

Joanna SOWA

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0002-6130-293X>

PUŁAPKI PRZEKŁADU, CZYLI O RÓŻNICY MIĘDZY SKROMNOŚCIĄ I MAŁODUSZNOŚCIĄ W PISMACH ARYSTOTELESA

THE PITFALLS OF TRANSLATION, OR THE DIFFERENCE BETWEEN MODESTY AND PUSILLANIMITY IN ARISTOTLE'S WRITINGS

The article raises the issue of the proper understanding of the concept of *mikropsychia* in Aristotle's works. In modern Polish translations, the term is translated as “small-mindedness” or “exaggerated modesty”; according to one of the translators, it is the equivalent of Christian “humility”.

In the first part of the article, it is shown that in the writings of Aristotle and his contemporary authors, *mikropsychia* is a serious moral vice, the source of which is self-ignorance and the resulting low self-esteem. It is often associated with cowardice, envy, greed and selfishness. Understood in this way, this character trait has nothing to do with modesty, which we consider a virtue. The second part of the article discusses various ways of understanding modesty and its place in Aristotle's ethics. The interrelationship between modesty, pride, moderation and proper self-esteem is also shown.

Keywords: Aristotle's ethics, *mikropsychia*, modesty, pusillanimity

Słowa kluczowe: etyka Arystotelesa, *mikropsychia*, skromność, małoduszność

Stwierdzenie, że każdy przekład jest interpretacją, można uznać za truizm; szczególnego znaczenia nabiera ono jednak przy tłumaczeniu tekstów filozoficznych, gdzie niejednokrotnie wybór jednego odpowiedniego (lub nieodpowiedniego) słowa decyduje o rozumieniu przez czytelnika myśli autora. Znakomitym tego przykładem jest problem z oddaniem znaczenia terminów *megalopsychia* (μεγαλοψυχία) i *mikropsychia* (μικροψυχία), jakimi Arystoteles określa najbardziej kontrowersyjną ze swojego katalogu cnót oraz przeciwstawną jej wadę, przez

większość polskich tłumaczy¹ przekładanych w sposób dosłowny, jako odpowiednio „wielkoduszność” i „małoduszność”. Oba te słowa, choć rzadko używane w języku potocznym, funkcjonują jednak w polszczyźnie literackiej: „wielkoduszność” jest w niej synonimem szlachetności, a zwłaszcza zdolności do puszczenia w niepamięć uraz i wybaczenia doznanych krzywd (Sowa 2012: 260), „małoduszność” zaś oznacza zarówno przeciwieństwo tych cech (a więc nieszlachetność, małostkowość, pamiętliwość), jak i brak odwagi, zwłaszcza cywilnej, lęk przed przeciwstawieniem się innym i przyjęciem odpowiedzialności za własne czyny (por. wsjp.pl; sjp.pwn.pl). Na nieadekwatność użycia słowa „wielkoduszność” dla oddania znaczenia Arystotelesowskiej *megalopsychii* zwraca uwagę Daniela Gromska we wstępie do swojego przekładu *Etyki nikomachejskiej* (Arystoteles 1996: 65–66); dlatego też Gromska ostatecznie zdecydowała się na tłumaczenie mniej dosłowne, za to mające przybliżyć polskiemu czytelnikowi właściwy sens obu terminów, oddając pierwszy z nich poprzez „słuszną dumę” (ewentualnie „uzasadnioną dumę” lub „poczucie własnej wartości”), a drugi jako „przesadną skromność” (Arystoteles 1996: 154–159)². O ile w pierwszym przypadku tłumaczenie to, choć z konieczności nie odzwierciedla wszystkich niuansów i odcieni Arystotelesowskiej *megalopsychii*, jest jednak rzeczywiście znacznie bliższe jej podstawowemu, definicyjnemu znaczeniu³ niż polska „wielkoduszność”, o tyle utożsamienie *mikropsychii* z nadmierną skromnością budzi spore wątpliwości. Wątpliwości te wywołane są przede wszystkim tym, że *mikropsychia* jest przez Stagirytę jednoznacznie uznawana za wadę (por. Stern-Gillet 2014: 75), i to wadę gorszą od drugiej, przeciwstawnej jej skrajności – zarozumiałości czy też próżności (*χαυνότης*) (Arist. *Eth. nic.* 1125a 32-34); skromność zaś powszechnie uważamy za zaletę i choć przesada, zgodnie z Arystotelesowską etyką środka, może obniżyć jej wartość, to jednak nie do tego stopnia, abyśmy bez oporu uznali ją za wadę gorszą od zarozumialstwa.

Do głębszego namysłu nad tym zagadnieniem może skłonić również przypis, jakim Leopold Regner opatrzył swój przekład Pseudo-Arystotelesowskiej rozprawki *O cnotach i wadach* (*De virtutibus et vitiis*). *Mikropsychię*, zdefiniowaną tutaj jako „wada duszy, przez którą [ludzie] stają się niezdolni do tego, aby znosić pomysłność i niepomyślność, wywyższenie i poniżenie”, tłumaczy on wprawdzie jako „małoduszność” (Arystoteles 1996: 501; por. Arist. *De virt. et vit.* 1250a 27-29), ale w przypisie dodaje:

¹ W artykule punktem odniesienia są współczesne polskie przekłady pism Arystotelesa, zebrane przez Polskie Wydawnictwo Naukowe w jego *Dzielach wszystkich* (por. Bibliografia).

² Jak wspomina sama Gromska (Arystoteles 1996: 66), wcześniej podobną decyzję podjął jeden z najwybitniejszych anglojęzycznych tłumaczy Arystotelesa, W.D. Ross, tłumacząc oba terminy jako „proper pride” oraz „undue humility” (Aristotle 1925).

³ Arist. *Eth. nic.* 1123b1-2: δοκεῖ δὲ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μέγαν αὐτὸν ἀξίων ἄξιος ὄν· por. Arystoteles 1966: 154: „słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje”.

Arystoteles przeciwstawia uzasadnionej dumie przesadną skromność, *μικροψυχία*, która polega na tym, że ktoś, kto zasługuje na wielkie wywyższenie, sądzi jednak, że jest niegodny wywyższenia [...]. To, co Arystoteles uważa za wadę, w pojęciach chrześcijańskich jest cnotą i nazywa się pokorą. W dziełku *O cnotach i wadach* znaczenie terminu *μικροψυχία* jest inne niż u Arystotelesa. Ponieważ autor tego dziełka podkreśla w pojęciu dumy nie tyle roszczenie sobie prawa do wywyższenia za zasługi, ile raczej – w czym autor zbliża się do stoików – wyniosłą obojętność tak w powodzeniach i niepowodzeniach, jak i w wywyższeniu i w poniżeniu, przeto również w pojęciu małoduszności widzi nie tyle niedbałość o należne mu wywyższenie, ile raczej małostkowość i nieobojętność wobec powodzeń i niepowodzeń, wywyższenia i poniżenia (Arystoteles 1996: 501, przyp. 24).

Regner zgadza się więc zasadniczo z rozumieniem pojęcia *mikropsychia* zaproponowanym przez Gromską, ograniczając je jednak tylko do dzieł Arystotelesa uznawanych za autentyczne (przede wszystkim do *Etyki nikomachejskiej*). Jednocześnie nie tylko przeciwstawia sposób rozumienia tego terminu u Arystotelesa i stoików, ale również podkreśla konflikt pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a etyką Stagiryty, uznając *mikropsychię*, przedstawioną w negatywnym świetle przez autora *Etyk*, za odpowiednik chrześcijańskiej pokory⁴. Ponieważ pozostali polscy tłumacze *Corpus Aristotelicum*, jak już zostało wspomniane, decydują się na „małoduszność” nie opatrując tego wyboru dodatkowym komentarzem, sytuacja taka stawia przed czytelnikiem dwa zasadnicze pytania:

- 1) Jakie jest rzeczywiste znaczenie Arystotelesowskiej „małoduszności” i czy pojęcie to można utożsamiać ze skromnością – nawet przesadną?
- 2) Jeśli *mikropsychia* i skromność nie są tym samym, czym wobec tego jest skromność i czy jest dla niej miejsce wśród cnot Arystotelesa?

Utożsamienie „małoduszności” z przesadną skromnością ma swoje źródło w jej definicjach podanych w Arystotelesowskich *Etykach*. Przed przystąpieniem do ich analizy warto jednak spojrzeć na znaczenie terminów *mikropsychia* i *mikropsychos* w innych pismach Arystotelesa oraz u innych, współczesnych Stagiryty autorów, pamiętając o tym, że punktem wyjścia dla prowadzonych w *Etykach* rozważań były dla ich autora pojęcia i przekonania rozpowszechnione w jego otoczeniu (*endoksa*). Zadanie to w tym wypadku nie jest trudne, ponieważ najwcześniejszymi źródłami, w których pojawiają się interesujące nas terminy, są pisma mówców attyckich⁵

⁴ Tym krótkim przypisem Regner zajmuje stanowisko w dyskusji angażującej pisarzy chrześcijańskich starożytności i średniowiecza, z których nie wszyscy – na czele z Tomaszem z Akwinu, który z prawdziwą chrześcijańską pokorą połączył pojęcie *megalopsychii*, nie zaś jej przeciwieństwa – przyznaliby mu rację (por. Gauthier 1951: 295–374, 443–465; Herdt 2019; Irwin 2005; Marbon 2019; Stump 2022).

⁵ Dwie wzmianki, w których użycie tego terminu przypisywane jest wcześniejszym autorom – poecie Ksenofanowi (DK I, 21 A 22, 2) i sofście Antyfontowi (DK II, 87 A 8, 2) – przytaczane są przez pisarzy znacznie późniejszych: Proklosa (scholia do *Prac i dni* Hezjoda, 284) i Klemensa Aleksandryjskiego (*Str.* VII, 24). Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku terminu *megalopsychia* (por. Irwin 2019: 23), co pozwala przypuszczać, że oba terminy weszły do powszechnego użycia na przełomie V i IV w. p.n.e.

