



„Nakreślmy pewien zarys cnoty...” – helleńska arete jako fundament chrześcijańskiej doskonałości w piśmie Bazylego Wielkiego *Do młodych*

„Let us outline a kind of rough sketch of what virtue is...” –
Hellenic *arete* as the Foundation of Christian Perfection
in Basil the Great's *Address to the Young*

Joanna Sowa¹

Abstract: In his *Adress to the Young*, Basil the Great encourages the addressees to use the pagan literature they learn at school to acquire virtue, which for Christians is the path to eternal life. The analysis of the work conducted in the article aims to answer the question of how the author understands the concept of virtue (*arete*) and how it should be acquired. According to Basil, the essence of virtue is the dominion of reason, which is the supreme power of the soul, over the irrational drives of the body. Therefore, the concept of virtue presented in the work is ascetic (limiting the needs of the body), ethical (shaping character) and intellectual (acquiring knowledge and training the mind) in its nature. The foundations of virtue can be most easily acquired by imitating the good patterns described in the works of ancient authors, and its understanding can be deepened by familiarizing oneself with the writings of philosophers. After such preparation, the young person can more easily understand the mysteries of the “holy scriptures”, which acquaint him with the principles of Christian perfection.

Keywords: Basil the Great; virtue; soul; literature; education

1. Wprowadzenie – właściwy cel życia, literatura i cnota

Choć pismo Bazylego Wielkiego *Do młodych* (Πρὸς τοὺς νέους, *Ad adolescentes*)² jest jednym z najbardziej znanych i popularnych utworów

¹ Dr hab. Joanna Sowa, profesor Uniwersytetu Łódzkiego, Katedra Filologii Klasycznej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, Łódź, Polska; e-mail: joanna.sowa@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-6130-293X.

² Bardziej popularna jest rozszerzona wersja tytułu: *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich* (Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων, *De legendis gentiliū libris*). Podstawą przedstawionej w artykule analizy jest tekst oryginalny według wydania: Basil The Great's *On Reading Greek Literature*, tł. R.J. Deferrari – M.R.P. McGuire, w: Basil, *Letters*, t. 4, Loeb Classical Library 270, Cambridge 1934, oraz jego przekład polski: R. Andrzejewski, Święty Bazyli

Cezarejczyka, wiele jego aspektów ciągle pozostaje dla badaczy przedmiotem żywych dyskusji: czas i okoliczności powstania, adresaci, forma literacka³, a nawet treść i właściwy cel jego przekazu⁴. Punktem wyjścia dla rozważań przedstawionych w niniejszym artykule będzie założenie, że pismo Bazylego jest przede wszystkim protreptykiem⁵, a więc skierowaną do młodych ludzi zachętą, mającą nakłonić ich do wyboru właściwej drogi życiowej. Ta droga ma doprowadzić do celu, który jest dla nich „najlepszy i najbardziej korzystny”⁶, co oznacza osiągnięcie największego, nieskończonego i jedynie prawdziwego szczęścia. Jest to możliwe jedynie poprzez dojście do „drugiego życia”, które pod każdym względem przewyższa życie na ziemi „jak dusza przewyższa ciało” i do którego

Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania ksiąg pogańskich*, VoxP 32 (2012) s. 904-921. Wszystkie polskie cytaty podaję według tego przekładu, wprowadzając niekiedy zmiany w miejscach, w których istotna jest większa dosłowność.

³ Na temat trzech pierwszych kwestii, zob. S. Longosz, *Wstęp*, do: Święty Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania ksiąg pogańskich*, VoxP 32 (2012) s. 895-897; E. Szablewska, „Mowa do młodych” św. Bazylego Wielkiego. *Współczesne próby oceny, interpretacje oraz inspiracje zawartych w niej koncepcji pedagogicznych*, „Colloquia Litteraria” 8/9 (2010) s. 107-110.

⁴ Choć utrwalony przez tradycję tytuł pisma (*Do młodzieńców o korzyściach z czytania ksiąg pogańskich*) zawiera w sobie jego najbardziej rozpowszechnioną interpretację, zgodnie z którą Bazyli wpisuje się nim w humanistyczny nurt myśli chrześcijańskiej, doceniający dziedzictwo kultury helleńskiej, pojawiają się też interpretacje przeciwne, według których celem autora jest krytyka literatury pogańskiej i reprezentowanych przez nią wartości (por. H.J. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 445). G. Alexandropoulos (*Address to Young Men on the Right Use of Greek Literature: A Corpus Stylistic Approach*, „Globe: A Journal of Language, Culture and Communication” 2 (2015) s. 108-123) doszedł do podobnych wniosków metodą językoznawczych badań korpusowych, formułując konkluzję, że w piśmie *Do młodych* właściwym celem Bazylego było ostrzeżenie czytelników przed niebezpieczeństwami niesionymi przez literaturę pogańską (Alexandropoulos, *Address to young men on the right use of Greek literature*, s. 121). Niektórzy badacze wyrażają z kolei pogląd, że Cezarejczyk, podobnie jak inni Ojcowie Kościoła, korzystał z klasycznego wykształcenia jedynie jako z użytecznego narzędzia dla propagandy wiary. Zob. N. Tomadakis, *Introduction to Byzantine Philology*, Thessaloniki 1993, s. 25. Por. też: Szablewska, „Mowa do młodych”, s. 110-111. Dokładny przegląd stanowisk w tej sprawie przedstawia J.H. Gane, *Fourth Century Christian Education: An Analysis of Basil's „Ad adolescentes”*, Newcastle University Theses 2012, s. 22-26.

⁵ Takie przekonanie wyrażają m.in. A. Holder, *Saint Basil the Great on Secular Education and Christian Culture*, „Religious Education” 87 (1992) s. 402; M. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, Firenze 1984, s. 17-18; Szablewska, „Mowa do młodych”, s. 112-113; N.G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975, s. 9.

⁶ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* I 1.

życie doczesne jest jedynie przygotowaniem⁷. Temu najwyższemu celowi powinny zostać podporządkowane na ziemi wszystkie ludzkie działania, podobnie jak ćwiczenia i treningi atletów czy muzyków mają ich doprowadzić do zwycięstwa w zawodach⁸. W przypadku młodych chrześcijan, do których zwraca się Bazyl, odbierających tradycyjną szkolną edukację, opartą przede wszystkim na lekturze autorów pogańskich⁹, to przygotowanie wymaga od nich umiejętności odpowiedniej selekcji przekazywanych przez nauczycieli treści i ich właściwej interpretacji¹⁰.

To zagadnienie, czyli pytanie o rolę literatury w kształtowaniu charakteru młodego człowieka oraz, co za tym idzie, o właściwy sposób przekazywania i przyswajania zawartych w niej treści, jest często uważane za główny przedmiot pisma *Do młodych* i samo w sobie jest niezwykle obszerne, złożone i kontrowersyjne, a dyskusja nad nim w epoce Bazylego miała już za sobą wielowiekową, zapoczątkowaną przez Platona historię. Jednak wbrew pozorom i rozpowszechnionemu przekonaniu jest ono traktowane przez Cezarejczyka dość pobieżnie i powierzchownie, o czym łatwo się przekonać, jeśli interesujące nas pismo zestawimy nie tylko z psychologicznymi rozważaniami twórcy Akademii¹¹, ale choćby z analogicznym – jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać – utworem Plutarcha *Jak młodzież powinna słuchać poetów* (*Quomodo adolescens poetas audire debeat/De audiendis poetis*)¹². Porównując szczegółowe,

⁷ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 1-5.

⁸ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VIII 4-9.

⁹ Więcej na temat charakteru edukacji szkolnej w epoce Bazylego, zob. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, s. 435-454; A. Markopoulos, *Education*, w: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, red. E. Jeffreys – J. Haldon – R. Cormack, Oxford – New York 2008, s. 785-795; Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 1-6.

¹⁰ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* I 5.

¹¹ Plato, *Respublica* 377a-401d; 595a-608b.

¹² Na temat wpływu utworu Plutarcha na pismo Bazylego oraz ich wzajemnych relacji, zob. O. Alieva, *On Plutarch's Influence upon St. Basil's Address to the Young on the Value of Greek Literature*, w: <https://www.academia.edu/395215/> (dostęp: 15.10.2025); J. Beneker, *Plutarch and Saint Basil as Readers of Greek Literature*, „*Syllecta Classica*” 22 (2011) s. 95-111; Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 45-49; Szablewska, „*Mowa do młodych*”, s. 113-117. O przyczynach szczególnego znaczenia Plutarcha dla pisarzy chrześcijańskich, zob. J. Whittaker, *Plutarch, Platonism and Christianity*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, red. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, s. 50-63. Odmienny pogląd wyraża R.J. Deferrari (*The Classics and the Greek Writers of the Early Church: Saint Basil*, „*The Classical Journal*” 13 (1918) s. 582), zdaniem którego wpływ Plutarcha na utwór Bazylego jest, w przeciwieństwie do Platona, bardzo powierzchowny.

filologiczne analizy Cheronejczyka z często skrótowymi i nie zawsze dokładnymi odniesieniami literackimi biskupa Cezarei¹³, można łatwo dostrzec, że zamiarem tego drugiego nie było angażowanie się w „stary spór między poezją a filozofią”¹⁴, lecz jedynie wykorzystanie szkolnego kanonu literatury jako jednego z możliwych narzędzi, odpowiedniego ze względu na wiek adresatów i związane z nim okoliczności, do osiągnięcia właściwego, głównego celu protreptyku, jakim jest zachęta do cnoty – właściwej drogi do osiągnięcia „drugiego życia”¹⁵.

