

Jerzy Betlejko

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
Sekcja Teologii Prawosławnej

Niektóre aspekty pojęć παιδεία i θεολογία według św. Bazylego Wielkiego

Παιδεία

W łonie chrześcijaństwa, które pojawiło się w świecie grecko-rzymskim i w którym stopniowo się rozwinęło i rozrosło, początkowo powstał problem jego relacji z dwiema istniejącymi przed nim rzeczywistościami, w obliczu których stanęło: władzą państwową Imperium Rzymskiego oraz duchową potęgą klasycznej greckiej παιδεία¹.

Kwestia ta stosunkowo długo pozostawała przedmiotem kontrowersji wśród chrześcijan, pomimo iż używali oni języka greckiego jako narzędzia do rozprzestrzeniania nowej wiary. Jednakże do przejścia od czysto instrumentalnego użycia greki do wykorzystania dorobku duchowego klasycznej kultury greckiej wraz z jej filozofią, nawet jako *ancilla theologiae*, musiały minąć prawie trzy wieki dialektycznego konfliktu, który w konsekwencji doprowadził do schrystianizowania kultury greckiej. Na tym wydarzeniu opiera się cała duchowa i etyczna forma nie tylko ówczesnego greckoję-

¹ Termin παιδεία jest bardzo wieloznaczny (zob. np. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 995). Oprócz węższego, bezpośredniego sensu „edukacji” (na różnych stopniach) może też bowiem oznaczać ogólnie styl życia, charakterystyczny dla zunifikowanych dzięki kulturze hellenistycznej społeczeństw.

zycznego świata chrześcijańskiego, lecz również całej grecko-chrześcijańskiej cywilizacji ludzkości².

Synteza, jaka nastąpiła na Wschodzie w IV wieku pomiędzy chrześcijaństwem a kulturą grecką, została spowodowana w przeważającej mierze przez dogłębną znajomość źródeł obydwu wielkości, judeochrześcijańskiej oraz klasycznej greckiej, jaką posiadali święci Bazyli Wielki, Grzegorz Teolog i Jan Chryzostom, określane w Kościele prawosławnym zazwyczaj jako Trzej Hierarchowie, lecz również przez okoliczności natury historycznej, które w międzyczasie zaistniały³. Synteza ta znajdowała się w rozpatrywanym tutaj okresie w fazie swej finalizacji, wzmacniana przez całościowy odwrót chrześcijaństwa od judaizmu i zwrócenie się do świata kultury greckiej⁴. Szczególnie w przypadku św. Bazylego Wielkiego chrześcijaństwo jawiło się jako spadkobierca każdego żywego elementu, odziedziczonego po greckiej starożytności klasycznej. W ten sposób była przywracana do życia grecka tradycja kulturowa, która w funkcjonujących wówczas retorycznych szkołach pogańskich była wyłącznie formalnością⁵.

To duchowo-intelektualne zjawisko zostało określone przy pomocy różnych terminów, jak na przykład: „kombinacja”, „wymieszanie lub zmieszanie”, „koniunkcja”, „przenikanie” i in.⁶. Jedni nazwali to też „schrystianizowaniem klasycznej kultury greckiej”⁷, inni zaś określili, przy pomocy biblijnego terminu, „inkorporacją” chrześcijaństwa w świecie greckim⁸. Być może jeszcze inni z kolei nazwaliby to samo zjawisko, stosując powszechnie znane obecnie pojęcia „teologii kontekstualnej” lub „inkulturacji”⁹. Jednak-

² Por. K. Bourberès, *Ai anthrōpistikai ideai Basileiou tou Megalou*, „Aktines”, 1955, nr 1, s. 21.

³ Por. B. Pseutogkas, *To oikoumeniko ideōdes kata tous Treis Hierarhas. Logos pou ekfōnēthēke tēn 30-tēn Ianouariou*, Thessalonikē 1995, s. 29.

⁴ Por. D. Tsamēs, *Eisagōgē stē skepsē tōn Paterōn tēs Orthodoxēs Ekklēsiās*, Thessalonikē 1992, s. 276.

⁵ Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Bydgoszcz 1992, s. 10 n.

⁶ Por. tamże, s. 33 n.; D. Tsamēs, *Eisagōgē...*, dz. cyt., s. 349–356.

⁷ N. Matsoukas, *Historia tēs Buzantinēs Filosofias me parartēma sto sholastikismo tou Dutikou Mesaionā*, Thessalonikē 1994, s. 82 n.

⁸ Por. Th. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Podręcznik systematyczny*, Kraków 2005, s. 89.

⁹ Por. G. Martzelos, *Orthodoxo dogma kai theologikos problēmatismos. Meletēmata Dogmatikēs TheologiasA'*, [w:] *Filosofikē kai Theologikē Bibliothēkē* [dalej: FThB], t. XXV, Thessalonikē 1993, s. 133–154.

że tym, co najważniejsze, nie jest to, który z powyższych terminów oddaje w sposób najbardziej adekwatny treść owej syntezy, lecz zdefiniowanie tych specyficznych form (pojęć) teologicznych, na płaszczyźnie których mogło dojść do pierwszych kontaktów pomiędzy tymi dwoma systemami myślowymi.

Przede wszystkim należy wspomnieć w tym miejscu, że owa synteza w całej swej pełni ukazuje dwie postaci: zewnętrzną, która dotyczy formy, oraz wewnętrzną, dotyczącą samej istoty. Postać zewnętrzną, morfologiczną, tworzyły gatunki literackie, jakość, styl wypowiedzi literatury chrześcijańskiej, tematyka, metody filozoficzne i interpretacyjne oraz terminologia, której w danej epoce używał właśnie św. Bazyli Wielki i inni teologowie oraz pisarze kościelni. Stosowali to w celu przekazania przesłania Ewangelii greckiemu intelektowi ich czasów, do którego się zwracali i z którym musieli prowadzić dialog. Działo się tak dlatego, że jako Grecy, którymi byli choćby z uwagi na swą παιδεία, wykorzystali zdobycze klasycznej kultury greckiej oraz współczesnej im greckiej kultury pogańskiej (θύραθεν παιδεία). To więc jest jedna postać, morfologiczna. Na jej polu ojcowie Kościoła, a szczególnie św. Bazyli Wielki, mogli i okazali się być równorzędnymi partnerami, stając w szranki ze swymi przeciwnikami, przedstawicielami pogańskiej kultury greckiej, jak również, z drugiej strony, wykazując pewne elementy teologiczne, antropologiczne i inne nauki chrześcijańskiej, zbieżne z grecką παιδεία czy też φιλοσοφία¹⁰.

Jedną z najważniejszych postaci, które przyczyniły się do zachowania znaczenia starożytnej kultury greckiej, był więc św. Bazyli Wielki, który jako czołowy przedstawiciel całej plejady greckich ojców Kościoła, żyjących w IV wieku po Chr., położył szczególne zasługi w dziedzinie edukacji i wychowania. Chodzi tutaj o rozkwit w epoce patrystycznej myśli pedagogicznej oraz rozwój edukacji, która ukształtowała się dzięki harmonijnemu połączeniu zdobyczy klasycznej starożytności greckiej z zasadami chrześcijańskiego życia duchowego, połączeniu, które rozpoczęło nowy etap w edukacji, trwający do czasów współczesnych¹¹. Tym, co uczyniło św. Bazylego Wielkiego największym z robotników, pracujących na niwie chrześcijańskiej edukacji, nie było tylko połączenie idei starożytności, dotyczą-

¹⁰ Por. B. Pseutogkas, *To oikoumeniko...*, dz. cyt., s. 29 n.

¹¹ Por. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 75.

cych παιδεία, z nauką chrześcijańską, lecz przede wszystkim jego stanowisko, jakie zajął w kwestii studiów klasycznych¹².

Od samych początków chrześcijaństwa istniały różnice zdań i odmienne koncepcje dotyczące jego relacji z grecką filologią i filozofią. Z jednej strony panowało silne przekonanie, że we wszystkim, co niechrześcijańskie znajduje się ukryty jakiś diaboliczny wpływ, stąd też ignorowano wszelkie osiągnięcia greckiego ducha i potępiano je jako niebezpieczne dla wiary chrześcijańskiej. Z drugiej jednakże strony istniała koncepcja bardziej liberalna, która zauważała pewne ziarna prawdy w dziełach klasycznych Greków, studiowaniu których nie tylko się nie przeciwstawiała, lecz nawet je rekomendowała¹³. Charakterystyczny jest fakt, że św. Paweł, który był zhel-lenizowanym Żydem, nie tylko znał język grecki, w jakim napisał też swe Listy, lecz również zacytował trzy razy fragmenty z greckich pisarzy klasycznych: Aratosa, Menandra i Epimenidesa (por. Dz Ap 17, 28; 1 Kor 15, 33; Tt 1, 12), nie sugerując jednakże żadnej łączności duchowej z greckim życiem religijnym. Również w Liście do Rzymian wspominał o naturalnym objawieniu, a w swoim przemówieniu na Areopagu uznał ołtarz poświęcony „nieznanemu Bogu” za wyraz usilnego pragnienia pogan, aby odnaleźć prawdę. Wychodząc temu poszukiwaniu naprzeciw, zaproponował wiarę chrześcijańską (por. 1 Kor 1, 18–25; Rz 1, 19–20; Dz Ap 17, 16–34).

