

KS. STANISŁAW OLEJNIK

ARETOLOGIA  
POCZUCIA MOCY I DĄŻENIA DO WIELKOŚCI

## I. TWORZYWO PSYCHOLOGICZNE

1. Poczucie mocy i własnej wartości. Na gruncie naturalnej i właściwej każdemu człowiekowi miłości siebie wyrasta poczucie własnej wartości, chęć zaznaczenia się, pragnienie wybicia się i zaufanie w swe możliwości. Ten impuls ambicji, wzbudzony uczuciem otuchy, staje się jakby zadatkem wielkości, podstawą aspirowania do poczynañ niezwykłych, motorem czynów, wysiłków i walk, istotnym, choć nie jedynym warunkiem osiągnięć. Tutaj właśnie szukać trzeba popędowo-afektywnych źródeł entuzjazmu działania, źródeł siły do zmagañ z trudnościami. Punktem wyjścia jest więc otucha i zaufanie do siebie, otwierające przyszłość, obszar dóbr wielkich i trudnych, nieobecnych na razie, ale ujmowanych jako możliwe do zdobycia.

Bez tej ufności i poczucia mocy nie może być mowy o dążeniu do wielkości. Stanowią one naturalny klimat, w którym to dążenie może być rozwinięte, i tworzywo, które ma być urabiane. Dobra wielkie zdobywane być mogą dopiero przy mobilizacji wysiłku, wymagają trudu i zmagañ. Mają jednak dla człowieka siłę atrakcyjną, wywierają swoisty urok. Wyrównanie za mobilizację wysiłku i trudu stanowi radość ze zwycięstwa nad przeszkodami i zadowolenie płynące z osiągnięć. Uczucie, o które tu chodzi, tzn. radosna ufność, poczucie własnej mocy, implikując bardzo ściśle powiązanie z popędem do walki, opiera się o jeszcze bardziej pierwotną siłę popędowo-afektywną, a mianowicie upodobanie w dobru, skłonność i pragnienie dobra, czyli najogólniej pojętą miłość. To pragnienie dobra trudnego, w klimacie ufności i poczucia własnej mocy, rodzi napięcie psychiczne, zapał i entuzjazm. Gdy wyrastają trudności i przeszkody, mobilizuje ono popęd do walki, w niebezpieczeństwie zaś — budzi odwagę i moc ducha, zarówno w trwaniu jak i przełamaniu niebezpieczeństwa.

Poczucie mocy i ufności jest siłą, ale ślepą. Zryw mocy i entuzjazmu może się zabłąkać na bezdrożach szukania fałszywej wielkości lub przesadnego wyeksponowania. Trzeba go więc ująć w karby rozsądku, szlachetnego umiaru, czyli nadać mu charakter cnoty. To ujęcie w karby umiaru, nadanie charakteru cnoty nie może być rozumiane wyłącznie w znaczeniu powściągu, ograniczającego pęd ku wielkości i zwiężającego pole działania. Cnota nie jest nigdy barierą, a tym bardziej umniejszeniem, lecz przeciwnie, ubogaceniem, przyrostem właściwych energii i mocy; nie jest skrępowaniem, lecz właśnie uwolnieniem potrzebnych sił i dynamizmów; jest rozwojem i ujawnieniem należytej postawy ducha, działaniem według pełnej, jedynie właściwej, „złotej” miary.

Obok poczucia mocy, jako tworzywo psychologiczne ubiegania się o wielkość, występuje poczucie godności osobistej. Budzi się ono w człowieku spontanicznie wraz z pojawieniem się świadomości własnego „ja”, poczucia odrębności osobniczej i gatunkowej. Razem z dojściem do używania rozumu i spojrzeniem na siebie refleksyjnym, jakby z zewnątrz lub z boku, z pewnej perspektywy, dochodzi człowiek do przeświadczenia o swej ludzkiej naturze, odrębnej od zwierząt i górującej nad ich poziomem bytu. Dochodzi do uświadomienia sobie, że jest istotą rozumną i wolną. Tę szczególną odrębność i wyższość stwierdza także w zakresie własnych doznań i działań. Dochodzi bowiem do przeświadczenia, że nie da się jego doznań sprowadzić do poziomu doznań czysto zmysłowych, a działań — do wyznaczonych całkowicie przez dynamizmy popędowo-afektywne.

Poczucie własnej godności, uświadomienie sobie szczególnej i wyjątkowej pozycji w świecie, afirmuje się w działaniu, w pracy, w walce o panowanie nad siłami przyrody. Wyraża się ono także we współżyciu z innymi ludźmi, we współpracy z nimi lub w ustawieniu się do nich antagonistycznym, czyli w walce z nimi. Każdy człowiek odnajduje w swym odczuciu i świadomości takie treści, które każą mu spojrzeć na siebie z pewną dumą i nadzieją. W miarę rozwoju wewnętrznego, dojrzewania fizycznego i duchowego, a zwłaszcza ekspansji zewnętrznej, poczucie to nie tylko się wzmacnia, ale może się i uwierzytelniać. Człowiek zwraca się do wielkości, do niej zmierza, ją wreszcie w tej czy innej płaszczyźnie, w takim czy innym stopniu potrafi osiągnąć.

Przechodząc zaś z płaszczyzny stwierdzeń na płaszczyznę wartościowania, wytwarza sobie, siłą oczywistości aksjologicznej, przekonanie, że nie należy zamknąć się w sferze doznań zmysłów, lecz korzystając z ich mocy witalnej i panując nad nimi, kierować się trzeba ku celom wyższym, wyznaczonym już nie przez skierowanie popędowe, lecz przez rozum. Jest to odkrycie w sobie — a w konsekwencji i w innych ludziach — i afirmacja tego, co naznaczone jest z natury wyższym znamieniem godności i swoistego, górującego nad innymi,

piękna<sup>1</sup>. Oczywiście — piękna duchowego i godności osoby<sup>2</sup>. Jest to odkrycie dobra w pełni ludzkiego, dobra stojącego ponad przyjemnością — dobra szlachetnego (*bonum honestum*)<sup>3</sup>.

Poczucie godności osobistej (*honestas*) nie zamyka się wyłącznie w ramach świadomości. Jest to postawa całej struktury psychicznej, a więc i nastawienie woli. Obok świadomości rodzi się tu także coś, co może być nazwane miłością — miłością piękna duchowego i nastawieniem ku jego realizacji w działaniu (*amor est persecutio decoris*). Jego zaś realizowanie wyklucza, w sposób oczywisty, dominację pożądlivosti i poddanie się w niewolę przyjemności.

Omawiany tu refleks świadomości i odczucia, postawa psychiczna szczególnego rodzaju, ma charakter zjawiska powszechnego, jest czymś naturalnym, w pewnym sensie nawet wrodzonym. Nie znaczy to jednak, by przynosił ją człowiek z sobą w postaci gotowej, wykończonej i niezmiennej w chwili urodzenia i aby na jej ujawnienie się nie miały w ogóle wpływu czynniki zewnętrzne. Poczucie to tylko w stanie zaczątkowym jest darem natury, a ujawnia się dopiero wraz z dojściem do używania rozumu. Ono się rozwija, a na jego rozwój, wysubtelnienie lub osłabienie, poważny wpływ ma środowisko społeczno-kulturowe. Jego ujawnienie, wysubtelnienie, pogłębienie jest postulatem zdrowego wychowania moralnego.

