

Joanna Sowa¹

Bazyli Wielki jako spadkobierca i kontynuator greckiej tradycji filozoficznej w homilii *O zawiści*

1. Uwagi wstępne – zawiść w greckiej filozofii moralnej

Homilia XI Bazylego z Cezarei, poświęcona tematowi zawiści (*Homilia de invidia*, Περὶ φθόνου), zaliczana do grupy homilii moralnych² nie cieszy się zbyt dużym zainteresowaniem badaczy, pozostając w cieniu bardziej znanych utworów Kapadocczyka³. Porusza jednak problem obecny od początku zarówno w greckiej literaturze, jak i filozoficznej refleksji moralnej, wpisując się przez to w ciąg narracji odnoszących się do emocji związanych z wszechobecną w starożytnych społecznościach greckich rywalizacją oraz pogonią za uznaniem i sławą⁴. Narrację tę u samego zarania europejskiej literatury rozpoczyna opis dramatycznych

¹ Dr hab. Joanna Sowa, prof. UŁ, kierownik Katedry Filologii Klasycznej UŁ, dyrektor Szkoły Doktorskiej Nauk Humanistycznych UŁ, Katedra Filologii Klasycznej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki; e-mail: joanna.sowa@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-6130-293X.

² Zob. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, t. 2/8: *Basil: Letters and Selected Works*, ed. P. Schaff, Grand Rapids 2010, s. 53, 96.

³ V. Limberis (*The Eyes Infected by Evil: Basil's of Cesarea Homily „On Envy”*, HTR 84/2 (1991) s. 163) wyjaśnia to następująco: „the treatise is didactically straightforward, theologically and philosophically unsophisticated, and in no ways combats Arian opponents”.

⁴ Więcej na ten temat, zob. P. Walcot, *Envy and the Greeks. A Study of Human Behaviour*, Warminster 1978; D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006, s. 111-128 (rozdz. 5: Envy and Indignation); Limberis, *The Eyes Infected by Evil*, s. 169-173.

skutków konfliktu o honor pomiędzy Achillesem i Agamemnonem, który jest treścią całej *Iliady*, a następnie, całkowicie odmienna w charakterze, pochwała współzawodnictwa i rywalizacji w *Pracach i dniach* Hezjoda⁵. Ta ambiwalencja w stosunku Greków do rywalizacji i wiążących się z nią emocji, obecna również w kulturze kolejnych epok, nie mogła ująć uwagi filozofów, zwłaszcza od chwili, kiedy zogniskowali swoją uwagę na badaniu ludzkiej natury. Christopher Gill⁶ zauważa, że w greckiej myśli filozoficznej można dostrzec dwa różne podejścia do zjawiska rywalizacji oraz towarzyszących jej uczuć i wiąże tę różnicę z dwiema odmiennymi koncepcjami dobra występującymi w poglądach filozofów. Pierwsza z nich, której prekursorem jest Platon, uznaje za prawdziwe dobro jedynie dobro duchowe, niewyczerpalne i dostępne dla wszystkich, którzy szczerze go pragną i dążą w miarę swoich sił do jego osiągnięcia. Takie podejście czyni rywalizację oraz związane z nią ambicję, zazdrość i zawiść pozabawionymi podstaw, dzięki czemu namiętności te mogą zostać ocenione jako jednoznacznie negatywne. Koncepcja druga, reprezentowana przez Arystotelesa i perypatetyków, pojmuje ludzkie dobro w sposób bardziej złożony, a choć dobro duchowe zachowuje w niej uprzywilejowane, najwyższe miejsce, to za dobra uznawane są również rzeczy, które za takie powszechnie uchodzą, a więc zdrowie, siła, sława i zaszczyty, przyjaciele i rodzina, majątek i tym podobne. Ponieważ ta grupa dóbr ze swej natury nie jest nieograniczona i osiągalna dla każdego w tej samej mierze, pociąga to za sobą bardziej zróżnicowany pogląd na emocje związane z rywalizacją. Rozróżnienie takie po raz pierwszy w sposób systematyczny przeprowadza Arystoteles, jednoznacznie potępiając zawiść ($\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$), którą w *Retoryce* definiuje jako „budzącą niepokój przykrość z powodu cudzego szczęścia ($\lambda\acute{\upsilon}\pi\eta$ [...] $\tau\alpha\rho\alpha\chi\acute{\omega}\delta\eta\varsigma$ [...] \acute{o} $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ [...] $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\epsilon\upsilon\pi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\alpha$); nie dotyczy ona jednak szczęścia osoby, która na to nie zasługuje, lecz osoby nam równej i do nas podobnej”⁷. W kolejnym

⁵ Hezjod, *Prace i dni*, tł. J. Łanowski, w: Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, Warszawa 2004, w. 23-26: „Tak sąsiad prześcignąć zapagnie 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”.

⁶ Zob. Ch. Gill, *Is Rivalry a Virtue or a Vice?* w: *Envy, Spite and Jealousy*, red. D. Konstan – N.K. Rutter, Edinburgh 2003, s. 29-52.

⁷ Arystoteles, *De arte rhetorica* II 9, 1386b 18-20, tł. H. Podbielski, Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 383. Wszystkie cytaty z *Retoryki* podaję według tego wydania. Por. Arystoteles, *De arte rhetorica* II 10, 1387b 23-25, tł. H. Podbielski: „[...] zawiść jest to przykrość odczuwana w związku ze szczę-

rozdziale tego samego utworu przeciwstawia jej jednak podobną emocję określaną mianem ζήλος (po polsku oddawanym zwykle jako ‘ambicja’, ‘zazdrość’ lub ‘pragnienie współzawodnictwa’)⁸, w której źródłem przykrości nie jest sam fakt posiadania dóbr przez innych ludzi, lecz to, że my ich nie posiadamy: „Z tej racji jest to uczucie szlachetne i odczuwane przez ludzi szlachetnych (ἐπιεικῆς ἐστὶν ὁ ζήλος καὶ ἐπιεικῶν), tak jak zawiść jest uczuciem niskim i odczuwanym przez ludzi nieszlachetnych (φάυλον καὶ φάυλων); dzięki ambicji sami bowiem dążymy do uzyskania tych dóbr, odczuwający zawiść pragnie natomiast, aby inni ich nie posiadali”⁹. To zróżnicowane podejście do natury emocji związanych z rywalizacją możemy również zaobserwować w twórczości jednego z najbardziej popularnych starożytnych autorów, Plutarcha z Cheroni, „platonika z perypatetyckimi sympatiami”¹⁰, którego utwory o tematyce etycznej, przybliżające wykształconym czytelnikom filozoficzną problematykę moralną i łączące ją z praktyką życia codziennego¹¹, były znane również pisarzom chrześcijańskim¹².

Homilia *O zawiści* świadczy o tym, że doskonale wykształcony biskup Cezarei znał dobrze również w tym obszarze myśl etyczną swoich pogańskich poprzedników i umiejętnie wykorzystywał obecne w niej toposy, wzbogacając je o przykłady biblijne i elementy teologii chrześcijańskiej, a także przekształcając i dostosowując do własnych potrzeb. Wskazanie,

ściem równych nam ludzi, objawiającym się za pośrednictwem [...] dóbr, nie dlatego, byśmy sami mieli coś zyskać, lecz tylko dlatego, że inni je posiadają” (s. 385-386).

⁸ Por. H.G. Liddel – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s.v. φθόνος (s. 1930), ζήλος (s. 755).

⁹ Aristoteles, *De arte rhetorica*, II, 11, 1388a 32-38, tł. H. Podbielski, s. 387.

¹⁰ J. Dillon, *Plutarch and Platonism*, w: *A Companion to Plutarch*, red. M. Beck, Chichester 2014, s. 62.

¹¹ Zob. L. van Hoof, *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamis of Philosophy*, Oxford 2010; L. van Hoof, *Practical Ethics*, w: *A Companion to Plutarch*, red. M. Beck, Chichester 2014, s. 135-148.

¹² Zob. A. Avdokhin, *Plutarch and Early Christian Theologians*, w: *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, red. S. Xenophontos – K. Oikonomopoulou, Leiden 2019, s. 103-118; *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, red. H.D. Betz, *Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti* 3, Leiden 1975. Dyskusje o wpływie Plutarcha na twórczość Bazylego prowadzone są najczęściej przy okazji analizy poglądów obu autorów na rolę literatury w wychowaniu młodzieży, ze względu na wyraźną zbieżność tematu i argumentacji w poświęconych temu tematowi przez obu pisarzy utworach, lecz zwykle wykraczają poza to zagadnienie. Zob. J. Beneker, *Plutarch and Saint Basil as Readers of Greek Literature*, „Syllecta Classica” 22 (2011) s. 95-96.

w miarę możliwości, tych toposów i ich źródeł, jak również zwrócenie uwagi na ich zmiany i przekształcenia, jest celem tego artykułu.