Należy jednak podkreślić, że w zbrataniu greckiej παιδεία z chrześcijańskimi zasadami wiary, które ma historyczne znaczenie, pomogła też większość greckich i łacińskich ojców Kościoła pierwszych pięciu wieków chrześcijaństwa, jak na przykład św. Justyn Męczennik, św. Klemens Aleksandryczyk czy też jego uczeń Orygenes¹⁴. Według św. Klemensa

[...] była więc filozofia dla Greków i przed przyjściem Pana niezbędna, teraz zaś staje się pożyteczna dla pobożności, będąc pewnym przygotowaniem dla tych, którzy zbierają owoce wiary za pośrednictwem dowodów [...]¹⁵.

¹² Por. A. Kakoboulēs, *Hē psuchopaidagōgikē skepsē tou Megalou Basileiou hōs stathmos stē diahronikē poreia tēs arhaias hellēnikēs kai hristianikēs paideias*, [w:] *Hellēnohristianikē Agōgē*, nr 388, s. 7 n.

¹³ Por. D. Mpalanos, *Megalou Basileiou: Pros tous neous hopōs an ex Hellēnikōn ōfelointo logōn*, Athēna 1988, s. 5.

¹⁴ Por. B. Mpilalēs, *Megalou Basileiou: Pros tous neous hopōs an ex hellēnikōn ōfelointo logōn*, Athēna 1966, s. 38 n.

¹⁵ „ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἑλλήσιν ἀναγκαία φιλοσοφία, νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεία τις οὕσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρποῦμένοις”. *Στρωματεῖς (Stromata)*, 1, 5, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* [dalej: PG] 8, kol. 717
Wszystkie oryginalne teksty greckie w tłumaczeniu autora artykułu, chyba że zaznaczono inaczej.

Również Orygenes, pisząc do Grzegorza, biskupa Neocezarei, zalecał mu studiowanie greckich autorów oraz przyjmowanie z greckiej filozofii tego, co może się przydać do wstępnego przygotowania ich do chrześcijaństwa oraz do zrozumienia Pisma Świętego¹⁶. Uważał jednakże treść Pisma Świętego za wyraz mądrości Bożej, natomiast wywody filozofii greckiej za wyraz mądrości ludzkiej. Mawiał też: „miejszem ćwiczeń duszy nazywamy mądrość ludzką, celem zaś Bożą”¹⁷.

Oprócz wspomnianych postaci, do zbratania się greckiej παιδεία z wiarą chrześcijańską przyczynili się również: bł. Augustyn¹⁸, św. Grzegorz Teolog, św. Grzegorz z Nyssy i inni, którzy z lubością oddawszy się studiom nad klasyczną literaturą grecką, byli gorącymi orędownikami tychże studiów¹⁹. Powstrzymywali się jednakże przed entuzjastycznymi wyrażeniami na temat studiów klasycznych lub też przed promowaniem studiów nad starożytnymi tekstami w szkołach, z powodu ogólnie negatywnej atmosfery, jaka wtedy dominowała. To, co dzieliło klasyczny świat starożytny od chrześcijaństwa, czyli prześladowania chrześcijan, destruktywny wpływ pogańskiego społeczeństwa i inne, spowodowało u wielu chrześcijan odruch sprzeciwu wobec wszystkiego, co niechrześcijańskie, w tym również wobec starożytnej filozofii greckiej²⁰. Przedstawicielami tego negatywnie ustosunkowanego obozu był m.in. Tertulian, który uważał filozofów za „patriarchów spośród heretyków” oraz Tacjan, który z religijnym fanatyzmem zwalczał starożytną filozofię²¹.

Z drugiej strony, próba podjęta przez Juliana Apostatę dotycząca reanimacji starożytnego pogaństwa, głównie przy pomocy klasycznej edukacji, miała za swój główny cel stworzenie przychylnego nastawienia do studiów

¹⁶ „[...] ηὐξάνην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰοεῖ εἰς χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν [...]” *Ἐπιστολή πρὸς τὸν Γρηγόριον Θαυματουργόν* (*Epistula ad Gregorium Thaumaturgum*), PG 11, kol. 87–92.

„καὶ γυμνάσιον μὲν φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, τέλος δὲ τὴν θεῖαν” *Κατὰ Κέλσον* (*Contra Celsum*), 6, 13, PG 11, kol. 1309.

¹⁸ Kościół prawosławny obdarza Augustyna tytułem *świętego*, który jednakże nie posiada takiego sensu, jaki nadaje temu tytułowi praktyka Kościoła rzymskokatolickiego.

¹⁹ K. Bourberès, *Ai anthrōpistikai...*, dz. cyt., s. 21.

²⁰ A. Kakoboulēs, *Hē psuchopaidagōgikē...*, dz. cyt., s. 8.

²¹ D. Mpalanos, *Megalou Basileiou...*, dz. cyt., s. 7.

klasycznych²². W okresie panowania Juliana grecka παιδεία nabrała pewnego religijnego zabarwienia, podczas gdy sama religia stała się środkiem dla kulturowego i edukacyjnego renesansu pogańskiego świata.

Ojcowie kapadoccy nie ograniczyli się do bezowocnej polemiki, lecz odczuwali potrzebę ukazania przez chrześcijaństwo jego ogromnej formatywnej mocy ducha w kreatywnym dziele, które mogłoby zachować, przyswoić i odnowić wartości cywilizacyjne w ramach jakiejś chrześcijańskiej syntezy²³. Jak zauważył św. Grzegorz z Nazjanzu, wielu chrześcijan lekceważyło w owym czasie „edukację z zewnątrz” jako „pełną złych intencji i szkodliwą oraz od Boga oddalającą tych, którzy źle się [nią] posługiwali”²⁴. Charakterystyczny jest znany sen Hieronima, w którym stanął on przed obliczem Niebiańskiego Sędziego i rzekł: „Christianus sum”. Otrzymał jednak surową odpowiedź: „Ciceronianus es, non Christianus”²⁵.

W tej epoce inicjatywa należała jednak do św. Bazylego Wielkiego i przejawiała się w zajęciu stanowiska oraz w wyraźnym i ostatecznym zdefiniowaniu ogromnego znaczenia edukacyjnego starożytnej literatury greckiej i w zharmonizowaniu jej z chrześcijańską παιδεία. Edukacja kościelna musiała poradzić sobie ze szczególnymi warunkami i potrzebami, które się wtedy zrodziły. Po zakończeniu okresu prześladowań i ukonstytuowaniu się chrześcijaństwa jako oficjalnej religii, Kościół potrzebował wykształconych członków, którzy byliby w stanie zrozumieć głębię nowego nauczania i przekazywać je szerszym kręgom. Chrześcijańskie szkoły, skądinąd, były nieliczne, a większość chrześcijańskiej młodzieży pobierała nauki w szkołach pogańskich²⁶.

Wiele spośród autentycznych listów św. Bazylego Wielkiego do jego nauczyciela Libanusza²⁷ było listami polecającymi młodzieńców z Kapadocji, których posyłał do niego na studia, a przy tym pochodziły z okresu, kiedy św. Bazyl przyjął już kapłaństwo. W jednym z nich pisał:

²² Por. A. Kakovoulis, *An Introduction to Byzantine Educational (Early Patristic Educational Thought)*, Athens 1986, s. 20–33.

²³ Por. D. Tsamēs, *Eisagōgē...*, dz. cyt., s. 288.

²⁴ „ἐπίβουλον καὶ σφαλερὰν καὶ Θεοῦ πόρρω βάλλουσαν, κακῶς εἰδότες” *Εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον Ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας Ἐπιτάφιος, Λόγος 43 (Funeris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopo, Oratio 43)*, PG 36, kol. 508B.

²⁵ *Epistola 22, 30, Patrologiae cursus completus. Series Latina* [dalej: PL] 22, kol. 18.

²⁶ Por. A. Kakoboulēs, *Hē psuchopaidagōgikē...*, dz. cyt., s. 8.

²⁷ Por. *Ἐπιστολαὶ (Epistulae) 335, 337, 339*, PG 32, kol. 1077–1081, 1084.

Żałuję, że ci posyłam Kapadocjan pojedynczo i nie mogę przekonać wszystkich, którzy są w [odpowiednim] wieku, aby oddać się retoryce i edukacji, ażeby skorzystali z twoich usług jako nauczyciela [...] Być jednym z twoich uczniów jest rzeczą najbardziej pożądaną wśród tych, którzy umieją docenić znaczenie człowieka [...]²⁸.

Bardzo liczne są fragmenty, z których wynika powyższe, warte podkreślenia i genialne „stanowisko” św. Bazylego Wielkiego wobec problemu greckiej παιδεία. Charakterystycznie powoływał się na „pełne miłości do ludzi opowiadania”²⁹ starożytnych Greków i powtarzał zdanie Arystotelesa, zgodnie z którym człowiek jest „istotą polityczną i stadną”³⁰. Dzięki swej wyjątkowej mocy analizował również fundamentalne problemy prawne, jak na przykład ten dotyczący „umyślnego” i „nieumyślnego” zabójstwa i inne, związane z tematyką występującą np. w pismach Arystotelesa i Platona³¹.