– starszego o pół wieku Isokratesa (znajdujemy je w trzech mowach i jednym liście) oraz rówieśnika Arystotelesa, Demostenesa (trzy użycia w dwóch mowach).

W *Panegyryku* (mowa IV) i *Archidamosie* (mowa VI) Isokrates posługuje się pojęciem „małoduszności” w kontekstach wskazujących na słabość ducha (w pierwszym przypadku – przywódców wszystkich greckich *poleis*, w drugim – Spartan pokonanych przez Teby) (Isocr. *Panegyryk*. 172, 1; *Archid.* 84, 4); słabość ta staje na przeszkodzie podjęciu działań mających na celu pokonanie silniejszego przeciwnika i przywrócenie dawnej wielkości ojczyźnie (odpowiednio – całej Grecji lub Sparcie). W mowie V (*Filip*) za przejaw małoduszności mówca uznaje przejmowanie się kłamliwymi słowami oszczerców (Isocr. *Philipp.* 79, 1). W liście IX natomiast, skierowanym do Archidamosa, o „tchórzostwo i małoduszność” (ἀνανδρίαν καὶ μικροψυχίαν) oskarża swoich oponentów, którzy, choć udają filozofów, lokują swoje ambicje w rzeczach małych (ἐπὶ μικροῖς φιλοτιμοῦνται), odczuwając jednocześnie zawiść (φθονοῦντες) wobec osób zdolnych do udzielania rad w sprawach wielkich (Isocr. *Ad Archid.* 15, 7).

Demostenes dwukrotnie posługuje się pojęciem „małoduszności” w mowie *O wieńcu*: pierwszy raz stwierdzając, że dobroczyńca powinien jak najszybciej zapomnieć o wyświadczonych przez siebie przysługach, jeśli nie chce postępować jak człowiek małoduszny (Demosth. *De cor.* 269, 4), po raz drugi natomiast, kiedy uznaje postępowanie oskarżającego go Ajschinesa za przejaw „osobistej nienawiści, zazdrości i małoduszności”⁶ (ἔχθρα καὶ φθόνου καὶ μικροψυχίας) (Demosth. *De cor.* 279, 5). Z kolei w mowie *O przeniewierczym poselstwie* określenie „małoduszność” zawiera w sobie, jak można wnioskować z kontekstu, odniesienia do braku szlachetności lub skąpstwa (Demosth. *De fals. leg.* 193, 3).

W samym *Corpus Aristotelicum* terminy *mikropsychia* i *mikropsychos* pojawiają się, poza *Etykami*, w sześciu pismach, przy czym w czterech z nich znajdujemy tylko krótkie wzmianki. Najmniej przydatna jest dla nas uznawana za nieautentyczną *Fizjognomika*, gdzie ludzie określane mianem *mikropsychoi* (co Leopold Regner oddaje w tym wypadku jako „podli” lub „nikczemni”) opisywani są jako drobni i chudzi, z małymi oczkami i drobną twarzą, i porównywani do małp i kotów (Aristoteles 1993: 320, 327; por. Arist. *Physiogn.* 808a 29; 811b 8, 19). W należących do tej samej grupy pism *Zagadnieniach przyrodniczych* termin ten występuje w porównaniu: zimno jest przeszkodą dla uchodzącego z krwi gorąca, podobną do tej, jaką stanowi woda dla „małodusznych”, co Paweł Siwek niewątpliwie słusznie oddaje tu przez „bojaźliwych” (Aristoteles 1993: 555; por. Arist. *Probl.* 890b 11). W budzącym wątpliwości co do autorstwa, ale niewątpliwie bliskim Arystotelesa traktacie *O świecie* na litość z powodu „małoduszności” zasługują, zdaniem autora, badacze, którzy koncentrują swoją uwagę na pojedynczych elementach świata widzialnego, nie potrafiąc „dostrzec tego, co wzniosłe” (Aristoteles 1990: 571; por. Arist. *De mundo* 391a 23). Z kolei w *Polityce* Sta-

⁶ Romuald Turasiewicz tłumaczy tu ten termin jako „zwykłą podłość” (Demostenes 2005: 333).

giryta uznaje czynienie poddanych małodusznymi za jeden z głównych celów tyranii, ponieważ „człowiek małoduszny nie uknuje spisku na nikogo” (Arystoteles 2001: 164; por. Arist. *Polit.* 1314a 16).

Zdecydowanie bogatszy materiał przynosi nam *Retoryka*. Arystoteles nie poświęca w niej wprawdzie „małoduszności” osobnego miejsca, ale z kilku przelotnych wzmianek można tu zbudować jej dość wyraźny obraz, tym cenniejszy, że udzielając wskazówek mówcom Stagiryta z pełną świadomością odwołuje się do pojęć i skojarzeń funkcjonujących w otaczającej go rzeczywistości społecznej. W księdze I *mikropsychia* zostaje wymieniona, co oczywiste, jako przeciwieństwo „wielkoduszności” (tłumaczonej w tym wypadku przez Henryka Podbielskiego jako „uzasadniona duma”), określonej tu jako cnota, „która usposabia nas do czynienia dobra dla innych na wielką skalę” (Arystoteles 2001: 335; por. Arist. *Rhet.* 1366b 17-20); można stąd bezpośrednio wnioskować, że dobro innych nie jest pobudką do dokonywania wielkich czynów dla człowieka małodusznego. W księdze II robienie komuś zarzutów z otrzymanych od niego dobrodziejstw uznane jest za przynoszący wstyd „przejaw małoduszności i niczemności” (μικροψυχίας ... καὶ ταπεινότητος) (Arystoteles 2001: 377; por. Arist. *Rhet.* 1384a 4). W tej samej księdze ludzie małoduszni zostają przedstawieni jako skłonni do zawiści (φθονεροί), ponieważ „wszystko wydaje im się wielkie” (Arystoteles 2001: 386; por. Arist. *Rhet.* 1387b 33-35). Najbardziej plastyczny obraz małoduszności przynosi jednak zawarty w 13 rozdziale księgi II opis ludzi starych:

Są małoduszni, bo upokorzyło ich życie. Nie pragną więc niczego wielkiego ani nadzwyczajnego, lecz tylko rzeczy niezbędnych do życia. Są poza tym skąpi (ἀνελεύθεροι), bo pieniądze są jedną z rzeczy koniecznych do życia, a poza tym z własnego doświadczenia wiedzą, jak ciężko je zdobyć i łatwo stracić. Są trwożliwi (δειλοί) i wszystkiego już naprzód się boją [...]. Są też nadmiernie samolubni (φίλαυτοι), bo i ta cecha jest rodzajem małoduszności. Ze względu na swój egoizm kierują się w swym życiu nadmiernym nastawieniem na korzyść, a nie pięknem moralnym. Korzyść jest bowiem dobrem jednostkowym, a piękno moralne dobrem absolutnym (Arystoteles 2001: 390–391; por. Arist. *Rhet.* 1389b 25-1390a 1).

Na podstawie wszystkich przytoczonych wyżej przykładów można wyodrębnić wyraźne cechy, składające się w wyobrażeniach Greków epoki Arystotelesa na pojęcie małoduszności. Pierwszą z nich jest słabość ducha, utożsamiana bądź łączona z nadmierną bojaźliwością czy wręcz tchórzostwem. Co istotne, cecha ta może przejawiać się w różnych sferach życia – zarzut małoduszności kierowany jest zarówno pod adresem przywódców politycznych, jak i wszystkich obywateli, niezdolnych do sprostania wielkości osiągniętej przez przodków; małoduszni są mówcy, którzy nie odważają się doradzać „w sprawach wielkich”, a także ludzie, którzy nie zdobywają się na podjęcie próby obalenia tyranii; małoduszni są nawet badacze i filozofowie, niezdolni do sięgnięcia wzrokiem ponad sprawy przyziemne i łatwo dostępne. Ta swego rodzaju niezdolność do wielkości, czy też obawa przed wielkością w różnych jej przejawach – a może raczej obawa przed własną

niezdolnością do wielkości? – pociąga za sobą inne negatywne cechy charakteru: przede wszystkim niechęć i zawiść wobec lepszych od siebie, a także samolubstwo, skąpstwo, niewdzięczność, skłonność do wypominania oddanych przysług i przywiązywania wagi do pozorów.

Na koniec tego przeglądu możemy powrócić do wspomnianej na początku rozprawki *O cnotach i wadach*, której autor opisuje małoduszność w sposób następujący:

Małoduszności właściwe jest to, że nie umie znosić ani wyniesienia, ani poniżenia, ani powodzenia, ani niepowodzenia, lecz w powodzeniu nadyma się pychę i chełpi się z drobnych powodzeń, że nie jest zdolna znieść nawet małego poniżenia, porażkę zaś uważa za klęskę i za ogromne nieszczęście, że uskarża się na wszystko i że zadręcza się. Ponadto małoduszny jest tak nastawiony, że jest w stanie uznać każde zlekceważenie za pychę i ubliżenie, nawet jeżeli było skutkiem niewiedzy lub zapomnienia. Małoduszności towarzyszy drobiazgowość, śledziennictwo, zwątpienie, podłość (Arystoteles 1996: 504; por. Arist. *De virt. et vit.* 1251b 16-25).

