prawy”, „słuszny”, „sprawiedliwy”, „wspaniały”. Z tych określeń można wyróżnić trzy główne, czyli „organicznie zdrowy”, „piękny z wyglądu” i „moralnie dobry”. Te znaczenia łączą się często w grece ze słowami τάξις, συμμετρία i ὀρισμένον, bo łączą w sobie pewne uporządkowanie, symetrię czy proporcjonalność, oraz określoność¹³. W starożytnej grece od najwcześniejszych czasów odnoszono również καλός do tego, co boskie, bo boskiej rzeczywistości przypisywano to, co piękne, dobre i sprawiedliwe. Według Platona doświadczane w świecie καλόν jest odbiciem wiecznej i niewidzialnej idei (*Tim.*, 29a), a człowiek jest w stanie dostrzegać je w świecie, bo widział je wyraźnie w stanie poprzedzającym przyjęcie ciała (*Phaedr.*, 250bc). Co szczególnie ważne dla wymiaru moralnego tego pojęcia, Platon uznaje, że podstawą wychowania (παιδεία) jest głód duszy względem καλόν, bez tego pragnienia, starania o osiągnięcie wysokiego ideału życia cały wysiłek wychowania traci sens¹⁴. Do dostrzegania czy widzenia καλόν i do jego upragnienia prowadzi rodzaj miłości — ἔρως, a z poznania καλόν i dążenia do niego tworzy się cnota i nieśmiertelność (*Sym.*, 212a).

Warto zauważyć, że oprócz καλόν jest odrębny termin na „to, co dobre” (ἀγαθόν) albo „to, co sprawiedliwe” (δίκαιον), albo „to, co słuszne” (ἴσον), czy też „prawo” (ὀρθόν). Natomiast καλόν w odniesieniu do postępowania lub osób

¹³ Por. ARYSTOTELES, *Met.*, XIII, 3, 1078a36–1078b1.

¹⁴ Zob. *Theological Dictionary of the New Testament*, tłum. G.W. Bromiley, red. G. Kittel, G. Friedrich, Eerdmans Publishing, 1985.

zawiera w sobie jakby kombinację tych znaczeń i dodaje jakiś element wzniosłości, doskonałości czy piękna.

Przeciwieństwem dla καλός w odniesieniu do osób lub postępowania jest αἰσχρός tłumaczone jako „haniebny”, „podły”, „brzydki”, „szkaradny”, „wstydlivy”, zaś przeciwieństwem ἀγαθός jest πονηρός, tłumaczone jako „zły”, „uciążliwy”, „niegodziwy”¹⁵. Ponadto, obydwóm tym pozytywnym określeniom przeciwstawiano też szerokie i wieloznaczne określenie κακός, tłumaczone podobnie jako „brzydki”, „zepsuty”, „nikczemny”, „niegodziwy”, „bezwartościowy”, „zły”, „złowrogi”.

Dodatkowo, w starożytnej grece nie tylko występowały frazeologizmy łączące καλός i ἀγαθός, καλός κἀγαθός, ale około V wieku p.n.e. wręcz powstało jedno ważne pojęcie καλοκαγαθία. Odgrywało ono ważną rolę w sferze politycznej i społecznej, a także etycznej i duchowej. Od czasów Homera wiadomo, że ἀγαθοί to ludzie, którzy wyróżniają się cnotą (ἀρετή), kulturą, rodem czy posiadaniem — są najlepsi w społeczeństwie. A późniejszy dodatek καλός przydaje znaczenie szlachetności właśnie, wyróżniające spośród wszystkich wartościowych obywateli i zarazem wskazuje na ich szczególne miejsce w sferze społecznej. Od czasów Ksenofonta widoczne jest przeniesienie ciężaru znaczeniowego z głównie politycznego i społecznego na sferę etyczną i duchową, by wyznaczać ideał życia. Odpowiedzialność za takie właśnie przeniesienie przypisuje się Sokratesowi. Sokrates uznał, że sprawiedliwość (δικαιοσύνη) jest istotą tego, co ludzie zwą καλοκαγαθία (*Sym.*, 3,4). Ten, kto chce stać się καλός κἀγαθός, musi poznać, co jest pobożne i bezbożne, piękne i brzydkie, prawe i nieprawe, umiarkowane i szalone, odważne i tchórzliwe, jaka jest natura państwa i jaki powinien być mąż stanu, jak rządzić ludźmi i co do tego potrzebne, oraz wiele innych rzeczy (*Mem.*, I, 2,7). Z czasem καλοκαγαθία wewnętrznego człowieka odzwierciedli się na zewnątrz. Cała παιδεία ma zmierzać właśnie do osiągnięcia stanu καλοκαγαθία, czyli do stania się człowiekiem pobożnym, prawym, mądrym i wyrozumiałym, umiarkowanym i odważnym w całym swym życiu.

W myśli Arystotelesa i w jego rozumieniu polityki jako części etyki, można powiedzieć, że καλοκαγαθία jest mocno zakorzeniona w polityce, choć bardziej fundamentalnie jest ona doskonałością moralną, doskonałością cnoty, czy raczej zespołu cnót tworzących znakomity charakter¹⁶. W jednym miejscu Arystoteles wyraźnie odróżnia pojęciowo ἀγαθόν i καλόν, bo jedno odnosi się do działania,

¹⁵ Michał Bizoń zgrabnie podsumowuje: „*Kalon/aischron* refer, respectively, to order/disorder, the outward manifestation of which is beauty/ugliness, and which inherently merits praise/shame” — M. BIZOŃ, *Aesthetic Ethics without Evil. Aischron in Greek Popular Ethics*, „The Polish Journal of Aesthetics”, 56 (2010), s. 11–30 (tu: s. 15).

¹⁶ Arystoteles wręcz podaje taką definicję: ἔστιν οὖν καλοκαγαθία ἀρετὴ τέλειος, *EE*, VII, 15, 1249a16.

a drugie raczej do czegoś bez ruchu (*Met.*, XIII, 3, 1078a31), ale w rezultacie jego zdaniem i jedno, i drugie stosuje się do działającego człowieka, bo jest w nim coś przemijającego i nieprzemijającego, a καλόν to w ścisłym sensie dobro (*Rhet.*, II, 13, 1389b37), gdyż jest celem cnoty (*EN*, III, 10, 1115b12)¹⁷.

Warto zaznaczyć, że określenie τὰ καλὰ w odniesieniu do ludzkiego postępowania nie jest zwykłym synonimem τὰ δίκαια, bo to pierwsze, w odróżnieniu od drugiego, zawiera coś z uprzedniego rozpoznania jakiejś stosowności oraz stanowi przedmiot podziwu czy zachwyty¹⁸.

Arystoteles na początku *Etyki nikomachejskiej* mówi, że przedmioty wyboru człowieka można podzielić na trzy kategorie: coś przyjemnego (τὸ ἡδύ), coś użytecznego (τὸ συμφέρον) oraz coś szlachetnego (τὸ καλόν). Ten trzeci rodzaj wybieranego dobra jest czymś wznioślejszym od pierwszych dwóch. Urządzanie swego życia wokół czegoś przyjemnego jest, zdaniem Arystotelesa, niegodne człowieka, służalcze względem niskich dóbr i odpowiednie raczej dla bydła, a nie dla ludzi, choć taka organizacja życia wydaje się charakterystyczna dla sporej części społeczeństwa (por. *EN*, I, 3, 1095b1)¹⁹. Drugi rodzaj dóbr jest w jego oczach bardziej wart rozważenia. Coś użytecznego może być tu wprawdzie rozumiane jako zaledwie narzędzie do jakiegoś niezależnego celu, biorąc jednakże pod uwagę wymowę tego fragmentu, raczej chodzi tu o coś, co przydaje się dla dobra podmiotu działającego²⁰. Jeśli przyjąć taką interpretację, wówczas pojęcie „czegoś szlachetnego” zawęzi się do rzeczy, które są godne podziwu, piękne same w sobie. Arystoteles bowiem twierdził, że ten, kto działa według cnoty (w odróżnieniu od tego, kto zaledwie spełni dobry czyn), rozumnie wybiera dane działanie ze względu na to właśnie działanie — czy, jak to sformułuje nieco dalej, ze względu na to, co szlachetne, czyli τοῦ καλοῦ ἕνεκα (*EN*, IV, 1, 1120a12)²¹. Człowiek cnoty działa ze względu na to, co szlachetne, bo taki jest cel cnoty. Dla przykładu, ktoś odważny wybiera to, co odważne, bo postrzega to jako coś szlachetnego — czyli coś szlachetnego jest przedmiotem jego wyboru w obraniu działania odważnego (III, 7n, 1115a2–7). Podobnie dla kogoś umiarkowanego celem wyboru i działania jest coś szlachetnego (III, 12,

¹⁷ Por. M. PAKALUK, *The Obviousness of the Kalon in Aristotle's Ethics*, w: *Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, red. A. Ramos, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2020, s. 72–92 (tu: s. 72–73).

