



# MEANDER

ROK LXXVIII 2023: s. 89–109  
ISSN 0025-6285  
DOI: 10.24425/meander.2023.147937

JOANNA SOWA  
ORCID: 0000-0002-6130-293X  
e-mail: joanna.sowa@uni.lodz.pl  
*Katedra Filologii Klasycznej, Uniwersytet Łódzki*

## „ZIELSKO NIKCZEMNE I TRUDNE DO POSKROMIENIA...” – PLUTARCH O ZAWIŚCI

### “FOUL AND UNTAMEABLE SPROUT...” – PLUTARCH ON ENVY

**Streszczenie:** Plutarch z Cheronai, którego roli w dziejach filozofii dawniej nie doceniano, budzi dziś zwiększoną uwagę jako autor pism z zakresu „etyki praktycznej”, w szczególności dotyczących ludzkich emocji. Artykuł omawia poglądy Plutarcha dotyczące zawiści, jej przyczyn i skutków, a także podobieństw i różnic między zawiścią z jednej, a ambicją oraz nienawiścią z drugiej strony. Przedstawiono także postulaty Cheroniejczyka dotyczące „terapii” tej negatywnej emocji, od zupełnego jej poskromienia po przekierowanie jej na inny obiekt.

**Słowa kluczowe:** Plutarch; literatura grecka; filozofia starożytna; emocje w literaturze starożytnej; zawiść; nienawiść; etyka praktyczna

**Summary:** Although for many years Plutarch has not been particularly valued for his philosophy, there is a growing interest today in his “practical ethics” and in particular in his writings on human emotions. This paper analyses Plutarch’s views on envy, its causes and effects, as well as the similarities and differences between envy on the one hand and ambition as well as hate on the other. His ideas for “healing” these negative emotions are also presented, ranging from total suppression to replacing the object of envy with another.

**Keywords:** Plutarch; Greek literature; ancient philosophy; emotions in ancient literature; envy; hate; practical ethics



Ten utwór jest dostępny na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0), która umożliwia nieograniczone korzystanie, rozpowszechnianie i kopiowanie utworu pod warunkiem odpowiedniego oznaczenia autora i źródła. Zob. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pl>

## I Uwagi wstępne – emocje w filozofii moralnej Plutarcha

Nasilone w ostatnich dziesięcioleciach badania nad problematyką emocji w świecie starożytnym<sup>1</sup> nałożyły się w ostatnim czasie na wzrastające zainteresowanie pracami filozoficznymi Plutarcha z Cheronei, którego poglądy świat nauki długo traktował z pewnym lekceważeniem, przyznając mu wprawdzie istotną rolę w tradycji doksograficznej, odmawiając jednak jego myśli spójności i oryginalności<sup>2</sup>. Asumpt do tego zainteresowania dało wprowadzone przez Konrata Zieglera do badań nad twórczością Plutarcha pojęcie „filozofii popularnej”<sup>3</sup>, a następnie opracowana przez Lieve Van Hoof koncepcja „etyki praktycznej”<sup>4</sup>, upatrująca wśród pism zawartych w *Moraliach* „jedyny w swoim rodzaju filozoficzny projekt”, którego celem nie miało być stworzenie spójnego systemu etycznego, lecz pomaganie czytelnikom w rozwiązywaniu ważnych dla ich życia i działalności problemów. Celowi temu służyć miała „zmiana ich nastawienia (*diathesis*) w kierunku bardziej filozoficznego sposobu postrzegania, oceniania i działania w społeczeństwie [...], co ostatecznie sprowadzało się do przejścia od miłości własnej (*philautia*) do samowiedzy (zasada *gnōthi seauton*) i życzliwości wobec innych (*philanthropia*)”<sup>5</sup>. Część z pism zaliczanych do tej grupy ma formę diatrib, w których Plutarch wskazuje, w jaki sposób różnego rodzaju wady charakteru, wynikające najczęściej z nieopanowanych lub źle po-

<sup>1</sup> Przegląd literatury poświęconej problematyce emocji daje David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2006, s. IX–X.

<sup>2</sup> Zob. J. M. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1977, s. 185: „Plutarch was by no means a great original philosopher, but he is an important link in the chain of evidence for the development of Middle Platonism”.

<sup>3</sup> K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, [w:] *RE*, t. XXI 1, 1951, szp. 635–962; zob. też Ch. Pelling, *What is Popular About Plutarch's "Popular Philosophy"?*, [w:] *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, oprac. G. Roskam, L. Van der Stockt, Leuven University Press, Leuven 2011, s. 41–58.

<sup>4</sup> L. Van Hoof, *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2010; ead., *Practical Ethics*, [w:] *A Companion to Plutarch*, oprac. M. Beck, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2014, s. 135–148. W obu pracach Van Hoof daje też przegląd wcześniejszych nurtów badań w tym zakresie.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 142. Na temat *philautia* jako źródła wszystkich emocji, których „terapią” zajmuje się Plutarch w swojej „praktycznej etyce”, zob. też H. G. Ingenkamp, *Plutarchs Schrift gegen das Borgen* (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΔΑΝΕΙΖΕΣΘΑΙ). *Adressaten, Lehrziele und Genos*, [w:] *Virtues for the People...*, s. 223–236.

kierowanych emocji, szkodzą człowiekowi w życiu prywatnym i publicznym, a następnie radzi, w jaki sposób można je przezwyciężyć<sup>6</sup>. Kolejnym krokiem w badaniach nad myślą etyczną Plutarcha stała się próba udowodnienia, że nie jest on jedynie eklektycznym „popularyzatorem” filozofii, lecz sam oferuje wyraźne i atrakcyjne poglądy etyczne. Próbę tę podjął David Morphew, który w swojej obszernej pracy doktorskiej<sup>7</sup> wykazuje, że charakterystyczną cechą myśli Plutarcha jest podkreślenie zasadniczej roli namiętności w rozwoju etycznym i ich istotnego miejsca w dobrym życiu.

Choć nie wszyscy badacze dostrzegają w poglądach Cheronejczyka spójność, o której pisze Morphew, nie można kwestionować centralnego miejsca, jakie problematyka emocji (*pathē*) zajmuje w pismach etycznych Plutarcha. W swoim najbardziej kompletnym, teoretycznym opracowaniu podstaw filozofii moralnej, czyli traktacie *O cnocie moralnej* (*Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς*), Plutarch *explicite* przedstawia uczucia jako nie tylko potrzebny, ale również konieczny element naszej złożonej natury: są one materiałem, z którego rozum formuje cnotę etyczną, ta zaś z kolei w swoim działaniu „potrzebuje [...] namiętności jako posłusznych narzędzi” (*De virt. mor.* 5, [Mor. 444 d])<sup>8</sup>. Posługując się swoim bogatym imaginariem Cheronejczyk opisuje też uczucia jako wiatr w żaglach (12 [Mor. 452 b]) lub jako zwierzęta, które – jeśli zostaną ujarzmione i oswojone – „towarzyszą rozumowi i pomagają wzmacniać się cnotom” (ibid. [Mor. 451 d]). Najczęściej jednak Plutarch sięga w swoich pismach po porównania ogrodnicze<sup>9</sup>, w których różnego rodzaju uczucia jawią się jako rozmaite gatunki roślin w ogrodzie ludzkiej duszy<sup>10</sup>: jedne z nich same stanowią już „nasiona” cnot<sup>11</sup>, inne wymagają „oczyszczania” i „przycinania” ich nadmiernej wy-

<sup>6</sup> Więcej na temat zastosowania przez Plutarcha formy diatryby i jej specyfiki – zob. A. Burns, *Diatrybe and Plutarch's Practical Ethics*, dysertacja doktorska, University of Iowa, 2015, <http://ir.uiowa.edu/etd/1832> (dostęp 5 listopada 2023).

<sup>7</sup> D. R. Morphew, *Passionate Platonism. Plutarch's on the Positive Role of Non-Rational Affects in the Good Life*, dysertacja doktorska, University of Michigan, 2018, [https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/147715/morphewd\\_1.pdf?sequence=1](https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/147715/morphewd_1.pdf?sequence=1) (dostęp 5 listopada 2023).

<sup>8</sup> O ile nie zostanie zaznaczone inaczej, polskie cytaty z dzieł Plutarcha podaję w przekładzie Zofii Abramowiczówny, sporadycznie lekko zmienionym.

<sup>9</sup> Na temat popularności porównań ogrodniczych w myśli starożytnej zob. M. T. Ray, *Cultivating the Soul. The Ethics of Gardening in Ancient Greece and Rome*, [w:] *Gardening. Philosophy for Everyone. Cultivating Wisdom*, oprac. D. O'Brien, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, s. 26–37 oraz A. Cotton, *Gardener of Souls. Philosophical Education in Plato's Phaedrus*, [w:] *Gardening...*, s. 232–244.

<sup>10</sup> Jak trafnie zauważa David Machek, *Carving, Taming or Gardening? Plutarch on Emotions, Reason and Virtue*, *British Journal for the History of Philosophy* 26, 2018, s. 255–275, to zróżnicowane imaginariem, którym posługuje się Plutarch w odniesieniu do emocji, utrudnia postrzeganie jego poglądów jako spójnej całości. Trudno jest bowiem rozstrzygnąć kwestię, czy różnice pomiędzy poszczególnymi emocjami, a także pomiędzy ich „utrwaloną”, nawykową postacią – czyli zaletami i wadami etycznymi – mają charakter ilościowy, czy jakościowy. O ile porównanie „rzeźbiarskie”, czyli przedstawienie uczucia jako materii, z której i w której rozum praktyczny kształtuje cnoty etyczne, zaprowadzając w niej porządek, nakładając właściwe granice i usuwając nadmiar oraz brak, może sugerować, że różnice te mają przede wszystkim charakter ilościowy, o tyle porównania „zoologiczne”, a przede wszystkim ulubione przez Plutarcha „ogrodnicze”, wyraźnie wskazują na różnice jakościowe.

<sup>11</sup> Zob. Morphew, op. cit., rozdz. 6 III: „Affection and the Seeds of Virtue in Plutarch”, s. 283–292.

bujomości, jeszcze inne, choć dzikie i niepożyteczne, a nawet potencjalnie szkodliwe, są jednak oznaką „gleby bynajmniej nie marnej, tylko właśnie dobrej i żywej” (*De vit. pud.* 1 [Mor. 528 d]). Podobnie jak w każdym ogrodzie, tak w ludzkiej duszy pojawiają się również takie chwasty, które mądry ogrodnik powinien tępić z całą bezwzględnością, wyrывая je z korzeniami lub nawet wypalając ogniem<sup>12</sup>.