2. Zawiść jako „najbardziej zgubna” namiętność ludzkiej duszy

Główną tezę i celem homilii jest przedstawienie zawiści jako najbardziej zgubnej wśród ludzkich namiętności – „żadne bowiem uczucie (πάθος) bardziej zgubne od zawiści (φόνου [...] ὀλεθριώτερον) nie jest wrodzone (ἐμφύεταί)¹³ ludzkim duszom”¹⁴. To jednoznaczne potępienie zawiści sięga korzeniami Platona, dla którego zawiść jest szkodliwa zarówno dla pojedynczego człowieka i jego duszy, jak i dla całego państwa, obca światu bogów i prawdziwym filozofom¹⁵, a także Arystotelesa, który, oprócz przytoczonej wyżej krytyki sformułowanej w *Retoryce*, w drugiej księdze *Etyki nikomachejskiej* wymienia zawiść wśród namiętności, które nie dopuszczają średniej miary, ponieważ to „one same są niegodziwe, nie zaś ich nadmiar lub niedostatek”¹⁶. Obu filozofom wtóruje Plutarch, który porównuje zawiść do „zielska nikczemnego i trudnego do poskromienia”, wymagającego wyrwania z ludzkiej duszy z korzeniami lub nawet wypalenia ogniem¹⁷. W przeciwieństwie do trzech wymienionych autorów Bazyli nie traktuje zawiści jedynie jako ułomności wrodzonej ludzkiej naturze, lecz osadza ją w kontekście teologicznej antytezy dobra i zła, Boga i diabła, od której rozpoczyna swoją homilię, dodając: „a jak za dobrym postępuje brak zawiści (ἡ ἀφθονία), tak diabłu towarzyszy zawiść

¹³ Użyty tu czasownik wyraźnie wskazuje na to, że zawiść jest dla Bazylego „złem z natury”, a więc grzechem grożącym potępieniem. Zob. E. Osek, *Grzech jako choroba duszy w homilii Św. Bazylego Wielkiego „O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”*, VoxP 49 (2006) s. 497.

¹⁴ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 372C. Wszystkie polskie cytaty z homilii *O zawiści* podaję w przekładzie własnym.

¹⁵ Zob. L. Brisson, *The notion of phthonos in Plato*, w: *Emotions in Plato*, red. L. Candiotti – O. Renault, Leiden 2020, s. 201-219; A. Fussi, *Schadenfreude, envy and jealousy in Plato's Philebus and Phaedrus*, „Philosophical Inquiries” 5 (2017) s. 73-89.

¹⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 6, 1107a 12-14, tł. D. Gromska, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 113. Wszystkie cytaty z *Etyki nikomachejskiej* podaję według tego wydania.

¹⁷ Plutarchus Chaeronensis, *De vitioso pudore* 2, 529b-c, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O fałszywym wstydzie*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 132. O ile nie zostanie zaznaczone inaczej, wszystkie cytaty z dzieł Plutarcha podaję według tego wydania.

(ἡ βασκανία)¹⁸. O ile połączenie dobra z brakiem zawiści (co można też oddać przez „szczodrość”)¹⁹ i przypisanie obu tych cech Bogu²⁰ ma prowadzić do czysto platońskiej²¹, o tyle wprowadzenie do rozważań diabła i kierującej jego działaniami zawiści jest zaczerpnięte ze Starego Testamentu. To właśnie zawiść, jak stwierdza stanowczo Cezarejczyk, pchnęła złego ducha do wojny przeciw ludziom i to przez nią stał się on otwarcie przeciwnikiem Boga – rozgniewany bowiem na Boga za jego hojne dary dla ludzi zaczął mścić się na człowieku, ponieważ nie mógł zemścić się na Stwórcy²². Dlatego też za pomocą tej właśnie jednej broni (zawiści) diabeł uderza i rani ludzi od początku świata aż do jego końca: „ten, który cieszy się z naszej zguby i który sam upadł z powodu zawiści, pociąga nas ze sobą do upadku przez taką samą namiętność”²³. Pierwszym przykładem i ofiarą działania tej diabelskiej broni był Kain, „pierwszy uczeń diabła”, który nauczył się od niego „zawiści i zbrodni” (φθόρον καὶ φόνον). Bazyl opisuje sytuację Kaina jako analogiczną do położenia szatana: ujrzał on „honor” (τιμὴν) otrzymany od Boga przez Abła, „rozpalił się zazdrością (ζήλον) i zabił tego, który go otrzymał, aby osiągnąć tego, który go przyznał” – nie będąc zdolny do walki z Bogiem (θεομαχίαν), posunął się do bratobójstwa (ἀδελφοκτονίαν)²⁴. W przytoczonych przykładach warto zwrócić uwagę na trzy elementy odróżniające przedstawione sytuacje od tradycyjnego ujęcia zawiści w myśli greckiej. Po pierwsze, w obu przypadkach zawiść nie występuje jako uczucie samodzielne, lecz łączy się z gniewem i chęcią zemsty²⁵. Po drugie, źródłem tych negatywnych emocji są wydarzenia odbierane przez podmioty tych uczuć jako wyrządzone im niesprawiedliwość. Po trzecie, emocje te są „zapośredniczone” przez udział trzeciej strony – Boga, przeciw któremu w pierwszym rzędzie

¹⁸ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 372B.

¹⁹ T. Sinko w swoim przekładzie tej homilii (*Homilia o zazdrości*, s. 120-129, w: Św. Bazyl Wielki, *Wybór homilij i kazań*, tł. T. Sinko, Kraków 1947) decyduje się na określenie „życzliwość”, które nie do końca oddaje znaczenie słowa *aphthonia*. Ponadto przekład taki stosowany jest zwykle dla greckiego słowa *eunoia*, co dla czytelnika niemającego przed oczami tekstu oryginalnego może być mylące.

²⁰ Por. niżej, Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380C.

²¹ Plato, *Timaeus* 29d-e. Szerzej o wpływach Platona na twórczość Bazylego, zob. Th.L. Shear, *The Influence of Plato on Saint Basil*, Baltimore 1906.

²² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376A.

²³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 377D.

²⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376B.

²⁵ O powiązaniach zawiści z gniewem w twórczości Bazylego, zob. M.C. Paczkowski, *Anatomia gniewu według Bazylego Wielkiego*, VV 34 (2018) s. 296.

kieruje się gniew odczuwających je podmiotów (odpowiednio diabła i Kaina), a jako bezskuteczny przybiera „zastępczą” formę zawiści i mściwości skierowanych bezpośrednio na wyróżnionych przez Boga ludzi²⁶. Ta złożona emocjonalnie sytuacja nie ma prostego przełożenia na będącą częścią przedmiotem zainteresowania greckich myślicieli bezpośrednią relację pomiędzy podmiotem zawiści a jej przedmiotem, czyli drugim człowiekiem posiadającym pożądane przez nas dobro²⁷. Odwołanie się do złej mocy o charakterze nadprzyrodzonym i jej wpływu na historię ludzkości pozwala jednak Bazylemu w bardziej dramatycznych barwach ukazać zło zawiści i wiążące się z nią niebezpieczeństwo potępienia. W szeregu obrazowych metafor, poświadczających jego talent retoryczny i mających niewątpliwie na celu wzbudzenie przerażenia w duszach słuchaczy, określa zawiść jako „naukę węża (ὄφεως δίδαγμα), wynalazek demonów (δαιμόνων εὔρημα), zasiew wroga (ἐχθροῦ ἐπισπορά), gwarancję kary (ἀρραβὼν κολάσεως), przeszkodę w pobożności (ἐμπόδιον εὐσεβείας), drogę do piekła (ὁδὸς ἐπὶ γέενναν), utratę królestwa (στέρησις βασιλείας)”²⁸.

W świetle tak drastycznego obrazu tej złowrogiej namiętności dziwne może wydawać się stwierdzenie, że w najmniejszym stopniu (ἐλάχιστα) krzywdzi ona innych ludzi, będąc przede wszystkim złem kierującym się ku jego podmiotowi²⁹: „jak strzały wystrzelone z dużą siłą zwracają się przeciw łucznikowi, jeżeli uderzą w twardą i nieustępliwą powierzchnię, tak poruszenia zawiści uderzają w zazdrośnika (τοῦ βασκάνου), w niczym nie szkodząc przedmiotowi jego zazdrości (τὸν βασκαίνόμενον)”³⁰. Podobną myśl znajdujemy jednak w rozprawce Plutarcha *O zawiści i nienawiści*, w której Cheronejczyk, porównując intencjonalność (προαίρεσις) obu negatywnych emocji, stwierdza, że celem osoby nienawidzącej jest

²⁶ Por. P.M. Blowers, *Envy's Narrative Scripts: Cyprian, Basil and the Monastic Sages on the Anatomy and Cure of the Invidious Emotions*, „Modern Theology” 25 (2009) s. 28-30.

²⁷ Stosunkowo najbliższe jej są przestrogi Plutarcha przed rywalizacją pomiędzy braćmi za życia rodziców zawarte w piśmie *O miłości braterskiej* 9-10.

²⁸ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 380D. Por. też wyżej, Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 3. PG 31, 376AB: „Jest ruiną życia, zniewagą dla natury, wrogością wobec darów Boga, sprzeciwiem się Bogu, [...] matką zaborstwa, gwałtem na naturze, uchybieniem pokrewieństwu i nieszczęściem najbardziej niezgodnym z rozumem”.

²⁹ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 372C-373A.