2. Pragnienie szacunku i uznania. Człowiek świadomy swej godności i wartości pragnie, z natury rzeczy, aby inni ludzie, szczególnie ci, z którymi bliżej współżyje, godność tę i wartość uznali, a także, by ją jakoś na zewnątrz wyrazili. Ma to sens oczywiście tylko przy założeniu życia w społeczności.

Byłoby krótkowzrocznością i zupełnym nierozumieniem życia nie widzieć czy nie doceniać roli i ważności szacunku i uznania społecznego. Jest to sprawa wprost fundamentalna. Człowiek bez szacunku to człowiek bez imienia, bez osobowości społeczno-politycznej, pozbawiony egzystencji w tej płaszczyźnie bytu i działania<sup>4</sup>. Szacunek i uznanie — to swojego rodzaju patent, otwarcie możliwości społecznej egzystencji i czynu. Uznanie w duszach innych, w miarę wzrostu,

<sup>1</sup> Por. S. Thomas A., S. th. II-II, q. 145, a. 2 ad 2.

<sup>2</sup> *Pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio eius sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti [...] Et ideo honestum est idem spirituali decori.* Ibid., a. 2 c.

<sup>3</sup> *Honestum dicitur, secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud.* Ibid., a. 3 c.

<sup>4</sup> *Ohne Ehre ist der Mensch ohne Namen. Ohne Namen ist sein Personsein aufgehoben. Denn irdischer Mensch bin ich nur als politische Person oder, was dasselbe besagt, als Mensch in öffentlicher Ehre. In diesem Sinne ist Existenz mit Ehre gleichzusetzen.* O. Nebe, *Die Ehre als theologisches Problem*, Berlin (brw.), s. 35.

otwiera te możliwości; i przeciwnie, w miarę zmniejszania się, zacieśnia je i zamyka.

Szacunek i uznanie nie są czymś stałym i niezmiennym. To się zdobywa, umacnia, osłabia, traci. Jest to dobro, nawet w pewien sposób wymierzalne — a w każdym razie odczuwalne — do którego ma się prawo i na którego straży stoi, w zakresie stosunków międzyludzkich, zasada i norma sprawiedliwości, a ponadto miłość bliźniego. Związani obowiązkiem troski o cześć dla innych, o szacunek i uznanie dla ich osoby, wartości i wielkości — oczywiście tylko prawdziwej — mamy także prawo żądać czci, szacunku i uznania dla siebie<sup>5</sup>. Przemawiają za tym te same, co i tam, racje. Jest to sprawa naszej społecznej egzystencji, sprawa wprost możliwości istnienia i działania w społeczeństwie. Staranie się o szacunek i uznanie musi być zatem uważane za rzecz godziwą i szlachetną<sup>6</sup>. Tego domaga się zrozumienie roli społecznej tego dobra i obiektywnej konieczności troski o nie.

Zabieganie o szacunek i uznanie jest jednak dobre i szlachetne tylko przy zachowaniu właściwej drogi oraz stosownej miary. Szacunek i cześć muszą mieć swoje oparcie i uwierzytelnienie w rzeczywistości istniejącym dobru. Z uznaniem rzecz się ma podobnie jak z przyjemnością. Ma się do jednego i drugiego prawo tylko o tyle, o ile łączy się z prawdziwym dobrem. I jedno, i drugie jest bowiem tylko pewnym epifenomenem, wartością cenną, ale wtórną, raczej odblaskiem czy odbiciem innego, istotnego światła — światła idącego od prawdziwego dobra. Nie dbać zupełnie o ten odblask czynów, o cześć i uznanie, byłoby czymś niewłaściwym z tego choćby powodu, że jest to odblask naturalny dobrych czynów, a jego tłumienie przekreśla dobry przykład i może szkodzić sprawie dobra społecznego. Troska o szacunek i uznanie dla siebie musi być kierowana miarą cnoty.

## II. CNOTA MORALNA

1. Wielkoduszność. Na straży prawdziwej wielkości człowieka stoi, do tej wielkości dysponuje i wielkość tę zapewnia wielkoduszność. Postawa wielkoduszna jest to więc gotowość do podej-

<sup>5</sup> *Le desir de l'honneur est légitime et bon à condition qu'il soit dans l'ordre, c'est-à-dire qu'il porte aux choses vraiment dignes d'honneur...* G. L e g r a n d, *La force morale*, Paris 1911, s. 55.

<sup>6</sup> *A la suite de saint Augustin, de saint Thomas et de Bossuet, proclamons donc que l'homme peut désirer l'honneur et les honneurs.* Tamże, s. 56. „Chcieć czynić dobrze — stwierdza św. Augustyn (*De serm. Dom.* 1. 3, s. 1, t. 3, p. 2) — a nie chcieć, aby nas chwalono, to znaczy chcieć, aby błąd brał górę, deklarować się więc wrogiem sprawy społecznej i przeciwstawiać się dobru powszechnemu — w sprawach ludzkich, które tylko wtedy ułożone są w należyтым porządku, kiedy cnota jest tak uhonorowana, jak na to zasługuje”.

mowania wielkich poczynań, czynów znamienitych, wybitnych, godnych wysokiego uznania i podziwu; jest to zdobywanie się na działania ambitne, ale rzetelne i szlachetne, wzniesienie więc ducha ponad przeciętność, w sensie małościowości i powszedniości czynów.

Jeżeli wielkoduszność dysponuje do wielkości prawdziwej, to człowiekiem wielkodusznym, czyli obdarzonym wielkim duchem, będzie ten, kto nie tylko uważa się za sposobnego do wielkich rzeczy, lecz rzeczywiście tych rzeczy jest godnym i do nich sposobnym. Już Arystoteles zauważył, że nie może zasługiwać na nazwę wielkiego, kto nie jest istotnie wielkim, czyli nie posiada w sobie, nie osiągnął i nie wyrobił w sobie prawdziwej wielkości ducha<sup>7</sup>.

Wielkoduszność zakłada zatem zdrowy sąd o własnych walorach i zdolnościach, a w konsekwencji — rzeczywiste ich posiadanie. Przy całkowitym ich braku nie może być mowy i o wielkoduszności. Jej podmiotu nie należałoby jednak zbyt zacieśniać. Nie wydaje się słusznym „arystokratyczny” pogląd Arystotelesa przypisującego tę cnotę tylko przywódcom społecznym, choć trudno oczywiście zaprzeczyć, że w najbardziej dojrzałej i właściwej postaci, właśnie tych ludzi ta cnota dotyczy. W pewnym stopniu dotyczy ona i ludzi zwyczajnie obdarzonych przymiotami umysłu, serca i woli. Każdy z nich, jako człowiek właśnie, posiada w sobie, w swej indywidualności pewne bogactwa, powinien więc je w sobie ujawnić i rozwijać; powinien mieć zdrową ambicję wniesienia czegoś od siebie do wspólnego dobra społecznego, a przez to zasłużyć sobie na szacunek wśród innych. Kogo zaś stać na to, może i powinien sięgać po wyższy stopień, stopień przewodnictwa. Potrzebne są do tego, oczywiście, rzeczywiste wartości osobiste, w szczególności zaś wiedza i doświadczenie, zmysł przedsiębiorczości i inicjatywy, a nawet pewna, choć miarkowana rozsądkiem, zdolność ryzyka.

