

źródła monastyczne

6

źródła monastyczne

6

Redaktor serii: Ks. Marek Starowieyski

starożytność

6

ŚW. BAZYLI WIELKI

PISMA

ASCETYCZNE

tom 2

REGUŁY DŁUŻSZE

REGUŁY KRÓTSZE

Przekład i opracowanie:
Ks. JÓZEF NAUMOWICZ



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Tytuły oryginału greckiego oraz powszechnie używane tytuły łacińskie:

Ῥοιοι κατὰ πλάτος (*Regulae fusius tractatae*): PG 31,889–1052

Ῥοιοι κατ'ἐποτοσίην (*Regulae brevius tractatae*): PG 31,1052–1305

Redaktor tomu:

TYTUS GÓRSKI

Projekt okładki i stron tytułowych:

ANDRZEJ CIEPŁUCHA

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów

L.dz.118/94, Tyniec, dnia 19.12.1994 r.

† Adam Kozłowski OSB, opat tyniecki

Wydanie I: Kraków 1994

Wydanie II niezmienione: Kraków 2011

ISBN 978-83-7354-391-1

ISSN 1230-6711

© Copyright by TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów

ul. Benedyktyńska 37

30–398 Kraków

tel.: +48 (12) 688–52–90

tel./fax: +48 (12) 688–52–91

e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl

www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:

TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów

druk@tyniec.com.pl

SPIS TREŚCI

SKRÓTY	7
WSTĘP	11
1. Okoliczności i czas powstania Wielkiego <i>Asketikonu</i>	11
2. Forma i tytuł pisma	17
3. Struktura dzieła	20
a) <i>Reguły dłuższe</i>	22
b) <i>Reguły krótsze</i>	24
4. Program nauki ascetycznej	27
5. Uwagi bibliograficzne	34
6. XVII-wieczny przekład ks. Teofila Rutki	36
REGUŁY DŁUŻSZE	43
REGUŁY KRÓTSZE	205
INDEKS ODESŁAŃ I ALUZJI BIBLIJNYCH	503
INDEKS OSÓB I MIEJSCOWOŚCI	517
INDEKS RZECZOWY	521
TABLICA ZGODNOŚCI ROZDZIAŁÓW	
<i>WIELKIEGO I MAŁEGO ASKETIKONU</i>	531

SKRÓTY CZASOPISM, SERII I DZIEŁ CZĘŚCIEJ CYTOWANYCH

(Bibliografia, zob. ŚW. BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 2011, 51–59).

AMAND D., *L'ascèse monastique* = D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1948.

Apoftegmaty = *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tłum. M. BORKOWSKA, wstęp: E. MAKOWIECKA, M. STAROWIEYSKI, E. WIPSZYCKA, oprac. M. STAROWIEYSKI, Kraków 1994 (Źródła monastyczne 4).

BOBER A. = A. BOBER, *Asceza – uczyłowienie czy odczyłowienie w świetle źródeł wczesnego chrześcijaństwa*, [w:] W. SŁOMKA (red.), *Asceza. Odczyłowienie czy uczyłowienie*, Lublin 1985, 107–118.

CCist = *Collectanea Cisterciensia. Revue de spiritualité monastique*, Roma (Westmalle) 1934/35–.

Clavis II = M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, vol. 2, Brepols–Turnhout 1974.

CREMASCHI L. = BASILIO DI CESAREA, *Le regole. Regulae fusius tractatae. Regulae brevius tractatae*, introduzione, traduzione e note L. CREMASCHI, Magnano 1993.

CSCO = *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, Paris (Louvain) 1903–.

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vindobonae 1866–.

FRANK K.S. = BASILIUS VON CAESAREA, *Die Mönchsregeln*, Hinführung und Übersetzung von K.S. FRANK, St. Ottilien 1981.

- GAIN B., *L' Église de Cappadoce* = B. GAIN, *L' Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330–379)*, Roma 1985 (Orientalia Christiana Analecta 225).
- GRIBOMONT J., *Histoire du texte* = J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain 1953 (Bibliothèque du Muséon 32).
- GRIBOMONT J., *Mélanges* = J. GRIBOMONT, *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, t. 1–2, (Spiritualité orientale, t. 36–37), Abbaye de Bellefontaine 1984.
- KRZYŻANIAK W., tłum. = BAZYLI WIELKI, *Listy*, tłum. i oprac. W. KRZYŻANIAK, Warszawa 1972.
- MAsk = ŚW. BAZYLI WIELKI, *Mały Asketikon* = Basili *Regula*. A Rufino Latine versa, ed. K. ZELZER, CSEL 86, Vindobonae 1986 (wydanie niekrytyczne: PL 103, 483–554).
- NERI U. = BASILIO DI CESAREA, *Opere ascetiche*, a cura di U. NERI, traduzione di M. B. ARTIOLI, Torino 1980.
- PG = J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Parisiis 1857–1866.
- Pisma ascetyczne*, t. 1 = ŚW. BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. 1, wstęp i tłum. ks. J. NAUMOWICZ, Kraków 1994 (Źródła monastyczne 5).
- PSP = *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969–.
- RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, wyd. T. KLAUSER i in., Stuttgart 1950–.
- RegBen = ŚW. BENEDYKT Z NURSJI, *Reguła*, tłum. A. ŚWIDERKÓWNA, Kraków 1994 (tom zawiera także: ŚW. GRZEGORZ WIELKI, *Dialogi. Księga druga*).
- RegDł = ŚW. BAZYLI WIELKI, *Reguły dłuższe (Regulae fusius tractatae)*, PG 31, 989–1052.
- RegKr = ŚW. BAZYLI WIELKI, *Reguły krótsze (Regulae brevius tractatae)*, PG 31, 1052–1305.