Z równie złożonym obrazem mamy do czynienia, kiedy analizujemy sugerowane przez Plutarcha w piśmie *O wścibstwie* metody pozbycia się takich „chwastów”, czyli uczuć uznawanych przez niego za „stany chorobliwe i szkodliwe” (πάθη νοσώδη και βλαβερά, *De cur.* 1 [Mor. 515 c]). Najlepiej oczywiście jest je „wyrzucić i unicestwić do szczętu” (ibid.). Jeśli to optymalne rozwiązanie nie jest możliwe, należy „przynajmniej poprawiać je i przerabiać, jakoś je odwracając i skierowując w inną stronę” (ibid. [Mor. 515 d]). Z traktatu *Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie* wynika, że rezultatem tych zabiegów powinna być zmiana jakościowa emocji, a raczej zastąpienie jednych przez drugie, akceptowalne bądź nawet godne pochwały<sup>13</sup>. W ujęciu zaproponowanym w tym piśmie zmiana ta łączy się również ze zmianą ilościową – postęp w cnocie usuwa nadmiar (αἰ ὑπερβολαι) i ostrość (αἰ ὀξύτητες) naszych doznań, podobny jest do „złagodzenia i umiarkowania” (ἔνδοσις i πραότης) namiętności (*De prof. in virt.* 13 [odpowiednio Mor. 84 e i 83 e])<sup>14</sup>.

Wśród najgorszych „chwastów” obecnych w ludzkiej duszy znajduje się zawiść (φθόνος), „zielsko nikczemne i trudne do poskromienia” (ἀγεννὲς βλάβστημα και δυστιθάσειτον, *De vit. pud.* 2 [Mor. 529 b]), jako że – jak realistycznie zauważa Plutarch w piśmie *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie* – skłonność do współzawodnictwa, walki i zawiści leży w samej naturze człowieka<sup>15</sup>. Problemy związane z zawiścią, zazdrością, rywalizacją i ambicją były nieustannie obecne w społeczeństwach o nastawieniu tak agonistycznym jak starożytne greckie *poleis*. Jak ujmują to Peter Walcot,

Grecy mieli pełną świadomość tego problemu i przynajmniej nie wahali się stawiać mu czoła przyznając, że człowiek jest zawistny, i nie usiłując negować przykrej prawdy, że zawiść jest wszechobecna<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> *De vit. pud.* 2 (Mor. 529 bc). Porównanie to wskazuje na to, że podobnie jak Arystoteles, Plutarch zakłada, że nie we wszystkich emocjach możliwe jest znalezienie właściwego „środka”, granic i właściwych proporcji, niektóre z nich ze swej natury są bowiem szkodliwymi skrajnościami; por. Machek, op. cit., s. 107

<sup>13</sup> Plutarch radzi tu obserwować, „czy raczej odczuwamy wstyd niż lęk, zapal do współzawodnictwa niż zawiść [ζηλοῦμεν μᾶλλον ἢ φθονοῦμεν], pragnienie dobrej sławy niż pieniędzy” (*De prof. in virt.* 13 [Mor. 83 f]).

<sup>14</sup> Na podstawie tych rad David Morphew wymienia cztery proponowane przez Plutarcha metody pozbywania się niepożądanych namiętności: 1) stłumienie błędnych emocji, 2) odwrócenie ich w stronę innych przedmiotów, 3) usunięcie z nich nadmiaru, dzięki czemu przyjmą postać umiarkowaną, 4) przekształcenie w emocje innego rodzaju (Morphew, op. cit., s. 163).

<sup>15</sup> *De cap. ex inim. util.* 10 (Mor. 91 e): πᾶσα φύσις ἀνθρώπου φέρει φιλονεικίαν και ζηλοτυπίαν και φθόνον.

<sup>16</sup> P. Walcot, *Envy and the Greeks. A Study of Human Behaviour*, Aris & Phillips, Warminster 1978, s. 10. Wśród nowszych prac poświęconych temu zagadnieniu wymienić trzeba przede wszystkim: *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, oprac. D. Konstan,

Kanonicznym wręcz i powszechnie przytaczanym tego przykładem są słowa Hezjoda, rodaka Plutarcha, z *Prac i dni* (23–26):

ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων  
 εἰς ἄφενος σπεύδοντ'· ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν.  
 καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων,  
 καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ<sup>17</sup>.

Jak łatwo zauważyć, beocki poeta traktuje tu jako wymienne i równoważne czasowniki pochodzące od dwóch pojęć: *phthonos* i *dzēlos*, a opisaną przez nie rywalizację uważa za zjawisko korzystne dla ludzi. W kolejnych wiekach pola znaczeniowe obu pojęć również częściowo się pokrywały, chociaż jednocześnie podejmowane były próby odróżnienia rywalizacji od zawiści. W epoce klasycznej *phthonos* ma już z reguły zabarwienie pejoratywne – jako zjawisko zdecydowanie negatywne przedstawia *phthonos* ukochany mistrz Plutarcha, Platon, zdaniem którego zawiść jest szkodliwa zarówno dla człowieka, który jej doświadcza, jak i dla całego państwa<sup>18</sup>; dlatego też wyklucza jej obecność u bogów i nie dopuszcza w relacji prawdziwych, „filozoficznych” kochanków<sup>19</sup>. Pierwszą szczegółową analizę obu pojęć oraz wyraźne rozróżnienie między nimi, do dziś szeroko cytowane zarówno przez filozofów, jak i psychologów, przeprowadził Arystoteles w II księdze *Retoryki*. Już w rozdziale 9, poświęconym słusznemu oburzeniu, zdefiniował on zawiść jako „budzącą niepokój przykrość z powodu cudzego szczęścia; nie dotyczy ona jednak szczęścia osoby, która na to nie zasługuje, lecz osoby nam równej i do nas podobnej”

---

N. K. Rutter, Edinburgh University Press Edinburgh 2003; A. Ben-Ze'ev, *Envy and Inequality*, *Journal of Philosophy* 89, 1992, s. 551–581; F. Frazier, *The Perils of Ambition*, [w:] *A Companion to Plutarch*, s. 488–502; Konstan, op. cit., rozdz. 5: „Envy and Indignation”, s. 111–128; M. M. Kutter, *Emotion in Politics. Envy, Jealousy and Rulership in Archaic and Classical Greece*, dysertacja doktorska, University of Michigan, 2018, [https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/143951/mkutter\\_1.pdf](https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/143951/mkutter_1.pdf) (dostęp 5 listopada 2023); S. Protasi, *The Philosophy of Envy*, Cambridge University Press, Cambridge 2021; E. M. Sanders, *Envy and Jealousy in Classical Athens. A Socio-Psychological Approach*, Oxford University Press, Oxford – New York 2014; Ph. A. Stadter, *Competition and Its Costs. ΦΙΛΟΝΙΚΙΑ in Plutarch's Society and Heroes*, [w:] *Virtues for the People...*, s. 237–255.

<sup>17</sup> „Tak sąsiad prześcignąć zapragnie niebawem / Swego sąsiada. Ta Walka jest dobrym wśród ludzi objawem. / Cieśla zazdrości więc cieśli, a garncarz pilnuje garncarza, / Żebrak śledzi zazdrośnie żebraka, a pieśniarz pieśniarza” (przeł. Jerzy Łanowski).

<sup>18</sup> Zob. Kutter, op. cit., s. 154–164.

<sup>19</sup> Zob. A. Fussi, *Schadenfreude, Envy and Jealousy in Plato's Philebus and Phaedrus*, *Philosophical Inquiries* 5, 2017, s. 73–89. Christopher Gill, *Is Rivalry a Virtue or a Vice?*, [w:] *Envy, Spite and Jealousy...*, s. 29–52, wyodrębnia w poglądach filozofów starożytnych na zjawisko rywalizacji i związane z tym emocje dwa nurty, przeciwstawiając jednoznacznie negatywne stanowisko Platona (w którego ślady poszli stoicy i epikurejczycy) bardziej zakorzenionym w tradycji poglądom Arystotelesa i perypatetyków, dla których niektóre postacie emocji związanych z rywalizacją są zaletami. Podłożem tej różnicy są dwie odmienne koncepcje dobra: przy platońskim założeniu, że za dobro można uznać tylko dobra duchowe, dla rywalizacji nie ma usprawiedliwienia, ponieważ są one niewyczerpane i dostępne dla każdego, kto zabiega o nie we właściwy sposób, natomiast rzeczy uważane za dobra przez większość ludzi nie są warte starań.

(1386 b 18–20)<sup>20</sup>. W przeciwieństwie do zawiści, w przypadku odczuwania zazdrości bądź też ambicji (*dzēlos*), której poświęcony jest rozdział 11, mimo że odnosi się ona do tego samego rodzaju ludzi i takich samych dóbr, nie odczuwamy przykrości dlatego,

że oni posiadają te dobra, lecz dlatego, że my jeszcze ich nie mamy. Z tej racji jest to uczucie szlachetne i odczuwane przez ludzi szlachetnych [ἐπιεικῆς ἐστὶν ὁ ζῆλος καὶ ἐπιεικῶν, 1388 a 35], tak jak zawiść jest uczuciem niskim i odczuwanym przez ludzi nieszlachetnych; dzięki ambicji sami bowiem dążymy do uzyskania tych dóbr, odczuwający zawiść pragnie natomiast, aby inni ich nie posiadali [1388 a 32–38].

To wyraźne przeciwstawienie sobie obu na pozór pokrewnych emocji pozwoliło Stagirycie zdecydowanie potępić zawiść jako emocję jednoznacznie negatywną. Nie ulega wątpliwości, że Plutarch, jako „platonik z perypatetyckimi sympatiami”<sup>21</sup>, znał poglądy Arystotelesa, którego uważał za kontynuatora myśli Platona, i wykorzystywał je w swoich pismach<sup>22</sup>; stąd też, jak zobaczymy poniżej, również w utworach poruszających temat zawiści widać wyraźne zapożyczenia z myśli Stagiryty<sup>23</sup>.

