

PIOTR KOCHANEK

NAUCZANIE SPOŁECZNE BAZYLEGO WIELKIEGO ZAGADNIENIA WYBRANE

Zagadnienia związane z nauczaniem społecznym rysują się wyraźnie od samego początku istnienia Kościoła. Znajdowały one również - czy może raczej przede wszystkim - swe odzwierciedlenie na kartach dzieł Ojców Kościoła.

Bazyli (329-379), biskup Cezarei Kapadockiej, jako jeden z ich grona także w wielu swych pismach podejmował tę problematykę. Jego nauczanie społeczne doczekało się też sporej liczby opracowań. Mając to na uwadze, niniejszy szkic będzie stanowił tylko bardzo syntetyczną próbę, uwypuklenia najważniejszych kwestii w społecznym nauczaniu biskupa Cezarei, połączoną z przedstawieniem stanu badań w tym zakresie.

Wśród opracowań syntetycznych zagadnienia na szczególną uwagę zasługuje niewątpliwie praca S. Gieta¹, ze względu na gruntowne i wszechstronne wykorzystanie źródła oraz wielopłaszczyznowe ujęcie problematyki. Chronologicznie zaś pierwszym szerszym opracowaniem jest książka A. Dirkinga², w której autor zestawia poglądy Bazylego na temat bogactw i ubóstwa z analogicznymi myślami zawartymi u autorów helleńskich. Kolejną syntezą jest opracowanie G. B. Zaccheriniego³, gdzie na podstawie pism Cezarejczyka zostały przedstawione problemy społeczno-ekonomiczne wieku IV. Zagadnień polityczno-społecznych zawartych w listach Bazylego dotyczy rozprawa B. Treuckera⁴. Sfery pośredniej, a mianowicie stosunków między biskupem Cezarei a administracją cesarską dotyka praca M. Bonneta⁵. Opracowanie G. Bosiego⁶ odnosi się natomiast znów bezpośrednio do stosunków społecznych, omawiając kwestię dóbr i gospodarowania nimi. Godna

¹ *Les idées et l'action sociales de saint Basile*. Paris 1941.

² *S. Basilli Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina*. Monasterii Guestfalorum Münster 1911.

³ *Il problema economico e i problemi sociali nel pensiero e nell'azione di un Padre della Chiesa del IV secolo: S. Basilio di Cesarea*. Bologna 1959.

⁴ *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*. München 1961. Por. J. Karayannopoulos, B. Treucker. *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*. Diss. Frankfurt-Bonn. G. Habelt in Komm. 1961, 121. ByZ 56:1963, Ht 2 s. 356-359.

⁵ *Basile de Césarée et l'administration impériale*. Grenoble 1962.

⁶ *Basilio Magno. Il ricco avaro*. Brescia 1971.

uwagi przede wszystkim ze względu na zamieszczoną w niej bibliografię jest praca R. Teji⁷, która zajmuje się zagadnieniami ekonomiczno-społecznymi w Kapadocji IV w. na bazie pism tamtejszych Ojców Kościoła.

Jeśli zaś chodzi o kwestie szczegółowe, to - zgodnie z przyjętym wyżej porządkiem chronologicznym - wypada wskazać między innymi na artykuł M. Giacchero⁸, omawiający zależność Bazylego od Plutarcha w sferze poglądów na kwestię czerpania zysków; na artykuł S. Gholama⁹, gdzie autor przedstawia genezę powstania tzw. Bazyliady, czyli dzielnicy ubogich, którą wznosił na przedmieściu Cezarei. W tym samym nurcie problematyki mieści się również opracowanie M. Forlin Patrucco¹⁰. W innym artykule cytowana autorka daje syntetyczne ujęcie zagadnień fiskalnych Kapadocji, opierając się na świadectwach Bazylego¹¹. Również cytowany już M. Giacchero¹² podejmuje tę problematykę, a w szczególności zagadnienie lichwy. J. Gribo-mont¹³ stara się zaś syntetycznie ująć poglądy biskupa Cezarei na całościowo pojętą kwestię społeczną jego czasów. Wpływ Plutarcha na społeczno-ekonomiczne koncepcje Bazylego podkreśla natomiast G. Lozza¹⁴. S. Scicolone¹⁵ podejmuje zaś problematykę pomocy ubogim i miłosierdzia wobec nich oraz poniekąd porównuje działania podejmowane w tym kierunku ze strony chrześcijan, jak i niektórych kręgów społeczeństwa helleńskiego. Na uwagę zasługują również dwie prace poświęcone poglądom Cezarejczyka na pracę oraz jego stosunki do tych, którzy utrzymują się z pracy własnych rąk. Chodzi tu o opracowania A. M. Scarcella¹⁶ i G. Lunari-diego¹⁷.

⁷ *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los Padres Capadocios*. Salamanca 1974.

⁸ *L'influsso di Plutarco sulla condanna basiliana del prestito a interesse (Plut., de vitando aere e Basil. Homilia in Psam. XIV, 2)*. W: *Tetraonyma. Miscellanea graeco-romana*. Genova 1966 s. 157-174.

⁹ La "Basiliade" ou la fondation de bienfaisance de Saint Basile le Grand. "Glasul Bisericii" 32:1973 s. 735-748.

¹⁰ *Povertà e ricchezza nell'avanzato IV secolo: la condanna dei mutui in Basilio di Cesarea*. "Aevum" 47:1973 fasc. 3-4 s. 225-234.

¹¹ *Aspetti del fiscalismo tardo-imperiale in Cappadocia: La testimonianza di Basilio di Cesarea*. "Athenaeum". 51:1973 fasc. 3-4 s. 294-309.

¹² *Fenus, usura, pignus e fideiussio negli scrittori politici del quarto secolo. Basilio, Gregorio, Ambrogio, Gerolano*. W: *Atti dell'Accademia romanistica constantiniana. 3° convegno internazionale Perugia-Trevi-Gualdo Tadino 28 settembre - 1° ottobre 1977* s. 443-473.