Ogromne zaufanie do użyteczności greckiej παιδεία wypływa też z *Listu* 335 św. Bazylego Wielkiego. W liście tym jednakże, skierowanym do Eustachego z Sebastii, przeczytać można też następujące słowa:

Wiele czasu poświęciłem marności i prawie całą swą młodość zużyłem na daremne zajęcia, usiłując osiąść nauki pozbawionej przez Boga sensu mądrości, ale któregoś dnia jak gdybym zbudził się z głębokiego snu i skierowawszy oczy ku cudownej światłości prawdy Ewangelii, zobaczyłem bezużyteczność mądrości książąt tego świata, którzy upadają; i zapłakawszy wielce nad politowania godnym moim życiem, pomodliłem się o udzielenie mi wsparcia przy wniknięciu w nauki pobożności³².

²⁸ „Αισχύνομαι καθ’ ἕνα σοι προσάγων τοὺς Καππαδόκας, ἀλλὰ μὴ πάντας τοὺς ἐν ἡλικίᾳ πείθων λόγων καὶ παιδεύσεως ἀντιποιεῖσθαι καὶ σοὶ κεχρῆσθαι τῆς ἀσκήσεως διδασκάλω... Ἦς ἀμειβόμενος αὐτὸν τῷ παιδί ταύτην τὴν χάριν δίδωμι σοὶ ποιῶν αὐτὸν γνῶριμον, πρᾶγμα μεγίστης εὐχῆς ἄξιον τοῖς ἀρετὴν ἀνδρὸς κρίνειν ἐπισταμένοις”. *Ἐπιστολή (Epistula)* 335, PG 32, kol. 1078BC.

²⁹ „φιλάνθρωπα διηγήματα”, *Ὁμιλία ῥηθεῖσα ἐν λιμῷ καὶ καυχμῷ (Homilia dicta tempore famis et siccitatis)* 8, PG 31, kol. 325A.

³⁰ „πολιτικόν... ζῶον καὶ συναγελαστικόν”, *Ὁμιλίαι εἰς τοὺς Ψαλμοὺς (Homiliae super Psalmos)* 6, PG 29, kol. 261C.

³¹ Por. P. Zepos, *Hoi Treis Hierarhai, prōtoi gnēsioi „anthrōpistai”*, „Aktines”, 1955, nr 1, s. 26 n.

³² „Ἐγὼ πολὺν χρόνον προσαναλώσας τῇ ματαιότητι, καὶ πᾶσαν σχεδὸν τὴν ἑμαυτοῦ νεότητα ἐναφανίσας τῇ ματαιοπονίᾳ ἣν εἶχον προσδιατρίβων τῇ ἀναλήψει τῶν μαθημάτων τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ μωραθείσης σοφίας, ἐπειδὴ ποτε, ὡσπερ ἐξ ὕπνου βαθέος διαναστάς, ἀπέβλεψα μὲν πρὸς τὸ θαυμαστὸν φῶς τῆς ἀληθείας τοῦ Εὐαγγελίου, κατείδον δὲ τὸ ἄχρηστον τῆς σοφίας τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων, πολλὰ τὴν ἔλεεινήν μου ζῶην ἀπο κλαύσας ἠλόγιμον δοθῆναι μοι χειραγωγίαν πρὸς τὴν εἰσαγωγὴν τῶν δογμάτων τῆς εὐσεβείας” *Ἐπιστολή (Epistula)* 223, PG 32, kol. 824A.

Stanowisko św. Bazylego w tej kwestii było zarówno jednolite, jak i konsekwentne. Nie przeczył sobie, gdyż to samo pisał do Libaniasza, co świadczy, że był do tego przekonany. Należy w tym miejscu wziąć pod uwagę, że św. Bazyli był czystym ascetą, bardzo surowym w odniesieniu do własnej osoby i – co najważniejsze – w tym miejscu porównywał grecką παιδεία z prawdą Ewangelii. Ponadto list ten nie jest jedynym tekstem, w którym św. Bazyli potępił, napiętnował i nazwał daremną mądrość tego świata. W jego dziełach można znaleźć wiele innych podobnych w wymowie fragmentów. Ta pozorna sprzeczność ukazuje stanowisko św. Bazylego Wielkiego i ogólnie stanowisko każdego oświeconego chrześcijanina wobec greckiej παιδεία. Kiedy porównywał ją z Objawieniem, była daremna, była niczym, kompletnie bezużyteczna dla zbawienia duszy. Nie była jednak bezwartościowa, kiedy postrzegał ją jako dzieło tego świata, obdarzone dobrymi cechami, cennymi dla przygotowania duszy do dążenia ku doskonałości³³.

Te okoliczności z jednej strony oraz osobiste długoletnie studia nad dorobkiem starożytności z drugiej strony, doprowadziły św. Bazylego Wielkiego do napisania homilii *Do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich*. W homilii tej potraktował on problem z charakterystyczną jasnością myśli i w bardzo szeroki sposób. Rozwinął silną argumentację w celu udowodnienia, że studia klasyczne nie tylko nie są sprzeczne z duchem chrześcijaństwa, lecz mają również ogromne znaczenie pedagogiczne, stanowiąc zasadniczy warunek wstępny dla dalszej chrześcijańskiej edukacji. Święty Bazyli Wielki wychodził z założenia, że chrześcijanin w swoim rozwoju duchowym, traktowanym jako rodzaj walki, winien wykorzystywać wszystko, co służy jego duchowemu doskonaleniu się. Dlatego uważał grecką edukację za urok i rosę, które zdobią tę walkę oraz przynoszą ulgę temu, który walczy³⁴.

Święty Bazyli Wielki uznawał klasyczną grecką παιδεία za podstawowe ćwiczenie wstępne oraz przygotowanie umysłu do pojmowania i rozumienia chrześcijańskiej παιδεία. Pisał:

Dopóki zaś nie można z powodu młodego wieku dosłuchać się i dorozumieć głębokości ich myśli, dopóty się ćwiczymy uprzednio okiem duszy na innych pismach, nie zupełnie przeciwnych, jakby na jakich cieniach i zwierciadłach³⁵.

³³ Por. B. Tatakēs, *Hē symbolē tēs Kappadokias stēn hristianikē skepsē*, Athēna 1960, s. 90 n.

³⁴ Por. P. Nikolopoulos, *Basileiou tou Megalou parainesis pros tous neous*, „Aktines”, 1971, nr 2, s. 64.

³⁵ „Ἔως γε μὴν ὑπὸ τῆς ἡλικίας ἐπακούειν τοῦ βάθους τῆς διανοίας αὐτῶν οὐχ οἷόν τε, ἐν ἐτέροις οὐ πάντῃ διεστηκόσιν, ὡσπερ ἐν σκιαῖς τισι καὶ κατόπτροις, τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι τέως προϋ-

Dlatego wszyscy chrześcijanie powinni obcować z poetami, prozaikami, rektorami i ogólnie z każdym, dzięki komu mogą odnieść pożytek duchowy, aż

odbywszy wstępne wtajemniczenie zapomocą [sic!] tych pogańskich pism, potem dopiero będziemy słuchali nauk świętych i niewypowiedzialnych i jakby przyzwyczajeni do patrzenia na słońce w wodzie, zwrócimy oczy do samego światła³⁶.

Święty Bazyli użył tutaj tematów platońskich i platońskiego języka. W istocie jednak skorzystał z tego wszystkiego, aby pokazać, jak bardzo się różnił od Platona, a nie jak bardzo się z nim zgadzał. Lekceważenie wszystkiego, za czym gonią ludzie (piękno, władza, potęga i in.), cienie odbicia w lustrze nie ćwiczą tutaj wstępnie umysłu, aby wzniósł się ku ideom – jak działa na oko słońce, kiedy odbija się w wodzie – lecz ćwiczą duszę, aby odnalazła „inny żywot”. Do owego „innego żywota” wprowadzą ją święte i niewyrazone słowa, czyli Pismo Święte, które objawia duszy prawdę³⁷

Część teoretyczną dzieła, w której św. Bazyli Wielki nie odczuwał potrzeby zbytniego rozwodzenia się ani też stawiania problemu relacji greckiej παιδεία i chrześcijańskiego nauczania (problem ten bowiem uważał za rozstrzygnięty)³⁸, zamknął bardzo ciekawym porównaniem. Cnotą drzewa, napisał, jest, aby było obciążone dojrzałymi owocami, a także „obfite wydawanie [...] owoców, ale i liście”³⁹. W ten sam sposób mówił też o duszy, „tak tedy i dla duszy najpierwszym owocem jest prawda, ale nie bez wdzięku jest także ubranie jej w zewnętrzną mądrość”⁴⁰, która jest niczym liście, jakie „dostarczały i owocowi jakiejś osłony i przyjemnego widoku”⁴¹. Ewidentne

μναζόμεθα, τοὺς ἐν τοῖς τακτικοῖς τὰς μελέτας ποιουμένους μιμούμενοι” *Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* (*De legendis gentilium libris*) 2, PG 31, kol. 565D [tłum. polskie, Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947, s. 214].