Celem artykułu jest przedstawienie dokonanej przez Plutarcha analizy jednej z najgorszych ludzkich przywar, za jaką Cheronejczyk uważa zawiść, oraz wskazanie, które z proponowanych przez beockiego pisarza metod terapeutycznych uznaje on za skuteczne w zwalczaniu tego „nikczemnego zelska”, które „dla żadnego dzieła nie jest pożyteczne, lecz wszystkim szlachetnym przedsięwzięciom staje na przeszkodzie”<sup>24</sup>. Najwięcej obserwacji na temat natury tego uczucia zawarł Cheronejczyk w piśmie *O zawiści i nienawiści*, natomiast wskazówki praktyczne przynoszą przede wszystkim utwory *O miłości braterskiej* oraz *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie*.

## II O zawiści i nienawiści – analiza teoretyczna

Mimo że krótki utwór *O zawiści i nienawiści* (Περὶ φθόνου καὶ μίσους) opisuje dwie rozpowszechnione i negatywne emocje, nie jest zaliczany do pism z zakresu „etyki praktycznej”, ponieważ brak w nim charakterystycznych dla tej grupy utworów elementów „terapeutycznych”. Choć ze względu na zastosowanie ulubionej przez Plutarcha formy *synkrisis*<sup>25</sup> bywa

<sup>20</sup> Wszystkie polskie cytaty z *Retoryki* podaję w przekładzie Henryka Podbielskiego.

<sup>21</sup> J. Dillon, *Plutarch and Platonism*, [w:] *A Companion to Plutarch*, s. 62.

<sup>22</sup> O powiązaniach etyki Plutarcha z myślą Arystotelesa i perypatetyków por. F. Becchi, *Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics*, [w:] *A Companion to Plutarch*, s. 73–87.

<sup>23</sup> Zob. D. Spatharas, *Plutarch's De invidia et odio and Aristotle's Rhetoric*, [w:] *Plutarch's Writings. Transmission, Translation, Reception, Commentary. Proceedings of the IX International Conference of the International Plutarch Society Ravello – Auditorium Oscar Niemeyer, September 29 – October 1, 2011*, oprac. G. Pace, P. V. Cacciatore, D'Auria, Napoli 2013, s. 411–422.

<sup>24</sup> *De audiendo* 5 [Mor. 39 d]: Φθόνος [...] οὐδενὶ μὲν ἔργῳ παρῶν ἀγαθόν, ἀλλὰ πᾶσιν ἐμπόδιος τοῖς καλοῖς (przekład własny).

<sup>25</sup> Więcej na ten temat – zob. G. D'Ippolito, *Forms and Functions of Intratextuality in Plutarch's Corpus*, [w:] *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, oprac. Th. S. Schmidt et al., Brill, Leiden 2020, s. 45–58.

on klasyfikowany jako pismo „retoryczno-epideiktyczne” lub „techniczne”, to wnikliwość zawartych w nim obserwacji sprawia, że może być zaliczony do poświęconych analizie emocji traktatów (czy też raczej traktacików) filozoficznych<sup>26</sup>. Zastosowanie zabiegu *synkrisis* pozwala natomiast, jak trafnie zauważa Dimos Spatharas<sup>27</sup>, dobitniej i w gorszym świetle ukazać te cechy zawiści, które odróżniają ją od nienawiści, będącej – w odczuciu starożytnych – uczuciem zakładającym osąd moralny i jako takie niekiedy nawet godnym pochwały<sup>28</sup>.

Plutarch rozpoczyna swój utwór od przedstawienia trudności, jaką sprawia rozróżnienie rodzajów przywar i negatywnych emocji:

Na ogół bowiem zło moralne [ἡ κακία], tak jak linka wędki o wielu haczykach, miotane tam i sam namiętnościami związanymi z nim, wytwarza rozmaite płataniny i zawiłości, a te znów, jak choroby, zaogniają się jedne od drugich [*De inv. et od.* 1 = *Mor.* 536 ef].

Zawiść i nienawiść bywają często utożsamiane, ponieważ ich wspólnym przeciwieństwem jest życzliwość (ἡ εὖνοια) i przyjaźń (τὸ φιλεῖν), których istotą jest życzenie ludziom bliskim dobra (βούλησις ἀγαθῶν τοῖς πλησίον) (ibid.). Z tej wstępnej charakterystyki można wyciągnąć wniosek – choć Plutarch nie formułuje go w sposób bezpośredni – że wspólną cechą zawiści i nienawiści jest życzenie zła osobom, w które są wymierzone.

W kolejnych rozdziałach dowiadujemy się, że zawiść, w przeciwieństwie do nienawiści, nie wiąże się ze znajomością ani oceną charakteru lub czynów człowieka będącego jej przedmiotem; ludzie „zazdroszczą [...] po prostu [ἀπλῶς] takim, którym, jak się zdaje, dobrze się powodzi”. Dlatego też zawiść uznaje Plutarch za „nieograniczoną” (ἀόριστος) – co od czasów Pitagorasa jest w myśli greckiej określeniem negatywnym – i porównuje ją do zapalenia oczu, które „razi wszystko, co lśni” (2 [*Mor.* 537 a]). Z tego również powodu zawiść przybiera na sile wobec ludzi, „którzy zdają się coraz bardziej postępować w cnocie” (οἱ μᾶλλον ἐπ’ ἀρετῇ προίεναι δοκοῦντες), i „czepia się najbardziej charakterów szlachetnych, wzrastających w cnocie i dobrej sławie” (ἄπτεται μάλιστα τῶν χρηστῶν καὶ αὐξομένων πρὸς ἀρετὴν καὶ δόξαν ἡθῶν καὶ προσώπων, 6 [*Mor.* 537 ef]); cnota bowiem – jak wyjaśnia autor w kolejnym rozdziale – uchodzi za najwyższe dobro (τὸ μέγιστον ἀγαθόν, 7 [*Mor.* 538 d]). Sformułowaną *explicite* moralną ocenę zawiści przynosi rozdział 5, w którym Plutarch jednoznacznie klasyfikuje ją niżej niż nienawiść – ta ostatnia bowiem bywa uzasadniona, natomiast „zawiść w stosunku do żadnego człowieka nie jest słuszna [τὸ [...] φθονεῖν πρὸς οὐδένα γίνεται δικαίως], nikt bowiem nie ponosi żadnej winy przez to, że mu się powodzi” (5 [*Mor.* 537 c]). Dowodu na słuszność tego przekonania upatruje Plutarch również w tym, że żaden człowiek nie przyznaje się do odczuwania zawiści;

jeśli zaś im się jej dowiedzie, znajdują tysiące pretekstów: mówią, że się tej osoby lękają [φοβεῖσθαι], albo na nią gniewają [ὀργίζεσθαι], albo jej nie cierpią [μισεῖν], albo mianem

<sup>26</sup> Por. A. G. Nikolaidis, *Plutarch's "Minor" Ethics. Some Remarks on De garrulitate, De curiositate, and De vitioso pudore*, [w:] *Virtues for the People...*, s. 205.

<sup>27</sup> Spatharas, op. cit., s. 411–412.

<sup>28</sup> Jako nienawiść skierowana przeciwko złu – μισοπονηρία.

jakiegokolwiek innego uczucia osłaniają i okrywają zawiść, jako jedyną z wad, do której nie można się przyznać [ἀπόρητον] [ibid. = *Mor.* 537 e].

Ta trafnie zaobserwowana prawidłowość pozostaje w ścisłym związku z naturą zawiści, będącej emocją, która wpisuje się w ramy szeroko pojętej społecznej rywalizacji – przyznanie się do jej odczuwania byłoby równoznaczne z przyznaniem się nie tylko do braku zmysłu moralnego, ale również, a raczej przede wszystkim, do własnej niższości<sup>29</sup>. Ze względu na ten właśnie społeczny i agonistyczny aspekt zawiści Plutarch uznaje ją za namiętność specyficznie ludzką: zwierzęta bowiem „nie zdają sobie [...] sprawy z powodzenia lub niepowodzenia innych, nie dotyczy ich też sława lub niesława” (4 [*Mor.* 537 b]).

Zawiść słabnie i znika z dwóch powodów: „świątecznych sukcesów ponad zwykłą miarę”, które Plutarch porównuje do stojącego w zenicie słońca, niweczącego padający cień, oraz, przeciwnie, spotykającego przedmiot zawiści niepowodzenia bądź nieszczęścia, które niwelują jego dotychczasową przewagę i mogą sprawić, że obiekt zawiści stanie się obiektem litości. Jak bowiem powtarza Plutarch za niewymienionym z imienia sofistą, „zawistni litują się z największą przyjemnością” (ἥδιστα οἱ φθονοῦντες ἐλεοῦσιν) (6 [*Mor.* 538 a–c]). Pierwsza z tych sytuacji wskazuje na zjawisko opisane już wcześniej przez Arystotelesa i podkreślane do dziś w opracowaniach poświęconych zawiści: emocja ta kieruje się w stronę osób, które są postrzegane jako podobne i bliskie w hierarchii społecznej (nie zazdrościmy osobom „spoza naszej ligi”)<sup>30</sup>; druga – zwraca uwagę na pokrewieństwo zawiści z radością z cudzego nieszczęścia (ἐπιχαίρεκακία), a także na nieco niejednoznaczny moralnie charakter litości, która w przypadku osób zawistnych przestaje być wyłącznie przykrością odczuwaną z powodu niezasłużonego nieszczęścia innych, lecz zaczyna mieszać się ze sprawiającą przyjemność *Schadenfreude*.

W przeciwieństwie do nienawiści zawiść jest natomiast obojętna na to, że osoba będąca jej przedmiotem nie wyrządziła nam żadnej krzywdy (ponieważ zawiść nie rodzi się z powodu krzywdy ani zniewagi), a tym bardziej nie znika ani nie zmniejsza się na skutek przekonania o dobrym charakterze człowieka będącego jej przedmiotem, ani też pod wpływem doznanego od niego dobrodziejstwa. Wręcz przeciwnie, czynniki te wzmagają zawiść, ponieważ

ludziom cieszącym się opinią znacznych tym bardziej zazdroszczą, że oni posiadają to najwyższe dobro, cnotę. A jeżeli doznają jakiegoś dobrodziejstwa od szczęśliwych, dręczą się zazdroszcząc im zarówno zamiaru, jak i możliwości [ἀνιῶνται φθονοῦντες αὐτοῖς καὶ τῆς προαιρέσεως, καὶ τῆς δυνάμεως]! To pierwsze bowiem wypływa z cnoty [ἀρετῆ], drugie zaś z pomyślności (εὐτυχία), a obydwa są dobrem” [7 = *Mor.* 538 d].

