

ELŻBIETA SZABLEWSKA

**„MOWA DO MŁODYCH” ŚW. BAZYLEGO WIELKIEGO
WSPÓŁCZESNE PRÓBY OCENY, INTERPRETACJE
ORAZ INSPIRACJE ZAWARTYCH W NIEJ KONCEPCJI
PEDAGOGICZNYCH**

Mowa do Młodych autorstwa św. Bazylego (329-378), biskupa Cezarei Kapadockiej, od wieków cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem ze strony kolejnych pokoleń historyków literatury i teorii wychowania, którzy – zwłaszcza w minionym wieku – powiększają swoimi rozważaniami pokaźnych rozmiarów literaturę przedmiotu poświęconą tej krótkiej choć treściwej broszurze. Traktat Bazylego cieszył się zresztą ogromną popularnością i w okresie późnego antyku i jeszcze później, o czym świadczy fakt tłumaczenia go i na język syryjski (w V w. i prawdopodobnie także po raz drugi w VII w.), i arabski, a także duża liczba zachowanych rękopisów (sama Bibliothèque Nationale w Paryżu posiada co najmniej 26 rękopisów, co oznacza, że liczba rękopisów przechowywanych w innych bibliotekach, które wykonano przed rokiem 1600 mogłaby obejmować niemal sto egzemplarzy). Jak możemy się domyślać, znaczenie traktatu Bazylego polegało przede wszystkim na tym, że pełnił on rolę dzieła opiniotwórczego, a w okresie bizantyjskim wpłynął zapewne na wybór lektur szkolnych i akademickich, pomagając przy tym *zachować klasyczny syllabus w istocie niezmienny przez tysiąclecie*¹.

Współczesne badania poświęcone *Mowie do Młodych* ogniskują się w znacznej mierze wokół zagadnień związanych z problemem dato-

¹ Por. N.G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975, s. 13-15.

wania i adresatów traktatu². Kwestią sporną jest nade wszystko pierwszy wspomniany tu problem wynikający z rozmaitych możliwości interpretacji wypowiedzi samego autora. Bazyli bowiem, wyjaśniając powody, jakie skłoniły go do wystąpienia z serią pouczeń pod adresem młodzieży, wyznał w części wstępnej traktatu: „Wiek mój bowiem, ćwiczenie nabyte w wielu sprawach, a nadto dostateczny udział w zmianie powodzenia i niepowodzenia, uczącej wszystkiego, dały mi takie doświadczenie w rzeczach ludzkich, że mogę wam, rozpoczynającym dopiero życie, pokazać niby najbezpieczniejszą drogę”³. Cytowane stwierdzenie Bazylego przemawia na korzyść tej grupy badaczy, którzy utrzymują, że Bazyli skomponować musiał *Mowę* w ostatnich latach życia, sprawując posługę biskupią w Cezarei⁴. Zwolennicy wcześniejszego datowania utworu dowodzą natomiast, że słowa te były jedynie wyrazem paternalistycznej pozycji, jaką zajął Bazyli – nauczyciel retoryki – w stosunku do swoich uczniów. Równocześnie też mogły odzwierciedlać, jak przekonują niektórzy, dumę Bazylego, który w trakcie komponowania traktatu przynależał do aktywnie do edukacyjnego establishmentu⁵.

² Dyskusje wywołuje także kwestia gatunku literackiego, do jakiego należy zaliczyć traktat Bazylego. Choć w dużej liczbie manuskryptów przeważa określenie *Mowy* mianem homilii, obecnie ze względu na fakt, że brak w utworze cech „pastoralno-katechetycznych właściwych homilii”, przyjmuje się raczej, że traktat należy zaliczyć do innego gatunku pism; por. A. Pastorino, *Il „Discorso Ai Giovani” Di Basilio E Il „De Audiendis Poetis” Di Plutarco, w: Atti del Congresso Internazionale su „Basilio di Cesarea: le sua età e il Basiliansimo in Sicilia”*, Messina 1983, s. 217, przyp. 2. Broszurka Bazylego wpisuje się więc w tradycję pism zwanych *λόγοι προτρεπτικοί*, których celem było wyrażenie zachęty do moralnego doskonalenia się, a zwłaszcza do studiowania filozofii. „Protreptyczne znamię Oratio – jak zauważa jej wydawca, M. Naldini – pozwala Bazylemu przekroczyć granice argumentacji związanej z konkretnymi okolicznościami i nadać temu traktatowi ton szeroki i charakter waloru ogólnego” (M. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai Giovani*, Firenze 1984, s. 17-18).

³ Bazyli, *Oratio ad adul.* I, 2, tłum. T. Sinko, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, s. 213.

⁴ M. Naldini datuje powstanie *Mowy* na lata 370-375 (por. dz. cyt., s. 16). N.G. Wilson opowiada się także za późnym powstaniem traktatu, tj. w ostatnich latach życia Bazylego (por. dz. cyt., s. 9).