³⁶ „τοῖς ἔξω δὴ τούτοις προτελεσθέντες, τηνικαῦτα τῶν ἱερῶν καὶ ἀπορρήτων ἐπακουσόμεθα παιδευμάτων· καὶ οἷον ἐν ὕδατι τὸν ἥλιον ὄραν ἔθισθέντες οὕτως αὐτῷ προσβαλοῦμεν τῷ φωτὶ τὰς ὄψεις” Tamże, 2 PG 31, kol. 568AB, [s. 215].

³⁷ Por. B. Tatakēs, *Hē symbolē...*, dz. cyt., s. 91 n.

³⁸ Protest chrześcijan przeciwko rozporządzeniom wydanym przez Juliana – szczególnie przeciwko edyktowi z roku 362, który zakazywał chrześcijanom wykładania starożytnych pisarzy greckich – był najlepszym dowodem na to, że problem znaczenia dla chrześcijan greckiej παιδεία uważano za już rozwiązany. Problem ten dotyczył w znacznym stopniu apologetów i ojców III wieku.

³⁹ „φέρει δέ τινα κόσμον καὶ φύλλα [...] περισιόμενα” *Πρὸς τοὺς νέους...*, dz. cyt., 2, PG 31, kol. 568B [s. 215].

⁴⁰ „προηγουμένως μὲν καρπὸς ἡ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρί γε μὴν οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβλησθαι” Tamże, 2 PG 31, kol. 568AB [s. 215].

⁴¹ „σκέπην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα” Tamże, 2 PG 31, kol. 568AB [s. 215].

jest unikanie konfliktu i wrogości, jaką wcześniej wykazywali chrześcijanie w stosunku do greckiej παιδεία, teraz bowiem ta wcześniejsza mądrość jest uznawana za ozdobę prawdy. Podobne poglądy oraz ogólnie cała wymowa traktatu wyjaśniają, dlaczego dzieło to cieszyło się tak ogromnym zainteresowaniem w czasach św. Bazylego Wielkiego oraz w epoce odrodzenia⁴².

Skoro św. Bazyl jako teolog nakreślił taką podstawę teoretyczną i wskazał na niebezpieczeństwa, wynikające z wcześniejszej mądrości, to następnie jako pedagog skoncentrował się na konsekwencjach, czyli na sposobie relacji do greckiej παιδεία⁴³, który jest, według niego, regulowany przez troskę o wybór tego, co było budujące moralnie: „to raczej od nich przyjmujemy, w czym chwałą cnotę albo ganią przewrotność”⁴⁴. Nie dziwi, dlaczego w tym samym fragmencie swego dzieła zbliżał się bardzo często do Platona, autora *Państwa*, w sposobie, w jaki postrzegał epików i tragików i dlaczego zgadzał się z poglądem stoików na temat Homera, że „cała poezja Homera jest pochwałą cnoty”⁴⁵. Podobnie wyrażał się dalej na temat Solona i Teognesa⁴⁶. Nawet, podobnie jak Platon, św. Bazyl Wielki wyraził się w słowach:

nie powinno się więc służyć ciału poza konieczność, ale najlepszych rzeczy dostarczać duszy, aby ją za pomocą filozofii wyzwolić ze wspólnoty z namiętności ciała, jakby z więzienia, a zarazem ciału pozwolić odnieść zwycięstwo nad namiętnościami [...].

Ponieważ „nie to, co się widzi, jest człowiekiem, lecz że potrzeba jakiejś lepszej mądrości, przez którą każdy z nas poznaje siebie, kim jest...”⁴⁷. Wszystko to, dodawał św. Bazyl Wielki, jest pokrewne temu, co głosił św. apostoł Paweł „który upomina, że nie należy otaczać ciała żadnymi sta-

⁴² Od roku 1459, kiedy po raz pierwszy wydrukowano to dzieło, do roku 1500, można naliczyć 20 wydań (zob. B. Mpilalēs, *Megalou Basileiou...*, dz. cyt., s. 35).

⁴³ Por. S. Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, Paris 1941, s. 232 n.

⁴⁴ „ἐκεῖνα αὐτῶν μᾶλλον ἀποδεξόμεθα, ἐν οἷς ἀρετὴν ἐπήνεσαν, ἢ πονηρίαν διέβαλον” *Πρὸς τοὺς νέους...*, dz. cyt., 3, PG 31, kol. 569B [s. 216 n.].

⁴⁵ „πᾶσα[...] ἡ ποιησις τῷ Ὁμήρῳ ἀρετῆς ἐστὶν ἔπαινος” *Πρὸς τοὺς νέους...*, dz. cyt., 3, PG 31, kol. 572B [s. 218].

⁴⁶ Por. P. Nikolopoulos, *Basileiou tou Megalou...*, dz. cyt., s. 65.

„οὐ δὲ οὖν τῷ σώματι δουλευτέον, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τὰ βέλτιστα ποριστέον, ὡσπερ ἐκ δεσμοτηρίου τῆς πρὸς τὰ τοῦ σώματος πάθη κοινωνίας αὐτὴν διὰ φιλοσοφίας λύοντας, ἅμα δὲ καὶ τὸ σῶμα τῶν παθῶν κρείττον ἀπεργαζομένους [...] οὐ τὸ ὀρώμενόν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τινος δεῖ περιττοτέρας σοφίας, δι' ἧς ἕκαστος ἡμῶν ὅστις ποτέ ἐστὶν ἑαυτὸν ἐπιγνώσεται” *Πρὸς τοὺς νέους...*, dz. cyt., 7, PG 31, kol. 581AC [s. 224 n.].

raniem, stanowiącymi podniecie dla ciała”⁴⁸. Werbalna zbieżność, istniejąca między koncepcjami platońskimi a chrześcijańskim duchem, pomimo odmiennego celu ostatecznego, spowodowała, że św. Bazyli jako pedagog patrzył na grecką παιδεία przez pryzmat platońskiej terminologii i metodologii. Zgodnie z jego opinią my (chrześcijanie), podobnie jak pszczoły „jeśli mamy rozum, weźmiemy z nich to, co nam odpowiada i pokrewne jest prawdzie, a resztę pominiemy”⁴⁹. Jako dowód, aby przekonać swoich współczesnych o ścisłym związku klasyków z chrześcijańskim wychowaniem, przywoływał również postaci Mojżesza i Daniela, którzy dysponowali mądrością tego świata swoich czasów⁵⁰. Następnie, od momentu, kiedy zwrócił się do młodzieńców, korzystał z anegdot, które opowiadał w sposób bardzo pociągający i które dotyczyły życia wybitnych mężów, jak na przykład Peryklesa, Sokratesa, Euklidesa i innych.

Część druga jego traktatu, której treść stanowią wyżej wspomniane anegdoty, w znacznym stopniu przypominać może dzieło Plutarcha *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκοῦειν* („Quomodo adolescens poetas audire debeat”), które niewykluczone, że św. Bazyli miał na uwadze. Jednakże podobieństwa, i w konsekwencji wpływy, są wyłącznie powierzchowne. Struktura, treść i cel różnią się radykalnie w tych dwóch dziełach, podobnie zresztą jak św. Bazyli i Plutarch. Jedynym elementem, który w tym dziele może sugerować pewne związki platońskie lub neoplatońskie, jest schemat: σῶμα (= to, co godne zlekceważenia) i ψυχὴ (= to, co należy badać). W tym miejscu rzeczywiście można mówić o jakimś platońskim echu, jednakże wkrótce potem myśl św. Bazylego przewyższyła myśl platońską⁵¹.

Dzięki tej silnej pozycji i argumentacji, św. Bazyli Wielki zdołał zharmonizować starożytną filologię grecką z chrześcijańską nauką oraz zabezpieczyć nieprzerwaną kontynuację studiów klasycznych aż do dnia dzisiejszego. Jego stanowisko znalazło naśladowców-kontynuatorów w osobach

⁴⁸ „ὁς παραινεί μηδεμίαν χρῆναι τοῦ σώματος πρόνοιαν ἔχειν εἰς ἐπιθυμιῶν ἀφορμὴν”. *Πρὸς τοὺς νέους...*, dz. cyt., 7, PG 31, kol. 584B [s. 226].

⁴⁹ „ἦν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκείον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ’ αὐτῶν κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον” *Πρὸς τοὺς νέους...*, dz. cyt., 3, PG 31, kol. 569B [s. 217].

⁵⁰ Por. 2, PG 31, kol. 568C: „Mówią tedy, że ów wielki Mojżesz, którego imienia sława jest największa u wszystkich ludzi, wyćwiczywszy umysł naukami egipskimi, tak przygotowany przystąpił do oglądania Tego, który jest. Podobnie do niego i w późniejszych czasach mądry Daniel nauczył się, jak mówią, w Babilonie mądrości Chaldejczyków i dopiero jął się nauk świętych...” [s. 215].

⁵¹ Por. St. Papadopoulos, *Hē zōē henos megalou* (Basileios Kaisareias), Athēna 2002, s. 208 n.

bizantyjskich pedagogów, jak na przykład św. Jan z Damaszku, patriarcha Nicefor, Jan Mauropodas, Michał Psellos, Eustachy z Tessaloniki, Focjusz Wielki i wielu innych. Dzięki tej kontynuacji klasyczna starożytność przetrwała do kolejnych wieków, podczas gdy skutkiem tej tradycji było pojawienie się różnych form odrodzenia starożytnej παιδεία w okresie Bizancjum, jak również wielkie odrodzenie na zachodzie Europy w XV wieku⁵².

