

Święty Bazyli Wielki

DO MŁODZIEŃCÓW O KORZYŚCIACH Z CZYTANIA KSIĄŻEK POGAŃSKICH

(Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris*, CPG 2867)

WSTĘP

Mowa Bazylego do młodych

Jednym z najczęściej wydawanych, tłumaczonych i komentowanych pism św. Bazylego Wielkiego (329-379) jest jego *Mowa do młodych o korzyściach z czytania książek pogańskich* (Λόγος πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων). Badacze różnie ją nazywają: mowa, homilia, ekshortacja, apel, odezwa, zachęta, a nawet list. Najczęściej uważana jest za mowę lub homilię i przez wielu wydawców czy tłumaczy umieszczana wśród tego rodzaju jego pism¹.

Ostatnio wydawcy widzą ją jednak jako krótki traktat pedagogiczny w stylu traktatów moralnych Plutarcha, z motywami diatryby cynicko-stoickiej o charakterze λόγος προτρεπτικός², skierowany do młodzieńców chrześcijańskich (szczególnie do bratanków autora), uczęszczających do średnich (gramatycznych) szkół pogańskich, w których program przewidywał lekturę i interpretację autorów helleńskich, zwłaszcza poetów³. Nie jest to zatem mowa w ścisłym tego słowa znaczeniu, bo nie posiada jej retorycznej struktury, różni się od niej formą językową, nie jest również

¹ Por. PG 31, 564-590 jako 22 *Homilia de legendis gentilium libris*; tak również wydany przez M. Geerarda *Clavis Patrum Graecorum* umieszczający ją wśród *Homiliae diversae* jako CPG 2867. Mową nazywa ją także ostatni jej polski tłumacz T. Sinko, zob. Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 213: „Mowa do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich”; tenże, *Literatura grecka*, III/2, Wrocław 1954, 115: „Mowa do młodych, jakby mogli odnieść korzyść z literatury pogańskiej”.

² Por. C. Moreschini – E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica Greca e Latina*, II/1, Brescia 1996, 146: „Molto famosa è quella rivolta *Ai giovani, in che modo essi possano trarre utilità dai libri dei pagani*, che, come si vede anche dal titolo, non è una omelia, ma un breve trattato, sul tipo dei trattati morali di Plutarco”; M. Naldini, *Sulla „Oratio ad adolescentes” di Basilio Magno, „Prometheus”* 4 (1978) 36; tenże, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Introduzione*, Firenze 1984, 17; J. Gribomont, *Notes biographiques sur S. Basile le Grand*, w: *Basil of Caesarea Christian humanist ascetic*, ed. P.J. Fedwick, I, Toronto 1981, 43.

³ Por. H.J. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 384-395 (Szkoly rzymskie: Nauczanie średnie).

przeznaczona do większego lub mniej licznego audytorium, a tym bardziej homilią chrześcijańską, bo nie komentuje żadnych tekstów biblijnych, mimo iż szereg jej zachowanych rękopisów (m.in. D, E, X, Z) prezentują ją jako homilię (ὁμιλία), dwa z nich (O, R) jako mowę (λόγος), a większość z nich powstrzymuje się od jakiegokolwiek nazwy⁴, ograniczając się tylko do wymienienia adresatów: *Do młodzieńców* (Πρὸς τοὺς νέους). Od mowy i homilii różni się również zbyt spokojnym językiem i prostym stylem. Autor tego traktatu, podobnie jak ogół Ojców Kościoła, nie omawia w sposób systematyczny wychowawczej wartości pism autorów pogańskich, ale pochwała gorąco formację klasyczną, traktując ją jako przygotowanie do pełniejszego zrozumienia Pisma Świętego i studium prawd chrześcijańskich, będąc nie tylko piewcą, ale i doradcą.

Chociaż przyjmuje się ogólnie, że adresatami tego traktatu są młodzieńcy uczęszczający codziennie do ówczesnej publicznej szkoły średniej (gramatycznej) w wieku ok. 15-16 roku życia, to jednak, jak jest zaznaczone na jego wstępie (1, 3), bezpośrednimi odbiorcami są najprawdopodobniej jego (dwaj) bratankowie, za których wychowanie i uchronienie przed złem, jako ich wuj, czuł się odpowiedzialny⁵.

Chrześcijanie bowiem, mimo posiadania pełnej wolności, a nawet uprzywilejowania, nie mieli jeszcze w IV wieku własnych szkół chrześcijańskich, i dla zagwarantowania swym dzieciom przyszłych studiów i zawodowej kariery zmuszeni byli posyłać je do pogańskich szkół publicznych. W programie zaś nauczania ówczesnych szkół średnich (gramatycznych) przede wszystkim czytano, wpajano w pamięć i obszernie analizowano teksty (zwłaszcza poezję) pogańskich autorów klasycznych, w których kryło się niebezpieczeństwo idololatrii, zmysłowości i niemoralności, przed którymi Bazyli chciał ich ustrzec. Z drugiej strony jednak, widział w nich wiele dobra i pożytku, które oni winni dostrzegać oraz umiejętnie wybierać i ubogacać się. Starał się im też przekazać pewne wskazówki, w jaki sposób należy z nich z pożytkiem korzystać, zachęcając, by na wzór pszczoł wybierali z ich lektury elementy pozytywne (np. pochwałę cnoty, dobra i piękna), a odrzucali wszystko, co mogłoby im przynieść szkodę duchową.

Jak wskazuje analiza pewnych wyrażań i ogólny ton traktatu, Bazyli napisał go najprawdopodobniej pod koniec swego życia, w latach 370-375⁶. Są jednak niektórzy badacze (np. A. Moffat, K.G. Bonis), którzy utrzymują⁷ (chyba bezzasadnie), iż traktat

⁴ O rękopisach traktatu por. F. Boulenger, *Introduction*, w: *Saint Basile. Aux jeunes gens*, Paris 1935, 33-40 (Les manuscrits); S.Y. Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Uppsala 1953, 71, 75-77, 80; tenże, *Manuscripts and editions of the works of Basil of Caesarea*, w: *Basil of Caesarea Christian humanist ascetic*, I, 61; Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Introduzione*, s. 64-77 (Sulla tradizione manoscritta del trattato).

⁵ Por. Naldini, *Sulla „Oratio ad adolescentes” di Basilio Magno*, s. 36-38; E. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift „Ad adolescentes”*, ZKG 90 (1979) 75-95, spec. s. 78; P. Maraval, *Encore les frères et soeurs de Grégoire de Nysse*, RHPR 2 (1980) 161-166.

⁶ Por. Naldini, *Sulla „Oratio ad adolescentes” di Basilio Magno*, s. 37-39; tenże, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Introduzione*, s. 15-17 (Destinatari – Datazione); Boulenger, *Saint Basile. Aux jeunes gens. Introduction*, s. 25.

⁷ Por. A. Moffat, *The occasion of St. Basil's Address to young men*, „Antichton” 6 (1972) 74-86;

ten powstał wcześniej, w 362 roku, w odpowiedzi na edykt cesarza Juliana Apostaty *De doctoribus et magistris* (17 VI 362), zakazujący chrześcijanom nauczania w szkołach publicznych literatury klasycznej⁸. Przy jego pisaniu miał się wzorować w części merytorycznej na Plutarchowych traktatach: *De audiendis poetis*⁹ i *De liberis educandis*¹⁰, choć, jak podkreślają badacze, wykazał się przy tym dużą samodzielnością i oryginalnością, zwłaszcza przy określaniu pojęcia użyteczności i zysku (χρησιμὸν) wynikającego z lektury autorów pogańskich¹¹. Wchodząc w swym traktacie od razu w środek problemu Bazyli przypomina na wstępie, że nasze życie doczesne jest tylko przygotowaniem do życia przyszłego, zapowiedzianego w Piśmie Świętym. Do jego jednak należytego odczytania trzeba się przygotowywać już w szkole odpowiednią lekturą poetów, historyków, filozofów i mówców, omijając w niej wszystko, co zachęca do złego, jak m.in. u poetów – pochwały picia wina, szukania rozkoszy i przyjemności, mitów o bogach i naśladowania ich rozwiązłości, a u mówców i historyków – wszelkich kłamstw i zmyśleń. W swych wywodach Biskup Cezarei uwzględniła głównie autorów szkolnych, unikając popisywania się znajomością innych, których spotykamy w pozostałych jego pismach¹².

W omawianym przez nas traktacie spotyka się wyjątkowo dużo imiennych cytatów i anonimowych reminiscencji autorów klasycznych¹³, wśród których dominuje Platon (24 razy, najczęściej *Rzeczpospolita* – 14 razy)¹⁴ i traktowany jako stoik Plutarch (7 razy) na poparcie starań o zdobycie cnoty¹⁵, potem najstarsi greccy epiccy – *Odyseja* Homera (5 razy) oraz *Prace i dni* Hezjoda (3 razy), za nimi równie starożytni lirycy – Solon (2 razy)¹⁶ i Teognis z Megary (2 razy), po nich tragiccy – Ajschylos (1 anonimowa reminiscencja) i Eurypides (2 razy), i wreszcie wzmiankowani (po 1 ra-

K.G. Bonis, *Basileios Kaisareias ho Megas (329-379). Bios kai erga* (po grecku), Athenai 1975.

⁸ Por. *Cod. Theod.* 13, 3, 5; S. Pricoco, *L'editto di Giuliano sui maestri (C. Th. 13, 3, 5)*, „Orpheus” 1 (1980) 348-370; Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Introduzione*, s. 17, n. 20 (literatura i dyskusja na ten temat).

⁹ Por. Plutarchus, *De audiendis poetis seu Quomodo adolescens poetas audire debeat (14d-37b)*, ed. P.C. Babbitt: *Plutarch' Moralia*, Cambridge Mass. 1927, 74-196), polski przekład zbiorowy: Plutarch z Cheronci, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, Warszawa 1957.

¹⁰ Por. Ps-Plutarchus, *De liberis educandis (1a-14c)*, ed. P.C. Babbitt, I, 4-68, tłum. P. Stachowski: *Plutarch o wychowaniu młodzieży*, Kraków 1853; lub tłum. T. Krynicka: *Pseudo-Plutarch, O wychowaniu dzieci*, wstęp i komentarz S. Longosz, *VoxP* 29 (2009) t. 53-54, 653-690.

¹¹ Por. E. Valgiglio, *Basilio Magno „Ad adulescentes” e Plutarco „De audiendis poetis”*, „Rivista di Studi Classici” 23 (1975) 67-86; Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Introduzione*, s. 143-144.

¹² Por. M. Naldini, *La posizione culturale di Basilio Magno*, w: *Atti del Congresso Internazionale su „Basilio di Cesarea: la sua età e il Basiliansimo in Sicilia”*, I, Messina 1983, 199-216, spec. 202-203.

¹³ Por. L.V. Jacks, *St. Basil and Greek Literature*, Washington 1922.

¹⁴ Por. Th.L. Shear, *The influence of Plato on St. Basil*, Baltimore 1906; W.M. Roggisch, *Platons Spuren bei Basilius dem Grossen*, Bonn 1949.

¹⁵ Por. D. Babut, *Plutarque et le stoicisme*, Paris 1969.

¹⁶ Por. V. Ugenti, *Basilio e Solone*, w: *Atti del Congresso Internazionale su „Basilio di Cesarea”*, I, 259-265.

zie) – Archiloch, Bias, Diogenes Laertios, Hipokrates, Ksenofont, Pitagoras, Pittakos, Prodikos z Keos, czy też wskazywani jako przykłady do naśladowania lub odrzucania – Aleksander Wielki, Dariusz, Fidiasz i Poliklet, Herakles, Perykles, Sokrates, Polidamos, Sardanapalos i Tymoteusz z Teb.

W strukturze całego traktatu możemy wyróżnić dwie zasadnicze części poprzedzone krótkim wprowadzeniem i zamknięte kilkudzaniowym zakończeniem. We wprowadzeniu (rozdz. I) autor uwiarygodnia się swoim wiekiem i doświadczeniem oraz więzami pokrewieństwa przed swymi adresatami, aby dawać im rady odnośnie czerpania pożytku z autorów pogańskich, czytanych i analizowanych codziennie w szkole. Tutaj też podaje on tezę i cel swego traktatu: lektura i analiza tych pism, choć niebezpieczna, sama w sobie jest wielce pożyteczna pod warunkiem, że się będzie z niej wybierać tylko to, co dobre.