Ponieważ bezpośrednio przed tym opisem małoduszność wymieniona jest jako jedna z wad towarzyszących chciwości (Arist. *De virt. et vit.* 1251b 15), a we wstępnej części rozprawki występuje ona obok chciwości i niesprawiedliwości jako jedna z trzech wad dotyczących całą duszę (Arist. *De virt. et vit.* 1250a 2-3), można zauważyć, że choć wspomniany przez Regnera wpływ stoików mógł z pewnością przyczynić się do nieco innego rozłożenia akcentów (por. Gill 2019), znaczenie pojęcia „małoduszność” nie zmieniło się zbyt wiele w ciągu kilku wieków, które prawdopodobnie dzieliły powstanie tego krótkiego tekstu od epoki Arystotelesa. Bez żadnych wątpliwości można stwierdzić, że począwszy od pierwszych znanych nam przykładów jego użycia, termin *mikropsychia* ma zawsze sens negatywny i oznacza poważną wadę charakteru. Uznanie jej przez autora pisma *O cnotach i wadach* za wadę całej duszy nie jest pozbawione podstaw – odwołując się bowiem, w pewnym uproszczeniu, do platońsko-arystotelesowskiej psychologii można łatwo dostrzec, że wada ta jest w stanie osiągnąć wszystkich trzech zasadniczych części czy też władz ludzkiej duszy: rozumnej – jako obawa przed sięganiem myślą poza zastane, bezpieczne horyzonty, popędliwej – jako lęk przed podejmowaniem wielkich przedsięwzięć i ograniczenie dbałości o honor do troski o zachowanie pozorów, pożądlivej – jako chciwość i samolubstwo⁷.

Nie mogąc więc wątpić, że takie właśnie znaczenie pojęcia „małoduszności” było dla Arystotelesa podstawą i punktem wyjścia krótkiej analizy zawartej w *Etykach*, przyjrzyjmy się ich odpowiednim ustępom, starając się przede wszystkim zwrócić uwagę na to, czy pojawiają się w nich nowe elementy, które pozwoliłyby na zbliżenie znaczenia *mikropsychii* do „skromności” czy też „pokory”.

⁷ Duszę o podobnie negatywnych cechach (ἀνελευθερία, μικρολογία, δειλός, φιλοχρήματος) opisuje Platon w *Państwie* jako przeciwieństwo natury prawdziwego filozofa (Plato *Resp.* 486 a-b; por. Gill 2019: 58).

W 5 rozdziale III księgi *Etyki eudemejskiej*, poświęconym opisowi wielkoduszności i przeciwstawnych jej wad, Stagiryta kładzie akcent przede wszystkim na stosunek człowieka do szczególnie wartościowych dóbr zewnętrznych, spośród których najcenniejsza jest cześć. Znajdujemy tam następujące odniesienie do *mikropsychii*:

[...] gdy ktoś jest godny, a sam uważa, że nie jest wart wielkich dóbr [dosł. „rzeczy wielkich” – *μεγάλων*] – to małoduszność (bo człowiekiem małodusznym wydaje się ten, kto sam siebie nie uważa za godnego czegoś wielkiego [dosł. „niczego wielkiego” – *μηθενὸς μεγάλου*], chociaż posiada cechy, dzięki którym słusznie można uważać, że jest ich godny – *ὑπαρχόντων δι’ ἃ δικάϊως ἂν ἤξιοῦτο*) (Arystoteles 1996: 450; por. Arist. *Eth. eud.* 1233a 12-15).

W dalszej części tekstu autor objaśnia, dlaczego tak opisana *mikropsychia* jest wadą:

A małoduszny, który uważa, że nie jest godny wielkich dóbr, chociaż są mu dostępne, odpowiednio do jego znaczenia (*ὑπαρχόντων αὐτῷ μεγάλων κατὰ τιμὴν ἀγαθῶν*), co zrobiłby, gdyby był godny małych dóbr? [...]. Z tego powodu nikt nie nazwie małodusznym kogoś, kto nie uważa siebie za godnego piastowania urzędu, jeżeli jest cudzoziemcem (*μέτοικος*), tylko wtedy, jeżeli jest dobrze urodzony i uważa piastowanie urzędu za rzecz wielką (*εὐγενὴς ὢν καὶ ἠγούμενος μέγα εἶναι τὸ ἄρχεῖν*) (Arystoteles 1996: 451; por. Arist. *Eth. eud.* 1233a 25-30).

Zarówno podany na końcu przez Arystotelesa przykład, jak i wcześniejsza wzmianka o wielkich dobrach dostępnych „odpowiednio do znaczenia” (*κατὰ τιμὴν*) pozwalają sądzić, że Stagiryta ma tu na myśli przede wszystkim pozycję społeczną i związane z nią prawo do ubiegania się o pełnienie najwyższych urzędów w państwie, którego realizacja uchodziła za właściwy przedmiot ambicji ludzi „dobrze urodzonych”. Jak słusznie jednak zauważa Suzanne Stern-Gillet (2014: 70), bogactwo i dobre urodzenie pociągało za sobą również obywatelskie obowiązki (jak różnego rodzaju liturgie), zarówno w czasie pokoju, jak i wojny, wymagające często dużego nakładu sił i środków. Będące nagrodą za właściwe pełnienie tych obowiązków zaszczyty i objawy czci ze strony współobywateli mogły więc być przedmiotem uzasadnionej dumy, a dobrowolna rezygnacja z tych możliwości – powodem do nagany i wstydu⁸, jako forma uchylania się od podejmowania trudnych działań na rzecz społeczności.

Również w *Etyce wielkiej* mianem małodusznych określani są „ci, którzy sami siebie uważają za godnych mniejszych rzeczy, aniżeli im to przystoi (*ἐλαττόνων αὐτοὺς ἀξιοῦσιν ἢ προσήκον αὐτοῖς*)”; przeciwną im skrajność stanowią ludzie próżni, „którzy są nikczemni i źli (*ἐνκαταφρόνητοι ὄντες καὶ φαῦλοι*), a uważają, że są wiele warci (*μεγάλων δ’ αὐτοὺς ἀξιοῦντες*), i że za to należy ich czcić” (Arystoteles 1996: 335; por. Arist. *Magn. mor.* 1192a 30-33). Ten krótki

⁸ Por. *Eth. eud.* 1233a 1-2: „Ale na naganę zasługuje (*ψεκτός*) i każdy, kto, chociaż jest wart tego rodzaju dóbr, sam uważa, że nie jest godny, aby w nich uczestniczyć, pomimo że one są mu dostępne (*ὑπαρχόντων αὐτῷ*)”.

ustęp zasługuje na uwagę przede wszystkim właśnie ze względu na to przeciwstawienie – jest to jedyna z *Etyk*, w której ludzie próżni zostają uznani za „nikczemnych i złych” (choć bliższe dosłowności byłoby uznanie ich za „godnych pogardy i marnych”), co sprawia, że będące ich przeciwieństwem osoby „małoduszne” jawią się, na zasadzie kontrastu, w świetle nieco bardziej pozytywnym.

Z najdokładniejszymi opisami pojęcia „małoduszności” mamy do czynienia w IV księdze *Etyki nikomachejskiej*. Pierwszy z nich brzmi:

[...] kto [...] uważa się za godnego czegoś mniej aniżeli to, na co zasługuje, jest przesadnie skromny (ὁ δ' ἐλαττόνων ἢ ἄξιός μικρόψυχος), bez względu na to, czy zasługuje na wielkie, czy średnio duże, czy też nawet na małe rzeczy, jeśli tylko uważa się za godnego jeszcze mniejszych. Zdaje się jednak, że najbardziej grzeszy przesadą w skromności ten, kto jest godzien rzeczy wielkich; jakby się bowiem zachował, gdyby zasługiwał nie na tak wielkie? (Arystoteles 1996: 154; por. Arist. *Eth. nic.* 1123b 9-13).

Niektórzy interpretatorzy zwracają uwagę na różnicę pomiędzy przytoczonym wyżej opisem a definicją z *Etyki eudemejskiej*: o ile we wcześniejszym dziele mowa jest o człowieku, który jest godny rzeczy wielkich (choć sam tak nie uważa), to w *Etyce nikomachejskiej* „małoduszność” jest cechą bardziej uniwersalną i określa każdego człowieka, którego samoocena jest nieadekwatnie zaniżona, niezależnie od jego rzeczywistej wartości. Różnica ta jednak jest pozorna i wynika z odmiennego rozłożenia akcentów – w *Etyce eudemejskiej* Arystoteles koncentruje się na przykładzie, który również w *Etyce nikomachejskiej* uważa za najbardziej dla tej cechy znamiennej, natomiast w późniejszym utworze dodatkowo uzupełnia podaną tam definicję, rozszerzając ją „w dół” na kolejne możliwe przypadki. To uzupełnienie stanowi zarazem swego rodzaju odpowiedź na powtarzające się w obu *Etykach* pytanie o to, co człowiek określany mianem *mikropsychos* zrobiłby (τί ὂν ἐποίει), gdyby zasługiwał na mniejsze dobra? Odpowiedzią tą jest kolejny krok w dół, sytuujący osobę „małoduszną” zawsze o szczebel niżej – w jej własnej opinii – od jej rzeczywistej wartości⁹.