Wnioski św. Bazylego Wielkiego znajdują się w tym samym, godnym zachwytu, rzędzie, co odpowiednie nauki poprzednich autorów chrześcijańskich, którzy również rozwiązywali – oczywiście nie w tak skrupulatny sposób – problem relacji starożytnej kultury greckiej z chrześcijaństwem. Problem został postawiony już w pierwszym wieku chrześcijaństwa, kiedy rozprzestrzeniło się ono po całym zhellenizowanym świecie, a myśl chrześcijańska krążyła wokół relacji starożytnych Greków i chrześcijan. Pogańska religia Greków, która podobnie jak każda inna religia była uważana za obcą i przeciwstawną, została potępiona i była zwalczana, lecz grecka παιδεία została zachowana i doceniona, nie doświadczywszy całościowego potępienia. Została uznana za nie tylko nieprzeciwstawiającą się chrześcijańskiej koncepcji życia, lecz również za potencjalnie pożyteczną⁵³.

Θεολογία

Święty Bazyl Wielki, będąc jednym z największych teologów Kościoła, wywarł ogromny wpływ na późniejszy bieg teologii i życia Kościoła. Zrozumienie jego kreatywnego dzieła, zwłaszcza tego związanego z płaszczyzną teologii, wymaga więc głębszego zanurzenia się w istotę teologii bazylikańskiej, w jej metodykę. Należy podkreślić, że dla św. Bazylego θεολογία, którą się zajmował, nie była celem samym w sobie, lecz środkiem służącym do zbliżenia się do prawdy⁵⁴. Przyczyną były bowiem różne problemy, pojawiające się w obszarze Kościoła, a punktem wyjścia Bóg, źródło prawdy. Tymczasem jego troska o teologię była tak wielka, że często unikał odpowiedzi na teologiczne pytania, usilnie prosząc, aby wierni nie poruszali kwestii wiary. Był przekonany, że wszyscy winni się zadowolić tym,

⁵² Por. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* [tłum. greckie: *Ho prōtos Buzantinos Houmanismos*, Athēna 1985, s. 47–54].

⁵³ Por. P. Nikolopoulos, *Basileiou tou Megalou...*, dz. cyt., s. 67

⁵⁴ Por. *Κατὰ Εὐνομίου* (*Adversus Eunomium*) 1, 1, PG 29, kol. 500AB.

co zostało wyrażone w Kościele, w prostym słowie Pisma Świętego oraz starożytnej Tradycji Świętej⁵⁵. Kiedy jednak sam wierny, i to częstokroć jakiś ewidentny heretyk, wywoływał problemy oraz próbował rozsiewać wątpliwości, które nie mogły zostać rozwiane przez zwykłe wyrażenia biblijne i rozwiniętą Tradycję Kościoła, wtedy św. Bazyli Wielki pochylał się nad problemem i zaczynał uprawiać teologię. Czynił wówczas posługę dla zbawienia wiernych⁵⁶.

Posługa – *θεολογία* św. Bazylego zakładała następujące elementy:

Czas. Należy dysponować odpowiednim czasem (*χρόνος*) dla kontemplowania prawdy, dla teologii, a także być wyzbytym wszelkich zewnętrznych zajęć. Trzeba pozostawić troski tego świata i pozostawać w swoim domu. Nie należy być okazjonalnym teologiem, lecz całkowicie oddanym teologii⁵⁷.

Oczyszczenie. Walka o oczyszczenie (*κάθαρσις*) stanowi najważniejsze zadanie teologa⁵⁸. Oczyszczenie przywraca człowieka do jego pierwotnego piękna, do stanu sprzed upadku Adama⁵⁹. Człowiek upadły stał się cielesny, posiada cielesny styl myślenia i dlatego jego umysł (*νοῦς*) nie może zobaczyć prawdy⁶⁰. Dzięki oczyszczeniu umysł, serce⁶¹, ogólnie człowiek zaczyna przypominać zdrowe oko, któremu Duch Święty – Paraklet, niczym słońce, ukazuje Boską rzeczywistość⁶².

Oświecenie. Fakt oświecenia (*φωτισμός*) po raz pierwszy nabiera takiego znaczenia. Oczywiście wcześniej poruszali ten temat m.in. św. Ignacy, św. Ireneusz, św. Atanazy Wielki, ale w danym czasie (ok. 374/375 r. po Chr.) mamy już do czynienia z głęboko antropologiczną, a jednocześnie teologiczną analizą oświecenia, wykorzystującą wiele elementów z tego, co Plo-

⁵⁵ Por. *Ὁμιλία εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν* (*Homilia in sanctam Christi generationem*): „[...]Σιγάσθω τὰ περιττὰ ἐν Ἐκκλησίᾳ Θεοῦ δοξαζέσθω τὰ πεπιστευμένα μὴ περιεργαζέσθω τὰ σιωπώμενα...”; por. *Ἐπιστολὴ* (*Epistula*) 258, 2, PG 32, kol. 949BC.

⁵⁶ Por. St. Papadopoulos, *Theologikē poreia tou Megalou Basileiou*, [w:] *Epistēmōnikē Epetērida tēs Theologikēs Sholēs tou Panepistēmiou Athēnōn*, t. 24, Athēna 1980, s. 194.

⁵⁷ Por. *Ὁμιλία εἰς τὸν ΛΓ΄ Ψαλμὸν* (*Homilia in Psalmum XXXIII*), 3, PG 29, kol. 357B.

⁵⁸ Por. *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* (*De Spiritu Sancto*), 23, 54, PG 32, kol. 169A.

⁵⁹ Potrzebę oczyszczenia w celu osiągnięcia stanu kontemplacji lub wizji (*θεωρία*) prawdy spotyka się też np. u Orygenesesa.

⁶⁰ Por. *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* (*De Spiritu Sancto*), 22, 53, PG 32, kol. 168AB.

⁶¹ Por. tamże, 21, 52, PG 32, kol. 164A.

⁶² Por. tamże, 9, 23, PG 32, kol. 109A.

tyń sformułował na temat światowej duszy⁶³. To znaczy mamy do czynienia z głęboką analizą człowieka oraz konstatacją odnośnie do jego związku, jako potencjalności, lecz również jako rzeczywistości, z Duchem Świętym⁶⁴. Oczywiście oświecenie jest przedstawiane przy pomocy obrazów i określane przy pomocy słów, które jedynie sygnalizują fakt, lecz nie go wyczerpują. Przypomina to proces, w czasie którego na jakieś jasne przezroczyste ciało pada promień słońca i czyni je „łśniącym wokół”, to znaczy zewsząd bardzo jasnym. W takiej sytuacji również ciało emituje światło. Oznacza to zajaśnienie Ducha Świętego w jakimś człowieku. Pneumatoforyczna dusza jaśnieje i rozjaśnia wówczas również inne dusze. Na gruncie teologicznym ów stan utożsamia się z podziałem darów Ducha Świętego. Darami, które św. Bazyli Wielki wymienia, są „znajomość” rzeczy przyszłych, „rozumienie” tajemnic, „pojmwowanie ukrytych (prawd)” i inne. Z „pojmwowania” rzeczy ukrytych rodzi się teologia w swym pierwotnym sensie⁶⁵.

Moc oświecająca⁶⁶ czyni człowieka zdolnym do oglądania niewidzialnego obrazu Bożego, w konsekwencji więc niestworzonych energii oraz Ducha „wiedzy” Jednakże w ostatecznym rozrachunku następuje coś paradoksalnego: sam Duch Święty daje człowiekowi moc zwierzchnią, ponieważ świadomość i znajomość prawdy następuje w człowieku wraz z jego wejściem do rzeczywistości Ducha Świętego. To właśnie oznacza, według św. Bazylego Wielkiego, „w światłości Twojej oglądamy światłość” (Ps 36 [35],10), co podkreślił św. Ireneusz już pod koniec II wieku. Wiedza, podkreślał św. Bazyli, jest nabywana „ἐν Πνεύματι”⁶⁷. Należy więc wnikać w Ducha Świętego, wnikać w Boską rzeczywistość, czyli w prawdę, ażeby istotnie pojąć prawdę i móc ją autentycznie wyrażać⁶⁸.

Prawdę, w którą powinien wnikać teolog, określa św. Bazyli Wielki jako ἄδυτα i ἀπόρρητα, których widok jest ἀπρόσιτος⁶⁹. Mimo to jednak

⁶³ Por. G. V. Florovskij, *Vostočnyje otcy IV veka (iz čtenij v Pravoslavnom Bogoslovskom institute v Pariże)*, Pariž 1931, s. 159.

⁶⁴ Por. St. Papadopoulos, *Theologikē...*, dz. cyt., s. 195.

⁶⁵ Por. *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)*, 9, 23, PG 32, kol. 109AB.

⁶⁶ Por. tamże, 18, 47, PG 32, kol. 153AB.

Περὶ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto), 18, 47, PG 32, kol. 153B.

⁶⁸ Por. St. Papadopoulos, *Patrologia*, t. 2, Athēna 1990, s. 383.

⁶⁹ „[...] Kto też jest zdolny, aby poważyc się [wejść do] sanktuarium? Lub też, kto może ujrzeć [rzeczy] tajemne? Albowiem widok ich jest niedostępny [...]” *Ὁμιλίαι εἰς τὴν Ἐξαήμερον (Homiliae in Hexaemeron)*, 2, 1, PG 29, kol. 28C.