W tym krótkim ustępie Plutarch dokonuje zarazem podsumowania różnego rodzaju dóbr wzbudzających zawiść, przywołując tradycyjną dla myśli starożytnej hierarchię: mamy tu najwyższe dobro wewnętrzne, jakim jest cnota, najwyższe dobro zewnętrzne – dobrą

<sup>29</sup> Por. ibid., op. cit., s. 416.

<sup>30</sup> Zjawisko to jest znane jako „neighborhood envy” (zob. Ben-Ze’ev, op. cit., s. 556; Protasi, op. cit., s. 22).



opinię czy też sławę – oraz pozostałe dobra zewnętrzne, określone krótko mianem pomysłowości. Mimo przypomnienia, że najwyższym – a więc budzącym największą zawiść – dobrem jest cnota, można śmiało założyć, że w istocie rzeczy przedmiotem zawiści są przede wszystkim dobra zewnętrzne (zwłaszcza uznanie innych) i w przypadku przeprowadzenia eksperymentu zaproponowanego w Platońskim *Państwie*<sup>31</sup> żaden zawistnik nie pragnąłby posiadać cnoty, za którą nie szłoby uznanie innych ludzi.

W kończącym utwór rozdziale 8 Plutarch porównuje intencjonalność (προαίρεσις) obu negatywnych emocji, stwierdzając, że celem osoby nienawidzącej jest wyrządzenie zła (κακῶς ποιῆσαι), zawiści zaś zamiar ten jest obcy. Twierdzenie to ilustruje następującym przykładem:

Przecież ci, którzy zazdroszczą czegoś wielu spośród swoich bliskich i zaprzyjaźnionych [πολλοὶ τῶν συνήθων καὶ οικείων], nie chciałoby ich śmierci ani nieszczęścia, chociaż boleśnie odczuwają ich powodzenie; uszczuplają [κολούουσι], jeśli mogą, ich świetność i dobrą sławę, ale znowuż nie zwaliliby na nich niepowetowanych katastrof – wystarcza im usunąć to, co ich samych zaćmiewa, tak jak dom wyższy od ich własnego [8 = *Mor.* 538 e].

To nieco zaskakujące stwierdzenie, ukazujące „łagodniejsze” oblicze zawiści, na pierwszy rzut oka wydaje się sprzeczne zarówno z jej dotychczasową, jednoznacznie negatywną oceną, jak i przedstawionym w rozdziale 1 wprowadzeniem, w którym wspólnie z nienawiścią została ona przeciwstawiona uczuciu przyjaźni wraz z cechującą je życzliwością. Należy jednak pamiętać, że stwierdzenie, iż zawiść nie zakłada pragnienia czynnego wyrządzenia krzywdy, podkreśla raczej jej bierny charakter, ale nie oznacza, że w jej naturze nie leży życzenie niczego złego – „uszczuplanie” cudzych przewag, nawet w ograniczonym wymiarze, jest bowiem z całą pewnością formą takiego życzenia. Ponadto trzeba podkreślić, że opisywana tu przez Plutarcha postać zawiści jest skierowana na osoby bliskie i można wątpić, czy wobec osób, z którymi podmiot czuje się mniej związany, pragnienia zawistnika będą tak samo powściągliwe. Wreszcie nie można też zapominać o opisanych na początku utworu wytwarzanych przez zło „płataniach i zawiłościach”, które sprawiają, że różne rodzaje negatywnych emocji mogą się wzajemnie warunkować i „zaognić” jedno od drugich – zawiść nie wyklucza więc nienawiści, nawet jeśli nie zawsze się z nią łączy.

Skoro jednak zawiść, tak samo jak nienawiść, jest przeciwieństwem przyjaźni, dlaczego Plutarch w ogóle wspomina o zawiści wobec bliskich, i czyni to w dodatku w taki sposób, jakby uważał ją za rzecz całkowicie naturalną? Najpierw należy poczynić drobne zastrzeżenie natury językowej: określenia „bliscy” i „domownicy” niekoniecznie muszą oznaczać ludzi, których określamy mianem przyjaciół w znaczeniu nadanym mu przez Arystotelesowy ideał „przyjaźni doskonałej”, a więc darzymy uczuciem, którego wymogiem definicyjnym jest życzliwość<sup>32</sup>. Kwestią drugą, bardziej fundamentalną, jest jednak złożona relacja pomiędzy przyjaźnią (również w szerszym tego słowa znaczeniu) a zawiścią. Wbrew rozpowszechnionemu i powtórzonemu również przez Plutarcha na początku utworu przekonaniu, że uczucia te są ze sobą sprzeczne, w istocie rzeczy – jak wykazuje

<sup>31</sup> Pl. *Res. publ.* II 360 b – 361 d.

<sup>32</sup> Aristot. *Eth. nic.* VIII 1155 b 33 – 1156 a 5.

w swojej wnikliwej analizie Sara Protasi<sup>33</sup> – powstaniu oraz rozwojowi przyjaźni i zawiści sprzyjają te same psychologiczne i społeczne uwarunkowania, do których należy podobieństwo i równość pod względem wieku, pochodzenia, majątku, statusu społecznego, a także zbliżone obszary aktywności i zainteresowań. Jak słusznie zauważa Protasi, te same czynniki, które w *Retoryce* Arystotelesa zostają wymienione jako sprzyjające zawiści, pojawiają się w jego *Etyce nikomachejskiej* jako warunki najlepszego rodzaju przyjaźni – jak żyzna gleba, na której wyrastają nie tylko pożyteczne rośliny, ale również chwasty<sup>34</sup>. Nie ulega wątpliwości, że Cheronejczyk również zdawał sobie z tego sprawę, w piśmie *O miłości braterskiej* przestrzegając, że

zło może się uczepić każdego rodzaju przywiązania [...]. Ani bowiem miłość krewniacza [τὸ συγγενικόν], ani przyjacielska [τὸ ἑταιρικόν], ani erotyczna [τὸ ἐρωτικόν] nie jest całkiem czysta i wolna od namiętności i zła [εἰλικρινὲς καὶ ἀπαθὲς καὶ καθαρὸν ... κακίας] [*De frat. am.* 8 = *Mor.* 481 f].

Jak zatem można pozbyć się „zielska” z własnego ogródka? Z czterech metod terapeutycznych proponowanych przez Plutarcha jedna – usunięcie nadmiaru, czyli „przycięcie” czy też „oczyszczenie” – nie może zostać zastosowana, ponieważ zawiść, jako namiętność z gruntu zła i amoralna, nie dopuszcza średniej miary<sup>35</sup> i powinna zostać „wyrwana z korzeniami” lub „wypalona”. Pozostają zatem trzy pozostałe sposoby – całkowite stłumienie, skierowanie na inny przedmiot lub przekształcenie w namiętność innego rodzaju (trzymając się metafor ogrodniczych, tę ostatnią metodę można nazwać „uszlachetnieniem”, choć autor *Moralioń* nie sięga po takie sformułowanie). Jak już zostało wspomniane, ich najdokładniejszy opis znajdziemy w pismach *O miłości braterskiej* i *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie*, które pozwolą też na porównanie działań zalecanych przez Plutarcha w przypadku całkowicie odmiennych relacji społecznych.

### III Terapia zawiści u bliskich i wrogów

Ważne miejsce, jakie w przywołanym już traktacie *O miłości braterskiej* (Περὶ φιλαδελφίας) zajmuje temat rywalizacji i zawiści, potwierdza słuszność wspomnianych wyżej obserwacji o bliskości pomiędzy *philia* a *phthonos*. Choć z jednej strony, jak zauważa Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*<sup>36</sup>, relacja między braćmi może dać najmocniejsze podstawy do rozwoju przyjaźni, to z drugiej, jak wynika z samego pisma Plutarcha, stwarza idealne warunki do powstania zawiści. Braci łączy bliskość i pokrewieństwo, często też podobieństwo, a na pewno wspólne dobra, które mogą być przedmiotem rywalizacji (względy rodziców, podział majątku). Jednocześnie równość między braćmi nigdy

<sup>33</sup> Protasi, op. cit., s. 96–107.

<sup>34</sup> Ibid., s. 100. Protasi wskazuje też, że wolne od niebezpieczeństwa zawiści są dwa rodzaje miłości i relacji: związek, w którym obie strony z założenia nie są równe, oraz związek, w którym wzajemna bliskość obu stron jest tak silna, że prowadzi do wzajemnej identyfikacji (s. 107).

<sup>35</sup> Por. Arist. *Eth. Nic.* II 1107 a 8–27.

<sup>36</sup> Ibid., VIII 1161 b 35 – 1162 a 15.

nie jest całkowita, co zapewnia poczucie odrębności i niewielki choćby dystans, niezbędny dla rywalizacji; jak bowiem stwierdza autor traktatu,

niemożliwą jest rzeczą być równymi i jednakowymi we wszystkim (jedne bowiem rzeczy nasze natury od razu przydzielają nam nierówno, a inne później – los, przez co zaszczenia zawiści i rywalizacje [φθόνοι καὶ ζηλοτυπία], najhaniebniejsze przywary i plagi, nie tylko dla rodzin zgbune, ale i dla państw) [*De frat. am.* 12 = *Mor.* 484 cd].

Dlatego Plutarch wiele miejsca poświęca na ostrzeżenia przed niebezpieczeństwami rozłam, niezgody i rywalizacji pomiędzy braćmi, które mogą bezpowrotnie zniszczyć daną przez naturę „zasadę życzliwości i zgody” (2 [*Mor.* 478 f]) – bliskość pomiędzy braćmi sprawia bowiem, że rozłam spowodowany przez negatywne emocje jest szczególnie głęboki i bolesny<sup>37</sup>, co czyni pojednanie trudniejszym niż w przypadku osób mniej ze sobą związanych<sup>38</sup>.