³⁰ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380B. Bazyli uznaje to za jedyną wartą pochwały cechę zawiści (Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380AB).

wyrządzenie zła, zawiści zaś działanie takie jest obce³¹. Również w piśmie *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie* Plutarch określa zawiść jako „jałową i gnuśną”, pogrążającą odczuwającego ją człowieka w zniechęceniu i apatii³². Przekonanie o stosunkowej „nieszkodliwości” zawiści dla jej obiektów, będące wynikiem racjonalnej analizy dokonanej przez wykształcone umysły, nie było jednak w greckim społeczeństwie powszechne. Dlatego też biskup Cezarei odnosi się w swojej homilii do znacznie bardziej popularnego poglądu, zgodnie z którym osoby zawistne są uważane za „bardziej niebezpieczne od jadowitych zwierząt”, ponieważ „niektórzy sądzą, że mogą one zaszkodzić przez samo spojrzenie” – „jakby z zawistnych oczu (ἐκ τῶν φθονερῶν ὀφθαλμῶν) wypływał jakiś szkodliwy strumień”³³. Bazyl wprawdzie odrzuca to przekonanie jako „pospolite gadanie starych kobiet”, ale zaraz w następnym zdaniu przyznaje, że skoro „nienawidzące dobra demony” (μισόκαλοι δαίμονες) wykorzystują do swoich celów akty woli (προαιρέσεις) zbieżne z ich własnymi życzeniami, mogą posłużyć się również oczami zawistników³⁴. Dzięki temu zabiegowi Cezarejczyk jednocześnie odrzuca i potwierdza zakorzeniony od wieków przesąd o rzucaniu uroku przez „złe oko”³⁵, odmawiając co prawda destrukcyjnych sił samej ludzkiej zawiści, ale jednocześnie dopuszczając możliwość, że stanie się ona narzędziem działania złowrogich mocy nadprzyrodzonych. Można mieć wprawdzie poważne wątpliwości, czy takie wyjaśnienie zmieniło nastawienie wiernych do potencjalnie „niebezpiecznych” bliźnich. Prawdopodobnie jednak jego celem było przede wszystkim wzbudzenie przerażenia w samych zawistnikach, którzy powinni „drżeć na myśl o tym, że sami czynią się sługami szkodliwego demona”, a także wrogami ludzi, którzy nie wyrządzili im żadnej krzywdy, co więcej zaś –

³¹ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 8, 538e.

³² Plutarchus Chaeronensis, *De capienda ex inimicis utilitate* 10, 92c. Polskie cytaty z tego pisma podaję według przekładu opublikowanego w „Meandrze” 30 (1997) s. 247-257) dokonanej przez członków seminarium greckiego przy Katedrze Filologii Klasycznej UW w roku akademickim 1973/1974, pod redakcją M. Borowskiej.

³³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380BC.

³⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380C.

³⁵ Przesady dotyczące „złego oka” wraz z ich „naukowym” objaśnieniem przedstawia Plutarch w: *Zagadnieniach biesiadnych* V 7, 3-5. Liczne odniesienia do tego tematu u innych greckich autorów cytuje: Walcot, *Envy and the Greeks*, s. 107-115. Na temat symbolicznych odpowiedników związanych z tym przesądem w świecie współczesnym, zob. G.M. Foster, *The Anatomy of Envy: A Study of Symbolic Behavior*, „Current Anthropology” 13 (1972) s. 165-202.

wrogami Boga, „dobrego i nieznanego zawiści (Θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀφθόνου)”³⁶.

3. Zawiść jako choroba duszy i ciała

W przeważającej części homilii Bazyli nie odwołuje się jednak do sił nadnaturalnych, kładąc największy nacisk na opis różnego rodzaju szkód, jakie zawiść wyrządza duszy i umysłowi ogarniętego nią człowieka, aby na koniec przejść do elementów „terapeutycznych” i wskazać sposoby jej przezwyciężenia. Taka struktura jest pochodną wzorców diatryby cynicko-stoickiej, rozwiniętej i udoskonalonej przez Plutarcha w pismach z zakresu „etyki praktycznej”³⁷. Z dziedzictwa greckiej tradycji filozoficznej zaczerpnięty jest też podstawowy i wielokrotnie powtarzany topos utożsamienia szkodliwej namiętności (πάθος) z chorobą (νόσος) duszy, wykorzystywany przez pisarzy chrześcijańskich do opisu grzechu³⁸. Metafora zawiści jako choroby stanowi podstawowy wątek homilii (określenie to pada 11 razy) rozbudowywany w różnych kierunkach przy użyciu obrazowych porównań.

Wychodząc od tradycyjnej, przytoczonej wyżej Arystotelesowskiej definicji zawiści jako „smutku wywołanego powodzeniem bliźniego” (λύπη [...] τῆς τοῦ πλησίον εὐπραγίας ὁ φθόνος)³⁹, Cezarejczyk rozciąga plastyczną wizję wywołanych przez zawiść cierpień. Ponieważ wszelkie przejawy powodzenia bliźniego stanowią pożywkę dla choroby (τροφή τῆς νόσου) i przyczyniają się do zwiększenia bólu, zawistnika nigdy nie opuszcza udręka i smutek – przypomina on nagiego człowieka wystawionego na padające ze wszystkich stron ciosy⁴⁰. Następujące dalej wyliczenie tych ciosów zawiera jednocześnie syntetyczny opis dóbr stanowiących przedmiot zawiści. Należy do nich zarówno pomysłność materialna sąsiada i jego widoczne zadowolenie, jak i zalety ciała, umysłu oraz charakteru, które ściśle wiążą się z tym, co dla Greków od zarania dziejów było do-

³⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380. C. Limberis uznaje ten ustęp za kluczowy dla swojej interpretacji homilii *O zawiści* w kontekście antropologiczno-społecznym.

³⁷ Por. wyżej, przyp. 11. Zob. też: A. Burns, *Diatribes and Plutarch's practical ethics*, Iowa City 2015, w: <http://ir.uiowa.edu/etd/1832> (dostęp: 31.05.2022).

³⁸ Zob. Osek, *Grzech jako choroba duszy*, s. 500-505.

³⁹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373A.

⁴⁰ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373A.

brem najważniejszym: sławą, uznaniem i podziwem. Na uwagę zasługuje tu przedstawienie swego rodzaju „piętrowej” konstrukcji zawiści – zawiść wywołuje człowiek, któremu inni zazdroszczą (ζηλοῦται) mądrości i daru wymowy, a także człowiek bogaty, który szuka chwały (φιλοτιμεῖ) w dzieleniu się majątkiem z potrzebującymi i zyskuje pochwały obdarowanych⁴¹. Wszystkie te przejawy powodzenia innych są „ciosami i ranami” (πληγὰὶ καὶ τραύματα) uderzającymi człowieka zawiśtnego prosto w serce⁴². Nic więc dziwnego, że człowiek taki, dręczony przez chorobę, która pożera jego duszę „jak rdza żelazo” lub jak żmija przegryzająca łono, które ją poczęło⁴³, samym wyglądem zdradza swoje cierpienie – przygarbiony, ze spuszczoną głową, męczy się i narzeka⁴⁴, oczy zawiśtnika są „suche i bez blasku, policzki zapadnięte, czoło zmarszczone”⁴⁵.

Czynnikiem powiększającym cierpienie wywołane zawiścią jest niemożność ujawnienia przed innymi ludźmi jego źródeł. Zapytany o przyczynę swojego stanu człowiek taki musiałby bowiem odpowiedzieć: „Jestem zawiśtnikiem i złośnikiem, dręcą mnie piękne czyny przyjaciela, opłakuję radość brata, nie mogę znieść widoku cudzych dóbr, a pomyślność bliźnich czynię swoim nieszczęściem”⁴⁶. Tę trafną obserwację psychologiczną do refleksji nad zawiścią jako pierwszy wprowadził Plutarch, uznając ją za jedyną wadę, do której nie można się przyznać (dosłownie „niewypowiadalną” – ἀπόρητον)⁴⁷. Zjawisko to wynika ze ścisłego związku zawiści ze społeczną rywalizacją – przyznanie się do odczuwania zawiści byłoby równoznaczne z przyznaniem się do własnej niższości, co każdy Grek odczułby jako ujmę na swoim honorze⁴⁸. Cheronejczyk nieco inaczej jednak

⁴¹ Traktowanie otaczającego człowieka podziwu i zazdrości jako oznaki sukcesu i sławy zostało opisane przez Plutarcha w piśmie *O zawiści i nienawiści*, 6, 537e-f: „Temi-stokles będąc jeszcze młodzieniaszkiem twierdził, że niczym się nie odznaczył, bo jeszcze nikt mu nie zazdrości. Albowiem tak jak żuki napastują przede wszystkim dojrzewające zboże i rozkwitłe w pełni róże, tak zawiść czepia się najbardziej osób i charakterów szlachetnych, wzrastających w enocie i dobrej sławie” (tł. Z. Abramowiczówna, s. 155-156).

⁴² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373AB.

⁴³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373A.

⁴⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373B.

⁴⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380D. Por. Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 2, 537a: „zawiść nie jest czymś ograniczonym, tylko, tak jak przy zapaleniu oczu, razi ją wszystko, co lśni” (tł. Z. Abramowiczówna, s. 153).

⁴⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373B.

⁴⁷ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 5, 537e.

⁴⁸ Zob. D. Spatharas, *Plutarch's De invidia et odio and Aristotle's Rhetoric*, w: *Plutarch's Writings: Transmission, Translation, Reception, Commentary, Proceedings of the*

opisuje zachowanie takiego człowieka. Podczas gdy biskup Cezarei kładzie nacisk na milczenie i ukrywanie w głębi duszy „złobnej choroby, która pożera wnętrzości”⁴⁹, podkreślając jej szkodliwe skutki i widoczne nawet dla otoczenia objawy, Plutarch zwraca przede wszystkim uwagę na zwyczaj maskowania zawiści nazwami innych negatywnych emocji (na przykład strachu, gniewu bądź nienawiści), których wyznanie nie sprawia tak dużych problemów⁵⁰. Nie oznacza to, że Bazyli nie znał tendencji zawistników do oszukiwania siebie i innych, pod koniec homilii mówi bowiem o hipokryzji (ὕποκρισις) jako złu będącym „owocem zawiści” (καρπός [...] τοῦ φόβου), ponieważ ludzie zawistni zachowują pozory życzliwości, chociaż w głębi serca kryją nienawiść (μῖσος) „jak skały pod powierzchnią morza, które, przykryte płytką wodą, są nieprzewidzianą katastrofą dla nieostrożnych”⁵¹. W opisanej tu przez Kapadocczyka sytuacji mamy jednak do czynienia nie tylko z hipokryzją, ale z niebezpiecznym również dla innych ludzi połączeniem zawiści z nienawiścią.