W części pierwszej (II-IV) wzięte są pod uwagę pisma autorów pogańskich, lub, jak je nazywa – „zewnątrznych” (λόγοι τῶν ἔξωθεν), których znajomość może być pożyteczna dla życia duchowego. Stanowi ona odpowiedź na zasadnicze pytanie z wprowadzenia (I 6): dlaczego ta lektura może przynosić pożytek? Autor najpierw zaznacza, że dobra tego świata są niczym, i są nieporównywalne z dobrami przyszłego życia, o którym poucza Pismo Święte: aby je poznać i zrozumieć w pełni, potrzebna jest też znajomość autorów pogańskich (II). Kultura pogańska bowiem, choć różna od chrześcijańskiej, stanowi propedeutykę do pełnego zrozumienia Pisma Świętego, i należy ją poznawać, choć umiejętnie i w wyborze. Przykładem są tutaj Mojżesz i Daniel, którzy przygotowując się do późniejszych misji, wcześniej studiowali obcą sobie literaturę (III). Należy jednak z treści tych pism wybierać i unikać takich tematów, które są przeciwne prawdzie i chrześcijańskiej moralności, naśladując w tym względzie pszczoły, które wybierają w kwiatach tylko to, co pożyteczne (IV).

Część druga (V- X 7) poświęcona jest problematyce i sposobom zdobywania cnót, w czym pogańska literatura także może być pożyteczna, trzeba tylko umieć z niej korzystać. Autor przytacza na ten temat wypowiedzi i przykłady z Hezjoda, Homera, Solona, Teognisa i Prodikosa z Kos oraz Heraklesa, który na rozdrożu wybrał drogę cnoty (V). Przypomina również, że w tych staraniach o cnoty trzeba zawsze zabiegać o zgodność teorii z praktyką (VI). Po tych wypowiedziach przytacza konkretne przykłady cnoty w świecie pogańskim, wymieniając postacie Peryklesa, Euklidesa, Sokratesa, Aleksandra Wielkiego, czy pitagorejskiego ucznia Kliniasza (VII). Podkreśla też przy tym, że aby cnoty zdobywać, należy, podobnie jak artyści, muzycy i atleci, wiele ćwiczyć, podporządkowywać temu swe działania oraz wyznaczyć sobie cel w ich osiągnięciu: dopiero bowiem wtedy osiągnie się zwycięską koronę cnoty (VIII). Trzeba przy tym walczyć, by nie stać się niewolnikiem ciała, dbać o godność człowieczeństwa, nie dać się opanować namiętnościom, ale zachować wolność ducha i jego panowanie nad ciałem, czego uczył m.in. Solon, Teognis i Diogenes z Synopy (IX). W ostatnim rozdziale traktatu (X 1-7) nasz Autor zauważa, że wszystkie te zalecenia autorów pogańskich mają swe odzwierciedlenia w Piśmie Świętym; cnota jest bowiem swego rodzaju wiatykiem na drodze do przyszłego życia.

Ostatnie zdania traktatu (X 8-9) stanowią jego krótkie zakończenie. Autor zapewnia w nich adresatów, że przekazał im wszystko, co aktualnie uważał za najlepsze, i zapewnia ich, że będzie im nadal doradzał przez dalsze życie. Zachęca ich, by nie poddawali się nieuleczalnej chorobie zniechęcenia, ale stale zabiegali o cnoty, w czym pomocni im będą również autorzy pogańscy.

Jeśli wreszcie chodzi o znaczenie tłumaczonego traktatu, to najpierw trzeba podkreślić, iż przyczynił się on w dużym stopniu do uspokojenia wielu chrześcijan, którzy jeszcze w IV wieku często niechętnie odnosili się do klasycznej literatury pogańskiej, obawiając się jej demoralizującego wpływu oraz żywili skrupuły co do jej lektury i studiowania przez młodzież i dzieci. Już jednak wcześniej Klemens Aleksandryjski († 212) i Orygenes († 254) byli rzecznikami tzw. „humanizmu chrześcijańskiego”, który to, co najlepsze i najszlachetniejsze w literaturze i filozofii pogańskiej, uważał za przygotowanie do Ewangelii, co się przyczyniło w niemałym stopniu do intelektualnego i estetycznego zrównania najbardziej wykształconych wyznawców Chrystusa z intelektualną elitą pogańską¹⁷. Biskup Cezarei do tego właśnie nurtu w swym traktacie chciał nawiązać, by od młodości w klasycznych tekstach pogańskich szukać nauk i przykładów zgodnych z Ewangelią i moralnością chrześcijańską, by je traktować jako pewien rodzaj przygotowania do chrześcijaństwa, by ubogacać nimi swój umysł i przyzwyczajając się wcześniej do cnoty, zachwalanej wprost lub pod osłoną alegorii przez wcześniejszych niechrześcijańskich jeszcze poetów, historyków, mówców, mędrców i filozofów, by przyzwyczajając patrzeć na prawdę najpierw z daleka, jak na blask i odbicie słońca w wodzie. Przypomina w nim, że i Mojżesz, słynny ze swej uczoności, zanim przystąpił do oglądania „Tego, który jest”, ćwiczył się wcześniej we wszystkich naukach Egiptu, a Daniel zanim oddał się świętym naukom, wcześniej kształcił się w Babilonie w mądrościach Chaldejczyków, że i w tekstach pogańskich można znaleźć wiele pięknych czynów i przykładów godnych naśladowania. Traktat ten napisany z nadzwyczajnym odczuciem i przekonaniem o trwałych wartościach kultury hellenistycznej, wpłynął również w niemałym stopniu na ukształtowanie pozytywnego stosunku oficjalnego Kościoła do tradycji klasycznej; jego bowiem autor, biskup i nauczyciel Kościoła, miał pełną świadomość pożytku z formacji, która łączyła prawdę chrześcijańską z wcześniejszym dziedzictwem kulturowym.

Ta niewielka ekshortacja Bazylego, skierowana do młodzieży, odegrała również ważną rolę w późniejszej historii europejskiej. Naszkicowany w niej program szkoły chrześcijańskiej oddziałął potężnie, jak zauważa T. Sinko i inni historycy literatury wczesnochrześcijańskiej¹⁸, na szkolnictwo bizantyńskie, stanowiąc ponad 1000 lat podstawę jego *ratio studiorum* w Konstantynopolu, a później i renesansowe. Łaciński przekład tegoż traktatu, dokonany w 1405 r. we Florencji przez Leonarda

¹⁷ Por. Sinko, *Literatura grecka*, III/2, s. 115; tenże, *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, s. 10.

¹⁸ Por. Sinko, *Literatura grecka*, III/2, s. 116; Moreschini – Noreli, *Storia della letteratura cristiana antica Greca e Latina*, II/1, s. 146-147; M. Simonetti – E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999, 288: „Il successo di questo scritto fu enorme: per più di un millenio la *ratio studiorum* di Costantinopoli si sarebbe esemplata su questi principi”.

Bruniego z Arezzo¹⁹, był w okresie renesansu, kiedy to fascynowano się lekturą starożytnych tekstów pogańskich, interpretowany jako aprobata kultury klasycznej przez chrześcijaństwo, i wraz z Guarinowym łacińskim przekładem Pseudo-Plutarchowego traktatu *O wychowaniu dzieci*, dostał się wnet za Alpy (także i do Polski) i torował drogę szkole humanistycznej w Europie, stając się jej lekturą²⁰, a nawet *magna charta* humanistów, proklamującą i wychwalającą walory klasycznej literatury pogańskiej.

WYDANIA TEKSTU

- W. Wietor: Cracoviae 1534: *De evolvendis libris scriptorum gentilium*. Praefatio L. Vallae (E. XII 400; Czart. 1989/I).
- D.J. Garnier: Parisiis 1839: Basilius Caesariensis, *Opera omnia*, vol. II/1, 243-259.
- J.P. Migne: Paris 1857: PG 31, 563-590.
- J. Clericus: Torino 1870: *S.Basilii Magni Oratio ad iuvenes de libris profanis cum fructu legendis*.
- J. Beck: Münster 1900: *Mahnworte an die Jugend*.
- E. Sommer: Paris 1903: *Homélie de Saint Basile aux jeunes gens*.
- J. Bach – A. Dirking: Münster 1932: *Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*.
- A. Nardi: Torino 1931: *Discorso ai giovani sulla letteratura dei classici*.
- F. Boulenger: Paris 1935, 1952²: *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Texte établi et traduit..., éd. Les Belles Lettres.
- R.J. Deferrari: London – Cambridge 1934, 1950: *Address to young men on reading Greek Literature*, w: St. Basil, *Letters*, IV, 249-348, 365-435, ed. Loeb.
- E. Neri – B. Balponi: Siena 1938: S. Basilio, *Le omelie: Ai giovani*.
- N.G. Wilson: London 1975: *Saint Basil on the value of Greek Literature*, ss. 20-36.
- M. Naldini: Firenze 1984: Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani „Oratio ad adolescentes” con la versione latina di L. Bruni*, ss. 80-134.
- J. O’Callaghan: Barcelona 1985: *Ad adolescentes quomodo possint ex gentilium libris fructum capere* (Introducion, texte, trad. en catalan).

¹⁹ Jęgo łaciński przekład, dedykowany florenckiemu przyjacielowi, *Collucio Salutati* zob. w: Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, Firenze 1984, 231-248.

²⁰ Por. L. Schucan, *Das Nachleben von Basilius Magnus „Ad adolescentes”*. *Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Genève 1973.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

- E. Maloney, New York 1901: *St Basil the Great to students on Greek Literature*.
 F.M. Padelford, New York 1902: *Address to young men on the right use of Greek Literature*, w: *Essays on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great*, ss. 97-120.
 R.J. Deferrari, London – Cambridge 1934, 1950: *Address to young men on reading Greek Literature*, ed. Loeb IV 365-435.

Francuskie:

- E. Sommer, Paris 1903: *Homélie de saint Basile aux jeunes gens*.
 F. Boulenger, Paris 1935, 1952: *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, ss. 42-61, ed. Belles Lettres.

Hiszpańskie:

- J. O'Callaghan, Barcelona 1985: *Als joves la utilitat de la literatura grega* (trad. en catalan), ss. 76.
 P. Guzmán, Madrid 2011: *A los jóvenes. Exhortación a un hijo espiritual*. Bibliotheca Patristica.

Neogreckie:

- P.T. Stamos, Athenai 1965: Μεγάλου Βασιλείου: Ὁμιλία πρὸς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῦντο λόγων. Εἰσαγωγή – μετάφρασις – σημειώσεις, ss. 31.
 P.T. Stamos, Athenai 1966: Βασιλείου τοῦ Μεγάλου: Ὑποθήκαι πρὸς τοὺς νέους. Γιατὶ πῶς νὰ ὠφελοῦνται ἀπὸ τὴ μελέτη τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλολογίας. Εἰσαγωγή – ἀναλυτικὴ ἀπόδοσις στὰ Νεοελληνικά, ss. 48.
 B. Mphilale, Athenai 1966: Μεγάλου Βασιλείου: Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῦντο λόγων. Εἰσαγωγή, κείμενον, μετάφρασις καὶ σχόλια, ss. 127.

Niemieckie:

- G. Totholz, Jena 1857: *Basilus der Grosse' Rede an christliche Jünglinge*.
 G. Gröne, Kempten 1875: *An die Jünglinge wie sie mit Nutzen heidnische Schriftsteller lesen können*, BKV, ss. 502-520.
 A. Stegmann, München 1925: *Mahnworte an die Jugend über die nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*, BKV 47, 445-468.
 J. Bach – A. Dirking, Münster 1932: *Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*.
 A. Stegmann – bearb. Th. Wolbergs, München – Kösel 1984: *Mahnreden. Mahnwort an die Jugend und drei Predigten*.

Polskie:

- P. Rzewuski, Warszawa 1845: *Świętego Bazylego Mowa o pożytkach, jakie odnieść może młodzież z czytania pisarzy pogańskich*, PRM 8 (1845) 306-325.

- J.K. Jaślikowski, Warszawa 1854: *Mowa Ś. Bazylego, arcybiskupa cesarejsko-kapadockiego do młodzieńców, nauczająca ich, jak mają korzystać z czytania dzieł pisarzy pogańskich*, PRM 27 (1854) 1-60.
- T. Sinko, Kraków 1947: *Mowa do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich*, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 213-230.

Rumuńskie:

- D. Fecioru, Craiova 1979: *Sfântul Vasile cel Mare. Către tineri. Cum pot întrebuița cu folos literatura scriitorilor eleni (An die Jungen. Wie sie mit Nutzen die Schriften der heidnischen Schriftsteller lesen können)*, „Mitropolia Olteniei” 31 (1979) 332-341.

Włoskie:

- A. Nardi, Torino 1931: *Discorso ai giovani sulla letteratura dei classici*.
- C. Mazzel, Alba 1975: *Basilio Magno. Lettera ai giovani sul modo di trarre profitto dalla letteratura greca*. Introduzione, traduzione e note, Edizioni Paoline, ss. 73.
- M. Naldini, Firenze 1984: *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani con la versione latina di L. Bruni*, Introduzione, traduzione e note, ss. 91-135, Biblioteca Patristica 3.