⁵ R.E. Winn proponuje lata 355-356, czyli okres, w którym Bazyli miał nauczać retoryki, jako czas powstania *Mowy*. Jego argumentacja opiera się na przekonaniu, że podczas gdy w *Oratio* Bazyli wyraził afirmację dla greckiej pajdei, w swoich późniejszych wypowiedziach jako kapłan i biskup zmienił ton i odrzucał kulturę klasyczną (por. R.E. Winn, *Revisiting the Date of Authorship of Basil of Caesarea’s „Ad Adolescentes”*, „The Greek Orthodox Theological Review” 44 (1999), 1-4, s. 291-307). Podobne stanowisko reprezentuje J.M. Rist, zdaniem

Kwestią otwartą pozostaje pytanie, czy Bazyli zwracał się rzeczywiście do swoich siostrzeńców, czy też z adresatami łączyły go tylko więzi duchowe⁶. Choć sam autor zwracał uwagę na naturalne pokrewieństwo łączące go z adresatami, możemy przypuszczać, że zezwolił na kopiowanie *Mowy*, a zatem myślał także o szerszym gronie odbiorców⁷. Pewne natomiast pozostaje, że Ojciec Kościoła zwrócił się ze swoimi radami do uczniów, którzy każdego dnia chodzą do szkoły⁸. Autor nie określił bezpośrednio wieku młodzieńców, dał jedynie wskazówkę, że ich wiek zbliżony jest do wieku Heraklesa, który w alegorii Prodikosa stoi przed wyborem drogi życiowej⁹. Bazyli spodziewał się, że jego adresaci będą obeznani z dziełami Hezjoda, że zidentyfikują sofistę z Keos jako Prodikosa oraz że w „egipskim sofście” dostrzegą odniesienia do mitologicznego Proteusa¹⁰. To by wskazywało na fakt, że dysponowali już pewną znajomością pism autorów klasycznych. Równocześnie biskup Cezarei twierdził, że są oni

którego rady udzielone przez Bazylego przypominają poglądy, jakie na temat kultury wyrażali retorycy lub literaci, odzwierciedlają więc własne doświadczenia Bazylego z czasów studenckich i z okresu, gdy sam nauczał retoryki (por. J.M. Rist, *Basil's „Neoplatonism”: Its Background and Nature*, w: P.J. Fedwick (red.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto, Ontario 1981, t. 1, s. 219).

⁶ Zdaniem N.G. Wilsona Bazyli zwracał się także do swoich siostrzenic (por. N.G. Wilson, dz. cyt., s. 7). St. Longosz przypuszcza, że chodziło zarówno o dzieci jego siostry, jak i o uczniów wspólnoty założonej przez niego w Annisach (por. St. Longosz, *Rodzinne wychowanie dziecka wg świętego Bazylego*, „Currenda” 130 (1980) 7-9, s. 250.)

⁷ Bazyli, *Oratio ad adul.* I, 3. P.J. Fedwick utrzymuje, że adresatami utworu mieli być uczniowie lokalnej szkoły podstawowej (por. P.J. Fedwick, *Basil of Caesarea on Education*, w: *Atti del Congresso Internazionale su „Basilio di Cesarea: la sua età e il Basilianesimo in Sicilia*, Messina 1983, s. 592). Natomiast R.J. Deferrari i M.R.P. McGuire, tłumacze *Mowy*, sugerują, że traktat był rodzajem moralnego wykładu przeznaczanego dla mężczyzn przygotowujących się do kapłaństwa lub nawet dla tych, którzy otrzymali już niższe święcenia i przebywali w bliskim kontakcie z Bazylim (w: Basil, *Letters*, LCL, Cambridge, Massachusetts, London 2005, t. IV, s. 365). D.J. Geanakoplos także przypuszcza, że adresatami mieli być młodzi mężczyźni, którzy przygotowywali się do kapłaństwa (por. D.J. Geanakoplos, *St Basil. „Christian Humanist” of the „Three Hierarchs” and Patron Saint of Greek Letters*, „The Greek Orthodox Theological Review” 15 (1980), s. 98). Podobnie M. Lech odrzuca „skromne grono młodych kuzynów” jako jedyńych adresatów broszury i dodaje, miała ona zapewne być wykorzystywana „w praktyce kościelnych instytucji wychowawczych” (por. M. Lech, *Znaczenie antycznej literatury greckiej w edukacji młodych chrześcijan*, „Meander” 2/1997, s. 143).

⁸ Bazyli, *Oratio ad adul.* I, 5.

⁹ Tamże V, 14.

¹⁰ Tamże I, 4; V, 13; IX 28.

zbyt młodzi, by słuchać wykładu na temat życia duchowego¹¹. Prawdopodobnie planował jednak, że w przyszłości poświęcą się studiom teologicznym¹². Precyzyjne podanie wieku młodzieńców wydaje się trudne. W tytule mowy pojawiają się bowiem *νέοι*, co wskazywałoby na adresatów, odbierających już edukację na poziomie wyższym. Tymczasem w samym traktacie Bazylego zwracał się kilkakrotnie do *παιδες*, które to określenie, jeśli przyjąć jego znaczenie w sensie technicznym, oznaczałoby chłopców w wieku nie przekraczającym 14 lat. Byliby więc to uczniowie, którzy odbywali naukę w szkole podstawowej, ale już na poziomie zaawansowanym, a ich edukacja opierałaby się na etycznej ocenie czytanych tekstów¹³. Za pewne uznać natomiast należy, że zarówno ich wiek, jak i poziom odebranego wykształcenia pozwalał Bazylemu wymagać od nich dojrzałości i umiejętności wypracowania w sobie zdolności osądu treści, z jakimi spotykać się mieli przy lekturze tekstów autorów pogańskich.