Pytanie o to, czym dla Bazylego jest tak pojmowana cnota i w jaki sposób pogańska literatura może przyczynić się do jej osiągnięcia, stosunkowo rzadko zaprzęta uwagę badaczy, którzy – jeśli w ogóle poruszają ten temat – zwykle poprzestają na konstatacji, że w piśmie *Do młodych* autor nie przedstawia spójnego wyjaśnienia ani definicji pojęcia *arete*¹⁶. Jednocześnie jednak w opracowaniach pojawiają się twierdzenia o chrześcijańskiej „reinterpretacji”¹⁷ bądź „transmutacji”¹⁸ tradycyjnych wartości pogańskich oraz nie zawsze poparte dostatecznym uzasadnieniem tezy o oryginalności myśli Cezarejczyka¹⁹. Dlatego celem tego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie o to, jaki obraz *arete* Bazylego ukazuje

¹³ Te niedokładności są przedmiotem wielu często odmiennych interpretacji, poczynawszy od uznania ich za wynik pośpiechu i „błędy pamięci” (zob. L.V. Jacks, *St. Basil and Greek Literature*, Washington 1922, s. 3), aż po przekonanie, że są one zamierzonymi kłamstwami, mającymi na celu włożenie do uszu odbiorców „metaforycznego wosku chrześcijańskich zasad” (E.L. Fortin, *Hellenism and Christianity in Basil the Great's Address Ad Adulescentes*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, red. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, s. 195).

¹⁴ Plato, *Respublica* 607b-c.

¹⁵ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 1. Badacze wyrażają różne opinie na temat stopnia powiązania obu wątków utworu, od przekonania o ich nierozłączności (Holder, *Saint Basil the Great*, s. 405) po uznanie za dwa odrębne i niezwiązane ze sobą dyskursy (Wilson, *Saint Basil*, s. 9).

¹⁶ Por. M. Lech, *Znaczenie antycznej literatury greckiej w edukacji młodych chrześcijan*, „Meander” 52 (1997) s. 144-145.

¹⁷ Holder, *Saint Basil the Great*, s. 407.

¹⁸ Fortin, *Hellenism and Christianity*, s. 199.

¹⁹ Longosz, *Wstęp*, s. 897. Dobrym przykładem formułowania takiej tezy są słowa E. Szablewskiej, dowodzącej oryginalności i autonomii myśli Cezarejczyka m.in. przez porównanie utworu Bazylego z pismem Plutarcha: „Jego *Mowa* nawet w tych fragmentach, w których wykazuje zbieżność z nauczaniem pogańskim, przepojona jest treściami chrześcijańskimi i akcentuje wyraźnie cel życia prawdziwego chrześcijanina” (Szablewska, „*Mowa do młodych*”, s. 116). Fakt, że pisarz chrześcijański nawiązuje w swoim utworze do chrześcijańskich treści, nie wydaje się jednak dostatecznym dowodem jego oryginalności.

w tytułowym utworze i jaki ma ona, w jego opinii, związek z ideałem doskonałości chrześcijańskiej.

Przed przystąpieniem do analizy utworu należy poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, użyte powyżej określenie „obraz *arete*” nie jest przypadkowe. Protreptyk Bazylego nie jest bowiem systematycznym wykładem ani tym bardziej filozoficznym traktatem i nie znajdziemy w nim miejsca, w którym autor tłumaczyłby czytelnikom, co dokładnie rozumie przez „cnotę”, do której zdobycia zachęca i którą, słowami Biosa, przedstawia jako najlepsze „zaopatrzenie na drogę” (ἐφόδιον), nie tylko – jak radził grecki mędrzec – na starość, ale na życie wieczne²⁰. Utwór obfituje natomiast w metafory, porównania i zaczerpnięte z literatury oraz historii przykłady, na podstawie których można odtworzyć wzorzec wartości, do których Cezarejczyk się odwoływał, składających się – posługując się określeniem Wernera Jaegera – na Bazylikański „ideał człowieka, jakim być powinien”²¹.

Z bardziej retorycznym niż analitycznym charakterem utworu łączy się całkowita obojętność Cezarejczyka na zmiany zachodzące w pojęciu *arete* na przestrzeni kolejnych epok. Bazyli wyraźnie poczuwa się do całego wcześniejszego dziedzictwa kultury helleńskiej i jako oczywistość traktuje fakt, że młodzi ludzie w szkołach „obcuja z najdawniejszymi mężami dzięki pozostawionym przez nich pismom”²². Biskupowi Cezarei obce są więc wewnętrzne konflikty, jakie były udziałem Platona, których efektem było „wypędzenie” z jego idealnego państwa poetów, jeśli ich obraz bogów i bohaterów kłócił się z cnotami, jakie filozof pragnął wpajać obywatelom swojej Kallipolis. Bazyli miał już za sobą pokolenia uczonych, pisarzy i badaczy literatury zajmujących się różnymi sposobami pogodzenia ze sobą tych sprzecznych ideałów, najczęściej poprzez różnego rodzaju reinterpretacje lub też interpretacje alegoryczne tradycyjnego kanonu poezji, a zwłaszcza Homera. To, co Cezarejczyk z tradycji poetyckiej odrzucał, twórca Akademii zrobił już przed nim w sposób znacznie bardziej radykalny²³. Bazyli poprzestaje na poświęceniu temu zagadnieniu kilku zdań²⁴, ale nie podkreśla zasadniczej sprzeczności pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a Homerem, przekonując, że cała jego poezja została zinterpretowana przez „pewnego wybitnego znawcę”

²⁰ Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* X 3-5.

²¹ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 48.

²² Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* I 4.

²³ Por. wyżej przyp. 11.

²⁴ Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IV 4-5.

(za którego powszechnie uważa się Libaniosa, nauczyciela Bazylego) jako pochwała cnoty (ἀρετῆς ἔπαινος)²⁵ – czerpie więc z niej, podobnie jak z całej reszty helleńskiej spuścizny literackiej, a także filozoficznej, zupełnie swobodnie.

2. Słońce i cień – relacja pomiędzy chrześcijańską a pogańską *arete*

Wyrażoną *explicite* informację o tym, że droga „do naszego życia” powinna prowadzić przez cnotę (δι’ ἀρετῆς), znajdujemy dopiero w pierwszym zdaniu V rozdziału pisma, następującego po obszernej, rozciągającej się na cztery rozdziały części wprowadzającej. Tym, co uderza czytelnika przy pierwszej lekturze, jest brak bezpośredniego związku, a nawet pewna, przynajmniej pozorna sprzeczność, pomiędzy tą informacją a wcześniejszą wypowiedzią autora z rozdziału II, w którym Bazyle stwierdza, że do „drugiego życia” prowadzą nas święte pisma (ιεροὶ λόγοι), „wychowując od dziecka przez udział w tajemnicach” (δι’ ἀπορρήτων)²⁶.

W dalszym ciągu rozdziału II autor wyjaśnia, dlaczego dla młodych ludzi to wychowanie może nie być wystarczające: właśnie ze względu na „tajemniczy” (bądź też dosłownie „niedający się ująć w słowa”) charakter przekazywanych prawd. W młodym wieku nie można jeszcze pojąć głębi myśli pism świętych. Stanowią one wyższy stopień wtajemniczenia – dla młodych ich zrozumienie może być zbyt trudne, zawarta w nich prawda – zbyt oślepiająca. Dlatego łatwiej jest zacząć od ćwiczenia „oka duszy” na innych pismach, „zewnątrznych” (τοῖς ἔξω), czyli pogańskich, ale „nie całkiem przeciwnych”, jakby na „cieniach i zwierciadłach”. Są to w opinii Bazylego „wstępne ćwiczenia” (προγυμναζόμεθα) przed prawdziwą walką, „oglądanie słońca w wodzie” przed zwróceniem oczu na prawdziwe światło, oczyszczające zabiegi, jakim poddawany jest materiał przed przyjęciem właściwej barwy, „wstępne wtajemniczenia” (προτελεσθέντες) przed poznaniem najwyższych tajemnic²⁷. Upraszczając obrazowe metafory Cezarejczyka, można sprowadzić treść jego wypowiedzi do wyrażenia obawy, że tekst Biblii może okazać się dla młodych ludzi zbyt trudny, zbyt niezrozumiały, a co za tym idzie – za mało atrakcyjny. W wychowaniu młodzieży potrzebne są teksty łatwiejsze,

²⁵ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 6.

²⁶ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 6.

²⁷ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 6-8.

o bardziej bezpośredniej dla młodych sile przyciągania, a tę rolę mogą znakomicie spełniać odpowiednio wybrane utwory ze szkolnego kanonu.

Te wyjaśnienia pozwalają nam lepiej zrozumieć, dlaczego Bazyl nie widzi sprzeczności pomiędzy stwierdzeniem, że do życia wiecznego prowadzą „święte pisma”, a informacją, że powinniśmy do niego dojść „przez cnotę”. Temu ostatniemu stwierdzeniu, mającemu charakter przypomnienia²⁸, nie towarzyszą już żadne dodatkowe objaśnienia, co oznacza, że autor uważa je za oczywiste i niemogące budzić w czytelnikach żadnych wątpliwości, w czym niewątpliwie ma rację – odwołuje się w nim bowiem do pojęcia oznaczającego dla Greków ideał ludzkiej doskonałości, którego przekazywanie i wpajanie kolejnym pokoleniom było od wieków podstawą greckiej kultury i fundamentem etyki²⁹. Co więcej, w dalszej części tego samego zdania podkreśla, że cnotę opiewało wielu poetów, prozaików i filozofów, na których wypowiedzi trzeba zwrócić szczególną uwagę³⁰. Płyne stąd wniosek, że cnota, którą ma na myśli i której rozumienie, jak zakłada, dzieli ze swoimi czytelnikami, jest tą samą cnotą, o której pisali pogańscy autorzy starożytnej Grecji. Jeśli zaś lektura ich pism ma pełnić wspomnianą wcześniej rolę prope-deutyczną, a ich „nie całkiem przeciwną” pismom świętym treść można porównać do cieni i odbić zawartej w tych ostatnich prawdy, oznacza to, że pomiędzy wartościami reprezentowanymi przed tradycyjny helleński ideał *arete* a ideałem, do którego powinni dążyć chrześcijanie, nie ma sprzeczności, podobnie jak nie może zachodzić sprzeczność pomiędzy przedmiotem a jego odbiciem.