BIBLIOGRAFIA

- L. Alfonsi, *Nel XVI centenario della morte il 1 gennaio 379 di S.Basilio. Πρὸς τοὺς νέους, cioè una mediazione tra pedagogia del Vangelo e cultura*, w: *Scritti in onore di Nicola Petruzzellis*, Napoli 1981, 21-27; E. Amand de Mendieta, *The official attitude of Basil of Caesarea as a Christian bishop towards Greek philosophy and science*, w: *The Orthodox Churches and West*, ed. D. Baker, Oxford 1976, 25-49; G. Amatucci, *Qualche osservazione sul Πρὸς τοὺς νέους di Basilio*, „Rivista di Filologia e Istruzione Classica” = RFIC 27 (1949) 191-197; B. Baldwin, *Notes on St. Basil's Essay on Greek literature*, „Patristic and Byzantine Review” 8 (1989) 123-133; A. Barigazzi, *Note critiche al „Discorso ai giovani” di San Basilio*, w: *Scritti in onore di Dino Pieraccioni*, ed. M. Bandini – F.G. Pericoli, Firenze 1993, 47-58; A. Benito y Duran, *El discurso de san Basilio a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles. Primera introducción humanístico-cristiana a la filosofía*, Cuenca 1959; J. Blomqvist, *Basilios der Grosse. De legendis libris gentilium V 28-34*, „Eranos” 65 (1967) 169-170; Th. Boura, *The relationship Hellenism – Christian in the Speech of Basil the Great to the young people*, „Ero” 9 (2011); taż, *The relationship between Hellenism and Christianity in St. Basil „Speech to the young”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 53-57; F.H. Brigham, *St. Basil and Greeks*, „Classical Folia” 14 (1960) 35-38; G. Büttner, *Basileios des Grossen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Eine Quellenuntersuchung*, München 1908; H. Doergens, *Der heilige Basilius und die klasischen Studien*, Leipzig 1857; K. Döring, *Vom Nut-*

zen der heidnischen Literatur für eine christliche Erziehung: die Schrift „Ad adolescentes de legendis libris gentilium” des Basileios von Caesarea, „Gymnasium” 110 (2003) 551-567; H. Eickhoff, *Zwei Schriften des Basilius und Augustinus* („De doctrina christiana”) als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von klasischer Bildung und Christentum, Schleswig 1897; P.J. Fedwick, *Basil of Caesarea on education*, w: *Atti del Congresso Internazionale su Basilio di Cesarea e il Basilianesimo in Sicilia*, I, Messina 1983, 579-600; E.L. Fortin, *Christianity and Hellenism in Basil the Great's Address „ad adolescentes”*, w: *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honor of A.H. Armstrong*, London 1981, 189-203; S. Gamett, *The Christian young and the secular world: St. Basil's Letter on pagan literature*, „The Greek Orthodox Theological Review” 26 (1981) 211-223; N. Giordano, *L'attività letteraria e lo studio dei classici in S. Basilio*, „Nicolaus” 8 (1980) 158-165; H. Goemans, *Het tractaat van Basilius den Grote over de klassieke studie*, Nijmegen 1945; A.M. Grosso, *Il II capitolo del Πρὸς τοὺς νέους di Basilio Magno e l'assunto generale del trattato: contradizione stridente?*, w: *Quaderni del Dipartimento di Filologia A. Rostagni*, Bologna 1999, 417-432; W.E. Helleman, *Basil's „Ad adolescentes”*. *Guidelines for reading the classics*, w: *Christianity and the classics: the acceptance of a heritage*, ed. W.E. Helleman, Lanham – London 1990, 31-52; H. Herter, *Basileios der Grosse und das Problem der profanen Bildung*, w: *Proceedings of the I International Humanistic Symposium at Delphi* (25 IX - 4 X 1969), I, Athens 1970, 252-260; L.V. Jacks, *St. Basil and Greek Literature*, Washington 1922; Th.H. Johann, *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt 1976; R. Klein, *Das Erziehungsdenken der kappadokischen Kirchenväter*, w: *Leitbild Wissenschaft?*, Stuttgart 2003, 105-147; E. Lamberz, *Zum Verständnis von Basileios Schrift „Ad adolescentes”*, ZKG 90 (1979) 75-95, 221-241; M. Lech, *Znaczenie antycznej literatury greckiej w edukacji młodych chrześcijan (na podstawie „Mowy do młodzieży” Bazylego Wielkiego)*, „Meander” 52 (1997) 141-153; R. Klein, *Die Bedeutung von Basilius' Schrift „Ad adolescentes” für die Erhaltung der heidnisch-griechischen Literatur*, RQ 92 (1997) z. 3-4, 162-176; F. Maldonado, *„A los jóvenes: sobre el modo de obtener provecho de las letras helénicas” de Basilio*, w: *En Grecia y Roma, II: Lecturas pendientes*, Granada 2008, 173-190 (analiza i komentarz); J.A. Martínez Conesa, *Imágenes y motivos clásicos en la pedagogía de Basilio el Grande*, w: *Apophoreta Philologica de Fernández Galiano*, ed. L. Gil – M. Rosa Aguilar, Madrid 1984, 401-409; A. Moffatt, *The occasion of St. Basil's „Address to young men”*, „Antichthon” 6 (1972) 74-86; M. Naldini, *Introduzione*, w: *Basilio di Cesarea, Discorso ai giovani*, Firenze 1984, 9-77; tenże, *Paideia origeniana nella „Oratio ad adolescentes” di Basilio Magno*, VetCh 13 (1976) 297-318; tenże, *Su alcuni codici della „Oratio ad adolescentes” di Basilio Magno*, w: *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, 217-220; tenże, *Sulla „Oratio ad adolescentes” di Basilio Magno*, „Prometheus” 4 (1978) 36-44; F.M. Padelford, *Essay of the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great*, New York 1902; A. Pastorino, *Il „Discorso ai giovani” di Basilio e il „De audiendis poetis” di Plutarcho*, w: *Atti del Congresso Internazionale su Basilio di Cesarea e il Basilianesimo in Sicilia*, Messina 1983, 217-257; P. Scazzoso, *L'umane-*

simo di S. Basilio, „Augustinianum” 12 (1972) 391-405; L. Schucan, *Das Nachleben von Basilius Magnus „ad adolescentes”*. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus, Genève 1973; T. Sinko, *Literatura grecka*, III/2, Wrocław 1954, 115-116; M.G. Soury, *Le traité de saint Basile sur les lettres helléniques. Influence de Plutarque*, w: *Actes du Congrès de l'Association G. Budé* (Grenoble 1948), Paris 1948, 152-154; Th. Špidlík, *S. Basilio Magno e la cultura*, w: *Crescità dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età postnicena)*, red. S. Felici, Roma 1988, 65-72; G. Stoico, *La pedagogia cristiana nel Πρὸς τοὺς νέους di Basilio*, Napoli 1968; E. Valgiglio, *Basilio Magno „Ad adolescentes”*, „Rivista di Studi Classici” 20 (1972) 3-31, 82-110; tenže, *Basilio Magno „Ad adolescentes” e Plutarco „De audiendis poetis”*, „Rivista di Studi Classici” 23 (1975) 67-86; C. Wandinger, *Rede des hl. Basilius des Grossen an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriften*, München 1858; C. Weymann, *St. Basilius über die Lektüre der heidnischen Klassiker*, „Historisches Jahrbuch des Görres Gesellschaft” 30 (1909) 287-296.

PRZEKŁAD*

1. Młodzieńcy¹, wiele jest powodów, którymi się kieruję, by służyć wam radą w wyborze tego, co uważam za najlepsze, i co – jak sądzę – będzie dla was korzystne. Dożyłem już bowiem takiego wieku i zdobyłem tyle doświadczenia w wielu sprawach oraz widziałem, jak często następowało po sobie szczęście i nieszczęście (a przez to można nauczyć się wszystkiego), że mam już taką znajomość świata ludzkiego, iż mogę wam, którzy dopiero co rozpoczynacie życie pokazać drogę możliwie najbardziej bezpieczną. Więzy zaś naturalnego pokrewieństwa stawiają mnie zaraz po rodzicach², tak że żywię wobec was nie mniej życzliwości, niż wasi ojcowie, a jeśli się też nie mylę co do waszego zdania, to wydaje mi się, iż obcując ze mną, nie tęsknicie za rodzicami. Jeśli więc chętnie przyjmiecie to, co powiem, zajmijcie drugie miejsce

* Przekładu dokonano z greckiego tekstu krytycznego, opracowanego przez F. Boulengera: Saint Basile, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Texte établi et traduit..., Paris 1935, Édition „Les Belles Lettres”, 42-61.

¹ „Młodzieńcy” (gr. ὁ παῖδες = chłopcy, dzieci) – tytuł używany zwykle przez nauczycieli i wychowawców w stosunku do uczniów i wychowanków, por. P. Petit, *Les étudiants de Libanius*, Paris 1977, 33. Przez te ciepłe i odwołujące się do duchowego ojcostwa słowa chce sobie Bazyli, zgodnie ze starożytną retoryką, pozyskać zaufanie i przychyłność adresatów (*captatio benevolentiae*).

² Chociaż przyjmuje się, że Bazyli kieruje swe słowa, ogólnie do młodych (πρὸς τοὺς νέους), to zdanie: „Więzy zaś naturalnego pokrewieństwa stawiają mnie zaraz po rodzicach” (τῆ τε παρὰ τῆς οἰκειότητι εὐθὺς μετὰ τοὺς γονέας ἡμῖν τυγχάνω) wskazuje wyraźnie, że ich adresatami są przede wszystkim uczęszczający do szkoły jego bratankowie, za których wychowanie z racji fizycznego pokrewieństwa czuje się odpowiedzialny; potwierdzają to również późniejsze słowa: „co uważałem za najlepsze częściowo wam więc teraz przekazałem, a resztę doradzał będę przez całe życie” (10, 8), w których kryje się obietnica, że swą radą i pomocą będzie im służył w dalszym życiu, por. M. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, Firenze 1984, 140-141 (Commentario).

wśród osób chwalonych przez Hezjoda³; jeśli zaś nie, to bym nie musiał mówić czegoś nieprzyjemnego, sami przypomnijcie sobie wiersze, w których on właśnie mówi, że najlepszy jest ten, kto sam osobiście dostrzega zakres swych obowiązków, a zaraz po nim – dobry – jest ten, kto kieruje się wskazówkami innych; kto zaś niezdolny jest ani do jednego, ani do drugiego, ten do niczego się nie nadaje⁴. I nie dziwcie się, chodząc codziennie do nauczycieli i obcując z najdawniejszymi mężami dzięki pozostawionym przez nich pismom, że ja sam z siebie znalazłem dla was coś bardziej pożytecznego. Taką więc na początku daję wam radę, byście nie od razu powierzali tym ludziom kierownictwo swego umysłu – jak łodzi – i szli za nimi dokądkolwiek prowadzą, ale patrzyli, jak prowadzą, przyjmując od nich to, co pożyteczne, i wiedząc, co należy pominąć. Co więc jest jednym, a co drugim, i jak należy je odróżniać od siebie, o tym was pouczę, zaczynając od następującej sprawy.

2. Młodzieńcy, jeśli chodzi o nas, to przyjmujemy, że życie ludzkie na ziemi jest w ogóle niczym i nie uważamy je za dobro, ani nim nie nazywamy czegoś, co przynosi korzyść tylko w tym życiu. Ani więc świętości przodków, ani siły fizycznej, ani piękna, ani wielkości, ani szacunku u wszystkich ludzi, ani nawet władzy królewskiej, ani niczego, co by można tu wymienić ze spraw ludzkich, nie uważamy za wielkie czy też godne życzenia⁵; nic zazdrościmy też tym, którzy je mają, bo nadzieje nasze sięgają po coś większego i wszystko czynimy, by przygotować cię do drugiego życia. Trzeba więc, naszym zdaniem, ukochać to, co może nam w tym być pomocne i o to się ubiegać ze wszystkich sił; a co nie odnosi się do tamtego życia, tym należy gardzić, jako czymś zupełnie bezwartościowym. O tym zaś, czym jest to drugie życie oraz gdzie i jak je wieść będziemy, trzeba by dłużej mówić, niż zamierzam, i raczej do starszych od was słuchaczy. Wobec tego powiem tylko tyle, że wystarczy chyba wskazać, iż jeżeli ktoś razem zbierze w mowie i w jedną całość złączy szczęście ludzi od początku ich istnienia, to stwierdzi, że nie tylko nie do-

³ Hezjod z Beocji (VIII/VII w. prz. Chr.) – najstarszy po Homerze grecki poeta epiczny, autor trzech zachowanych eposów: *Narodziny bogów* (Θεογονία), *Prace i dni* (Ἔργα καὶ ἡμέραι), i *Tarcza* (Ἄσπις). Starożytni znali jeszcze niezachowane: *Katalog kobiet*, *Rady Chejronowe*, *Wesela Keyksa*, *Melampodia*, *Astronomia*, *Ornitomancja*.

