

JOANNA SOWA

Uniwersytet Łódzki
ORCID: 0000-0002-6130-293X
joanna.sowa@uni.lodz.pl

PROBLEM NIEŚMIAŁYCH MŁODZIEŃCÓW, CZYLI *VITIOSA VERECUNDIA*

ABSTRACT. Sowa Joanna, *Problem nieśmiałych młodzieńców, czyli 'vitiosa verecundia'* (The Problem of Shy Adolescents, or *Vitiosa Verecundia*).

The paper deals with the issue of excessive shame (*verecundia*, *δυσωπία*) presented in the writings of selected Greek and Roman authors.

Keywords: ancient ethics; practical ethics; shame; shyness; *verecundia*; *dysōpia*

W XI *Liście moralnym do Lucylusza* Seneka opisuje swoje wrażenia ze spotkania z młodym przyjacielem adresata. Ten zdolny i obiecujący młody człowiek potrafił, jak się okazało, bez wcześniejszego przygotowania uczestniczyć w rozmowie i dobrze odpowiadać na zadawane mu pytania. Najpierw musiał jednak opanować się (*se colligere*) i z trudem przełamać onieśmielenie (*verecundia*), które Seneka uznaje za „dobrą oznakę u młodzieńca” (*bonum in adulescente signum*), a którego widocznym przejawem był wypływający „z głębi” na twarz rumieniec (*rubor*)¹. Ten ostatni staje się głównym tematem dalszej części listu:

Ten rumieniec, o ile mogę przewidzieć, będzie mu towarzyszył nawet wtedy, gdy już się utwierdzi i wyzbędzie się wszelkich swych wad (*vitia*); nawet wtedy, gdy zostanie mędrcem. Albowiem żadna mądrość nie usuwa naturalnych niedoskonałości (*naturalia vitia*) ciała czy ducha: co jest wszczepione i wrodzone, można to umiejętnie złagodzić, lecz nie przewyciężyć. (...) Natura przejawia tutaj swą siłę i poprzez wadę taką (*illo vitio*) przypomina się nawet najmocniejszym ludziom. (...) Bo gdy jedni odznaczają się zimną krwią, inni mają krew pobudliwą, ruchliwą i szybko napływającą do twarzy. Jakem powiedział, nie potrafi tego przełamać żadna mądrość. W przeciwnym bowiem wypadku, gdyby mogła ona wytepić wszystkie wady (*vitia*), podporządkowałyby naturę swojemu władztwu. Wszystko, czym obdarzyły nas warunki, w jakich zrodziliśmy się do życia, będzie trwało, choćby nie wiem jak często i jak

¹Sen. *Ep. mor.* XI 1: „Ubi se colligebat, verecundiam, bonum in adulescente signum, vix potuit excutere; adeo illi ex alto suffusus est rubor”. O roli rumieńca jako zewnętrznego przejawu wstydu zob. Barton 2001: 223–225.

długo przeciwstawiał się temu umysł. Od żadnej z takich właściwości nie można się uchronić, równie jak żadnej nie można dowolnie nabyć². (XI, 1–6)

Uważny czytelnik nie może nie dostrzec tu pewnej niekonsekwencji. Z jednej strony można odnieść wrażenie, że autorowi listu podoba się nieśmiałość młodego człowieka, skoro uznaje ją za „dobrą oznakę”; z drugiej jednak w dalszej części tekstu nie chwali, lecz jedynie usprawiedliwia związaną z nią skłonność do nagłego oblewania się rumieńcem, uznając ją za naturalną wprawdzie i niezawinioną, ale jednak słabość bądź wadę (*vitium*).

Wyjaśnieniem najprostszym jest oczywiście położenie nacisku na słowach *in adulescente*, co prowadzioby do wniosku, że przejawiająca się w rumieńcu *verecundia* jest cechą godną pochwały u młodego człowieka, natomiast w przypadku człowieka dojrzałego, a zwłaszcza mędrca, staje się ona wadą – a raczej niezawinioną słabością, wynikającą z „natury”, czyli indywidualnej konstrukcji psychofizycznej³. Głębszym źródłem tej niekonsekwencji jest jednak niejednoznaczność i wieloaspektowość pojęcia „wstydlivosti” czy też „wstydu” (gr. αἰδώς/αἰσχὺν, łac. *verecundia/pudor*) w świecie starożytnej Grecji i Rzymu⁴. Ponieważ obie te kultury – zwłaszcza na wcześniejszych etapach swojego rozwoju – są zwyczajowo zaliczane do tzw. „kultur wstydu”, pojęcie to nie ma w nich konotacji tak negatywnej, jak w świecie współczesnym⁵. W wielkim uproszczeniu, zdolność do wstydu jest oznaką i wynikiem przyswojenia sobie przez jednostkę norm społecznych i umiejętności oceny swojego postępowania w ich świetle, zarówno w sensie retrospektywnym – wtedy mamy do czynienia ze wstydem spowodowanym przekroczeniem tych norm – jak i prospektywnym, czyli obawą przed ich przekroczeniem. Jak ujmuje to Arystoteles w pierwszej w literaturze europejskiej obszernej analizie wstydu, przedstawionej w *Retoryce*:

(...) wstyd (αἰσχὺν) jest to rodzaj przykrości i niepokoju w związku z naszymi obecnymi, byłymi lub zamierzonymi występami, które, jak nam się zdaje, prowadzą do naszego zniesławienia (εἰς ἄδοξίαν). (II, 6, 1383b 12–14)

Skoro więc wstyd jest wyobrażeniem, które dotyczy zniesławienia (περὶ ἄδοξίας φαντασία) (...), to wynika stąd niezbitnie, że odczuwamy wstyd tylko wobec osób, na których opinii nam zależy. Zależy nam zaś na opinii tych, którzy nas podziwiają i których my podziwiamy, i przez których chcemy być podziwiani. (II, 6, 1384a 21–26)⁶

² Wszystkie polskie cytaty z listu Seneki w przekładzie W. Kornatowskiego.