¹³ *Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine, S. Basile*. "Augustinianum" 17:1977 s. 179-191. Tu dość obszerna najnowsza bibliografia.

¹⁴ *Plutarco, S. Basilio e gli usurari*. "Koinonia" 4:1980 s. 139-160.

¹⁵ *Basilio e la sua organizzazione dell'attività assistenziale a Cesarea*. CCC 13:1982 nr 3 s. 353-372.

¹⁶ *Lavoro e lavoratori nelle omelie di S. Basilio (PG 31, coll. 164-184, 197-481, 489-564, 589-617)*. W: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera et il basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internaz. Messine 3-6 XII 1979*. Vol. 2. Messine 1983 s. 285-308.

¹⁷ *Il lavoro in Basilio il Grande*. "Vetera Christianorum" 21:1984 s. 313-326.

Jeśli zaś chodzi o prace w języku polskim, to wymienić należy syntetyczny artykuł L. Andrzejewskiego¹⁸, w którym autor omawia opinie Kapadoccyka na temat własności prywatnej. Krótki szkic F. Brachy¹⁹ odnosi się do działalności Bazylego na polu tworzenia zakładów dobroczynnych. Kilka uwag W. Kani²⁰ dotyczy społecznej działalności biskupa Cezarei. Artykuł K. Jasmana²¹ przedstawia pod kątem działań społecznych duszpasterskie dzieło Bazylego. Tę samą problematykę, choć nieco w innym ujęciu, porusza komunikat R. Andrzejewskiego²². Wymienić jeszcze należy przekład referatu J. Gribomonta²³, w którym autor dotyka kwestii społecznych niejako pośrednio, na tle ogólnie zarysowanej bazylikańskiej koncepcji życia monastycznego. Tak to w chronologicznym ujęciu przedstawia się stan badań, ujęty jednak selektywnie, z uwzględnieniem tylko tych pozycji, które ściśle i bezpośrednio omawiają społeczne nauczanie Bazylego.

Jeśli zaś chodzi o samą treść jego myśli społecznej, to słuszne wydaje się rozpoczęcie tych rozważań od krótkiego zarysowania przyjmowanej przez Kapadoccyka antropologii. Przyjęta bowiem koncepcja człowieka ma niewątpliwie znaczący, jeśli nie zasadniczy wpływ na całość poglądów społecznych. Na ten temat powstało również kilka opracowań, z których najobszerniejsza jest rozprawa J. Louvrosa²⁴. Na uwagę zasługują również opracowania V. N. Kuljova²⁵, E. Nocereta²⁶, C. Cornitescu²⁷, Th. Nakolau²⁸, J. Comana²⁹ czy wreszcie G. Sfameni Gasparro³⁰. Generalnie trzeba podkreślić, że Bazyli - idąc za Arystotelesem³¹ - umieszczał człowieka

18 *Własność prywatna i jej ograniczenia według św. Bazylego*. AK 16:1930 t. 26 z. 5 s. 433-456.

19 *Święty Bazyli, twórca zakładów dobroczynnych*. "Caritas" 1947 nr 16 ss. 5-9.

20 *Apostoł chrześcijańskiej sprawiedliwości i miłości bliźniego - św. Bazyli*. "Słowo Powszechne" 7:1953 nr 137 s. 3.

21 *Był bardziej duszpasterzem i biskupem niż teologiem*. "W drodze" 1979 nr 11 s. 51-58.

22 *Myśl społeczna św. Bazylego Wielkiego w nauce św. Ambrożego*. RTK 27:1980 z. 4 s. 179-182.

23 *Święty Bazyli ewangeliczny rewolucjonista*. RTK 27:1980 z. 4 s. 183-198.

24 *Les idées anthropologiques et l'activité morale de saint Basile*. Lille 1958.

25 *Učenie sv. Velikogo o čelovecke*. Leningrad 1966.

26 *L'égalité des hommes, dans conception de saint Basile le Grand*. "Mitropolia Moldovei si Sucevei" 48:1972 s. 355-366.

27 *Antropologia Sfintului Vasile cel Mare*. "Ortodoxia" 30:1978 s. 81-87.

28 *Der Mensch als politisches Lebenwesen bei Basilios dem Grossen*. "Vigiliae Christianae" 35:1981 nr 1 s. 24-31.

29 *Éléments d'antropologie dans l'oeuvre de S. Basile de Grand*. "Kleronomia" 13:1981 s. 37-55.

30 *Influssi origemiani ed elementi basiliani nell'antropologia delle omelie Sull'origine dell'uomo*. W: *Basilio di Cesarea* s. 601-652.

31 *Aristotle. Parts of Animals*. With an english Translation by A. L. Peck and a Foreword by F. H. A. Marschall. IV, 10, 689 b 10-11. W: *Aristotle. Parts of Animals*. With an english Translation by A. L. Peck and a Foreword by F. H. A. Marschall. Movement of Animals. With an english Translation by E. S. Forster. London 1961.

wśród bytów ożywionych³². Owe ζῶον zaopatrzone zostało w różne przymiotniki-epitety. Określają je one jako oswojonego i społecznego, w przeciwieństwie do samotnika i dzikusa - ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ μοναστικὸν, οὐδὲ ἄγριον³³. W innym miejscu jako z natury składającego się do życia w ramach *polis* i jego społeczności - πολιτικὸν γὰρ ζῶον καὶ συναγελαστικὸν ὁ ἄνθρωπος³⁴, w którym to sformułowaniu szczególnie wyraźnie nawiązuje do Stagiryty³⁵. Bazyli określa też człowieka jako stworzenie przemysłne - τὸ εὐμήχανον ζῶον ὁ ἄνθρωπος³⁶. Wyraźnie natomiast emocjonalno-refleksyjny odcień ma określenie ludzi jako istot bezsilnych - οἱ μὲν ἄνθρωποι εἰσι ζῶον ἀσθενές³⁷ bądź śmiertelnych - τὸ ἐπίκνηρον ζῶον³⁸. Przeciwnością tych ostatnich dookreśleń jest stwierdzenie, że człowiek jest spośród wszystkich bytów ożywionych istotą najbardziej godną szacunku - τῶν ἐπὶ γῆς ζῶων τὸ τιμιώτατον³⁹. Ta uwaga również w szczególny sposób wydaje się zbliżać do myśli Stagiryty, który podkreślał, że człowiek jako jedyny wśród istot żywych posiada rozum - λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων⁴⁰. Najczęściej też Bazyli określa człowieka jako zwierzę rozumne obdarzone intelektem⁴¹. Wszystkie powyższe określenia można znaleźć w podobnym kontekście u Arystotelesa.