¹⁸ Por. R. CRISP, *Nobility in the Nicomachean Ethics*, „Phronesis”, 59 (2014), s. 231–245.

¹⁹ Por. L. WARD, *Nobility and Necessity: The Problem of Courage in Aristotle's Nicomachean Ethics*, „The American Political Science Review”, 95 (2001), s. 71–83 (tu: s. 80).

²⁰ Por. J. COOPER, *Reason, Moral Virtue, and Moral Value*, w: tenże, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999, s. 253–280 (tu: s. 265sq.).

²¹ Por. tamże, s. 235. Por. również Y. LUTHRA, *Aristotle on Choosing Virtuous Action for Its Own Sake*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 96 (2015), s. 423–441.

1119b15). Dobrego człowieka rozpoznaje się po pragnieniu tego, co szlachetne, a nawet kochaniu tego, co szlachetne — φιλόκαλον (X, 9, 1179b8–10). W takim ujęciu temat szlachetności jest zupełnie centralny dla arystotelesowskiej etyki cnoty²².

Wiele jest oczywiście interpretacji pism Arystotelesa, w których pojęcie szlachetności nie odgrywa tak ważnej roli, choć bardziej przekonujące wydają się te, które szlachetność traktują jak kategorię centralną dla jego etyki. Takie ujęcie wydaje się łączyć myśl etyczną Arystotelesa z jego rozumieniem kontemplacji jako najwyższej aktywności człowieka, a to z kolei z jego metafizyką, zgodnie z którą powinna być jakaś jedna, jednocząca aktywność, dla której istnieje istota substancji naturalnej i z której w jakiś sposób wywodzą się wszystkie inne aktywności charakterystyczne dla tej substancji²³. Kontemplacja wpływa na działanie człowieka cnoty pośrednio, właśnie przez καλόν. Dzięki temu można dostrzec, że moralność ma jakieś pozamoralne podstawy. Nie chodzi tu o maksymalizowanie pozamoralnego dobra, ale raczej o przekonanie, że działanie moralne bierze swą wartość z promowania pewnego wewnętrznego stanu podmiotu działającego, stanowiącego konieczny warunek dla pozamoralnej aktywności o najwyższej wartości, czyli kontemplacji²⁴. Jak Arystoteles wyjaśnia w *Metafizyce* (XIII, 3, 1078a37), καλόν ogólnie polega na jakiejś określoności odpowiedniej dla tego, co ma być καλόν. Tą określonością, ze względu na którą działanie według cnoty jest wybierane, jest pewnym określonym stanem duszy, a jego wartość wypływa z jego relacji do kontemplacji. I tu kluczowe jest to, że καλόν ludzkiego postępowania jest w myśli Arystotelesa nierozzerwalnie związane ze stanem wewnętrznym, który można nazwać szacunkiem do samego siebie²⁵.

²² Idea szlachetności jako zwornika teorii i praktyki moralnej wydała się na tyle atrakcyjna dla Christine Korsgaard, że usiłowała — „nieortodoksyjnie” w świecie kantystów, jak sama przyznaje — wykazać, że Kantowi chodziło w gruncie rzeczy o to samo. Postuluje ona takie właśnie rozumienie poszczególnych twierdzeń Kanta, nieco naginając wymowę konkretnych cytatów, gdyż inaczej byłyby one trudne do zaakceptowania. Dzięki takiej interpretacji może stwierdzić: „As for nobility, Aristotle seems to think of it very much as Kant thinks of good will — it is the specific kind of intrinsic value that moral actions and those who perform them possess” — CH. KORSGAARD, *From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action*, w: *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 174–206 (tu: s. 191). Zauważmy, że jest to kolejny krok z jej strony w dążeniu do wskazywania zgodności myśli Arystotelesa i Kanta, po próbach harmonizowania konstruktywizmu Kanta z realizmem Arystotelesa w jej *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 147–166.

²³ Por. TH.M. TOUZZO, *Contemplation, the Noble, and the Mean: The Standard Moral Virtue in Aristotle*, „Apeiron”, 28 (1995), s. 129–154 (tu: s. 131).

²⁴ Por. tamże, s. 149. Por. również J. OWENS, *The kalon in the Aristotelian Ethics*, w: *Some Philosophical Issues in Moral Matters. The Collected Ethical Writings of Joseph Owens*, red. D.J. Billy, T. Kennedy, Roma: Editiones Academiae Alphonsianae, 1996, s. 27–44.

²⁵ Por. K. ROGERS, *Aristotle's Conception of Tò Καλόν*, „Ancient Philosophy”, 13 (1993),

Z tym stanem sprzeczna jest wszelka służalczość, również służalczość względem jakichkolwiek zewnętrznych dóbr.

Szlachetność szczególnie, choć nie wyłącznie, przejawia się cnotie wielkoduszości (μεγαλοψυχία — co inaczej można tłumaczyć jako cnota wielkiego serca). Ta cnota jest w jego ujęciu zwieńczeniem wszystkich cnót, ich uporządkowaniem czy harmonią (κόσμος), w takim stopniu, że bez wielkoduszości inne cnoty nie są kompletne, a więc nie są cnotami w ścisłym sensie²⁶. W początkowej liście cnót w księdze II wielkoduszość jest określona jako zdolność do zachowania środka między honorem i dyshonorem (EN, II, 6, 1107b21–3). Ale w tematycznym potraktowaniu w księdze IV to właśnie wielkość, a nie honor jest miarą wielkoduszości, bo dla człowieka wielkodusznego „nawet honor jest czymś małym” (EN, IV, 3 1124a19). Człowiek wielkoduszny sprawia wrażenie samowystarczalnego, bo nic dla niego nie jest wielkie. Różnica między wielkością a honorem jest taka, że źródłem honoru lub dyshonoru jest wspólnota polityczna, a wielkość duszy nie jest zależna od uznania innych. Wielkość warunkuje uznanie innych i honorowanie czy szacunek, ale nie na odwrót: okazywanie komuś honoru i szacunku nie sprawi w nim wielkości duszy. Wielkość duszy, czyli szlachetność, istnieje niezależnie od polityki²⁷.

Dodatkowo, by dostrzec centralność szlachetności dla myśli moralnej Arystotelesa, można uznać, że gdy Arystoteles pisze o cnotie miarodajnej, jest ona równoważna ze szlachetnością²⁸. Ta ostatnia właśnie jakby jednoczy wszystkie cnoty i je przenika zarazem, sprawiając, że wszystkie inne cnoty stają się w pełni cnotami.

Niekwestionowaną i uprzywilejowaną inspiracją dla refleksji moralnej wielu autorów naszego kręgu kulturowego przez całe wieki był tekst Biblii. W greckim tekście biblijnym Starego Testamentu (Septuaginta) również pojawia się słowo καλός, choć wewnątrzbiblijna refleksja nad tym pojęciem nie jest tak rozwinięta jak w źródłach pozabiblijnych. Częściowo echo bogactwa znaczeń wyżej zarysowanych można widzieć w greckim tłumaczeniu hebrajskiego tekstu opowiadania o stworzeniu świata — w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, w wersach 4, 10, 12, 18, 21, 25 i w podsumowaniu w wersie 31: καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν. Poszczególne etapy stworzenia przerywane są refrenem, w którym mamy refleksję, że to, co zostało stworzone, było „dobre”, czy w końcu „bardzo dobre” — według polskiego tłumaczenia

s. 355–371; też, *Aristotle on the Motive of Courage*, „The Southern Journal of Philosophy”, 32 (1994), s. 303–313.

²⁶ Por. EN, 1123b30, 1124a2. Por. również M. DAVIS, *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Boston: Rowman & Littlefield, 1996, s. 4.

²⁷ Por. L. WARD, *Nobility and Necessity*, s. 79.

²⁸ Por. M. SMOLAK, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013, s. 132.

tekstu hebrajskiego. Być może również można widzieć w tej biblijnej opowieści coś więcej, doszukiwać się mianowicie jakiegoś piękna (podobnie jak później w Księdze Mądrości 13,7: *καλὰ τὰ βλέπόμενα* — „piękne jest to, na co patrzą”). Coś z tego, co Platon przedstawiał jako *καλόν* w sensie boskiej idei, można odnaleźć w opisach chwały Bożej, czyli *δόξα*.