Wielkoduszność zakłada ponadto właściwe odniesienie do porządku moralnego. Już Arystoteles głosił, że wielkość ducha łączy się wewnątrz i organicznie z życiem cnotliwym — i to cnotliwym w stopniu wybitnym<sup>8</sup>. Nie może być uznany za wielkodusznego człowiek, który szuka wielkości wbrew dobru moralnemu. Wielki duch

<sup>7</sup> „Poczucie własnej wartości, czyli uzasadniona duma (μεγαλοψυχία) dotyczy — jak to już sama jej nazwa wskazywać się zdaje — rzeczy wielkich [...]. Otóż zdaje się, że słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje”. *Et. Nikomach.* 4, 3, 1123 a 32—3, 1123 b 1 (w przekł. D. Gromskiej s. 133).

<sup>8</sup> „Kto słuszną żywi dumę, jeśli jest godzien tego, co największe, musi być etycznie najdzielniejszym; im kto bowiem więcej cnotę posiada, tym większych godzien jest rzeczy, człowiek zaś najwięcej cnotę posiadający godzien jest rzeczy największych [...]. Śmieszny mógłby się wydać człowiek słusznie dumny, który nie odznaczałby się dzielnością etyczną; gdyż w takim razie, będąc człowiekiem złym, nie byłby też godzien czci; wszak cześć jest nagrodą za dzielność etyczną [...]. Zdaje się więc, że uzasadniona duma jest jak gdyby okrasą cnoty, jako że je wzmacnia, a sama bez nich nie może istnieć”. *Ibid.*, 1123 b 26—1124 a 2.

góruje nawet nad innymi w zakresie cnotliwego życia. Posiada cnoty, i to w stopniu nie zwyczajnym, lecz wyższym<sup>9</sup>.

Ale nie tylko miarę cnot podnosi wysoko wielkoduszność. Również i inne sprawy, wartości i działania ludzkie — w ogóle to wszystko, co składa się na wielkość człowieka w każdym aspekcie. Wielkość człowieka to, poza wielkością cnoty, wielkość wiedzy, przedsiębiorczości, przewodnictwa, praktycznego działania. Niektórzy dołączają tu jeszcze i sprawność cielesną jak również dobra zewnętrzne: władzę, bogactwa, uznanie, sławę, zaszczyty. Z tymi dobrami związek wielkoduszności nie jest już istotny i organiczny. Cnota jest wielka sama w sobie i zasługuje na uznanie i ubieganie się niezależnie od przekonania ludzkiego. Ta wielkość bez zastrzeżeń nie jest już natomiast znamię innych ze wspomnianych wyżej dóbr. Staraniom i zabiegom o nie — co jest właśnie celem i zadaniem wielkoduszności — musi towarzyszyć odniesienie do cnoty. Wielkość w ich zakresie dojrzewa w klimacie cnoty<sup>10</sup>.

Najbliższym w stosunku do cnoty dobrem — i dobrem najwyższym, w porządku dóbr zewnętrznych, klasy — jest szacunek i uznanie. Nie gardzi nimi człowiek wielkoduszny, bo uznaje w nich odblask cnoty oraz otwarcie możliwości ku nowym wielkościom. Ale też ich nie przecenia ani ubóstwia. Wielki duch, mając poczucie własnej godności oraz prawdziwą znajomość swej wielkości, wie także, jaki stopień szacunku i uznania mu się należy — a właściwie, jaka cześć należy się temu dobru, tej prawdziwej wielkości, jaką sobą reprezentuje. Nie gardzi uznaniem, owszem, cieszy się nim, zdając sobie sprawę, że uznanie to toruje mu drogę do dalszych wielkich czynów i osiągnięć<sup>11</sup>. Za uznaniem i poklaskiem jednak nie goni. Nie zraża się więc do drogi trudnej, prowadzącej na wyżyny wielkości, której nie towarzyszy uznanie, rozgłos czy poklask ludzki. Nie boi się jednak uznania, jeśli ono towarzyszy zaszczytnym poczynaniom i rzetelnym osiągnięciom, ani nie doznaje zawrotu głowy, kiedy sam staje się przedmiotem czci i podziwu.

Wielkości duchowej nie zdołają też zastąpić dobra zewnętrzne innego rodzaju, w szczególności zaś władza, stanowiska, odznaczenia, wybitny rodowód i znakomite koligacje rodzinne, czy wreszcie majątek<sup>12</sup> — bardzo często zdobyte bez własnego wysiłku, starań i zasługi, lecz jako dary szczęśliwego losu. Nie zdołają zastąpić, ale mogą

<sup>9</sup> *Quaelibet virtus habet quemdam decorem sive ornatum ex sua specie qui est proprius unicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatu ex ipsa magnitudine operis per magnanimitatem, quae omnes virtutes maiores facit, ut dicitur in 4 Eth.* S. Thomas A., *ibid.*, q. 129, a. 4 ad 3; por. także *In Eth.*, 1. 4, lect. 8, 749.

<sup>10</sup> Por. ks. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1948, s. 66.

<sup>11</sup> Por. S. Thomas A., *S. th.* II—II, q. 131, a. 1.

<sup>12</sup> Por. Arystoteles, *op. cit.*, 4, 3, 1124 a 12 — 1124 a 13.

jej służyć i do niej prowadzić. Mogą torować drogę do prawdziwie wielkich czynów.

Tak więc wielkości ducha żąda i do niej mobilizuje władza. Ale sama jej nie zastąpi. Żądając wysokiej miary zalet umysłu i cnoty, sama daje silne i skuteczne środki do rąk temu, który czuje w sobie pragnienie wielkich czynów, czuje się powołany do spełnienia jakiejś misji społecznej. Tytułu do władzy nie daje ani majątek, ani wielka tradycja rodowa, ani znakomite koligacje, lecz tylko i wyłącznie przymioty umysłu i ducha, a więc szerokość myślenia, przedsiębiorczość, szybka orientacja, rzutkość decyzji i odwaga w działaniu, pewien zmysł praktyczny i zdolności kierownicze, a ponadto, a może przede wszystkim, wybitne poczucie sprawiedliwości. Władza wiele wymaga; tym więcej, im większy zakres ludzi i spraw obejmuje. Ale też wiele daje. Pobudza przede wszystkim do aktywności. A przy tym daje do ręki poważne środki, pozwalające działać nie tylko w szerokim zakresie, ale i w wysokim stylu, w stylu wielkości.

Poza, a nawet przed władzą, perspektywę wielkości otwierają uzdolnienia, talenty człowieka, idące w różnych kierunkach, a co do stopnia — mogące się rozwijać aż do szczytów geniusza. Chodzi tu więc o dobro już nie zewnętrzne, ale wewnętrzne, i to dobro wysokiej rangi. Trzeba tu jednak, niestety, stwierdzić, że zdolności umysłowe, teoretyczne czy praktyczne, nie są koniecznie korelatywnie związane z poziomem wielkości człowieka jako takiego, tzn. z poziomem moralnym. A jak świadczą bliższe obserwacje, rozwój uzdolnień nie idzie w parze z podnoszeniem poziomu moralnego. Bywają ludzie umysłowo wybitni, nawet genialni, którzy nie przejawiają wielkości duchowej, a nawet przeciwnie, ukazują prymitywizm w tej płaszczyźnie. Wielkość ich nie może być uznana za prawdziwą i pełną, albowiem wartość moralna nie jest sprawą mało ważną w życiu i działaniu człowieka. Braku jej nie można darować nawet człowiekowi wybitnemu na innym polu, nawet geniuszowi.