Biskup Cezarei patrzył na człowieka także z innej jeszcze strony a mianowicie jako istotę złożoną z dwu elementów - διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος⁴² czy mówiąc negatywnie, nie prostą - οὐχ ἀπλοῦς⁴³. Człowiek jest bowiem złożony z duszy i ciała - σύνθετος ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος⁴⁴. W określeniach tych pobrzmiwa wyraźnie zarówno myśl helleńska, jak również tradycja biblijna. Ważna jest także wzajemna relacja tych elementów. W tej

³² Por. De hominis structura I 2. PG 30, 13B; HS I 8. PG 30, 20B (dalej cyt.: HS).

³³ Regulae fusius tractatae 3, 1. PG 31, 917A (dalej cyt.: RFT).

³⁴ Homilia in Psalmum 14 cap. 6. PG 29, 261C (dalej cyt.: HPS).

³⁵ Por. Aristoteles. Politica. Post Fr. Susemihlium recognovit Otto Immisch. Lipsiae 1909. II 2, 1253 a 1-4; tenże. Ethica Nicomachea. Recognovit Franciscus Susemihl. Editio tertia curavit Otto Apelt. Lipsiae 1912. I 5, 1097 b 8-11.

³⁶ H II Ps 14, 4. PG 29, 276C.

³⁷ HPS 61, 3. PG 29, 473B.

³⁸ HS II. PG 30, 40A.

³⁹ Commentarius in Isaiam prophetam (dalej cyt.: CIP) 83. PG 30, 253C; por. HS I 2. PG 30, 13A; HS II. PG 30, 40B.

⁴⁰ Aristoteles. Politica. II 2, 1253 a 9-10.

⁴¹ Por. HS I 7. PG 30, 17B; HS I 16. PG 30, 24D; CIP 83. PG 30, 256A; Hexaameron IV 5. SC 26, 264-266. PG 29, 89B.

⁴² CIP 31. PG 30, 181B-C.

⁴³ Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit par Y. Courtonne. T. 1-3. Paris 1957-1966. L 8, 2, 28-29 (t. 1 s. 24). PG 32, 248D (dalej cyt.: L).

⁴⁴ CIP 13. PG 30, 140A.

kwestii Kapadocczyk daje niezwykle jasny wykład. Otóż podkreśla, że ludzkie "ja" to ów człowiek wewnętrzny, wszystko zaś, co jest poza "ja", jest okrślane jako "moje". Bowiem "ja" sprowadza się do rozumności duszy - Ἐγὼ γὰρ κατὰ τὸν ἀνθρώπου· τὰ ἔξω οὐκ ἐγὼ, ἀλλὰ ἐμά· ἐγὼ δὲ τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς - tam ma swe źródło to, co doskonałe, ciało zaś to nie "ja", lecz "moje" - Ὡστε τὸ τέλειον ἐν τῷ λογικῷ τῆς ψυχῆς ἔχομεν. Τὸ οὖν σῶμα, ἐμά⁴⁵. Tę samą myśl wyraża też opinia że "my" to dusza i intelekt, "nasze" zaś to ciało, natomiast cała reszta jest "obok nas". Godność duszy, a tym samym jej szczególna pozycja bierze się stąd, iż właśnie ona jest obrazem Stwórcy - Ἡμεῖς μὲν οὖν ἐσμεν ἡ ψυχὴ καὶ εἰκόνα τοῦ ὁ νοῦς, καθὼς καὶ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα· ἡμέτερον δὲ τὸ σῶμα καὶ δι' αὐτοῦ αἰσθησεις· περὶ ἡμᾶς δὲ, χρήματα, τέχναι καὶ ἡ λοιπὴ τοῦ βίου παρασκευή⁴⁶. Utożsamiając zaś prawie intelekt z duszą, powie, że człowiek to intelekt przydany ciału - τοῦτο γὰρ ἄνθρωπος· νοῦς ἐνδεδεμένος προσφῶρῳ καὶ πρέπυση σαρκί⁴⁷. A. Dirking⁴⁸ w takim ujęciu zagadnienia dostrzega wpływ myśli platońskiej i stoickiej, jak również cyników.

Jak już wspomniano, dla Bazylego człowiek jest istotą najbardziej godną szacunku, czci bądź - można też powiedzieć - jest on najbardziej wyróżniony. Godność jego wypływa z jednej strony - jak zasygnalizowano - z rozumności, z drugiej zaś - mieści się w samej fizycznej strukturze człowieka, τὸ τίμιον ἐν τῇ φυσικῇ κατασκευῇ ἔχων⁴⁹, zaś jej źródłem jest krew Chrystusa - Τιμὴ ἀνθρώπου τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ⁵⁰. Nie jest to w tym wypadku wymiar ściśle chrześcijański, lecz pogłębienie w tym kierunku myśli helleńskiej, a przede wszystkim myśli Stagiryty. Bazyli do terminu ἄνθρωπος dodaje znacznie więcej epitetów, niż to czyni Arystoteles. Wydaje się że w ten sposób pragnie pokazać, iż termin ten dobrze współbrzmi z określeniami podprowadzającymi pod wyłącznie nowotestamentalne rozumienie człowieka. Jest to prawdopodobnie jeden z ważniejszych momentów akomodacji myśli Stagiryty.