W oryginalnym tekście Nowego Testamentu również znajdujemy wielokrotne użycie słowa *καλός*. Jan Chrzciciel przestrzega, że siekiera jest już gotowa do wyrąbania drzew, które nie wydają „dobrego” owocu: *πάν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται* (Mt 3,10; por. Łk 3,9). Potem Jezus w bardziej pozytywnym tonie i nieco inaczej mówi o tym, że dobre drzewa wydają „dobre” owoce: *πάν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ* (Mt 7,17n; por. 12,33). Drzewo jest *ἀγαθόν*, natomiast owoce mają być *καλοὺς*. W tłumaczeniu polskim tradycyjnie różnicy nie widać, choć można by zróżnicować, wstawiając „piękne” albo „szlachetne”. Taka też ujednolicająca tradycja tłumaczenia od początku zadomowiła się w łacińskich przekładach Biblii („*omnis arbor bona fructus bonos facit*”). Dobry plon miał również zrodzić się w innej przypowieści z dobrego, czy raczej ze szlachetnego nasienia *καλὸν σπέρμα* zasianego przez samego Boga na piękną / szlachetną / żyzną glebę — *ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν* (Mt 13,23nn). Czasem oddaje się ten termin słowem „dobry”, czasem „piękny”, a czasem „szlachetny” (np. Łk 8,15: o przyjmowaniu słowa sercem szlachetnym). A szczególnie ważnym wyrażeniem dla Nowego Testamentu jest *καλὰ ἔργα* — „piękne / szlachetne / dobre czyny” albo także „postępowanie”. Na początku Kazania na górze Jezus wzywa do takiego postępowania, by można było przyrównać wierzących do światła lampy oświecającego wszystkich w pomieszczeniu, to światło ma świecić przed ludźmi, żeby oni widzieli *τὰ καλὰ ἔργα* i chwalili Ojca w niebie (Mt 5,16). Zrozumienie, czym są te „*καλὰ ἔργα*” dające światło, pogłębia się przy lekturze przypowieści o Sądzie Ostatecznym (Mt 25,35–45), gdzie mowa o nakarmieniu głodnego, napojeniu spragnionego, przyjmowaniu obcego, odziewaniu nagiego, odwiedzaniu chorego i w więzieniu. Ale też radykalne unikanie zła Jezus nazwa *καλόν*: dobrze / pięknie / szlachetnie / lepiej jest wejść do Królestwa Niebieskiego z odciętą ręką, nogą czy wyłupanym okiem, które stają się powodem grzechu, niż z integralnym ciałem iść na potępienie wieczne (Mt 18,9). Podobnie Jezus sam wskazuje konkretny „*καλὸν ἔργον*”: kobieta namaszcza Jezusa drogocennym olejkiem, uczniowie oburzają się na takie „marnotrawstwo”, a Jezus im mówi, żeby ją zostawili w spokoju, bo „dokonała pięknego czynu” albo „szlachetnie postąpiła”, czy wreszcie „dobry uczynek spełniła”, namaszcza-
jąc Go tuż przed męką i śmiercią (Mk 14,3–6; Mt 26,6–13). O sobie Jezus też mówi: *ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* — „jestem dobrym pasterzem”, czy raczej „szlachetnym” (J 10,11.14). Niebywała szlachetność tego Pasterza przejawia się

najbardziej w tym, że „oddaje życie za swoje owce”: „ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων”. O swoich czynach również mówi, że były to „καλὰ ἔργα”. Gdy chcą Go ukamienować, mówi, że pokazał wiele „dobrych czynów”, i pyta, za które chcą kamienować (J 10,32)²⁹.

4. INSPIRACJE Z DAWNYCH ŹRÓDEŁ ŁACIŃSKICH

Późniejsi stoicy mówili o cnocie, opierając się na źródłach platońskich i arystotelesowskich. Źródła łacińskie oddają greckie słowo καλὸν za pomocą słowa *honestum*, tłumaczonego czasem jako „to, co szlachetne”, czasem jako „to, co uczciwe”, a czasem jako „to, co godziwe”. Ten trzeci sposób tłumaczenia jest nieco mylący, jeśli mieć na myśli zarysowane powyżej greckie bogactwo znaczeniowe. „Godziwe” ma zapewne zachować jakąś szczególną godność dobra, które jest wybierane dla niego samego, a być może podkreślać, że wybór takiego dobra jest godny pochwały. Ewentualnie inaczej można rozumieć „godziwe”, mianowicie jako coś, co zgadza się z rozumną naturą. Takie rozumienie jest jak najbardziej odpowiednie, ale bardzo wątpliwe jest to, że z tym znaczeniem łączy to słowo dzisiejszy czytelnik. W obecnym użyciu słowo „godziwy” raczej trąci myszką, odniesienie do godności czy pochwały stało się nieoczywiste, a etymologia łącząca godziwość ze zgodnością z rozumną naturą wydaje się naciągana. Oczekuje się, na przykład, godziwej zapłaty, co wcale nie wskazuje na odmienność od dobra użytecznego (*bonum utilis*) ani dobra przyjemnego (*bonum delectabilis*), które przedstawiane były wraz z *bonum honestum* jako wyczerpujące trzy kategorie dóbr możliwych do wybrania. W nieco archaicznym wyrażeniu „godzi się coś czynić” zachowało się coś z „godziwości” dobra, ale raczej brzmienie tego wyrażenia wskazuje na jakieś minimalne wymagania przyzwoitości, a nie źródłową wzniosłość, wybitność (*excellencia*) czy pociągające piękno terminu *honestum*.

Czy *honestum* należy tłumaczyć jako „uczciwość” lub raczej „to, co uczciwe”? Skoro *kalon* to *honestum*, raczej nie o uczciwość tu chodzi. Bo czym jest uczciwość? W dzisiejszym odbiorze raczej wyraża się tym słowem „bycie w porządku” względem innych. Jakaś część jest w tym słowie ukryta, zdolność do czczenia, do uczczenia, czy może raczej cecha, która domaga się czci. Jeśli to drugie, to cóż bardziej domaga się czci od szlachetności? Ale uczciwość kojarzy się też z jakąś małością, poczciwością właśnie. Bo skąd jest poczciwość? Nie od tego, że ktoś znany jest z czczenia innych? Co się kryje w „poczciwości” dla współczesnego

²⁹ W tradycji chrześcijańskiej interpretacji Biblii temat szlachetności oczywiście pojawiał się różnorako, często z bezpośrednim odniesieniem do źródeł pozabiblijnych. Ambroży na przykład, podobnie jak Ciceron, oddaje greckie καλὸν łacińskim *honestum* raczej niż *pulchrum* czy *bonum*. Por. T.H. IRWIN, *The Sense and Reference of Kalon in Aristotle*, „Classical Philology”, 105 (2010), s. 381–396 (tu: s. 383).

człowieka, jeśli nie małość, nieszczegółowość, przeciętność? Szlachetność natomiast jest czymś, o czym czyta się dzieciom w bajkach o bohaterach. Nieuczciwe jest odpowiednikiem krzywdzącego. Nieszlachetne natomiast nie musi być krzywdzące, może być po prostu małe, słabe, samolubne. Można być uczciwie samolubnym, ale nie można być szlachetnie samolubnym. „Dobro szlachetne” z kolei również ma swe minusy, choć mimo wszystko wydaje się lepszym wyborem w tłumaczeniu.

Tomasz z Akwinu w myśleniu o szlachetności człowieka przejął wiele z tradycji platońskiej, szczególnie za pośrednictwem Augustyna z Hippony i Pseudo-Dionizego Areopagity, ale być może nawet więcej z tradycji arystotelesowskiej oraz stoickiej. Do tej ostatniej grupy autorów należy Cyceon, z którego pism Akwinata korzystał obficie i którego często traktował jako autorytet. Przejął od niego między innymi, że rozpoznajemy to, co szlachetne, dzięki naszej zdolności do uchwycenia piękna, uroku, odpowiedniości lub stosowności (*convenientia*), stałości i porządku³⁰. Autorzy łacińscy odróżniali zdolność do uchwycenia piękna w ogóle od zdolności do uchwycenia piękna moralnego czy szlachetności: dla określenia przedmiotu tej pierwszej raczej słowo *pulchrum*, a dla drugiej *honestum*. *Honestum* jest samo w sobie godne pochwały, niezależnie od tego, czy ktoś to zauważa i wyraża, czy też nie. Ono samo w sobie pociąga człowieka, nawet niezależnie od tego, czy odpowiada na jakieś wcześniejsze wyraźne pragnienie. Troska o *honestum* jest skonstrastowana z troską o własną korzyść (*commodum*)³¹. Nawet jeśli usunąć wszelką korzyść, wszelką odpłatę czy owoce, samo *honestum* może słusznie być przedmiotem pochwały samo w sobie i ludzie cnoty czynią wiele rzeczy właśnie z tego powodu, że to jest stosowne, słuszne i *honestum* właśnie³². W tym można upatrywać istotę postępowania bezinteresownego, o którym mówiliśmy w ogólnej słownikowej definicji szlachetności. Dzięki zdolności do poznania rozumowego jesteśmy w stanie rozpoznać *honestum*, bo tylko rozumem można uchwycić właściwą mu stosowność i wieloaspektowy porządek. Jeśli weźmiemy pod uwagę to wyjaśnienie, zobaczymy, że „dobro godziwe” nie jest najszcześniejszym sposobem tłumaczenia *bonum honestum*. Raczej warto użyć słowa „szlachetne” w tym kontekście.