³ O różnicy pomiędzy potępianymi przez stoików emocjami a niezawinionymi stanami cielesnego wzburzenia zob. Konstan 2015: 174–184; o specyfice wstydu w ujęciu Seneki zob. Wray 2015: 199–206.

⁴ Obszerą analizę tych pojęć przeprowadzają: Barton (2001: 197–296); Cairns (1993); Kaster (2005: 13–65); Konstan (2003 i 2006: 91–110). Na potrzeby niniejszego artykułu pomijam kwestię semantycznych rozróżnień pomiędzy związanymi ze wstydem terminami w obu językach.

⁵ Cairns 1993: 14–47; Wray 2015: 199–200.

⁶ Przeł. H. Podbielski.

Tak pojmowany wstyd jawi się w oczach starożytnych jako podstawowe narzędzie wychowawcze i nie jest z pewnością przypadkiem, że Seneka, kończąc swój list zwyczajowym „podarunkiem” – cytatem, sięga tym razem po radę Epikura: „Winniśmy obrać sobie jakiegoś prawego człowieka i mieć go zawsze przed oczami, aby żyć tak, jakby on się nam przyglądał, i wszystko czynić tak, jakby on nas widział” (XI, 8). Rada ta – podobnie jak opisane wcześniej zachowanie przyjaciela Lucyliusza wobec samego Seneki – wyraźnie świadczy o tym, że wstydlivość młodego człowieka jest przejawem nie tylko jego respektu wobec społecznych norm i wartości, ale również szacunku wobec stanowiących ich swego rodzaju „ucieleśnienie” autorytetów.

Pożądaną związek wstydlivości z młodym wiekiem zostaje również podkreślony *explicite* przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*, gdzie definiuje on wstyd (αἰδώς) jako „lęk przed niesławą” (φόβος τις ἀδοξίας) i klasyfikuje go nie jako cnotę, lecz jako uczucie (πάθος), które „nie każdemu przystoi wiekowi, lecz tylko młodemu. Od młodych bowiem ludzi wymagamy wstydlivości, ponieważ kierując się w życiu namiętnością popełniają wiele błędów, od których wstrzymuje ich wstyd; i chwalimy wstydlivych młodzieńców (τῶν μὲν νέων τοὺς αἰδήμονας), starszego jednak człowieka nikt nie pochwaliłby z powodu jego wstydlivości, gdyż sądzimy, że nie powinien nic takiego robić, czego można się wstydzic” (IV, 9, 1128b 10–21)⁷.

Wydawać się może, że to wyjaśnienie wyczerpuje kwestię ambiwalencji w ocenie wstydu – czy też raczej, używając bliższej nam nomenklatury, wstydlivości bądź nieśmiałości. Byłoby to jednak możliwe jedynie w świecie idealnym, w którym „wstydlivy młodzieniec” w pewnym, ściśle określonym momencie swojego życia zamienia się w stoickiego mędrca, rumieniącego się tylko na skutek posiadania „szybkiej i pobudliwej” krwi, lub też doskonałego moralnie człowieka Arystotelesa, z definicji niemogącego mieć żadnych powodów do wstydu⁸. W rzeczywistości jednak osiągnięcie tego ideału jest równie trudne, jak dokładne określenie chwili, w której wstydlivość przestaje być pożądaną zaletą, a pozostaje jedynie świadectwem niedoskonałości charakteru. Dlatego podstawowy problem dotyczy nie tyle określenia właściwego dla niej wieku, co właściwej miary. Zdając sobie sprawę z tej trudności, Stagiryta w *Etyce eudemejskiej* umiejscawia odpowiedni stopień wstydlivości (określony tradycyjnym terminem αἰδώς), podobnie jak w przypadku cnót, „pośrodku” – pomiędzy bezwstydem (ἀναισχυντία) a skrajną nieśmiałością (κατάπληξις)⁹, przypisując ten pierwszy ludziom, którzy nie liczą się z niczyją opinią, tę drugą zaś tym, dla których ważne jest zdanie każdego. Właściwą miarą wstydlivości jest natomiast

⁷ Przeł. D. Gromska.

⁸ Arist. *Et. nik.* IV 9, 1128b 28–29: „wstyd bowiem dotyczy tego, co zależne od woli, zgodnie zaś z wolą człowiek prawy nigdy nic złego nie popełni”.

⁹ Arist. *Et. eud.* II 3, 1221a 1.

branie pod uwagę opinii osób, które same uchodzą za nieposzlakowane¹⁰. Dobrym tego przykładem jest zaproponowanie przez Senekę w zakończeniu swojego listu Katona lub Leliusza jako wyobrażonych „strażników”, mających czuwać nad naszym postępowaniem¹¹.

Takie zdefiniowanie właściwego poziomu skłonności do wstydu zawiera w sobie jednak z konieczności pewne nieusuwalne napięcie – pomiędzy, z jednej strony, uzależnieniem własnego postępowania i jego oceny od akceptacji zewnętrznych autorytetów, z drugiej zaś zdolnością do samodzielnego wartościowania i wyboru tychże autorytetów. Dlatego też jednym z ważnych celów wychowania w starożytności – podobnie jak dziś – było dążenie do zachowania równowagi pomiędzy szacunkiem dla społecznych norm i ich reprezentantów a odpowiednim stopniem pewności siebie, koniecznym dla wytworzenia niezbędnej dla dojrzałego człowieka siły charakteru¹². Młody przyjaciel Lucylusza, o którym pisze Seneka, miał jeszcze przed sobą drugą część tego zadania.