Odwołując się ponownie do tego myśliciela, wypada na gruncie pism Bazylego rozpatrzyć określenie człowieka jako istoty społecznej - πολιτικόν. Jak wskazuje M. Plezia⁵¹: "Arystoteles [...] w momencie całkowitego załamania się [...] instytucji (polis), raz jeszcze systematycznie opracował

⁴⁵ HS I 7. PG 30, 17C.

⁴⁶ Homilia in illud: Attende tibi ipsi (Pwt 15, 9) (H III), 3. PG 31, 204A.

⁴⁷ Homilia: Quod mundanis adherendum non sit (H XXI), 5. PG 31, 549A.

⁴⁸ Zob. jw s. 24.

⁴⁹ HPs 48, 8. PG 29, 449B.

⁵⁰ HPs 61, 3. PG 29, 476A.

⁵¹ *Greckie koncepcje człowieka w dobie hellenistycznej*. RF 2-3:1949/1950 s. 235.

jej doktrynę i sformułował definicję człowieka jako istoty zdolnej i skłonnej do życia w jej ramach [...], bo tyle właśnie oznacza słynny jego termin "dzoon politikon". Th. Nikolau⁵² w artykule poświęconym określeniu ζῷον πολιτικόν występującym u Bazylego, wskazał z jednej strony na jego arystotelesowską w głównej mierze genezę, z drugiej zaś na zasadniczą – według niego – różnicę w rozumieniu tych terminów przez obu rozpatrywanych autorów. Otóż – jego zdaniem – dla Arystotelesa już sama społeczność ludzka zebrana w ramach *polis* jest sama z siebie, niejako *ipso facto*, społecznością moralną (obyczajną). Dla Bazylego społeczność ta musi się jeszcze kierować wskazaniem Ewangelii, aby mogła być faktycznie moralna (obyczajna). Według Stagiryty zatem człowiek "polityczny" to człowiek obyczajny, dla Bazylego natomiast człowiek "polityczny" jest obyczajny, jeśli żyje zgodnie z Ewangelią, tzn. jest chrześcijaninem. Ten fakt wydaje się też lepiej tłumaczyć owo nagromadzenie epitetów o zabarwieniu chrześcijańskim wokół terminu ζῷον. Jednakże dotychczasowy wywód wykazuje tylko różnicę w wymiarze horyzontalnym. Dla pełności obrazu trzeba tu powtórzyć, że pojęcie "chrześcijanin" odnosi się do człowieka stworzonego na obraz Boga – κατ' εἰκόνα θεοῦ γέγονεν ἄνθρωπος⁵³, a wówczas wskaże się również na wymiar wertykalny, o wiele ważniejszy od pierwszego. Bazyl rysuje bowiem dalej obraz państwa Bożego (πολιτεία τοῦ θεοῦ), do którego człowiek zaczyna dążyć poprzez obyczajne życie w *polis* ziemskim⁵⁴. Jest to wyraźne podprowadzenie pod obraz chrześcijan jako ludzi żyjących w świecie, lecz nie dla świata, jako przechodni – pielgrzymów (*homines viatores*).

Gdy rozważa się antropologię Bazylego i jej społeczne konsekwencje, nie sposób nie podkreślić, że mówiąc o człowieku z natury społecznym, stworzonym na obraz Boga, mówi on, iż człowiek ten został stworzony jako kobieta i mężczyzna. Stąd równą i w istocie tożsamą naturę duszy mają obie płci – ἴσην μὲν καὶ τὴν αὐτὴν τῇ οὐσίᾳ ψυχῆν, καὶ ἄνδρῖ καὶ γυναικί⁵⁵. Gdzie indziej powie wprost, że jedna jest ich natura – ἡ φύσις μία⁵⁶ bądź też, że równe są ich natury – ὁμοίαι γὰρ αἱ φύσεις ἀμφοτέρων⁵⁷. Jeśli zaś – zdaniem Kapadoccyka – mówi się, że kobieta jest czymś słabszym – τὸ ἀσθενέστερον ἢ γυνή, to trzeba rozumieć, że ma to tylko swe źródło w ciele

⁵² Zob. jw. s. 29.

⁵³ HS I 16. PG 30, 25A; por. HS I 4. PG 30, 13D; CIP 217. PG 30, 496A.

⁵⁴ HPs 1, 4. PG 29, 220A; por. Nikolau, jw. s. 25–27, gdzie autor analizuje wiele miejsc odnoszących się do tego tematu; por. P. Scazzoso. *Reminiscenze della polis platonica nel cenobio di S. Basilio*. Milano 1970.

⁵⁵ Liber de virginitate 4. PG 30, 676D; por. HS I 23. PG 30, 36B.

⁵⁶ HPs 1, 3. PG 29, 217A.

⁵⁷ HS I 22. PG 30, 33D.

- ἐν γὰρ τῇ σαρκὶ τοῦτο, zaś co do duszy nie ustępuje mężczyźnie⁵⁸. To dowartościowanie kobiety stanowi też pewien wyróżnik chrześcijaństwa, poczynając od kart Ewangelii. Jego wyakcentowanie przez Bazylego to kolejne wskazanie na dopełniającą rolę chrześcijaństwa w kompleksowo pojmowanej ówczesnej kulturze, choć niewykluczone - jak chce S. Giet⁵⁹ - że znał on także podobne koncepcje stoików i cyników, lecz te zwykle nie wychodziły poza teoretyczne rozważania.