Ożywiona dyskusja dotyczy także kwestii ogólnej wymowy dzieła biskupa cezarejskiego i koncentruje się wokół podejścia Bazylego do spuścizny kultury greckiej. Zwolennicy tezy o negatywnym wydźwięku mowy twierdzą, że jej autor przestrzegał przed niebezpieczeństwami, jakimi groziło obcowanie z dziełami klasyków i zalecał ich zwalczanie „czy to przez objaśnianie poetów w świetle ewangelicznej moralności, czy też przez dokonanie surowego przesiewu w zespole ich autorów”¹⁴. Niektórzy przypuszczają nawet, że zamiarem Ojca Kościoła było nałożenie cenzury na niektóre teksty¹⁵. Inni natomiast przyznają, że autor mowy nie odczuwał potrzeby krytyki kultury klasycznej, a nawet doceniał jej wartość w kształceniu chrześcijan, lecz równocześnie skutecznie obniżył jej znaczenie. Z dotych-

¹¹ *Oratio ad adul.* II, 4.

¹² M. Naldini, dz. cyt., s. 15.

¹³ P.J. Fedwick ustala wiek adresatów na 14 lat, opierając się na terminologii: *παιδες* (12-14 lat), *ἐφηβοι* (15-17 lat) i *νέοι* (powyżej 18) (por. P.J. Fedwick, dz. cyt., s. 591, przyp. 28). N.G. Wilson twierdzi, że byli oni w wieku 15-16 lat (por. N.G. Wilson, dz. cyt., s. 8); podobnie uważa M. Naldini, dodając zarazem, że ich nauka odbywała się już na poziomie wyższym (por. M. Naldini, dz. cyt., s. 16).

¹⁴ H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 445.

¹⁵ S. Garnett, *The Christian Young and the Secular World*, „The Greek Orthodox Theological Review” 26 (1981), s. 211.

czasowego bowiem szczytu tradycyjnej edukacji sprowadził ją zaledwie do poziomu wstępnego, niezbędnego do przejścia do kolejnego etapu nauki¹⁶. Ci z kolei, którzy podkreślają pozytywny stosunek biskupa do greckiej pajeidi, stoją na stanowisku, że mowa stanowi syntezę między wiarą chrześcijańską a literaturą grecką¹⁷. Najtrafniejsze wydają się jednak uwagi Deferrari’ego i McGuire’a, zdaniem których stosunek Bazylego do autorów pogańskich, w porównaniu z innymi pisarzami chrześcijańskimi tego okresu, był najbardziej „oświecony i zrównoważony, a jego podejście do literatury klasycznej odzwierciedlało pozycję wyrozumiałego przyjaciela, nie osłepionego jej najgorszymi cechami i w żadnym wypadku nie potępiającego jej w całości z tego powodu”¹⁸.

Traktat Bazylego wyrastał zapewne z rzeczywistej potrzeby chwili, powstał bowiem w okresie, w którym problem celowości studiowania pism pogańskich przez chrześcijan nie był formalnie rozstrzygnięty, brakowało poza tym oficjalnego stanowiska Kościoła w tej kwestii. Nie dziwi więc fakt, że obok chrześcijan o nastawieniu umiarkowanym pojawiały się także odłamy skrajne. Istnienie licznej grupy nieprzejednanych chrześcijan poświadczyl Grzegorz z Nazjanzu, gdy wygłaszając mowę pogrzebową na cześć swego zmarłego przyjaciela, pierwszeństwo wśród dóbr przyznawał kulturze, przy czym miał na myśli nie tylko chrześcijańską – szlachetniejszą, ale także pogańską, którą, jak mówił, „wielu chrześcijan niesłusznie pogardza jako zdradliwą, niebezpieczną i oddalającą od Boga”¹⁹. Grupa „antyhellenów” stała na stanowisku, że należy zabronić wszelkiego kontaktu z dziełami klasyków, aby oczarowani urokiem ich utworów czytelnicy nie skłonili się w stronę zła. Ich zdaniem przejawy ἀρετή starożytnych nie przedstawiały pozytywnych walorów dla moralnego kształcenia, a je-

¹⁶ R. Van Dam, *Kingdom of Snow. Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*, Philadelphia 2002, s. 182.

¹⁷ D.J. Geanakoplos, dz. cyt., s. 96. Zdaniem R.E. Winna Bazyli uważał grecką pajeidę za konieczny element w edukacji chrześcijańskiej i zachęcał do całościowego studiowania pism autorów pogańskich w celu prowadzenia cnotliwego życia (por. R.E. Winn, dz. cyt., s. 295).

¹⁸ R.J. Deferrari, M. R.P. McGuire, w: Basil, *Letters...*, t. IV, s. 370.

¹⁹ Grzegorz z Nazjanzu, *Or.* 43, 11, tłum.: *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, Warszawa 1967, s. 482.

dynie Biblia oferowała pożyteczne zasady i przykłady cnoty. Skrajnie odmienne stanowisko zajmowali entuzjaści literatury pogańskiej, zdaniem których młodzież powinna studiować całość spuścizny literackiej Greków w szczególności zaś poetów, historyków i mówców. Mniejsze znaczenie, w przeciwieństwie do Bazylego, przyznawali natomiast dziełom filozofów, którym, jak twierdził biskup cezarejski, jako prawdziwym nauczycielom cnoty, należy się większa uwaga. Poza tym w opinii filhellenistów przykazań moralnych łatwiej można nauczyć się na przykładach słusznego postępowania Greków niż na podstawie zasad biblijnych, które są trudniejsze do przestrzegania. Wydaje się uprawnione twierdzenie, że wobec takich ekstremalnych stanowisk Bazyli zajął pozycję umiarkowaną i na podstawie własnego doświadczenia zaproponował równowagę i drogę środka²⁰. Jest rzeczą charakterystyczną, że biskup w ogóle nie podjął zagadnienia całkowitego usunięcia z kształcenia młodych chrześcijan literatury pogańskiej jako szkodliwej i zgubnej. Tym bardziej nie rozważał kwestii zastąpienia programu tradycyjnej szkoły edukacją opartą wyłącznie na pismach chrześcijańskich, czego przykładem stały się nieudane propozycje dwóch Apolinarych²¹. Za swój cel przy konstruowaniu traktatu obrał jedynie pomoc młodym, nieukształtowanym jeszcze uczniom, a zapewne także dorosłym, czy to niezdecydowanym, czy błędzącym, ograniczającą się do zarysowania właściwej drogi korzystania z dzieł autorów pogańskich²².