Bóg nie pozostawia człowieka bez pomocy. Kiedy więc poszukuje on prawdy, to znaczy czegoś z rzeczy tajemnych, ukrytych, Bóg wychodzi mu naprzeciw i obdarowuje go wyżej opisanym stanem⁷⁰. Oczywiście św. Bazyli nigdy i nigdzie nie napisał, że sam przeżył takie doświadczenie oświecenia, dlatego do dyspozycji mamy jedynie pośrednie wzmianki i sugestie.

Wychodząc więc od problemu dotyczącego wiedzy o Bogu, św. Bazyli przeanalizował go w kontekście polemiki z założeniami gnozeologicznymi Eunomiusza, podobnie jak uczynili to święci Grzegorz Teolog, Grzegorz z Nyssy oraz Jan Chryzostom. Biskup Cezarei Kapadockiej nauczał, że „pojęcia wspólne” ujawniają w stworzeniach widzialną moc, mądrość oraz sztukę (τέχνη) Boga. Ujawniają realność Jego egzystencji, lecz nie mogą ujawnić, czym jest Jego istota. Na twierdzenie Eunomiusza, że zna istotę Boga, św. Bazyli odrzekł, że to przewyższa nie tylko niebo, ale też wszystkie moce ponadświatowe⁷¹. W konsekwencji, nie tylko wiedza o niestworzonej istocie Boga, lecz nawet wiedza o istocie bytów stworzonych jest według św. Bazylego nieosiągalna i stąd badanie ich istoty staje się zajęciem niepotrzebnym i przede wszystkim niebezpiecznym dla budowania Kościoła⁷². Do pojęcia istoty niezrodzonego Boga docieramy, zgodnie z Eunomiuszem, poprzez porównywanie Go z innymi bytami, dzięki czemu zauważamy, że jest On odmienny i nieporównywalnie przewyższający je wszystkie. Ale cecha niezrodzoności (τὸ ἀγέννητον) nie może zostać utożsamiona z istotą, ponieważ sygnalizuje jedynie przyczynę istnienia⁷³.

Zgodnie ze św. Bazylim Wielkim jedność Boga dotyczy dwóch kategorii, istoty i energii, kategorii, które od tego czasu zawsze towarzyszyły i towarzyszą prawosławnej myśli teologicznej. Istota Boga jest jedna, pomimo iż uznajemy Jego troistość, i jest wspólna dla wszystkich Osób. Według Arystotelesa termin „istota” (οὐσία) mógł być pojmowany w dwóch formach, to znaczy jako egzystencja indywidualna (οὐσία πρώτη) oraz jako element

⁷⁰ Por. *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)*, 18, 46, PG 32, kol. 152BC.

⁷¹ Por. *Ἀνατρεπτικός τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου (Adversus Eunomium)*, 1, 13, PG 29, kol. 541C.

⁷² Zob. *Ὁμιλίαι εἰς τὴν Ἑξαήμερον (Homiliae in Hexaemeron)*, 1, 8, PG 29, kol. 20C; Por. G. Martzelos, *Ousia kai energeiai tou Theou kata ton Mega Basileion*, Thessalonikē 1993, s. 43; D. Tsamēs, *Hē prōtologia tou Megalou Basileiou*, Thessalonikē 1995, s. 70.

⁷³ Por. *Ἀνατρεπτικός τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου (Adversus Eunomium)*, 1, PG 29, kol. 500C, 12, PG 29, kol. 540B, 15, PG 29, kol. 545BC, 32, PG 29, kol. 645–648CA.

wspólny, który występuje we wszystkich indywiduach (ἄτομα) tego samego rodzaju i jest pojmowany jedynie przy pomocy umysłu (οὐσία δευτέρα). Święty Bazyli Wielki zazwyczaj używał terminu „istota” w drugim sensie, natomiast terminu „hipostaza” (ὑπόστασις) w tym pierwszym⁷⁴.

Energie są też wspólnymi mocami w całej Trójcy Świętej, to znaczy są przejawami istoty. To za ich pośrednictwem Bóg wyłania się ze spoczywającej w stanie błogosławieństwa wspólnoty trynitarnej i staje się obecny w świecie rzeczywistości stworzonych. Dlatego właśnie nie poznajemy Boga inaczej, jak tylko za pośrednictwem Jego energii⁷⁵. Znaczące jest to, że zarówno św. Bazyli Wielki, jak i inni ojcowie kapadoccy unikali szerszego rozwijania swej argumentacji odnośnie do dalszej analizy tego problemu, która przeciwstawiałaby się ich zamierzeniom. Tym, do czego głównie zmierzali, było postawienie tamy zbyt buńczucznej próbie anomojan, by wedrzeć się w sam środek tajemnicy Boskości przy użyciu pojęć logicznych⁷⁶.

Energie tworzą relacje Boga z całym stworzeniem, które przejawiają się przy pomocy cech lub imion. Eunomiusz pojmował imiona jako pozbawione treści i tożsame z wyrażeniami, lecz św. Bazyli przeciwstawił temu nominalizmowi umiarkowany pragmatyzm, zgodnie z którym imiona wyrażają rzeczywiste relacje Boga ze światem⁷⁷.

Za każdym razem, kiedy umysł działa wewnątrz dopuszczalnych granic, dostępuje wystarczającego zrozumienia pojęcia Boga⁷⁸. Wiedza religijna, wiara oraz kult są trzema funkcjami, które łączą się ściśle między sobą i wzajemnie sobie pomagają. Wychodząc od wiary, kierujemy się ku wiedzy o Bogu, ale też od tej wiedzy jesteśmy prowadzeni do wiary⁷⁹. Wiara i wiedza są dwiema stronami tego samego medalu, pochodzą z mocy Bożej, z Jego obecności w świecie⁸⁰. Trzeci etap stanowi kult Boży, który św. Bazyli Wielki określał przy pomocy terminu προσκύνησι. W nim to jedynie wiara i wiedza znajdują swój cel teologiczny oraz najgłębszy sens⁸¹.

⁷⁴ Por. Ἐπιστολή (Epistula) 214, 4, PG 32, kol. 789AB.

⁷⁵ Por. tamże, 234, 1, PG 32, kol. 869AB.

⁷⁶ Por. P. Hrēstou, *Ho Megas Basileios*, Thessalonikē 1978, s. 247.

⁷⁷ Por. Ἀνατρεπτικός τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου (*Adversus Eunomium*), 1, 5–6, PG 29, kol. 513C–525C.

⁷⁸ Por. Ἐπιστολή (Epistula) 233, 1, PG 32, kol. 864CD–865A.

⁷⁹ Por. tamże, 235, 1, PG 32, kol. 872A.

⁸⁰ Por. tamże, 233, 1, PG 32, kol. 865A.

⁸¹ Por. G. Martzelos, *Ousia...*, dz. cyt., s. 140.

Oдноśnie do kwestii dogmatycznych, św. Bazyli Wielki wychowany w pobożnym otoczeniu swojej babci Makryny, początkowo wykazywał daleko idącą tolerancję i elastyczność. Szanował cnoty czcigodnych mężów i nie przeszkadzały mu widoczne w ich nauczaniu różnice dogmatyczne, o ile nie były one ewidentne. Dlatego też podziwiał św. Atanazego Wielkiego, ale też cenił jego umiarkowanych przeciwników, jak na przykład Bazylego z Ancyry czy też Apolinarego z Laodycei⁸². Później jednak stał się o wiele bardziej skrupulatny w sferze sformułowań, nie wyzbywając się wszakże szerokich horyzontów myślowych, i naśladowując św. Atanazego Wielkiego pod względem heroizmu, różnił się od niego w zakresie dyplomacji⁸³.

W kwestii trynitarnej bardzo wczesnie przejął inicjatywę, która w ogromnym stopniu przyczyniła się do zapanowania ortodoksji. Przyjmuwał formułę z Nicei, zgodnie z którą Syn posiada tę samą istotę, co Ojciec, że jest *ὁμοούσιος*, ale nie prezentował jej prowokacyjnie, w przeciwieństwie do innych. Nie wahał się nawet dokonać surowej krytyki tych ojców Kościoła, którzy sformułowali swoje koncepcje – odrzucone jednak przez Kościół – a których następnie oni sami się wyrzekli⁸⁴. Jako przykład można przytoczyć to, co napisał na temat św. Dionizego Aleksandryjskiego⁸⁵.

Dwie herezje, arianizm i sabelianizm, stanowiły dwie skrajności, które wymykały się poza obszar chrześcijaństwa i sięgały: pierwsza politeizmu, a druga judaizmu⁸⁶. Święty Bazyli Wielki był bardzo ostrożny przy wyborze terminologii i dołożył wszelkich, poważnych i usilnych, starań w celu zabezpieczenia równowagi dogmatycznej. Połączenie formuły z Nicei z tradycją zapoczątkowaną przez Orygenesisa, którą w umiarkowanej postaci przejął od św. Grzegorza Cudotwórcy i jego dzieł, to znaczy połączenie *ὁμοούσιος* z trzema hipostazami, nadało definitywny kształt ortodoksyjnej nauce w zakresie problemu trynitarne. Ortodoksja więc, w danym przypadku, polegała na akceptacji jednej istoty w trzech hipostazach, podczas

⁸² Por. P. Hrēstou, S. N. Sakkos, *Basileios ho Megas*, t. 1, Thessalonikē 1972, s. 35.