Wagę tego problemu dobrze rozumiał również Kwintylijan, który w XII księdze *Kształcenia mówcy* zwraca uwagę na cechy charakteru nieodzowne u adepta sztuki oratorskiej:

Najwięcej jednak z tych wartości znaczy wzniosłość ducha (*animi praestantia*), której nie zdołają ani zniszczyć strach, ani przerazić okrzyki niezadowolenia, ani powstrzymać – bardziej niż wymaga tego szacunek – autorytet słuchaczy. Chociaż bowiem przeciwne im wady, takie jak zuchwalstwo, lekkomyślność, niegodziwość, bezczelność, powinny być znienawidzone, tak i bez stałości, pewności siebie, dzielności (*citra constantiam fiduciam fortitudinem*) beużyteczne będą umiejętność, zamiłowanie, postęp. Równie dobrze można by dać do ręki oręż ludziom strachliwym i tchórzliwym. Mówię o tym, na Herkulesa, z niechęcią, gdyż może to prowadzić do niezrozumienia, że, według mnie, **skromność (choć sama w sobie jest mankamentem, jednak pełnym uroku i bardzo łatwo może dawać początek cnotom) niekiedy jest przeszkodą** (*verecundiam, vitium quidem sed amabile et quae virtutes facillime generet, esse interim adversam*) i często powoduje, że dobra intelektu i zainteresowania nieujawniane publicznie niszczeją wskutek odosobnionej beczynności. Jeśli jednak przypadkiem ktoś z moich czytelników będzie za mało wprawny w rozróżnianiu dokładnego znaczenia wyrazu, chcę, aby dowiedział się, że krytykuję nie prawość moralną (*probitatem*), ale **poczucie wstydu, które jest formą strachu odciągającą duszę od tego, co należy czynić** (*verecundiam, quae est timor quidam reducens animum ab iis quae facienda sunt*). Stąd bierze się wzburzenie umysłu, żal z powodu rozpoczęcia zadania, nieoczekiwane zamilknięcie. Któż poza tym wahałby się zaliczyć do błędów (*vitiis adscribere*) **uczucie, które sprawia, że człowiek wstydzi się tego, co uczciwe** (*adfectum propter quem facere honeste pudet*)? (...) uczucie, które nas pobudza, powinno być stosowne do wielkości zadania, a nie do strachu (*intellectus hic sit operis, non metus*); powinniśmy być poruszeni, ale nie upadać na duchu (*moveamurque, non concidamus*). Najlepszym środkiem naprawczym na nadmierną skrom-

¹⁰ Arist. *Et. eud.* III 7, 1233b 26–29. Więcej o problematyce wstydu u Arystotelesa zob. Konstan 2006: 95–105.

¹¹ Arist. *Ep.* XI 10.

¹² Barton 2001: 222–223.

ność jest pewność siebie (*emendatio verecundiae fiducia*), a kruchą budowę fizyczną wspiera świadomość szlachetności zadania¹³. (XII, 5, 1–4)

Jak łatwo zauważyć, Kwintyliian daje tu wyraz wspomnianej ambiwalencji w ocenie nieśmiałości, określając ją nieco osobliwie brzmiącym mianem „pełnego uroku mankamentu” (*vitium amabile*) – ulegając tym samym, podobnie jak Seneka, urokowi młodzieńczej wstydlivosti, a także słusznemu przekonaniu o jej wartości w procesie wpajania cnót. O wiele większy nacisk kładzie jednak na uznanie nieśmiałości za wadę o poważnych następstwach: nie pozwala ona na rozwinięcie i uzewnętrznienie – ku wspólnemu pożytkowi – posiadanych talentów, i powstrzymuje od podejmowania działań, o których słuszności jesteśmy wewnętrznie przekonani. Dlatego początkujący mówca powinien starać się o nabycie pewności siebie (*fiducia*), która pozwoli mu przełamać zrozumiałe onieśmienie i konsekwentnie dążyć do zamierzonego celu. Ta negatywna ocena nieśmiałości jest u Kwintyliana nie tylko konsekwencją tradycyjnego uznania wstydu za formę strachu (*timor, metus*), ale, co ważniejsze, za strach źle skierowany – lęk przed ludzką opinią jest bowiem u osób nadmiernie wstydlivych większy niż obawa przed niedopełnieniem obowiązków lub postąpieniem sprzecznym z wyznawanymi zasadami (*quae facienda sunt, facere honeste*).

Doskonałą ilustrację konfliktu pomiędzy wstydem a obowiązkiem oraz fatalnych konsekwencji, jakie może przynieść nadmierna wstydlivosc, znajdujemy wcześniej u Liwiusza. W II księdze swojego dzieła przytacza on historię plebejusza Tytusa Latyniusza, któremu we śnie objawił się Jowisz, nakazując przekazanie konsulom wiadomości o niezadowoleniu bóstwa z wyboru „głównego tancerza” (*praesultator*) na odbywających się właśnie igrzyskach, a także żądania, aby zostały one zorganizowane ponownie, ponieważ w przeciwnym wypadku miastu będzie groziło niebezpieczeństwo. Mimo religijnych skrupułów u Latyniusza zwyciężył wstyd przed urzędnikami (*verecundia tamen maiestatis magistratuum timorque*¹⁴ *vicit*) i obawa, że może stać się przedmiotem pośmiewiska (*ne in ova hominum pro ludibrio abiret*). Swoją nadmierną wstydlivosc przyplacił śmiercią syna, a następnie – wobec dalszego wahania i ociągania się z wykonaniem tego zadania – nagłą i ciężką chorobą, która ustąpiła dopiero po wypełnieniu obowiązku (*functum officio*) nałożonego przez boga¹⁵.

Najobszerniejszą, a jednocześnie najbardziej oryginalną starożytną analizę nadmiernej nieśmiałości przekazał nam Plutarch we wchodzącym w skład *Moraliiów* piśmie pod tradycyjnym, nadanym przez Xylandra tytułem *De vitioso pudore*, choć pierwszy tłumacz tego utworu na łacinę, Erazm z Rotterdamu,

¹³ Przeł. S. Śnieżewski.

¹⁴ W innej lekcji tekstu występuje forma „timorem”, co można rozumieć jako lęk przed bóstwem, pokonany w tym wypadku przez wstyd wobec urzędników; zob. Barton 2001: 221.