⁴ Hesiodus, *Opera et dies* 293-297, tłum. J. Łanowski: Hezjod, *Narodziny bogów. Prace i dni. Tarcza*, Warszawa 1999, Biblioteka Antyczna, 68: „Taki jest ze wszystkich najlepszy, który sam wszystko rozumie, / kiedy przemyśli, co później i w końcu okaże się lepsze. / Zacny także i ów, co dobrej rady usłucha. / Ten zaś, co sam nie pomyśli ani, drugiego słuchając, / rady do serca nie weźmie, to człowiek bezużyteczny”.

⁵ Tego rodzaju wyliczanie (*enumeratio*) różnych dóbr doczesnych i przymiotów było częstym toposem starożytnej retoryki, zwłaszcza enkomistycznej (por. Theon, *Progymnasmata* 8, w: *Rhetores Graeci*, II, ed. L. Spengel, Leipzig 1854, 109-110; M. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974, 185-186), stosowanym szczególnie przez stoików, począwszy od Zenona (por. SVF I 191-196, 559-562; III 117-168/, Bazyli zaś posługuje się nim w wypowiedzi chrześcijańskiej w odniesieniu do drugiego życia.

równuje ono nawet najmniejszej części owych dóbr, ale że wszystkie dobra ziemskie tak się od niego różnią, jak cień i mara od rzeczywistości, lub raczej, by posłużyć się odpowiedniejszym przykładem, jak dusza pod każdym względem przewyższa ciało, tak jedno życie różni się od drugiego.

A w to życie wprowadzają nas właśnie Pisma Święte, wychowując od dziecka przez udział w tajemnicach⁶. Dopóki jednak z powodu wieku nie można pojąć głębi ich myśli, ćwiczymy się w międzyczasie okiem duszy na innych, nie całkiem przeciwnych pismach⁷, jakby na jakichś cieniach i zwierciadłach, naśladowując tych, którzy wykonują ćwiczenia wojskowe; oni to doszedłszy do wprawy w ruchach rąk i w tańcach wojennych, czerpią z tej zabawy korzyści w poważnych walkach. A przyznać trzeba, że przed nami jest jeszcze walka ze wszystkich walk największa, dla której w miarę możliwości należy wszystko uczynić, nie szczędząc wysiłku na przygotowanie się do niej przez obcowanie z poetami, historykami, retorami⁸ i wszystkimi ludźmi, którzy dla dobra duszy mogą przysporzyć nam trochę korzyści. Jak więc farbiarze przez wstępne zabiegi przygotowują to, co ma ulec zabarwieniu, a potem wprowadzają kolor purpurowy czy jakiś inny⁹, tak też i my, jeśli trwały ma być w nas blask piękna, dzięki wtajemniczeniu w pogańskie pisma przygotowujemy się do słuchania nauk świętych i nie dających się wyrazić w słowach; przyzwyczajeni do oglądania słońca w wodzie¹⁰, skierujemy oczy wprost na samo światło.

⁶ Bazyli podkreśla tu pedagogiczną funkcję Pisma Świętego (Ἱεροὶ Λόγοι), które prowadzi człowieka do osiągnięcia drugiego życia (ἕτερος βίος), por. B. Petrà, *Providenza e vita morale nel pensiero di Basilio il Grande*, Roma 1983, 63-64; A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, trad. M. Carpitella, Bari 1974, 27.

⁷ Chodzi tu o literaturę pogańską, porównywaną przy odkrywaniu autentycznej prawdy za Platonem (*Respublica* 533D, 527E) i św. Pawłem (Ef 1, 18; Philo Alexandrinus, *De decalogo* 105; *Leges allegoriarum* III 100-101) do cienia i zwierciadła, a odczytywaną przez autorów chrześcijańskich „okiem duszy” (τῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ), por. np. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 19, 3; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 9, 81, 1, GCS 12, 207, 1; *Protrepticus* 6, 68, 5, GCS 12, 52) – wyrażenie bliskie Bazylemu, zob. np. *Homilia in illud: „Attende tibi ipsi”* 4-5, PL 31, 205-212; *Hexaameron* 11, 1, Sch 26bis, 138.

⁸ Analogiczne grupy pogańskich autorów (poeci, historycy, mówcy, filozofowie), których lektura może przynieść pożytek duszy, wymieniają i inni pisarze chrześcijańscy, por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina* II 2, 8, PG 37, 1579, ww. 33-37; Amphilochius Iconiensis, *Jambi ad Seleucum* 33-37, ed. E. Oberg, Berlin 1969, 30.

⁹ Por. Plato, *Respublica* 429DE.

¹⁰ Por. Plato, *Respublica* 516AB; Plutarchus, *De audiendis poetis* 14 (36E), zob. przekład polski: Plutarch z Cheronei, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1957, 64: „Jeżeli jednak chłopcy poznają nauki filozofów sprzeczne z tymi poglądami, ogarnie ich najpierw zdumienie, niepokój i lęk, ponieważ ani nie uznają, ani nie przyjmują tych nauk. Dopiero tak jak ci, którzy po wyjściu z głębokich ciemności mają patrzeć na słońce, przyzwyczajają się do niego patrząc na odbicie, tak prawda przemieszana z mitami, stwarzając łagodne światło, pozwoli im bez obawy patrzeć na siebie swobodnie”.

3. Jeśli zachodzi jakaś zgodność między tymi naukami, to pożyteczna jest dla nas ich znajomość; jeśli zaś w czymś są niezgodne to już samo poznanie różnicy, jaka ujawnia się przy ich zestawieniu, może mieć niemałe znaczenie dla potwierdzenia tego, co lepsze. Z czym więc należy porównać jedno i drugie wykształcenie, by otrzymać trafny obraz? Chyba z drzewem, któremu do piękna, jakie się u niego wyraża w obfitości dojrzewającego owocu, jeszcze liście szumiące na gałęziach dodają jakiejś ozdoby. Tak też głównym owocem dla duszy jest właśnie prawda, ale nie bez wdzięku jest przybranie jej w zewnętrzną mądrość jakby liście, co są osłoną dla owocu i dodają mu miłego wyglądu. Wiadomo przecież, że ów sławny Mojżesz, którego imię ze względu na mądrość znano u wszystkich ludzi, wyćwiczył umysł w nauce egipskiej (Dz 7, 22) i doszedł do oglądania „Tego, który jest” (Wj 3, 14), mówią też, że podobnie jak on, w późniejszych czasach światły Daniel nauczył się w Babilonie mądrości chaldejskiej (Dn 1, 4-5) i wtedy dopiero zabrał się do nauk świętych.

4. O tym, że pogańskie nauki nie są dla dusz bez pożytku, dosyć już powiedziano; po kolei więc należałoby przedstawić, w jaki sposób mają być one naszym udziałem. Najpierw więc nie na wszystko, co mówią poeci (że od nich rozpocznę), należy zwracać uwagę, gdyż są u nich rzeczy rozmaite. Kiedy opowiadają o czynach lub słowach dobrych mężów, warto to cenić i naśladować oraz jak najbardziej się starać, by im dorównać. Kiedy zaś przechodzą do ludzi występnych, należy unikać ich naśladowania, zatkawszy sobie uszy jak Odyseusz, o którym mówią, że w ten sposób uniknął śpiewu syren¹¹. Przyzwyczajenie do brzydkich rozmów jest drogą do złych czynów. Dlatego też z całą czujnością należy strzec duszy, abyśmy rozkoszując się ich słowami nie przyjęli czegoś gorszego, jak ci, co z miodem zażywają trucizny¹². Nie będziemy więc chwalić poetów ani gdy szydzą¹³, ani gdy przedstawiają zakochanych lub pijanych¹⁴, ani gdy miarę szczęścia określają obfitością stołu czy rozwiązłością śpiewów¹⁵. Najmniej ze wszystkich będziemy interesować się tymi,

¹¹ Por. Homerus, *Odyseja* XII 39-54, 158-200; Plato, *Symposium* 216A, Plutarchus, *De audientis poetis* 1(15D). Etyczno-alegoryczna interpretacja tego mitu, rozpowszechniona w literaturze pogańskiej, zwłaszcza stoickiej oraz w kręgach neoplatońskich starych szkół filozoficznych Aten i Aleksandrii, została przejęta i przeniesiona przez Ojców Kościoła (por. np. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 11, 89, 1, GCS 52, 476) na pole etyczne i liturgiczno-sakramentalne życia chrześcijańskiego, por. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, trad. L. Tosti, Bologna 1971, 357-417; E. Wüst, w: RE XVII/2 1974; F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers in Altertum*, Leipzig 1928, s. 3-5, 77, 95; Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 159-160; A. Nardi, *S. Basilio Magno. Discorso ai giovani sulla lettura dei classici*, Torino 1931, 14.

¹² Por. Prz 4, 23; Plato, *Leges* II 659EF; Plutarchus, *Quaestiones convivales* 709E

¹³ Chodzi tu głównie o poetów jambicznych – jambografów, np. Archilocha (VII w. prz. Chr.), Hipponaksa (VI w. prz. Chr.) z Efezu, Ananiosa, Kallimacha, Fojniksa z Kolofonu i innych.

¹⁴ Czynili to najczęściej poeci elegijni i lirycy, opiewający miłość i wino.

¹⁵ Tak najczęściej czynili przedstawiciele poezji sprośnej, czyli kinajdologicznej, której głównym przedstawicielem (a może nawet wynalazcą) był Sotades z Maronei (III w. prz. Chr.).

którzy rozprawiają o bogach, a zwłaszcza gdy mówić będą o wielu bogach i to jeszcze nie zgadzających się ze sobą. Brat bowiem u nich buntuje się przeciw bratu, ojciec przeciw synom, a ci znowu przeciw rodzicom prowadzą po cichu wojnę. Cudzołóstwa zaś bogów i miłości oraz jawne uściski, zwłaszcza naczelnego i najwyższego boga zwanego Zeusem (czego wstydziliby się ktoś opowiadać nawet o zwierzętach), zostawmy aktorom na scenie¹⁶.

To samo mam do powiedzenia o prozaikach, zwłaszcza gdy piszą coś dla przyjemności słuchaczy. Nie będziemy również naśladowali mówców – mistrzów kłamstwa: ani bowiem w sądach, ani w innych sprawach nie jest nam potrzebne kłamstwo. Prostą bowiem i prawdziwą drogę życia wybraliśmy, która zakazuje nam prowadzenia procesów (Mt 5, 40; 7, 1-2; 1Kor 4, 5; 6, 1-7). Od mówców więc przyjmujemy tylko pochwałę cnoty i naganę zła. Jak bowiem wszyscy inni zachwycają się wonią lub barwą kwiatów, a pszczoły potrafią miód z nich pobierać, tak samo ci, którzy w tych mowach szukają nie tylko samej przyjemności i wdzięku, mogą też jakiś pożytek dla duszy wyciągnąć. Na wzór pszczoł powinniśmy więc korzystać z tych książek. One bowiem ani nie siadają bez różnicy na wszystkich kwiatach, ani też nie usiłują zabrać wszystkiego z tych, do których przyleciały, ale biorąc tylko to, co im przydatne do roboty, resztę zostawiają. My również, jeśli mamy rozum, wzięwszy z tych [książek] to, co nam odpowiada i jest bliskie prawdzie, resztę pominiemy. I jak zrywając kwiat róży, staramy się unikać kolców¹⁷, tak też z tych mów to, co jest pożyteczne, weźmiemy, a co szkodliwe, zostawimy. Zaraz więc na początku trzeba się przyjrzeć każdej nauce i dostosować ją do celu, układając – jak mówi doryckie przysłowie – kamienie według sznura¹⁸.

5. Skoro więc mamy dojść do tamtego innego życia przez cnotę, którą z zachwytem opiewało wielu poetów i prozaików, a jeszcze więcej filozofów, to na ich wypowiedzi trzeba zwrócić szczególną uwagę. Niemały jest więc pożytek, jeśli w duszach młodzieży zrodzi się umiłowanie cnoty i przyzwyczajenie do niej, bo nie łatwo wykorzenić naukę, która głęboko zapadła we wrażliwe dusze młodych. O czym też innym mógł myśleć Hezjod, gdy układał

¹⁶ Tego rodzaju wydarzenia cieszące publiczność, były często wówczas prezentowane przez mimów i pantomimów na scenach teatralnych, stąd też widowiska teatralne były generalnie przez Ojców Kościoła potępiane, por. m.in. H. Jürgens, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart 1972; J.B. Eriau, *Pourquoi les Pères de l'Église ont condamné le théâtre de leur temps*, Paris – Angers 1914; S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198 (wraz z bibliografią i antologią tekstów).

¹⁷ Por. Lucianus Samosatensis, *Quomodo historia conscribenda sit* 28.

¹⁸ Przysłowie doryckie: „τὸν λίθον ποτὶ τὰν σπάρτον ἄγοντας”, por. *Corpus paroemiographorum Graecorum*, ed. B.L. Leutsch – F.G. Schneidewin, II, Hildesheim 1958, 775; Gregorius Nazianzenus, *Epistola* 38, 3, PG 37, 80A, tłum. J. Stahr, POK 15, 54; Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 35, 3, PG 61, 300.

wiersze przez wszystkich śpiewane, jeśli nie o tym, by zachęcić młodzież do cnoty:

„Wyboista, nieprzystępna, pełna ciągłego trudu i potu, oraz stroma jest na początku droga, która do cnoty prowadzi”¹⁹.