Analiza traktatu jedynie pod kątem spotkania chrześcijaństwa z tradycją greckiej *pajdei* usprawiedliwia dwubiegunowe, niekiedy skrajne, opinie na temat jego treści. Tymczasem temat korzyści płynących ze studiowania klasyków dotyczy zaledwie części tekstu i nie obejmuje całości jego problematyki. Trudno bowiem nie dostrzec, że podstawowym zamiarem Bazylego było zachęcenie adresatów do prowadze-

²⁰ A. Pastorino, dz. cyt., s. 228-231.

²¹ Por. N.G. Wilson, dz. cyt., s. 9. Apolinary Starszy i Młodszy oraz ich działalność literacka (por. St. Longosz, „Klasyczna” twórczość Apolinarych z Laodycei, R.T. 43 (1995) 4, s. 145-163).

²² Por. A. Pastorino, dz. cyt., s. 229. Garnett także zakłada, że Bazyli zwracał się i do młodych czytelników, i do dorosłych (por. S. Garnett, dz. cyt., s. 212).

nia cnotliwego życia i, jak możemy się domyślać, do podjęcia ideału monastycznego i chrześcijańskiej ascezy²³.

Pojawiające się na początku XX wieku próby łączenia mowy biskupa cezarejskiego z tekstami określanymi mianem diatryby cynicko-stoickiej w świetle najnowszych badań nie wydają się uzasadnione, choć oczywiście nie oznacza to, że w *Mowie do Młodych* nie można odnaleźć motywów często w tego gatunku tekstach występujących. Wręcz przeciwnie, natomiast źródeł inspiracji dla traktatu Bazylego szuka się zazwyczaj w dialogach Platona i pismach Plutarcha²⁴.

Dyskutowaną kwestią pozostaje także zależność mowy Bazylego od pisma Plutarcha *Jak młodzież powinna słuchać poetów*. Znajomość dzieł cheronejskiego pisarza, w tym także jego pedagogicznego traktatu, wydaje się być bezsporna²⁵. Podobna tematyka, jak również liczne analogie, wspólne obu pisarzom motywy oraz bliskość postulowanych przez nich zasad moralnych zbliża do siebie oba dzieła. Mimo pozornej bliskości między dwoma tekstami obecnie wydaje się, że tyle jest między nimi podobieństw co różnic.

Zbliżenia i kontrasty widoczne są przy pobieżnej choćby analizie podstawowego zagadnienia etyczno-pedagogicznej wartości poezji/kultury klasycznej. Przede wszystkim obaj moralisci przekonani są, że poezja – dla Plutarcha, a dla Bazylego cały literacki dorobek autorów pogańskich, zawiera w sobie treści niebezpieczne dla młodzieży²⁶. Jednak, podczas gdy grecki filozof adresuje swoje pismo do nauczycieli i im ofiaruje techniczne wskazówki, w jaki sposób powinni strzec młodych uczniów przez zgubnym wpływem niektórych fragmentów poezji, Ojciec Kościoła zwraca się bezpośrednio do młodzieży chrześcijańskiej, która uczy się w tradycyjnej szkole, bazującej na programie edukacyjnym, wypracowanym także przez Plutarcha. Bazyli, którego celem nie jest przeprowadzenie reformy szkolnictwa, apeluje tylko do uczniów o dokonanie świadomego wyboru, o lektu-

²³ Por. M. Naldini, dz. cyt., s. 10-11.

²⁴ Por. N.G. Wilson, dz. cyt., s. 16.

²⁵ O znajomości dzieł Plutarcha, w tym traktatów składających się na jego *Moralia*, oraz wykorzystanie ich przez Bazylego zob. P. Scazzoso, *L'umanesimo di S. Basilio*, „Augustinianum” 12 (1972), s. 394-97.

²⁶ *De aud. poet.* 15 B, *Oratio ad adul.* IV.

rę krytyczną opartą na idei użyteczności i ukierunkowaną na cel życia chrześcijańskiego. Równocześnie też zdaniem Plutarcha młodzież powinna studiować całą poezję, bez wyjątku, a neutralizowanie jej zgubnego wpływu leżeć powinno w gestii pedagoga. Bazyli z kolei nakłaniał swych adresatów, aby „kochali i naśladowali” tylko te fragmenty, w których mowa jest o dobrych postaciach i dobrym postępowaniu. Resztę radzi odrzucić. Obaj pisarze posługują się również pojęciem *χρήσιμον*. Dla pogańskiego pisarza pozostaje on jednak motywem dodatkowym, istotnym zaś jest aspekt hedonistyczny. „Należy zawsze w tym, co przyjemne – mówi Plutarch – szukać tego i cenić to (*ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν*), co jest pożyteczne”²⁷. Biskup cezarejski traktuje motyw użyteczności za podstawowe kryterium stanowiące o wyborze odpowiedniej lektury. Na zakończenie pozostaje jeszcze kwestia propedeutyki. Na szczycie swego modelu edukacyjnego umieścił Plutarch filozofię, do której studiowania prowadzić powinna lektura poetów. Tymczasem Bazyli w świadomym korzystaniu z dzieł „mądrości zewnętrznej” dostrzegł możliwość cennego przygotowania do zrozumienia (*ἀπόρρητα*) Pism Świętych, prowadzących do przyszłego życia²⁸.