Najgorszym skutkiem owej „niewypowiadalności” uczucia zawiści i ukrywania go przed sobą oraz innymi jest zdaniem autora homilii to, że cierpiący z jego powodu człowiek „nie wzywa lekarza na tę chorobę i nie jest w stanie znaleźć lekarstwa broniącego przed tym cierpieniem, chociaż Pisma są pełne takich leków”⁵². Mimo tego zapewnienia Cezarejczyk nie sięga w tym miejscu po źródła biblijne, lecz poprzestaje na opisie jedynej ulgi (ῥᾶστώνη), na jaką z utęsknieniem czeka sam zawistnik i która przynosi kres nienawiści (ὄρος τοῦ μίσους) – widoku upadku człowieka będącego przedmiotem jego zawiści, ujrzenia, jak z obiektu zazdrości staje się przedmiotem litości (ἐλεεινὸν γενέσθαι τὸν ζηλωτόν)⁵³. Ten sam mechanizm został opisany przez Plutarcha, który powtarza za nieprzywołanym z imienia sofistą, że „zawistni litują się z największą przyjemno-

IX International Conference of the International Plutarch Society Ravello – Auditorium Oscar Niemeyer, September 29 – October 1, 2011, red. G. Pace – P.V. Cacciatore, Napoli 2013, s. 416. Por. Też: Foster, *The Anatomy of Envy*, s. 165.

⁴⁹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 1, PG 31, 373C.

⁵⁰ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 5, 537e. Por. Plutarchus Chaeronensis, *De cohibenda ira* 14, 462f: „Niedobrze robimy dając mu piękną nazwę «nienawiści do zła», tak jak [...] nazywając inne choroby i cierpienia duszy jedne przezornością, inne hojnością, jeszcze inne bogobojnością, w ten sposób żadnej z nich nie możemy się pozbyć” (Plutarch, *O powściągnięciu gniewu*, w: Plutarch z Cheronei, *Moralia. Wybór pism filozoficznych i moralnych*, tł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 2005, s. 299).

⁵¹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 6, PG 31, 385B.

⁵² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 2, PG 31, 373C.

⁵³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 2, PG 31, 373C.

ścią” (ἡδίστα οἱ φθονοῦντες ἔλεοῦσιν)⁵⁴. Przyjemność ta może kwestionować szczerą ich współczucia, któremu bliżej raczej do *Schadenfreude*, radości odczuwanej z czyjegoś nieszczęścia, znanej Grekom pod nazwą ἐπιχαίρεκακία i wymienianej często jako uczucie pokrewne zawiści⁵⁵. O tym, że Bazyl do perfekcji znał to zjawisko, świadczy jego wyjątkowo barwny i trafny opis:

Ubolewa [zawistnik] nad zmianą jego losu i upadkiem nie z powodu ludzkiej życzliwości (ὕπὸ φιλανθρωπίας) i współczucia (συμπαθῆς εἶναι), wynosząc w słowach wcześniejszą pomyślność, ale żeby nieszczęście uczynić dla niego cięższym. Chwali [jego] syna po śmierci i wynosi go w tysiącach pochwał – jaki był piękny, jaki pojętny, jaki wszechstronnie uzdolniony – chociaż za życia nie obdarzył go nawet jednym dobrym słowem. Kiedy jednak zobaczy, że wielu innych spieszy dołączyć się do tych pochwał, znów zmienia swoje nastawienie i kieruje zawiść przeciw zmarłemu. Podziwia bogactwo, kiedy przepadło. Urodę, siłę i sprawność ciała wynosi w pochwałach, kiedy nadeszły choroby. Jednym słowem, jest wrogiem obecnego [powodzenia], a przyjacielem utraconego⁵⁶.

Nie można mieć wątpliwości, że w odczuciu Cezarejczyka nie mamy tu w istocie rzeczy do czynienia z litością (zdefiniowaną już przez Arystotelesa jako przykrość z powodu czyjegoś niezawinionego nieszczęścia)⁵⁷, lecz jedynie z radością z powodu upadku człowieka postrzeganego wcześniej jako szczęśliwy rywal⁵⁸. Słowa ubolewania, zmierzające z premedytacją do powiększenia jego cierpienia, mogą nasuwać podejrzenia co do rzeczywistego wygaśnięcia negatywnych uczuć wobec dawnego obiektu zawiści. Wzmianka o gotowości skierowania jej nawet przeciw jego zmarłemu synowi, jeśli zbyt wiele osób będzie go chwalić, każe ra-

⁵⁴ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 6, 538c.

⁵⁵ Zob. A. Ben-Ze'ev, *Aristotle on Emotions toward the Fortune of Others*, w: *Envy, Spite and Jealousy*, red. D. Konstan – N.K. Rutter, Edinburgh 2003, s. 115-118. Por. Plutarchus Chaeronensis, *De curiositate* 6: „Zawiść bowiem jest to zmartwienie z powodu cudzej pomyślności, odwrotnością zaś jest zadowolenie z powodu cudzej biedy, a oba uczucia powstają na gruncie natury przewrotnej, złej i skłonnej do okrucieństwa” (Plutarch, *O wścibstwie*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, tł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977, s. 201). Jako „przyjemność spowodowaną nieszczęściami przyjaciół” zdefiniował zawiść już Platon (*Fileb* 50a).

⁵⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 2, PG 31, 373B-376A.

⁵⁷ Aristoteles, *De arte rhetorica* 8, 1385b, 13-16.

⁵⁸ Zob. Blowers, *Envy's Narrative Scripts*, s. 30-31.

czej przypuszczać, że zostały one jedynie przytłumione i w każdej chwili mogą rozpalic się na nowo. Jednym z tego powodów może być ponownie łączenie przez Bazylego zawiści z nienawiścią, która – jak dowodzi Plutarch w piśmie *O zawiści i nienawiści* – w przeciwieństwie do zawiści ma charakter czynny i nie ginie pod wpływem nieszczęść spadających na jej przedmiot⁵⁹.

O tym, że połączenie to jest celowym i świadomym zabiegiem Ceza-rejczyka, świadczy uznanie przez niego zawiści *explicite* za najgorszą (dosłownie „najtrudniejszą do kierowania” – δυσμεταχειριστότατον) formę wrogości (ἔχθρα εἶδος). Dowodzi tego fakt, że jeśli ludziom odczuwającym do kogoś niechęć z innych powodów niż zawiść osoba ta wyświadczy przysługę, zmieniają oni swoje nastawienie do niej i stają się łagodniejsi. Dla człowieka zawistnego natomiast otrzymanie dobrodziejstwa jest jedynie czynnikiem dodatkowo pobudzającym jego zawiść i niechęć, i to tym bardziej, im większa jest przysługa. Dzieje się tak dlatego, że „odczuwa on większą przykrość z powodu możności dobroczyńcy [wyświadczenia przysługi] (τῆ δυνάμει τοῦ εὐεργέτου) niż wdzięczność za to, co od niego otrzymał”⁶⁰. Obserwacja ta jest niemal dokładnym powtórzeniem słów Plutarcha opisujących to samo zjawisko⁶¹, z tą jednak różnicą, że Chero-nejczyk na jej podstawie przeprowadza rozróżnienie pomiędzy zawiścią a nienawiścią, która zmniejsza się lub znika na skutek otrzymanych dobrodziejstw. Dla Bazylego natomiast prawidłowość ta oznacza jedynie, że zawiść jest najgorszym rodzajem nienawiści i wrogości cechującym się zarówno wyjątkową uporczywością, jak i przewrotnością, które sprawiają, że zawistny człowiek srogością swojego usposobienia przewyższa dzikie zwierzę – dobrze traktowane zwierzęta stają się bowiem łagodne i oswojone⁶², a zawistnicy pod wpływem dobrodziejstw – bardziej rozjątrzeni⁶³. Również tutaj można dopatrzeć się nawiązania do Plutarcha, który dwa rozdziały swojej rozprawki *O zawiści i nienawiści* poświęcił wykazaniu, że

⁵⁹ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 6, 538b-c.

⁶⁰ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376D-377A.

⁶¹ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 7, 538d: „A jeżeli doznają jakiegoś dobrodziejstwa od szczęśliwych, dręczą się zazdroszcząc im zarówno zamiaru, jak i możności (καὶ τῆς πρᾶξεως καὶ τῆς δυνάμεως)! To pierwsze bowiem wypływa z cnoty, drugie zaś z pomyślności, a obydwa są dobrem”.

⁶² Bazylowi wspomina tu między innymi o „leczonych lwach”, co stanowi bezpośrednie nawiązanie do znanej legendy o Androklesie i lwie (Aulus Gellius, *Noctes Atticae* V 14).

⁶³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 377A.

zawiść jest cechą wyłącznie ludzką i może istnieć tylko między człowiekiem i człowiekiem⁶⁴.