To rozumowanie prowadzi z kolei do konkluzji, że edukację chrześcijańską Bazyl postrzega jako proces analogiczny do edukacji tradycyjnej, choć zachodzący na odpowiednio wyższym poziomie – utwory literackie i filozoficzne są w niej zastępowane przez „pisma święte”, a tradycyjna *arete* przekształca się w *arete* chrześcijańską, „prowiant na drogę” do życia wiecznego. Potwierdzenie tego toku myślenia znajdujemy w zamykającym utwór rozdziale X, w którym autor zapewnia, że wszystkiego, o czym mówił w odniesieniu do pism pogańskich,

²⁸ Potwierdza to sam sposób sformułowania zdania, które rozpoczyna się od spójników *καὶ ἐπειδὴ* (‘a skoro więc’), sugerujących bezpośrednie nawiązanie do wcześniejszego toku rozumowania: „*Καὶ ἐπειδὴ δι’ ἀρετῆς ἡμᾶς ἐπὶ τὸν βίον καθεῖναι δεῖ τὸν ἡμέτερον*” (Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 1).

²⁹ Jest to kolejny dowód na to, że, jak słusznie zauważa W. Jaeger, w cywilizacji, w której żyli, a którą odziedziczyli po poprzednich pokoleniach, Kapadocjanie „czuli się jak w domu” (W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 87).

³⁰ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 1.

w sposób doskonalszy (τελειότερον) można się będzie nauczyć z pomocą „naszych pism” (τοῖς ἡμετέροις λόγοις), jednak w obecnej sytuacji (domyślnie: kiedy adresaci są jeszcze młodzi i poznają kanon literacki pod kierunkiem nauczycieli) zachęca do „nakreślenia pewnego zarysu cnoty” (σκιαγραφίαν τινὰ τῆς ἀρετῆς [...] περιγραφόμεθα) zaczerpniętego z nauk pogańskich³¹. To zestawienie zarysu czy też szkicu (σκιαγραφία) z jego doskonalszą, a dosłownie „bardziej skończoną” (τελειότερον) wersją nieprzypadkowo przywołuje skojarzenia z najwyższym celem (τέλος) ludzkiego życia i jego „cieniem” (σκία), którym to mianem w rozdziale II Bazyli określa zarówno całe życie doczesne³², jak i nauki pogańskie³³. Jednocześnie takie ujęcie nie tylko ponownie potwierdza zasadnicze podobieństwo (choć nie równość) obu systemów wartości, ale również przypomina, że celem wszelkiej nauki powinno być kształtowanie w sobie ideału ludzkiej doskonałości – *arete*.

3. Liście i owoce – metafora drzewa jako obraz rozwoju *arete* ludzkiej duszy

Interesujące zestawienie obu rodzajów, czy też raczej poziomów wykształcenia, przynosi rozdział III, w którym autor dla przedstawienia właściwej roli każdej z dwóch nauk (τῶν παιδεύσεων ἐκατέραν)³⁴, pogańskiej i chrześcijańskiej, posługuje się metaforą owocowego drzewa. Przy tej okazji po raz pierwszy w utworze pojawia się termin *arete*, użyty w jego najbardziej rozpowszechnionym, utrwalonym przez Platona i Arystotelesa znaczeniu – sprawności i doskonałości w spełnianiu właściwej sobie funkcji³⁵. W przypadku drzewa, jak tłumaczy Bazyli, taką właściwą mu cnotą (οἰκεία ἀρετή) jest wydawanie w odpowiednim czasie owocu. Jednak, jak zauważa, również liście dodają drzewu ozdoby (κόσμον). Podobnie dla ludzkiej duszy owocem jest przede wszystkim prawda (ἀλήθεια), „ale nie bez wdzięku jest przybranie jej w zewnętrzną mądrość (τὴν θύραθεν σοφίαν) jakby w liście, co są osłoną (σκέπην) dla owocu i dodają mu miłego wyglądu (ὄψιν)”³⁶.

³¹ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* X 1.

³² Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 4-5.

³³ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 6.

³⁴ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* III 2.

³⁵ Plato, *Respublica* I 353b; X 601d; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 1106a, 15-24.

³⁶ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* III 2-3.

Pewne wątpliwości w interpretacji tego porównania może budzić pytanie o to, co jest jego właściwym przedmiotem: rodzaje nauki (jak na pierwszy rzut oka sugerowałoby zdanie wprowadzające)³⁷, czy też dusza ludzka? Na tę drugą możliwość wyraźnie wskazuje jednak samo porównanie, bezpośrednio zestawiające drzewo z duszą (καθάπερ φυτοῦ [...] οὕτω δὴ καὶ ψυχῇ). „Właściwą cnotą”, a więc właściwą funkcją i celem, drzewa jest wydanie owocu, dla duszy ludzkiej natomiast tym celem (czyli „owocem” jej właściwego wykształcenia) jest poznanie prawdy. Związek ze wspomnianymi na początku rodzajami nauki również nie ulega tu jednak wątpliwości – do wydania tego owocu, stanowiącego w oczach Bazylego najpełniejszą realizację ludzkiej *arete*, niewątpliwie mogą doprowadzić tylko „wyższe” wtajemniczenia, zawarte w „pismach świętych”.

Przedstawienie „zewewnętrznej mądrości” jako osłony i ozdoby owocu (prawdy) również wydaje się pod piórem Cezarejczyka dość czytelne: „osłona”, jaką daje mądrość, może oznaczać zarówno obronę „wewnętrzną”, czyli utwierdzenie prawdy w duszy za pomocą rozumu³⁸, jak i „zewewnętrzną”, czyli umiejętność bronięcia jej przed atakami z zewnątrz za pomocą właściwie dobranych argumentów. „Ozdoba” i miły wygląd reprezentują zdolność jej przedstawiania i propagowania w sposób zrozumiały i przyciągający.

Wbrew temu, jak to porównanie interpretuje Jennifer Gane³⁹, Bazyle w żadnym wypadku nie twierdzi, że owoce i liście pojawiają się na drzewie równocześnie. Byłoby to nie tylko błędem z punktu widzenia biologii, ale również stałoby w sprzeczności z zaczerpniętymi z historii biblijnej przykładami Mojżesza i Daniela, przytoczonymi przez autora jako dodatkowa ilustracja jego tezy: Mojżesz najpierw „wyćwiczył umysł” (ἐγγυμνασάμενος τὴν διάνοιαν) w naukach egipskich i w ten sposób (οὕτω) doszedł do oglądania Bytu (τοῦ ὄντος)⁴⁰. Daniel zajął się „boskimi naukami” dopiero po nauczaniu się (καταμαθόντα) mądrości

³⁷ Taką opinię wyraża: Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 157.

³⁸ Por. Plato, *Menon* 97e-98a.

³⁹ Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 158.

⁴⁰ Choć R. Andrzejewski w swoim tłumaczeniu utworu termin τοῦ ὄντος przekłada jako „Tego, który jest”, podobnie jak czyni to wielu innych tłumaczy, upatrujących w nim nawiązanie do sławnych słów z Księgi Wyjścia (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν – Wj 3,14), O. Alieva przekonująco dowodzi, że to określenie odnosi się do wcześniejszego etapu życia Mojżesza, poświęconego kontemplacji „rzeczy, które są” (O. Alieva, *Moses in the Wilderness: Basil of Caesarea on Formation on the Prophet*, „Scrinium” 15 (2019) s. 133-142). Tłumaczenie zasugerowane przez mnie w tekście artykułu jest rodzajem kompromisu pomiędzy tymi dwiema możliwościami.

Chaldejczyków. Zarówno metafora drzewa, jak i podane przykłady ponownie ukazują więc zdobywanie „zewnątrznej” wiedzy i ćwiczenie umysłu w „zewnątrznej” mądrości jako etap poprzedzający dochodzenie do zawartej w „boskich naukach” prawdy i ułatwiający jej zdobycie.

Co szczególnie istotne, a co podkreśla Bazyli na początku rozdziału, pożyteczna może być nie tylko znajomość nauk wykazujących pokrewieństwo (οικειότης) z „naukami świętymi”, ale również umiejętność rozpoznania widocznej po ich zestawieniu różnicy (τὸ διάφορον), przyczyniająca się do umocnienia w duszy „tego, co lepsze”⁴¹. To stwierdzenie, tożsame z zachętą nie tylko do pozyskiwania szerokiej wiedzy, lecz także do wyrobienia sobie w procesie nauki zmysłu krytycznego, już na tym etapie jednoznacznie wskazuje na wagę komponentu intelektualnego we „właściwej cnocie” ludzkiej duszy.

4. „Przyjemność powodowana przez słowa” – naśladowanie bohaterów jako sposób wpajania cnoty

Kwestią, której Bazyli poświęca wiele uwagi, jest sposób wpajania w dusze młodych ludzi pożądaných wartości i wzorców, czyli, innymi słowy, kształtowania ich *arete*. Opis mechanizmów, dzięki którym odpowiednio dobrana literatura może oddziaływać na ludzką duszę we właściwy sposób, zajmuje większą część rozdziału IV, w którym Cezarejczyk wyjaśnia, w jaki sposób utwory poetów, historiografów i retorów mogą być przydatne „dla troski o duszę” (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν)⁴².

Kluczowe w tym procesie pojęcia to naśladowanie (μίμησις), przyzwyczajenie (συνήθεια) oraz przyjemność (ἡδονή), nazywana też przez autora mianem ψυχαγωγία (a więc dosłownie „uwodzeniem duszy”). Bazyli, tym razem w zgodzie z Platonem, przede wszystkim przestrzega przed naśladowaniem opisywanych przez twórców ludzi występnych – przed takim niebezpieczeństwem trzeba wręcz „uciekać” (φεύγειν), „zatkawszy uszy”, biorąc przykład z Odyseusza uciekającego przed śpiewem Syren⁴³. Ponieważ przyzwyczajenie do złych słów może stać się drogą do

⁴¹ Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* III 1-2.

⁴² Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 8. Pojęcie „troski o duszę” wywodzi się bezpośrednio z tradycji sokratejsko-platońskiej (por. Plato, *Apologia Socratis* 30b).