Zdolności, także wybitne czy genialne, muszą być uznane w dużej mierze za dar natury, a więc, ostatecznie, za wynik szczęśliwego losu. Jak każdy dar stanowią jednak szansę i zobowiązanie. Muszą być rozwinięte, właściwie skierowane i rzetelnie wykorzystane. A to nie jest już tylko sprawa natury, lecz moralności. Czynniki moralne współdziałały istotnie w przygotowaniu naukowca, myśliciela, twórcy. Odgrywa też niepoślednią rolę w samej ich pracy twórczej<sup>13</sup>. Bez umiłowania prawdy, siły woli i uporządkowania uczuć, bez pewnej wewnętrznej karności, wytrwałej pracy, nawet swego rodzaju ascezy — a są to wszystko sprawy nie zdolności ani twórczej, jakby danej „z góry” inwencji, ale moralności i cnoty — nie dojdzie się w żadnej dziedzinie twórczości do rzetelnych wyników. Bez cnoty grozi i wybitnie, czy nawet genialnie, uzdolnionym nieład uczuć, dyletan-

<sup>13</sup> Por. ks. K. Michalski, op. cit., s. 61—63.

tyzm, skierowanie produktów twórczości i inwencji do złych, szkodliwych celów. Cnota natomiast, wprowadzając ład do duszy, moc i umiar w działaniu, określając cele i inspirując intencje, gwarantuje pełną wydajność i niekwestionowaną wartość twórczości.

Poprzez omówione wyżej różne perspektywy ekspansji ducha ludzkiego, różne dobra i stopnie wielkości, dochodzimy coraz bardziej do wniosku, że prawdziwa wielkość ducha polega nie na wielkości rozgłosu, uznania, sławy, zaszczytów, choć ją za sobą najczęściej pociąga, ani nawet nie na wielkości talentów, choć na niej się wspiera. Polega ona na wielkim czy wzniosłym stylu życia, który wyciska swoje znamię na całości postępowania człowieka, a wyrasta z wysokiego — chciałoby się rzec: pełnego — rozwoju osobowości ludzkiej.

Gdyby się chciało zebrać i opisać zewnętrzne i podpadające pod obserwację innych przejawy wielkodusznego stylu życia, to trzeba by naprzód negatywnie stwierdzić, że nie jest to żadną miarą pogoń za godnościami i zaszczytami, lecz pragnienie służenia wzniosłym sprawom i realizowania wielkich dóbr. Człowieka prawdziwie wielkiego cechuje stałość w dążeniach, a spokój i równowaga w zmiennych kolejach losu, w powodzeniu i niepowodzeniu. Liczy się on z opinią, ale jej nie schlebia. Nie schlebia możliwym ani nie poniża wobec nich swej godności. Ma odwagę cywilną, umie zdobyć się na mówienie prawdy, umie spojrzeć prosto w oczy ludziom. Jest jednak przy tym nie ostentacyjny, ale mając poczucie godności, zachowuje się skromnie. Woli nawet uchodzić za niższego, niż jest rzeczywiście. Daleki od małostkowości w zainteresowaniach, odczuciach i reakcjach; nie obchodzą go drobne, codzienne sprawy i grzeszki innych ludzi; nie podgląda ich plotkarsko; nie pamięta ich win, uchybień i nietaktów; nie otwiera „na rogach ulic” swego losu i serca ani nie zebrze uznania czy współczucia<sup>14</sup>.

Ostateczną inspiracją przedmiotową tego wysokiego stylu są wielkie obiektywnie sprawy. Są nimi mianowicie, jak to wskazuje Tomasz z Akwinu, wielkie dobra innych, tzn. dobra wspólne (*res publica*) oraz wielka „sprawa Boża” (*res divina*)<sup>15</sup>. W kontakcie z tymi sprawami, z ich inspiracji i mocy rodzą się, założywszy wszystkie przesłanki psychologiczne, o których była już mowa, wielkie czyny.

<sup>14</sup> Znakomity opis cech postępowania człowieka wielkodusznego daje już *A r y s t o t e l e s*, op. cit., 4, 3, 1124 b 6 — 1125 a 35 (w przekł. D. Gromskiej s. 138—142).

<sup>15</sup> „Dwa razy wskazuje św. Tomasz, czym jest wielka sprawa, *res magna*, do której zwracają się czyny wielkiego ducha [...]. W pierwszym wypadku zjawia się jako przykład spraw wielkich pomyślność i dobro ogółu — *salus communis* — sprawiedliwość społeczna i kult religijny. W drugim wypadku występuje na pierwszy plan dobro społeczne i religijne — *bona communia et divina*. Z tego wynika, że wielkie czyny rodzą się w kontakcie z wielkimi sprawami, wynika także to, że sprawy osobiste ustępują w cień jako małe i drugorzędne, a sprawy społeczne i religijne zjawiają się na samym froncie”. Ks. K. Michalski, op. cit., s. 73.



W ich świetle w cień ustępują, jako małe i drugorzędne, czysto osobiste sprawy, dobra i interesy jednostki, a wśród nich uznanie czy zaszczyty. Sprawy wielkie, jeśli staną się sercem i ogniskiem pragnień i poczynań, nie tylko ukazują i rozwijają to, co w człowieku jest ludzkie, ale i to, co jest w nim boskie, czyli prowadzą one na wyżyny heroizmu. Wielkoduszność jako cnota stoi na straży takiego skierowania. Toteż już Arystoteles przyznaje jej znamię boskie — inaczej niż Platon, który boskie natchnienie widzi w twórczym porywie geniusza<sup>16</sup>. Wielkoduszności też, natchnionej cnotami teologicznymi, domaga się Kościół od kandydatów do beatyfikacji, kiedy szuka w nich heroizmu cnoty<sup>17</sup>.

2. **Wielkość nie antropocentryczna.** Wielkoduszność, bardziej niż inne wartości moralne, ukazuje perspektywy pełnej wielkości ludzkiej, gwarantując jednocześnie jej afirmację w działaniu. Leży więc u samych etycznych podstaw humanizmu, a nawet, przy odpowiednim ustawieniu akcentów, humanizmu heroicznego. Ten humanizm jednak, o ile liczy się z rzeczywistością ontycznej przygodności i zależności człowieka, a ponadto z jego niewystarczalnością i transcendencją pragnień, otwarty jest na wielkość ponadludzką, na jej ponadludzkie, nadprzyrodzone perspektywy i źródła. W każdym razie w ramach ideologii i etyki chrześcijańskiej nie ma mowy o humanizmie antropocentrycznym. Chrześcijaństwo afirmuje humanizm również bohaterski, ale teocentryczny — czy bliżej go określając: chrystocentryczny — jedynie prawdziwy, bo urealniony onto- i aksjologicznie.