¹⁵ Liwiusz, *Ab urbe condita* II 36, 2–8.

zatytułował je nieco odmiennie: *De vitiosa verecundia*; polska tłumaczka zdecydowała się na „kalkę” z przekładu francuskiego – *O fałszywym wstydzie*¹⁶. W greckim oryginale oraz tytule pojawia się stosunkowo rzadki wyraz *δυσωπία*, który autorzy przekładów na języki nowożytnie zgodnie uznają za „nieprzetłumaczalny”, a którego wybór sam Plutarch uzasadnia zawartym w nim, dzięki rdzeniowi *ωπ-*, wskazaniem na wygląd i zachowanie człowieka nękanego przez tę przypadłość:

(...) fałszywym wstydem nazywamy nadmiar wstydlivości (*ὑπερβολὴ γὰρ τοῦ αἰσχύνεσθαι τὸ δυσωπεῖσθαι*). Stąd ma też i nazwę, jako że twarz (*τοῦ προσώπου*) w pewnym stopniu oddaje i wyraża zbieg z tropu i skonfundowanie duszy. (...) określamy mianem fałszywego wstydu (*δυσωπίας*) taką wstydlivość, która nie zdobywa się nawet na spojrzenie w oczy (*ἀντιβλέπειν*) komuś czegoś się domagającemu. (...) wstydlivy (*ὁ δ' εὐδυσώπητος*) zdradza oczyma (*διὰ τῆς ὀψεως*) zniżenie i nadmierne wydelikacenie duszy (...)¹⁷. (528e–f)

Cheronejczyk jednocześnie z góry zastrzega sobie prawo do „swobodnego posługiwania się nazwami”; odrzucając ściśle klasyfikacje semantyczne dokonane przez stoików¹⁸ ma zamiar skoncentrować się na istocie rzeczy, przyjmując za motto słowa, które przypisuje Homerowi: „Wstyd, który ludziom to szkodę, to wielki pożytek przynosi”¹⁹. Uznanie Plutarcha zyskuje w tej ocenie wymienienie na pierwszym miejscu szkody – ponieważ, jak dodaje, idąc za Arystotelesem, „pożyteczny się staje wtedy, kiedy pod wpływem rozumu zaniknie nadmiar, a pozostanie słuszna miara” (529d).

Samo pismo *De vitioso pudore* zaliczane jest do typowych utworów z zakresu „etyki praktycznej”²⁰, w których Cheronejczyk omawia różnego rodzaju „choroby” duszy – czyli wady charakteru – oraz wykazuje ich szkodliwość, a następnie udziela praktycznych rad w kwestii sposobów ich wykorzenia, proponując czytelnikom rozmaite ćwiczenia o charakterze „terapeutycznym”²¹. Te same elementy, zilustrowane barwnymi przykładami i anegdotami z zakresu historii i mitologii, występują w utworze *Περὶ δυσωπίας*, który, zawierając wiele wnikliwych obserwacji psychologicznych, przybiera niekiedy charakter nadspodziewanie aktualny.

¹⁶ Zob. Abramowiczówna 1977: 129.

¹⁷ Wszystkie polskie cytaty z Plutarcha w przekładzie Z. Abramowiczówny. Więcej o znaczeniu terminu *dysopia* zob. Stimilli 2005: 61–75.

¹⁸ Plutarch, *De falso pudore* 529d : „Dlatego to stoicy nawet osobnym terminem rozdzielili wstyd prawdziwy i fałszywy od uszanowania (*τὸ αἰσχύνεσθαι καὶ δυσωπεῖσθαι τοῦ αἰδέεσθαι*)”; zob. też Wray 2015: 200.

¹⁹ Wiersz ten w rzeczywistości pochodzi z *Prac i dni* Hezjoda: *αἰδώς, ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίναται ἢδ' ὀνίησιν* (w. 318).

²⁰ Van Hoof 2010.

²¹ Te dwa elementy, *κρίσις* i *ἄσκησις*, łączą pisma Plutarcha z zakresu etyki praktycznej z dialektyką cynicko-stoicką; zob. Burns 2015: 3–22. O filozofii jako „terapii” zob. też Nussbaum 2009: 3, 40–42; więcej o „psychoterapii” Plutarcha zob. Ingenkamp 1971.

Plutarch rozpoczyna swoje pismo od jednego z ulubionych przez siebie porównań „ogrodniczych”, które pozwala mu obrazowo objaśnić szczególną naturę omawianej wady, będącej źródłem jej niejednoznacznych ocen:

Niektóre rośliny same w sobie są dzikie, nie przynoszą owoców i gdy się rozplenią, przynoszą szkodę uprawianym zbożom i innym roślinom; jednakże rolnicy uważają ich obecność za oznakę gleby bynajmniej nie marnej, tylko właśnie dobrej i żyznej. Tak samo istnieją właściwości duszy (πάθη ψυχῆς), które same przez się niedobre – są jakby wykwittem (ἐξανθήματα) natury szlachetnej i nadającej się do uprawy pod wpływem rozumu. Do takich zaliczam fałszywy wstyd (δυσωπία), który nie świadczy źle (σημεῖον μὲν οὐ φαῦλον), ale prowadzi do wykroczeń. (528c–d)

Podobnie więc jak Seneka, Plutarch uznaje, że źródłem nadmiernej wstydlivości jest wrodzone usposobienie, wyjątkowo wrażliwe i podatne na kształtowanie. Cecha ta wprawdzie rokuje dobrze w procesie wychowania, lecz pewien jej „przerost” prowadzi do wytworzenia się zbytnej ustepliwości; dlatego właśnie jest ona „chwastem” typowym dla „żyznej gleby”. Obszerny passus poświęca Cheronejczyk potrzebie delikatności i ostrożności przy jego usuwaniu, co dla odmiany porównuje do koniecznego przycinania szlachetnych roślin lub wyburzania domu sąsiadującego ze świątynią – podobnie jak w tamtych przypadkach, tak i przy oduczaniu fałszywego wstydu trzeba uważać, „by nie pociągnął za sobą tuż obok się znajdujących: ustepliwości, łagodności, uszanowania (τῆς αἰδοῦς καὶ τῆς ἐπιεικείας καὶ τῆς ἡμερότητας), w które on się wkrada i przybrawszy ich postać pozyskuje człowiekowi nadmiernie wstydliwemu pochlebne miano ludzkiego, uprzejmego, przystępnego (φιλόανθρωπον καὶ πολιτικὸν καὶ κοινὸν ἔχοντα οὖν), a nie upartego i samowolnego” (529c–d). Warto zauważyć, że przy okazji uzyskujemy tu dodatkową, istotną informację o przyczynach rozwoju nadmiernej ustepliwości – jednym z jej ważnych źródeł może być przesadne chwalenie pożądanых cnót społecznych, co w późniejszym czasie może skutkować niepożądaną podatnością na umiejętnie zastosowane pod tym kątem pochlebstwa. Dlatego też uświadomienie człowiekowi nadmiernie wstydliwemu tego właśnie niebezpieczeństwa powinno być pierwszym zadaniem filozofa:

Najpierw więc trzeba takiego, co zbyt ulega nieśmiałości, przekonać, że to wada szkodliwa, a nic, co jest szkodliwe, nie może być szlachetne (καλὸν δὲ τῶν βλαβερῶν οὐδέν); nie powinien zatem dać się oczarować pochwałami, kiedy go nazywają miłym i uprzejmym (κομψὸν καὶ ἰλαρὸν), zamiast poważnym, wielkim i sprawiedliwym (ἀντι σεμνοῦ καὶ μεγάλου καὶ δικαίου), ani też (...) poddawać się tym, którzy czegoś odeń żądają, i zniżyć się do ich poziomu z obawy (φοβούμενον), żeby nie zostać nazwany człowiekiem „szorstkim i nieprzystępnym” (σκληρὸς γὰρ καὶ ἀπηνής). (529e–f)

Jak wynika z przywołanego cytatu, pomocą może służyć wpojenie wychowanekowi – czy też „pacjentowi” – właściwej hierarchii zalet, poprzez uświadomienie mu, że cechy charakteru uznawane za dodatnie nie mają równej wartości,

a cieszące się popularnością zalety towarzyskie zawsze powinny – w przypadku konfliktu – ustąpić podstawowym cnotom etycznym. Tę samą myśl, w mocniejszych słowach, powtarza Plutarch pod koniec utworu:

(...) skoro pochwały z ust dopraszających się czegoś są fałszywe, trzeba się ich wystrzegać, a nie zachowywać się jak świnie, i dla skrobania i głaskania pozwalać robić ze sobą, co kto chce, poddawać się i płaszczyć. (...) Jedni darują nieprzyjaźń i karę występnyim ludziom, byle ich samych nazywano litościwymi, ludzkimi i wyrozumiałymi; inni, przeciwnie, ściągają na siebie wrogość i skargi bynajmniej nie konieczne, a nieraz i niebezpieczne, przekonani przez chwalców, że są jedynymi prawdziwymi mężami (...). Dlatego to Bion porównywał takich ludzi do amfor, które łatwo przenosić wzięwszy je za ucha. (535f)

Tezę o szkodliwości „fałszywego wstydu” popiera Cheronejczyk szczegółową argumentacją. Podstawowym zagrożeniem, jakie niesie nadmierna nieśmiałość i ustępliwość, jest jego zdaniem to, że wada ta prowadzi do skutków przeciwnych od zamierzonych przez ulegających jej ludzi²², którzy bojąc się „złej opinii nie mniej niż cierpienia tchórzą i uchybiają honorowi, nie mogąc znieść pozorów niesławny” (529a). Dlatego też „fałszywy wstyd doprawdy sprawia, że uciekając przed krytyką jak przed dymem trafiamy prosto w ogień. Wstydzący się bowiem oprzeć nierozsądnym naleganiom potem muszą wstydzić się w obliczu słusznych zarzutów, a lękający się lekkiej krytyki często popadają w rzeczywistości hańbiące sytuacje” (532d–e). Przykładom tych sytuacji Plutarch poświęca obszerny opis:

(...) fałszywy wstyd, przygniatając ludzi chwiejnych i niemęskich (τοῖς ἀτόνοις καὶ ἀνάνδροις) i nie mogących się zdobyć na jakiegokolwiek zaprzeczenie czy odmowę, odwraca ich od sprawiedliwości, gdy są sędziami, odbiera im swobodę słowa, gdy są doradcami, i zmusza do mówienia i robienia wielu rzeczy wbrew woli. Im kto bardziej bezwzględny, tym częściej staje się panem (δεσπότης) takiego człowieka i zdobywa nad nim władzę, przemagając własnym brakiem skrupułów jego ustępliwość (τῷ μὴ αἰδεῖσθαι τὸ αἰδούμενον ἐκβιαζόμενος). Stąd jak teren nizinny i łatwo dostępny, tak nieśmiałość, nie mając siły ani uchylić, ani odrzucić żadnego żądania, narażona jest na najhaniebniejsze sytuacje i postęпки. Zły jest z niej stróż chłopięcego wieku (...). Zły także opiekun ślubnej komory i niewieścich komnat (...) ustępliwość, pogarszając jeszcze rozwiązłość, oddaje wszystkie pozycje bezbronne, stojące otworem, łatwe do zdobycia, w moc napastnika. Darami pozyskują sobie rozpustnicy najgorszego rodzaju kobiety, ale namową działając na ustępliwe usposobienie nieraz zjednują sobie nawet i kobiety cnotliwe. (529f–530b)

Jak można zauważyć, powyższy *passus* zawiera wyraźne odwołanie do tradycyjnych, „patriarchalnych” wartości, mocno zakorzenionych w społecznościach greckich. Podobnie jak w przytoczonym wcześniej cytacie człowiek ulegający pochlebstwu podobny był w oczach Plutarcha do świni, pozwalającej na wszystko

²² Jest to zresztą, zdaniem Plutarcha, wspólna cecha wszystkich „chorób” duszy, ponieważ „wszystkim namiętnościami i wadom (πᾶσι μὲν τοῖς πάθεσιν ... καὶ τοῖς νοσήμασιν) towarzyszy właśnie to, czego, ulegając im, chcielibyśmy właśnie uniknąć” (Plutarch, *De falso pudore* 532d).