⁴³ Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IV 2. Większość badaczy zwraca w tym miejscu uwagę na popełniony przez Bazylego błąd – to nie Odyseusz zatkał sobie uszy woskiem, lecz kazał to zrobić swoim towarzyszom, sam natomiast wysłuchał śpiewu Syren przywiązany do masztu (Homerus, *Odysea* XII 39-54, 158-200).

złych czynów, należy strzec duszy przed tym, aby poprzez płynącą ze słów przyjemność (διὰ τῆς τῶν λόγων ἡδονῆς) nie dopuścić do siebie nieświadomie czegoś gorszego, „jak ci, co z miodem zażywają trucizny”⁴⁴. To „uwodzące” oddziaływanie słów na duszę⁴⁵ może być jednak wykorzystywane również w przeciwnym, pozytywnym kierunku – opisywane w poezji i prozie czyny oraz słowa ludzi szlachetnych należy cenić i naśladować (ἀγαπᾶν τε καὶ ζηλοῦν)⁴⁶ oraz ze wszystkich sił starać się stać takimi jak oni⁴⁷. W tym więc wypadku owa uwodzicielska przyjemność, której źródłem jest obcowanie z literaturą i wiążące się z nią pozytywne emocje, może – poprzez ten sam mechanizm naśladowania i przyzwyczajenia – ułatwiać kształtowanie charakteru drogą wzorowania się na postaciach wzbudzających uznanie i podziw⁴⁸.

Nie bez powodu zatem Bazyl porównuje słowa twórców z miodem, którego słodycz może maskować zarówno lekarstwo, jak i truciznę⁴⁹. W procesie przyswajania wiedzy trzeba, zdaniem Cezarejczyka, naśladować pszczoły, które zabierają z kwiatów tylko to, co jest pożyteczne i potrzebne. Podobnie młodzi ludzie powinni od samego początku uważnie i krytycznie przyglądać się każdej proponowanej im nauce i dostosować ją do najwyższego celu, a na treści z nim niezgodne nie zwracać uwagi⁵⁰. Korzyścią, jaka płynie z właściwie dobranej lektury, jest to, że w duszach młodych rodzi się zażyłość z cnotą i przyzwyczajenie do niej (οἰκειότητά τινα καὶ συνήθειαν [...] τῆς ἀρετῆς), a nastawienie to ma

Słowa Bazylego można też jednak zrozumieć jako rodzaj skrótu: w tekście oryginalnym pisze on dosłownie, że należy „uciekać przed naśladowaniem [ludzi podłych], zatkawszy sobie uszy, nie mniej niż, jak owi opowiadają, Odyseusz przed pieśniami Syren” – nie twierdzi więc, że to sam Odyseusz zatkał sobie uszy, lecz jedynie, że uciekł przed Syrenami, co zgadza się tekstem Homera. Brakuje tu tylko dopowiedzenia, że „zatkanie uszy”, którym ucieczkę tę zawdzięczał, należały do załogi jego okrętu.

⁴⁴ Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IV 3-4.

⁴⁵ Dokładniejszą analizę mechanizmów tego „uwodzenia” – a więc płynącej z kontaktu z literaturą przyjemności i jej źródeł – przeprowadził Plutarch we wspomnianym już piśmie *Jak młodzież powinna słuchać poetów* (Plutarchus Chaeronensis, *De poetis audiendis* 14e-16b).

⁴⁶ Por. Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 3: „ἀγαπᾶν τε καὶ διώκειν”.

⁴⁷ Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IV 1-2.

⁴⁸ O pozytywnej sile emocji określanej mianem *zēlos* (ζῆλος) pisze więcej Plutarch w rozprawie *Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie* (Plutarchus Chaeronensis, *De profectu in virtute* 14-15, 84 b-e). Por. J. Sowa, „Zielsko nikczemne i trudne do poskromienia...” – Plutarch o zawiści, „Meander” 78 (2023) s. 105-106.

⁴⁹ O użyciu toposu miodu przez autorów starożytnych, zob. Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 170- 172.

⁵⁰ Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IV 7-10.

charakter trwały, ponieważ „niełatwo wykorzenić naukę, która głęboko zapadła we wrażliwe dusze młodych”⁵¹.

Pierwszym etapem wpajania w duszę cnoty jest więc dla Bazylego, podobnie jak dla jego pogańskich poprzedników, oddziaływanie na nią na poziomie emocji, do wywoływania których znakomicie nadają się utwory literackie. Ich nośnikiem jest „przyjemność powodowana przez słowa”, czyli opisany już przez Platona i Arystotelesa mimetyczny proces utożsamiania się z bohaterami opisywanymi przez twórców⁵².

5. Przyjemność jako owoc trudów – „wyboista droga do cnoty” i jej szczęśliwy cel

Rola przyjemności w nabywaniu cnoty w ujęciu Bazylego zasługuje na szczególną uwagę również dlatego, że w opisie procesu zdobywania *arete* pojawia się ona na dwóch etapach: początkowym i końcowym. W opisanym wyżej stadium początkowym przyjemność odgrywa rolę bodźca skłaniającego do naśladowania bohaterów ucieleśniających ideał ludzkiej doskonałości lub przynajmniej prezentujących jakiś jego aspekt, innymi słowy – motywuje ona młodego człowieka do wejścia na drogę cnoty. Sama ta droga nie zostaje już jednak w utworze przedstawiona jako przyjemna. „Wyboista, nieprzystępna, pełna ciągłego trudu i potu, oraz stroma jest na początku droga, która do cnoty prowadzi” – powtarza Cezarejczyk słowa Hezjoda⁵³. Taki sam obraz rysuje personifikacja Arete w przytoczonym przez Bazylego w dalszej części tekstu sławnym micie Prodikosa o Heraklesie na rozstajnych drogach: nie obiecuje ona „swobody ani przyjemności, ale tysięczne trudy, znoje i niebezpieczeństwa na każdym lądzie i morzu; nagrodą za to była – jak powiada ów sofista – możliwość zostania bogiem”⁵⁴.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewne różnice pomiędzy mitem opowiedzianym przez Bazylego a jego najbardziej znaną wersją, przekazaną w *Memorabiliach* Ksenofonta⁵⁵. Już sam obraz Arete

⁵¹ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 2. Por. Platon, *Respublica* II 376d-e.

⁵² Por. Plato, *Respublica* 394e-396e; Aristoteles, *Poetica* 1448b 5-9.

⁵³ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 3-4; Hesiodus, *Opera et dies* 287-290, tł. R. Andrzejewski, s. 909.

⁵⁴ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 14.

⁵⁵ Xenophon, *Memorabilia* II 1, 21-33. Szczegółowe porównanie różnych wersji mitu w ujęciu pisarzy starożytnych przedstawia: Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 85-94.

jest w przekazie Cezarejczyka znacznie bardziej ascetyczny – zamiast przystojnej, szlachetnej, skromnej, opanowanej, ubranej w białą szatę postaci opisanej przez Ksenofonta⁵⁶ jawi się przed nami „chuda i zmęczona” (dosłownie „wyschła na szkielet”, czy też wręcz „wychudzona i brudna” – κατεσκληκέναι και αὐχμεῖν) kobieta o surowym spojrzeniu (σύντονον βλέπειν)⁵⁷. Inna jest również oferowana przez obie postaci nagroda. Ksenofontowa Arete nie obiecuje wprawdzie Heraklesowi wyszukanych rozkoszy, lecz w zamian za poniesione trudy gwarantuje przyjemności płynące z zaspokajania podstawowych potrzeb prostego życia, a przede wszystkim zapewnia dobre imię, powszechny szacunek, sławę i zaszczyty za życia i po śmierci, co zgodnie z grecką tradycją uosabiało najwyższy dostępny człowiekowi rodzaj szczęścia⁵⁸. „Stanie się bogiem”, które pojawia się w wersji przedstawionej przez Bazylego, można natomiast rozumieć na różne sposoby. Pozostając w granicach pogańskiej tradycji, można odczytywać je dosłownie, w kontekście mitologicznym – jako nawiązanie do pośmiertnej deifikacji Heraklesa, a filozoficznym – jako aluzję do Platońskiego „upodobnienia się do boga” (ὁμοίωσις τῷ θεῷ)⁵⁹. Można też jednak rozumieć je jako nawiązanie do opisywanej wcześniej przez Cezarejczyka jako najwyższy cel ludzkiego życia perspektywy pośmiertnego szczęścia. W ten sposób znacznie surowszy obraz Cnoty byłby tu w pewnym sensie równoważony obietnicą większej nagrody.

Podobny obraz „wyboistej drogi” do cnoty znajdujemy w rozdziale VIII, gdzie Bazyli porównuje proces zdobywania *arete* do ćwiczeń atletów przed zawodami, których trudom towarzyszy pot, kary cielesne, konieczność przestrzegania odpowiedniej diety i posłuszeństwa trenerowi⁶⁰. Dlatego, konkluduje Cezarejczyk, „raczej prawdziwe jest zdanie Pittaka, że nie jest łatwo być dobrym (χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι)”, a osiągnięcie czekających na nas w przyszłym życiu dóbr możliwe jest tylko za cenę wielu trudów⁶¹. Rezygnacja z tych trudów i dobrowolny wybór życia beztrudowego i wygodnego oznacza narażenie się na zniewagi i kary „w miejscach sądenia” po śmierci (choć w zgodzie z tradycją Bazyli

⁵⁶ Xenophon, *Memorabilia* II 1, 22: „εὐπρεπὴ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέριον φύσει, κεκοσμημένην τὸ μὲν σῶμα καθαρότητι, τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ, τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνη, ἐσθῆτι δὲ λευκῇ”.

⁵⁷ Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 14.

⁵⁸ Xenophon, *Memorabilia*, II 1, 33: „τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν”.

⁵⁹ Plato, *Theaetetus* 166a-c; por. Plato, *Leges* 716b-c.

⁶⁰ Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VIII 9.

⁶¹ Basilus Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VIII 12.

dodaje, że rozsądny człowiek nie chce narazić się na zniewagi i kary również ze strony innych ludzi w życiu doczesnym)⁶².