Przy lekturze tekstów Arystotelesa Tomasz z Akwinu korzystał z łacińskich tłumaczeń, a te zwykły tłumaczyć *καλὸν* jako *bonum*. Arystoteles czasem próbuje odróżnić cechy *καλὸν* od innych rodzajów dóbr. Średniowieczne zaś tłumaczenia ukrywają przed Tomaszem niektóre z ważnych twierdzeń Arystotelesa. Na przykład, gdy Arystoteles mówi, że człowiek cnoty działa ze względu na *καλὸν*, w łacińskiej wersji jest zwyczajnie tyle, że działa ze względu na dobro

³⁰ Por. CYCERON, *De officiis*, I, 14.

³¹ Por. tamże, I, 5.

³² Por. CYCERON, *De finibus*, II, 45.

(*bonum*)³³. A ponieważ wszyscy działają ze względu na dobro, wymowa łacińskiej wersji tekstu Arystotelesa jest taka, że zrównuje sposób działania człowieka cnoty ze sposobem działania wszystkich innych ludzi. Natomiast gdzie Arystoteles pisze o αἰσχρὸν, czyli o przeciwieństwie względem καλὸν, tam w tłumaczeniu jest zazwyczaj *malum*, czyli zło, a tylko w niektórych miejscach jest *turpe* (po łacinie zwykle przeciwieństwo *honestum*), czyli coś brzydkiego, szkaradnego, haniebnego, podłego. Dla takiego odbiorcy myśli Arystotelesa, jakim był Akwinata, było to z pewnością istotne ograniczenie³⁴. Mimo to Tomasz z Akwinu w wielu miejscach trafnie domyślał się, o jaki rodzaj *bonum* chodziło Arystotelesowi, i zaznaczał, że w danym miejscu chodzi o *honestum*. Jest to zapewne uwarunkowane bardzo dobrym wyczuciem myśli Arystotelesa i domysłach biorących się z widzenia całości tej myśli. Ale oprócz tego można doszukiwać się też pozaarystotelesowskich źródeł, które pomagały Akwinacie uchwycić właściwy sens tekstu Arystotelesa. Na szczególną uwagę zasługują pisma Cyserona³⁵. Akwinata nie wychwytyje wszystkich miejsc, gdzie Arystoteles mówi o καλὸν, ale prawie wszędzie, gdzie pisze o *honestum*, tam u Arystotelesa jest καλὸν³⁶. Na przykład w jednym miejscu, gdzie Arystoteles mówi, że są rzeczy, których powinniśmy się bać i ten strach jest καλὸν, a brak tej obawy jest αἰσχρὸν³⁷. Tomasz komentuje to w taki sposób, że w niektórych przypadkach strach jest *honestum*. Ale nie wszędzie, gdzie jest *turpe*, Tomasz rozpoznaje, że to znak, iż Arystoteles ma na myśli przeciwieństwo *honestum*, bo nie zawsze αἰσχρὸν dotyczy zła moralnego. Sam Arystoteles zauważa, że ludzie są czasem chwaleni za to, że znoszą jakieś αἰσχρὸν ze względu na wielkie i καλὰ rzeczy³⁸. Akwinata komentuje to w taki sposób, że te *turpe* rzeczy są raczej upokorzeniami niż grzechami, bo inaczej ludzie by nie byli przecież chwaleni³⁹. Upokorzenie może mieć jakąś brzydotę, jakieś *turpitude*, ale takie *turpe* może być chwalebne, jeśli znoszone w szlachetnej postawie. Na przykład Jezus wyszydzony, opluty, zakrwawiony i bity niesie jakieś *turpitude*, doświadcza go, to Jego *passio* — On tego nie sprawia, tylko znosi, ale znosi to w postawie szlachetnej, Jego samego ta

³³ Por. np. *EN*, 1116a28; b3; TOMASZ Z AKWINU, *In Ethic.*, III, lect. 9.

³⁴ Por. T. IRWIN, *Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, volume I: *From Socrates to the Reformation*, New York: Oxford University Press, 2007, s. 601. Irwin ciekawie zauważa, że być może winą za taką wadę tłumaczenia Roberta Grosseteste należy obarczyć ówczesnych greckojęzycznych doradców, z których usług korzystał, bo *kalon* w późniejszej grece było szerzej wykorzystywane niż w grece klasycznej i hellenistycznej.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże, s. 603.

³⁷ *EN*, III, 6, 1115a12–13.

³⁸ Por. *EN*, III, 1, 1110a19–22.

³⁹ Por. *In Ethic.*, n. 393.

brzydota nie brudzi, nie szkodzi Jego szlachetności, a wręcz ujawnia, uwydatnia czy podkreśla Jego szlachetność.

Tomasz z Akwinu rozumie *honestum* jako dobro nieinstrumentalne i pokrywające się z dobrem moralnym⁴⁰. Jest ono dobrem w zgodności z rozumem⁴¹. Uznaje on też, że wszelkie *honestas*, z wyjątkiem celu ostatecznego, są także użyteczne, bo wszystkie dobra szlachetne są wprawdzie przedmiotem pragnienia i działania ze względu na nie same, ale mają one swoje konsekwencje w postaci różnorodnych użyteczności, szczególnie dla dobra wspólnego⁴². Jako coś oczywistego traktuje to, że *honestum* jest godne pochwały i wiąże się z zasługą. Gdy mówi o przyjaźni, zaznacza, że jedynie najwyższy rodzaj przyjaźni jest godny pochwały i *honestum*, który opiera się na *honestas* cnót⁴³. Tomasz wyraźnie wskazuje, że oprócz wymagań moralnych wypływających ze sprawiedliwości jest również cała sfera wymagań związanych z *honestas* wszystkich cnót⁴⁴. Co więcej, nie jest to tylko zachęta lub rada, ale Tomasz traktuje to jako wymaganie po prostu i radykalnie wiążące moralnie, gdyż stwierdza, że *honestum* ma być preferowane nawet za cenę biologicznego życia⁴⁵. Nie wchodzi tu w grę zatem tłumaczenie sobie, że skoro coś nie należy do ścisłej sprawiedliwości, to już więcej nie ma potrzeby się starać.

Dla Akwinaty *honestum* — w ramach podziału tematów należących do moralności na cnoty kardynalne — w ścisłym sensie należy do umiarkowania, bo jest związane z tym, co stosowne, odpowiednie, piękne (*decorum, conveniens*), a człowiek umiarkowany to właśnie realizuje, w przeciwieństwie do zwierząt nierozumnych⁴⁶. W takim przyporządkowaniu *honestum* do umiarkowania św. Tomasz idzie całkowicie za autorytetem Cyserona. Ale *honestum* jest też związana z cnotą jako całością, czyli jest aspektem jedności organizmu cnót⁴⁷. Dodatkowo, Tomasz uznaje, że *honestum* zawiera *quondam excellentiam* — jakąś znakomitość, wybitność, wyborność — zasługującą na honor, uznanie, szacunek z powodu duchowego piękna (*spiritualem pulchritudinem*)⁴⁸. Podkreśla on, że *honestas* charakteryzuje się pewną *claritas et debita proportio* — czyli jasnością i właściwą harmonią, czerpiąc przy tym z myśli Pseudo-Dionizego Areopagity o Bogu jako kimś pięknym i źródle piękna w świecie, bo stwarza jasność i właściwą harmonię ujawniającą się w świecie. Lecz poszukując dla niej miejsca w całościowej pre-

⁴⁰ Por. *STh*, I-II, q. 8, a. 2, ad 2.

⁴¹ Por. tamże, q. 34, a. 2, ad 1.

⁴² Por. *In II Sent.*, d. 21, q. 1, a. 3.

⁴³ Por. *STh*, II-II, q. 23, a. 3, ad 1.