⁸³ Por. A. Martinos, *Basileios ho Megas. Oikoumenikos didaskalos tēs Ekklēsias*, [w:] *Thrēskeutikē kai Ēthikē Egkuklopadeia*, t. 3, Athēna 1963, s. 693.

⁸⁴ St. Papadopoulos, *Hē zōē henos...*, dz. cyt., s. 161.

⁸⁵ Zob. *Ἐπιστολή (Epistula)* 9, 2, PG 32, kol. 268C–269B. Św. Dionizy Aleksandryjski († 264/265), usiłując podkreślić specyfikę osoby Syna, użył sformułowań, które prezentowały Syna jako istotę o innej niż Ojciec naturze. Szybko stwierdził swój błąd i dokonał niezbędnej korekty. Por. St. Papadopoulos, *Patrologia*, t. 1, Athēna 1990, s. 343–355.

⁸⁶ Por. *Ἐπιστολή (Epistula)* 210, 5, PG 32, kol. 776B.

gdy akceptacja samego ὁμοούσιος oznaczała sabelianizm, a akceptacja samych trzech hipostaz – arianizm⁸⁷.

Po Nicei zwolennicy ortodoksji, pod wpływem swego rodzaju ubóstwa łaciny względem języka greckiego, która używała terminu *substantia* zarówno w przypadku οὐσία, jak i ὑπόστασις, wyrażali swe poglądy trynitarnie na bazie formuły „jedna istota i hipostaza, trzy osoby” Jednakże z powodu tego, iż w grece terminy οὐσία i ὑπόστασις nie posiadały dokładnie tego samego sensu, a słowo „osoby” (πρόσωπα) bywało nawet rozumiane w sensie „maski” (προσοπεῖον)⁸⁸, ta formuła trynitarna brzmiała dla niektórych nieco jak sabelianizm, to znaczy monarchianizm. Ponadto istniało też zagrożenie w postaci tryteizmu oraz arianizmu⁸⁹. Zauważyli to wielcy przywódcy ortodoksji i dlatego zastanawiali się nad powrotem do starej, sięgającej swymi korzeniami Orygenesisa, terminologii „jedna istota i trzy hipostazy”⁹⁰.

Nie wiadomo, kto zrobił pierwszy krok w tym kierunku, ale wydaje się, że został on dokonany jednocześnie w Aleksandrii i Antiochii, i opanował myśli członków synodu w Aleksandrii w roku 362. W każdym razie, pierwszą w historii chrześcijaństwa osobą, która stanowczo użyła tej nowej terminologii, był św. Bazyli Wielki, który stworzył też filozoficzne i teologiczne podstawy dla zaakceptowania tej nowej formuły⁹¹. Według niego istota jest elementem wspólnym we wszystkich indywiduach (ἄτομα) jednego i tego samego rodzaju, hipostaza zaś jest konkretnym bytem, który otacza istotę⁹².

Istota [...] i hipostaza posiadają tę różnicę między sobą, jaką ma całość w stosunku do swych poszczególnych części, jaką ma rodzaj [ludzki] w stosunku do każdego człowieka. Dlatego więc w Bóstwie przyjmujemy jedną istotę, ażeby przyczyna istnienia nie była określana inaczej; hipostazy jednakże [przyjmujemy] oddzielne, aby pojęcie Ojca i Syna i Ducha Świętego istniało w nas niezłączone i wyraźne [...]⁹³.

⁸⁷ Por. P. Hrēstou, *Ho Megas...*, dz. cyt., s. 343.

⁸⁸ Zob. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, s. 602 n.; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, dz. cyt., s. 1185.

⁸⁹ Por. I. Kalogērou, *To Triadikon dogma kata ton D' aiōna*, [w:] *Epistēmōnikē Epetirida tēs Theologikēs Sholēs Panepistēmīou Thessalonikēs*, Thessalonikē 1969, s. 343.

⁹⁰ Por. P. Hrēstou, S. N. Sakkos, *Basileios...*, dz. cyt., s. 36.

⁹¹ Por. G. Martzelos, *Ousia...*, dz. cyt., s. 61.

⁹² Por. P. Hrēstou, *Ekklēsiastikē Grammatologia*, t. 1, Thessalonikē 1984, s. 185.

⁹³ „Οὐσία [...] καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον,

Osoby Trójcy Świętej mają tę samą istotę, posiadają jednakże szczególne cechy hipostatyczne, Ojciec – ojcostwo, Syn – synostwo, a Duch Święty – moc uświęcającą⁹⁴. Powrót do tej terminologii, przy jednoczesnym uniknięciu kontrowersyjnych, bliskich sabelianizmowi wyrażen, umożliwił też powrót „homojuzjan”, to znaczy umiarkowanych arian, na łono ortodoksji⁹⁵.

Pozostała jednakże pewna grupa „homojuzjan”, którzy wprawdzie poszli na poważne ustępstwa w kwestii Syna, ale nie zgadzali się na jakikolwiek kompromis w kwestii Ducha Świętego, i to stronnictwo ostatecznie przeszło do obozu herezji pneumatomachów⁹⁶. Święty Bazyli Wielki podkreślał, że Duch Święty pochodzi od Ojca w sposób niewysłowiony (ἀρρήτως)⁹⁷, to znaczy bez możliwości wyrażenia tego przy pomocy słów lub też opisania⁹⁸. Jednocześnie podkreślał możliwość wywołania nieporozumień lub zgorzsenia wśród jednostek słabych w wierze, w przypadku jeśliby ktoś chciał się włączyć w badanie Ducha Świętego, i dlatego szczególnie akcentował Boskie (od Ojca) pochodzenie Ducha Świętego, ponieważ pochodzi On od Niego „nie w sposób zrodzony, jak Syn, lecz jako tchnienie z Jego ust”⁹⁹. Rozumiemy, że Wielki Hierarcha nie sygnalizował tutaj sposobu istnienia Ducha Świętego, nie kwestionując wszakże w żaden sposób, że jest On osobą. Święty Bazyli Wielki mówił też o „Boskości natury” i o „Boskości” Ducha Świętego, nigdy jednak nie nazywał Go Bogiem¹⁰⁰. Oczywiście nie zapominał też podkreślać, że Duch Święty nazywany jest również „Duchem Chrystusa [...] jako że zgodnie z naturą w Nim zamieszkuje”¹⁰¹, to

οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἴν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἢ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχη” *Ἐπιστολή (Epistula)* 236, 6, PG 32, kol. 884AB.

⁹⁴ Por. *Ἐπιστολή (Epistula)* 214, 4, PG 32, kol. 789B.

⁹⁵ Por. P. Hrēstou, *Ekklēsiastikē...* dz. cyt., s. 185.

⁹⁶ Por. G. Martzelos, *Ousia...*, dz. cyt., s. 25.

⁹⁷ Por. *Κατὰ Σαβελλιανῶν, καὶ Ἀρείου, καὶ τῶν Ἀνομοίων (Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos)*, 7, PG 31, kol. 616C; G. Martzelos, *Ousia...*, dz. cyt., s. 73.

⁹⁸ Por. I. Kalogērou, *To Triadikon...*, dz. cyt., s. 353 n.

⁹⁹ „οὐ γεννητῶς ὡς ὁ Υἱός, ἀλλ' ὡς Πνεῦμα στόματος αὐτοῦ” *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)*, 18, 46, PG 32, kol. 152B.

¹⁰⁰ Por. *Ἀνατρεπτικός τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου (Adversus Eunomium)*, 3, 4 oraz 3, 5, PG 29, kol. 661D–665D.

¹⁰¹ „Πνεῦμα Χριστοῦ [...], ὡς ἠκρωμένον κατὰ τὴν φύσιν αὐτῶ” *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)*, 18, 46, PG 32, kol. 152B.

znaczy z natury swej posiada ścisły związek z Chrystusem, z którym jest współistotny¹⁰². Święty Bazyli jednak, w celu uniknięcia nowych nieporozumień, nie używał w stosunku do Ducha Świętego terminu „współistotny” (ὁμοούσιος) i preferował określenie „[obdarzony] tą samą godnością” (ὁμότιμος). Oskarżany był z tego powodu przez niektórych zwolenników ortodoksji o to, że jest ukrytym pneumatomachem. W obronie św. Bazylego Wielkiego stanął jego przyjaciel św. Grzegorz Teolog, który twierdził, że takie jego stanowisko dyktował w tym konkretnym przypadku rozsądek oraz pragnienie uniknięcia nowych zadrażnień w stosunkach z arianami¹⁰³. Również św. Atanazy Wielki określił tę ostrożność mianem „ekonomii”. Z tego powodu niektórzy, bardziej surowi zwolennicy ortodoksji uważali św. Bazylego za nowinkarza, podczas gdy arianie i ich zwolennicy mieli go za nowinkarza z racji zupełnie odwrotnych. Opinia, że św. Bazyli sformułował swą naukę trynitarną pod wpływem sympatii do homojużjan nie ma pokrycia w rzeczywistości, a przeciwstawny pogląd, iż wyraził ją pod presją celowości politycznej oddaje fakty tylko częściowo¹⁰⁴. Oczywiście istota nie zawiera się w słowach, lecz w rzeczywistościach¹⁰⁵, które z powodzeniem są określane również przy pomocy terminologii stosowanej przez św. Bazylego Wielkiego¹⁰⁶. Tę taktykę przyjął w końcu cały Kościół, i dlatego w konstantynopolitańskim symbolu wiary termin ὁμοούσιος nie został rozciągnięty również na Ducha Świętego¹⁰⁷.