Dlatego nie każdy może na tę drogę wejść z powodu stromego zbocza i nie każdemu, kto się na niej znalazł, łatwo jest dotrzeć do szczytu (Mt 7, 14). Lecz gdy raz się go zdobędzie, można dostrzec, jak gładka i piękna, jak łatwa i wygodna to droga, oraz przyjemniejsza niż ta, co wiedzie do zła, którą – jak mówi wspomniany poeta – można z racji sąsiedztwa łatwo wybrać²⁰. Wydaje mi się bowiem, że nie w innym celu to opowiadał, jak tylko po to, by nas zachęcić do cnoty i wezwać wszystkich, by byli dobrzy i ze względu na trudy nie ustawiali w drodze przed dojściem do mety. Jeżeli więc także ktoś inny podobnie wysławiał cnotę, to przyjmujemy jego słowa, gdyż prowadzą do tego samego celu.

Jak słyszałem od kogoś, kto uchodzi za wybitnego znawcę myśli poety²¹, że cała poezja Homera – to pochwała cnoty²². Wszystko też, z wyjątkiem ubocznych drobiazgów, ku niej prowadzi, nawet gdy przedstawia nagiego wodza Kefalończyków, który ocalał z rozbitego okrętu²³. Opowiada więc najpierw, że hołd oddała mu królowa, gdy spotkała go na samotności, a on nie potrzebował się wstydić przed nią swej nagości, gdyż cnota szatą mu była. Potem też i inni Feakowie z taką czcią się do niego odnosili, że zostawiwszy rozkosze, w jakie opływali, wszyscy z podziwem i zazdrością na niego patrzyli, i nie było wtedy wśród Feaków nikogo, kto by pragnął czegoś innego, niż być Odyseuszem i to ocalałym z rozbitego okrętu. W tych słowach, jak mówi ów znawca myśli poety, Homer niemal głośno woła:

„Ludzie, o cnotę powinniście się starać, która wypływa z rozbitkiem, i spr-

¹⁹ Hesiodus, *Opera et dies* 287-290 (przekład tłumacza): słynne słowa, często w starożytności cytowane (por. np. Plato, *Respublica* 364CD; Xenophon, *Memorabilia* II 1, 20), bliskie Ewangelii św. Mateusza (7, 13-14).

²⁰ Por. Hesiodus, *Opera et dies* 284-285, tłum. J. Łanowski, s. 68: „Mnóstwo niegodziwości łatwo jest wybrać dla siebie – / droga prosta, a ona ogromnie blisko też mieszka”.

²¹ Tym „wybitnym znawcą” był najprawdopodobniej słynny retor Libaniusz, którego Bazyl poznał w Konstantynopolu ok. 350 r. i dla którego żywił duży szacunek i podziw, por. *Epistola* 335; P. Petit, *Les étudiants de Libanius*, Paris 1956, 28 i 40-41; R. Cadiou, *Le problème des relations scolaires entre S. Basile et Libanius*, REG 79 (1966) 89-98; Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 174-175.

²² Bazyl, podobnie jak wielu autorów wczesnochrześcijańskich, cenił wysoce znaczenie poezji Homera także na polu etyczno-formatywnym, uważając go m.in. za piewę cnoty (por. G. Glockmann, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, TU 105, Berlin 1968), w przeciwieństwie do Platona, który miał odmienne zdanie o nim i innych poetach, por. *Respublica* 600E.

²³ Chodzi o ocalałego rozbitka Odyseusza (Ulissesa), którego nagiego spotkała Nauzykaa i zaprowadziła na dwór Feaków, gdzie goszczony opowiada obszernie swoje przygody, co z kolei opisuje Homer, por. *Odyseja* VI-X.

wia, że wyrzucony na brzeg nagi człowiek większą odbiera cześć niż szczęśliwi Feakowie²⁴.

I tak jest rzeczywiście. Dobra materialne nie są trwalszą własnością dla aktualnych posiadaczy, niż dla innych osób, przechodząc jak kości w czasie gry od jednego do drugiego; tylko cnota jest jedyną zdobyczą, której nie można odebrać i która pozostaje przy właścicielu za życia i po śmierci. Wydaje mi się, że dlatego też Solon²⁵ powiedział do bogaczy:

„Ależ my nie zamienimy z nimi cnoty na bogactwo, bo ona zawsze jest trwałą, a pieniądze krążą wśród ludzi z ręki do ręki²⁶.”

Podobne do tego są też wiersze Teognisa²⁷, który głosi, że Bóg (choć nie wiadomo, jakiego boga ma na myśli) ludziom szaleć coraz to inaczej przechyla:

„Raz są oni bogaci, kiedy indziej nic nie mają²⁸.”

Podobnie też opisuje cnotę i wadę w swoich dziełach sofista z Prodikos z Keos²⁹, i na niego trzeba zwrócić uwagę, bo to człowiek nie do pogardzenia. Na ile pamiętam jego myśl (słowa już bowiem zapomniałem, tylko wiem, że wyrażał się prozą, nie metrum), to mniej więcej tak opowiadał: Oto do młodego Heraklesa, gdy był jeszcze w tych latach, co wy teraz jesteście, i zastanawiał się, którą wybrać drogę, czy tę, która przez trudy prowadzi do cnoty, czy też tę drugą – łatwiejszą, przystąpiły dwie kobiety. Były to: Cnota i Rozkosz. Nim zaczęły mówić, już samym wyglądem wskazywały na różnicę między sobą. Jedna bowiem zawdzięczała swoje piękno sztuce kosmetycznej, rozpyływała się w zbytku, wiodła z sobą każdy rodzaj rozkoszy, pokazywała ją i obiecywała jeszcze więcej, starając się Heraklesa do siebie przyciągnąć; druga zaś była chuda i zmęczona, ale patrzyła badawczo i mówiła inaczej niż pierwsza; nie obiecywała 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. Herakles poszedł więc w końcu za nią³⁰.

²⁴ Pochwała cnoty przez Homera, wyrażona streszczonymi przez Bazylego słowami Libaniasza.

²⁵ Solon (ok. 640-559 prz. Chr.) – prawodawca i pierwszy poeta ateński, autor wielu zachowanych fragmentarycznie elegii politycznych, zaliczany do grona Siedmiu Mędrców Greckich.

²⁶ Solon, *Fragmenta* 15, 2-4, ed. M.L. West: *Iambi et elegi Graeci*, II, Oxford 1972, 130; por. Plutarchus, *De tranquillitate animi* 13; *De capienda ex inimicis utilitate* 11; Solon 3.

²⁷ Teognis z Megary – poeta liryczny z poł. VI w. prz. Chr., zaciekły wróg demokracji, w swoich zachowanych tylko fragmentarycznie wierszach oburza się m.in., że niesprawiedliwym powodzi się dobrze, a sprawiedliwym źle.

²⁸ Theognis Megarensis, *Elegiae* 157-158, ed. D. Young, Leipzig 1971.

²⁹ Prodikos z Keos – grecki sofista z czasów Sokratesa, zajmujący się głównie zagadnieniami języka i problemami etycznymi, autor zaginionych pism: *Pochwały Sokratesa* i *Okresów życia*, z których prawdopodobnie (według Suidasa) pochodzi opowiadanie o Heraklesie na rozstajnych drogach, mającym do wyboru drogę Cnoty lub drogę Rozkoszy.

³⁰ Opowiadanie to, często cytowane przez autorów pogańskich i chrześcijańskich, Bazyli za-

6. Prawie wszyscy, którzy zdobyli sławę w dziedzinie mądrości, głosili w swoich pismach, w mniejszym lub większym stopniu, na ile było to możliwe, pochwałę cnoty. Trzeba więc słuchać ich i wprowadzać w życie ich naukę. Kto bowiem zasady filozofii przez innych wyrażone słowami, czynem potwierdził, „ten tylko jest mądry, a inni jak cienie latają”³¹. To tak jakby malarz naśladował coś godnego podziwu, jak piękność człowieka, a ten byłby rzeczywiście takim, jakim go przedstawił na obrazie. Chwalić bowiem wspaniałe cnotę przed publicznością i wygłaszać o niej długie mowy, a prywatnie cenić wyżej rozkosz niż wstrzemięźliwość oraz więcej zysk niż sprawiedliwość, to postępować tak, jak czynią aktorzy odgrywający na ocenie osoby dramatu: występują bowiem jako królowie i władcy, a nie są ani królami, ani władcami, a nieraz nawet ludźmi wolnymi. Podobnie też muzyk nie chce mieć źle nastrojonej liry, ani dyrygent chóru niezharmonizowanych głosów. Czyje więc życie nie zgadza się ze słowami, ten nie będzie zgadzał się z samym sobą, i będzie mówił za Eurypidesem, że „przysiągł język, a nie umysł”³², i będzie się starał uchodzić za dobrego, niż nim być w rzeczywistości. A to jest szczytem niesprawiedliwości (jeżeli mamy wierzyć Platonowi): uchodzić za sprawiedliwego, a nim nie być³³.

7. Przyjmijmy więc nauki, w których są zasady dobrego postępowania. A ponieważ dobre czyny starożytnych ludzi doszły do nas bądź w nieprzerwanej pamięci, bądź zachowały się w pismach poetów czy historyków, nie gardźmy korzyścią, jaka z nich może płynąć. Na przykład ktoś z ludzi, co spędzają czas na rynku, lżył kiedyś Peryklesa³⁴, a ten w ogóle nie zwracał na to uwagi. I trwało to tak cały dzień: jeden nic ustawał w rozmaitych obelgach, a drugi wcale się nimi nie przejmował. Gdy nastał wieczór i zapadały ciemności, a ten człowiek z trudem się oddalał, Perykles kazał go odprowadzić z pochodnią, by nie tracić okazji do ćwiczenia się w filozofii³⁵.

czepnął najprawdopodobniej od Ksenofonta, por. *Memorabilia* II 1, 21-22; zob. też Cicero, *De officiis* I 32, 108; Lucianus Samosatenus, *Somnium sive vita Luciani* 6; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 10, 110, GCS 12, 223; zob. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 179-180.

³¹ Adaptacja wiersza Homera (*Odyssea* X 495), cytowanego przez Platona (*Respublica* 386D), tłumaczonego przez Cycerona (*De divinitate* I 40): „Solum sapere, ceteros umbrarum vagari modo”.

³² Euripides, *Hippolytus* 612: „ἡ γλῶττα ὀνόμοκεν, ἡ δὲ φρήν ὀνόμοτος”; sentencja ta stała się wkrótce często używanym przysłowiem (por. np. Aeschylus, *Septem contra Thebes* 592; Plato, *Theaetetus* 154D; *Symposium* 199A; Libanius, *Oratio ad iuvenes de verbo* 31; Basilius, *Oratio ad divites* 4, PG 31, 292A) i trudno powiedzieć, skąd ją Bazyli bezpośrednio zaczerpnął.

³³ Por. Plato, *Respublica* 361A, 335A; Xenophon, *Memorabilia* I 7, 1.

³⁴ Perykles (495-429) – polityk ateński, kilkakrotnie wybierany strategiem, przywódca demokracji ateńskiej, opiekun artystów i filozofów, zmierzający do stworzenia z Aten silnego centrum kulturalnego i politycznego, za co również wiele wycierpiał, por. Plutarchus, *Vita Periclis* 5, 2, tłum. M. Brożek: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, BN II 3, Wrocław – Warszawa 1976, 62-63. Tę anegdotę cytują także Grzegorz z Nazjanzu: *Carmina* I 25, 279-284, PG 37, 833.

³⁵ Por. A.M. Malingrey, „*Philosophia*”. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque*,

Innym razem ktoś rozgniewany na Euklidesa z Megary, grożąc mu przysiągł, że go zabije, a ten z kolei przysiągł, że go prześlaga i obaj wyzbędą się nieprzyjaźni³⁶. Jakże warto zapamiętać szereg takich przykładów, kiedy to ktoś potrafi opanować gniew. Nie należy bowiem wierzyć tragedii, w której bezmyślnie powiedziano, iż „gniew uzbraja rękę na wrogów”³⁷, ale o wiele lepiej jest w ogóle w gniew nie popadać. Jeżeli to nie jest łatwe do zrobienia, to wtedy rozum, jak uzdę, na gniew założmy i nie pozwalajmy mu się unosić.

Ale zwróćmy znów naszą mowę do przykładów dobrych czynów. Bił ktoś Sokratesa, syna Sofronikosa, po twarzy i to coraz mocniej. Ten zaś w ogóle nie reagował, lecz pozwolił pijanemu człowiekowi nasycić swój gniew tak, że twarz mu nabrzmiała od uderzeń i była zakrwawiona. A gdy tamten przestał bić, Sokrates podobno nic innego nie zrobił, tylko na czole, jak na posagu, wypisał imię sprawcy: „Ten a ten to zrobił”³⁸. To była jego zemsta.