4. Zawiść jako namiętność sprzeczna z rozumem

Podstawową cechą zawiści, którą Kapadocczyk ilustruje różnymi przykładami, jest jednak przede wszystkim jej nierozumność – jest ona nie tylko „chorobą uczącą walki z Bogiem, matką zabójstwa, gwałtem na naturze, uchybieniem pokrewieństwu”, ale również „nieszczęściem najbardziej niezgodnym z rozumem” (συμφορὰν ἀλογωτάτην)⁶⁵. W swojej homilii Bazyl dowodzi tej niezgodności w kilku aspektach. Po pierwsze, jest to uczucie całkowicie pozbawione racjonalnych podstaw, ponieważ nie jest wynikiem poniesienia przez jego podmiot żadnej szkody ani doznania krzywdy („Dlaczego smucisz się, człowieku, skoro nie doznałeś niczego strasznego? Dlaczego jesteś wrogo nastawiony wobec posiadającego dobra, które w niczym nie umniejszyły twoich własnych?”)⁶⁶. Co więcej, jeśli zawistnik jest wzburzony nawet wtedy (a właściwie zwłaszcza wtedy), kiedy doznaje dobrodziejstw, oznacza to, że kieruje swoją niechęć przeciwko własnemu pożytkowi⁶⁷. Stwierdzenie to autor ilustruje przykładami biblijnymi, przytaczając najpierw historię Saula, dla którego powodem wojny przeciw Dawidowi stały się otrzymane od niego dobrodziejstwa⁶⁸. Warto przy okazji zauważyć, że relacjonując tę opowieść, biskup Cezarei nie wspomina o działaniu Boga jako sprawcy szaleństwa Saula i jego agresji wobec Dawida⁶⁹, ograniczając się do tradycyjnych motywów zazdrości o odbieraną cześć i rywalizacji. Kolejną ilustracją „głupoty” (ἄλογία) zawiści jest historia braci Józefa, którzy pragnąc nie dopuścić do spełnienia się jego snu, sami przez swoje działanie doprowadzili do jego urzeczywistnienia⁷⁰.

⁶⁴ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 3-4. Beocki pisarz uzasadnia to przede wszystkim społecznym i agonistycznym charakterem zawiści: zwierzęta „nie zdają sobie [...] sprawy z powodzenia lub niepowodzenia innych, nie dotyczy ich też sława lub niesława” (4, 537b, tł. Z. Abramowiczówna, s. 153-154).

⁶⁵ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376B. Do grzechów, które „zaciemniają oko duszy”, zalicza Bazyl zawiść również w homilii o Ps 33 (PG 33, 357).

⁶⁶ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376B.

⁶⁷ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376B.

⁶⁸ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 3, PG 31, 376B-D.

⁶⁹ 1Sam 18,10-11. Zwraca na to uwagę: Limberis, *The Eyes Infected by Evil*, s. 166.

⁷⁰ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 377AB.

Przykładem największej zawiści jest jednak dla Bazylego „szaleństwo” (μανία) Żydów, którzy wydali na śmierć Jezusa, ponieważ zazdrościli jego cudów, mimo że były one ocaleniem dla potrzebujących – „głodni byli karmieni [...], zmarli budzili się [...], demony były wypędzane [...], trędowaci oczyszczani, chromi chodzili, głusi słyszeli, a ślepi odzyskiwali wzrok”⁷¹. Zawiść, której nie towarzyszy nienawiść prowadząca do opisanych zbrodni, jest z kolei, jak już zostało wspomniane powyżej, całkowicie nieskuteczna – zawistnik dręczy siebie samego, bo nikt przez swoje zmartwienie nie umniejszył nigdy dóbr bliźniego⁷². Ostatnim i najważniejszym aspektem „nierozumności” zawiści jest wypaczenie przez nią działania rozumu – dusza dręczona przez tę namiętność traci bowiem zdolność do zgodnego z prawdą osądu rzeczywistości. Przekonanie o szkodliwym wpływie emocji na rozum jest dziedzictwem niemalże całej wcześniejszej tradycji filozoficznej i wiąże się ściśle ze wspomnianym wyżej uznaniem namiętności, a przynajmniej niektórych z nich, za choroby duszy. Dla ludzi zawistnych żadna z rzeczy zasługujących na zazdrość i podziw (do których to rzeczy Bazyle zalicza piękne czyny i dar wymowy) nie jest godna pochwały⁷³. Cezarejczyk porównuje ich do żmij, które kierują się do cuchnących miejsc, omijając pachnące łąki, i do much, które nie zbliżają się do zdrowego ciała, lecz zlatują się gromadnie do rany – zawistnicy tak samo odwracają wzrok od rzeczy wspaniałych i wielkich, skupiając swoją uwagę na tym, co zepsute⁷⁴. Jeśli obiektowi ich zawiści przytrafi się jakieś niepowodzenie, rozpowszechniają wieść o nim jak najszerzej, dokładając starań, aby z tą właśnie porażką było kojarzone imię tego człowieka – jak kiepscy malarze, którzy nie potrafią oddać podobieństwa swoich postaci inaczej niż przez przedstawienie jakiejś fizycznej deformacji⁷⁵. Co więcej, mają oni zdolność przewrotnego przedstawiania rzeczywistości, nadając cnotcie imię przeciwstawnej jej wady (ἀντικειμένης κακίας):

Ludzie zawistni są sprawni w obracaniu w bezwartościowe tego, co godne pochwały, i oczernianiu cnoty za pomocą sąsiadującego z nią błędu (ἐκ τῆς γείτονος κακίας): człowieka mężnego nazywają zuchwałym, umiarkowanego nieczułym, sprawiedliwego srogim, roztropnego przebiegłym, człowie-

⁷¹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 377C.

⁷² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380B.

⁷³ Por. Plutarchus Chaeronensis, *De recta audiendi ratione* 5.

⁷⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381A.

⁷⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381AB.

ka z wielkim gestem oczerniają jako wulgarnego, hojnego jako rozrzutnego, a znów oszczędnego jako skąpego⁷⁶.

W tych plastycznych opisach zmienianego przez zawiść obrazu świata wyraźnie jest wykorzystanie przez autora arystotelesowskiej koncepcji cnoty jako środka pomiędzy nadmiarem a brakiem stanowiącymi dwie przeciwstawne jej – ale także, z innego punktu widzenia, sąsiadujące z nią – wady⁷⁷. Ponieważ zarówno poszczególne cnoty, jak i przeciwne im wady znajdują się w różnych miejscach tego samego kontinuum, a jednocześnie rzadko zdarza się w ludzkim życiu praktykowanie cnoty tak doskonałe, aby nie miało ono niekiedy tendencji do skłaniania się w stronę jednej z wad⁷⁸, stosunkowo łatwo jest zawistnym oszczercom dodatkowo zakłócać właściwe proporcje i zmieniać perspektywę słuchaczy, którzy nie znają dobrze człowieka będącego przedmiotem obmowy⁷⁹. Opisane tu przez Bazylego postępowanie jest również dobrze znane Plutarchowi, który, nie łącząc wprawdzie zawiści z pragnieniem wyrządzenia zła na większą skalę, nie odmawia jej jednak zdolności do działań mających na celu „uszczipienie świetności i dobrej sławy” nawet ludzi bliskich, jeśli ich sukcesy zaćmiewają osiągnięcia zawistnika⁸⁰. Jako działanie aktywnie zmierzające do wyrządzenia szkody innym ludziom Cheronejczyk przypisuje je jednak przede wszystkim nienawiści, zauważając, że „z nienawiścią łączy się wścibstwo i obmowa”⁸¹.

5. Zawiść jako „choroba przyjaźni”

Konsekwencją ostatecznego uznania przez Bazylego zawiści za chorobę szkodliwą nie tylko dla zawistnika, ale również jego otoczenia jest zalecenie powstrzymywania się, w miarę możliwości, od bliskich kontaktów z ludźmi zawistnymi, tak jak staramy się trzymać łatwopalny materiał

⁷⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381B.

⁷⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 6.

⁷⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 8-9.

⁷⁹ Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 8, 1108b 23-26: „Dlatego też ludzie stojący na krańcach odsuwają tego, kto stoi w środku, zawsze na kraniec przeciwny i nazywają [np.] człowieka mężnego: tchórz zuchwalcem, zuchwalec natomiast tchórzem, a podobnie i w innych przypadkach” (tł. D. Gromska, s. 119).

⁸⁰ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 8, 538e.

⁸¹ Plutarchus Chaeronensis, *De capienda ex inimicis utilitate* 7, 90a-b.

jak najdalej od ognia⁸². Tylko w ten sposób znajdziemy się poza polem rażenia „pocisków zawiści”, w której zasięg dostajemy poprzez bliskość (δι'οικειότητος)⁸³. Twierdzenie to ilustruje słowami Salomona: „Zazdrość [przychodzi] do człowieka od jego towarzysza (Τῷ ἀνδρὶ ὁ ζῆλος παρὰ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ)”⁸⁴. Cezarejczyk uznaje słuszność tej myśli i rozwija ją w dalszych przykładach. Scyta nie zazdrości Egipcjaninowi, lecz każdy kieruje swą zawiść na własnego rodaka (ὁμοεθνεῖ), Z kolei wśród członków tego samego narodu przedmiotem zawiści nie są obcy, ale bliscy znajomi (συνηθεστάτοις), sąsiedzi (τοῖς γείτοσι) i ludzie trudniący się tym samym zajęciem (ὁμοτέχνοισι) albo bliscy pod innymi względami, a szczególnie rówieśnicy, krewni i bracia (ἡλικιώταις καὶ συγγενέσι καὶ ἀδελφοῖς). Jednym słowem, podsumowuje Bazyl, „jak rdza jest własną (ἴδιον) chorobą zboża, tak zawiść plagą przyjaźni (φιλίας [...] ἀρρώστημα)⁸⁵. Teza o związku zawiści z bliskością, a także równością i podobieństwem, potwierdzana również we współczesnych badaniach nad tym zjawiskiem⁸⁶, została po raz pierwszy wyraźnie sformułowana przez Arystotelesa⁸⁷ i rozwinięta przez Plutarcha, który opisowi metod zapobiegania i zwalczania zawiści poświęcił wiele miejsca w traktacie *O miłości braterskiej*⁸⁸, a także zwrócił uwagę na jej wspomniane wyżej działanie wśród osób bliskich w rozprawce *O zawiści i nienawiści*. Rozwijając myśl Arystotelesa o równości jako warunku powstania zawiści, uznał tam rów-

⁸² Porównanie zawiści do ognia, który należy gasić brakiem paliwa, stosuje też Plutarch w traktacie *O miłości braterskiej* 13, 485b. Porównanie to zostaje jednak użyte przez Plutarcha w innym kontekście – nie zaleca on braciom zerwania stosunków, lecz apeluje do brata bardziej obdarowanego przez los o docenianie i częste podkreślanie zalet oraz zasług pozostałych, co zniweczy powód do zawiści.