Fundamentem i punktem wyjścia uniwersalnej „polityki” św. Bazylego Wielkiego była jego eklezjologia¹⁰⁸. Wychodził on od Pawłowego nauczania, zgodnie z którym Kościół jest „ciałem Chrystusowym” (1 Kor 12, 27). Kościół ukazywał św. Bazyli jako Miasto Boże, które zawiera „całe rozumne stworzenie, od ponadświatowych mocy po dusze ludzkie, miasto, które należy pojmować jako radujące się pod wpływem Ducha Świętego”¹⁰⁹. Z tego

¹⁰² Por. I. Kalogêrou, *To Triadikon...*, dz. cyt., s. 354.

¹⁰³ Zob. Św. Grzegorz Teolog, *Ἐπιστολή (Epistula)* 58, 4, PG 37, kol. 97B-100C.

¹⁰⁴ Por. P. Hrêstou, *Ho Megas...*, dz. cyt., s. 251.

¹⁰⁵ Zob. Św. Grzegorz Teolog, *Λόγος (Oratio)* 43, 69, PG 36, kol. 589BC.

¹⁰⁶ Por. A. Martinos, *Basileios ho Megas...*, dz. cyt., s. 694.

¹⁰⁷ P. Hrêstou, S. N. Sakkos, *Basileios...* dz. cyt., s. 37.

¹⁰⁸ I. Karmirês, *Hê Ekklesiologia tôn Triôn Hierarhôn*, Athênai 1961, s. 7.

¹⁰⁹ „πόλιν τοῦ Θεοῦ[...] πᾶσαν τὴν νοητὴν κτίσιν ἀπὸ τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων μέχρι τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν, πόλιν χρη̄ νοεῖν εὐφραϊνομένην ὑπὸ τῆς ἐπύρροης τοῦ ἀγίου Πνεύματος” *Ὁμιλία εἰς τὸν ME΄ Ψαλμὸν (Homilia in Psalmum XLV)*, 4, PG 29, kol. 421C.

powodu staje się zrozumiałe, dlaczego „wszyscy, którzy zostaliśmy przyjęci w jednej nadziei powołania, jesteśmy jednym ciałem, za głowę mając Chrystusa [...], który jest Głową Kościoła my zaś jesteśmy członkami”¹¹⁰. W konsekwencji, nie tylko nie możemy być rozdarci i podzieleni, lecz winniśmy być zjednoczeni, winniśmy współcierpieć i uzdrawiać nawzajem swoje dolegliwości oraz rany Kościołów¹¹¹.

Święty Bazyli Wielki wyróżniał też dwa światy: doczesny i wieczny. Chrześcijanie żyją w społeczności niebiańskiej i są członkami korowodu (χορός – w klasycznym greckim sensie) aniołów¹¹². W obecnej rzeczywistości pomostem łączącym nas ze światem wiecznym jest Kościół, który według św. Bazylego jest nośnikiem i wyrazicielem uświęcenia i παιδεία¹¹³. Stanowi on system Kościołów lokalnych z biskupami na czele, którzy są sobie równi. Uznanie czyjś przewodnictwa nie wynika ze stanowiska, lecz z działalności i godności każdego biskupa. W ten sposób więc biskup Cezarei mógł być znaczniejszy od biskupa Antiochii, co miało zresztą miejsce w przypadku św. Bazylego Wielkiego. Również pozycja biskupa Rzymu zależała od godności poszczególnych papieży. Dlatego św. Bazyli zwracał się do wszystkich biskupów Zachodu, jako równych sobie, i jedynie w celu ułatwienia komunikacji zwracał się też czasami konkretnie do biskupa Rzymu¹¹⁴.

W IV wieku po Chr. życie monastyczne charakteryzowało się tendencją do bycia rzeczywistością pozakościelną, znajdującą się ponad Kościołem oraz blisko świata niebiańskiego. Stopniowo jednakże zostało podporządkowane zarządowi kościelnemu. W stuleciu tym monastycyzm przeszedł różne etapy: od eremityzmu św. Antoniego Wielkiego do Ławry świętych Ammoniusza i Makarego, a następnie od Ławry do cenobityzmu św. Pachomiusza. Święty Bazyli Wielki zawsze starał się ćwiczyć duchowo w pustelniach, unikając w ten sposób jurysdykcji kościelnej¹¹⁵, lecz pomimo

¹¹⁰ „πάντες, οἱ ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως προσληφθέντες, ἐν σώμά ἔσμεν, κεφαλὴν ἔχοντες τὸν Χριστόν[...] ὁ δὲ καθεὶς ἀλλήλων μέλη” *Ἵεροὶ κατὰ πλάτος (Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae])*, 7, 2, PG 31, kol. 929C.

¹¹¹ Por. G. Konidarēs, *Ho Megas Basileios protupon oikoumenikou ekklesiastikou egetou*, Athēna 1966, s. 170 n.

¹¹² Zob. *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu Sancto)*, 9, 21, PG 32, kol. 105B.

¹¹³ Por. B. Pseutogkas, *To oikoumeniko...*, dz. cyt., s. 16.

¹¹⁴ Por. P. Hrēstou, S. N. Sakkos, *Basileios...* dz. cyt., s. 39.

¹¹⁵ Por. A. Martinos, *Basileios ho Megas...*, dz. cyt., s. 695.

tego, iż rozpoczął swoją ascezę w pustelniach Pontu, to ostatecznie jednak prawie całkowicie wykluczył eremityzm, na podstawie zasady, zgodnie z którą człowiek jest „istotą wychowaną i społeczną”¹¹⁶. Jeśli ktoś nie ma towarzysza, mawiał, to w jaki sposób może kultywować pokorę, miłosierdzie, cierpliwość oraz inne cnoty? Wykonał też kolejny krok, przeniósł życie monastyczne z pustelni do miast, zaopatrzył je w fundamenty biblijne i dogmatyczne, umieścił je pod kuratelą władz kościelnych i wyznaczył mu obowiązki charytatywne. Stąd też personel instytucji powołanych przez św. Bazylego stanowili mnisi. Uważa się za wielce prawdopodobne, że dopiero pod koniec swego życia dopuszczał on możliwość praktykowania ascezy w pustelniach jako wyjątek¹¹⁷.

Święty Bazyli Wielki nie był więc tylko teologiem i teoretykiem wiary, lecz również praktycznym przywódcą Kościoła, który wiedział, czego pragnie. Był genialnym umysłem kościelnym, który pozostawił nam w dziedzictwie „dobry depozyt” swej teologii¹¹⁸. Posiadał opatrnościową zdolność właściwej oceny sytuacji, wnikania w prawdę wiary, ale też prawdę dotyczącą osób i rzeczy – miał więc cechę charakterystyczną dla wielkich przywódców. Bacznie obserwował sytuację Kościoła, wstrząsanego przez herezje i gnębionego przez władców, przyczyniając się do rozwiązania problemów przy pomocy odpowiednich środków zaradczych¹¹⁹.

Einige Aspekte der Begriffe Παιδεία und Θεολογία nach dem Hl. Basilius dem Großen

Zusammenfassung

In diesem Artikel werden zwei wichtige Themen beschrieben, die dem Hl. Basilius ihr richtiges Verständnis, ihre Definition und ihren Platz in der Struktur der christlichen Lehre verdanken – Παιδεία und Θεολογία.

Παιδεία, als ein Phänomen mit einer langen vorchristlichen Geschichte wurde von den Christen der ersten drei Jahrhunderte mit einem gewissen Misstrauen behandelt, als Träger der klassischen und vor allem der heidnischen griechischen Kultur.

¹¹⁶ „ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον” *Ἔροι κατὰ πλάτος (Asceticon magnum sive Quaestiones [regulae fusius tractatae])*, 3, 1, PG 31, kol. 917A.

¹¹⁷ Por. P. Hrēstou, *Ekklesiastikē...*, dz. cyt., s. 186.

¹¹⁸ Por. B. Thermos, *„Poimainontes met’ epistēmēs”*, Athēna 1996, s. 33 n.

¹¹⁹ Por. G. Konidarēs, *Ho Megas...*, dz. cyt., s. 171.

Jedoch dank Basilius und anderer Kirchenväter wurde Παιδεία als nützliches Mittel erkannt, das dem Aufbau der geistigen Grundlagen der neuen christlichen ausgebildeten Kader diene.

Θεολογία in dem System des Denkens des Hl. Basilius gehörte nicht zu der Kategorie der Reflexion aus einer theoretischen und spekulativen Natur. Sie war eng mit den praktischen Problemen der Kirche verbunden, die in gewisser Weise den Erzbischof von Caesarea gezwungen haben, eine aktive Stellung in der Verteidigung der Orthodoxie einzunehmen und ihre Grenzen klar zu definieren.