Skoro to przykłady dążą do prawie tego samego celu, co nasze, to jestem zdania, że warto naśladować takich ludzi. Postawa Sokratesa jest bliska przykazaniu, że należy bijącemu podstawić drugi policzek, a nie mścić się (Mt 5, 39). Zachowanie się Peryklesa czy Euklidesa jest znów podobne do nakazu, który poleca wytrwać wobec przeciwników i cierpliwie znosić ich gniew (Mt 5, 44-45). Kto więc wcześniej wychował się na takich przykładach, ten nie powie, że tamte są niemożliwe do spełnienia. Nie można tu też pominąć przykładu Aleksandra, który gdy córki Dariusza wziął do niewoli (a podobno były one niezwyklej piękności), nie chciał nawet na nie spojrzeć, gdyż za wstyd uważał to, by zwycięzcę mężów pokonały kobiety³⁹. A to właśnie odnosi się do tego samego przykazania, że kto pożądliwie spojrzy na niewiastę, choćby

des Présocratiques au V^e siècle après J.C., Paris 1961, spec. s. 228.

³⁶ Euklides z Megary (450-380 prz. Chr.) – uczeń Sokratesa i założyciel tzw. filozoficznej szkoły megarejskiej lub erystycznej, uprawiającej sztukę prowadzenia sporów, bez względu na to, gdzie jest słuszność. Tę anegdotę zaczerpnął Bazyl najprawdopodobniej od Plutarcha (*De cohibenda ira* 14, 462C; *De fraterno amore* 18, 489D), podobnie jak i Grzegorz z Nazjanzu (*Carmina* I 25, 285-289 PG 37, 833), por. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 189.

³⁷ Euripides, *Rhesus* 84; por. Plutarchus, *De tranquillitate animi* 16 (474E).

³⁸ Sokrates z Aten (470-399 prz. Chr.) – myśliciel, który jednak nie stworzył zamkniętego systemu filozoficznego, ale swe dociekania ograniczył do etyki pytającej, m.in. co jest istotnym dobrem człowieka, a jest nim cnota. Tę anegdotę zaczerpnął Bazyl również najprawdopodobniej od Plutarcha (*De liberis educandis* 14, 10C, tłum. T. Krynicka, *VoxP* 29:2009, t. 53-54, 679), choć niektórzy przyjmują, że od Diogenesa Laertiosa (*Vitae philosophorum* VI 33 i 89); zna ją również Grzegorz z Nazjanzu (*Oratio contra Julianum* I 72, PG 35, 596B); zob. A.M. Malingrey, *Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IV^e siècle*, w: *Forma futuri. Studi in onore M. Pellegrino*, Torino 1975, 167-168.

³⁹ Chodzi o Aleksandra Wielkiego Macedońskiego (356-323 prz. Chr.), a w przytoczonej jego przygodzie, wspominanej często przez moralistów epoki i poświadczanej przez źródła, jest mowa przeważnie o żonie, a nie o córkach Dariusza, por. Arrianus, *Anabasis Alexandri* IV 19, 6; Plutarchus, *De Alexandri Magni fortitudine ac virtute* II 6(338DE); *Vita Alexandri* 21(676DE); zob. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 192.

czynem nic popełnił cudzołóstwa, to jednak nie jest wolny od winy, bo pożądlivości dopuścił się w duszy (Mt 5, 28). Trudno też uwierzyć, że całkiem przypadkowo zgadza się z naszymi przykazaniami, a nie jest ich świadomym naśladownictwem, postępowanie Kliniasza⁴⁰, jednego z uczniów Pitagorasa. A co on takiego zrobił? Oto wolno mu było przez złożenie przysięgi uniknąć grzywny trzech talentów, ale wołał ją raczej zapłacić niż przysięgać, choć nie popełniłby przecież krzywoprzysięstwa. Zdaje mi się, że słyszał on o przykazaniu, które zabrania nam składania przysięgi (Mt 5, 33-34).

8. Ale wróćmy do tego, co powiedziałem na początku: nie należy przyjmować wszystkiego po kolei, lecz tylko to, co jest pożyteczne. Niewłaściwą byłoby rzeczą odrzucać szkodliwe pokarmy i nie zwracać uwagi na nauki, które karmią naszą duszę, lecz jak wezbrany potok porywać wszystko, co stoi na drodze. A przecież ma jakiś sens to, że sternik nic puszcza się lekkomyślnie z wiatrami, ale do portu kieruje statek, strzelec zaś na cel kieruje swoją uwagę, cel swego rzemiosła stara się też osiągnąć kowal czy cieśla, a my mamy być gorsi od rzemieślników w ubieganiu się o nasz cel? To praca rzemieślników ma jakiś cel, a nie byłoby celu dla życia ludzkiego? Przecież przy każdym działaniu i mówieniu powinien stać on przed oczyma tego, kto nie chce upodobnić się do nierozumnych zwierząt. Czyż mamy jak statki nieobciążone bagażem, być miotani w życiu przypadkowo, do góry i na dół, bo rozum nasz nie siedzi przy sterze duszy? Przecież na przykład w zawodach gimnastycznych lub też konkursach muzycznych są ćwiczenia przed tymi występami, których nagrodą są wieńce. Nikt ćwicząc się w zapasach lub wszechboju nie myśli potem o popisywaniu się grą na cytrze lub flecie. Z pewnością nie robił tego Polidamas⁴¹, bo ten przed wystąpieniem na igrzyskach olimpijskich zatrzymywał tylko rozpędzone wozy i w ten sposób wzmacniał swoją tężyznę fizyczną. Milon⁴² zaś na przykład nie pozwalał się zepchnąć ze śliskiego dysku, a spychany opierał się nie mniej, niż posągi przymocowane ołowiem. Słowem, przez ćwiczenia przygotowywali się oni do walki. Gdyby bowiem,

⁴⁰ Kliniasz – postać bliżej nieznana, a anegdotę z nim tu związaną przytacza Jamblich (*De vita Pythagorica* 28, 144) bez wymieniania jego imienia; Bazyli mógł znać to dziełko Jamblicha. Zakaz przysięgania w etyce pogańskiej, sięgający testamentu Pitagorasa (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 22), został później przejęty i stosowany jako reguła moralna również przez stoików. Przeciw przysięganiu występował także Bazyli w swych innych pismach (np. *Epistula* 85 i 199); zob. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, s. 193.

⁴¹ Polidamas – sławny atleta i wielokrotny zwycięzca w igrzyskach olimpijskich, por. Pausanias, *Graeciae descriptio* VI 5, 6; Plato, *Respublica* 338C; A.H. Harris, *Greek athletes and athletics*, London 1964, 108; tenże, *Sport in Greece and Rome*, London 1972; D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym. Kompendium*, Kraków – Warszawa 2010.

⁴² Milon – inny przysłowioowo silny atleta z Krotony z VI/V wieku prz. Chr. w południowej Italii, również wielokrotny zwycięzca w igrzyskach olimpijskich, pityjskich, nemejskich i istmijskich, należący do związku pitagorejskiego, por. Pausanias, *Graeciae descriptio* VI 14, 6.

opuściwszy pył i gimnazja, niepotrzebnie zajęli się muzyką Frygijczyków: Marsjasza czy Olimposa⁴³, czyżby zaraz osiągnęli wieńce i sławę lub uniknęli śmiechu z powodu słabego ciała? Natomiast Tymoteusz⁴⁴ nie porzucił śpiewu, by przebywać w palestrach: nie górowałby wtedy nad wszystkimi w muzyce. Doszedł on w niej do takiej biegłości, że gdy chciał, to przy pomocy wysokich i ostrych tonów pobudzał ludzi do gniewu, a potem uspokajał i wzruszał przez tony łagodne. Dzięki tej sztuce, gdy zagrał kiedyś na flecie Aleksandrowi melodię frygijską, pobudził go podobno do chwycenia za broń, a potem, gdy zagrał łagodnie, sprowadził go znowu do współbiesiadników⁴⁵. Jakże więc wielkiej siły i w muzyce i w zawodach gimnastycznych dostarczają ćwiczenia.

Ponieważ zaś wspomniałem o wieńcach i zapaśnikach, to dodać jeszcze trzeba, że ponosząc tysiące trudów i w różny sposób wzmacniając siły, wiele się również napocili w zawodach gimnastycznych i nieraz na miejscu ćwiczeń nawet bicie dostawali, a jedzenie mieli nie najprzyjemniejsze, lecz przepisane przez kierownika ćwiczeń; aby więc nie mówić zbyt długo, powiem tylko, że tak żyli pod każdym względem, iż życie ich przed zawodami było ćwiczeniem się w zawodach. Tak dopiero przygotowani wychodzili na stadion, narażając się na wszystkie trudy i niebezpieczeństwa, by zdobyć wieniec z oliwki, pietruszki, albo z czegoś podobnego, i by herold ogłosił ich za zwycięzców. My zaś, przed którymi leżą tak wspaniałe pod względem ilości i jakości nagrody za życie, że nie można ich nawet słowami wyrazić (1Kor 9, 25), śpimy na jedno i drugie ucho⁴⁶ i żyjemy nie obawiając się żadnej kary. Czy będziemy mogli sięgnąć po te nagrody i drugą ręką? Jeśli nie, to dużą wartość w życiu miałyby lenistwo i za najszcześniejszego ze wszystkich należałoby uznać Sardanapala⁴⁷ lub, jeśli chcesz, Margitesa⁴⁸, o którym Homer, jeśli to jest poemat Homera,

⁴³ Marsjasz i jego uczeń Olimpos – dwaj frygijscy muzycy grający na flecie. Pierwszy z nich, będący mitycznym królem Frygii, miał grą na flecie współzawodniczyć z Apollinem, a wynaleziony przez siebie instrument przekazał swemu uczniowi Olimposowi. Za śmiałe wyzwanie Apollina do współzawodnictwa, ten odarł go ze skóry, którą powiesił na rynku we frygijskim mieście Kelainai, por. Herodotus, *Historiae* VII 26; Xenophon, *Anabasis* I 2, 8; Plato, *Symposium* 215BC; Ps-Plutarchus, *De musica* 7(1133DE); J. Parandowski, *Mitologia*, Warszawa 1965, 78, 146; R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1968, 80-81, 262, 522.

⁴⁴ Chodzi o Tymoteusza z Teb, słynnego flecistę, którego nie należy mieszać z niemniej znanym starożytnym cytrzystą, poetą i muzykiem z Miletu, por. *Timotheos* (9), RE VIA2 1331-1337.

⁴⁵ Por. Dio Chrysostomus, *Oratio de regno* I 1-2; Plutarchus, *De Alexandri Magni fortitudine ac virtute* 2, 2(335): tu miał to czynić muzyk Antigenides.

⁴⁶ „Spać na obydwóch uszach” – wyrażenie przysłowiowe, czyli spać głęboko i beztrosko, por. Menander, *Frag.* 333, ed. E. Koerte (*Fragmenta Menandri quae supersunt*, II, Lipsiae 1953, 122); Libanius, *Epistula* 490, 4, ed. Förster (X 466, 9); A. Otto, *Die Sprichwörter der Römer*, Leipzig 1890, repr. Hildesheim 1965, 47.

⁴⁷ Sardanapal – uosobienie wystawności; tak Grecy nazywali króla asyryjskiego Assurbanipala z VII w. prz. Chr., który wszedł w przysłowie jako uosobienie największego zbytku w jedzeniu, picu i bogactwie, por. Dio Chrysostomus, *Oratio* III 125.

⁴⁸ Margites – komiczna postać głupca w poemacie noszącym jego imię, długo w starożytno-

miał powiedzieć, że ani nie orał, ani nie kopał, ani nie wykonywał niczego, co by mogło przynieść jakąś korzyść w życiu. Może więc raczej prawdziwe jest zdanie Pittaka⁴⁹, że nie jest łatwo być dobrym. Bo gdy rzeczywiście zniesiemy już wiele trudów, może w końcu uda nam się osiągnąć te dobra, które – jak powiedziałem przedtem – nie znajdują żadnego przykładu w świecie ludzkim. Nie powinniśmy więc żyć beztrudno i za chwilę wygody zamieniać wielkie nadzieje, jeżeli nie chcemy narazić się na zniewagi i podlegać karze, wprawdzie nie u ludzi (choć i to nie jest bez znaczenia u rozsądnego człowieka), ale w miejscach sądenia, czy to pod ziemią, czy gdziekolwiek indziej. Kto bowiem bez udziału woli odstąpi od obowiązków, może uzyskać od Boga przebaczenie, ale kto świadomie wybiera zło, ten podlegać będzie wielu surowym karom.