⁴⁴ Na przykład tamże, q. 102, a. 2, ad 2; q. 106, a. 1, ad 2; a. 4, ad 1; q. 114, a. 2.

⁴⁵ Por. tamże, q. 110, a. 2.

⁴⁶ Por. tamże, q. 143, a. 1.

⁴⁷ Por. tamże, q. 145, a. 1.

⁴⁸ Por. tamże, q. 145, a. 2.

zentacji myśli moralnej, najdogodniejsze miejsce dla *honestum* znajduje się przy cnocie umiarkowania, ponieważ *honestum* szczególnie nie dopuszcza do podejmowania czynów haniebnych, szkaradnych, podłych (*turpe*), czyli takich, które kłóć się z naturą rozumną⁴⁹. Ponadto, dzięki umiarkowaniu człowiek spontanicznie uchwytuje poznawczo, czy też może lepiej powiedzieć: intelektualnie wyczuwa, co we wszystkich sferach ludzkiego życia jest odpowiednie, stosowne czy po prostu piękne w zachowaniu i postawach, a co się z tym pięknem kłóci. Ale Akwinata zgadza się ze stoikami, że wszystkie cnoty tak czy inaczej zmierzają do *honestum*, tak samo jak Arystotelesowskie cnoty zmierzają do καλόν. Nie zgadza się natomiast ze stoikami w tym, żeby traktować *honestum* ekskluzywistycznie, to znaczy jako jedyne i wyłączne dobro godne uwagi człowieka. Zdaniem Tomasza, cielesna kondycja ludzkiej natury domaga się uznania innych pozamoralnych dóbr.

Duchowe piękno człowieka polega na takim zachowaniu lub postępowaniu (*conversatio*), które pozostaje w harmonii z duchową jasnością rozumu⁵⁰. Jest ono tożsame po prostu z życiem według cnoty (*honestum idem est virtuti*)⁵¹. Akwinata w pełni zgadza się z Ciceronem, że *honestum* jako coś jednego, tworzącego duchowe piękno człowieka (*honestum est idem spirituali decori*), da się podzielić na cztery cnoty kardynalne⁵².

5. SZLACHETNY TO KTOŚ O WIELKIM SERCU?

Powiedzieliśmy już, że *honestum* znajduje swe szczególne miejsce przy cnocie umiarkowania jako tej, która czyni zdolnym i sprawnym w rozpoznawaniu oraz stosowaniu miary rozumu. Ale jest inna cnota, w której szczególnie przejawia się związana z *honestum* szlachetność dobra, jego żywotność, dynamizm i piękno. Tą cnotą jest wielkoduszność (μεγαλοψυχία, *magnanimitas*), którą wspominaliśmy, przywołując elementy myśli Arystotelesa na temat szlachetności. Słowo „wielkoduszny” może trącić myszką w świecie, w którym mówienie o duszy stało się staroświeckie, stąd termin grecki i łaciński można też tłumaczyć bardziej potocznym wyrażeniem: „ktoś o wielkim sercu”. Tomasz z Akwinu traktuje wielkoduszność jako część cnoty męstwa czy odwagi (*fortitudo*). Częścią cnoty tutaj nazywa się taką cnotę, która nie jest cnotą kardynalną, ale jest jakby

⁴⁹ Por. tamże, q. 141, a. 8 ad 1.

⁵⁰ Por. tamże, q. 145, 2.

⁵¹ Por. tamże, q. 145, a. 1.

⁵² CYCERON, *De officiis*, I, 43, 152: „Omnis honestas manat a partibus quatuor, quarum una est cognitionis, altera communitatis, tertia magnanimitatis, quarta moderationis”. Por. *STb*, II-II, q. 145, a. 2. Por. również J.J. SANFORD, *Justice Is Beautiful: Aristotle, Aquinas, and Justice as Virtue, w: Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, red. A. Ramos, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2020, s. 115–135 (tu: s. 125–126).

jej aspektem, który współtworzy obraz człowieka męznego. Bez którejkolwiek z tych części czy aspektów trudno byłoby nazwać danego człowieka męznym. Ponownie Akwinata idzie w tym za Arystotelesem, stoikami i ich następcami, choć nieco modyfikuje dostępne mu opracowania. Cyцерon wymieniał cztery części męstwa: wspaniałomyślność (dawniej tłumaczone jako wielmożność), ufność, cierpliwość i wytrwałość (*magnificentia, fiducia, patientia, perseverantia*)⁵³. Ale inni, na przykład Makrobiusz czy Andronik, wymieniali siedem części męstwa. Makrobiusz dzielił męstwo na wielkoduszność, ufność, pewność siebie, wielmożność, stałość, wytrzymałość, nieugiętość (*magnanimitas, fiducia, securitas, magnificentia, constantia, tolerantia, firmitas*).

Akwinata radzi sobie z tymi rozbieżnościami w taki sposób, że przyjmuje zasadniczo wykładnię Cyцерona, ale uwspólnia pokrywające się treści, wyjaśniając zarazem, jak rozumieć odmienne podziały, oraz tłumacząc, jakie są ich słabe i mocne strony⁵⁴. Uznaje więc, że są cztery części męstwa, choć zamiast ufności w podziale Cyцерona umieszcza wielkoduszność, zachowując sens ufności w wielkoduszności⁵⁵. Cyцерon bowiem tak określał ufność: jest to cnota, przez którą duch ludzki sam w sobie zachowuje siłę wraz z nadzieją co do przedsięwzięć wielkich i szlachetnych (*honestis*)⁵⁶. Natomiast wspaniałomyślność bardziej dotyczy sposobu ujmowania i gotowości realizacji tego, co szlachetne, bo Cyцерon mówi o cnocie obfitego i świetnego obierania zamiarów oraz realizowania rzeczy wielkich i wzniosłych⁵⁷. Próbując uzgodnić te definicje z tekstem Arystotelesa, Tomasz przedstawia to w taki sposób, że wspaniałomyślność dotyczy zdolności posługiwania się pewnym bogactwem, czyli środkami materialnymi dla realizacji wzniosłych celów, a ufność czy wielkoduszność jest raczej cnotą odnoszącą się do wielkich zaszczytów czy wielkiego honoru.

Spore znaczenie dla myśli Tomasza ma nadzieja pojawiająca się w definicji ufności, którą uznaje za tożsamą z wielkodusznością. Jak wiadomo, całą materię moralną Akwinata dzieli na cztery cnoty kardynalne, czyli roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, ale zanim to zrobi, omawia trzy cnoty teologalne, czyli wiarę, nadzieję i miłość. Jak wiele z twierdzeń dotyczących wiary można przenieść do tego, co potem powie o roztropności i umiarkowaniu,

⁵³ Por. CYCERON, *De inventione rhetorica*, II.

⁵⁴ Por. *STb*, II-II, q. 128, a. 1.

⁵⁵ „Dicit enim Seneca, in *Libro de quatuor virtut.*, magnanimitas, quae et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum magna fiducia vives” (jak bowiem mówi Seneka w *Księdze o czterech cnotach kardynalnych*, „jeśli w twojej duszy tkwi wielkoduszność, która też zwie się męstwem, żyć będziesz w wielkiej ufności”) — *STb*, II-II, q. 129, a. 5, arg. 1.

⁵⁶ „Fiducia est per quam magnis et honestis rebus multum ipse animus in se fiduciae cum spe collocavit” — CYCERON, *De inventione rhetorica*, II.

⁵⁷ „Magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio” — tamże.

tak też wiele z twierdzeń dotyczących nadziei jest bardzo przydatnych w rozumieniu dynamizmu cnoty męstwa i umiarkowania. A praktycznie cała treść rozważań o miłości odnosi się do najbardziej rozbudowanego segmentu refleksji moralnej, czyli do sprawiedliwości. Przy ufności czy wielkoduszości kluczowa jest jakaś forma nadziei pokładanej w sobie, choć dla ludzi wierzących nadzieja ta pozostaje poddana Bogu, czy też ukierunkowana na Niego, względnie jest to nadzieja pokładana we własnych siłach, ale człowieka świadomego prawdy, że tak siły, jak i sama nadzieja wypływają od Boga⁵⁸. Taka świadomość absolutnego obdarowania przez Boga Stwórcę, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, a do tego obdarzył całym wachlarzem wiarygodnych obietnic, daje podstawy do ufności, śmiałości, swoistej pewności siebie, gotowości do podejmowania odważnych przedsięwzięć przepełnionych wzmocnioną nadzieją.