Sam rozum bowiem poucza człowieka, a wiara to potwierdza, że jest on tylko człowiekiem, istotą przygodną i zależną. Wszystko, czym jest i co ma jako swoje, jest właściwie, ostatecznie rzecz ujmując, nie jego, lecz pochodzi od Boga, jest darem. Także więc i wszelka wielkość ludzka w Bogu ma swoje źródło i do niego powinna być odniesiona<sup>18</sup>. Obdarzony przez Boga, zaszczycony jego darami, człowiek łatwo może stwierdzić, że jest w posiadaniu dóbr nie całkowicie własnych, lecz cudzych, że jest właściwie tylko ich zarządcą, a musi się czuć dłużnikiem, jeżeli się je jemu przypisuje. Uznanie zaś tej prawdy leży u podłoża pokory.

3. **Wielkoduszność pokorna.** Zadaniem wielkoduszności jest wzmacniać ufność i odwagę ku zdobywaniu dóbr wielkich i trudnych, przy liczeniu się jednak z wymaganiami szlachetnego, tj. rozumnego umiaru. Ale gdy z osiągnięć wielkich rodzi się uznanie, rozgłos i sława, albo nawet kiedy w duszy jeszcze przed podjęciem

<sup>16</sup> W celu zestawienia poglądów Arystotelesa i Platona na cnotę heroiczną por. R. Hoffmann, *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes*, München 1933, s. 3—15.

<sup>17</sup> W sprawie heroizmu cnoty w związku z kanonizacją — por. tamże, s. 133—170 oraz E. Przywara, *Heroisch*, Paderborn 1936, s. 165—182.

działania narasta nastrój samoubóstwienia, zaślepiające poczucie własnej samowystarczalności, żądza czci i sławy — które są tylko epifenomenem, odblaskiem wielkości prawdziwej i jako takie powinny być traktowane — otwiera się pole dla pokory. Nie jest jej zadaniem krępować wielkoduszość, paraliżować jej działanie, hamować człowieka przed wkraczaniem na drogę wielkości, przed podejmowaniem wielkich czynów i osiąganiem prawdziwie wielkich celów. Ona tylko koryguje odchylenia, wnosi właściwą perspektywę patrzenia, uwierzytelnia wielkość przez odniesienie jej do Boga i konsekrujące włączenie w orbitę chwały Bożej.

O ile zadaniem pierwszoplanowym wielkoduszości jest wzmacniać napięcie i rozpalać żar pragnienia wielkości, to zadaniem pierwszoplanowym pokory jest osłabiać, powściągać, hamować — nie pragnienie wielkości, tylko chęć zaznaczenia własnego „ja”, którego jest wciąż za wiele, żądzę własnego wyniesienia, czci i chwały. Inny jest nieco przedmiot działania obu cnót. Każda z nich dotyczy innego aspektu wielkości.

Ważniejsza jest jednak różnica w samym podejściu do wielkości człowieka, czyli racja przypisywania lub odmawiania mu tej wielkości. Ostatecznie bowiem i jedna, i druga cnota żyć musi prawdą, musi więc rzetelnie odmierzać rzeczywistość czy urojoność wielkości, musi rozsądnie oceniać możliwości osiągnięć czy niepowodzeń. Tak więc wielkoduszość, licząc się z wymaganiami rozsądnego umiaru, musi nieraz powściągać zapędy do wielkości, musi zatem chronić człowieka przed wykrzywieniami rzekomej wielkości w postaci wady zuchwałości, nieumiarkowanej żądzy osiągnięć czy uznania. Z drugiej strony zaś pokora, licząc się z wymaganiami prawdy i rzetelnej oceny możliwości człowieka, nie może, w imię nędzy i słabości ludzkiej, powstrzymać go od podejmowania działań, do których jest zdolny, i od zdobywania wielkości, których jest godny, czyli musi chronić się przed małoduszną rezygnacją.

Oddziaływanie tych dwóch cnót tak dalece się zazębia i wzajemnie uzupełnia, że wady im przeciwne całkowicie stapiają się w jedno. Może tylko pycha, pierwsza i podstawowa wśród nich, godzi w pierwszym rzędzie w cnotę pokory, a dopiero w drugim rzucie, od drugiej strony ujęta, godzi w prawdziwą wielkość człowieka, a więc wykracza przeciw cnotie wielkoduszości<sup>19</sup>. Natomiast inne wady dotyczące omawianego tu przedmiotu, córy pychy (*filiae superbiae*), tzn. zuchwałość, nieumiarkowana żądza znaczenia i uzna-

<sup>18</sup> *In homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas igitur facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quae possidet a Deo.* S. Thomas A., S. th. 2—2, q. 129, a. 3 ad 4.

<sup>19</sup> *Superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quae quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit... Sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directius opponitur humilitati.* Ibid., q. 162, a. 1 ad 3.

nia oraz przeciwna im wszystkim (*per defectum*) małoduszność, dotyczą w tej samej mierze wielkoduszności.

Jest zatem wielkie zbliżenie przedmiotów, inny jednak aspekt, inne odniesienie do wielkości. W zakresie wielkoduszności odwołujemy się tylko do człowieka i jego ziemskiej, doczesnej wielkości. W płaszczyźnie pokory odwołujemy się do Boga, by w świetle jego wielkości dojrzeć, poprzez nawet dobra, sukcesy i możliwości człowieka, jego ograniczoność i małość, a zwłaszcza jego zależność. Wielkoduszność „mierzy siły na zamiary”. Pokora natomiast, uświadamiając sobie, że siły te są darem Boga, składa z nich hołd i dzięki samemu Dawcy, a widząc dotychczasowe niewierności w korzystaniu z daru oraz niewystarczalność własną na nowe poczynania, przeprosza i prosi. O ile wielkoduszność jest jakby nobilitacją człowieka, to pokora — jego pewnego rodzaju konsekracją. Nie do pokory należy orzekać, czy indywiduum ludzkie może aspirować do wielkości; jest to sprawa wielkoduszności, która ocenia w tym kierunku realne możliwości podmiotu. Nie do wielkoduszności zaś należy orzekać, do kogo ma być ostatecznie skierowana chwała płynąca z osiągnięć oraz gdzie należy skierować wyrazy żalu z powodu własnej małoduszności, czy też wyrazy nadziei, mimo własnych słabości i braków; jest to sprawa pokory.

O ile więc wielkoduszność wprowadza człowieka w ruch i rozwija pęd ku wielkości, to pokora wprowadza ten pęd w orbitę wielkości Boga. Jedno nie wyłącza drugiego, jak pęd księżycy w orbicie ziemi nie wyłącza jego krążenia, wraz z ziemią, w orbicie słońca. Uznanie w geście pokory swej wielkości za dobro Boże nie jest negacją samej wielkości ani, tym bardziej, zahamowaniem pędu po stopniach wielkości wzrastającej. Jest ustawieniem tej wielkości we właściwe wymiary, a może się stać, przez nadanie temu pędowi znamienia specjalnej misji, jeszcze silniejszym poderwaniem ku wielkości — wielkości heroicznej.

Ścisłe powiązanie wielkoduszności z pokorą stanowi wkład chrześcijaństwa do aretologii oraz ogólnoludzkiego ideału wielkości duchowej. Chociaż bowiem uznanie koniecznej symbiozy i współdziałania tych dwóch wartości etycznych jest sprawą rozumu i było jakoś, przynajmniej przeblýskowo, postulowane nawet przez moralistów pogańskich, takich jak choćby Epiktet czy Marek Aureliusz, to jednak zasługą chrześcijaństwa jest wyraźne uwieńczenie wielkości ludzkiej pokorą.