Co jednak szczególnie istotne, zachętą do zdobywania *arete* jest nie tylko wizja pośmiertnego szczęścia i obawa przed doczesną oraz przyszłą karą, ale również przyjemność towarzysząca podążaniu drogą cnoty już po osiągnięciu „szczytu”, skąd można dostrzec, „jak gładka i piękna, jak łatwa i wygodna to droga, oraz przyjemniejsza (ἡδίωv) niż ta, co wiedzie do zła”⁶³. Dlatego też w ostatnim rozdziale swojego pisma Bazyli zachęca, aby pamiętać o radzie Pitagorasa, „by każdy wybrał życie najlepsze (ἄριστον) w nadziei, że ono stanie się przyjemne (ἡδύv), gdy się doń przyzwyczaimy (τῇ συνηθεία)”⁶⁴. W ten sposób przyjemność, immanentna życiu człowieka odznaczającego się cnotą, staje się dodatkowym czynnikiem zachęcającym do zdobycia *arete*, pojawiając się ponownie na ostatnim etapie ziemskiej wędrówki ku doskonałości⁶⁵.

6. „Dobre czyny starożytnych” – mimetyczna propedeutyka Ewangeli

Nie ulega oczywiście wątpliwości że przyjemność, której źródłem jest wewnętrzne zadowolenie płynące z życia zgodnego z *arete*, ma inny charakter niż ta, która towarzyszy początkowej fascynacji przygodami bohatera literackiego. Przykład samego autora dowodzi jednak, że pewien ślad tej pierwotnej fascynacji potrafi przetrwać również w człowieku dojrzałym, o czym świadczy choćby wyraźna słabość Cezarejczyka do postaci Odyseusza, którego przedstawia jako uosobienie *arete* i z którym

⁶² Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VIII 13-14.

⁶³ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 4. Por. Hesiodus, *Opera et dies* 284-285.

⁶⁴ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* X 5.

⁶⁵ J.H. Gane (*Fourth Century Christian Education*, s. 197) interpretuje to podkreślenie pojawienia się przyjemności na skutek zdobycia cnoty jako „osłodzenie pigułki” bratankom jako adresatom pisma. W istocie jednak Bazyli pozostaje tu w zgodzie z tradycją filozoficzną starożytnego eudajmonizmu, ściśle, choć w różnych proporcjach, łączącego pojęcia cnoty i dobrego życia (por. J. Annas, *Ancient Eudaimonism and Modern Morality*, w: *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, red. C. Bobonich, Cambridge 2017, s. 265-280). Sekwencję „właściwe postępowanie – przyzwyczajenie – nabycie *arete* – przyjemność płynąca ze zgodnego z nią działania” nie tylko opisał, lecz również zwięźle podsumował Arystoteles, stwierdzając, że „nie jest etycznie dzielnym człowiekiem ten, kogo nie cieszą czyny piękne” (Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I 1099a, 17-18).

w pewnym sensie sam się utożsamia⁶⁶. Wizyta króla Itaki w kraju Feaków w interpretacji Bazylego jawi się jako plastyczna ilustracja pojawiającego w dalszej części tekstu twierdzenia, że „ludzka cnota sama sobie wystarcza do ozdoby”⁶⁷, a obdarzony nią człowiek góruje nad otoczeniem, wzbudzając w nim podziw i zazdrość, nawet jeśli jako nagi rozbitek zostaje wyrzucony na nieznany ląd⁶⁸. Do tego ucieleśnionego w postaci Odyseusza ideału *arete*, noszącego wyraźne cechy stoicko-cynickie⁶⁹, Bazyl dodaje teoretyczną oprawę w postaci głoszonych przez starożytnych poetów i filozofów pochwał cnoty jako jedynego pewnego i trwałego dobra, zdobyczy, „której nie można odebrać i która pozostaje przy właścicielu za życia i po śmierci”⁷⁰, w przeciwieństwie do przechodzącego z rąk do rąk, a więc „cudzego”, bogactwa⁷¹. Przede wszystkim apeluje jednak, aby mądre zalecenia pisarzy i myślicieli wprowadzać w życie – nie można publicznie chwalić cnoty, „a prywatnie cenić wyżej rozkosz niż wstrzemięźliwość oraz więcej zysk niż sprawiedliwość”⁷². Szczytem niesprawiedliwości jest zaś – powtarza za Platonem⁷³ – „uchodzić za sprawiedliwego, a nim nie być”⁷⁴. Jako zachęcające przykłady właściwego postępowania przywołuje „dobre czyny starożytnych”⁷⁵, przekazane w pismach poetów i historyków. Opisani w nich Perykles, Euklides z Megary i Sokrates mogą służyć za przykład panowania nad gniewem, w który, jak dodaje Cezarejczyk, najlepiej jest w ogóle nie

⁶⁶ To porównanie narzuca się wielu interpretatorom analizujących pierwsze zdania pisma Bazylego, kiedy zwraca się do odbiorców słowami: „Dożyłem już bowiem takiego wieku i zdobyłem tyle doświadczenia w wielu sprawach oraz widziałem, jak często następowało po sobie szczęście i nieszczęście [...], że mam już taką znajomość świata ludzkiego [...]” (Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* I 1-2). Por. Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 81-82. Na temat interpretacji postaci Odyseusza na przestrzeni wieków, zob. też: S. Montiglio, *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbor 2011; J. Pepin, *The Platonic and Christian Ulysses*, w: *Neoplatonic and Christian Thought*, red. D. O’Meara, Albany 1981, s. 3-18; A. Wypustek – A. Krzyszowska-Wypustek, *Homer wśród pogan i chrześcijan. Interpretacje „Odysei” w czasach cesarstwa rzymskiego*, „Meander” 51 (1996) s. 235-256.

⁶⁷ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 23.

⁶⁸ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 6-9.

⁶⁹ Por. Montiglio, *From Villain to Hero*, s. 66-94 (rozdz. III: *Yearning for Excellence: Odysseus in Cynic and Stoic Thought*).

⁷⁰ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 9.

⁷¹ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 9-10; IX 23.

⁷² Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VI 1-3.

⁷³ Plato, *Respublica* 361a.

⁷⁴ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VI 5.

⁷⁵ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VII 1.

popadać, a jeśli to nie okaże się możliwe, nie należy pozwalać się mu unosić, nakładając „rozumowanie jakby uzdę” (ὥσπερ χαλινὸν [...] τὸν λογισμὸν)⁷⁶. Anegdota o Aleksandrze Wielkim i córkach Dariusza może z kolei służyć za przykład panowania nad pożądaniem⁷⁷.

Tym, na co Bazyli zwraca szczególną uwagę, jest podobieństwo przytaczanych przykładów do zaleceń Ewangelii⁷⁸, co zresztą, dodając do tego przestrzegany przez pitagorejczyków zakaz przysięgania⁷⁹, uznaje za nieprzypadkowe, sięgając do ulubionego przez pisarzy chrześcijańskich motywu „kradzieży Greków”⁸⁰. Ze względu na to podobieństwo Cezarejczyk nie tylko uważa, że opisywanych w przytoczonych historiach ludzi warto naśladować, ale również wyraża przekonanie, że człowiek wychowany wcześniej (προπαιδευθείς) na takich przykładach nie odrzuci przykazań kazania na górze jako niemożliwych do zrealizowania⁸¹. Mamy tu więc do czynienia z interesującym przykładem ilustrującym wykorzystanie wzorów cnót rekomendowanych przez starożytnych pisarzy i filozofów jako „propedeutyki” ideału chrześcijańskiego, który bez tego wstępnego przygotowania mógłby wydawać się zbyt wymagający, a nawet niemożliwy do osiągnięcia. Jest bardzo prawdopodobne, że do takiego postrzegania wskazanych przez Bazylego ewangelicznych zaleceń przyczynia się to, że są one w tekście Ewangelii podawane jako przykazania, a nie żywe przykłady. Ponownie więc *mimesis* i łączące się z nią emocjonalne zaangażowanie, czyli pragnienie naśladowania podziwianych postaci, okazują się najlepszą metodą wpajania w dusze podstaw *arete*.

7. „Co więc mamy czynić?” – dusza, ciało i cnoty kardynalne

Dzięki wskazanym wyżej, opisanym w rozdziałach VI i VII przykładom, sam wzorzec Bazyliańskiej *arete* zaczyna nabierać wyraźniejszych rysów. Zarówno wspomniana wcześniej wstrzeźliwość i sprawiedliwość (pojmowana jako przeciwieństwo chciwości), jak i późniejsze przykłady panowania nad gniewem i pożądaniem odzwierciedlają Platowski ideał sprawiedliwości (rozumianej jako najwyższa cnota), której istotą jest panowanie rozumu nad popędami nierozumnej części

⁷⁶ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentiliū libris* VII 4.

⁷⁷ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentiliū libris* VII 9.

⁷⁸ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentiliū libris* VII 7. Por. Mt 5,21-30.38-44.

⁷⁹ Mt 5,33-37.

⁸⁰ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentiliū libris* VII 10.

⁸¹ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentiliū libris* VII 8.

duszy: gniewem, chciwością i pożądlivością⁸². W opisywanym w Platońskim *Państwie* procesie wychowania odpowiadające za to cnoty, jako cnoty części nierozumnej, powinny być wpajane młodym ludziom wcześnie, przed pełnym rozwojem rozumu, przy dużym udziale odpowiednio kierowanych emocji⁸³. Nietrudno więc dostrzec, że we wspomnianych wyżej zaleceniach Bazyli podąża za wskazaniem twórcy Akademii.