9. Co więc mamy czynić? – zapyta ktoś. Cóż innego, jak nie to, by uwolnić się od innych spraw, jedynie o duszę się troszczyć. Nie należy więc służyć ciału ponad jego potrzeby, ale wpajać w duszę to, co najlepsze, by ją przy pomocy filozofii⁵⁰, jakby z więzienia⁵¹, uwolnić z więzów namiętności cielesnych, a jednocześnie sprawić, by ciało stało się nie do pokonania przez namiętności. Żołądek powinien otrzymywać tylko konieczne, a nie najprzyjemniejsze pożywienie. Nie tak jak ci, którzy wyszukują osoby do podawania przy stole i kucharzy oraz przeszukują całą ziemię i morze, jakby płacili daninę jakiemuś wymagającemu panu, godni litości z powodu tego zajęcia i nie mniej cierpiący niż mieszkańcy Hadesu; infantylnie ogień krają, sitem wodę noszą i wlewają ją do dziurawej beczki⁵², nie widząc końca swych trudów.

ści przypisywanym Homerowi, por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 4, 1, GCS 52, 16, 9, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, Warszawa 1994, 17. Dion Chryzostom wiersze te przypisuje Hezjodowi, por. Hesiodus, *Oratio* VII (Venator) 116.

⁴⁹ Pittakos (ok. 648-569 prz. Chr.) – jeden z Siedmiu Mędrców, wódz, tyran i prawodawca Mityleny na Lesbos. Jego wysoko cenione maksymy wyryte były na ścianach świątyni w Delfach, por. Plato, *Protagoras* 339C-344A; *Respublica* 435C-497E; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 4, 74-81.

⁵⁰ Termin „filozofia” miał u Ojców Kościoła inne znaczenie, najogólniej oznaczał kontemplację, ascezę, życie ascetyczne, por. A.M. Malingrey, „*Philosophia*”. *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au V^e siècle après J.C.*, Paris 1961; G. Penco, *La vita ascetica come „filosofia” nell'antica tradizione monastica*, „*Studia Monastica*” 2 (1960) 79-93; J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression „philosophie chrétienne”*, MSR 9 (1952) 221-226; G. Bardy, „*Philosophie*” et „*philosophe*” dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, RAM 25 (1949) 97-108.

⁵¹ Że ciało dla duszy jest więzieniem, a dusza więźniem por. Plato, *Cratylus* 400C; *Phaedo* 62B, 67AD, 82D; Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 13(108A); Cicero, *Somnium Scipionis* 3, 14; *Tusculanae disputationes* I 30, 74; potem częstym motywem myśli Ojców Kościoła, por. np. Tertullianus, *De anima* 53,5; P. Courcelle, *Gefängnis der Seele*, RCh IX 294-318.

⁵² Trzy daremne działania, ilustrujące daremne trudy, stały się przysłowiowe, por. Plato, *Leges*

Dbać zaś zbytnio o włosy i szaty jest, według Diogenesa⁵³, cechą ludzi albo nieszczęśliwych albo niesprawiedliwych. Dlatego uważam, że być i nazywać się elegantem, jest równie godne wstydu, jak uprawiać nierząd i dopuszczać się cudzołóstwa. Cóż bowiem człowiekowi rozumnemu zależy na tym, czy ubiera się w długą, ciemną szatę, czy nosi lichy płaszcz, byleby go tylko chronił od zimna i upału? Tak samo o inne rzeczy nie należy zabiegać ponad potrzeby i nie troszczyć się o ciało bardziej, niż tego wymaga dobro duszy. Być bowiem elegantem i wielbicielem ciała, jest dla mężczyzny, zasługującego w pełni na to miano, nie mniejszą ujmą, niż ulegać jakiejś kompromitującej go namiętności. Starać się bowiem ze wszystkich sił o to, by ciało powodziło się jak najlepiej, jest cechą człowieka, który nie zna samego siebie i nie rozumie upomnienia mędrca, że nie to, co się widzi, jest człowiekiem, lecz że potrzebna jest jakaś większa mądrość, dzięki której każdy z nas poznaje siebie, kim jest. To zaś dla tych, co nie posiadają czystości duszy, jest trudniejsze, niż człowiekowi choremu na oczy patrzeć na słońce.

Oczyszczenie zaś duszy⁵⁴, aby to krótko i wystarczająco powiedzieć, polega właśnie na pogardzaniu przyjemnościami zmysłowymi, aby oczu nie bawić głupimi popisami kuglarzy lub widokiem ciał zapuszczających żądło rozkoszy, aby przez uszy nie wlewać do duszy trucicielskich melodii. Z tego bowiem rodzaju muzyki rodzą się zwykle namiętności degradujące i prostackiego charakteru⁵⁵. Powinniśmy więc zabiegać o inną, lepszą muzykę, która prowadzi do doskonałości; skorzystał z niej Dawid, autor świętych pieśni i przy jej pomocy wyleczył króla [Saula] z obłądu (1Sm 16, 14-23). Podobno Pitagoras⁵⁶, gdy natrafił na pijanych biesiadników, polecił fletnicie przygry-

7800; *Respublica* 363DE; Basilius, *De ieiunio* I 10, II 9; zob. *Corpus paroemiographorum Graecorum* I 30, I 343, II 481.

⁵³ Diogenes z Synopy (413-323 prz. Chr.) – uczeń Antystenesa, sławny i otoczony tysiącem anegdot cynik, mieszkający na rynku w beczce, wyciągający praktyczne wnioski na temat wyrzeczenia się dóbr materialnych i życia zgodnego z naturą, por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VI 2, 20-81, spec. 54, tłum. W. Olszewski: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, 338: „Do wystrojonego młodzieńca powiedział: «Jeśli to robisz dla mężczyzn, jesteś nieszczęśliwym, jeśli dla kobiet – niewolnikiem»”.

⁵⁴ „Oczyszczenie duszy” (κάθαρσις δὲ ψυχῆς), por. Plato, *Respublica* 518BC; *Phaedo* 65C; Basilius, *Hexaameron* I 1, SCh 26bis, 84: „aby poznać Boga jako przyczynę stworzenia, trzeba oczyścić dusze”.

⁵⁵ O etycznym i pedagogicznym wpływie muzyki por. Plato, *Respublica* 401D, 411A; *Leges* 673; *Symposium* 215C; Aristoteles, *Politica* VIII 1337B-1342A; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 11, 89, GCS 52, 476; E. Fubini, *L'estetica musicale dall'antichità al Settecento*, Torino 1976, 59-60; S. Longosz, *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1 (2009) 13-55, spec. 41-53 (starożytny etos muzyczny: Platon, Arystoteles, autorzy wczesnochrześcijańscy).

⁵⁶ Pitagoras z Samos – filozof grecki z VI w. prz. Chr., nie pozostawił po sobie żadnych pism. Przypisuje mu się jednak wykrzycie wielu praw matematycznych i geometrycznych, a wśród nich o stosunku matematycznym zachodzącym między dźwiękami muzycznymi. Przypisywaną mu

wającemu do uczyty zmienić tonację i zagrać im po dorycku, a oni pod wpływem tej melodii tak otrzeźwieli, że zrzuciwszy z siebie wieńce ze wstydem wrócili do domu. Inni zaś, jak np. korybanci i bakchanci⁵⁷, w szal wpadają na dźwięk fletu. Taka jest różnica w słuchaniu zdrowej i zepsutej muzyki. Dlatego to panującej dziś muzyce powinniście się mniej oddawać niż jakiegokolwiek z najhaniebniejszych namiętności. Wstydę się już zakazywać, by różnego rodzaju zapachów⁵⁸, które sprawiają przyjemność powonieniu, nie mieszać z powietrzem lub nie namaszczać się wonnościami. A powiedzieć o niestosowności gonienia za rozkoszami dotyku i smaku, jak nie to, że zmuszają one tych, którzy się im oddają, by żyć jak bydłęta w pochyleniu nad brzuchem i nad tym, co się pod nim znajduje⁵⁹. Słowem, 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 Platon⁶⁰, służy ono filozofii. Powiedział to nie inaczej niż Paweł, który upomina, że nic należy do tego stopnia troszczyć się o ciało, by stało się ono zarzewiem namiętności (Rz 13, 14). Ci, którzy zabiegają o to, by ciało miało się jak najlepiej, a duszę, która ma nim się posługiwać, lekceważą jako coś bezwartościowego, czym różnią się od tych, którzy gorliwie dbają o instrumenty, a zaniedbują sztukę, która się przy ich używaniu ujawnia? Trzeba więc zupełnie inaczej postępować; należy poskramiać i trzymać na wodzy ciało niczym dzikie, rzucające się zwierzę, a zamieszanie jakie w duszy ono wywołuje, należy rozumem niby biczem usuwać, nie popuszczać cugli rozkoszy, nie gardzić rozumem, który jak woźnica, nie powinien być wleczony przez rozkiełznane i rozpedzone rumaki. Warto jeszcze wspomnieć o Pitagorasie, który dowiedziawszy się, że któryś z jego uczniów wskutek ćwiczeń i jedzenia porasta w ciało, powiedział: „Czy nie zaprzestaniesz budować sobie cięższego więzienia?”⁶¹. Dlatego też Platon, przewidując szkodę, jaką ciało wyrządza duszy, wybrał celowo dla Akademii niezbyt zdrowe miejsce⁶², aby osłabić zbyt dobry stan ciała, jakby obcinając

przez Bazylego anegdotę o oddziaływaniu muzyki spotykamy już u wcześniejszych autorów starożytnych, por. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 80(384AB); Quintilianus, *Institutio oratoria* I 10, 23; Boethius, *De musica* I 1.

⁵⁷ Korybanci – uczestnicy obrzędów ku czci frygijskiej Matki bogów Kybeli, którzy pod wpływem dzikiej muzyki popadali w szal. Bakchanci – uczestnicy nocnych obrzędów ku czci Bakchusa (Dionizosa).

⁵⁸ Nadużywanie zapachów było kolejnym złem, potępianym przez diatrybę cynicko-stoicką, por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VI 39; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 61, 1, GCS 12, 193.

⁵⁹ Por. Plato, *Respublica* 586A, 519B; Julianus, *Oratio* VI 196C.

⁶⁰ Por. Plato, *Respublica* 498B.

⁶¹ Ta anegdota i aforyzm przypisywane są również stoikowi Kratetowi, por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina* I 2, 10, ww. 601-602, PG 37, 723; zob. *Gnomologium Vaticanum* 464, ed. L. Sternbach (editum e codice Vaticano-Graeco 743, Berlin 1963), s. 173. O przepisach dietetycznych Pitagorasa zob. Jamblichus, *De vita Pythagorica* 24, 106-109, ed. Nauck, s. 78-90.

⁶² Akademia – gaj platanowy nad rzeką Kefosos, na północny zachód od Aten, poświęcony he-

zbyteczne pędy krzewu winnego. Ja zaś słyszałem od lekarzy, że nader dobry stan ciała jest niebezpieczny⁶³.

Skoro więc 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 szaleństwem⁶⁴. Jeżeli więc ćwiczylibyśmy się w pogardzaniu nim, to również niewiele spraw ludzkich byśmy uznali za godnych podziwu; ja nie widzę tu powodu. Chyba że smokom w bajkach sprawia przyjemność bezsenne czuwanie nad zakopanymi skarbami⁶⁵. Kto w tych sprawach nauczył się wspaniałomyślności, daleki jest od tego, by zdecydował się popełnić lub powiedzieć coś godnego wstydu. Co bowiem jest zbyteczne, czy to piasek lidyjski⁶⁶, czy bogactwa złotonośnych mrówek⁶⁷, tym bardziej zasługuje na pogardzanie, im mniej się go potrzebuje. Korzystanie więc należy mierzyć potrzebą natury, a nie rozkoszami. Ci, co przekroczyli granice konieczności, są jak ludzie staczający się po pochylni; nie mają nic stałego, gdzie by mogli się zatrzymać, są w ustawicznym ruchu, a im więcej zdobędą, tym bardziej odczuwają potrzebę nawet jeszcze raz tyle lub więcej, by nasycić swoją żądzę, jak to powiedział Solon, syn Eksekestyda:

„Bogactwu nie postawili mężowie żadnej granicy”⁶⁸.

Niech tu też Theognis będzie nauczycielem:

„Nie kocham bogactw, ani ich nie pragnę, lecz niech mi wolno będzie poprzestawać na małym i nie doznawać nieszczęścia”⁶⁹.

Podziwiam również Diogenesa, jak umiał pogardzać wszystkimi rzeczami ludzkimi. On oświadczył, że jest bogatszy od wielkiego króla, ponieważ mniej

rosowi Akademosowi. Platon kupił tę posiadłość i założył w niej szkołę filozoficzną, por. Aelianus, *Varia historia* IX 10; Plato, *Phaedo* 66C; Aristophanes, *Nubes* 1002-1003.