Zależność *Mowy do Młodych* od traktatu autora pogańskiego mogłaby potwierdzić duża liczba motywów występujących w obu dziełach, gdyby nie fakt, że obaj pisarze wykorzystują te same nieraz obrazy dla wyrażenia różnych myśli lub posługują się nimi w całkiem odmiennym kontekście. Przykładem mogą służyć dwa motywy homerowe pojawiające się w obu traktatach. Pierwszy dotyczy Odyseusza i słynnego obrazu zatkania sobie uszu woskiem. Filozof z Cheroni przestrzega nauczycieli przed cenzurowaniem poezji ze względu na niebezpieczeństwa w niej zawarte. „Czyż więc mielibyśmy – pyta retorycznie Plutarch – młodzieży, jak Itaceńczykom, zalepiać uszy jakimś twardym woskiem i kazać jej na epikurejskim statku uciekać od poezji i omijać ją z daleka?”²⁹ Tymczasem biskup cezaryjski, propo-

²⁷ *De aud. poet.* 16 A, tłum. wspólne pod kierunkiem K. Kumanieckiego, Warszawa 1957, s. 16. Bazyli posłużył się podobnymi wyrażeniami: *ἀγαπᾶν τε καὶ διώκειν* (por. *Oratio ad adul.* II, 3) oraz *ἀγαπᾶν τε καὶ ζηλοῦν* (por. tamże, IV,2).

²⁸ Por. *De aud. poet.* 37 A-B, *Oratio ad adul.* II,7.

²⁹ Por. *De aud. poet.* 15 D, tłum., s. 15.

nując młodzieży naśladowanie tylko pozytywnych wypowiedzi i zachowań, postuluje, by unikali naśladowania złych postaci, „zatkawszy sobie uszy, nie inaczej, jak według opowiadania owych Odyseusz uniknął śpiewu Syren”³⁰. Interpretacja tego samego epizodu jest więc w obu przypadkach zupełnie odmienna. Wydaje się słuszne przypuszczenie, że w sposobie wykorzystania tego motywu Bazyli bliższy był Platonowi, który także posłużył się tym obrazem, niż Plutarchowi. Podczas gdy Bazyli i Platon skorzystali z niego, by wskazać przykład do naśladowania, Plutarch za jego pomocą wskazał nauczycielom, czego czynić nie powinni³¹.

Inny przykład zaczerpnięty z *Odysei* a wspólny obu traktatom pedagogicznym odwołuje do słynnego spotkania Odyseusza, ocalałego z rozbitego statku, z młodą Nauzykaa. Plutarch, koncentrując się na postaci królowny i jej zachowaniu, dostarcza wskazówek, w jaki sposób należy oceniać postępowanie bohaterów w ich słusznym sensie. „Jeśli Nauzykaa – mówi – ujrzawszy Odyseusza, człowieka obcego, zapłonęła do niego namiętnością taką samą jak Kalipso (...), trzeba zganić jej śmiałość i zuchwałość. Kiedy zaś z jego przemowy poznała jego charakter i ogarnęła ją podziw dla tak rozumnych słów, i gdy wtedy zapragnęła zostać małżonką raczej takiego człowieka niż jakiegось żeglarza lub tancerza spośród współobywateli – wówczas istotnie jest godna podziwu”³². Tymczasem Bazyli, powołując się na autorytet swego nauczyciela – Libaniosa, powtarza przekonanie starożytnych o poezji homerowej, która stanowi pochwałę cnoty i naganę przewrotności. Nawołując do tego epizodu zaczerpniętego z *Odysei*, Ojciec Kościoła tłumaczy, że „zaraz po przybyciu uczciła go [Odyseusza] królowna, przy czym nie potrzebował się wstydzić, że ujrzała go nagim, skoro go cnota zamiast szat ozdobiła”³³. Dla Plutarcha, któremu zależy na obronie i zachowaniu całego dorobku poezji, opowieść

³⁰ Por. *Oratio ad adul.* IV, 2, tłum. T. Sinko, s. 216.

³¹ Por. Platon, *Symp.* 216 A; A. Pastorino, dz. cyt., s. 239-240. Problem wielorakich alegorycznych interpretacji motywu Syren zob. A. Wypustek, A. Krzyszowska-Wypustek, *Homer wśród pogan i chrześcijan. Interpretacje „Odysei” w czasach cesarstwa rzymskiego*, „*Mean-der*” 5-6 (1996), s. 245-46, 253-54.

³² *De aud. poet.* 27 A-B, tłum., s. 41-42.

³³ *Oratio ad adul.* V, 7, tłum. T. Sinko, s. 218.

o spotkaniu Odyseusza z Nauzyką służy do wskazania różnych możliwości interpretacji utworów poetyckich. Bazyli z kolei, nawiązując do antycznej koncepcji cnoty zamiast ubrania, wzbogaca ją równocześnie o treści chrześcijańskie, według których człowiek posiadający cnotę, choćby nie posiadał żadnych dóbr zewnętrznych, godny jest szacunku³⁴.