Mówiąc zaś o równości kobiety i mężczyzny, staje się już tylko o krok od rozważań nad małżeństwem i rodziną. Jeśli nadto weźmie się pod uwagę, że ta ostatnia stanowi podstawową komórkę społeczną, nie można w tym miejscu nie zarysować poglądów biskupa Cezarei także i w tym względzie. Jeśli chodzi o małżeństwo w opinii Bazylego, to P. Humbertclaude⁶⁰, analizując to zagadnienie, doszedł do wniosku, że Cezarejczyk zaledwie je toleruje ze względu na ułomność ludzkiej natury. Stanowisko to znacznie złagodził S. Giet⁶¹. Tenże autor dał również szerokie omówienie problematyki rodziny, i to zarówno od strony społecznej, jak i prawnej⁶². M. Florian Patrucco⁶³ starała się natomiast na szerszym tle epoki przedstawić między innymi stosunek Bazylego do wdów i sierot. Na gruncie polskim problematykę rodziny w nauczaniu św. Bazylego podjął S. Longosz⁶⁴. W nowszych opracowaniach nie wraca się już do tezy P. Humbertclaude'a, podkreślając ważność zagadnień związanych z małżeństwem i rodziną w nauczaniu biskupa Cezarei. W rodzinie zaś miejsce centralne zajmują dzieci, jako przyszli twórcy dojrzałego społeczeństwa. Im to, a ściślej mówiąc - młodzieży Bazyli poświęcił również wiele uwagi. Powstała też wokół tego zagadnienia obszerna bibliografia, której nawet wybiórcze prezentowanie przekracza ramy niniejszego opracowania. Stąd też wypada się ograniczyć do kilku uwag zaczerpniętych ze źródła. W opinii Bazylego młody umysł łatwo może być formowany (zarówno do złego, jak i do tego, co dobre), gdyż jest delikatny i podatny jak wosk - ὡς κηρὸν εὐελεκτος⁶⁵. Dlatego też nauczyciele mają tutaj do odegrania niezwykle ważną rolę, gdyż - chociaż Bazyli zawsze pamięta, że rodzice mają przede wszystkim prawo do swego

58 Tamże.

59 Zob. jw. s. 72; por. G. B ü t t n e r. *Beiträge zur Ethik Basileios' des Grossen*. Landshut 1913 s. 13.

60 *La doctrine ascétique de saint Basile de Cesarée*. Paris 1932 s. 97.

61 Zob. jw. s. 42-70.

62 Tamże s. 71-95.

63 *Aspetti di vita familiare nel IV secolo negli scritti dei padri cappadoci*. W: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*. Milano 1976 s. 158-179.

64 *Rodzinne wychowanie dziecka według św. Bazylego*. "Currenda" 13:1980 s. 249-258; t e n ż e. *Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego*. RTK 28:1981 z. 4 s. 149-168.

65 RFT 15, 4. PG 31, 956A.

dziecka⁶⁶ – w formowaniu młodego umysłu na plan pierwszy był skłonny wysuwać raczej nauczycieli. Ich bowiem autorytet może sprawiać, że wychowankowie będą uważnie słuchać i pilnie przyswajać sobie przekazywane przez nich myśli⁶⁷. Ważne jest zatem z punktu widzenia dobra społecznego, aby nauczyciel był człowiekiem wartościowym, a poza tym, aby czuł się wraz z rodzicami współodpowiedzialny za powierzoną sobie młodzież. Gdyż – mówi obrazowo Bazyli – jak rolnicy cieszą się nabrzmiałymi kłosami, które zapowiadają dobry plon, tak nauczyciele winni odczuwać radość, gdy uczniowie ich wzrastają w cnotę, rodzice zaś dumni są z fizycznego rozwoju swych latorośli⁶⁸. Biskup Cezarei był głęboko przekonany, że uczniowie niejako nasiąkają przymiotami swych wychowawców⁶⁹. Uważał przy tym za wskazane, aby zarówno pedagodzy, jak i nauczyciele stosowali kary cielesne⁷⁰. Młodość bowiem – jak twierdził – jest skłonna do zła – κοῦρον γὰρ ἡ νεότης καὶ εὐκίνητον πρὸς τὰ φαῦλα i stąd z młodością jest splecione nieogarnione wręcz zło – Ἡυρίων κακῶν ἕσμός συνέξευκται τῇ νεότητι⁷¹. Młodość bowiem cechuje się τὴν ἐκ τῆς νεότητος ἄνοιαν⁷² i τὴν ἐκ τῆς νεότητος ἀλογίαν⁷³. To jeszcze wyraźniej wskazuje na społeczną doniosłość kwestii wychowania. Człowieka bowiem od najmłodszych lat kształtuje "politycznie" zarówno rodzina, jak i szkoła, a owoce tych zabiegów staną się w przyszłości udziałem całego społeczeństwa.

Społeczność jednak ma obowiązek nie tylko wychowywać młodzież, lecz także dbać o tych swych członków, którzy z jakichkolwiek powodów znaleźli się w niedostatku. W okresie działalności Bazylego ważną w tej mierze datą jest rok 368, kiedy to Kapadocja znalazła się w obliczu klęski głodu. Niesienie pomocy najuboższym stało się koniecznością chwili. Bazyli wspomina także o niechrześcijanach, którzy w tej trudnej sytuacji, kierowani prawem miłości do ludzi – νόμος φιλόανθρωπος, tworzyli dla dobra ludu – τὸν πολυάνθρωπον prawie jedno ognisko domowe – μίαν ἑστίαν χεδόν⁷⁴. Dla pełniejszego obrazu trzeba powiedzieć, że nie jest to działalność odosobniona, gdyż już w II i III w. przede wszystkim za sprawą prawników o orientacji stoickiej stworzono normy prawne broniące chorych i opuszczo-

⁶⁶ L 276, 6–9 (t. 3 s. 148). PG 32, 101A.

⁶⁷ *Homilia in principium Proverbiorum* (H XII) 2. PG 31, 388D.

⁶⁸ L 294, 4–8 (t. 3 s. 168). PG 32, 1036C.

⁶⁹ Por. L 127, 18–19 (t. 2 s. 37). PG 32,553C; L 133,11–14 (t. 2 s. 47). PG 32, 569B; por. też CIP 2. PG 30, 121B.

⁷⁰ H XII 5. PG 31, 396B.

⁷¹ CIP 108. PG 30, 292C–D.

⁷² CIP 160. PG 30, 380D.

⁷³ CIP 161. PG 30, 384A.