Jednak najwięcej informacji pozwalających wyciągnąć wnioski na temat struktury ludzkiej duszy – a co za tym idzie ludzkiej cnoty – przynosi nam obszerny rozdział IX. Zapowiedź zawartych w nim treści znajdujemy już w rozdziale VIII, w którym autor apeluje o to, aby „przy każdym działaniu i mówieniu” nie tracić z oczu celu ludzkiego życia, jeśli nie chcemy upodobnić się do istot nierozumnych (τοις ἀλόγοις) lub przypominać nieobciążone ładunkiem, miotane falami statki, kiedy „rozum nasz nie siedzi przy sterze duszy”⁸⁴. Płynący stąd wniosek, że duszą powinien kierować rozum, znajduje swoje potwierdzenie w rozdziale IX, poświęconym w całości odpowiedzi na pytanie: „co więc mamy czynić?” (Τί οὖν ποιῶμεν;)⁸⁵. Bezpośrednia i najbardziej podstawowa odpowiedź, płynąca wprost z tradycji sokratejsko-platońskiej, brzmi: „troszczyć się o duszę” (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ἔχειν)⁸⁶. Ta troska ma polegać na tym, aby „wpajać w duszę to, co najlepsze, by ją przy pomocy filozofii⁸⁷, jakby z więzienia, uwolnić z więzów namiętności cielesnych”⁸⁸.

Wzajemny stosunek duszy i ciała, a co za tym idzie, właściwy stosunek człowieka nie tylko do własnej duszy, ale również do ciała, jest

⁸² Plato, *Respublica* 441d-442a.

⁸³ Plato, *Respublica* 518d: „[...] inne tak zwane dzielności duszy gotowe jakoś być bliskie dzielnościom ciała. Bo rzeczywiście nie ma ich naprzód wcale, a później wszczęcia je obyczaj i ćwiczenia” (tł. W. Witwicki, s. 225).

⁸⁴ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VIII 3-4.

⁸⁵ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 1.

⁸⁶ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 1. Por. Plato, *Apologia Socratis* 30b; Plato, *Leges* 726a-727a, 728c-d; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I 1098b 14-15, 1102a 16-17.

⁸⁷ S. Longosz (*Wstęp*, s. 915, przyp. 50) zaznacza, że termin „filozofia” miał u Ojców Kościoła inne znaczenie, oznaczając przede wszystkim kontemplację i ascezę. Warto jednak pamiętać, że również u większości filozofów starożytnych filozofia oznaczała nie tyle – i nie tylko – uprawianie nauki czy zagadki logiczne, ale przede wszystkim dążenie do zrozumienia rzeczywistości i poznania prawdy, co wymagało odpowiedniej postawy wewnętrznej (kwestię tę wyczerpująco omawia w swoich książkach Pierre Hadot; por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, tł. P. Domański, Warszawa 2000; P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tł. P. Domański – W. Klenczon, Warszawa 2023).

⁸⁸ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 2.

osią, wokół której w całym rozdziale obracają się rozważania i zalecenia Bazylego. W tym samym bowiem zdaniu, w którym nakazuje uwolnienie duszy od udziału w namiętnościach ciała, radzi uczynić ciało „silniejszym od namiętności” (τῶν παθῶν κρείττον), a więc niepoddającym się ich władzy. To zaś można osiągnąć przez ograniczenie troski o ciało do zaspokajania wyłącznie jego najbardziej podstawowych potrzeb: pożywienie powinno być konieczne, a nie najprzyjemniejsze, a jedynym zadaniem ubrania powinno być chronienie od zimna i upału. „Być i nazywać się elegantem jest równie godne wstydu, jak uprawiać nierząd” – to nieco szokujące dla nas stwierdzenie Bazyli objaśnia w ten sposób, że w obu przynoszących wstyd wypadkach mamy do czynienia z „uleganiem kompromitującej namiętności”, czyli zaburzeniem właściwej hierarchii pomiędzy ciałem i duszą⁸⁹. Co więcej, nadmierna troska o ciało („bardziej, niż tego wymaga dobro duszy”) świadczy o tym, że człowiek nie zna samego siebie i nie rozumie, że „człowiek nie jest tym, co się widzi” (οὐ τὸ ὁρώμενόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος)⁹⁰. Aby „każdy z nas poznał samego siebie, kim jest”, potrzebna jest „większa mądrość”, niemożliwa dla osiągnięcia dla ludzi, którzy wcześniej nie oczyścili umysłu (μὴ καθαραμένους τὸν νοῦν)⁹¹. Następujące w kolejnym ustępie objaśnienie, na czym to oczyszczenie ma polegać, Cezarejczyk rozpoczyna od ogólnego stwierdzenia: „Oczyszczenie zaś duszy (κάθαρσις δὲ ψυχῆς) [...] polega właśnie na pogardzaniu przyjemnościami zmysłowymi”⁹². Zarówno bezpośrednie sąsiedztwo obu zdań, jak i ich połączenie partykulą δέ wskazują na to, że Bazyli praktycznie utożsamia pojęcia νοῦς i ψυχή – tak jak „prawdziwym człowiekiem” nie jest ciało, lecz dusza, tak w roli „prawdziwej duszy” występuje u niego rozum.

Przyjemności zmysłowe, które należy odrzucać, autor odnosi do wszystkich pięciu zmysłów, przy czym na największe potępienie zasługują tu doznania związane z węchem, a jeszcze bardziej z dotykiem i smakiem, które zmuszają „tych, którzy się im oddają, by żyć jak bydlęta w pochyleniu nad brzuchem i nad tym, co się pod nim znajduje”⁹³. Nieco bardziej ambiwalentny jest obraz doznań dostępnych przez wzrok i słuch. W przypadku oczu Bazyli przestrzega przed skupianiem uwagi na rozrywkach odciągających umysł od spraw istotnych („głupie popisy kuglarzy”) lub też pobudzających pożądanie („widok ciał zapuszczających

⁸⁹ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 3-6.

⁹⁰ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 6. Por. Plato, *Phaedo* 115c-e.

⁹¹ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 6.

⁹² Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 7.

⁹³ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 11.

żądło rozkoszy”). Przez uszy natomiast nie należy „wlewać do duszy trucicielskich melodii”, które rodzą niskie namiętności. Jednocześnie jednak Cezarejczyk przyznaje, że istnieje muzyka „lepsza i prowadząca ku lepszemu” (τὴν ἀμείνω τε καὶ εἰς ἄμεινον φέρουσαν), przytaczając przykłady Dawida i Pitagorasa⁹⁴. Można się więc domyślać, że podobnie dobry użytek człowiek może zrobić ze swojego wzroku (choćby czytając odpowiednie rodzaje literatury). Niemniej ogólny bilans w opinii Bazylego nie jest dla ciała korzystny: „[...] całym ciałem powinien gardzić ten, kto nie chce się grzebać w rozkoszach jak w błocie, lub tylko tyle należy się nim zajmować, na ile, jak powiada Platon, służy ono filozofii”⁹⁵. Ciało może więc – i powinno – służyć duszy, tak jak instrumenty służą sztuce. Jest to jednak instrument w oczach Cezarejczyka wyjątkowo samowolny i buntowniczy, dlatego wymagający szczególnie surowego traktowania:

[...] należy poskramiać i trzymać na wodzy ciało niczym dzikie, rzucające się zwierzę (θηρίου), a zamieszanie, jakie w duszy ono wywołuje, należy rozumem (τῷ λογισμῷ) niby biczem usuwać, nie popuszczać cugli rozkoszy, nie gardzić rozumem (τὸν νοῦν), który jak woźnica, nie powinien być wleczony przez rozkiełznane i rozpedzone rumaki (dosł. przez pychę – ὕβρει – rozkiełznanych i rozpedzonych rumaków)⁹⁶.

Biskup Cezarei sięga nie tylko po autorytet filozofów (Platona i Pitagorasa), ale również lekarzy, aby przekonać czytelników, że zbyt dobre zdrowie i stan ciała są dla człowieka wręcz niebezpieczne⁹⁷. To pozwala mu na wyciągnięcie wniosku, że „skoro [...] nadmierna troska o ciało i dla samego ciała nie jest pożyteczna, a jest ze szkodą dla duszy, to uleganie mu i pielęgnowanie go jest wyraźnym szaleństwem (μανία)”⁹⁸.

Mimo uderzających podobieństw pomiędzy poglądami Bazylego a Platona wyraźnie widać, że zarówno w pogardzie dla ciała, jak i uznaniu dominującej roli rozumu w ludzkiej duszy Cezarejczyk idzie dalej niż twórca Akademii. Choć Bazyli przyznaje, że ciało jest narzędziem duszy i zabezpieczenie jego potrzeb, przynajmniej na elementarnym poziomie, jest konieczne, aby mogło właściwie spełniać swoją funkcję, daleko jednak odchodzi od helleńskiej harmonii ciała i duszy, ciągle

⁹⁴ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 7-10.

⁹⁵ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 12. Por. Plato, *Respublica* 591d.

⁹⁶ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 14.

⁹⁷ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 15.

⁹⁸ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 16.

obecnej w myśli Platona⁹⁹, w kierunku chrześcijańskiej ascezy, z wyrażeniem widocznym komponentem cynickiej pogardy dla ciała i jego spraw¹⁰⁰. Co więcej, to ciało przypisuje wszystkie nierozumne popędy, łączone przez Platona z niższymi, nierozumnymi władzami ludzkiej duszy. Tę zaś utożsamia, jak zostało wspomniane wyżej, z jej władzą rozumną, która z kolei występuje w dwóch postaciach: kierującego całą duszą rozumu/umysłu (νοῦς), porównywanego z woźnicą lub sternikiem, oraz rozumowania bądź też rozsądku (λογισμός), pełniącego rolę jego narzędzia (uzdy bądź bicia), bezpośrednio kontrolującego namiętności ciała wywierające szkodliwy wpływ na duszę¹⁰¹.

Wyćwiczenie się w pogardzaniu ciałem – a dosłownie w „patrzeniu na nie z góry” (ὕπερορᾶν), czyli zachowaniu odpowiedniej perspektywy – oznacza również wyrobienie w sobie odpowiedniego stosunku do innych „spraw ludzkich” (τῶν ἀνθρωπίνων)¹⁰². Na pierwszym miejscu Bazyli wymienia bogactwo, na którym nie będzie, jego zdaniem, zależało człowiekowi gardzącemu rozkoszami ciała. Człowiek z wpojonym w procesie wychowania „szczodrym” usposobieniem w stosunku do spraw materialnych nie będzie dla ich zdobycia posuwał się do haniebnych słów ani czynów. Granicą dla korzystania z dóbr materialnych – przypomina Bazyli – są konieczne potrzeby natury, a nie przyjemności¹⁰³.