Tak zatem Tomasz przedstawia cnotę wielkoduszości, czyli cnotę wielkiego serca. Choć czerpie z przedchrześcijańskiej myśli Arystotelesa i niechrześcijańskich stoików, wzmacnia załączkowo zaledwie występujące aspekty religijne i transponuje całość obrazu na treści zupełnie chrześcijańskie, ale w taki sposób, że wielkoduszość zachowuje swą funkcję zwierciadła szlachetności nawet bez specyficznie chrześcijańskich przekonań.

Wielkoduszość więc jest cnotą związaną z męstwem czy odwagą. Jest jednym z czterech głównych aspektów człowieka odważnego. Wielkość duszy mierzy się zaangażowaniem w *honestā*, czyli w sprawy szlachetne, wzniosłe i piękne — w sprawy honoru godne⁵⁹. A zarazem mierzy się wielkość duszy zdolnością utkwienia duchowego wzroku w tym, co szlachetne, tak że żadne uznanie czy jego brak, wyrazy czci czy pogardy, honory czy dyshonory, werbalizacje zasług czy przemilczenia, pochwały czy nagany, zaszczyty czy afronty, medialne historycznie pozytywne pompowanie czy najpodlejszy czarny piar — nic z tego nie będzie w stanie odwrócić uwagi od tego, co szlachetne. Taka wielkość duszy pomieści to wszystko i nic zewnętrznego tego nie zmieni. Tak wielka dusza będzie ponad to wszystko, albo inaczej: tak wielka dusza będzie głębiej niż wszystkie te zmienne fale; będzie głębiej, czyli tam, gdzie jest spokój, stałość, niezmiennosc.

Im większa stawka, tym trudniej sobie poradzić przy zbyt ciasnej duszy czy ciasnym sercu. Im wyższe honory i wyrazy uznania, tym uczucia w ciasnej duszy mocniej wpływają na rozum i czasem odwodzą uwagę, czasem zaślepiają, czasem zwodzą. Wyższe honory i wyrazy uznania często przekładają się na zwiększanie zakresu władzy i różnorakich korzyści. Dążenie do władzy zaś

⁵⁸ „Per fiduciam quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo” — *STh*, II-II, q. 128, a. 1, ad 2.

⁵⁹ „Magnanimitas est circa honorem, ut videlicet studeat facere ea quae sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno aestimet humanum honorem” — tamże, q. 129, a. 1, ad 3.

jest wyjątkowo gwałtownym czynnikiem napędzającym pozytywne i negatywne emocje. Przy niedostatecznie wielkiej duszy jakiegokolwiek pozbawienie czy bodaj zawężenie perspektywy zdobycia lub sprawowania władzy skutkuje wielkimi turbulencjami i negatywnymi skutkami. A wybujałe pragnienie władzy czy innych korzyści w ramach wąskiej duszy ma wykwity w postaci udawania czy pochlebstwa⁶⁰. Wielkoduszność jest cnotą, której szczególnym przedmiotem są wielkie honory. Jest zatem dobrą sprawnością, która pozwala zachować złoty środek między ignorowaniem szlachetnych spraw a nadmiernym, niemądrym zaangażowaniem, albo zaangażowaniem dla poklasku, rozgłosu, napawania się władzą i wpływami⁶¹.

Wielkoduszny nie musi niczego udawać i brzydzi się udawaniem, bo jest ono oznaką poświęcenia szlachetności dla jakiejś korzyści. Nie zniży się on do wypowiadania pochlebstw właściwego dla ludzi małego ducha. Obrzydliwa dla wielkodusznego będzie służalczość, płaszczenie się przed innymi, by uzyskać dla siebie coś z dóbr przyjemnych czy użytecznych. Dla wielkodusznego czymś zupełnie obcym będzie żebranie o uwagę innych, pragnienie uznania, oczekiwanie poklepania po plecach przez moźnych. Nie w tym utkwiony jest duchowy wzrok wielkodusznego, nie na to nakierowane są jego pragnienia, nie ku temu dąży. Wielkoduszny zmierza nie do jakichkolwiek dóbr, ale do *honesti* — do rzeczy szlachetnych. Bo taka też jest jego dusza — szlachetna, a przez to przydająca szlachetności wszystkim innym cnotom, zdobiąca wszystkie inne cnoty⁶².

6. WEWNĘTRZNI WROGOWIE SZLACHETNOŚCI

Starając się o wypracowanie cnoty wielkoduszności, trzeba omijać szereg możliwych przesad, by zachować ten cenny złoty środek, który powoduje, że szlachetność jest piękna. Jednym z czołowych i bodaj najczęstszych kierunków przesady, na który zwraca uwagę Tomasz z Akwinu, jest zarozumiałstwo (*praesumptio*)⁶³. Można nazwać tę wadę wadą nastolatków, choć — jak wiadomo — dorośli też na nią czasem chorują, a nawet i niektórzy starcy nie są od niej wolni. Akwinata przyjmuje, że cały świat został uporządkowany Bożą mądrością, a człowiek w zdolności rozumu powinien naśladować Bożą mądrość. Co zatem odbiega od porządku natury, jest czymś wadliwym i grzesznym. W porządku natury jest to, że każde działanie dostosowane jest do mocy działającego, a jeśli jakieś działanie odbiega od mocy działającego, świadczy to o jakiejś wadzie. I tak jest z zarozumiałstwem: jest to skłonność do podejmowania się działania przekra-

⁶⁰ Por. tamże, a. 2, ad 5.

⁶¹ Por. tamże, a. 2, corp.

⁶² Por. tamże, a. 4.

⁶³ Por. *STh*, II-II, q. 130, a. 1.

czającego własne siły⁶⁴. Zarozumialec jest nadęty, ma przesadzony obraz własnych sił i możliwości, dlatego skłonny jest angażować się w coś, co nie ma szans na powodzenie, choć inni mogą to zrealizować. Z łatwością rzuca się na wielkie i wzniosłe rzeczy, ale brakuje mu rozeznania co do własnych możliwości, brakuje rozpoznania proporcji, brakuje uznania własnych ograniczeń⁶⁵. Ale jak zauważył Arystoteles, zarozumialcem jest ten, kto uważa się za wielkiego i godnego szczytów na podstawie tego, co wcale wielkości nie daje, na przykład bogactwo lub powodzenie⁶⁶. Wpisywałyby się w to szlacheckość bez szlachetności albo częsta przypadłość nuworyszy chełpiących się własnym nowym statusem i pogardzających innymi, z którymi dopiero co dzielili los.

Inną częstą przesadą względem wielkoduszności, pokrewną zarozumiałstwu, jest niezdrowa ambicja. Jak wyjaśnia Tomasz z Akwinu, pragnienie uznania może być nieuporządkowane na trzy sposoby: 1) gdy ktoś chce uznania czegoś, czego nie ma — wtedy pragnie szczytów ponad swą miarę; 2) gdy ktoś pragnie uznania, nie odnosząc tego do Boga; 3) gdy ktoś, zdobywszy uznanie, spoczywa na laurach i nie robi z tego pożytku dla innych. Niezdrowa ambicja dotyczy tego pierwszego typu nieuporządkowania⁶⁷. A nawet jeśli ktoś słusznie oczekuje uznania, to wykonywanie czegoś ze względu na uznanie lub honor psuje postępowanie i takie działanie nie będzie według cnoty⁶⁸.

Ale chyba najbardziej obecnie modną wadą sprzeciwiającą się wielkoduszności jest nieuporządkowane pragnienie chwały, innymi słowy pragnienie próżnej chwały, czyli zaliczana do siedmiu grzechów głównych próżność (*inanis gloria, vanitas*). Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że chwała (*gloria*) oznacza pewną jasność, tak że być chwalonym i jaśnieć jest tym samym. A jasność ma w sobie jakieś piękno i ujawnienie. Stąd chwała zakłada ujawnienie czegoś, co w oczach ludzi uchodzi za piękne czy to w wymiarze cielesnym, czy duchowym. Tomasz stwierdza, że nic złego nie ma w uznaniu jakiegoś dobra w sobie za godne pochwały ani w tym, że ktoś chce, by własne dobra uznali też inni — tu cytuje odpowiednie fragmenty Biblii, które przywołyaliśmy już powyżej. Dlatego pragnienie chwały nie jest samo w sobie złe. Ale złe staje się nieuporządkowane pragnienie chwały. A takie jest wtedy, gdy albo pragnie się chwały ze względu na coś, co

⁶⁴ „Quod aliquis assumat ad agendum ea quae praeferuntur suae virtuti” — tamże, corp.

⁶⁵ Por. tamże, a. 2.