Plutarch przestrzega zarówno przed rywalizacją i zazdrością (ἄμιλλα καὶ ζηλοτυπία) jeszcze za życia rodziców (9 [*Mor.* 482 d]), jak i przed sporami o podział majątku po ich śmierci, nakłaniając braci do współzawodniczenia „w sprawiedliwości, ustępliwości i hojności”, a nie w niskich sposobach na zagarnięcie większej części spadku (11 [*Mor.* 483 f]). Rozdziały 12 i 13 poświęca na przedstawianie sposobów zapobiegania zawiści poprzez niwelowanie jej głównego źródła – nierówności. Ponieważ rzeczywiste jej usunięcie nie jest w praktyce możliwe, radzi temu z braci, który uchodzi za lepszego, aby dzielił się z pozostałymi tym, w czym leży źródło jego przewagi: umiejętnościami, sławą, stosunkami towarzyskimi. Przede wszystkim zaś nigdy nie powinien okazywać im swojej wyższości ani lekceważenia:

niech [...] raczej ustępuje i zniża się do ich poziomu, aby tę przewagę uchronić przed zawiścią [ἀνεπίφθονον ποιεῖν], a przez skromne usposobienie zrównoważy w miarę możliwości ową nierówność losu [12 = *Mor.* 484 d]<sup>39</sup>.

Pomocne w takim postępowaniu może być to, że w przekonaniu Plutarcha nikt, a zwłaszcza żaden z braci „z tej samej matki i tego samego ojca”, nie może górować nad drugim pod każdym względem. Dlatego powinnością brata „szczególnie obdarowanego przez los” jest podkreślanie zdolności i zalet drugiego i wskazywanie, że

pod wielu względami jest on lepszy i pożyteczniejszy, to zniweczy wszelki powód do zazdrości [τοῦ φθόνου ἢ πρόφρασις], tak jakby gasił ogień brakiem paliwa [13 = *Mor.* 485 b].

<sup>37</sup> *De frat. am.* 7 (*Mor.* 481 cd): „Wszelka wszakże wrogość człowieka do człowieka wkrada się do serca w towarzystwie najbardziej przykrych uczuć: zawziętości, gniewu, zawiści, mściwości, i jest czymś bolesnym i wnoszącym niepokój. Cóż dopiero wrogość względem brata, z którym musi się współuczestniczyć w rodzinnych ofiarach i obrzędach, dzielić z czasem rodzinny grób, a zapewne wspólne mieszkanie i sąsiadującą posiadłość [...]”.

<sup>38</sup> *Ibid.* (*Mor.* 481 c): „[...] przedmioty spojone ze sobą, kiedy rozpuści się klej, można skleić i spoić na nowo; ale zrosnięte ze sobą części ciała, jeśli zostaną złamane lub rozcięte, nie tak łatwo uda się sprawić, by się zespoliły i zrosły na nowo”.

<sup>39</sup> Tę samą metodę zaleca Plutarch w rozprawie *Jak można chwalić siebie samego nie budząc niechęci* (*De laude* ilec. 11–13 [*Mor.* 542 e – 544 c]).

W rozdziale 14 Cheronejczyk zwraca z kolei swoją uwagę na potencjalny podmiot zawistnych uczuć, czyli mniej uzdolnionego brata. Perswazja, którą kieruje pod jego adresem, jednocześnie trafnie ukazuje psychologiczne uwarunkowania zawiści – podobieństwo i bliskość, przez które zawiść zagraża braciom znacznie bardziej niż obcym:

[...] niech się zastanowi, że jego brat nie jest jedynym człowiekiem, który jest odeń bogatszy czy uczęszczy, czy sławniejszy, tylko że on ustępuje wielokrotnie wielu ludziom [...]. Jeżeli więc chodzi po tym świecie zazdrosząc [φθονῶν] wszystkim albo jeżeli wśród tylu szczęśliwców drażni go ten jeden najbliższy i najdroższy, to zaiste nie ma odeń nieszczęśliwszego człowieka. [...] Ale istnieją ludzie tak nie mający pojęcia o dobru, że chlubią się przyjaźnią ze sławnymi osobami i dumni są, jeśli łączą ich więzy gościnności z ludźmi wysoko postawionymi czy bardzo bogatymi, natomiast powodzenie braci uważają sobie za ujmę; albo też pyszną się sukcesami swych ojców i opowiadaniem o pradziadkach [...], a kiedy bracia otrzymują spadek albo urząd, albo zawierają znakomite małżeństwo, czują się zmartwieni i poniżeni [14 [Mor. 485 c–e].

W kolejnym rozdziale Plutarch dodaje porady praktyczne – mniej obdarzony przez los brat nie powinien przyjmować swojej niższości z bierną rezygnacją, lecz na miarę swoich uzdolnień i możliwości działać wraz z bratem dla wspólnego dobra, podobnie jak współpracują ze sobą palce jednej ręki, „jakby umyślnie uczynione nierównymi” (15 [Mor. 485 e – 486 a]). Jeśli jednak mamy do czynienia z ludźmi ambitnymi, którzy z natury skłonni są do zawiści i rywalizacji (φθόνοι καὶ ζηλοτυπία, *ibid.* [Mor. 486 b]), wówczas najlepszym środkiem zapobiegawczym będzie szukanie sławy i zaszczytów w innych, możliwie odległych dziedzinach:

[...] ci, którzy nie są w stanie bez zawiści [ἀφθόνως] uczestniczyć w sławie i znaczeniu swych braci, powinni swoje pragnienia i ambicje zwracać ku sprawom jak najdalszym od tamtych, aby ich sukcesy nawzajem ich cieszyły, a nie martwiły [15 = Mor. 486 d].

Nierównością niemożliwą do usunięcia, a przez to potencjalnym źródłem konfliktów i rywalizacji, jest istniejąca między braćmi różnica wieku<sup>40</sup>, która może doprowadzić do sytuacji, w której młodsi bracia, „poniżani przez zazdrość [φθονούμενοι], unikają upomnień i nie znoszą ich, a tamci [scil. starsi] upierają się ciągle przy swojej wyższości, obawiając się wzrostu znaczenia braci jako swego własnego upadku” (16 [Mor. 486 f – 487 a]). Plutarch przypomina więc, że starszemu z braci „przystoi troska, przewodnictwo, upominanie, a młodszemu uszanowanie, współzawodnictwo i naśladowanie [τὸ τιμᾶν καὶ ζηλοῦν καὶ ἀκολουθεῖν]”, do kwestii współzawodnictwa dodając dodatkowe objaśnienie:

<sup>40</sup> W przypadku braci, między którymi różnica wieku jest nieznaczna, zadrażnienia są zwykle mniej poważne, ale jeśli staną się zbyt liczne, również mogą doprowadzić do nienawiści i niezgody: „Stąd jak najbardziej należy zwalczać w samych nieznacznych początkach zakradającą się w stosunki między braćmi kłótniowość i zazdrość; a przeciwnie, ćwiczyć się we wzajemnej ustepliwości i uczyć się ponosić porażki, i cieszyć się bardziej z satysfakcji danej bratu niż ze zwycięstwa” (*De frat. am.* 17 [Mor. 488 a]).

A chęć współzawodnictwa u młodszego niech ma raczej cechę naśladownictwa niż rywalizacji, bo to pierwsze wskazuje na podziw, a to drugie na zawiść [θαυμάζοντος γὰρ ἢ μίμησις, ἢ δ' ἄμμιλλα φθονοῦντός ἐστι]. Dlatego to ludzie lubią takich, co chcą stać się do nich podobni [ἐξομοιοῦσθαι], a przytłumiają i zwalczają usiłujących im dorównać [ἐξισοῦσθαι] [16 = *Mor.* 487 b].

Można więc stwierdzić, że przypadku relacji braterskiej Plutarch największy nacisk położył na środki zapobiegawcze, czyli stłumienie w zarodku bądź też niedopuszczenie do powstania zawiści, co jest zrozumiałe, zważywszy na jej plastycznie opisany potencjał wywoływania konfliktów, niezgody i wrogości. Zapobieganiu temu służą dwa podstawowe sposoby, przy czym warto zauważyć, że oba w istocie rzeczy polegają na zabiegach zmierzających do zmiany stopnia bliskości czy też nierówności pomiędzy braćmi – można wręcz odnieść wrażenie, że w relacji tej istnieje pewien niebezpieczny, niestabilny obszar, który jeśli równowaga nie zostanie przywrócona poprzez umiejętne umieszczenie elementów w jednej z dwóch właściwych pozycji, zawsze będzie groził katastrofą, czyli narodzinami zawiści. Pierwszy z nich, niewątpliwie bardziej rekomendowany przez autora, to zniwelowanie bądź przynajmniej zmniejszenie nierówności, przy jednoczesnym zwiększeniu bliskości między braćmi. Ich związek zbliży się dzięki temu do ideału przyjaźni, w której zawiść nie jest możliwa dzięki wysokiemu stopniowi wzajemnego utożsamienia obu stron – w takiej sytuacji bracia dzielą się wszystkim i zgodnie współpracują dla wspólnego dobra, a sukcesy jednego z nich są dla drugiego powodem do dumy, a nie zazdrości<sup>41</sup>. Drugim sposobem – zalecanym w przypadku charakterów bardziej podatnych na szkodliwe emocje – jest, przeciwnie, zwiększenie między nimi dystansu i zmniejszenie obszaru wspólnoty poprzez skierowanie ich ambicji na odmienne dziedziny życia, co w sposób naturalny może zapobiec współzawodnictwu i jego konsekwencjom.

Oprócz metod zapobiegania zawiści Plutarch wzmiankuje również w rozdziale 14 dwa pozostałe sposoby radzenia sobie z negatywnymi emocjami: zmianę na emocję innego rodzaju (*dzēlos* zamiast *phthonos* w przypadku zalecanego młodszemu bratu naśladownictwa) lub też, w ostateczności, skierowanie ich na inny obiekt:

[...] człowiek żadną miarą nie powinien nikomu zazdrościć [φθονεῖν]; a jeśli nie potrafi, to w każdym razie powinien tę złośliwość odprowadzać jakby kanałem na zewnątrz i do obcych [...], którym naturalnie można zazdrościć i rywalizować z nimi [φθονεῖν πεφοῦκασι καὶ ζηλοτυπεῖν] [14 = *Mor.* 485 e].