⁷⁴ *Homilia dicta in tempore famis et siccitatis* (H VIII) 8. PG 31, 325A.

nych niewolników⁷⁵. Profesor M. Żywczyński wskazał jednak na – jego zdaniem – zasadniczą różnicę między miłosierdziem helleńskim a chrześcijańskim. Helleniści bowiem mogli to robić, wyznawcy zaś Chrystusa mieli obowiązek świadczenia miłosierdzia⁷⁶. Trzeba też uwzględnić fakt, że "rzymska miłość bliźniego łączy się z clementia i humanitas, lecz nie z misericordia. Jeżeli Rzymianin może wybaczyć i nawet przyjść z pomocą swemu nieprzyjacielowi, to tu działa nie miłość, lecz poczucie własnej godności i wspaniałomyślności (magnitudo animi)"⁷⁷. Również w sferę ówczesnej medycyny chrześcijaństwo wniosło nowy czynnik w postaci właśnie miłosierdzia. "Starożytni lekarze bez skrupułów odmawiali pomocy lekarskiej chorym nieuleczalnie. Platon w *Rzeczypospolitej* wypowiada pogląd, że lekarz nie powinien leczyć osób schorowanych ani słabowitych, ponieważ to nie byłoby korzystne dla państwa. Chrześcijaństwo natomiast nie zostawiło nikogo bez pomocy"⁷⁸. Tutaj wszyscy ci, którymi gardzono, uchodzili za błogosławionych⁷⁹. Biskup Cezarei podkreślał, że pieniądze wydane na wsparcie ubogich wracają do ofiarodawców⁸⁰, zgodnie z pouczeniem Chrystusa. On sam założył – jak podaje Grzegorz z Nazjanzu⁸¹ swego rodzaju "nowe miasto", wzniesione za murami Cezarei jak jeden wielki dom ubogich. Sam Bazyli podaje opis w liście 94⁸². Po jego śmierci dzielnica ta została, dla upamiętnienia swego twórcy, nazwana Bazyliadą⁸³. Było to tak zwane *ptochotrofium* – τὸ πτωχοτροφεῖον. Bazyli zresztą często wymienia ten rodzaj instytucji charytatywnej⁸⁴, rzadko zaś wspomina o innych, jak chociażby o rodzaju hospicjum dla podróżujących zwanym *kosenodochium* τὸ ξενοδοχεῖον⁸⁵. Potrzebujących zaś dzieli generalnie na dwie grupy: ubogich – πτωχοί, którzy stracili bogactwo i popadli w nędzę, i biednych – κείνητες,

⁷⁵ M. Ż y w c z y ń s k i. *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*. Wstęp i oprac. F. Stopniak. Warszawa 1985 s. 78-79.

⁷⁶ Tamże s. 121.

⁷⁷ B. Ł a p i c k i. *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*. Łódź 1958 s. 226.

⁷⁸ W. S z u m o w s k i. *Historia medycyny*. Wyd. 2 Warszawa 1961 s. 95.

⁷⁹ Por. E. F l e u r y. *Hellénisme et Christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps*. Paris 1930 s. 58-59.

⁸⁰ H XXI 7. PG 31, 552D-553A.

⁸¹ *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. Texte grec, traduction française, introduction et index par F. Boulanger. Paris 1908; XLIII 63, 1-7 (s. 189-192). PG 36, 557C-580C.

⁸² L 94, 35-45 (t. 1 s. 206). PG 32, 488B-C.

⁸³ Por. C h o l a m, jw. passim; G i e t, jw. s. 419-423, 429; T e j a, jw. s. 119-124; S c i c o l o n a, jw. s. 372. Zwykle datę powstania tej instytucji przyjmuje się na rok 368.

⁸⁴ Por. L 142, 10-11 (t. 2 s. 65). PG 32, 593A; L 150, 3, 3 (t. 2 s. 74). PG 32, 604C; L 176, 20 (t. 2 s. 113). PG 32, 653B-C.

⁸⁵ *Regulae brevius tractatae* 286. PG 31, 1284B (dalej cyt.: RBT); por. B r a c h a, jw. passim.

którzy od początku żyli w nędzy⁸⁶. Jednak – co podkreśla – żaden rodzaj nędzy nie hańbi, chyba że się ją znosi niegodnie⁸⁷. W tym kontekście tkwi też wstrząsający opis sprzedaży syna za długi ojca i gorzka konkluzja, że ubóstwa ojca nikomu nie zarzucono jako zbrodnię, lecz długi jego prowadzą do więzienia⁸⁸. Ludzie winni wspierać potrzebujących, jednak nie każdy rodzaj miłosierdzia jest dla chrześcijanina do przyjęcia. Fałszywą bowiem jałmużną składają ci, którzy czynią to na pokaz⁸⁹, również nagana spotyka tych, którzy dopiero w testamencie chcą się dzielić swym bogactwem z potrzebującymi, gdyż – jak pisał Bazyli – po zakończeniu życiowej drogi nie ma już miejsca na pobożność⁹⁰. Zdarzały się też – jak wynika z relacji Kapadocczyka – sytuacje odwrotne, to znaczy pseudoubogi prosili o wsparcie nie z potrzeby, lecz z chciwości⁹¹. Z pism Bazylego wynika również, że dość szeroko musiało być rozpowszechnione praktykowanie dobrowolnego ubóstwa. Tylko jednak takie ubóstwo (ἡ πτωχεία) jest godne pochwały, które wypływa za sprawą rad ewangelicznych z wolnej woli⁹². Zwraca też uwagę na wychowawczy charakter biedy (πενία), twierdząc, że może ona być pedagogiem (παιδαγωγός) pobożności, bogactwo natomiast stanowi bodziec do pychy (πλοῦτος δὲ ὑβρεῶς ἐστὶν ἀφορμή)⁹³. Podkreślał również mocno rolę kobiet w dziele niesienia pomocy ubogim⁹⁴. Wśród potrzebujących nie sposób też nie dostrzec niewolników, którym Bazyli również poświęca sporo uwagi, traktując ich – w myśl wyżej przedstawionej antropologii, która jest przeciwieństwem myśli ewangelicznej – jako braci w Chrystusie, którzy na równi z innymi mają prawo do godności i poszanowania swej osoby⁹⁵.