Oczywistą jest rzeczą, że w dziedzinie etyki stanowiska obu pisarzy będą do siebie zbliżone. Toteż nie dziwi fakt, że zarówno Plutarch, jak i Bazyli wyrażają konieczność nabycia cnoty, mają podobne poglądy na temat sposobów jej zdobycia; podobieństwo wykazują także ich uwagi poświęcone negatywnym aspektom dóbr ziemskich. Podejmując np. tematykę gniewu, obaj zalecają powstrzymanie się przed nim lub szybkie jego opanowanie. Podobne zasady moralne i podobna ich egzemplifikacja także w tym przypadku nie dostarcza odpowiednich podstaw do przypuszczenia, że Ojciec Kościoła korzystał bezpośrednio z traktatu pisarza pogańskiego. Jak przekonuje Pastorino, moralista pogański pozostaje bliższy nauczaniu stoików, którzy odrzucali gniew jako *tumor animi*, tymczasem Bazyli wydaje się podążać za obrazami Platona, zaczerpniętymi z jego *Fajdrosa*³⁵.

Reasumując, choć zarówno Plutarch, jak i Bazyli podjęli zbliżone zagadnienie – pedagogicznej wartości spuścizny literatury klasycznej (samej poezji w traktacie pisarza pogańskiego), i choć ich poglądy wielokrotnie, a zwłaszcza w kwestii zasad moralnych, wykazywały znamiona bliskości i pokrewieństwa, nie sposób nie zauważyć autonomiczności myślenia biskupa cesarskiego. Bazyli, co zrozumiałe, zwracał się do młodzieży chrześcijańskiej, a może także do tych dorosłych członków swojej kongregacji, którzy zajmowali skrajne stanowiska wobec kultury greckiej. Jego *Mowa* nawet w tych fragmentach, w których wykazuje zbieżność z nauczaniem pogańskim, przepojona jest treściami chrześcijańskim i akcentuje wyraźnie cel życia prawdziwie chrześcijańskiego. Analizując zatem cele obu pisarzy, nie moż-

³⁴ Por. A. Pastorino, dz. cyt., s. 243-44.

³⁵ *De aud. poet.* 31 A,C, 26 D-F, 27 A, *Oratio ad adul.* VII, 5. Wyrażenie Bazylego: „założyć gniewowi jak uzdę rozważę” przypomina platońskie odwoływanie się do koni, zaprzęgu i woźnicy: *Phaedr.* 246 A, 247 B, 253 CD, *Apol.*, 30 E; A. Pastorino, dz. cyt., s. 248.

na mówić o zależności *Oratio ad adulescentes* od *De audiendis poetis*. Podobieństwa między dwoma traktatami nie wykazują również wspólne im motywy, gdyż jak twierdzi Pastorino, „te same fragmenty, które wykazują analogię, o wiele częściej niż zamierzoną zależność, wykazują” przypadek³⁶.

Skoro wykluczyć należy traktat pedagogiczny filozofa z Cheronei jako bezpośrednie źródło inspiracji mowy Bazylego, słuszne wydaje się szukanie tych wpływów na gruncie piśmiennictwa chrześcijańskiego. Jak wynika z analizy przeprowadzonej przez Naldiniego, *Oratio* biskupa Cezarei wypływa z ducha pajdei Orygenesowej i bazuje, tak pod względem koncepcji pedagogicznych, jak i samego języka, na nauczaniu aleksandryjskiego egzegety, które najpełniej ilustruje list Orygenesusa do Grzegorza Thaumaturgosa i tegoż *Oratio Panegyrica*, skierowana pod adresem słynnego nauczyciela³⁷.

Już podstawowy cel traktatu Bazylego, jakim jest rozbudzenie w młodzieży zmysłu krytycznego, pobudzenie jej do konieczności podejmowania świadomego wyboru, ujawnia pozycję bliską nauczaniu Orygenesusa. Ojciec Kościoła zalecał adresatom swego traktatu, by nie przyjmowali bezkrytycznie całego dorobku kultury klasycznej. Podobne stanowisko reprezentował Aleksandryjczyk, który odrzuciwszy jedynie dzieła „ateistów”, postulował uważne studiowanie wszystkich filozofów, uczył dialektyki, wykladał nauki matematyczne i przyrodnicze³⁸. Postawę krytyczną, niezbędną w kontakcie z pismami pogańskimi, kształtują dwa kryteria: użyteczności i prawdy, drogie zarówno Orygenesowi, jak i Bazylemu. Tak jak biskup Cezarei postulował, by czerpać z klasyków tylko to, co jest pożyteczne dla życia chrześcijańskiego i zgodne z prawdą, egzegeta aleksandryjski ostrzegał, by nie dawać wiary fałszywym poglądom, które pod pozorem wykwintnych słów udają prawdę, a równocześnie, żeby zbyt pochopnie nie odrzucać poglądów, które, choć prawdziwe, uchodzą za fałsz, gdyż brak im właściwej, budzącej zaufanie, oprawy³⁹.

³⁶ A. Pastorino, dz. cyt., s. 232-238.

³⁷ Por. M. Naldini, *Paideia origeniana nella „Oratio ad adulescentes” di Basilio Magno*, VCH 13 (1976), s. 297-318.

³⁸ Por. *Oratio ad adul.* I, 6, IV, 2, VIII, 1, *Or. Pan.* VII, 102, VIII, XIII.

³⁹ Por. *Oratio ad adul.* I, 6, II, 8, IV, 9-10, VIII, 1, *Or. Pan.* VII, 103-105, XIV, 172-173.