W dalszej części tekstu *Etyka nikomachejska* przynosi nam najdłuższą i najbardziej pogłębioną analizę „małoduszności”, jaką znajdujemy w pismach Arystotelesa:

⁹ Uszkodzone zdanie z *Etyki eudemejskiej* III, 5, 1233a 27-28 (εἰ γὰρ [ἄν] μεγάλων ἀξίων χαῦνος ἦν, ** ἢ ἐλαττόνων ἔτι) sugeruje też inną możliwość: człowiek małoduszny może stać się próżny, uważając się (niesłusznie) za godnego wielkich dóbr; jak bowiem trafnie zauważa R. Crisp (206: 160), Arystotelesowska zasada środka nie wyklucza możliwości posiadania przez jedną osobę dwóch przeciwstawnych wad, co Stagiryta *explicit*e opisuje w przypadku szczodrości i jej przeciwieństw. Na tej samej zasadzie możemy wyobrazić sobie osobę, która jest zarówno próżna – uważając, że zasługuje na zaszczyty za rzeczy mało istotne – jak i małoduszna, nie doceniając swoich rzeczywistych osiągnięć. Jeżeli autor *Etyki* rzeczywiście dopuszczał taką możliwość (czego nie możemy być pewni), wynikała ona zapewne stąd, że nieznanie samego siebie, będąca jednym z głównych źródeł małoduszności, może prowadzić w różnych sytuacjach zarówno do zaniżonej, jak zawyżonej samooceny.

[...] ci ludzie zdają się nie być źli (κακοί) (bo nie wyrządzają nikomu krzywdy – οὐ ... κακοποιοί εισί), lecz tylko błędzą (ἡμαρτημένοι). Człowiek bowiem przesadnie skromny (μικρόψυχος), choć zasługuje na rzeczy dobre, pozbawia sam siebie tego, na co zasługuje, i ponosi, zdaje się, jakąś szkodę (κακὸν ἔχειν τι) z tego powodu, że nie uważa się za godnego rzeczy dobrych i sam siebie nie docenia (ἀγνοεῖν δ' ἑαυτὸν); w przeciwnym razie dążyłby do tego, czego jest godzien, zwłaszcza że są to rzeczy dobre. Ludzie tacy zdają się jednak grzeszyć nie głupotą (ἡλίθιοι), lecz nadmierną nieśmiałością (ὀκνηροί). Niemniej takie przekonanie (δόξα) sprawia, że tracą też istotnie na wartości (χείρους ποιεῖν); każdy bowiem dąży do tego, co mu się należy, ludzie natomiast przesadnie skromni wstrzymują się od czynów i przedsięwzięć szlachetnych (τῶν πράξεων τῶν καλῶν καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων), w przekonaniu, że do nich nie dorosli, a podobnie wyrzekają się też dóbr zewnętrznych (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν) (Arystoteles 1996: 158; por. Arist. *Eth. nic.* 1125a 18-27).

Również tutaj nie możemy mieć wątpliwości, że Stagiryta omawia w przytoczonym ustępie wadę charakteru; nie poprzestaje jednak na samej krytyce, lecz wskazuje źródło „małoduszności” i opisuje psychologiczny mechanizm, który decyduje o jej szkodliwości. U jej podstaw, zdaniem Filozofa, leży bowiem nieznanie samego siebie (ἀγνοεῖν ἑαυτὸν) (por. Stern-Gillet 2014: 55–59) i wynikające z niej fałszywe mniemanie (δόξα) na własny temat. Warto zauważyć, że stwierdzenie to czyni z małoduszności konsekwencją nieposłuszeństwa wobec podstawowego przykazania greckiej tradycji filozoficzno-religijnej – delfickiej maksymy nakazującej poznanie samego siebie; jednocześnie zaś wpisuje się ono w spuściznę sokratejsko-platońską, upatrującą źródło zła w niewiedzy i przeciwstawiającą wiedzę mniemaniu. W tym samym duchu utrzymane jest też przedstawienie *mikropsychii* nie jako świadomego wyboru zła, lecz błędu (ἡμαρτημένοι), którego ofiarą padają przede wszystkim sami błędzący – nie czynią oni bowiem zła (οὐ κακοποιοί εισί), lecz, poprzez pozbawienie się leżących w ich zasięgu dóbr, sami go doznają (κακὸν ἔχειν). W tym jednak punkcie zbieżności te się kończą i pojawia się charakterystyczne dla Arystotelesa przekonanie o wpływie emocji na dokonywane wybory oraz odpowiedzialności człowieka za kształtowanie własnego charakteru. Fałszywa opinia na własny temat jest bowiem, zdaniem autora *Etyk*, wynikiem nie tyle umysłowych deficytów (ἡλίθιοι), które nie pozwalają na zgodne z rzeczywistością rozpoznanie swoich możliwości, ile bojaźliwości (ὀκνηροί)¹⁰, która nie dopuszcza do podjęcia decyzji o ich wypróbowaniu w działaniu i skłania do wycofania się w bezpieczne schronienie przekonania o własnej niezdolności i „niegodności” do sięgnięcia po rzeczy uznawane (również przez siebie samego) za dobre.

W tym miejscu konieczne jest wyjaśnienie dwóch bezpośrednio ze sobą związanych kwestii: znaczenia powtarzającego się w dyskursie o wielko- i małoduszności czasownika „uważać za godnego” (ἀξιοῦν) oraz odpowiedzi na pytanie o to, co właściwie kryje się pod ogólnym pojęciem „dóbr” (ἀγαθά), będących

¹⁰ Jak podkreśla S. Stern-Gillet (2014: 72), przymiotnik ten w tekstach Arystotelesa ma zawsze zabarwienie potępiające.

przedmiotem tego przekonania. O ile bowiem w *Etyce eudemejskiej* bezpośrednia uwaga autora skierowana była, jak już zostało wspomniane, przede wszystkim na zaszczyty będące w zasięgu ludzi zamożnych i dobrze urodzonych, natomiast związane z ich zdobyciem działania pozostawione były domyślności czytelnika, o tyle w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles przedstawia sprawę dokładniej: tym, z czego rezygnuje człowiek małoduszny, są nie tylko „dobra zewnętrzne” (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν), ale także „szlachetne czyny i przedsięwzięcia” (τῶν πράξεων τῶν καλῶν καὶ τῶν ἐπιτηδεύματων). René Gauthier i Jean Jolif w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* wyrażają pogląd, że w przytoczonym wyżej ustępie mamy do czynienia z pewnym potknięciem (czy też dosłownie „poślizgiem” – „un glissement”) myśli Arystotelesa, wynikającym stąd, że Stagiryta nie poświęcił tyle samo uwagi analizie wady, co cnoty. Opinia ta wynika z przekonania, że właściwym przedmiotem wielkoduszności są tylko dobra zewnętrzne (przede wszystkim największe z nich – cześć), natomiast dokonanie wielkich czynów jest jej warunkiem wstępnym; innymi słowy, człowiek musi najpierw dokonać wielkich czynów, aby następnie „uważać się za godnego” dóbr będących za nie nagrodą, w czym manifestuje się jego „wielkoduszność”. Gdyby Arystoteles pozostał wierny temu rozumowaniu, powinien był – zdaniem komentatorów – uznać, że człowiek małoduszny również dokonuje wielkich czynów, ale pomimo to nie uważa się za godnego dóbr zewnętrznych, na które w powszechnym przekonaniu zasługuje. Nietrudno zauważyć, że takie rozumienie „małoduszności” przybliżyłoby ją do interesującego nas pojęcia skromności. Zamiast tego jednak Stagiryta upatruje istoty małoduszności przede wszystkim w powstrzymaniu się od dokonywania pięknych czynów, w przekonaniu, że jest się ich „niegodnym”. Przyczyną tego jest według Gauthiera i Jolifa ekwiwokacja zawarta w sformułowaniu „uważać się za godnego”: kiedy Arystoteles mówi o wielkoduszności, nadaje mu znaczenie „sądzić, że ma się prawo do czegoś”, natomiast w przypadku małoduszności „uważać, że jest się do czegoś zdolnym” (Gauthier, Jolif 1970: 297–298).

W opozycji do tej opinii stoi pogląd odwrotny, zgodnie z którym ta stosunkowo krótka analiza pojęcia małoduszności w *Etyce nikomachejskiej* jest jednak przemyślana i spójna, a co więcej, rzuca dodatkowe, cenne światło na zrozumienie koncepcji „wielkoduszności”, dobitnie uświadamiając ścisły związek, jaki w przypadku człowieka wielkodusznego łączy dumne przekonanie o własnej wartości z odwagą w podejmowaniu wielkich przedsięwzięć (Osborne 1979: 49; Crisp 2006: 167; Stern-Gillet 2014: 68–76). Interpretacja taka pozwala znacznie lepiej zrozumieć, dlaczego *mikropsychia*, choć nie wyrządza bezpośredniej krzywdy innym ludziom, pozostaje szkodliwą wadą – szkodliwą przede wszystkim dla samych *mikropsychoi*, których fałszywie zaniżona ocena własnych możliwości „czyni gorszymi” (χείρως ποιεῖν), zgodnie z Arystotelesowską zasadą głoszącą, że zarówno cnoty, jak i przeciwstawne im wady są kształtowane przez powtarzające się w odpowiednich okolicznościach czyny lub powstrzymanie się od nich (Arist. *Eth. nic.* 1103a 31-b 2, 22-23, 1113b 6-7, 11-14). Dlatego też, między

innymi, druga wada przeciwna wielkoduszności – zarozumiałość – jest uważana przez autora *Etyki nikomachejskiej* za mniej szkodliwą. Podobnie jak małoduszność jest ona wprawdzie rezultatem błędnej samooceny, może skłaniać jednak dotkniętego nią człowieka do podejmowania działań naśladujących postępowanie człowieka wielkodusznego, co, jak zauważa komentator Arystotelesa, Aspasjusz, może, przy odpowiednim wychowaniu, rozwinąć się w rzeczywistą wielkoduszność (Aspasius 1889: 116, 6-8), podobnie jak rozrzutność, w przeciwieństwie do skąpstwa, może przekształcić się w szczodrość (Arist. *Eth. nic.* 1121a 19-30, 1121b 11-14), a zuchwalstwo znajduje się bliżej męstwa niż tchórzostwo (*Eth. nic.* 1109a 2-3). Natomiast zrodzone z obawy przed niepowodzeniem przekonanie, że nie jest się zdolnym do dokonania wielkich – przynajmniej na własną miarę – czynów (a co za tym idzie, nie zasługuje się na dobra będące ich następstwem), prowadzi do wspomnianego przez Stagirytę powstrzymywania się od ich dokonania (por. Sowa 2012: 267), co z kolei ugruntowuje opinię o własnej małej wartości (Stern-Gillet 2014: 74). W ten sposób to zamknięte koło niskiej samooceny staje się opisywaną przez Arystotelesa w III księdze *Etyki nikomachejskiej* równią pochyłą, po dobrowolnym wkroczeniu na którą w pewnym momencie nie można już zatrzymać utrwalania się wady charakteru, tak jak nie można cofnąć rzuconego kamienia (Arist. *Eth. nic.* 1114a 13-19; por. Sowa 2009: 272–273). W tym przypadku proces ten może doprowadzić do przekształcenia się człowieka bojaźliwego i niepewnego własnej wartości w osobę „małoduszną”, czyli słabą, tchórzliwą, zawistną i samolubną.