Dodatkowe informacje o obu tych sposobach znajdujemy w rozprawce *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie* (Πῶς ἂν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὀφελοῖτο). W istocie bowiem wróg w piśmie Plutarcha przedstawiony jest przede wszystkim jako przeciwnik, „rywalizujący w sławie i w czynach” (ἀνταγωνιστής βίου καὶ δόξης, *De cap. ex inim. util.* 3 [Mor.

<sup>41</sup> Kiedy w rozdziale 16 Plutarch przestrzega przed „szkodliwą gadaniną” znajomych i członków rodziny, radzi, aby na podburzanie przeciwko bratu cieszącemu się większą pomyślnością („Twój brat wszystko zagarnia, podziwiają go, schlebiamy mu...”) odpowiadać: „Mam przecież wybitnego brata i uczestniczę w największej mierze w jego wpływach i znaczeniu” (*De frat. am.* 16 [Mor. 486 de]).

87 f])<sup>42</sup>. Jednak i w takiej sytuacji za najlepsze wyjście Cheronejczyk uważa metodę pierwszą, radykalną, a więc wyzbycie się negatywnych emocji. Ćwiczenie spokoju, wielkoduszności i cierpliwości wobec wrogów jest wprawdzie wyjątkowo trudne<sup>43</sup>, ale przynosi najlepsze efekty, ponieważ „usuwa z naszych serc wszelką zawiść i niskie dążenie do rywalizacji” (τὸ δύσζηλον [...] καὶ φιλόφθονον); do człowieka bowiem, który „umie [...] chwalić czyn wroga i nie dręczyć się zawistnie obserwując jego powodzenie [...], nie ma [...] przystępu uczucie zawiści ani w stosunku do przyjaciół, gdy im się powiedzie, ani do bliskich, jeśli osiągnęli dobrobyt” (9 [Mor. 91 b])<sup>44</sup>. Jako znawca ludzkiej natury Plutarch zdawał sobie jednak sprawę, że dla większości ludzi osiągnięcie takiego rezultatu, a nawet samo ćwiczenie, może okazać się zadaniem przekraczającym ich możliwości. Dlatego, podobnie jak w poprzednim utworze, dopuszcza inne wyjście: proponuje rodzaj oczyszczenia się z negatywnych uczuć poprzez danie im upustu w stosunku do wrogów (εἰς τοὺς ἐχθροὺς ἀποκαθάρσεις) i odwrócenie ich, niczym kanałów ściekowych (ἀποστρέφων ὄσπερ ὀχετοῦς), jak najdalej od przyjaciół i bliskich (10 [Mor. 91 f])<sup>45</sup>. Przede wszystkim nie należy bowiem „współzawodniczyć [ζηλοῦν] z sąsiadem ani z krewnym, ani z bratem”;

ćwicz jednak sam siebie w atakowaniu wrogów, gdy im się dobrze powodzi, jeśli nie znajdziesz żadnego innego sposobu pozbycia się niezgody, zawiści i pieniactwa [10 = Mor. 92 ab).

Podobnie jak w ogrodzie cebula i czosnek wchłaniają w siebie ostre składniki gleby, tak „również wrogowie, ściągając na siebie złośliwość i zawiść, sprawiają, że dla przyjaciół jesteśmy życzliwi i nie zazdrościmy im pomyślności” (ibid.).

Nie ulega jednak wątpliwości, że takie przekierowanie zawiści na wrogów jest rozwiązaniem połowicznym, a sugestia Plutarcha jest raczej wyrazem rezygnacji wynikającej z realizmu. Proponowanego odwrócenia kierunku zawiści nie można bowiem porównywać z podobnym zabiegiem zalecanym w diatrybie *O wścibstwie*, gdzie skierowanie nadmiernej ciekawości na badanie własnych wad lub też studiowanie historii czy obserwację natury jest w istocie rzeczą całkowitą zmianą charakteru tego uczucia. W przypadku zawiści wyładowywanej na wrogach mamy natomiast do czynienia z tą samą emocją, której nie pozbywamy się z naszej duszy, starając się jedynie ograniczyć jej zewnętrzne oddziaływanie w najbliższym otoczeniu. O tym, że Plutarch, pozostając w zgodzie ze swoim mistrzem Platonem, zdawał sobie sprawę z tego, że folgowanie negatywnym emocjom i wynikającym z nich działaniom, nawet w dozwolonych granicach, może nie być

<sup>42</sup> Polskie cytaty z pisma *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie* podają według przekładu opublikowanego w Meandrze 30, 1975, s. 247–257, dokonanego przez członków seminarium greckiego przy Katedrze Filologii Klasycznej UW w roku akademickim 1973/1974, pod redakcją Małgorzaty Borowskiej.

<sup>43</sup> *De cap. ex inim. util.* 8 (Mor. 90 de).

<sup>44</sup> Por. ibid., 9 (Mor. 91 e): „[...] zyskamy jeszcze wspanialszy powód do chwały, jeśli przyzwyczajysz się do sprawiedliwego traktowania wrogów, nigdy nie postąpimy źle i krzywdząco wobec naszych przyjaciół”.

<sup>45</sup> Por. też ibid., 10 (Mor. 92 a): „Uczucia, którym damy upust w stosunkach z wrogami, mniej szkody przyniosą przyjaciołom”.

obojętne dla psychiki, świadczą jego rozważania w rozdziale 9, gdy rekomenduje całkowicie się ich wyzbycie. Zauważa tam, że wrogość, przynosząc ze sobą, oprócz nienawiści, zawiść (ἡ ἔχθρα συνεισάγουσα τῷ μίσει φθόνον), pozostawia po sobie zazdrość, radość z cudzego nieszczęścia i mściwość (ζηλοτυπίαν, ἐπιχαιρεκακίαν, μνησικακίαν ἐναπολείπει); „ponadto skłonność do podstępnego, chytrego, zdradzieckiego działania, które uchodzi za dozwolone w postępowaniu z wrogami, gdy się już raz zadomowiła, uparcie się nas trzyma”. Dlatego przestrzega, że „jeśli [...] nie ustrzeżemy się podobnych metod w stosunku do wrogów, wkrótce zaczniemy z przyzwyczajenia używać ich również przeciwko przyjaciołom” (9 [Mor. 91 bc]), i nie ogranicza się do rady, aby „kanał ściekowy” zawiści skierować w stronę wrogów, ale stara się również przekonać do zmiany jego zawartości:

[...] powinniśmy z nimi współzawodniczyć o sławę, władzę i dobra nabyte uczciwą drogą nie po to jedynie, by się zadręczać, jeśli mają czegoś więcej od nas [ἄν τι πλεόν ἡμῶν ἔχουσιν], lecz by obserwować, z czego wynika ich przewaga [ἐξ ὧν πλεόν ἔχουσι], i próbować przewyższyć ich własną pracowitością i starannością, pokonać rozsądkiem i przezornością [10 = Mor. 92 bc].

I dalej:

[...] nie pozwólmy, by nasza radość, gdy zblądzą, i nasz smutek, gdy słusznie postąpią, pozostały jałowe [ἀργόν]. Rozważmy, co w obu tych przypadkach zrobić, byśmy pierwszego wystrzegając się stali się lepszymi, w drugim zaś naśladowując ich [μιμούμενοι] nie okazali się gorszymi [11 = Mor. 92 f].

Wyraźnie widać, że w radach tych autor zwraca uwagę na dwa aspekty pożądanej zmiany: po pierwsze, na zmianę przedmiotu naszej uwagi (z samego faktu, że wrogowie mają więcej, na zadanie sobie pytania o przyczynę tego stanu rzeczy – ἐξ ὧν), po drugie, na nadanie emocjom charakteru czynnego i konstruktywnego. Innymi słowy (choć Plutarch nie posługuje się nimi wprost), zachęca on do zastąpienia *phthonos* przez *dzēlos*, o czym świadczy również wzmianka o naśladowaniu wrogów w ich zaletach, podobna do rady dawanej młodszemu bratu. Oba elementy pożądanej zmiany warunkują się wzajemnie – człowiek, który nie bada uważnie przyczyn sukcesów wrogów, lecz biernie przyjmuje ich przewagi, uważając je za skutek szczęśliwego zrzędzenia losu (εὐτυχία), rezygnuje z czynnej rywalizacji i pogrążając się w apatii oddaje się jałowej i gnuśnej zawiści (ἀργὸς ὁ φθόνος καὶ ἄπρακτος). Jeśli jednak nie jest zaślepiiony wobec obiektu swojej niechęci (ὁ μὴ τυφλούμενος περὶ τὸ μισούμενον), wówczas baczenie przyglądając się życiu i czynom tej osoby zauważy, że większość rzeczy będących przedmiotem rywalizacji (τὰ ζηλούμενα)

łatwo można osiągnąć dzięki staranności, przezorności i uczciwej pracy. Będzie się więc starał zdobyć uznanie i zaszczyty wyrabiając w sobie te zalety, a zarazem pozbędzie się lenistwa i opieszałości [10 = Mor. 92 cd].

Na szczególną uwagę zasługuje wzmianka o „zaślepieniu” wobec przedmiotu niechęci, ponieważ przynosi ona dodatkową ważną informację na temat zawiści oraz jej oddziaływania na podmiot tej negatywnej emocji. W całym utworze *Jaki pożytek...* powtarza się

myśl o traktowaniu wrogów jako „bezpłatnych nauczycieli” ze względu na to, że nieustannie i czujnie obserwują oni nasze życie, czyhając na możliwość dostrzeżenia, wytknięcia i rozgłoszenia każdego potknięcia<sup>46</sup>. Pod tym względem wrogowie, zdaniem Plutarcha, mogą sprawdzić się nawet lepiej niż przyjaciele, zarówno dlatego, że „szczerłość jest dziś rzadko cechą przyjaźni”, a przyjaciele „stają się dla siebie pochlebami i prawie zupełnie nie słyszy się w ich wzajemnych stosunkach nagan” (6 [Mor. 89 bc]), jak i dlatego, że „miłość zaślepia człowieka wobec przedmiotu miłości” (τυφλοῦται τὸ φιλοῦν περὶ τὸ φιλούμενον). Tę ostatnią myśl, będącą cytatem z Platońskich *Praw*<sup>47</sup>, powtarza Plutarch dwukrotnie – po raz pierwszy dla przeciwstawienia zaślepieniu miłości większej spostrzegawczości wroga, ponieważ „z nienawiścią łączy się wścibstwo i obmowa” (7 [Mor. 90 ab]), po raz drugi dla podkreślenia naszej własnej większej spostrzegawczości wobec złych czynów wrogów (11 [Mor. 92 f]). Uwaga o zaślepieniu wobec przedmiotu nienawiści, będąca wyraźną parafrazą słów Platona, nie może zatem odnosić się do samej nienawiści jako przyczyny zaślepienia, skoro w całym piśmie Cheronejczyk wyraża opinię przeciwną. Nie ulega więc wątpliwości, że towarzyszącym wrogości elementem, który osłabia jej zdolność widzenia, jest właśnie zawiść<sup>48</sup>. Istota oslepiającego działania zawiści sprowadza się przede wszystkim, jak już zostało wspomniane, do kierowania naszego wzroku w niewłaściwym kierunku – na posiadaną przez drugiego człowieka przewagę zamiast na jej przedmiot i przyczynę. Prowadzi to do opisanego przez Plutarcha mechanizmu błędnego koła: człowiek trwający w bierności i bezczynności pogrąża się w zawiści, a zawiść pozbawia go ostrości widzenia i wynikającej z niej chęci działania.