„dla skrobania i głaskania”, tak w podanych tutaj przykładach jawi się on jako bezwolna – bo wyrzekająca się własnej woli – ofiara psychicznej przemocy. Do niej bowiem właśnie Cheronejczyk porównuje zdecydowane nalegania, którymi człowiek pozbawiony skrupułów przełamuje opór osoby nieśmiałej i ustępliwej, stając się dzięki temu „panem” ludzi uznanych za „chwiejnych i niemęskich”, wymienianych w jednym rzędzie z – najbardziej narażonymi na wykorzystanie i gwałt – chłopcami i kobietami. I podobnie jak w przypadku tych ostatnich, dobrowolna zgoda na tę poniżającą rolę – niezależnie od tego, czy będzie to wykorzystanie seksualne, czy też „gwałt” dokonany na zasadach – zostaje przedstawiona przez Plutarcha, zgodnie z jej powszechnym postrzeganiem, jako źródło hańby, w którą popadamy „przez słabość charakteru, która nie pozwala nam odmówić (ὕπ’ ἀσθενείας τοῦ ἀντιλέγειν)” (533e). Dlatego taką „słabość ducha” (ἡ τῆς ψυχῆς ἀτονία) pisarz porównuje do „konstytucji ciała nie mogącej się przystosować ani do ciepła, ani do zimna; gdyż takie osoby pochwalone przez domagających się czegoś – słabną i ulegają, a w razie odmowy – wobec pretensji i podejrzeń stają się bojaźliwe i tchórzą. A trzeba zachować mocną postawę wobec obu sytuacji, nie ustępując ani usiłującym zastraszyć, ani pochlebić” (535d–e).

Nie ograniczając się do spraw fundamentalnych, beocki pisarz podaje też szereg przykładów, w których nadmierna ustępliwość przynosi szkody w życiu codziennym. Wśród nich wymienia straty pieniężne: „kiedy się pożycza osobom, którym się nie ufa, daje porękę wbrew swej woli” (530b); co gorsza, zdarza się, że „nieraz pomijamy ludzi przyzwoitych, bliskich nam i będących w potrzebie, a dajemy innym, bo proszą natarczywie i śmiało, nie dlatego, żebyśmy mieli ochotę dać, ale że nie umiemy odmówić” (531e). Oprócz wymiernej finansowej szkody dla samego siebie i bliskich postępowanie takie może doprowadzić do sytuacji mogącej stać się źródłem uzasadnionego wstydu: „gdy zabraknie nam na szlachetny cel, jeśli byliśmy hojni ponad miarę bez potrzeby” (532a). Również w ważniejszych sprawach nieuzasadniona wstydlivość „pozbawia (...) nas korzyści, które niesie zdrowy rozsądek” – jako przykłady autor wymienia tu wybór lekarzy, nauczycieli lub adwokatów, przy którym nie kierujemy się przekonaniem o ich wysokich kwalifikacjach, lecz wcześniejszą znajomością lub chęcią wyświadczenia komuś przysługi; nawet pomiędzy „tak zwanymi filozofami” można zobaczyć „takich, co są epikurejczykami lub stoikami nie z wyboru i własnego sądu, tylko przyłączyli się do bliskich i przyjaciół na ich nalegania” (532a–b). Przybierając postać źle pojętej delikatności „fałszywy wstyd” czyni nas także złymi przyjaciółmi, ponieważ obawa przed sprawieniem przyjacielowi przykrości sprawi, że nie będziemy umieli go upomnieć, „gdy popełni głupstwo dotyczące czy to rządów państwa, czy to spraw publicznych, czy też małżeństwa” (531c)²³. Wobec ludzi niechętnych nam i niezasługujących na

²³ Ostrzeżenie przed brakiem szczerości w przyjaźni jest powtarzającym się motywem w pismach Plutarcha; zob. O’Neil 1997; Sowa 2019.

zaufanie utracimy natomiast „zbawienną nieufność”, jeśli nie zdobędziemy się na odmowę utrzymywania z nimi stosunków towarzyskich (530e)²⁴.

Wreszcie Plutarch trafnie zauważa, że nadmierna wstydlivość jest wadą, której towarzyszy pełna świadomość niewłaściwości podejmowanego pod jej wpływem działania i związane z tym cierpienie (jako że, o czym należy pamiętać, jest ona przecież „wykwitem” natury z gruntu szlachetnej):

(...) ze wszystkich przypadłości najbardziej zbytnią ustępliwłość cechuje to, że się żałuje swego postępowania nie później, tylko od razu, w trakcie działania; dając, martwimy się; świadcząc, wstydzimy się; uczestnicząc, ściągamy na siebie niesławę; nie zwracając należności, ujawniamy swą winę. (533d–e)

Wstydlivi bowiem często popełniają te same błędy, co bezwstydni, z tą różnicą, że martwią się i boleją z powodu tych błędów, zamiast się nimi cieszyć jak tamci. (528d–e) (...) jakże często wiemy, że ktoś jest nikiemnikiem, a zaopatrujemy go w listy i pieniądze, samym sobie wyrządzając szkodę, i to bez przyjemności, jaką mają ludzie hojni dla heter i pochlebców, tylko ze wstrętem i niechęcią, znosząc bezczelność, która przemaga i obezwładnia nasz rozsądek. (533c–d)

Po tej obszernej i szczegółowej „diagnozie” nadmiernej wstydlivości jako szkodliwej wady charakteru²⁵ Plutarch przechodzi do „terapii”²⁶, proponując czytelnikom szereg ćwiczeń zmierzających do jej wykorzenia – „zaczynając, jak przy wszelkich początkach, od rzeczy drobnych, które na pierwszy rzut oka nie przerażają” (530e). Radzi więc zacząć „trening” od odmowy picia i gry w kości, jeśli nie ma się na to ochoty (530f); niezapraszania na uczyty osób nam niechętnych (530e) ani pochlebców (532c); stanowczego przerywania nagabującemu nas gadule (530f); powstrzymywania się od nieszczerých pochwał (531b–c); odmowy udzielania pożyczek każdemu, kto nas o nie poprosi (531d); nabrania nawyku „wybierania tego, co lepsze, choćby różnica była mała” (532b–c). Mimo pozornej trywialności tych spraw Plutarch traktuje je jako drogę do wyrobienia w sobie siły charakteru potrzebnej przy rzeczach ważnych:

Takie bowiem odmowy i ucieczki ćwiczące w nieustępliwości za cenę lekkiej obrazy przyzwyczajają nas i przygotowują do większych rzeczy. (...) Cóż poczniesz w ważnych sprawach w obecności króla, albo gdy cię zgromadzenie ludowe onieśmieli, jeśli nie potrafisz odmówić kielicha podanego przez towarzysza ani wymknąć się nudziarzowi, tylko pozwalasz, żeby

²⁴ Plutarch nie skąpi tu zaczerpniętych z mitologii i historii przykładów dramatycznych skutków utraty owej „zbawiennej nieufności”, która z reguły kosztowała bohaterów życie. Stanowią one niezamierzenie humorystyczny kontrast z bardziej realistycznym niebezpieczeństwem przedstawionym na zakończenie rozdziału: „bo jeżeli ty go zaprosisz, to on ciebie zaprosi, i on cię będzie podejmował obiadem, jeżeli ty jego” (530e).

²⁵ Charakterystyczna dla pism „terapeutycznych” dwudzielność została tu wyodrębniona z treści utworu dla jasności wywodu. Budowa pisma *De falso pudore* jest bardziej złożona; zob. Nikolaidis 2011: 222.

²⁶ Plutarch, *De falso pudore* 530e: „Skoro więc to niedomaganie (τὸ νόσημα) powoduje tyle złych skutków, trzeba próbować przemóc je ćwiczeniem (τῆ ἀσκήσει)”.

gadula narzucał ci się, bo nie możesz zdobyć się na to, żeby powiedzieć: „Kiedy indziej się z tobą zobaczę, teraz nie mam czasu!” (531a–b)

Dlatego też, choć nie jest rzeczą właściwą „odpierać zło, naśladując je”, Cherejczyk uznaje za rzecz słuszną i sprawiedliwą „bezczelnych, bezwzględnych natrętów (τοὺς ἀναιδῶς καὶ ἀδυσωπήτως ἐνοχλοῦντας) pozbywać się za pomocą bezwzględności (τῷ ἀδυσωπήτῳ), a osobom bezwstydnym (τοῖς ἀναισχύντοις) odmawiać rzeczy niegodnych wstydzając się ich (αἰσχυνόμενον)” (534b). Nie szczędzi przy tym dodatkowych porad, podając różne sposoby odmawiania (niekiedy wystarczy w tym celu „podnieść brwi albo spuścić oczy”, warto też „mieć pod ręką duży zapas wypowiedzi wybitnych i cnotliwych osobistości, żeby je cytować natrętom” – 532f). Kilka kolejnych rozdziałów (14–17) poświęca zaś podsunięciu przykładów właściwych argumentów do zastosowania wobec różnych ludzi – zarówno bliżej nieznanych (tu często wystarczy odpowiednio dobrany żart), jak i „sławnych i znakomitych” polityków lub profesjonalistów (których warto zawstydzić odwołaniem się do ich pozycji, opinii i umiejętności), a wreszcie wobec ludzi „o niskich namiętnościach”, których nalegania i upór w osiąganiu przedmiotów swoich pożądań powinny najbardziej skłonić nas do myślenia i podjęcia słusznych decyzji:

Doprawdy bowiem oburzające by to było, gdyby tacy oto w swych wadach i żądach (ἐν νοσήμασι καὶ παθήμασιν) pozostawali stali, nieugięci, niezłomni, a my, którzy chcemy i wyznajemy, że chcemy być miłośnikami dobra i sprawiedliwości (φιλοκάλους καὶ φιλοδικαίους), nie potrafilibyśmy się opanować, tylko dali się odwieść od cnoty i zrzekli się jej. (535b–c) (...) a widząc, że nie narazić się na zarzuty albo nie zrobić nieprzyjemności komuś, z kim ma się do czynienia – jest w ogóle niemożliwe, słusznie zdecydujemy się raczej na wrogość ludzi niemądrych niż na zasłużone oskarżenia, jeśli byśmy działali w interesie tamtych, a wbrew sprawiedliwości. (535e–f)

Ta ostatnia wypowiedź Plutarcha zawiera kluczową obserwację i radę związaną z „terapią” nadmiernej ustępliwości: rzeczą niemożliwą jest zyskanie uznania wszystkich ani powszechnej akceptacji. Wiedza ta powinna zostać wpojona dzieciom w procesie wychowania, aby lekcji tej nie musiały odbierać w wieku dojrzałym, po popełnieniu szeregu bolesnych i upokarzających błędów. Dlatego też fundamentem mocnej konstrukcji psychicznej nie może być posłuszeństwo autorytetom, lecz poczucie własnej godności i integralności, opierające się na wierności świadomie przyjętym wartościom; tylko to pozwoli na samodzielną ocenę i wybór ludzi, których za autorytety jesteśmy skłonni uznawać. I choć starożytni autorzy – jak przywołani Seneka, Kwintylian i Plutarch – doceniają urok „nieśmiały młodzińców”, widząc w ich rumieńcu wyraz szacunku oraz zapowiedź łatwego, miłego w obejściu charakteru – ulubionego materiału wychowawcy – to jednak zdają sobie sprawę, że tylko krok dzieli tę wrażliwą i ustępliwą naturę od popadnięcia w „chorobę”, którą współcześnie często lubimy określać mianem braku asertywności. W istocie rzeczy oznacza ona opisany