⁹⁹ Zob. Plato, *Timaeus* 88 b-c: „Jedyny ratunek dla jednego i dla drugiego: żadnych ruchów duszy bez ruchów ciała ani ruchów ciała bez duszy – aby się jedno przeciw drugiemu ostało i żeby nabrały sił równych i zdrowia. Więc ktokolwiek się zajmuje matematyką albo się oddaje jakiejś innej ciężkiej pracy umysłowej, niech i ruchu ciała pilnuje, niech uprawia gimnastykę. A znowu, kto gorliwie ciało kształci, niech o pracy umysłowej pamięta i niech się zajmuje przy tym muzyką i wszelkim umiłowaniem mądrości, jeżeli ma się słusznie nazywać i pięknym, i dobrym” (tł. Witwicki, s. 739). Por. Plato, *Leges* 807 c-d.

¹⁰⁰ Złożone relacje i wzajemne wpływy cynizmu i chrześcijaństwa stały się przedmiotem wielu badań. W ostatnich latach tę kwestię wyczerpująco przeanalizowała: M.O. Goulet-Cazé, *Cynicism and Christianity in Antiquity*, Grand Rapids 2019. Por. też: D. Krueger, *Diogenes the Cynic Among the Fourth Century Fathers*, VigCh 47 (1993) s. 29-49.

¹⁰¹ Warto zwrócić tu uwagę na sposób przekształcenia przez Bazylego sławnego Platńskiego porównania duszy do zaprzęgu składającego się z woźnicy i dwóch koni, reprezentujących odpowiednio rozum i dwie niższe części duszy: popędliwą i pożądliwą (por. Plato, *Phaedrus* 246a, 253d-254e). O ile jednak u Platona skłonnością do *hybris* odznaczał się przede wszystkim czarny koń, czyli pożądliva władza duszy, biały natomiast, odpowiednio wychowany, pomagał woźnicy w kontrolowaniu zaprzęgu, o tyle u Bazylego oba konie reprezentują, na ile można wnioskować z tekstu, *hybris* nieopanowanych namiętności ciała, a woźnica zostaje wyposażony w poskramiające je narzędzia: cugle i bicz.

¹⁰² Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 17.

¹⁰³ Basiliius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 17-19.

Ci, którzy te granice przekroczyli, przypominają ludzi staczających się po równi pochyłej, ponieważ, zgodnie ze słowami Solona, nie ma granic dla ich pragnienia¹⁰⁴. Cezarejczyk stawia więc za przykład chcącego „poprzestawać na małym” Teognisa i „bogatszego od wielkiego króla” cynika Diogenesa¹⁰⁵. Ludzi bogatych nie nawołuje jednak do pozbycia się majątku, udzielając bardziej praktycznej rady: „Nie wypada pragnąć bogactw, których się nie ma; a jeśli się je ma, to nie przechwalać się bardziej ich posiadaniem niż umiejętnością zarządzania nimi”¹⁰⁶. Jak łatwo zauważyć, w tym ustępie autor nawiązuje bezpośrednio do cnót związanych z potrzebami życia codziennego, a choć nie przywołuje ich z nazwy, mamy tu do czynienia ze szczodrością (ἐλευθεριότης)¹⁰⁷ i roztropnością czy też mądrością praktyczną (σωφροσύνη, φρόνησις)¹⁰⁸.

W końcowym ustępie rozdziału Bazyli zauważa, że osobie, która gardzi bogactwem i zmysłowymi przyjemnościami, nie będzie zależało na pochlebstwach – tym, czego człowiek roztropny powinien najbardziej unikać, jest bowiem „życie dla opinii (πρὸς δόξαν ζῆν) i oglądanie się na upodobania tłumu”¹⁰⁹. Taki człowiek powinien uczynić przewodnikiem swojego życia zdrowy rozum (τὸν ὀρθὸν λόγον) i nie odstępować od tego, co dobrze poznał i uznał za słuszne, choćby miał sprzeciwić się wszystkim ludziom i w obronie najwyższych wartości¹¹⁰ narazić na niesławę i niebezpieczeństwo (ἀδοξεῖν καὶ κινδυνεύειν)¹¹¹.

Zarysowywany w tych zdaniach wzorzec człowieka obojętnego na cudzą opinię i wiernego jedynie „logosowi” i wskazanym przez niego wartościom łączy w sobie zarówno cechy „człowieka wielkodusznego” Arystotelesa¹¹², jak i „patrzącego z góry” na sprawy ludzkie stoickiego mędrca¹¹³.

¹⁰⁴ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 19.

¹⁰⁵ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 20-21.

¹⁰⁶ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 21-22.

¹⁰⁷ Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 1.

¹⁰⁸ Por. Plato, *Respublica* IV 430d-432a; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* III, 10; VI, 5.

¹⁰⁹ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 24-25.

¹¹⁰ W przekładzie R. Andrzejewskiego czytamy o „obronie prawdy” (s. 919). W greckim oryginale figuruje w tym miejscu fraza ὑπὲρ τοῦ καλοῦ, czyli dosłownie ‘w obronie piękna’, reprezentującego dla Greków najwyższy ideał etyczny.

¹¹¹ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 25-26.

¹¹² Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 3.

¹¹³ Szczegółową analizę różnych aspektów wpływu stoicyzmu na chrześcijaństwo przedstawiają: *Stoicism in Early Christianity*, red. I. Dunderberg – T. Engberg-Pedersen – T. Rasimus, Grand Rapids 2010. Por. też: R. Brouwer, *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge 2014, s. 92-135.

Jego postępowanie w obliczu „niesławy i bezpieczeństwa” odpowiada do-
kładnie Platońskiej definicji męstwa (ἀνδρεία)¹¹⁴.

8. Podsumowanie – chrześcijański model *arete* w ujęciu Bazylego i jego pogańskie podstawy

Powyższa krótka analiza pisma Bazylego *Do młodych*, przeprowadzona w celu ukazania prezentowanego w nim wzorca ludzkiej cnoty i proponowanych przez autora sposobów wpajania jej w procesie wychowania i szkolnej edukacji, pozwala stwierdzić, że korzenie Bazylikańskiej koncepcji *arete* tkwią głęboko w tradycji starożytnej kultury greckiej, zarówno literackiej, jak filozoficznej. Cezarejczyk dokonuje wprawdzie pewnej selekcji związanych z tym ideałem cech pod kątem ich zgodności z wzorcem chrześcijańskim (kładąc, przykładowo, większy nacisk na panowanie nad gniewem niż na odwagę), jednak twierdzenia o chrześcijańskiej „reinterpretacji” czy „transmutacji” wartości pogańskich należy uznać za zbyt daleko posunięte. Nawet przeprowadzenie wspomnianej selekcji ułatwiają autorowi podobne próby przeprowadzane już wcześniej na przestrzeni wieków, w reakcji na zmiany zachodzące w otaczającym świecie i zgodnie z rozwojem greckiej myśli, a przede wszystkim filozofii. Dlatego wychowawczy ideał Bazylego ma stosunkowo najmniej cech z homeryckiego wojownika, a więcej z górującego nad otoczeniem stoickiego mędrca czy obojętnego na większość spraw ludzkich, ceniącego trud w zdobywaniu cnoty cynika. Najwięcej zaś czerpie z idealnego strażnika Platońskiego państwa, którego dusza jest doskonała w czasie długich lat wszechstronnego kształcenia, począwszy od wpajania podstaw cnót odpowiednio dobranymi „mitami” w nierozumne jeszcze dzieci i dorastającą młodzież, aż do będącej ukoronowaniem wszystkich nauk „jak gzyms wieńczący” dialektyki, która ostatecznie zwraca „oko duszy” do świata wiecznych idei¹¹⁵. Taki sam model wychowawczy prezentuje Bazyl, zachęcając do poruszania dla zdobycia cnoty „każdego kamienia”¹¹⁶ i wpajania jej podstaw drogą naśladowania atrakcyjnych dla młodzieży postaci starożytnych bohaterów, a także zapoznawania się z po-

¹¹⁴ Plato, *Respublica* 430b: męstwo to „zachowanie poprzez wszystkie wypadki słusznego i nakazanego prawem sądu o tym, co jest straszne, a co nie”; 442b: „mężnym nazywamy każdego, u kogo [...] temperament zachowuje poprzez bóle i poprzez rozkosze to, co intelekt w swoim rozkazie wyznaczy” (tł. Witwicki, s. 129, 144).

¹¹⁵ Plato, *Respublica* 533c-d, 534e.

¹¹⁶ Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* X 5.

gładami głoszących pochwałę cnoty filozofów, aby po tym wstępnym ukształtowaniu charakteru i wyćwiczeniu umysłu przejść do studiowania doskonalszych, ale trudniejszych w odbiorze i zrozumieniu „pism świętych”, prowadzących do wiecznego szczęścia w „drugim życiu”.