⁶⁶ „Aliquis ex hoc aestimat se magnum et magnis dignum ex quo non est, puta propter divitias vel propter aliqua bona fortunae; ut enim Philosophus dicit, in IV *Ethic.*, *qui sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur*” — *STh*, II-II, q. 130, a. 2, ad 3.

⁶⁷ Por. *STh*, II-II, q. 131, a. 1.

⁶⁸ „Illi qui solum propter honorem vel bona faciunt vel mala vitant, non sunt virtuosii, ut patet per Philosophum, in III *Ethic.*, ubi dicit quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt” — *STh*, q. 131, a. 1, ad 3.

nie jest godne pochwały; albo wtedy, gdy pragnie się chwały od ludzi, których osąd jest niepewny; albo też wtedy, gdy pragnie się chwały dla siebie bez odniesienia do właściwego celu, czyli do Boga lub pożytku innych ludzi⁶⁹.

Jeśli występuje choć jeden z tych warunków, wówczas można mówić o próżności, czyli upodobaniu w pochwałach, które są puste lub skrzywione. Delektowanie się chwałą, której podstawy są wątpliwe, jest formą zakłamania, bo jest podtrzymywaniem przyjemnego odczucia uznania w oczach innych przy jednoczesnej świadomości, że to oszustwo, niezgodność, dysproporcja, brak harmonii. A jeszcze gorsze od tego jest udawanie, że jest coś godnego pochwały, wymuszanie pustych pochwał, pajacowanie dla chwilowego poklasku od ludzi niezdolnych do rozpoznania prawdziwego i wzniosłego dobra. Gdy już taka skłonność do czerpania przyjemności z próżnej chwały stanie się wiadoma dla otoczenia, zazwyczaj pojawiają się również ci, którzy są skorzy odpowiadać na takie zapotrzebowanie. Szczególnie tłumnie pojawiają się wokół tych, którzy są bogaci i wpływowi — takim zwykle nie brakuje towarzystwa pochlebców, zakłamanych cwaniaków, płaszcących się przed nimi służalców, gotowych łechtać ich wciąż wygłodniałe wąskie dusze pozorami prawdziwej chwały. Może dojść też do takiego stopnia zatracenia w pielęgnowaniu pragnienia ludzkiej chwały, że dramatycznie wręcz zaburzają się proporcje, tak że powstaje rodzaj duchowej ślepoty, stan sprzeczny z miłością do Boga, o czym można przeczytać w Ewangelii według św. Jana (12,43): „umiłowali chwałę ludzką bardziej niż chwałę Bożą” oraz (5,44) „jakże możecie wierzyć wy, którzy chwałę odbieracie od siebie, a chwały pochodzącej od samego Boga nie szukacie?”⁷⁰.

Tomasz z Akwinu z aprobatą cytuje Grzegorza Wielkiego, który umieszcza próżność wśród wad głównych jako bezpośrednią konsekwencję pychy⁷¹. Ponadto Tomasz poddaje dyskusji twierdzenia Grzegorza o tym, jakie wady zwykle wywodzą się z próżności. Figuratywnie takie wadliwe konsekwencje danej wady głównej Grzegorz nazywa córkami — wady główne rodzą inne wady. Takich córek próżności Grzegorz wymienia aż siedem. Są nimi nieposłuszeństwo (*inobedientia*), chępliwość (*iactantia*), obłuda (*hypocrisis*), przekora (*contentio*), upór (*pertinacia*), niezgoda (*discordia*) i nowinkarstwo (*novitatum praesumptio*). Szereg z tych wad daje się zapewne we znaki niemalże wszystkim czy to od wewnątrz, czyli da się je zauważyć w nas samych, czy od zewnątrz, w relacjach z innymi ludźmi, a szczególnie często doświadczają ich ludzie wychowujący nastolatków. Zlokalizowanie źródła tych wad w duchowym organizmie cnót daje

⁶⁹ Por. tamże, q. 132, a. 1.

⁷⁰ Tomasz cytuje te wersety w q. 132, a. 3 corp., gdy odpowiada na pytanie, czy próżność może być grzechem śmiertelnym.

⁷¹ GRZEGORZ WIELKI, *Moralia in Job*, 31, cytowany w *STh*, II-II, q. 132, a. 4.

przynajmniej jakieś pojęcie w sprawie kierunku poszukiwania antidotum na te trucizny duszy i relacji międzyludzkich.

Trzeźwość umysłu człowieka szlachetnego wzbudzi potrzebę protestu względem pochwały tego, co nie jest godne pochwały. Ale warunkiem takiego protestu jest dogłębne i szczere poznanie samego siebie. Człowiek szlachetny nie będzie też szukał uznania ani chwały u ludzi, którzy nie są zainteresowani *καλόν* ani *honestum*, którzy nie sięgają wzrokiem intelektu ponad dobra przyjemne i użyteczne, którzy funkcjonują wyłącznie na poziomie merkantylnym, dobra mierzą tylko miarą ekonomii, hołdują różnorakiej chciwości i przyjemności. Człowiek szlachetny natychmiast wychwyci też pochwałę nieszczerą, przewrotną, pochlebną. Zachowa on zarazem również wewnętrzną wolność⁷² względem szczerych wyrazów uznania i pochwał, nie będzie się kurczył w sobie z fałszywej skromności, nie będzie się obawiał, że może to nie wypadać tak po prostu przyjmując pochwały — nie będzie miał takich wewnętrznych zawirowań na usłyszaną pochwałę, bo po pierwsze, nie ceni jej przesadnie⁷³, a po drugie, nie zatrzyma jej w sobie ani na sobie, tylko spontanicznie przeniesie uznanie i pochwały na prawdziwe i jedyne źródło wszelkiego dobra, a też będzie się troszczył o potencjalny pożytek innych ludzi.

Małoduszność jest rzecz jasna także czymś przeciwnym wielkoduszności i to w sposób — jak sama nazwa wskazuje — w pewnym sensie centralny. Choć pewne rozumienie małoduszności może jawić się niektórym (szczególnie uformowanym pismami Nietzschego) jako coś charakterystycznego dla przejętych ideałem pokory chrześcijan, Tomasz z Akwinu stoi na tradycyjnym od starożytności stanowisku, że małoduszność jest nieporządkiem, który domaga się rozumowego naprawienia. Skoro ktoś otrzymał odpowiednie siły i moc do realizacji wielkiego dobra, nie może zakłamywać prawdy o własnym obdarowaniu ani zaślaniać się ideałami pokory, tylko musi odważnie podjąć wyzwanie. Inaczej człowiek będzie podobny do sługi z ewangelicznej przypowieści o talentach, który ukrył pieniądze w ogrodzie, zamiast nimi obracać — sługa ten, jak zauważa Akwinata, został ukarany za pewien lęk małoduszności⁷⁴. Mało tego, małoduszność, zdaniem Tomasza, może być czasem również wynikiem pychy, bo ktoś może być zanadto przekonany o własnej słuszności, że nie da

⁷² O tej wewnętrznej wolności względem pochwał pisał Cyceon: „cavenda est gloriae cupiditas, eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimitas viris omnis debet esse contentio” (*De officiis*, I, 68).

⁷³ W *STh*, II-II, q. 132, a. 2, ad 1 Tomasz cytuje Arystotelesa, że wielkoduszny uznaje honor za coś małego, nieznaczącego ani nie dba o to, by go chwalono: „in *IV Ethic.* dicitur de magnanimitate quod sibi sit honor parvum [...] non est ei cura ut laudetur”.

⁷⁴ „Servus qui acceptam pecuniam domini sui fudit in terram, nec est operatus ex ea, propter quendam pusillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth. XXV et Luc. XIX” — *STh*, II-II, q. 133, a. 1.

radę czegoś zrobić, podczas gdy kilku mądrych ludzi mówi mu coś przeciwnego. Taka pycha dodatkowo może skrywać zwykle lenistwo, bo otwarcie przyznać się do tego, że mi się nie chce, może brzmieć zbyt banalnie czy wulgarnie, zamiast tego można się zasłonić wzniosłym ideałem skromności i pokory, a dzięki temu nie musieć słuchać mądrych porad. Bywa zresztą tak, że kto uparcie twierdzi, że czegoś nie da rady wykonać, z przesadą w czymś innym ufa w swe własne siły⁷⁵.