Na tle stosunkowo łagodnego opisu małoduszności w ostatnim przytoczonym ustępie, powyższe stwierdzenie może na pierwszy rzut oka wydawać się zbyt drastyczne, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, że w żadnej z *Etyk* Arystoteles nie łączy bezpośrednio tych cech z *mikropsychią*, a w *Etyce wielkiej*, w przeciwieństwie do *Etyki nikomachejskiej*, z innymi wadami zostaje skorelowana nie małoduszność, lecz próżność. Nie możemy jednak zapominać o tym, że cechy te są kojarzone z pojęciem *mikropsychii* we wcześniej omówionych pismach Stagiryty i jego współczesnych, co świadczy o rozpowszechnieniu takich właśnie skojarzeń, ich utrwalonej obecności w sferze *endoksa*. Tym, co odróżnia od nich omówienie tej wady w *Etykach*, a przede wszystkim w *Etyce nikomachejskiej*, jest podjęta tu przez autora próba zrozumienia i przedstawienia jej genezy. „Filozofia spraw ludzkich” Stagiryty ma być bowiem wiedzą praktyczną, i podobnie jak „zastanawiamy się [...] nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz aby stać się dzielnymi” (Aristoteles 1996: 105; por. Arist. *Eth. nic.* 1103b 27-28), tak samo zrozumienie, na czym polega istota danej wady, powinno zapobiec jej rozwinięciu – nawiązując do użytego przez Arystotelesa porównania, powinno zatrzymać ruch ręki przed wypuszczeniem kamienia. W przeciwnym razie łatwo może dojść do tego, że nieufność we własne siły i bojaźliwość przybierze formę tchórzostwa¹¹,

¹¹ Por. Arist. *Eth. nic.* 1116a 2: δύσελις δὴ τις ὁ δειλός, πάντα γὰρ φοβείται.

dostrzeżenie sukcesów ludzi podobnych do nas stanie się źródłem zawiści¹², a nawyk wycofywania się do bezpiecznego kręgu własnych, małych spraw utrwali się w postaci samolubstwa¹³. Nie powinniśmy bowiem zapominać, że Arystotelesowski *mikropsychos* nie jest człowiekiem odznaczającym się prawdziwymi, ugruntowanymi zaletami etycznymi, które nie mogą istnieć bez udziału dobrze funkcjonującego rozumu praktycznego (por. Arist. *Eth. nic.* 1144b 15-17, 1145a 1-2), skłaniającego do podejmowania działań trafnie uznanych za dobre i pożyteczne (por. Arist. *Eth. nic.* 1140a 25-28). Żywiona przez *mikropsychoi* fałszywa opinia na własny temat, powstrzymująca ich przed takimi działaniami, świadczy zaś o tym, że ich rozsądek nie funkcjonuje w sposób właściwy. Przyczyny, dla których Stagiryta mówi o człowieku małoduszny jako „godnym” większych czy mniejszych dóbr, mogą wiązać się z jego wspomnianą już pozycją społeczną, a także wrodzonymi zdolnościami lub „cnotami naturalnymi” – te jednak, bez utrwalenia poprzez właściwe, kierowane rozumem działanie, nie zapewniają wykształcenia się stabilnego charakteru, który nie byłby podatny na destrukcyjny wpływ emocji konstytuujących wady etyczne (por. Arist. *Eth. nic.* 1144b 3-9). W przypadku *mikropsychoi* emocją tą jest przede wszystkim lękliwość, prowadząca do zaniżonej oceny własnych możliwości. A ponieważ skutkuje to powstrzymywaniem się przed dokonywaniem czynów uznawanych za możliwości te przekraczające, co z kolei uniemożliwia człowiekowi „małodusznyemu” wykształcenie w sobie związanych z tymi czynami cnót, lękliwość taką można uznać za jedną z głównych przeszkód w osiągnięciu doskonałości etycznej w rozumieniu Arystotelesa¹⁴.

W tej sytuacji nie może dziwić, że *mikropsychia* jest dla Stagiryty największym przeciwieństwem „wielkoduszności”, uznawanej przez niego za „ozdobę cnót” (κόσμος ... τῶν ἀρετῶν, Arist. *Eth. nic.* 1124a 1-2). Nie ma tu miejsca na dokładne omówienie tej budzącej spory i kontrowersje zalety, ale, odkładając na bok toczącą się od stuleci dyskusję na temat jej właściwego rozumienia¹⁵, dla potrzeb naszej analizy trzeba podkreślić, że u podstawy cech składających się na charakterystykę człowieka określanego mianem *megalopsychos* leży jego bezinteresowna miłość do piękna (por. Crisp 2006: 158, 176–177)¹⁶. Stanowi ona wspólny mianownik „czy-

¹² Por. Arist. *Rhet.* 1387b 19-20: ἐστὶν ὁ φθόνος λύπη τις ἐπὶ εὐπραγία φαινομένη τῶν εἰρημένων ἀγαθῶν περὶ τοὺς ὁμοίους [...].

¹³ Warto zwrócić uwagę na to, że – jakkolwiek negatywnie brzmią w naszych uszach nazwy tych wad – wszystkie one, podobnie jak sama *mikropsychia*, mają charakter „bierny” i nie zakładają aktywnego podejmowania działań zmierzających do wyrządzenia komukolwiek krzywdy.

¹⁴ Na temat aktualności i wieloaspektowości tego problemu w czasach współczesnych por. Kristjánsson 2019.

¹⁵ Przegląd stanowisk w tej dyskusji przedstawiają m.in.: Gauthier 1951: 5–7; Osborne 1976: 5–11; Curzer 1991: 133–147; Vasalou 2019: 1–5. Na temat jej różnych aspektów od starożytności po współczesność por. Vasalou 2019.

¹⁶ Cecha ta przejawia się nawet w jego skłonności do „posiadania raczej rzeczy pięknych, a nie przynoszących pożytku, aniżeli rzeczy przynoszących pożytek i korzyść; to bowiem raczej cechuje kogoś, kto sam sobie wystarcza” (Arystoteles 1996: 158; por. Arist. *Eth. nic.* 1125a 11-13).

nienia dobra dla innych na wielką skalę” i świadomości własnej wysokiej wartości, która prowadzi do opisywanego przez Arystotelesa w 4 i 8 rozdziale IX księgi *Etyki nikomachejskiej* szlachetnego rodzaju „samolubstwa” (*philautia*). Pomimo że obie te cechy – uzasadnioną dumę i „szlachetne samolubstwo” Stagiryta omawia osobno, nie ulega wątpliwości, że łączą się one w osobie człowieka doskonałego moralnie, pragnącego „uzyskać dla siebie to, co moralnie najpiękniejsze i najlepsze” (Aristoteles 1996: 270; por. Arist. *Eth. nic.* 1168b 29-30). Miłość ta popycha człowieka „wielkodusznego” do podejmowania się „czynów i przedsięwzięć szlachetnych”, które z jednej strony przynoszą pożytek innym, z drugiej zaś jemu samemu pozwalają zdobyć najwyższy cel – piękno moralne, stanowiąc aktualizację jego *arete* (por. Hanley 2002: 18–20). Jednocześnie człowiek taki zyskuje w ten sposób największe dobra zewnętrzne – cześć i sławę (por. Arist. *Eth. nic.* 1123b 18-24), podobnie jak Platońscy kochankowie, których wielkie dzieła zapewniają im nieśmiertelność (por. Plato, *Symp.* 208c-209e)¹⁷. Natomiast człowiekowi „małodusznemu” pobudki tej, która mogłaby przewyciężyć jego bojaźliwość, brakuje (por. Stern-Gillet 2014: 72). Dlatego nie skupia on swojej uwagi na pięknie stojącego przed nim wyzwania, lecz na obawach przed własną niezdolnością sprostania mu i niechęci do wystawiania się na tę próbę. To skupienie na sobie stanowi istotę jego samolubstwa, którego nic prócz nazwy nie łączy z „samolubstwem” człowieka szlachetnego, podobnie jak odczuwana przez niego wobec ludzi lepszych od siebie zawiść (*φθόρος*) nie ma nic wspólnego ze szlachetnym dążeniem do dorównania im (*ζήλος*), opisanym przez Stagirytę w II księdze *Retoryki*¹⁸. I choć wydaje się mało prawdopodobne, że Wisława Szymborska miała przed oczami Arystotelesowski opis człowieka małodusznego, pisząc pierwszą zwrotkę „Gawędy o miłości ziemi ojczystej”, odmalowała go wiernie w obrazie człowieka, który mając „serce puste jak orzeszek” woli „malutki los naparstkciem pić/ z dala od zgryzot i pocieszeń./ na własną miarę znać nadzieję./ w mroku kryjówek sobie uwić./ o blasku próchna mówić „dnieje”./ o blasku słońca nic nie mówić.” (Szymborska 2023: 147).