Teoretyczna podstawa, na której opiera się powyższy model, nie jest w piśmie *Do młodych* przedmiotem osobnego wykładu. Nie jest też do końca dookreślona, co może mieć związek z protreptycznym i praktycznym¹¹⁷, a nie teoretycznym charakterem utworu. Pewne jej rysy, traktowane przez Bazylego jako oczywiste i zrozumiałe dla czytelników, przebijają jednak przez wykład autora, nosząc wyraźne cechy podobieństwa do tradycji filozofii platońskiej, z immanentną jej domieszką pitagorejską. Pierwszym z nich jest utożsamienie człowieka z jego duszą – „człowiek nie jest tym, co się widzi”, a ciało wraz z jego namiętnościami jest dla duszy więzieniem. Zrozumienie tego wymaga „wyższej mądrości”, która prowadzi do poznania samego siebie, czyli swojej prawdziwej (duchowej, a nie cielesnej) natury. Co za tym idzie, *arete*, czyli doskonałość człowieka, jest doskonałością jego duszy. Na tę doskonałość składa się zestaw cnót znanych jako platońskie „cnoty kardynalne”, z dodatkami wywodzącymi się od Arystotelesa. Mamy więc tu odwołania, imienne bądź opisowe, do rozumu i rozsądku, roztropności bądź mądrości praktycznej, sprawiedliwości, męstwa, szczodrości i panowania nad sobą (zarówno nad gniewem, jak nad pożądaniami)¹¹⁸. Nie jest jednak do końca jasne, jakie przełożenie mają te cnoty na strukturę duszy, którą Bazyli zdaje się utożsamiać tylko z tym, co Platon określał jako jej element rozumny. Za wszystkie niższe popędy Cezarejczyk obarcza odpowiedzialnością ciało i jego namiętności, które wprowadzają do duszy niepotrzebne „zamieszanie”. Nie jest też jasne, jaka jest natura istniejącego między duszą i ciałem połączenia, które musi istnieć, jeśli możliwe jest ich wzajemne oddziaływanie. Bazyli nie odróżnia też prostych popędów, jak pożądanie, od emocji bardziej złożonych, których przykładem jest gniew. Innymi słowy nie przeprowadza w obrębie duszy platońskiego podziału na władzę „pożądliwą” i „popędliwą”, której siła może służyć rozumowi, pomimo że w procesie wychowania chce posłużyć się pozytywnymi emocjami dla wpajania wzorców cnoty. Być może należy wyciągnąć stąd wniosek, że cnoty charakteru, które Platon, podobnie jak później

¹¹⁷ Por. T. Boura, *The Relationship between Hellenism and Christianity in St. Basil's Speech to the Young*, VoxP 32 (2012) s. 53.

¹¹⁸ Więcej na temat cnót kardynalnych w pismach Bazylego, zob. P. Kochanek, *Cardinal Virtues in the Basil of Caesarea's Writings. Philological and Historical Aspects*, VoxP 84 (2022) s. 7-30.

Arystoteles, uznaje za cnoty nierozumnej części duszy, Bazyli przypisuje rozumowi lub przynajmniej tej jego władzy (rozumowaniu bądź rozsądkowi – *logismos*), która odpowiada za panowanie nad popędami ciała.

Nie można też jednak wykluczyć, że, jak zostało wspomniane wcześniej, szczegółowe rozważania nad naturą i strukturą duszy nie były tutaj zamiarem Cezarejczyka, który w swojej koncepcji cnoty skupia się przede wszystkim na zasadzie supremacji duszy nad ciałem oraz związanej z tym supremacji rozumu nad pochodzącymi od ciała nierozumnymi popędami. Dzięki temu ideał *arete*, który Bazyli pragnie wpajać adresatom swojego pisma, ma charakter ascetyczny (ograniczenie potrzeb ciała do podstawowego minimum) i etyczny (kształtowanie charakteru, czyli opanowanie przez rozsądek nierozumnych namiętności), ale również, a nawet przede wszystkim, intelektualny, ponieważ to poprzez rozum człowiek dochodzi do „wyższych wtajemniczeń” zawartych w „boskich naukach”. Prezentowana niejako w tle utworu nieco zmieniona bądź też uproszczona wersja platonizmu jest dla autora wystarczająca do przekonywania adresatów, że wyćwiczenie charakteru w tradycyjnych cnotach, a intelektu w pogańskiej filozofii będzie stanowiło nie przeszkodę, lecz mocny fundament do budowania w sobie chrześcijańskiej doskonałości, o której naturze pouczą go, na odpowiednim etapie rozwoju, „pisma święte”.

Bibliography

Sources

- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tł. H. Rackham, Loeb Classical Library 73, Cambridge 1926.
- Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris (Ad adolescentes)*, w: Basil The Great's *On Reading Greek Literature*, tł. R.J. Deferrari – M.R.P. McGuire, w: Basil, *Letters*, t. 4, Loeb Classical Library 270, Cambridge 1934; tł. R. Andrzejewski, Święty Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania ksiąg pogańskich*, „Vox Patrum” 32 (2012) s. 904-921.
- Plato, *Apologia Socratis*, w: Plato, *Apology*, w: Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, tł. C. Emlyn-Jones – W. Preddy, Loeb Classical Library 36, Cambridge 2017.
- Plato, *Leges*, w: Plato, *Laws*, t. 1-2, tł. R.G. Bury, Loeb Classical Library 187, 192, Cambridge 1926.
- Plato, *Phaedrus*, w: Plato, *Lysis. Symposium. Phaedrus*, ed. i tł. C.C. Emlyn-Jones – W. Preddy, Loeb Classical Library 166, Cambridge 2022; tł. W. Witwicki, Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2021, s. 90-186.

- Plato, *Respublica*, w: Plato, *Republic*, t. 1-2, ed. i tł. C. Emlyn-Jones – W. Preddy, Loeb Classical Library 237, 276, Cambridge 2013; tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, Kęty 1997.
- Plato, *Theaetetus*, w: Plato, *Theaetetus. Sophist*, tł. H.N. Fowler, Loeb Classical Library 123, Cambridge 1921.
- Plato, *Timaeus*, w: Plato, *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*, tł. R.G. Bury, Loeb Classical Library 234, Cambridge 1929; tł. W. Witwicki, Platon, *Timaos*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2021, s. 662-743.
- Plutarchus Chaeronensis, *De profectu in virtute*, w: Plutarch, *How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 1, tł. F.C. Babbitt, Loeb Classical Library 197, Cambridge 1927.
- Plutarchus Chaeronensis, *Quomodo adolescens poetas audire debeat (De audiendis poetis)*, w: Plutarch, *How The Young Man Should Study Poetry*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 1, tł. F.C. Babbitt, Loeb Classical Library 197, Cambridge 1927; Plutarch z Cheronei, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, tł. zbiorowe, Warszawa 1957.
- Xenophon, *Memorabilia*, w: Xenophon, *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*, tł. E.C. Marchant – O.J. Todd, Loeb Classical Library 168, Cambridge 2013; tł. L. Joachimowicz, Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, Warszawa 1967, s. 17-237.

Studies

- Alexandropoulos G., *Address to young men on the right use of Greek literature: a corpus stylistic approach*, „Globe: A Journal of Language, Culture and Communication” 2 (2015) s. 108-123.
- Alieva O., *Moses in the Wilderness: Basil of Caesarea on Formation on the Prophet*, „Scriinium” 15 (2019) s. 133-142.
- Alieva O., *On Plutarch's Influence upon St. Basil's Address to the Young on the Value of Greek Literature*, w: https://www.academia.edu/395215/On_Plutarch_s_influence_upon_St_Basil_s_Address_to_the_Young_on_the_Value_of_Greek_Literature (dostęp: 15.10.2025).
- Annas J., *Ancient Eudaimonism and Modern Morality*, w: *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, red. C. Bobonich, Cambridge 2017, s. 265-280.
- Beneker J., *Plutarch and Saint Basil as Readers of Greek Literature*, „Syllecta Classica” 22 (2011) s. 95-111.
- Boura T., *The Relationship between Hellenism and Christianity in St. Basil's Speech to The Young*, „Vox Patrum” 32 (2012) s. 53-57.
- Brouwer R., *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge 2014.
- Deferrari R.J., *The Classics and the Greek Writers of the Early Church: Saint Basil*, „The Classical Journal” 13 (1918) s. 579-591.
- Fortin E.L., *Hellenism and Christianity in Basil the Great's Address Ad Adulescentes*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, red. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, s. 189-203.

- Gane J.H., *Fourth Century Christian Education: An Analysis of Basil's „Ad adolescentes”*, Newcastle University Theses 2012, w: <https://theses.ncl.ac.uk/jspui/bitstream/10443/1623/1/Gane%2012.pdf> (dostęp: 15.10.2025) (dysertacja doktorska).
- Goulet-Cazé M.O., *Cynicism and Christianity in Antiquity*, Grand Rapids 2019.
- Holder A., *Saint Basil the Great on Secular Education and Christian Culture*, „Religious Education” 87 (1992) s. 395-315.
- Jacks L.V., *St. Basil and Greek Literature*, Washington 1922.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.
- Kochanek P., *Cardinal Virtues in the Basil of Caesarea's Writings. Philological and Historical Aspects*, „Vox Patrum” 84 (2022) s. 7-30.
- Krueger D., *Diogenes the Cynic Among the Fourth Century Fathers*, „Vigiliae Christianae” 47 (1993) s. 29-49.
- Lech M., *Znaczenie antycznej literatury greckiej w edukacji młodych chrześcijan*, „Meander” 52 (1997) s. 141-153.
- Longosz S., *Wstęp*, w: Święty Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania ksiąg pogańskich*, „Vox Patrum” 32 (2012) s. 895-904.
- Markopoulos A., *Education*, w: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, red. E. Jeffreys – J. Haldon – R. Cormack, Oxford – New York 2008, s. 785-795.
- Marrou H.J., *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Montiglio S., *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbor 2011.
- Naldini M., *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, Firenze 1984.
- Pepin J., *The Platonic and Christian Ulysses*, w: *Neoplatonic and Christian Thought*, red. D.J. O'Meara, Albany 1981, s. 3-18.
- Sowa J., *„Zielsko nikczemne i trudne do poskromienia...” – Plutarch o zawiści*, „Meander” 78 (2023) s. 89-109.
- Stoicism in Early Christianity*, red. I. Dunderberg – T. Engberg-Pedersen – T. Rasimus, Grand Rapids 2010.
- Szablewska E., *„Mowa do młodych” św. Bazylego Wielkiego. Współczesne próby oceny, interpretacje oraz inspiracje zawartych w niej koncepcji pedagogicznych*, „Colloquia Litteraria” 8/9 (2010) s. 107-121.
- Tomadakis N., *Introduction to Byzantine Philology*, Thessaloniki 1993.
- Whittaker J., *Plutarch, Platonism and Christianity*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, red. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, s. 50-63.
- Wilson N.G., *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975.
- Wypustek A. – Krzyszowska-Wypustek A., *Homer wśród pogan i chrześcijan. Interpretacje „Odysei” w czasach cesarstwa rzymskiego*, „Meander” 51 (1996) s. 235-256.