⁸³ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 377D-380A.

⁸⁴ Koh 4,4.

⁸⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 4, PG 31, 380A. Por. Plato, *Respublica* 609a.

⁸⁶ Zjawisko to jest opisywane jako „neighborhood envy”. Zob. A. Ben-Ze'ev, *Envy and Inequality*, „The Journal of Philosophy” 89 (1992) s. 556. Na temat związków zawiści z przyjaźnią i miłością, zob. też: S. Protasi, *The Philosophy of Envy*, Cambridge 2021, s. 96-107.

⁸⁷ Aristoteles, *De arte rhetorica* II 10: „Ludzie odczuwają zawiść wobec tych, którzy są lub wydają się im równi. Przez równych sobie rozumiem ludzi do siebie podobnych ze względu na urodzenie, pokrewieństwo, wiek, cechy charakteru, uznanie, majątek (1387b, 25-28) [...]. Odczuwamy ją więc wobec osób nam bliskich pod względem miejsca i czasu, w którym żyją, pod względem wieku, reputacji i urodzenia (1388a, 5-7)” (tł. H. Podbielski, s. 386).

⁸⁸ Plutarchus Chaeronensis, *De fraterno amore*, 9-17.

niez nie tylko niepowodzenia obiektu zawiści, ale również jego „świetne sukcesy ponad zwykłą miarę” za czynnik wygaszający zawiść⁸⁹. W porównaniu ze szczegółowością analizy tego aspektu zawiści we wcześniejszej tradycji kilkanaście linijek, jakie poświęca mu Cezarejczyk, wydaje się jedynie krótkim ukłonem w stronę tejże tradycji, dodatkowo wzmocnionym przez przekaz biblijny. Nie jest do końca jasne, czy przedstawiając zawiść jako „chorobę przyjaźni”, autor chce zwrócić uwagę na nagminność jej występowania wśród ludzi bliskich czy też raczej przestrzec przed jej działaniem niszczącym więzy przyjaźni. Nie otrzymujemy też żadnej wskazówki, w jaki sposób można pogodzić zalecenie ograniczenia kontaktów z zawistnikami z następującym bezpośrednio po nim stwierdzeniem, że zawiść występuje przede wszystkim wśród ludzi z najbliższego otoczenia.

6. Terapia zawiści

Po zajmującym blisko trzy czwarte homilii opisie zawiści i jej zgubnego działania, w ostatniej części utworu Kapadocczyk uznaje, że poprzestanie na samym oskarżeniu byłoby równoznaczne z zatrzymaniem się „w połowie leczenia”, którego ważną wprawdzie, ale tylko pierwszą częścią jest ukazanie choremu powagi jego stanu⁹⁰. Nie powinno się jednak porzucać go w tym miejscu na łasce choroby, lecz pokierować ku zdrowiu, czyli odpowiedzieć na pytanie: „Jak moglibyśmy uniknąć tej choroby albo wyzdrowieć, jeśli na nią zapadliśmy?”⁹¹. W tym „terapeutycznym” zakończeniu homilii można wyodrębnić dwie zasadnicze części. W pierwszej z nich⁹² Bazyl rozwinął tezę, że prawdziwym dobrem, czyli dobrem „z natury” (φύσει καλόν), jest tylko dobro duszy (τὸ τῆς ψυχῆς ἀγαθόν)⁹³, a co za tym idzie, żadnej

⁸⁹ Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio* 6, 538b. Por. Aristoteles, *De arte rhetorica* II 10, 1388a 11-13: „Nie rywalizujemy też z tymi, którzy [...] znacznie nas przewyższają lub których my przewyższamy, ale z tymi, którzy pod jakimś względem nam dorównują”.

⁹⁰ Por. wyżej, Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 2, PG 31, 373C. Widać tu wyraźne echo delfickiego wymogu „poznania samego siebie” jako warunku samodoskonalenia sięgającego początków myśli greckiej. W sposób najbardziej znany został on rozwinięty przez Sokratesa w jego elenktycznej metodzie usuwania z duszy rozmówców fałszywych przekonań, aby oczyścić drogę dla poszukiwania prawdy (por. Plato, *Sophista* 230d; Plato, *Gorgias* 458a).

⁹¹ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381BC.

⁹² Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381C-384D.

⁹³ Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384B.

z rzeczy ludzkich nie należy uważać za nic wielkiego ani niezwykłego – ani powodzenia, ani sławy, ani zdrowia, ponieważ „zostaliśmy wezwani do udziału w dobrach prawdziwych i wiecznych” (ἐπί αἰώνιων ἀγαθῶν καὶ ἀληθινῶν)⁹⁴. Dlatego też żaden człowiek dysponujący bogactwem, władzą czy też siłą wymowy nie powinien być przedmiotem zazdrości (ζηλωτός) ze względu na samo posiadanie tych dóbr, ponieważ same w sobie nie mają one żadnej wartości. Dla tych natomiast, którzy korzystają z nich dobrze, są one „narzędziami cnoty” (ὄργανα τῆς ἀρετῆς)⁹⁵, a człowiek, który rozporządza swoim mieniem zgodnie z rozumem (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) i który działa jak zarządca (οἰκονόμος) dóbr otrzymanych od Boga, a nie gromadzi ich na własny użytek, zasługuje na pochwały (ἐπαινεῖσθαι) i miłość (ἀγαπᾶσθαι) ze względu na swoją dobroczytność, podobnie jak czczony jest ten, kto wyróżnia się mądrością i wymową, objaśniając słowa Boga⁹⁶. Widać wyraźnie, że ta ostatnia kwestia porusza ważną dla Bazylego, być może osobistą strunę, ponieważ zatrzymuje się przy niej nieco dłużej, tłumacząc, że „słowo natchnione przez Ducha” jest dobrem dla wszystkich, które powinno być przyjmowane z wdzięcznością⁹⁷. Dlatego ludziom uzdolnionym do jego głoszenia nie powinno się zazdrościć ani pragnąć, aby zaprzestali swojej działalności, podobnie jak nikt nie stawia tamy na tryskającym źródle ani nie zasłania widoku świecącego słońca⁹⁸. Z kolei człowiek, który posiadając wymienione dobra, robi z nich zły użytek, powinien być uważany raczej za nieszczęsnego (ἄθλιος) i godnego litości (ἐλεεινός) niż wzbudzającego zawiść (ἐπί φθονος), ponieważ ma on dzięki nim więcej okazji do złego⁹⁹. Przypomina on według Bazylego człowieka dobrowolnie raniącego się mieczem, który

⁹⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381C.

⁹⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381CD.

⁹⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384A. Por. też niżej, Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384BC. Przed niebezpieczeństwem rywalizacji wśród samych kaznodziejów przestrzega Bazyli w *Moraliach* LXX 27.

⁹⁷ Blowers (*Envy's Narrative Scripts*, s. 31) zauważa, że Bazyli w swojej homilii odnosi się do zawiści przejawiającej się na dwóch płaszczyznach: rywalizacji pomiędzy parafianami oraz zazdrości laikatu względem swoich pasterzy. Więcej o tle społecznym homilii *O zawiści*, zob. Limberis, *The Eyes Infected by Evil*, s. 173-175.

⁹⁸ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384AB. Bazyli dodaje dalej, że tylko zawistnika „gryzie” (gr. δόκνει) aplauz słuchaczy i wołały nawet, aby nikt nie odnosił z tych słów żadnej korzyści, byleby tylko nikt ich nie chwalił (Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384B). Por. Plutarchus Chaeronensis, *De recta ratione audiendi*, 5, 39e-f.

⁹⁹ Por. Plato, *Leges* 661b.

otrzymał dla obrony przed nieprzyjaciółmi¹⁰⁰: „Jeśli więc bogactwo jest środkiem do niesprawiedliwości, bogaty jest godny litości, jeśli jest pomocą dla cnoty, nie ma miejsca na zawiść, ponieważ wszyscy czerpią z niego korzyść, chyba że ktoś, z powodu nadmiaru złości, patrzyłby krzywym okiem na własne dobra”¹⁰¹. Tak więc – podsumowuje autor swój tok myślenia – człowiek, który za pomocą rozumowania (τῷ λογισμῷ) wzniesie się ponad sprawy ludzkie, nie będzie uważał rzeczy ziemskich za przedmiot podziwu oraz zazdrości i dzięki temu nigdy nie zrodzi się w nim zawiść¹⁰².

Proponując jako podstawowe lekarstwo na zawiść przyjęcie odpowiedniej hierarchii wartości, na której szczycie znajduje się dobro duszy powołanej do udziału w „dobrach prawdziwych i wiecznych”, dostępnych dla człowieka na drodze wysiłku rozumu, Kapadocczyk nawiązuje wprost do tradycji sokratejsko-platońskiej, w której jedynymi dobrami są dobra duchowe, z samej swej natury niewyczerpalne i nieskończone (dobrze to obrazuje przykład źródła i słońca) i jako takie wzbudzające podziw oraz miłość, a wykluczające jakiegokolwiek racjonalne uzasadnienie dla zawiści, która w tym kontekście jawić się może wyłącznie jako choroba i szaleństwo. Drugą część proponowanej przez siebie „terapii” Bazyl kieruje jednak do ludzi, u których pożądanie sławy i tendencja do rywalizacji są zakorzenione na tyle mocno, że nie da się ich łatwo usunąć i zastąpić skupieniem rozumu na dobrach wiecznych¹⁰³. W takich wypadkach rada biskupa Cezarei jest następująca:

Jeśli jednak ponad wszystko pożądasz sławy i chcesz jaśnieć ponad tłumem, i z tego powodu nie możesz znieść zajmowania drugiego miejsca (co też jest powodem do zawiści), skieruj swoją ambicję – jakbyś zmieniał bieg strumienia – ku zdobyciu cnoty. [...] Cnota jest bowiem w naszej mocy (ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ ἐφ’ ἡμῖν) i jest możliwa do zdobycia dla człowieka wytrwałego¹⁰⁴.