Oczywiste jest, że jeśli opisanego w powyższy sposób człowieka małodusznego uznamy za tożsamego z człowiekiem skromnym, czy nawet przesadnie skromnym, wówczas musimy też dojść do przekonania, że autor *Etyk* nie uważał skromności za zaletę. Przyjęcie takiego stanowiska oznaczałoby jednak również uznanie, że etyka Stagiryty w sposób fundamentalny różni się zarówno od etyki chrześcijańskiej, jak i współczesnych wartości liberalnych, wśród których honorowe miejsce zajmuje egalitaryzm (Curzer 1991: 147–148; Ward 2013: 5–9; Vasalou 2019: 4). Choć niektórzy badacze – jak przywołany na początku artykułu Regner – są skłonni podtrzymywać ten punkt widzenia, utożsamiając

¹⁷ Warto w tym miejscu przypomnieć, że piękno przedsięwzięć i praw zajmuje wysokie miejsce na Platońskiej „drabinie miłości” (por. *Symp.* 210c).

¹⁸ „[...] jest to uczucie szlachetne i odczuwane przez ludzi szlachetnych, tak jak zawiść jest uczuciem niskim i odczuwanym przez ludzi nieszlachetnych” (por. Arist. *Rhet.* 1388a 35-36).

wciąż *mikropsychię* ze skromnością czy też pokorą (por. Barringer 2021), większość interpretatorów Arystotelesa słusznie dostrzega, że utożsamienie to – a co za tym idzie, stosowanie w przekładzie tych właśnie terminów – jest wyjątkowo mylące i nieadekwatne (Curzer 1991: 148; Stern-Gillet 2014: 55). Możemy się o tym z łatwością przekonać, jeśli spróbujemy zestawzić ze sobą „skromność” z cechami, które towarzyszą Arystotelesowskiej *mikropsychii* – i jeśli sformułowania typu „człowiek nadmiernie skromny i samolubny” czy też „człowiek przesadnie skromny i zawistny” będą brzmieć w naszych uszach jak jaskrawe dysonanse, stanie się jasne, że problem nie leży tu w odmiennych wartościach, lecz w błędnej translacji. Żeby jednak zyskać całkowitą pewność, że *mikropsychia* nie jest skromnością (nawet przesadną), musimy odpowiedzieć na pytanie o to, co właściwie rozumiemy pod pojęciem skromności oraz czy – i gdzie – znajdziemy ją w etyce Stagiryty.

Pobieżne nawet zapoznanie się z dyskusją na temat skromności toczoną w poświęconej jej literaturze przedmiotu pozwala dostrzec, że rozumienie tego pojęcia również nie jest jednoznaczne. Jeśli jednak pominiemy niuanse, w prowadzonej współcześnie debacie można wyodrębnić trzy zasadnicze rodzaje poglądów na istotę skromności. Koncepcją najbardziej kontrowersyjną jest zaproponowane przez Julię Driver zaliczenie skromności do „cnót niewiedzy” („virtues of ignorance”). Zgodnie z tym poglądem skromność opiera się na swego rodzaju „epistemicznej ułomności” („epistemic defect”), na skutek której osoba skromna nie zna i nie docenia swojej rzeczywistej wartości. W innym bowiem wypadku – gdy dana osoba zachowuje się w sposób skromny, mimo że zdaje sobie sprawę z własnych osiągnięć czy zasług – mamy do czynienia z „fałszywą skromnością”, której Driver nie uznaje za cnotę moralną, przyznając jej w najlepszym wypadku wartość estetyczną (Driver 2004: 16–25). Poglądem przeciwnym jest koncepcja określana niekiedy jako „behawioralna” – zgodnie z nią skromność to określonego rodzaju zachowanie, polegające przede wszystkim na niechęćpieniu się swoimi zasługami i nieokazywaniu innym swojej wyższości, nawet jeśli jest się jej w pełni świadomym (Ridge 2000; Statman 1992). Według trzeciej grupy poglądów (panuje w niej największa różnorodność, którą w pewnym uproszczeniu da się jednak sprowadzić do wspólnego mianownika) skromność polega na zdolności postrzegania swojej wartości, umiejętności czy zasług w odpowiednim – w odczuciu innych pomniejszającym je – kontekście. W tym wypadku skromność nie jest wynikiem niewiedzy, lecz wręcz przeciwnie, wynika stąd, że człowiek taki lepiej niż inni zdaje sobie sprawę z własnych, ciągle istniejących i wymagających pokonywania ograniczeń, oddzielających go od zamierzonego ideału (tak zwany „standard aspiracyjny”) lub też z wpływu zewnętrznych, niezależnych od niego czynników, które pomogły mu w odniesieniu sukcesu (np. zamożni przodkowie, dobre geny, szczęśliwy przypadek). W tym rozumieniu osoba skromna może w rzeczywistości górować swoimi osiągnięciami nad otoczeniem i zdawać sobie z tego sprawę, sama przykłada jednak do ich oceny inną, wyższą miarę (Ridge 2000; Hole 2008; Smith 2008). Pewną odmianą koncepcji „kontekstu” jest

pogląd, że człowiek skromny nie ocenia swoich osiągnięć przez pryzmat wrażeń, jakie robią one na innych ludziach (Schueler 1999).

Jak łatwo zauważyć, koncepcja wysunięta przez Julię Driver jako jedyna odznacza się pewnym podobieństwem do opisanej przez Arystotelesa „małoduszności”. Podobieństwem tym jest „epistemiczna ułomność” cechująca zarówno człowieka małodusznego, jak i „prawdziwie skromnego”, z tą jednak zasadniczą różnicą, że u Stagiryty decyduje ona o uznaniu *mikropsychii* za poważną wadę, a w opinii Driver czyni ze skromności moralną cnotę. Oznacza to, że poglądy badaczki na istotę skromności wbrew pozorom nie zbliżają jej do Arystotelesowskiej „małoduszności”, ponieważ dla Driver skromność jest pożyteczną społecznie zaletą, która skłania do samozaparcia i łagodzi potencjalne konflikty poprzez zapobieganie negatywnym emocjom, jak niechęć i zazdrość (Driver 2004: 26–27). Ilość dodatkowych obostrzeń, którymi badaczka obwarowuje swoją koncepcję¹⁹, czyni jednak z „prawdziwej” skromności cnotę trudną do rozpoznania i praktycznie niemożliwą do osiągnięcia, biorąc pod uwagę choćby podstawowy fakt, że trudno jest aspirować do zdobycia odpowiedniego poziomu niewiedzy (por. Statman 1992: 423). Samo wprowadzenie tego komponentu jako warunku uznania skromności za cnotę dowodzi nieprzewycięzalnej sprzeczności pomiędzy cnotą w rozumieniu Driver i Arystotelesa, dla którego prawdziwa *arete* – *arete* w znaczeniu bezwzględnym (*ἀπλῶς*) – może istnieć tylko w połączeniu z rozumem (por. Arist. *Eth. nic.* 1144b 22–1145a 2). Skromności zgodnej z pierwszą z przedstawionych koncepcji nie znajdziemy więc w etyce Stagiryty.

Inaczej jednak przedstawia się sprawa z koncepcjami behawioralnymi i „kontekstowymi”. W tym drugim przypadku, w którym do skromności prowadzi wiedza, a nie jej przeciwieństwo, najbliższa skromności jest postawa człowieka określanego mianem „umiarkowanego” czy też „roztropnego” (*σώφρων*), który „zasługuje na rzeczy małe i uważa się też za godnego tych rzeczy” (Arystoteles 1996: 154; por. Arist. *Eth. nic.* 1123b 5). Warto podkreślić, że człowieka takiego Stagiryta pod pewnymi względami stawia na równi z człowiekiem „wielkodusznym”, podkreślając, że „zachowuje się tak, jak nakazuje rozum (*ὁ λόγος*) i z natury jest taki sam, jak człowiek wielkoduszny (bo czego są godni, tego obydwaj uważają, że są godni)” (Arystoteles 1996: 451; por. Arist. *Eth. eud.* 1233a 21–24) – łączy ich więc tak wysoko cenione poznanie samych siebie. W przypadku pierwszego z nich poznanie to oznacza również świadomość, że jego niewielkie lub średnie możliwości czy też zasługi nie stanowią podstawy do wywyższania się nad innych, dlatego też człowiek roztrotny nie ma skłonności do chełpienia się i zarozumiałstwa. Jeśli więc osoba, która adekwatnie ocenia swoje umiarkowane

¹⁹ Por. Driver 2004: 19: „Also note that this account is not a low estimation account. Underestimation and low estimation are not the same”; 21: „[...] the way in which a person makes the error does seem relevant – not just any underestimation counts”; 26: „[...] one must be careful to distinguish modesty from self-deprecation or servility. [...] For an agent to be modest, as opposed to self-deprecating, he may underestimate self-worth, but to a limited degree.”

czy też niewielkie osiągnięcia, spełnia w naszym odczuciu kryteria skromności, skromność można uznać za jeden z aspektów Arystotelesowskiej *sōphrosyne*. Co więcej, właśnie ta adekwatna ocena własnych możliwości i osiągnięć może też stać się dla człowieka roztropnego – a więc, w tym wypadku, skromnego – właściwym punktem wyjścia dla dalszego doskonalenia, które z kolei może doprowadzić do tego, że stanie się on człowiekiem „wielkodusznym” (co Arystoteles uważa, na tej właśnie podstawie, za możliwe – por. Arist. *Eth. eud.* 1233a 24). Jak słusznie zauważa Nicholas Smith, dowodzi to, że skromność jest cnotą, i to cnotą znajdującą się, zgodnie z klasyczną zasadą Arystotelesa, pośrodku – bo człowiek o zbyt niskiej samoocenie może nie odważyć się dążyć do doskonalenia, a arogant będzie uważał, że go nie potrzebuje (Smith 2008: 37).