przez Plutarcha stan bolesnego rozdarcia (zwany obecnie dysonansem poznawczym) pomiędzy wyznawanymi wartościami a sprzecznymi z nimi działaniami, podejmowanymi pod wpływem nacisków lub pochlebstw. Wspólnym mianownikiem tych działań, jak trafnie zauważają cytowani autorzy, jest lęk przed utratą dobrej opinii w oczach wszystkich napotykanych na swej drodze ludzi, dowodzący braku ugruntowanego przekonania o własnej wartości, co zbliża nadmierną nieśmiałość do kolejnej krytykowanej przez starożytnych wady – „małoduszności” (μικροψυχία)²⁷. A ponieważ świadomość swojej słabości przyczynia się do dalszego pogorszenia samooceny, osoby takie mogą łatwo popaść w rodzaj błędnego koła, z którego wyjściem – o ile nie posłuchają wskazówek mądrych filozofów – może być dobrowolna rezygnacja z wyznawanych wcześniej wartości („bezwstyd”) albo całkowita utrata woli oporu. W obu przypadkach „nieśmiali młodzieńcy” stają się materiałem na idealnych poddanych tyrana – podobnie jak wspomniani przez Plutarcha mieszkańcy Azji, którzy „wszyscy (...) są niewolnikami jednego człowieka, bo nie mogą wymówić jednej sylaby: «nie»”²⁸.

BIBLIOGRAFIA

Źródła, przekłady, komentarze

- Aristotle, *Art of Rhetoric*, transl. by J.H. Freese, revised by G. Striker, Cambridge 2020.
- Aristotle, *Eudemean Ethics*, w: *Athenian Constitution, Eudemean Ethics, Virtues and Vices*, transl. by H. Rackham, Cambridge 1935.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, transl. by H. Rackham, Cambridge 1926.
- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, w: *Dzieła wszystkie*, t. V, przekł., wstęp i komentarz W. Wróblewski, Warszawa 1996, 385–493.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: *Dzieła wszystkie*, t. V, przekł., wstęp i komentarz D. Gromska, Warszawa 1996, 7–300.
- Arystoteles, *Retoryka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. VI, przekł., wstęp i komentarz H. Podbielski, Warszawa 2001, 265–495.
- Kwintylijan, *Kształcenie mówcy*, księgi VIII, 6 – XII, przekł., wstęp, i przypisy S. Śnieżewski, Kraków 2012.
- Livy, *History of Rome*, vol. I: Books 1–2, transl. by B.O. Foster, Cambridge 1919.
- Plutarch, *On Compliancy (De vitioso pudore)*, w: *Moralia*, vol. VII, transl. by P.H. De Lacy, B. Einarson, Cambridge 1959, 46–89.
- Plutarch, *O fałszywym wstydzie*, w: *Moralia (wybór)*, przekł., wstęp, przypisy Z. Abramowiczówna, Kraków 1977, 129–150.
- Quintilian, *The Orator's Education*, vol. V: Books 11–12, ed. and transl. by D.A. Russell, Cambridge 2002.
- Seneca, *Epistles*, vol. I: *Epistles 1–65*, transl. by R.M. Gummere, Cambridge 1917.
- Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.

²⁷ Zob. Arist. *Et. nik.* IV, 3, 1125a 23–27: „Ludzie tacy zdają się jednak grzeszyć nie głupotą, lecz nadmierną nieśmiałością. Niemniej takie przekonanie sprawia, że tracą też istotnie na wartości; każdy bowiem dąży do tego, co mu się należy, ludzie natomiast przesadnie skromni wstrzymują się od czynów i przedsięwzięć szlachetnych, w przekonaniu, że do nich nie dorosli (...)”.

²⁸ Plutarch, *De falso pudore* 532e–f.

Opracowania

- Barton 2001: C.A. Barton, *Roman Honor. The Fire in the Bones*, Berkeley–Los Angeles– London 2001.
- Burns 2015: A. Burns, *Diatribes and Plutarch's practical ethics*, Iowa 2015, w: [https://iro.uiowa.edu/esploro/outputs/doctoral/Diatribes-and-Plutarchs-practical-ethics/9983777234002771].
- Cairns 1993: D.L. Cairns, *AIDŌS. The Psychology of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.
- Ingenkamp 1971: H.-G. Ingenkamp, *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen 1971.
- Kaster 2005: R.A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005.
- Konstan 2003: D. Konstan, *Shame in Ancient Greece*, „Social Research” 70 (2003), nr 4, 1031–1060.
- Konstan 2006: D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006.
- Konstan 2015: D. Konstan, *Senecan Emotions*, w: *The Cambridge Companion to Seneca*, eds. S. Bartsch, A. Schiesaro, Cambridge 2015, 174–184.
- Nikolaidis 2011: A.G. Nikolaidis, *Plutarch's 'Minor' Ethics: Some Remarks on 'De garrulitate', 'De curiositate', and 'De vitioso pudore'*, w: *Virtues for the People: Aspects of Plutarchan Ethics*, eds. G. Roskam, L. van der Stockt, Leuven 2010, 205–222.
- Nussbaum 2009: M. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton–Oxford 2009.
- O'Neil 1997: E.N. O'Neil, *Plutarch on Friendship*, w: *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, ed. J.T. Fitzgerald, Atlanta 1997, 105–121.
- Stimilli 2005: D. Stimilli, *The Face of Immortality. Physiognomy and Criticism*, New York 2005.
- Sowa 2019: J. Sowa, *Obraz przyjaźni w 'Moralich' Plutarcha*, „Meander” 74 (2019), 25–40.
- Van Hoof 2010: L. van Hoof, *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamis of Philosophy*, Oxford 2010.
- Wray 2015: D. Wray, *Seneca's Shame*, w: *The Cambridge Companion to Seneca*, eds. S. Bartsch, A. Schiesaro, Cambridge 2015, 199–211.

THE PROBLEM OF SHY ADOLESCENTS, OR *VITIOSA VERECUNDIA*

Summary

Both Greeks and Romans considered shame an important instrument of moral education. However, while respect for elders and superiors was a desirable trait of young people, it could also turn sometimes into a serious character flaw – excessive compliance with all who made any demands, even the wrong ones. Therefore, shyness was often considered ‘a disease of the soul’ as a feeling that made one feel ashamed to do the right thing.

In the article, the concept of *vitiosa verecundia* is presented on the basis of texts by Seneca, Aristotle, Quintilian, Livy and, above all, Plutarch's treatise *De falso pudore*.