### III. POWINNOŚĆ MORALNA

1. **Obowiązek wielkoduszności.** Wielkoduszność nie jest tylko cnotą, ale i powołaniem, a więc obowiązkiem. Nie wolno człowiekowi nie dosłyszeć wezwania do wielkości, jeśli taki zew do

jego świadomości dojdzie, nie wolno też zmarnować tych zarodków wielkości, które otrzymał czy to w ramach swej natury, czy też na drodze łaski. Każdy dar jest jednocześnie powołaniem i zadaniem. Człowiek otrzymuje swe człowieczeństwo, aby stawał się coraz bardziej człowiekiem, a łaskę, aby wyrastał ponad człowieczeństwo, stawał się coraz bardziej nadczłowiekiem, wzrastał w wielkości i godności dziecka Bożego.

Zarówno poczucie godności osobistej, jak i pragnienie czci, stanowią czynniki zobowiązania. Żądają nie tylko uwierzytelnienia, ale i wzrostu. Do tego dochodzi zobowiązanie, jakie płynie z posiadanych zdolności oraz możliwości rozwojowych. One wyznaczają każdemu jakąś misję do spełnienia w ramach życia społecznego, kulturalnego i religijnego, a wyznaczając — zobowiązują.

Do wielkoduszności zobowiązuje etyka chrześcijańska. Sam Chrystus zabronił „chować światło pod korcem” i ostrzegał, aby chronili się przed zwietrzeniem ci, co mają być „solą ziemi”. O ścisłym obowiązku dopełnienia miary wielkości w rozwoju własnym i w działaniu mówią wyraźnie przypowieści Chrystusa: o talentach oraz o miarach srebra<sup>20</sup>. Domagają się one mnożenia tego, co się z góry otrzymało. Otrzymuje się wprawdzie nie jednakową miarę, ale posiadanym kapitałem talentów należy rozumnie i gorliwie operować; nie można go marnować ani nawet nieproduktywnie zakopać. Pracować talentami musi zarówno ten, kto ich otrzymał pięć, jak i ten, co ich ma dwa lub nawet tylko jeden.

Talentów, tzn. zdolności i możliwości, nie powinien człowiek zakopać. Otrzymał je bowiem nie tylko dla siebie, ale dla innych, dla sprawy dobra społecznego i religijnego. Gdy zaś są to wybitne zdolności twórcze, mają one na sobie znamię jakby charyzmatów, czyli darów dla dobra innych, i nakładają obowiązek szczególnej misji społecznej. Kto więc otrzymał pięć talentów, nie może się przyznać do mniejszej ich liczby; nie wolno mu ich przeoczyć, bo ze wszystkich trzeba będzie zdać rachunek. Kto czuje powołanie do wielkości, przewodnictwa, twórczości czy władzy — i ma do tego dane — musi sięgać wysoko i brać na siebie odpowiedzialność. Musi nastawiać się na wielkie zadania, na pchnięcie naprzód „bryły świata”, udoskonalanie życia, rozwój i postęp, na rozwijanie dobra publicznego, potęgowanie chwały ojczyzny i religii.

Ale tworzenie wielkości w sobie i w dziełach żąda nieustannego selekcyjonowania i obcinania, i to nie tylko obcinania tego, co złe. W człowieku, zwłaszcza o poważnych zadatkach na wielkość, odzywają się różne możliwości i tęsknoty. Chce być niejako wszystkim — i we wszystkim być wielkim — a takim być nie może. Gdyby chciał iść za tymi różnymi pragnieniami, zmarnuje się na drogach dyletan-

<sup>20</sup> Por. Mt 25, 14—30; Łk 19, 11—27.

tyzmu. Musi więc dosłyszeć w sobie głos najsilniejszy, odkryć zdolność główną — a wszystko inne temu poświęcić i podporządkować.

Do wielkości zobowiązani są nie tylko ludzie wybitni, ludzie obdarzeni szczególnymi talentami. Mieliśmy już możność stwierdzić, że jest to cnota, która może ubogacać nie tylko „arystokratyczne” kręgi, ale i ludzi zwyczajnie obdarzonych w talenty i możliwości. A tu, w płaszczyźnie normatywnej rzecz ujmując, należy stwierdzić, że i tych ludzi wzywa wielkość, w granicach im dostępnych, i zobowiązuje. Odpowiada się bowiem nie tylko za pięć talentów, ale i za jeden talent zmarnowany czy nieproduktywny.

Chrystus podkreślił w omawianej tu przypowieści, dotyczącej wielkoduszności, w szczególny sposób obowiązek ciążyący na zwyczajnych ludziach, tych obdarzonych tylko jednym talentem. Jest to zrozumiałe o tyle, że z takich głównie składa się ludzkość i głównie ich sumowany wysiłek twórczy dźwiga ją, pcha naprzód jej życie, umożliwia rozwój i postęp.

2. Wykroczenia i wady moralne. Jak przy każdej cnocie moralnej, przewinienia przeciw wielkoduszności mogą iść w kierunku albo niedociągnięcia, albo przejaskrawienia. Jeżeli wielkoduszność jest rozumną odwagą w ocenie swych możliwości i w sięganiu po rzeczy wielkie, to godzące w nią przekroczenia będą leżały albo w braku tej odwagi (*per defectum*), albo też w jej nadmiarze czy karykaturalnym, nierozumnym jej przeeksponowaniu (*per excessum*). A kiedy one się utrwalają w postaci habitualnej, jako stałe nastawienia, trwałe postawy ducha, czyli jako złe sprawności, nabierają cech wady.

Postawę pierwszego rodzaju oznaczamy mianem małoduszności. Postawę drugiego rodzaju można by wobec tego nazwać manią wielkości lub megalomanią; posiada ona jednak pewne dość wyraźnie wyodrębniające się warianty, stąd też podlega dalszej specyfikacji. W ramach tej postawy, tego *genus proximum*, wyróżnia się wady: pychy, zarozumiałości, niezdrowej ambicji i próżności. Każda z nich wymaga bliższego omówienia.

Małoduszność (*pusillanimitas*) to brak ambicji, to kapitulacja, rezygnowanie z sięgania po rzeczy wielkie, mimo wyraźnych danych, rodzących nadzieje na ich osiągnięcie<sup>21</sup>. Ludzie dotknięci tą wadą odrzucają wszelką myśl o wielkości, boją się związanego z ubieganiem się o nią niebezpieczeństwa i ryzyka: nie czują się zdołni i przygotowani — wbrew poważnym danym obiektywnym — do podjęcia pewnych funkcji społecznych. Zamykają się w ramach spraw drob-

<sup>21</sup> *Pusillanimitas [...] secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt secundum differentiam magnitudinis et parvitatatis circa idem: nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis.* S. Thomas, S. th. II—II, q. 133, a. 2c.

nych i małoszkowych, choć mogliby dać z siebie dużo w życiu społecznym i w służbie wielkim sprawom.