Z bardziej złożoną sytuacją mamy do czynienia w przypadku człowieka wielkodusznego, który z definicji przewyższa większość osób ze swojego otoczenia, a dzięki wysokiemu stopniowi samoświadomości zdaje sobie z tego sprawę. Nie ulega wątpliwości, że ta sama samoświadomość pozwala mu również oceniać swoje dokonania „w kontekście”, co powstrzymuje go przed popadnięciem w wadę zarozumiałości – dobrym przykładem może być tu przywoływany przez Arystotelesa w *Analitykach wtórych* jako przykład „wielkoduszności” Sokrates (Arist. *An. post.* 97b 21), oceniający najwyższy stopień „ludzkiej mądrości” z perspektywy delfickiej wyroczni, jako wiedzę o własnej niewiedzy (Plato, *Apol.* 21b-23b; por. Smith 2008: 37). W przypadku człowieka wielkodusznego adekwatnej oceny własnych osiągnięć nie można jednak do końca utożsamić ze skromnością, ponieważ z konieczności oznacza ona również zgodne z rzeczywistością dostrzeżenie własnej wyższości nad większością innych ludzi, nawet jeśli łączy się z tym świadomość własnej znikomości wobec bóstw czy też nielicznych jednostek, którym udało się osiągnąć wyższy stopień doskonałości. Charakterystyczna dla człowieka wielkodusznego obojętność dla opinii innych również kojarzona jest w jego przypadku nie tyle ze skromnością, co z dumą (por. Arist. *Eth. nic.* 1124a 5-20)²⁰. Żeby człowiekowi takiemu przypisać bardziej jednoznaczny rodzaj skromności, trzeba więc sięgnąć po koncepcję behawioralną, dla której znajdujemy bezpośrednie oparcie w tekście Arystotelesa. W *Etyce nikomachejskiej* w następujący sposób opisuje on zachowanie człowieka wielkodusznego wobec innych ludzi:

[...] przybiera postawę wyniosłą (μέγαν εἶναι) wobec ludzi na wysokich stanowiskach i takich, którym dobrze się wiedzie, a powściąga swą dumę wobec osób średnio sytuowanych (πρὸς δὲ τοὺς μέσους μέτριον); przewaga bowiem nad pierwszymi jest trudna i budzi szacunek, nad drugimi zaś – łatwa, i wynoszenie się ponad pierwszych nie jest nieszlachetne, ponad niższych

²⁰ Z dumą ma też wiele wspólnego obojętność wobec opinii innych ludzi, którą G.F. Schueler (1999: 838–841) uznaje za istotę skromności; podkreśla on przy tym, że osoba w tym znaczeniu skromna nie kieruje się w swoim postępowaniu zdaniem innych, co uważa za dowód tego, że skromność jest cnotą. Wartość takiej niezależności i dojrzałości moralnej dla właściwego postępowania podkreśla też Daniel Russell (2005), z tą jednak różnicą, że za ich źródło uważa szacunek do samego siebie, który uznaje za formę nie skromności, lecz dumy.

zaś – jest czymś prostackim, tak jak okazywanie swej siły słabym (Arystoteles 1996: 157; por. Arist. *Eth. nic.* 1124b 19-23).

[...] Dlatego też jest prawdomówny (ἀληθευτικός), chyba że udaje skromnego (δι' εἰρωνείαν); to zaś czyni wobec ludzi z szarego tłumu (εἴρων δὲ πρὸς τοὺς πολλοὺς) (Arystoteles 1996: 157–158; por. Arist. *Eth. nic.* 1124b 30-31).

W powyższej charakterystyce pojawiają się dwa przymiotniki, opisujące postawę człowieka wielkodusznego wobec osób, które uważa za niższe od siebie: μέτριος i εἴρων. Pierwszy z nich w swoim podstawowym sensie znaczy „umiarkowany”, natomiast w kontekście przywołanym przez Arystotelesa, określając przeciwieństwo zachowywania się w sposób wyniosły, najbardziej zbliża się do znaczenia „skromny”²¹. Przymiotnik εἴρων, podobnie jak użyty w tekście rzeczownik εἰρωνεία, nie pozostawia wątpliwości, że mamy tu do czynienia z tym, co Julia Driver nazywa „fałszywą skromnością”, a więc pomniejszaniem swojej wartości przez osobę, która w rzeczywistości jest jej w pełni świadoma. Znaczenie to stara się oddać w swoim przekładzie Daniela Gromska, pisząc o „udawaniu skromnego”. Tłumaczenie to nie jest jednak najszcześliwsze, ponieważ sformułowanie takie – podobnie jak określenie „false modesty” użyte przez Driver – ma dla nas sens pejoratywny, co w odniesieniu do człowieka wielkodusznego niewątpliwie nie było zamiarem autora *Etyk.* Stagiryta zdawał sobie sprawę z tego, jak delikatną materią jest posługiwanie się „ironią”, i pisze o tym więcej w jednym z dalszych rozdziałów:

Ludzie udający skromnych (εἴρωνες), którzy umniejszają swe zalety, objawiają wyższą kulturę (χαριέστεροι ... τὰ ἥθη φαίνονται), gdyż zdają się je umniejszać nie dla korzyści, lecz dla uniknięcia przesady; i oni również zapierają się najbardziej tego, co przynosi rozgłos, jak to było zwyczajem także Sokratesa. Ale ci, co to czynią w odniesieniu do cech błahych i oczywistych, uchodzą za obłudnych świętoszków i godni są większej pogardy (takie postępowanie wydaje się czasem nawet chępliwie (ἀλαζονεία φαίνεται), podobnie jak ubiór Lakończyków [...]) ci natomiast, co udaną skromnością posługują się z umiarem (μετρίως) i w odniesieniu do cech nie bijących w oczy i nieoczywistych, wydają się ludźmi kulturalnymi (χαρίεντες) (Arystoteles 1996: 164–165; por. Arist. *Eth. nic.* 1127b 22-31).

Arystotelesowski „człowiek wielkoduszny”, choć świadomy swojej wysokiej wartości, zachowuje się więc w sposób skromny w stosunku do „szarego tłumu”, czyli większości osób, które bez wątpienia przewyższa. Postępuje tak z dwóch powodów: po pierwsze ze względów, które Driver (2004: 25) określa jako „estetyczne” – dążąc zawsze do piękna, nie zniża się do prostackiej chępliwości i okazywania swojej przewagi ludziom znajdującym się na niższej pozycji, lecz zachowuje się tak, jak wypada osobom uprzejmym i kulturalnym (χαρίεντες). Nie musi to być

²¹ Warto zwrócić uwagę, że w podobnym znaczeniu przymiotnikiem μέτριος posługuje się Plutarch w piśmie *Jak można chwalić siebie samego nie budząc niechęci* (*De laude ipsius* 541b-c), przypisując tę cechę homeryckim bohaterom – Patrokłowski i Achillesowi; należy przy tym wspomnieć, że Achilles jest dla Arystotelesa również sztandarowym przykładem „wielkoduszności” (por. Arist. *An. post.* 97b 18).

jednak jedyna przyczyna. Jeśli bowiem będziemy pamiętać o tym, że w opinii Arystotelesa „wielkoduszność” jest „ozdobą cnót”, a więc człowiek wielkoduszny musi odznaczać się doskonałością etyczną (καλοκάγαθία, ἀρετή παντελής – por. Arist. *Eth. nic.* 1124a 4, 7-8), możemy założyć, że wśród jego licznych zalet znajdzie się również przyjazne nastawienie do ludzi (*philia*). To zaś oznacza, że w stosunku do innych „mając na myśli to, co moralnie piękne i co pożyteczne, będzie się starał nie sprawiać przykrości czy sprawiać przyjemność” (Arystoteles 1996: 162; por. Arist. *Eth. nic.* 1126b 29-30), co w tym wypadku jest równoznaczne z tym, że nie będzie chciał ich upokorzyć ani obudzić w nich zawiści poprzez okazywanie swojej wyższości (por. Hole 2008: 27–28).

Przedstawiony powyżej obraz ukazuje – w koniecznym skrócie – nie tylko problem z właściwym rozumieniem i, co za tym idzie, właściwym przekładem terminów określających istotne pojęcia etyczne, ale również złożoność relacji pomiędzy dumą, skromnością i poziomem samooceny, przedstawioną w pismach Arystotelesa. Oprócz obserwacji podstawowej – skromność nie może istnieć bez adekwatnej samooceny – obraz ten prowadzi do wniosków na pozór paradoksalnych: w opinii Stagyryty uzasadniona duma i skromność nie tylko nie muszą stać ze sobą w sprzeczności, ale wręcz przeciwnie, mogą się wzajemnie warunkować. Przekonanie to, które w późniejszych wiekach podzieliło również wielu autorów chrześcijańskich, na czele z Tomaszem z Akwinu (por. Irwin 2005; Herdt 2019; Stump 2022), odnosi się oczywiście tylko do rozumienia skromności zgodnego z koncepcją „behawioralną” lub „kontekstową”. Obie te koncepcje wzajemnie się zresztą nie wykluczają, a w przypadku Arystotelesowskiego „człowieka wielkodusznego” są ze sobą ściśle powiązane. Znajomość własnej wartości sprawia, że potrafi on ocenić ją według słusznej miary, co czyni go człowiekiem umiarkowanym (μέτριος); cecha ta, połączona z życzliwością wobec innych, nie pozwala mu na demonstrowanie swojej wyższości względem ludzi, którzy nie są w stanie mu dorównać, i skłania go do świadomego pomniejszania w ich obecności własnych osiągnięć, czyli zachowywania się w sposób zamierzenie skromny (εἴρων). Skromności motywowanej przez te dwa czynniki – wiedzę i życzliwość – nie można uznać za „fałszywą” ani „udawaną”; pełni ona tę samą ważną funkcję społeczną, jaką w swojej analizie przedstawia Julia Driver. Jak jednak podkreśla Arystoteles w ostatnim z przytoczonych ustępów z *Etyki nikomachejskiej*, w zamierzonej skromności również konieczne jest zachowanie miary (μετρίως), ponieważ na skutek przesady przeradza się ona we własne przeciwieństwo (ἀλαζονεία). Gdyby więc ktoś chciał szukać w pismach Arystotelesa „przesadnej skromności”, należałoby wskazać nie na „małoduszność”, lecz na niewłaściwe posługiwanie się „ironią”, której nadmiar jest tak samo bliski chełpliwości jak jej brak²². A ponieważ ludzie posuwający się do takiej przesady chcą w gruncie rzeczy pod maską skromności