Bazyli uzupełnia tę radę o uzasadnienie, tłumacząc, że zdobycie innych dóbr – bogactwa, urody, zaszczytów czy sławy płynącej „ze spraw świata”

¹⁰⁰ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 381D-384C.

¹⁰¹ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384C.

¹⁰² Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384CD.

¹⁰³ Limberis (*The Eyes Infected by Evil*, s. 181-183) interpretuje ten ustęp odmiennie, traktując obie rady Bazylego jako całość i uznając zdobycie cnoty za cel życia kontemplacyjnego. Interpretacja taka, zwłaszcza w świetle greckiej tradycji filozoficznej, z której tak obficie korzysta Bazyl, nie wydaje się jednak słuszna.

¹⁰⁴ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 384D-385A.

(ἐκ τῶν τοῦ κόσμου πραγμάτων) – nie jest w naszej mocy, ponadto zaś „cnota jest dobrem większym i bardziej trwałym i wszyscy zgodnie uznają jej pierwszeństwo”¹⁰⁵. Dlatego też człowiek, który ją osiągnie, nie tylko zapewni sobie zbawienie, ale również będzie się cieszył większą sławą z powodu posiadania większych dóbr¹⁰⁶. Jednocześnie Cezarejczyk przestrzega, że cnota nie może zrodzić się w duszy nieoczyszczonej z namiętności, w szczególności zaś z tych wszystkich, które wynikają z zawiści¹⁰⁷.

Ten liczący niespełna dwadzieścia wierszy passus zawiera w sobie nawiązania do całej niemalże greckiej tradycji myśli etycznej. Wezwanie do pozbawionej zawiści rywalizacji w zdobyciu cnoty znajdujemy już u Platona¹⁰⁸. O piękno moralne rywalizują ze sobą „doskonali” przyjaciele Arystotelesa¹⁰⁹ i do takiego też współzawodnictwa zachęca w swoich pismach Plutarch¹¹⁰, który ponadto chętnie posługuje się użytą tu przez Bazylego metaforą „przekierowania” nurtu potencjalnie szkodliwych emocji na inne tory¹¹¹. Uznanie cnoty za najwyższe dobro i optymistyczne przekonanie o możliwości jej zdobycia, jak również łączenie jej z oczyszczeniem duszy z namiętności, ma też oczywistą proveniencję stoicką¹¹². Patrząc na całość „terapeutycznej” części homilii można też zauważyć, że proponowane w niej dwie drogi pozbycia się zawiści i osiągnięcia prawdziwego dobra są analogiczne do dwóch rodzajów dobrego ludzkiego życia opisanych w *Etykach* Arystotelesa – teoretycznego, poświęconego rozumowej kontemplacji, i praktycznego, którego treścią jest praktykowanie w działaniu cnót etycznych, a nagrodą najwyższe z „dóbr zewnętrznych” – sława¹¹³. Dzięki temu elementowi, mimo próby odsunięcia również drugiej metody „leczenia” poza zasięg „spraw świata”, Bazyl pozostał tu w kręgu wartości najsilniej zakorzenionych w kulturze i tradycji greckiej.

¹⁰⁵ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 385A.

¹⁰⁶ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 385A.

¹⁰⁷ Basilius Caesariensis, *Homilia de invidia* 5, PG 31, 385AB.

¹⁰⁸ Plato, *Leges* 731a.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VIII 13, 1162b7-12. Zob. J. Sowa, *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Łódź 2009, s. 352-356.

¹¹⁰ Plutarchus Chaeronensis, *De fraterno amore* 16, 487b; Plutarchus Chaeronensis, *De profectibus in virtute* 14, 84b-e; Plutarchus Chaeronensis, *De capienda ex inimicis utilitate* 10, 92b-c.

¹¹¹ Plutarchus Chaeronensis, *De curiositate* 1, 515d; Plutarchus Chaeronensis, *De fraterno amore* 14, 485e; Plutarchus Chaeronensis, *De capienda ex inimicis utilitate* 10, 91f.

¹¹² Por. Epictetus, *Dissertationes* II 4-5; Epictetus, *Enchiridion* 19.

¹¹³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 7, 1177b 31-1178a, 8; 8, 1178a, 20-21. Zob. też: Sowa, *Między erosem i arete*, s. 274-285.

7. Podsumowanie

W homilii *O zawiści* Bazyli z Cezarei sięga do szerokich pokładów greckiej filozofii moralnej, czerpiąc przede wszystkim z myśli Platona, Arystotelesa i stoików. Ten filozoficzny synkretyzm, typowy dla epoki późnego cesarstwa, znalazł już wcześniej w literaturze greckiej wybitnego przedstawiciela w osobie Plutarcha z Cheronei, którego pisma poruszające temat zawiści (przede wszystkim rozprawka *O zawiści i nienawiści*) wywarły, jak można sądzić również na podstawie powyższej analizy, niewątpliwy wpływ na utwór Kapadocczyka. W homilii zostają wykorzystane prawie wszystkie toposy obecne w greckim dyskursie poświęconym zawiści, które znajdujemy również u Plutarcha: (1) zawiść jest namiętnością najbardziej szkodliwą, chorobliwą i zgubną, wymagającą usunięcia z ludzkiej duszy, (2) zakłóca działanie rozumu, (3) jest pozbawiona uzasadnienia racjonalnego i moralnego, (4) szkodzi przede wszystkim odczuwającemu ją człowiekowi, a nie ludziom, wobec których jest skierowana, (5) przedmiotem zawiści są posiadane przez innych dobra, z których najważniejsza jest sława, (6) powstaje wśród ludzi sobie bliskich, podobnych i równych, (7) jest namiętnością „niewypowiadalną”, do której nikt nie chce się przyznać, (8) jest emocją specyficznie ludzką, (9) wygasa na skutek nieszczęść ludzi będących jej obiektem, zmieniając się w litość połączoną z radością z ich niepowodzenia, (10) zaognia się pod wpływem przysług wyświadczonych przez ludzi będących jej przedmiotem. W wykorzystaniu tych toposów przez Cezarejczyka widać jednak pewne różnice w stosunku do ujęć tradycyjnych. Przede wszystkim Bazyli nie jest zainteresowany opisanymi już przez Arystotelesa różnicami pomiędzy rodzajami emocji związanymi z szeroko pojętą rywalizacją i w swoim utworze wymiennie posługuje się słowami φθόνος, ζήλος i βασκανία oraz ich pochodnymi¹¹⁴. Podobnie nie wdaje się w subtelne rozróżnienia pomiędzy zawiścią a nienawiścią przedstawione przez Plutarcha, często świadomie łącząc zawiść z nienawiścią (μῖσος) i wrogością (ἔχθρα). Zabieg ten pozwala mu wprowadzić na przedstawienie zawiści w jeszcze gorszym świetle skupiającym złe cechy obu negatywnych emocji, ale prowadzi też do niekonsekwencji, do jakich należy przede wszystkim przedstawienie kwestii nieszkodliwości bądź szkodliwości zawiści dla ludzi będących jej przedmiotem. Podobnie stosunkowo niewiele uwagi poświęca Cezarejczyk szeroko omawianemu

¹¹⁴ Przykłady użycia tych słów u innych Ojców Kościoła, zob. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s.v. βασκανία (s. 293), ζήλος (591), φθόνος (1474).

przez jego poprzedników czynnikowi równości w zawiści i być może dlatego, w przeciwieństwie do Plutarcha¹¹⁵, nie daje ludziom górującym nad bliźnimi żadnych wskazówek, w jaki sposób swoim postępowaniem mogliby przyczynić się do tego, żeby nie stać się obiektami zawiści i zapobiec jej powstaniu w duszach swoich bliźnich. Znacznie mocniej i bardziej obrazowo podkreśla natomiast motyw zawiści jako choroby o dramatycznych skutkach dla duszy, a nawet ciała dotkniętego nią człowieka. Różnice te wynikają niewątpliwie zarówno z odmiennych warunków społecznych, jak i charakteru utworu skierowanego do szerokiego grona wiernych i mającego na celu nie tylko przekonanie słuchaczy, że zawiść jest uczuciem szkodliwym i nieracjonalnym, ale także, a raczej przede wszystkim, wzbudzenie w nich przerażenia i odrazy do „najbardziej zgubnej” broni diabła¹¹⁶. Ten czynnik awersji i lęku, połączony z częściowym przynajmniej przeniesieniem odpowiedzialności za działanie zawiści na „tego, który upadł” z jej powodu, jest niewątpliwie nowym, przyniesionym przez chrześcijaństwo elementem w tradycyjnej greckiej narracji. Również liczne odwołania biblijne mają niewątpliwie na celu, poprzez odwołanie się do autorytetu Pisma, jeszcze bardziej dobitne uświadomienie słuchaczom zagrożenia dla ich dusz ze strony zawiści/zazdrości (ostatecznie uznanej przez Grzegorza Wielkiego za jeden z siedmiu grzechów głównych). W swoich „terapeutycznych” radach dla wiernych Bazyli nie wychodzi natomiast poza dwa najbardziej podstawowe zalecenia greckiej filozofii moralnej – można dać upust swojej ambicji, dążąc do zwycięstwa i sławy za pomocą praktykowania cnoty lub też, o ile jest się do tego zdolnym, uwolnić się całkowicie od negatywnych emocji związanych z rywalizacją, wznosząc się za pomocą rozumu ponad sprawy ludzkie ku prawdom wiecznym.