Tak przedstawiona zawiść należy nie tylko do emocji moralnie nagannyh, ale również, podobnie jak gniew i pożądanie, wyjątkowo silnie zakłócających zdolność postrzegania rzeczywistości i jej rozumowego osądu, a przez to szczególnie niebezpiecznych, zarówno dla odczuwającego ją podmiotu, jak i osób będących jej przedmiotem. Wspomniany przez Plutarcha „bierny” charakter zawiści nie oznacza bowiem, że jej obecność nie może przynieść szkody, zwłaszcza w opisywanym tu przypadku jej współistnienia z nienawiścią. Choć bowiem w swojej analizie zawiści Cheronejczyk nie wyróżnia jej aktywnej odmiany, którą współczesne opracowania określają mianem „złośliwej” albo „agresywnej” zawiści<sup>49</sup>, a której celem jest zaszkodzenie osobie, przeciwko której jest skierowana, nie wynika to zapewne z przeoczenia tego częstego zjawiska, lecz – jak można wnioskować na podstawie opisu przedstawionego w traktacie *O zawiści i nienawiści* – z przekonania, że za

<sup>46</sup> Por. *ibid.*, 3 (Mor. 87 c): „Choroba, długi, kłopoty małżeńskie prędkiej już chyba ujdą naszej własnej uwadze niż czujności przeciwnika, który czepia się naszych błędów i pilnie na nie poluje”.

<sup>47</sup> Pl. *Leg.* V 731 e.

<sup>48</sup> Interpretacja taka została przyjęta w polskim przekładzie pisma *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie*, gdzie czytamy o człowieku, „którego nie zaślepia zazdrość” (op. cit., s. 257), choć tego słowa brak w greckim oryginale. O słuszności tej interpretacji może świadczyć też rozdział 5 (Mor. 39 ef) z pisma *O słuchaniu* (*De recta audiendi ratione*), w którym Plutarch zauważa, że zawiść, wyrastająca w tym wypadku z „niewczesnego pragnienia sławy i nieszlachetnej ambicji”, nie pozwala odczuwającemu ją człowiekowi zwrócić uwagi na treść wypowiedzianych przez mówcę słów, ponieważ jego umysł zaprzątnięty jest rozważaniem tego, czy jest od niego gorszy, i obserwowaniem reakcji innych słuchaczy.

<sup>49</sup> Różne klasyfikacje zawiści szczegółowo omawia Protasi, op. cit., s. 26–65.



czynny aspekt tej złowrogiej namiętności odpowiada towarzysząca jej nienawiść. Ta ostatnia może wprawdzie być uczuciem etycznie uzasadnionym, a nawet godnym pochwały, kiedy jest skierowana do osób „godnych nienawiści” (ἄξιμίσητοι, *De inv. et od.* 5 [Mor. 537 c]), czyli postrzeganych jako złe „w ogóle” (κοινῶς); może też jednak kierować się do osób postrzeganych jako złe w stosunku do nienawidzącego (πρὸς αὐτόν) (ibid., 2 [Mor. 536 f]). Spostrzeżenie to zaś nie zawsze musi odpowiadać rzeczywistości – biorąc pod uwagę dobrze znaną Plutarchowi ludzką skłonność do samooszukiwania się<sup>50</sup>, a także zdolność zawiści do zaburzania trzeźwego osądu, można z dużą dozą pewności założyć, że zawiść może być jednym z rzeczywistych, choć ukrytych źródeł nienawiści, a także skutecznie ją podtrzymywać. Zalecane przez Cheronejczyka pozbycie się zawiści wobec wrogów dzięki przywróceniu „ostrości widzenia” może natomiast pozwolić dostrzec stojące za ich sukcesami zasługi oraz zalety umysłu i charakteru, co z kolei – zgodnie z mechanizmem opisanym w rozdziale 7 *O zawiści i nienawiści* – może zniweczyć odczuwaną wobec nich nienawiść.

#### IV Rozwiązanie idealne, czyli czym jest prawdziwy *dzēlos*?

Na koniec warto przyjrzeć się dokładniej naturze uczucia, którym Plutarch radzi zastąpić zawiść, jej „uszlachetnionej” postaci, nie tylko zalecanej wobec wrogów, ale dającej się również zaakceptować, gdy jest skierowana do bliskich. Najwięcej informacji na ten temat przynosi obszerny wywód znajdujący się w rozdziale 14 traktatu *Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie* (Πῶς ἂν τις αἰσθοίτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ’ ἀρετῆς):

[...] oznaką doskonalenia się jest stosowanie swoich przekonań w postępowaniu i niepozostawianie słów słowami, tylko przemiana ich w czyny. Pierwszym zaś tego objawem jest zapał [ζῆλος] do czynienia tego, co pochwalamy [...]. Wszyscy bowiem Ateńczycy [...] chwalili śmiałość i męstwo Miltiadesa, a tylko po Temistoklesie, który wyraził się, że nie daje mu spać trofeum Miltiadesa, od razu widać było, że nie kończy się u niego na pochwałach i podziw [οὐκ ἐπαιῶν μόνων οὐδὲ θαυμάζων], lecz chce go naśladować i z nim współzawodniczyć [καὶ ζηλῶν καὶ μιμούμενος]. Trzeba sobie zdawać sprawę, że niewiele się postępuje, dopóki nasz podziw dla cudzych osiągnięć pozostawia nas w bezczynności i nie porusza naszego wnętrza ku naśladowaniu [πρὸς μίμησιν]. Bo i miłość zmysłowa [ἔρωσ σώματος] niewiele ma w sobie mocy, jeśli jest zupełnie pozbawiona uczucia zazdrości [ζηλοτυπία], i zachwyty dla cnoty [ἔπαινος ἀρετῆς] nie jest płomienny i skuteczny [διάπυρος καὶ δραστήριος], jeśli nas nie żga i nie pobudza [μὴ νύττων μηδὲ κεντρίζων], i nie rodzi w nas – zamiast zawiści – chęci współzawodniczenia w rzeczach szlachetnych, która domaga się zaspokojenia [ποιῶν ἅντι φθόνοῦ ζῆλον ἐπὶ τοῖς καλοῖς, ἀναπληρώσεως ὀρεγόμενον]. [...] Ten, kto się doskonali naprawdę, porównując swoje postęпки i czyny z czynami męża dzielnego i doskonałego, i trapiiony jednocześnie świadomością własnych braków, a z drugiej strony pełen radosnej nadziei, pożądania i ustawicznej gorliwości [dosłownie: „ciesząc się z powodu nadziei i pożądania, i przepełniony nieznanym spoczynku zapałem” – δι’ ἐλπίδα καὶ πόθον χαίρων καὶ μεστός

<sup>50</sup> Por. *De coh. ira* 14 (Mor. 462 f); *De frat. am.* 8 (Mor. 482 c); *De inv. et od.* 5 (Mor. 537 e).

ὄν ὀρμηῆς οὐκ ἠρεμοῦσης], jest gotów, według słów Semonidesa [fr. 5 West], „jak źrebię odstawione tuż za klaczą biec”, niemal pragnąc zrość się [συμφῶναι] z tym doskonałym. Bo też to jest właściwością prawdziwego postępu – upodobanie i sympatia [φιλεῖν καὶ ἀγαπᾶν] do osobowości tych, których czyny nas porywają [ὄν ζηλοῦμεν τὰ ἔργα], oraz chęć upodobnienia się [ἐξομοιοῦσθαι] do nich, którą przejawiając świadczymy im życzliwość i pełną uznania cześć. W kim zaś budzi się chęć rywalizacji [φιλονεικία] połączona z zawiścią [φθόρος] w stosunku do lepszych od siebie, ten niech wie, że jątrzy go zazdrość o czyjąś sławę lub potęgę [δόξης τινὸς ἢ δυνάμεως ζηλοτυπία], bynajmniej zaś nie ma cnoty we czci i nie wielbi jej [*De prof. in virt.* 14 = *Mor.* 84 b–e].

Rozwinięcie tych myśli stanowi rozdział 15, w którym jako dowód postępu w cnocie Plutarch opisuje miłość do człowieka cnotliwego, obejmującą nawet jego wygląd i sposób bycia: „[...] będziemy podziwiać i lubić nawet jego powierzchowność i chód, i spojrzenie, i uśmiech, w gotowości zespolenia się z nim i złączenia” [συναρμόττειν καὶ συγκολλᾶν, *Mor.* 84 f].