Postawa ta płynie niekiedy z fałszywie pojętej pokory albo płaszczykiem pokory się osłania. Często jednak właściwym źródłem jej powstania i natchnieniem do ugruntowania się w duszy jest ukryta pycha<sup>22</sup>. Podsycana przez pychę niechęć do wystawiania swej osoby na ocenę innych, lek przed możliwą krytyką, niepowodzeniem czy kompromitacją, skłania wolę do kapitulacji, a kapitulancą postawę ducha usprawiedliwia, broni i umacnia. Jeszcze częstszym, niż pycha, źródłem tej wady jest lenistwo. Powoduje ono bierność, marazm, niechęć do wysiłku, do ujawnienia zdolności i wykorzystania możliwości, przeszkadza w podejmowaniu wielkich zadań. Małoduszność, powodowana lenistwem, prowadzi do zamknięcia się w kręgu rzeczy drobnych i czysto prywatnych, do szukania tylko własnych korzyści i przyjemności, a rezygnowania z myśli o rzeczach wielkich i godnych uznania.

Jak wielkoduszność jest zarówno cnotą i obowiązkiem człowieka, tak jej przeciwieństwo, niedomiar, kwalifikuje się jako wina. Człowiek czyni źle, gdy każe sobą powodować małoduszności. Czyni źle, grzeszy, a więc naraża się też na owoce i sankcje grzechu. Przypowieść ewangeliczna o zakopanym talencie może być interpretowana także w odniesieniu do małoduszności. Rezygnacja z ubiegania się o wielkość jest zakopaniem talentu i zmarnowaniem szansy danej nam w życiu przez Opatrzność.

Z kolei wypada zająć się wadami wyrażającymi — w przeciwieństwie do małoduszności — przeeksponowanie w ubieganiu się o rzeczy wielkie. Na ich czoło wysuwa się oczywiście pycha. Jest to, w myśl określenia św. Tomasza z Akwinu, nieuporządkowana żądza własnego wywyższenia, czyli niewłaściwe nastawienie ducha ku zaznaczeniu własnego „ja”<sup>23</sup>. Występuje ona przede wszystkim przeciw cnotie pokory, ale godzi również i w wielkoduszność. Nie jest to postawa umysłu, choć taką postawę, niewłaściwie oceniającą swą pozycję, zakłada. Jest to postawa sięgająca poprzez wolę aż do zmysłowej władzy gniewliwej (*appetitus irascibilis*). W przeciwieństwie do wielkoduszności i pokory, pycha nastawia na szukanie wywyższenia własnej osoby ponad wszystko, zaznaczenia siebie za wszelką cenę. Znajduje to swój wyraz w tzw. córach pychy (*filiae superbiae*), a mianowicie w nieumiarkowanej ambicji, czyli pożądaniu godności i honorów, w zarozumiałości, czyli żądzy zaznaczenia swego „ja” w działaniu, oraz w próżności, czyli namiętnej chęci uznania i chwały ludzkiej.

<sup>22</sup> *Etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri: dum scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet.* Ibid., a. 1 ad 3.

<sup>23</sup> *Superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum; est enim inordinatus appetitus propriae excellentiae.* Ibid., a. 2c.

Zawarty w wadzie pychy kult własnego „ja” przejawia się w kilku postaciach, a mianowicie kiedy ktoś: 1) przypisuje sobie to, co jest darem Bożym, 2) przypisuje sobie takie przymioty i dobra, których w rzeczywistości nie posiada, 3) wynosi się nad innych ludzi, lekceważąc ich lub pogardzając nimi<sup>24</sup>.

Przechodząc do oceny moralnej pychy należy wyraźnie wyodrębnić pychę całkowitą (*superbia completa*) i połowiczną (*superbia incompleta*). Pierwsza wyraża się w całkowitym odmówieniu podporządkowania się Bogu i jego prawu ze względu na kult własnego „ja” i chęć wywyższenia się ponad wszystko. Jest to już pycha raczej szatańska niż ludzka. Kwalifikować ją trzeba bardzo surowo, jako grzech zawsze ciężki<sup>25</sup> (*pecc. ex toto genere grave*), po nienawiści do Boga najcięższy (*ex parte aversionis a Deo*)<sup>26</sup>. „Bóg pysznym się sprzeciwia” — bo i oni wprost sprzeciwiają się jemu i odwracają się od niego, a to odwrócenie jest istotą grzechu śmiertelnego w ogóle. Natomiast drugi rodzaj pychy, polegający na zbytym wynoszeniu się ponad innych oraz pragnieniu zaszczytów, czci i sławy, ale przy uznaniu zależności swej od Boga, jest tylko z zasady grzechem powszednim, choć niekiedy może się stać i grzechem śmiertelnym, kiedy mianowicie inspiruje inne, ciężkie wykroczenia, a więc powoduje wielkie szkody w duszy.

Zarozumiałość — to za wielkie rozumienie o sobie, to przecenianie swych możliwości, złudne przekonanie o swych zdolnościach i mocy w działaniu, a w konsekwencji porywanie się na rzeczy nie do zdobycia, takie, do których osiągnięcia nie ma się żadnych danych, a więc porywanie się „z motyką na słońce”<sup>27</sup>. Człowiek zarozumiały wszystko wie i wszystko umie najlepiej, niechętnie przyjmuje cudze rady i uwagi, ale chętnie udzielałby ich innym, sam chce o wszystkim decydować, z uporem trzyma się swego zdania i zajętego stanowiska. Tymi cechami charakteru i posunięciami najczęściej tylko się ośmieszają; może jednak szkodzić i ludziom, i prowadzonym przez siebie sprawom. Przede wszystkim zaś szkodzi sobie. Dlatego też zarozumiałość zasługuje na ujemną kwalifikację jako wada, a czyny będące jej wyrazem mają charakter grzechów o ciężarze za-

<sup>24</sup> Por. *ibid.*, a. 4c.

<sup>25</sup> *Manifestum est autem, quod hoc ipsum quod est non subiaci Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti a Deo: unde consequens est quod superbia secundum genus suum sit peccatum mortale.* *Ibid.*, q. 162, a. 5c.

<sup>26</sup> *Consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in aversione, quae formaliter complet peccatum.* *Ibid.*, a. 6c.

<sup>27</sup> *Praesumptuosus quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum: sed multum quandoque ab eo deficit. Excedit autem secundum proportionem suae facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo praesumptio opponitur magnanimitati per excessum.* *Ibid.*, q. 130, a. 2c.

leżnym od powagi przedmiotu, do którego się odnoszą<sup>28</sup>. Trudno jest wprawdzie wymierzyć swe siły, zdolności i możliwości — wielkie ich zasoby są utajone i najczęściej zaktualizowane nie zostają — jest więc rzeczą godziwą i wskazaną „mierzyć siły na zamiary”, a więc raczej przeciągnąć tu, niż nie dociągnąć<sup>29</sup>. Niemniej jednak jest rzeczą szkodliwą i nieszlachetną trwać w postawie zarozumiałości i podejmować nieskuteczne działania, nią tylko inspirowane, z samozakłamania płynące.

Inna wada, niezdrowa ambicja (*ambitio*), dotyczy już bezpośrednio nie myślenia, lecz działania, dotyczy ubiegania się, z pominięciem właściwej hierarchii wartości, o zaszczyty, honory, odznaczenia<sup>30</sup>. Człowiek o wygórowanej ambicji tych rzeczy tylko pragnie, o nich marzy, o nie się tylko ubiega. Często zdolny jest nawet do poważnych wyrzeczeń i długotrwałych wysiłków, potrafi więc osiągnąć pozytywne czy wybitne w pewnym kierunku wyniki. Motorem jego działania jest jednak chęć zdobycia zaszczytnego stanowiska, honorowego tytułu czy odznaczenia. Taki motyw działania, jako decydujący czy wyłączny, obniża jego moralną wartość, kładzie się cieniem na czynach, odbiera im patos szlachetnej ambicji i prawdziwej wielkości.