Najistotniejszym elementem, łączącym koncepcje Bazylego z nauczaniem Orygenesesa, jest sama istota propedeutycznej wartości mądrości „zewnętrznej”. Motyw propajdei, przewijający się kilkakrotnie na kartach *Mowy do Młodych*, najpełniej ukazuje metafora życia jako drogi, do której, poprzez zgromadzenie zapasów, należy się właściwie przygotować. Owymi ἐφόδια, zapasami przygotowującymi do życia wiecznego, stać się mogą nauki pogańskie, w tych swych treściach, które nie są sprzeczne z nauczaniem chrześcijańskim. Podobną myśl wyraża Grzegorz Thaumaturgos, wspominając swoje szkolne doświadczenie z okresu poprzedzającego spotkanie z Orygenesem. Jego nauczyciel łaciny, jak wspomina Cudotwórca, miał skłonić go do nauki prawa rzymskiego, stwierdzając, że będzie ona dla niego wsparciem – wiatykiem w drodze. Słowa dawnego nauczyciela, wypowiedziane nie bez boskiego natchnienia, oznaczały, że nauka prawa stanie się dla niego pomocą do, czekającego go za chwilę, studiowania prawdziwej mądrości Pisma Świętego⁴⁰. Znaczenie zatem mądrości świeckiej opiera się na statusie nauk wstępnych, przygotowujących do poznawania tajemnic biblijnych. Stanowisko Orygenesesa jest w tej kwestii podobne. Słynny egzegeta nakłaniał swego ucznia, by swoje ogólne wykształcenie, które pozwoliłoby mu rozwijać karierę retora lub prawnika, spożytkował dla celów chrześcijaństwa, aby filozofia stała się dla teologii tym, czym dla niej samej są gramatyka, muzyka i geometria⁴¹. Biskup Cezarei postulował naśladowanie tych pozytywnych przykładów zaczerpniętych ze świata pogańskiego, które zgodne są z postulatami biblijnymi, gdyż czytelnik na nich wychowany łatwiej przyjmie przykazania ewangeliczne, które przy pierwszym z nimi zetknięciu wydać mu się mogą trudne do przestrzegania. Autorytet Pisma Świętego podkreślał także nauczyciel aleksandryjski, zalecając, by podczas analizowania treści filozoficznych nie dać się zwieść żadnym poglądom a ufność pokładać jedynie w Biblii⁴².

Kolejnym zagadnieniem łączącym teorie wychowawcze Bazylego i Orygenesesa pozostaje, dyskutowany obszernie przez Platona, motyw

⁴⁰ Por. *Oratio ad adul.* X, 3-5, *Or. Pan.* V, 60; M. Naldini, dz. cyt., s. 306-307.

⁴¹ Por. *Oratio ad adul.* II, 7, Orygenes, *Ep.* I, 1.

⁴² Por. *Oratio ad adul.* VII, 7-9, *Or. Pan.* XV, 173.

zgodności w sferze *λόγος – βίος*. Biskup Cezarei, a przed nim egzegeta z Aleksandrii, świadom był faktu, że zwyczajem wielu filozofów było teoretyczne rozważanie i pochwała cnót przy jednoczesnym odbieganiu w życiu codziennym od głoszonych zasad. Stąd wypływał apel autora *Mowy do Młodych*, by sferę słów i czynów zharmonizowali, łącząc teorię z praktyką. Stąd wynikały usiłowania słynnego katechety, by dać swym uczniom „wzór mędrca”⁴³.

Orygenes i Bazylego łączy wspólne im obu wysokie miejsce, jakie obaj w długim, rozciągającym się na całe życie człowieka procesie, przyznali filozofii. Dla Ojca Kościoła filozofia, rozumiana głównie w kontekście ascetycznym, umożliwia duszy oderwanie się od tyranii ciała. Do przyznania pierwszeństwa duszy nad ciałem, do poznania samego siebie potrzeba, zdaniem biskupa, „lepszego mądrości”⁴⁴. Filozofia w nauczaniu katechety aleksandryjskiego także pomaga w poznaniu własnej istoty i w odpowiednim ułożeniu sobie życia. Dodatkowo prowadzi do nabycia cnót, zwłaszcza cnoty pobożności⁴⁵.

Ważnym motywem nauczania teologa aleksandryjskiego, do którego nawiązuje także biskup Cezarei, jest konieczność poznania siebie samego. Przebywanie duszy samej ze sobą, poznawanie istoty dobra i zła to, zdaniem Orygenes, najznakomitsze dzieło filozofii. Z tego powodu na krytykę zasługują ci, którzy odrzucają naukę i nie dbają o podstawową wiedzę – kim są naprawdę – „błądzą jak istoty pozbawione rozumu” i zabiegają o dobra doczesne⁴⁶. Tymczasem powinnością duszy powinno być zajmowanie się sobą samą, tak, by dostrzegłszy w sobie „odblask boskiego umysłu”, zmierzała ona do „zjednoczenia z bóstwem”⁴⁷. W podobnym kontekście odwołuje się do aforyzmu delickiego Bazylego. Dla niego także nadmierna troska o ciało znamionuje człowieka, który nie wie, kim jest w rzeczywistości⁴⁸.

⁴³ *Oratio ad adul.* VI, *Or. Pan.* IX, 126, XI, 133-138.

⁴⁴ *Oratio ad adul.* IX, 2, 6, tłum. T. Sinko, s. 224-225.

⁴⁵ Por. *Or. Pan.* VI, 75, 79, IX, 115.