Tym, co uderza w przytoczonym opisie, jest jego erotyczny charakter, w pełni świadomie nadany przez autora, który w jednym ze swoich porównań wprost odwołuje się do *erosa* (miłości fizycznej). Przedstawione tu zostaje czynne, gwałtowne, pobudzające do działania pragnienie dobra, którego nie mamy, co dokładnie odpowiada charakterystyce *erosa* przedstawionej w Platońskiej *Uczcie*<sup>51</sup>, podobnie jak obraz „żgania i pobudzania” nasuwa bezpośrednie skojarzenia z *Fajdrosem*<sup>52</sup>. Z erotycznego wokabularza zaczerpnięte jest też pragnienie zaspokojenia, nadzieja i tęsknota, a przede wszystkim chęć „zrośnięcia”, „złączenia” i „zespolenia”. Dobrem, które wzbudza tę gwałtowną namiętność, jest dla Plutarcha jedynie cnota. Ten, kto naprawdę pragnie ją posiadać, nie będzie zazdrościł sławy ani majątku zdobytych bez jej udziału, a wobec człowieka, który właśnie dzięki cnocie na nie zasłużył, nie będzie odczuwał bezpłodnej zawiści, lecz mocniejsze od podziwu, czynne pragnienie upodobnienia się, aż do etapu „zrośnięcia” czy też „zespolenia”. Obraz ten przywodzi na myśl zarówno filozoficznych kochanków z *Fajdrosa*, podążających w orszaku tego samego bóstwa i widzących w sobie nawzajem jego odbicie<sup>53</sup>, jak i idealnych przyjaciół opisanych przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*, tożsamych w swoim dążeniu do doskonałości i rywalizujących w wyświadczeniu sobie szlachetnych przysług<sup>54</sup>. Ponieważ jednak idealny wzór przyjaźni w ujęciu Stagiryty jest bardzo bliski naukom twórcy Akademii, nie ulega wątpliwości, że to właśnie myślą Platona kierował się Plutarch, kiedy pod nazwą *dzēlos* prezentuje Platońskiego *erosa*, który, jako siła czynna i płodna, nie zostawia miejsca dla biernej i jałowej zawiści. Jednocześnie rady i zalecenia Cheronejczyka wpisują się w schemat charakterystyczny dla jego „etyki praktycznej”: przejścia od *philautia*, która w przypadku zawiści objawia się poprzez skupienie uwagi na ciągłym porównywaniu się z innymi, poprzez uświadomienie sobie własnych braków i możliwości zaradzenia im, do czynnej miłości dobra i ludzi, którzy mają w nim swój udział.

<sup>51</sup> Pl. *Symp.* 200 a – 201 c; por. Morphew, op. cit., s. 151–155.

<sup>52</sup> Pl. *Phdr.* 251 bc.

<sup>53</sup> Ibid., 252 d – 253 c; zob. J. Sowa, *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2009, s. 233–245.

<sup>54</sup> Aristot. *Eth. Nic.* VIII 1162 b 6–11; zob. Sowa, op. cit., s. 352–356.

## V Wnioski końcowe

Przedstawiona powyżej analiza uczucia zawiści i metod jego „terapii”, opisanych w wybranych utworach Plutarcha, nie pozostawia wątpliwości zarówno co do psychologicznej wnikliwości Cheronejczyka, jak i jego znajomości myśli poprzedników, których wykorzystanie jest przykładem typowego dla epoki filozoficznego synkretyzmu. Beocki pisarz łączy poglądy Platona i Arystotelesa z uważną obserwacją otaczającego go świata, czego rezultatem jest jedyny w swoim rodzaju „poradnik” praktycznego zastosowania filozofii moralnej. Mimo że w przypadku zawiści element opisowy i doradczy są rozproszone w różnych utworach, to ich połączenie daje obraz pogłębiony i spójny, charakterystyczny dla „etyki praktycznej” Plutarcha. Znajdziemy w nim zarówno szczegółową analizę uczucia zawiści, objaśniającą przyczyny i okoliczności jej powstawania, jak i jej ocenę moralną jako jednej z najgorszych – niedającej się niczym usprawiedliwić, „niewypowiadalnej” – ludzkich namiętności. Jako taka jest ona szczególnie szkodliwa dla odczuwającego ją podmiotu, którego umysł „zaślepia”, pograżając go w jałowej beczynności. Zafałszowany przez zawiść obraz rzeczywistości może być też źródłem nieuzasadnionej nienawiści, która dąży do zniszczenia swojego przedmiotu. Proponowane przez Cheronejczyka metody terapii można podzielić na zalecenia czysto praktyczne i realistyczne, wynikające ze znajomości ludzkiej natury (jak wskazówki skierowane do braci czy też koncepcja przekierowania zawiści na wrogów), jak również bardziej filozoficzne i radykalne, wynikające z pogłębionej analizy tej szkodliwej namiętności, którą powinno się zwalczać w sposób świadomy i czynny. Najlepszą drogą do tego jest samowiedza, której skutkiem jest skierowanie pragnień i dążeń ku rzeczywistemu, a nie pozornemu dobru, za jakie Plutarch uznaje jedynie cnotę. Wyeliminuje to od podstaw bezpłodnie trawiącą duszę zawiść, zastępując ją czynnym pożądaniem samodoskonalenia i upodobnienia się do ludzi lepszych od nas. Jest więc to metoda sokratejsko-platońska, jak najdalsza od stoickiej „apatii”. Jednocześnie Plutarch wyraźnie przeciwstawia sobie dwa rodzaje uczuć związanych z rywalizacją, oferując nam pogłębiony, „platoński” wgląd w zarysowaną przez Arystotelesa różnicę pomiędzy *phthonos* i *dzēlos* – o ile *phthonos* często łączy się z nieuzasadnioną, płynącą z niewiedzy nienawiścią do ludzi posiadających nad nami przewagę, *dzēlos* ma u swych podstaw miłość do dobra, z którego przewaga ta wynika.

## Argumentum

*In hac dissertatiuncula opiniones, quas Plutarchus Chaeronensis nonnullis suis opusculis, quae ad hominum vitam moresque pertinent, de invidia variisque eius remediis exhibuit, monstrantur.*

## Bibliografia

- Becchi, F., *Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics*, [w:] *A Companion to Plutarch*, oprac. M. Beck, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2014, s. 73–87
- Ben-Ze'ev, A., *Envy and Inequality*, *Journal of Philosophy* 89, 1992, s. 551–581
- Borowska, M. et al. (oprac. i przeł.), *Plutarch, Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie?*, *Meander* 30, 1975, s. 247–257
- Burns, A., *Diatribes and Plutarch's practical ethics*, dysertacja doktorska, University of Iowa, 2015, <https://iro.uiowa.edu/esploro/outputs/doctoral/Diatribes-and-Plutarchs-practical-ethics/9983777234002771> (dostęp 5 listopada 2023)
- Cotton, A., *Gardener of Souls. Philosophical Education in Plato's Phaedrus*, [w:] *Gardening. Philosophy for Everyone. Cultivating Wisdom*, oprac. D. O'Brien, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, s. 232–244
- D'Ippolito, G., *Forms and Functions of Intratextuality in Plutarch's Corpus*, [w:] *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, oprac. Th. S. Schmidt et al., Brill, Leiden 2020, s. 45–58
- Dillon, J. M., *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1996
- Dillon, J., *Plutarch and Platonism*, [w:] *A Companion to Plutarch*, oprac. M. Beck, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2014, s. 61–72
- Frazier, F., *The Perils of Ambition*, [w:] *A Companion to Plutarch*, oprac. M. Beck, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2014, s. 488–502
- Fussi, A., *Schadenfreude, Envy and Jealousy in Plato's Philebus and Phaedrus*, *Philosophical Inquiries* 5, 2017, s. 73–89
- Gill, Ch., *Is Rivalry a Virtue or a Vice?*, [w:] *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, oprac. D. Konstan, N. K. Rutter, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003, s. 29–52
- Ingenkamp, H. G., *Plutarchs Schrift gegen das Borgen (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΔΑΝΕΙΖΕΣΘΑΙ). Adressaten, Lehrziele und Genos*, [w:] *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, oprac. G. Roskam, L. Van der Stockt, Leuven University Press, Leuven 2011, s. 223–236
- Konstan, D., *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2006
- Konstan, D., N. K. Rutter (oprac.), *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh University Press Edinburgh 2003
- Kutter, M., *Emotion in Politics. Envy, Jealousy and Rulership in Archaic and Classical Greece*, dysertacja doktorska, University of Michigan, 2018, <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/143951> (dostęp 5 listopada 2023)
- Machek, D., *Carving, Taming or Gardening? Plutarch on Emotions, Reason and Virtue*, *British Journal for the History of Philosophy* 26, 2018, s. 255–275
- Morphew, D. R., *Passionate Platonism. Plutarch on the Positive Role of Non-Rational Affects in the Good Life*, dysertacja doktorska, University of Michigan, 2018, <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/147715> (dostęp 5 listopada 2023)
- Nikolaidis, A. G., *Plutarch's "Minor" Ethics. Some Remarks on De garrulitate, De curiositate, and De vitioso pudore*, [w:] *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan*

- Ethics*, oprac. G. Roskam, L. Van der Stockt, Leuven University Press, Leuven 2011, s. 205–222
- Pelling, Ch., *What is Popular About Plutarch's "Popular Philosophy"?*, [w:] *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, oprac. G. Roskam, L. Van der Stockt, Leuven University Press, Leuven 2011, s. 41–58
- Protasi, S., *The Philosophy of Envy*, Cambridge University Press, Cambridge 2021
- Ray, M. T., *Cultivating the Soul. The Ethics of Gardening in Ancient Greece and Rome* [w:] *Gardening. Philosophy for Everyone. Cultivating Wisdom*, oprac. D. O'Brien, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, s. 26–37
- Sanders, E. M., *Envy and Jealousy in Classical Athens: A Socio-Psychological Approach*, Oxford University Press, Oxford – New York 2014
- Sowa, J., *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2009
- Spatharas, D., *Plutarch's De invidia et odio and Aristotle's Rhetoric*, [w:] *Plutarch's Writings. Transmission, Translation, Reception, Commentary. Proceedings of the IX International Conference of the International Plutarch Society Ravello – Auditorium Oscar Niemeyer, September 29 – October 1, 2011*, oprac. G. Pace, P. V. Cacciatore, D'Auria, Napoli 2013, s. 411–422
- Stadter, Ph. A., *Competition and Its Costs. ΦΙΛΟΝΙΚΙΑ in Plutarch's Society and Heroes*, [w:] *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, oprac. G. Roskam, L. Van der Stockt, Leuven University Press, Leuven 2011, s. 237–255
- Van Hoof, L., *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2010
- Van Hoof, L., *Practical Ethics*, [w:] *A Companion to Plutarch*, oprac. M. Beck, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2014, s. 135–148
- Walcot, P., *Envy and the Greeks. A Study of Human Behaviour*, Aris & Phillips, Warminster 1978
- Ziegler, K., *Plutarchos von Chaironeia*, [w:] *RE*, t. XXI 1, 1951, szp. 635–962