St. Basil The Great as Successor and Continuator of Greek Philosophical Tradition in Homily *On Envy*

(summary)

The aim of this article is to present the role played by the Greek moral philosophy in Basil of Caesarea's homily *On envy*. The homily, which has been classified as one of the moral treatises, deals with the problem of the nature and the cure of envy, recognized by Greco-

¹¹⁵ Plutarchus Chaeronensis, *De laude ipsius* 11-13; Plutarchus Chaeronensis, *De fraterno amore* 12.

¹¹⁶ Na temat praktycznego celu homilii *O zawiści*, zob. Limberis, *The Eyes Infected by Evil*, s. 183-184.

Roman and early Christian thinkers alike as a particularly dangerous and destructive emotion both for the soul of the individual human being and the society as a whole. Episcopal writers appropriated much of the traditional language and conceptualization of invidious emotions but also adjusted them to their own purposes and added their own insights to longstanding interpretive traditions. Although Basil himself never named in the homily other sources than the Bible, a careful analysis of the text shows the strong influence of the Greek philosophical writers of the past, especially Plato, Aristotle, Stoics, and Plutarch of Chaeronea.

Keywords: Basil of Cesarea; Envy; Greek moral philosophy; ancient predication; moral teaching

Bazyli Wielki jako spadkobierca i kontynuator greckiej tradycji filozoficznej w homilii *O zawiści*

(streszczenie)

Celem artykułu jest przedstawienie roli, jaką w homilii Bazylego z Cezarei *O zawiści* odgrywa grecka tradycja filozofii moralnej. Homilia ta, zaliczana do rozpraw moralnych, analizuje naturę i przedstawia metody leczenia zawiści uważanej zarówno przez pisarzy grecko-rzymskich, jak i wczesnych autorów chrześcijańskich za emocję szczególnie niebezpieczną i szkodliwą zarówno dla duszy pojedynczego człowieka, jak i dla całego społeczeństwa. Pisarze kościelni przejęli wiele elementów z tradycyjnych koncepcji odnoszących się do zawiści i pokrewnych jej emocji, dostosowali je do swoich celów oraz dodali do długiej tradycji interpretacyjnej własne spostrzeżenia. Chociaż sam Bazyli nie wymienia w homilii źródeł innych niż Biblia, dokładna analiza tekstu ukazuje silny wpływ dawnych greckich pisarzy zajmujących się filozofią moralną, przede wszystkim Platona, Arystotelesa, stoików, a także Plutarcha z Cheronei.

Słowa kluczowe: Bazyli z Cezarei; zawiść; grecka filozofia moralna; homiletyka starożytna; nauczanie moralne

Bibliografia

Źródła

- Aristoteles, *De arte rhetorica*, w: *Aristotelis Opera*, t. 2, ed. O. Gigon, Berlin 1960, s. 1354-1419, tł. H. Podbielski, Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 302-478.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, w: *Aristotelis Opera*, t. 2, ed. O. Gigon, Berlin 1960, s. 1094-1180, tł. D. Gromska, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 77-300.

- Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, w: Gellius, *Attic Nights*, t. 1, tł. J.C. Rolfe, Loeb Classical Library 195, Cambridge 1927.
- Basilus Caesariensis, *Homilia de invidia*, PG 31, 372-385, tł. T. Sinko, Św. Bazyli Wielki, *Homilia o zazdrości*, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, s. 120-129.
- Epictetus, *Enchiridion*, w: Epictetus, *Encheiridion*, ed. G.J. Boter, Berlin 1927.
- Epictetus, *Dissertationes*, w: *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H. Schenkl, Leipzig 1916.
- Plato, *Gorgias*, w: Plato, t. 3: *Lysis. Symposium. Gorgias*, tł. W.R.M. Lamb, Loeb Classical Library 166, Cambridge 1927, s. 258-533.
- Plato, *Leges*, w: Plato, t. 10-11: *Laws*, tł. R.G. Bury, Loeb Classical Library 187, 192, Cambridge 1926.
- Plato, *Philebus*, w: Plato, t. 8: *Statesman. Philebus. Ion*, tł. H.N. Fowler – W.R.M. Lamb, Loeb Classical Library 164, Cambridge 1925, s. 197-399.
- Plato, *Respublica*, w: Plato, t. 5-6: *Republic*, tł. Ch. Emlyn-Jones, Loeb Classical Library 237, 276, Cambridge 2013.
- Plato, *Sophista*, w: Plato, t. 7: *Theaetetus. Sophist*, tł. H.N. Fowler, Loeb Classical Library 123, Cambridge 1921, s. 259-459.
- Plato, *Timaeus*, w: Plato, t. 9: *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*, tł. R.G. Bury, Loeb Classical Library 234, Cambridge 1929, s. 1-253.
- Plutarchus Chaeronensis, *De capienda ex inimicis utilitate*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 2, tł. F.C. Babbitt, Loeb Classical Library 222, Cambridge 1928, s. 4-40, tł. Plutarch, *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie*, „Meander” 30 (1997) s. 247-257.
- Plutarchus Chaeronensis, *De cohibenda ira*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 157-186, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O powściągnięciu gniewu*, w: Plutarch z Cheronei, *Moralia. Wybór pism filozoficznych i moralnych*, Wrocław 2005, s. 270-303.
- Plutarchus Chaeronensis, *De curiositate*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 311-332, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O wścibstwie*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 191-212.
- Plutarchus Chaeronensis, *De fraterno amore*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 221-254, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O miłości braterskiej*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 249-287.
- Plutarchus Chaeronensis, *De invidia et odio*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 365-371, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O zawiści i nienawiści*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 151-158.
- Plutarchus Chaeronensis, *De laude ipsius*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 371-393, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *Jak można chwalić siebie samego nie budząc niechęci*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 68-91.

- Plutarchus Chaeronensis, *De recta ratione audiendi*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 1, tł. F.C. Babbitt, Loeb Classical Library 197, Cambridge 1927, s. 204-258.
- Plutarchus Chaeronensis, *De vitioso pudore*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1929, s. 346-365, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *O fałszywym wstydzie*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 129-150.
- Plutarchus Chaeronensis, *Quaestiones convivales*, w: *Plutarchi Moralia*, t. 4, ed. C. Hubert, Leipzig 1938.
- Plutarchus Chaeronensis, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 1, tł. F.C. Babbitt, Loeb Classical Library 197, Cambridge 1927, s. 400-456, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *Jak można stwierdzić własny postęp w nocy*, w: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, Warszawa 1977, s. 41-67.

Opracowania

- Avdokhin A., *Plutarch and Early Christian Theologians*, w: *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, red. S. Xenophonos – K. Oikonomopoulou, Leiden 2019, s. 103-118.
- Ben-Ze'ev A., *Aristotle on Emotions toward the Fortune of Others*, w: *Envy, Spite and Jealousy*, red. D. Konstan – N.K. Rutter, Edinburgh 2003, s. 99-121.
- Ben-Ze'ev A., *Envy and Inequality*, „The Journal of Philosophy” 89 (1992) s. 551-581.
- Beneker J., *Plutarch and Saint Basil as Readers of Greek Literature*, „Syllecta Classica” 22 (2011) s. 95-111.
- Blowers P.M., *Envy's Narrative Scripts: Cyprian, Basil and the Monastic Sages on the Anatomy and Cure of the Invidious Emotions*, „Modern Theology” 25 (2009) s. 21-43.
- Brisson L., *The notion of phthonos in Plato*, w: *Emotions in Plato*, red. L. Candiotta – O. Renaut, Leiden 2020, s. 201-219.
- Burns A., *Diatribes and Plutarch's practical ethics*, Iowa City 2015, w: <http://ir.uiowa.edu/etd/1832> (dostęp: 31.05.2022).
- Dillon J., *Plutarch and Platonism*, w: *A Companion to Plutarch*, red. M. Beck, Chichester 2014, s. 61-72.
- Foster G.M., *The Anatomy of Envy: A Study of Symbolic Behavior*, „Current Anthropology” 13 (1972) s. 165-202.
- 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*, red. D. Konstan – N.K. Rutter, Edinburgh 2003, s. 29-52.
- Hoof L. van, *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamis of Philosophy*, Oxford 2010.
- Hoof L. van, *Practical Ethics*, w: *A Companion to Plutarch*, red. M. Beck, Chichester 2014, s. 135-148.
- Konstan D., *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006.

- Limberis V., *The Eyes Infected by Evil: Basil's of Cesarea Homily „On Envy”*, „The Harvard Theological Review” 84 (1991) s. 163-184.
- Osek E., *Grzech jako choroba duszy w homilii Św. Bazylego Wielkiego „O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”*, „Vox Patrum” 49 (2006) s. 495-510.
- Paczkowski M.C., *Anatomia gniewu według Bazylego Wielkiego*, „Verbum Vitae” 34 (2018) s. 291-313.
- Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, red. H.D. Betz, Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti 3, Leiden 1975.
- Protasi S., *The Philosophy of Envy*, Cambridge 2021.
- Nicene and Post-Nicene Fathers*, t. 2/8: *Basil: Letters and Selected Works*, ed. P. Schaff, Grand Rapids 2010.
- Shear Th.L., *The Influence of Plato on Saint Basil*, Baltimore 1906.
- Sowa J., *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, 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*, red. G. Pace – P.V. Cacciatore, Napoli 2013, s. 411-422.
- Walcot P., *Envy and the Greeks. A Study of Human Behaviour*, Warminster 1978.