Dużo podobieństwa do poprzedniej przejawia wada próżności (*inanis gloria*). I to jest również niewłaściwe, ale jeszcze bardziej karykaturalnie wykrzywione, skierowanie ambicji, wykrzywienie pędu do wielkości. To skierowanie idzie ku jeszcze wyraźniejszym zamiastkom wielkości: ku uznaniu, rozgłosowi i poklaskom<sup>31</sup>. Akcent z służby wartościom wyższym (wielkoduszność), poprzez jakiś tylko ich społeczny odblask (niezdrowa ambicja), przesuwają się, w wypadku próżności, na całkiem zewnętrzne epifenomeny. Człowiek próżny potrzebuje i szuka uznania — choćby w postaci pochlebstwa — nawet czysto powierzchownego, z takich tytułów jak smak czy oryginalność stroju, wygląd zewnętrzny, zewnętrzny sposób bycia, ogłada, zasób wiadomości czy posiadanie stosunków. Pragnie wyróżnić się od innych, zwrócić na siebie uwagę, niekiedy nawet przez dziwactwa, chce zaimponować, zadziwiać, błyszczeć; wszystko odda za oklaski.

Próżność jest bardziej śmieszna niż szkodliwa — zwłaszcza w stosunku do innych — dlatego też jej złość moralna ustępuje przed złością niezdrowej ambicji i na ogół nie sięga poziomu grzechu śmier-

<sup>28</sup> Por. *ibid.*, a. 1c.

<sup>29</sup> *Pusillanimitas est gravius peccatum, secundum propriam speciem, quam praesumptio: quia per ipsam recedit homo a bonis, quod est pessimum [...] Sed praesumptio dicitur esse nequissima ratione superbiae, ex qua procedit. Ibid.*, q. 133, a. 2 ad 4.

<sup>30</sup> *Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quod semper est peccatum. Ibid.*, q. 131, a. 1c.

<sup>31</sup> Por. *ibid.*, q. 132, a. 1 c.



telnego<sup>32</sup>. Nie znaczy to jednak, by nie była w ogóle szkodliwa. Szkodliwość jej polega na przesunięciu akcentu w życiu osobistym, w staraniach i zabiegach na zewnątrz, ku rzeczom obiektywnie nieistotnym; mąci przy tym, na dalszą metę, zdrowy sąd i sprowadza zakłamanie, pochlebstwo, hipokryzję. Posiada w sobie fatalną siłę szerokiego promieniowania złem, w wyższym stopniu niż inne wady godzące w wielkoduszność, dlatego też bywa wysuwana, po pysze, na czoło wad głównych<sup>33</sup>. Rodzi często zazdrość i upór; powoduje kłótnie, urazy, nawet krzywdy. Bardziej wyraziście ujawnia się wśród kobiet — w życiu mężczyzn spotyka się znowu więcej niezdrowej ambicji i zarozumiałości — ale i mężczyźni nie są od tej wady dalecy.

Pewne przejawy próżności można spotkać u każdego bez mała człowieka. Obok miłości, nienawiści, zazdrości i kilku innych żądz, jest to motor dramatu życia ludzkiego, „siła poruszająca glob ziemski”. Dużo jej przymieszki jest w ciągłym, fantastycznie płynnym i zmiennym ruchu mody. Jest jednym z motorów działania wiecznie spragnionych poklasku aktorów lub innych artystów. Swoje oblicze wychyla nieraz w efektownych a szkodliwych wystąpieniach polityków, decyzyjch władców i mężów stanu. Potrafi się wcisnąć nawet do najbardziej wzniosłych dzieł i czynów społecznych czy religijnych, sprowadzając na nie znamię faryzeizmu, tak usilnie piętnowanego przez Chrystusa.

Przeciw tendencjom płynącym z jednej czy drugiej strony, z małoduszności czy megalomanii, uchronić może tylko właściwa i rzetelna postawa ducha wobec wielkości, czyli wielkoduszność.

#### L'ARÉTOLOGIE DU SENTIMENT DE FORCE ET DE LA TENDANCE À LA GRANDEUR

L'étude commence par l'analyse psychologique du sentiment que l'homme a de sa propre valeur, et du désir universellement répandu parmi les hommes de jouir de la considération des autres. Cette analyse n'est cependant que le point de départ d'un problème moral qui constitue le sujet principal de la présente étude.

Le sentiment de sa propre valeur et le désir de l'estime qui en dérive — voilà des propriétés naturelles de l'homme. Il s'agit là d'une force impétueuse, précieuse donc comme matériaux, mais dangereuse. Il faut qu'elle soit dirigée vers le bien. C'est également dans le bien authentique que l'homme doit trouver la justification de sa recherche de l'estime et de respect de la part des hommes. Il est indispensable de garder ici de la mesure et d'avoir soin de suivre la bonne voie. C'est la magnanimité qui sauvegarde la vraie grandeur de l'homme, qui l'y dispose et qui la lui assure.

<sup>32</sup> *Si autem amor humanae gloriae, quamvis sit inanis, non tamen repugnet caritati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quaerentis, non est peccatum mortale, sed veniale.* Ibid., q. 132, a. 3c.

<sup>33</sup> Por. ibid., a. 4 c.

L'objet de l'analyse est ainsi d'abord fourni par la magnanimité en tant que vertu, c'est-à-dire comme une valeur morale et comme un „habitus". L'étude de son essence, des conditions et des plans de son action, la caractérisation enfin des principaux traits du comportement d'un homme magnanime, permettent de présenter le contenu de cette notion et d'en établir l'extension.

La réflexion sur la position ontique de l'homme ne saurait méconnaître les limites dans la recherche de la magnanimité. En ce qui concerne le côté axiologico-normatif, elle fait compléter la perspective de la magnanimité par ce qui est l'oeuvre de l'humilité. Entre l'humilité et la magnanimité il n'y a pas d'opposition: elles se complètent l'une l'autre. Les deux vertus doivent se trouver à la base de toute vue probe de l'homme et de l'humanité. La magnanimité affirme la grandeur de l'homme, mais cette grandeur n'est pas et ne peut pas être anthropocentrique. C'est l'humilité qui écarte ce danger, cette humilité qui fait entrevoir une grandeur surhumaine. La magnanimité développe en l'homme un mouvement vers la grandeur. L'humilité par contre ramène ce mouvement, pour ainsi dire, dans l'orbite de la grandeur de Dieu. La valeur pleine et la norme morale de l'action sont à chercher dans une humble magnanimité. Les liens étroits qui existent entre la magnanimité et l'humilité constituent un apport spécifique du christianisme dans l'arétologie et relativement à l'idéal panhumain de la grandeur personnelle.

La réflexion axiologique se trouve en outre complétée par l'éclairage déontologique de la recherche de la grandeur. Il existe notamment un devoir moral strict d'une telle recherche, justifié aussi bien du point de vue de la raison que de celui de l'enseignement du Christ. Celui qui ne l'accomplit pas, se rend moralement coupable. C'est également dans la catégorie de fautes qu'il convient de mettre l'exagération dans la recherche de la grandeur, de même que le choix d'une fausse direction. L'analyse des fautes morales entravant la magnanimité termine l'article.