⁶³ Por. Hippocrates, *Aphorismi* I 3, ed. E. Littré IV 459, tłum. H. Łuczkiwicz: *Hippokratesa Aforyzmy i Rokowania*, Warszawa 1864, 14: „zdrowie gimnastykujących się doszedłszy do szczytu, niebezpiecznym bywa: na tym stopniu bowiem utrzymać się nie zdoła”; Basilius, *De ieiunio hom.* I 9, PG 31, 177A; II 7, PG 31, 193C; L. Busch, *Basilius und die Medizin*, „Therapeutische Berichte” 29 (1957) 111-121.

⁶⁴ Por. Plato, *Respublica* 407BC; *Homilia in divites* 3, PG 31, 285C.

⁶⁵ O mitycznym smoku strzegącym zakopanych skarbów zob. Herodotus, *Historiae* IV 13 i 27; Aelianus, *De natura animalium* IV 27.

⁶⁶ Λύδιον ψήγμα był złotonośnym piaskiem rzeki Pattolo w Lidii, por. Plinius, *Historia naturalis* XXXIII 36; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 11, 56, 4, GCS 12, 268.

⁶⁷ O złotonośnych mrówkach, większych od lisów, które wykopują złoto z ziemi zob. Herodotus, *Historiae* III 102.

⁶⁸ Solon, *Fragmenta* 13, 71, ed. M.L. West: *Iambi et elegi Graeci*, II, Oxford 1972, 129; zob. też Theognis 227.

⁶⁹ Theognis, *Elegiae* 1155-1156, ed. D. Yung, Leipzig 1971, 70. Theognis z Megary, poeta liryczny, z poł. VI w. prz. Chr., przeciwnik demokracji.

potrzebuje do życia niż on⁷⁰. A nam nie wystarczy, jeżeli nie mamy tylu talentów, co Pytios z Myzji⁷¹, tyle a tyle morgów ziemi, takich stad bydła, że policzyć ich nie można. Sądzę jednak, że nie wypada pragnąć bogactw, których się nie ma; a jeśli się je ma, to nie przechwalać się bardziej ich posiadaniem niż umiejętnością zarządzania nimi. Słynne jest również owo zdanie Sokratesa, który miał powiedzieć, że nie wcześniej będzie podziwiał pewnego męża, dumnego ze swego bogactwa, aż się przekona z doświadczenia, że umie on z niego korzystać⁷². Czyż gdyby ze złota i kości słoniowej chełpili się Fidiasz i Poliklet⁷³ (z których jeden zrobił Elejczykowi [posąg] Zeusa, a drugi Argiwom Herę) nie wystawiliby się na pośmiewisko, że lekceważąc sztukę, dzięki której złoto stało się przyjemniejsze i cenniejsze, chcą sławę uzyskać cudzym kosztem? My zaś sądząc, że sama cnota nie wystarczy człowiekowi do ozdoby, czyż nie postępujemy w sposób mniej godny wstydu?

Ale czy gardząc bogactwem i odrzucając rozkosze zmysłowe nie będziemy gonić za obłudą i pochlebstwem i naśladować chytryści i przebiegłości lizski Archilocha⁷⁴. A przecież człowiek mądry nie powinien niczego bardziej unikać niż tego, by żyć dla opinii i oglądać się na upodobania tłumu. Powinien obrać sobie zdrowy rozum za przewodnika życia tak, że gdyby nawet trzeba było w obronie prawdy sprzeciwić się wszystkim ludziom i narazić się na złą sławę, to jednak nie zechce odejść od tego, co uzna za słuszne. Czy o tym, kto tak postępuje, nie powiemy, że prawie nie różni się od owego sofistę egipskiego⁷⁵, który, gdy zechciał, stawał się rośliną, zwierzęciem, ogniem, wodą lub czymkolwiek innym? Bo taki człowiek raz będzie chwalił sprawiedliwość przed tymi, którzy jej przestrzegają, a kiedy indziej – jak to jest w zwyczaju

⁷⁰ Por. Dio Chryzostomus, *Oratio VI* (Diogenes) 6-71; analogiczne opowiadanie o nim zob. Plutarchus, *An vitiositas ad felicitatem sufficiat* 3(499AB); *De exilio* 12(604C).

⁷¹ O bogaczu Lidyjczyku Pytiosie, goszczącym całe wojsko Dariusza i Kserksesa obdarzając ich dodatkowo pieniędzmi zob. Herodotus, *Historiae VII* 27-29.

⁷² Według Diona Chryzostoma (*Oratio de regno III* 102) Sokrates miał tu na myśli perskiego króla Dariusza, według zaś Platona (*Gorgias* 460E) i Cyclerona (*Tusculanae disputationes V* 12) – macedońskiego króla Archelaosa.

⁷³ Fidiasz Ateńczyk, największy rzeźbiarz starożytny, przyjaciel Peryklesa, twórca ogromnego posągu Zeusa w Olimpii (ok. 448), nieco młodszy Poliklet – twórca olbrzymiej statuy Hery w Argos (po r. 423), por. Pausanias, *Graeciae descriptio II* 17, 4; V 10, 2; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 4, 47, 2, GCS 12, 35-36.

⁷⁴ Archiloch z Paros (poł. VII w. prz. Chr.), poeta, autor elegii, wierszy lirycznych i jambów, w które często wplatał szyderstwo i inwektywę osobistą, oraz bajek ludowych. Tutaj Bazyli zdaje się raczej mieć na myśli bajkę Ezopa o lisie pochlebiającym krukowi, by go skłonić do wydania głosu i ukraść mu trzymaną w dziobie zdobycz; por. Archilochus, *Fragmenta* 174, 185, 201, ed. M.L. West: *Iambi et elegi Graeci*, Oxford 1971, s. 66, 71, 78; zob. Plato, *Respublica* 365C; Aristophanes, *Aves* 651-653.

⁷⁵ Owym „sofistą egipskim” był mityczny starzec morski, król egipski Proteusz, o którego przemianach opowiadali Homer (*Odyssea IV* 384-385, 455-456), Platon (*Euthydemus* 288D; *Ion* 541E), Herodot (*Historiae II* 112), Wergiliusz (*Georgica IV* 388-389) i inni.

pochlebców – będzie mówił zupełnie inaczej, gdy zauważy, że niesprawiedliwość znajduje uznanie. I jak mówią, że polip zmienia kolor w zależności od podłoża⁷⁶, tak i on będzie zmieniał swoje zdanie stosownie do poglądów tych, z którymi przebywa.

10. Choć tego lepiej możemy się nauczyć z naszych ksiąg, to jednak tyle, ile potrzeba w naszych warunkach do zarysowania jakiegoś szkicu cnoty, weźmiemy z pogańskich nauk. Do tych bowiem, którzy pilnie ze wszystkich spraw wyciągają jakąś korzyść, jak do wielkich rzek, będą ze wszystkich stron wpadać dopływy. Słuszne przecież powiedzenie poety⁷⁷ o dokładaniu ziarnka do ziarnka należy rozumieć nie tylko w odniesieniu do składania pieniędzy, ale również co do pomnażania każdej wiedzy. Bias⁷⁸ więc synowi wyruszającemu w drogę do Egiptu i pytającemu się, czym może mu zrobić największą przyjemność, odpowiedział:

„Zdobywaj zaopatrzenie w drogę na starość”⁷⁹.

Tym zaś zaopatrzeniem nazywał cnotę, zakreślając jej wąskie granice, gdyż pożytek z niej odnosił tylko do życia ludzkiego. Ja zaś, gdyby ktoś zachwalał mi starość Tytona⁸⁰ lub Argantoniusza⁸¹, czy też najdłużej żyjącego u nas Matuzala (Rdz 5, 27)⁸², który miał ponoć tysiąc lat bez trzydziestu, gdyby mi ktoś wymierzył nawet cały czas od stworzenia pierwszych ludzi, będę się śmiał jak z opowiadań dzieci, patrząc na długą i nie starzejącą się wieczność, której końca nie można nawet myśleć uchwycić, tak jak nie można wyznaczyć kresu dla nieśmiertelnej duszy.

⁷⁶ O zmianie koloru przez polipa, którego Bazyli porównuje przysłowioowo, prawdopodobnie pod wpływem Plutarcha (*Quaestiones naturales* 19, 916C; *De solertia animalium* 27, 978E) do człowieka zmiennego, por. Theognis, *Elegiae* 215-216, ed. M.L. West: *Iambi et elegi Graeci*, I, s. 15; Athenaeus, *Deipnosophistae* VII 316AE, 318E, XII 513D, ed. G. Kaibel, Stuttgart 1965, I 195, 201; II 133; zob. *Corpus paroemiographorum Graecorum*, II 203 i 204.

⁷⁷ Przysłowiowe wyrażenie: „σικκρὸν ἐπὶ σικκρὸν κατατίθεναι” sięga Hezjoda (*Opera et dies* 361) i Platona (*Cratylus* 428A), ale Bazyli zaczerpnął je najprawdopodobniej od Plutarcha (*De profectu in virtute* 3[76CD]).

⁷⁸ Bias z Priene w Karii (VI w. prz. Chr.) – jeden z Siedmiu Mędrców Greckich.

⁷⁹ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 88B, por. tłum. W. Olszewski, s. 55; zob. Plutarchus, *De liberis educandis* 11(8C); J. Stobaeus, *Anthologium* III 1, 172, ed. C. Wachsmuth – O. Hense, Berlin 1894, repr. 1958, s. 123.

⁸⁰ O przysłowiowej długowieczności Tytona (syna mitycznego trojańskiego króla Laomedonta), który był małżonkiem Jutrzenki (Eos), która wyprosiła dla niego nieśmiertelność, zapomniawszy zastrzec mu także wiecznej młodości, por. Mimnernos, *Frag.* 4, ed. M.L. West: *Iambi et elegi*, I, Oxford 1971, 84; Homerus, *Hymnus in Venerem* 218; Cicero, *De senectute* 3.

⁸¹ Argantoniusz, król Tartessu w Hiszpanii, miał według Herodota (*Historiae* I 163) żyć 120 lat, według Lucjana z Samosaty (*Macrobii* 10) – 150 lat, a według Siliusza Italika (III 396, w: Cicero, *De senectute* 19) – 300 lat.

⁸² Według Księgi Rodzaju (5, 27) Matuzalem, syn Henocha, żył ogółem 969 lat.

Dla zdobycia tej wieczności, zachęcam was, byście dobrze zaopatrzyli się w podróż, jak powiada przysłowie, „poruszając każdy kamień”⁸³, skąd by można mieć jakiś pożytek w tej sprawie. I nie ociągajmy się z tego powodu, że są to rzeczy trudne i wymagające wysiłku. Pamiętajmy o tym, który nam radził, by każdy wybrał życie najlepsze w nadziei, że ono stanie się przyjemne, gdy się doń przyzwyczaimy⁸⁴, zabierajmy się więc do rzeczy najlepszych. Wstydem byłoby bowiem tracić czas terazniejszy, a potem, gdy minie, wzywać go do powrotu, kiedy to poza żalem, już nic więcej nie zostanie.

Ja zaś, co uważałem za najlepsze, już wam więc częściowo teraz powiedziałem, a resztę będę doradzał przez całe życie. Wy zaś pamiętając, że są trzy rodzaje chorób⁸⁵, nie bądźcie podobni do tych, co są nieuleczalni i nie doznajcie choroby duszy podobnej do choroby ciała. Przecież ci, którzy lekko zapadną na zdrowiu, sami udają się do lekarzy, ci zaś, których większa ogarnie choroba, wzywają lekarzy do siebie; ci wreszcie, którzy popadli w całkiem nieuleczalną melancholię⁸⁶, nie dopuszczają do siebie nawet tych, którzy do nich przychodzą. Obyście wy teraz nie staliście się takimi, którzy uciekają przed ludźmi odznaczającymi się zdrowym rozsądkiem.

Przekładu z języka greckiego dokonał

ks. bp Roman Andrzejewski

wstępem, bibliografią i komentarzem opatrzył

ks. Stanisław Longosz

⁸³ Przysłowie: „πάντα λίθον κινεῖν”, por. Theocritus, *Idyllia* VI 18; Plutarchus, *Adversus Colotem* 17(1116E); *Corpus paroemiographorum Graecorum*, I 293 i 146.

⁸⁴ Chodzi o Pitagorasa, który według Plutarcha (*De exilio* 8, 602C) miał dać swoim uczniom przykazanie „ἐλοῦ Βίον τὸν ἄριστον, ἦσιν δὲ αὐτὸν ἡ συνήθεια ποιήσει”, por. L. Sternbach, *Gnomologium Vaticanum* 461, s. 171.

⁸⁵ „Trzy rodzaje chorób” (τρίων ἀρρωστηνάτων), por. Plutarchus, *De profectu in virtute* 11 (81F-82C).

⁸⁶ Przez termin μελαγχολία Bazyli zdaje się wskazywać na nieuleczalną chorobę, całkowite załamanie, depresję psychiczną, por. Hippocrates, *Epidemiae* V 86-87 i *De morbis* I 30, ed. E. Littré, vol. V, 252, 448 i VI 200.