Przedstawione elementy moralnego rozumienia szlachetności tworzą wieloaspektowy obraz osoby charakteryzującej się swoistą dojrzałością moralną — szlachetność, jak mówiliśmy powyżej, jest duchowym pięknem człowieka i ma zdobić wszystkie inne cnoty. Nie jest to zatem coś, co zaledwie czasem, w drodze wyjątku się komuś przydarza, czyli poszczególne akty lub postawy, które skłonni bylibyśmy nazwać szlachetnymi, ale w paradygmatycznym ujęciu człowiek szlachetny, czyli człowiek o wielkim sercu, jest raczej kimś postępującym szlachetnie w różnych kontekstach, w obliczu różnorodnych wyzwań, w sposób stabilny i stały. Ten stan dojrzałości niesie w sobie zarazem coś pociągającego w osobie zintegrowanej w zmierzaniu ku wzniosłemu dobru i nieprzemijającemu pięknu.

* * *

Rozważania dotyczące szlachetności mogą być same w sobie szlachetne, bo mogą być czynnością intelektualną podejmowaną ze względu na nią samą, gdyż w tym tkwi ukryte piękno. Takie rozważania mogą też w praktyce utwierdzić kogoś w szlachetności, którą już posiada. Mogą również wzbudzić pragnienie w kimś zgnębionym swym podłym życiem i rozniecić troskę o szlachetność czy dążenie do szlachetności w sobie i w innych. Stawanie się człowiekiem o wielkim sercu jest przecież dostępne dla każdego i w każdej sytuacji życiowej, potrzeba tylko świadomego wyboru i wytrwałości w praktyce, by dzięki temu dochodzić do swoistej dojrzałości moralnej, która ujawnia piękną, pełną prostoty, a zarazem żywotną szlachetność człowieczeństwa.

Tuż po wojnie Jacek Woroniecki w swym opracowaniu katolickiej etyki wychowawczej narzekał, że wielkoduszość poszła w niepamięć w etyce nowożytnej, czy to katolickiej, czy świeckiej, choć w starożytności i średniowieczu pojęcie to było doskonale znane i często precyzyjnie używane⁷⁶. Nie podaje on powodów takiego stanu rzeczy, ale jak się wydaje, problematyczne dla wielu

⁷⁵ Por. *STh*, II-II, q. 133, a. 1. I dalej: „Unde Gregorius, in *Pastorali*, de Moyse dicit quod *superbus fortasse esset si ducatum plebis suae sine trepidatione susciperet, et rursum superbus existeret si auctoris imperio obedire recusaret*”.

⁷⁶ J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986, s. 448–449.

autorów późnego średniowiecza i później w czasach wczesnej nowożytności było skojarzenie lub wręcz utożsamienie wielkoduszności z wyniosłością, próżnością lub pychą, co wydawało się wykluczać tę cechę z możliwych charakterystyk dobrego człowieka, bo kłóciło się z cenioną w chrześcijańskim duchu pokorą. Potem mówienie o cnotach w etyce wyszło z mody, a sama szlachetność nie wydawała się czymś istotnym dla etyki. Dziś w niektórych środowiskach akademickich szlachetność odzyskuje swój urok i staje się ponownie atrakcyjnym zwornikiem refleksji moralnej.

Szczególną wartość powrotu do szlachetności można upatrywać w jego potencjale dla refleksji metaetycznej z jej staraniem o zidentyfikowanie pozamoralnych fundamentów dla myślenia moralnego, które byłyby akceptowalne dla współczesnego człowieka. Takich fundamentów niektórzy poszukują w dzisiejszych naukach przyrodniczych, dołączając do całej rzeszy naturalistów metaetycznych. Kierunek ten owocuje często szeregiem decyzji redukujących zakres refleksji moralnej, zmniejszających normatywność etyki, czy wreszcie eliminujących poszczególne odwieczne pojęcia czy kategorie moralne. Szlachetność zaś wydaje się stanowić obiecujący trop dla tego typu poszukiwań, gdyż nie tylko nie niesie w sobie groźby okrojenia czy zredukowania refleksji etycznej, ale wręcz zakłada kierunek odwrotny: wzbogacenia refleksji etycznej o dawną obfitość ujmowania moralności według cnoty.

BIBLIOGRAFIA

- AUGUSTYN, *De doctrina christiana — O nauce chrześcijańskiej*, tekst łac.-pol., przeł. J. Sułowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989.
- BARTKOWIAK-LERCH M., *Szlachetność — cnota główna. Refleksja na podstawie Il Convivio Dantego Alighieri*, w: *Maestro e amico: miscellanea in onore di Stanisław Widlak / Mistrz i przyjaciel: studia dedykowane Stanisławowi Widłakowi*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004, s. 35–40.
- BEDA CZCIGODNY, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, wyd. B. Colgrave, R.A.B. Mynors, Oxford: Clarendon Press, 1969.
- BIZOŃ M., *Aesthetic Ethics without Evil. Aischron in Greek Popular Ethics*, „The Polish Journal of Aesthetics”, 56 (2010), s. 11–30.
- BOGUCKI A., *Jeszcze o pochodzeniu wyrazu „szlachta”*, „Gdańskie Studia z Dziejów Średniowiecza”, 9 (2003), s. 457–471.
- CICERO, *Pro Marco Caelio*, wyd. A.R. Dyck, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- CIECHANOWICZ J., *Rody rycerskie Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 1: *Szlachta jako elita*, Rzeszów: Fosze, 2001.

- COOPER J., *Reason, Moral Virtue, and Moral Value*, w: tenże, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999, s. 253–280.
- CRISP R., *Nobility in the Nicomachean Ethics*, „Phronesis”, 59 (2014), s. 231–245.
- CZARNECKI T., *W sprawie naukowej etymologii terminu „szlachta”*, „Studia Germanica Gedanensia”, 18 (2008), s. 293–299.
- DAVIS CH.T., *Dante and the Empire*, w: *Cambridge Companion to Dante*, red. R. Jacoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 257–269.
- DAVIS M., *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Boston: Rowman & Littlefield, 1996.
- DUGGAN A.J., *Introduction*, w: *Nobles and Nobility in Medieval Europe: Concepts, Origins, Transformations*, red. taż, Woodbridge: The Boydell Press, 2000, s. 1–14.
- KORSGAARD CH., *From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action*, w: taż, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 174–206.
- KORSGAARD CH., *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- IRWIN T.H., *Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, t. I: *From Socrates to the Reformation*, New York: Oxford University Press, 2007.
- IRWIN T.H., *The Sense and Reference of Kalon in Aristotle*, „Classical Philology”, 105 (2010), s. 381–396.
- LINDE S.B., *Słownik języka polskiego*, Lwów: Zakład Ossolińskich, 1859.
- LUTHRA Y., *Aristotle on Choosing Virtuous Action for Its Own Sake*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 96 (2015), s. 423–441.
- OWENS J., *The kalon in the Aristotelian Ethics*, w: tenże, *Some Philosophical Issues in Moral Matters. The Collected Ethical Writings of Joseph Owens*, red. D.J. Billy, T. Kennedy, Roma: Editiones Academiae Alphonsonianae, 1996, s. 27–44.
- PAKALUK M., *The Obviousness of the Kalon in Aristotle's Ethics*, w: *Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, red. A. Ramos, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2020, s. 72–92.
- ROGERS K., *Aristotle's Conception of Tò Καλόν*, „Ancient Philosophy”, 13 (1993), s. 355–371.
- ROGERS K., *Aristotle on the Motive of Courage*, „The Southern Journal of Philosophy”, 32 (1994), s. 303–313.
- SANFORD J.J., *Justice Is Beautiful: Aristotle, Aquinas, and Justice as Virtue*, w: *Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, red. A. Ramos, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2020, s. 115–135.
- SMOLAK M., *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.
- SPICQ C., *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris: Lecoffre, 1965.

Theological Dictionary of the New Testament, tłum. G.W. Bromiley, red. G. Kittel, F. Gerard, Eerdmans Publishing, 1985.

THOMAS BECKET, *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury*, wyd. J.C. Robertson, J.B. Sheppard, t. 5, London, 1883.

TOUZZO TH.M., *Contemplation, the Noble, and the Mean: The Standard Moral Virtue in Aristotle*, „Apeiron”, 28 (1995), s. 129–154.

WARD L. *Nobility and Necessity: The Problem of Courage in Aristotle's Nicomachean Ethics*, „The American Political Science Review”, 95 (2001), s. 71–83.

WORONIECKI J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986.

NOBILITY AS AN ASPECT OF MORAL MATURITY

SUMMARY

I propose an analysis of the notion of moral nobility and the place of nobility in the dynamism of moral development. I explore some of the etymological, cultural and philosophical roots of the concept, drawing especially on Aquinas' writings, so as to present nobility as an aspect of moral maturity and spiritual beauty.

KEYWORDS: nobility, morality, virtue ethics, moral maturity, Thomas Aquinas

SŁOWA KLUCZE: szlachetność, moralność, etyka cnoty, dojrzałość moralna, Tomasz z Akwinu