²² Por. Arist. *Eth. nic.* 1127b 28-29: καὶ γὰρ ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ λίαν ἔλλειψις ἀλαζονικόν.

zademonstrować swoją wyższość (jak czynią to, w powszechnym odczuciu, przywołani przez Arystotelesa w tym miejscu Lakończycy), można w ich przypadku mówić również o „falszywej” czy też „udawanej” skromności, do której nie zniży się człowiek prawdziwie „wielkoduszny”. Bojaźliwość i zaniżona samoocena, które cechują człowieka „małodusznego”, nie mają natomiast nic wspólnego ze skromnością w żadnej aprobowanej przez Filozofa postaci. Dlatego też, choć w przypadku *megalopsychii* „uzasadniona duma” jest lepszym od „wielkoduszności” wyborem translatorskim, pojęcie *mikropsychia* lepiej oddaje polska „małoduszność”, łącząca w sobie więcej cech, które z tym terminem wiązali Arystoteles i jego współcześni.

Bibliografia

Teksty źródłowe i przekłady

- Aristoteles. (1960). *Opera*. Vol. I-II. I. Bekker, O. Gigon (eds.). Berlin: De Gruyter.
- Aristotle. (1925). *The Nicomachean Ethics*. Transl. W.D. Ross. London: Oxford University Press.
- Arystoteles. (1990). *O świecie*. Przeł. A. Paciorek. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. Tom 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 555–600.
- Arystoteles. (1993). *Fizjonomia*. Przeł. L. Regner. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. Tom 4. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 313–333.
- Arystoteles. (1993). *Zagadnienia przyrodnicze*. Przeł. L. Regner. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. Tom 4. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 475–731.
- Arystoteles. (1996). *Etyka eudemejska*. Przeł. W. Wróblewski. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. Tom 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 385–493.
- Arystoteles. (1996). *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. Tom 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 7–300.
- Arystoteles. (1996). *Etyka wielka*. Przeł. W. Wróblewski. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. Tom 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 301–383.
- Arystoteles. (1996). *O cnotach i wadach*. Przeł. L. Regner. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. Tom 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 495–505.
- Arystoteles. (2001). *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. Tom 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 23–226.
- Arystoteles. (2001). *Retoryka*. Przeł. H. Podbielski. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. Tom 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 265–478.
- Aspasius. (1889). *In ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*. G. Heylbut (ed.). In: *Commentaria in Aristotelem Graeca* 19.1. Berlin: Reimer. 1–186.
- Demostenes. (2005). *Wybór mów*. Przeł. R. Turasiewicz. Wrocław: Ossolineum.
- Demosthenes. (1926). *Orations*. Vol. II: *Orations 18–19: De Corona, De Falsa Legatione*. J. Henderson (ed.). Trans. C.A. Vince, J.H. Vince. Loeb Classical Library 155. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Isocrates. (1928). *To Demonius. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus*. J. Henderson (ed.). Trans. G. Norlin. Loeb Classical Library 209. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Isocrates. (1945). *Evagoras. Helen. Busiris. Plataicus. Concerning the Team of Horses. Trapeziticus. Against Callimachus. Aegineticus. Against Lochites. Against Euthynus. Letters*. J. Henderson (ed.). Trans. La Rue Van Hook. Loeb Classical Library 373. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Plato. (2013). *Republic, Volume II: Books 6–10*. Ch. Emlyn-Jones, W. Preddy (eds. and trans.). Loeb Classical Library 276. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato. (2017). *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Ch. Emlyn-Jones, W. Preddy (eds. and trans.). Loeb Classical Library 36. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato. (2022). *Lysis. Symposium. Phaedrus*. Ch. Emlyn-Jones, W. Preddy (eds. and trans.). Loeb Classical Library 166. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Literatura przedmiotu

- Barringer, J.B. (2021). Jesus Is Not Just my Homeboy: A Friendship Christology. *Journal of Moral Theology* 10/1. 158–175.
- Crisp, R. (2006). *Aristotle on Greatness of Soul*. In: R. Kraut (ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 158–178.
- Curzer, H.J. (1991). Aristotle's much maligned megalopsychos. *Australasian Journal of Philosophy*, 69/2. 131–151.
- Driver, J. (2004). *Uneasy Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauthier, R.A. (1951). *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Gauthier, R.A., Jolif, J.Y. (1970). *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. Vol. 2: *Commentaire*. Louvain: Publications Universitaires.
- Gill, Ch. (2019). *Stoic Magnanimity*. In: S. Vasalou (ed.). *The Measure of Greatness. Philosophers on Magnanimity*. Oxford: Oxford University Press. 49–71.
- Hanley, R.P. (2002). Aristotle on the Greatness of Greatness of Soul. *History of Political Thought* 23/1. 1–20.
- Herd, J.A. (2019). *Strengthening Hope for the Greatest Things: Aquinas's Redemption of Magnanimity*. In: S. Vasalou (ed.). *The Measure of Greatness. Philosophers on Magnanimity*. Oxford: Oxford University Press. 72–87.
- Hole, B. (2008). *Greatness of Soul and Virtues of Ignorance*. Lewis & Clark College, Portland. Philosophy Department Honors Theses. <https://college.lclark.edu/live/files/13697-benjamin-ho> (4.04.2024).
- Irwin, T. (2005). *Do Virtues Conflict? Aquinas's Answer*. In: S.M. Gardiner (ed.). *Virtue Ethics, Old and New*. Ithaca and London: Cornell University Press. 60–77.
- Irwin, T. (2019). *Magnanimity as Generosity*. In: S. Vasalou (ed.). *The Measure of Greatness. Philosophers on Magnanimity*. Oxford: Oxford University Press. 21–48.
- Kristjánsson, K. (2019). *21st Century Magnanimity: The Relevance of Aristotle's Ideal of Megalopsychia for Current Debates in Moral Psychology, Moral Education and Moral Philosophy*. In: S. Vasalou (ed.). *The Measure of Greatness. Philosophers on Magnanimity*. Oxford: Oxford University Press. 266–291.
- Marenbon, J. (2019). *Magnanimity, Christian Ethics, and Paganism in the Latin Middle Ages*. In: S. Vasalou (ed.). *The Measure of Greatness. Philosophers on Magnanimity*. Oxford: Oxford University Press. 88–116.
- Osborne, K.P. (1979). *Aristotle's Conception of Megalopsychia*. CUNY Academic Works. https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/2202 (04.04.2024).
- Ridge, M. (2000). Modesty as a Virtue. *American Philosophical Quarterly* 37/3. 269–283.
- Russell, D. (2005). *Aristotle on the Moral Relevance of Self-Respect*. In: S.M. Gardiner (ed.). *Virtue Ethics, Old and New*. Ithaca and London: Cornell University Press. 101–121.
- Schueler, G.F. (1999). Why IS Modesty a Virtue? *Ethics* 109/4. 835–841.
- Słownik Języka Polskiego PWN, s.v. małoduszność*. <https://sjp.pwn.pl/szukaj/ma%C5%82oduszno%C5%9B%C4%87.html> (30.03.2024).
- Smith, N.D. (2008). Modesty: A Contextual Account. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 82/2. 23–45.

- Sowa, J. (2009). *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Sowa, J. (2012). Kłopoty z „wielkodusznością”, czyli dlaczego nadmierna skromność jest gorsza od dumy? *Sprawozdania z czynności i posiedzeń naukowych ŁTN* 66. 259–268.
- Statman, D. (1992). Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment. *The Philosophical Quarterly* 42(169). 420–438.
- Stern-Gillet, S. (2014). *Souls Great and Small: Aristotle on Self-Knowledge, Friendship, and Civic Engagement*. In: S. Stern-Gillet, G.M. Gurtler (eds.). *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. New York: State University of New York Press. 51–83.
- Stump, E. (2022). Humility, Courage, Magnanimity: a Thomistic Account. *Scientia et Fides* 10/2. 23–29.
- Szyborska, W. (2023). *Wiersze wszystkie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Vasalou, S. (ed.). (2019). *The Measure of Greatness. Philosophers on Magnanimity*. Oxford: Oxford University Press.
- Ward, A. (2013). <https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2013/Ward-Ann.pdf> (04.04.2024).
- Wielki Słownik Języka Polskiego, s.v. małoduszność*. <https://wsjp.pl/haslo/podglad/101133/malodusznosc> (30.03.2024).

Dr hab. Joanna Sowa, prof. UŁ – classical philologist, literary scholar, translator from Greek, propagator of ancient culture, Head of the Chair of Classical Philology of the University of Lodz. Her research focuses on Greek literature and philosophy, with particular emphasis on the works of Plato, Aristotle and Plutarch.
e-mail: joanna.sowa@uni.lodz.pl