⁴⁶ *Or. Pan.* VI, 75-76, tłum. S. Kalinkowski, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenes* oraz *List Orygenes* do Grzegorza, wstęp i oprac. K. Bielawski, tłum. listu Orygenes K. Augustyniak, Kraków 1998, s. 58.

⁴⁷ *Or. Pan.* XI, 141-142, tłum. K. Bielawski, s. 68-69.

⁴⁸ Por. *Oratio ad adul.* IX, 6.

Pajdeję w ujęciu Orygenesesa, jak wspomina Grzegorz Thaumaturgos, wieńczy koncepcja *θέωσις*. Cnoty, jak nauczał Aleksandryjczyk, a zwłaszcza najważniejsza z nich – początek i cel pozostałych – *εὐσέβεια*, wraz z mądrością umożliwiają człowiekowi zawarcie przyjaźni z Bogiem, przybliżenie się do Niego. Prowadzą do podstawowego celu człowieka, jakim jest „upodobnienie się do Boga czystym umysłem, zbliżanie się do niego i trwanie w Nim”⁴⁹. Ideę przeobstwień wprowadza autor *Mowy do Młodych* także przy okazji rozważań na temat *ἀρετή*, analizując, znane ze świata pogańskiego, wypowiedzi jej poświęcone, a przede wszystkim alegorię Heraklesa na rozstaju dróg. Poprzez cnotę, jak przekonuje Bazyle, można dojść do przyszłego życia, a nawet dostąpić nagrody, jaką jest stanie się Bogiem⁵⁰.

Koncepcja kultury greckiej jako propedeutyki studiowania tajemnic Pisma, koncepcja *χρήσιμων*, oparta na treściach chrześcijańskich i kształtująca świadomość krytyczną młodzieży, to podstawowe założenia teorii pedagogicznych Orygenesesa, których wyraźny ślad dostrzec można w traktacie biskupa Cezarei. Nie jest to fakt zaskakujący, skoro znajomość nauk Orygenesesa, które za pośrednictwem uczniów Grzegorza Cudotwórcy dotarły do jego rodziny, potwierdza *Filokalia*, wyciąg z dzieł egzegety, dokonany przez Bazylego i Grzegorza podczas jednego z ich pobytów w Annisach. Wykształcenie religijne, jakie przyszły biskup odebrał od swojej rodziny, a zwłaszcza od babki, Makryny Starszej, mogło zostać świadomie lub podświadomie przywołane dla potrzeb tego traktatu⁵¹.

Dokonany tu przegląd analizowanych problemów związanych z analizą i różnymi możliwościami interpretacji *Mowy do Młodych* świadczy o niesłabnącym zainteresowaniu, z jakim ze strony kolejnych pokoleń czytelników nadal spotyka się ten traktat. Przedmiotem szczególnego zainteresowania pozostaje zwłaszcza moment spotkania chrześcijaństwa z kulturą grecką i problem ich wzajemnych relacji⁵².

⁴⁹ *Or. Pan.* XII, 149, tłum. K. Bielawski, s. 70.

⁵⁰ *Por. Oratio ad adul.* V, 16.

⁵¹ *Por. M. Naldini*, dz. cyt., s. 38.

⁵² Problem relacji chrześcijaństwa i kultury greckiej naświetlił m.in. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.

Jednym z najbardziej pilnych problemów, przed jakimi stanęli chrześcijanie, była kwestia zabezpieczenia właściwej formy edukacji dla młodzieży chrześcijańskiej⁵³. Traktat Bazylego, który z racji otrzymanego wykształcenia przynależał do świata greckiej *paideia*, stał się więc odpowiedzią na pytania nurtujące jego współczesnych, pytania o miejsce kultury greckiej w modelu wychowania chrześcijańskiego. Równocześnie stał się drogowskazem dla przyszłych pokoleń, które stawały przed podobnym dylematem i szukały mądrego przewodnika po drogach wychowania, kształcenia i moralnego doskonalenia się.

Abstract

St. Basil's *Address to Young Men*. Modern evaluations and interpretations of its pedagogical concepts

St Basil's famous *Address to Young Men, on How They Might Derive Benefit from Greek Literature* from the time of late antiquity through the Byzantine period up to the modern times has attracted the attention of successive generations of moralists and scholars of different types. While in the Byzantine era and later in Renaissance Europe the treatise was highly estimated for its appreciation for the classical Greek tradition, nowadays the issue of the general meaning of St Basil's essay is still under discussion. There are still many questions pertinent to this text, e.g. the issue of date and addressees, that can raise doubts among many scholars. Besides, the issue on where to find the source of inspiration for his pedagogical ideas is also a matter of profound importance. The close examination of the treatise done in recent times, first and foremost, by M. Naldini and A. Pastorino reveals that this essay (written probably in the years of his episcopate) can be derived from the spirit of Origen's *paideia*.

⁵³ Problem właściwego modelu wychowania chrześcijańskiego podjął także Grzegorz z Nazjanzu w wykazującej duże podobieństwa do *Mowy do Młodych Carm. De Virtute* (I, 2, 10), w: Gregorio di Nazianzeno, *Sulla virtù. Carme giambico*, wstęp i tłum. C. Crimi, komentarz M. Kertsch, Poeti Cristiani I, Pisa 1995. Traktat Bazylego zestawia się także z pismem Jana Chryzostoma, *O wychowaniu dzieci* (por. B. Schlager, *Saints Basil and John Chrysostom on the Education of Christian Children*, „The Greek Orthodox Theological Review” 36 (1991), 1, s. 37-55).