Przedstawiając ubóstwo jako problem społeczny, niejako mimochodem dotyka się jego antytezy, czyli kwestii posiadania, dostatku oraz zagadnień

86 RBT 262. PG 31, 1260C.

87 *Homilia adversus iratos* (H X) 4. PG 31, 362A.

88 H II Ps 14, 4. PG 29, 277B; por. Forlin, Patrucco. *Povertà e ricchezza nell'avanzato IV secolo* s. 233.

89 CIP 252. PG 30, 564A.

90 *Homilia in divites* (H VII) 8. PG 31, 301A.

91 L 150, 3, 27 (t. 2 s. 75). PG 32, 605A-B.

92 HPs 33, 5. PG 29, 361A.

93 CIP 80. PG 30, 252A.

94 HS I 22. PG 30, 36A.

95 Por. W. Wicher. *Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa*. Lwów 1922 s. 90-125. Autor kilkakrotnie cytuje tam opinie Bazylego w wyżej wymienionej kwestii; G i e t, jw. s. 84-93; T e j a, jw. s. 124-136; por. też Y. C o u r t o n n e. *Un témoin du IV^e siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*. Paris 1973 s. 371-423. Aztor zamieszcza tutaj sporo ogólnych uwag na temat Bazylego – obrońcy słabych i pokrzywdzonych.

jego właściwego użytkowania. Generalnie za F. Cavallera⁹⁶ można powiedzieć, że w pismach Bazylego znajduje się na ten temat sporo bardzo mocnych, dobitnie brzmiących ustępów. Podstawowe z nich można znaleźć w artykułach L. Andrzejewskiego i R. Andrzejewskiego. U podstaw refleksji Bazylego nad zagadnieniem dóbr leży biblijny pogląd, że wszystko, co człowiek posiada, jest darem Bożym. Wyróżnia przy tym trzy rodzaje dóbr: duszy, ciała i dobra zewnętrzne⁹⁷. Nietrudno w tym trójpodziale dostrzec analogię z wcześniej przedstawioną koncepcją antropologiczną. Omawiając jednak kwestie społeczne, skoncentrujemy się przede wszystkim na trzecim rodzaju dóbr, czyli na tzw. dobrach zewnętrznych. Bazyli zaleca, aby dochodzić do nich poprzez własną pracę, jednak jeśli ktoś z jakichś powodów nie może tego czynić, ma prawo prosić tych, którzy mają⁹⁸. Ludzie majątni mają w tym wypadku obowiązek udzielenia pomocy, gdyż – zdaniem Bazylego – to, co posiadają, jest w zasadzie własnością wspólną⁹⁹. Człowiek winien zawsze o tym pamiętać. Samo bowiem posiadanie nie jest czymś naganym, na potępienie zasługuje dopiero złe używanie dóbr¹⁰⁰. Stąd Bazyli piętnował tych, którzy mogąc przeciwdziałać złu, nie czynią tego, kierowani przede wszystkim chciwością¹⁰¹. Wadę tę Bazyli szczególnie zdecydowanie potępia, ujmując niejednokrotnie uwagi odnośnie do człowieka chciwego w formę gnom, łatwych do zapamiętania przez słuchaczy jego homilii. Mówi zatem między innymi, że to, co zobaczy oko, tego chciwiec pożąda – Ὅσα βλέπει ὁ ὀφθαλμὸς, τοσοῦτων ἐπιθυμεῖ ὁ πλεονέκτης¹⁰². Jest zaś przez to przykrym sąsiadem zarówno w mieście, jak i na wsi – Πονηρὸς ἐν πόλει σύνοικος, πονηρὸς ὁ πλεονέκτης¹⁰³. Poza tym chciwiec im więcej gromadzi, tym więcej pragnie – ὁ δὲ πλεονέκτης... ὅσα πλειόνων ἐμφορεῖται, πλειόνων ἐφίεται¹⁰⁴, tak że skutkiem zachłanności duszę jego dręczą ciągłe troski¹⁰⁵. Chciwość bowiem opiera się – zdaniem Bazylego – na nieustannym dążeniu do pomnażania majątku¹⁰⁶. Przy czym może się ona stać swego

⁹⁶ *Précis de la doctrine sociale catholique*. Paris 1933 s. 140.

⁹⁷ H III 3. PG 31, 204A; por. Andrzejewski, jw. s. 180.

⁹⁸ H II Ps 14, 4. PG 29, 276B.

⁹⁹ H VIII 8. PG 31, 325A; por. Giet, jw. s. 96–151 (szczególnie s. 149–151).

¹⁰⁰ RBT 92. PG 31, 1145C.

¹⁰¹ H VIII 7. PG 31, 321D.

¹⁰² H VII 5. PG 31, 293A.

¹⁰³ H VII 5. PG 31, 293B.

¹⁰⁴ Homilia in illud Lucae: Destruam... etc. (Łk 12, 18) (H VI) 5. PG 31, 269C.

¹⁰⁵ H VII 5. PG 31, 292C.

¹⁰⁶ Homilia de humilitate (H XX) 1. PG 31, 525C.

rodzaju bałwochwalstwem - γίνεται ἡ πλεονεξία εἰδωλατρεία¹⁰⁷ dla tego, kto kocha rozkosz - ὁ φιλήδονος i bogactwo - ὁ φιλόπλουτος¹⁰⁸. Równocześnie biskup Cezarei zauważa, że dla wielu bogactwo staje się sługą wyuzdania - Πολλοῖς γὰρ ὁ πλοῦτος ὑπηρέτης ἀκολασίας ἐγένετο¹⁰⁹, czasem zaś jest ono wręcz przesłanką do wojny - ἡ τοῦ πολέμου ὑπόθεσις¹¹⁰, a wreszcie zatyka niejako uszy na potrzeby bliźnich¹¹¹. Przy całym zaś swym zewnętrznym przepychu zbytek - w opinii Bazylego - stanowi tylko przejaw próżności - κερπερεία¹¹². Ogólnie rzecz biorąc, nauka Bazylego w tej kwestii "zasadza się na przyjmowaniu własności prywatnej, ograniczonej przez obowiązek miłosierdzia chrześcijańskiego. Każdy jest wyłącznym właścicielem swych dóbr, dopóki mu są potrzebne i dopóki nie zachodzi potrzeba użyczenia ich bliźnim"¹¹³.

Zagadnieniem również o szerokim wymiarze społecznym jest problem wojny i stosunku chrześcijan do szeroko rozumianej walki orężnej. L. Winowski¹¹⁴ przedstawił w swym zarysie stosunku pierwotnego chrześcijaństwa do wojny dwa niejako etapy ujmowania tej kwestii w łonie Kościoła. Cezurę stanowi tutaj rok 313 oraz połączenie zwycięskiego pochodzenia chrześcijaństwa z militarnymi sukcesami Konstantyna. Wówczas to - jak twierdzi L. Winowski¹¹⁵ - "na tle stosunków faktycznych znikły u wyznawców (Chrystusa), prawie bez reszty chyba, wątpliwości o charakterze wyznaniowym w stosunku do spraw miecza. Doktrynalnie jednak sprawa pozostała nadal nierozstrzygnięta. Nadal były aktualne twierdzenia dawnych rygorystycznych myślicieli, składające się na zasadniczą tezę: moralności chrześcijańskiej bez względu na warunki miejsca i czasu obce jest użycie siły". Również Bazyli jako chrześcijanin i biskup absolutnie nie mógł zaakceptować wojny jako takiej. Przede wszystkim dlatego, że niesie ona śmierć, i to śmierć ludziom w sile wieku - ἐν ἡλικίᾳ¹¹⁶. O ile jednak całkowicie potępia rzeź i wojnę najeźdźczą jako źródło umyślnych zabójstw¹¹⁷, o tyle powołując się na autorytet Ojców, inaczej traktuje zabójstwo w wojnie obronnej

¹⁰⁷ CIP 51. PG 30, 212D.

¹⁰⁸ CIP 61. PG 30, 225B.

¹⁰⁹ H VII 7. PG 31, 300A.

¹¹⁰ H VII 7. PG 31, 297B.

¹¹¹ H VI 6. PG 31, 276A.

¹¹² L 22, 2, 15-16 (t. 1 s. 55). PG 32, 289D.

¹¹³ A n d r z e j e w s k i, jw. s. 455.

¹¹⁴ *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*. Lublin 1947. Na s. 57-61 autor omawia kwestie stosunku Bazylego do wojny.

¹¹⁵ Zob. jw. s. 51.

¹¹⁶ CIP 132. PG 30, 332D.

¹¹⁷ L 188, 8, 34-37 (t. 2 s. 127). PG 32, 676D.

czy szerzej – w walce o obyczajność i wiarę – ἕπερ σωποσύνης καὶ εἰσεβέας¹¹⁸. W sformułowaniu tym można się dopatrywać jednego ze źródeł idei wojny sprawiedliwej, a jednocześnie podstaw swoistej sakralizacji rzemiosła żołnierskiego, w ramach której żołnierz przestaje być najemnikiem za żołd, lecz staje się rycerzem walczącym za wiarę. Cytowany Winowski¹¹⁹ nie idzie w interpretacji tej myśli tak daleko i wskazuje tylko, że "postanowienie ustępu 13 listu do Amfilocha tłumaczyć [...] należy wypadkową dwu czynników: przekonania wielkiego moralisty i poglądów współczesnych mu pisarzy kościelnych, reprezentujących niewątpliwie opinię społeczną, jako pewnego rodzaju kompromis między poglądami myśliciela zajmującego się kwestiami etycznymi, a koncepcjami praktycznego ustawodawcy". Całkowitą zaś zasługę wyraźnego rozgraniczenia dwu pojęć – *bellum iustum* i *bellum iniustum* przyznaje tenże autor Ambrożemu z Mediolanu¹²⁰. Biorąc jednak pod uwagę fakt licznych zapożyczeń bazylikańskich, w myśli Ambrożego nie wydaje się bezzasadne domniemanie, że i tę koncepcję mógł biskup Mediolanu przejąć z pism Bazylego, nadając jej na gruncie łacińskim pełniejszy, bardziej konkretny kształt.

Ogólnie rzecz biorąc – Bazyli obejmował swą myślą społeczną prawie wszystkie dziedziny życia. Jest to zasadniczo nauka społeczno-moralna, u podstaw której leży Biblia. Dzięki temu myśli tam zawarte zyskują wymiar uniwersalny, a nie tylko ograniczający się do Kapadocji, prowincji przede wszystkim o charakterze rolniczym, gdzie dominowały wielkie latyfundia¹²¹, zaś miasta, w głównej mierze Cezarea jako stolica prowincji, bogaciły się przede wszystkim na handlu, czemu sprzyjało tranzytowe położenie Kapadocji w Azji Mniejszej¹²².

¹¹⁸ L 188, 13, 1–5 (t. 2 a. 130). PG 32, 681B–C.

¹¹⁹ Zob. jw. s. 60.

¹²⁰ Winowski, jw. s. 56.

¹²¹ Por. G. Clemente. *La Notitia Dignitatum*. Cagliari 1968 s. 74–75; A. H. M. Jones. *The Cities of the Eastern Roman Provinces*. Oxford 1969 s. 185–186; M. Forlin Patrucco. *Domus divina per Cappadociam*. RFIC 100:1972 s. 328–333; Teja, jw. s. 35–40; Forlin Patrucco. *Aspetti do vita familiare nel IV secolo negli scritti dei padri cappadoci* s. 161.

¹²² Por. Fleury, jw. s. 6; Forlin Patrucco. *Povertà e ricchezza nell'avanzato IV secolo* s. 234; Teja, jw. s. 169–188.