RegMor = ŚW. BAZYLI WIELKI, *Reguły moralne (Regulae morales)*, PG 31, 692–869.

SCh = *Sources Chrétiennes*, Paris 1941–.

Starożytne reguły = *Starożytne reguły zakonne*, wybór, wstępy, oprac. M. STAROWIEYSKI, oprac. red. E. STANULA, PSP 26, ATK, Warszawa 1980.

VOGÜÉ A. de, *Los Grandes Reglas* = A. de VOGÜÉ, *Los Grandes Reglas de san Basilio. Una ojeada*, „Cuadernos Monásticos” 91 (1989) 421–450 /= *Les Grandes Règles de S. Basile. Un survol*, CCist 41 (1979) 201–226/.

WSTĘP

Niniejszy tom zawiera najbardziej znane pisma ascetyczne św. Bazylego Wielkiego (+ 379): *Reguły dłuższe* i *Reguły krótsze*.

Zostały one ułożone w podobnej formie pytań oraz odpowiedzi i są ze sobą tak powiązane, że tworzą właściwie jedno dzieło, *Asketikon* (albo dokładniej – *Wielki Asketikon*). Określa się je również mianem *Reguły monastyczne*, chociaż nie jest to tytuł oryginalny.

W obu pismach autor odpowiada na 373 pytania, które stanowią wyraz wewnętrznych doświadczeń oraz codziennych poszukiwań i zmagani ascetów żyjących w drugiej połowie IV wieku w Azji Mniejszej. Odpowiedzi są proste i szczere, a zarazem surowe i wymagające, naznaczone ludzką i nadprzyrodzoną mądrością ojca duchownego, którego proszono o radę czy wyjaśnienia. Poruszają zasadnicze problemy życia duchowego, ale także i organizacji monastycznej.

1. Okoliczności i czas powstania Wielkiego *Asketikonu*

Okoliczności powstania dzieła ukazuje *Wstęp do Reguł krótszych*, w którym Bazyle zaprasza do dialogu ascetów zgromadzonych na nocnym spotkaniu. Przypomina o dwojakiego rodzaju obowiązkach. Mianowicie ci, którym powierzono posługę słowa, powinni być zawsze gotowi, gdy przemawiają publicznie, umacniać swoich

braci, a także pouczyć osobiście każdego, kto przychodzi prosić o radę lub wyjaśnienie. Uczniowie zaś mają obowiązek pytać swoich przełożonych i doświadczonych kierowników duchowych, zgodnie z biblijnym wskazaniem: *Zapytaj ojca, a ci oznajmi, twoich starców, a powiedzą ci* (Pwt 32,7). Ten obowiązek nauczania i szukania pouczeń wyznaczał kontekst, w jakim powstawał Bazyliański zbiór pytań i odpowiedzi.

Również w listach autor wielokrotnie wspomina o spotkaniach z ascetami i długich z nimi rozmowach¹. Gdy bowiem po kilku latach pobytu w pustelni został w 364 roku kapłanem, a w 370 – biskupem Cezarei Kapadockiej, nie zerwał więzów z życiem ascetycznym, które rozwijało się spontanicznie w Poncie i Kapadocji. Włączył się w organizowanie tego ruchu, starając się określić jego właściwą formę. Co więcej, odgrywał rolę, która przypominała instytucję „starców”, czyli duchowych mistrzów, doświadczonych w praktykowaniu pustelniczej ascezy i kontemplacji. Takich ojców, obdarzonych darem znajomości Pisma Świętego i rozeznania duchów, proszono o zbawcze słowo: „Ojcze, powiedz słowo...”, albo też szukano u nich porady, wskazówki i „kierownictwa duchowego”. Odpowiedzi zawierały wskazania dla poszczególnych ascetów, ale miały też znaczenie bardziej

¹ O biografii Bazylego i formowaniu się *Asketikonu* zob. J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, [w:] Św. BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 1994, 10–30 (i cytowane tam opracowania); tenże, *Studia J. Gribo-monta nad św. Bazylim Wielkim*, „Collectanea Theologica” 58 (1988) 127–131.

uniwersalne. Były później zbierane i tworzyły zbiory, zwane *Apoftegmatami* albo też *Księgą starców*².

Do takiej roli ojca duchownego Bazyle doszedł szybko. Początkowo był pod wpływem Eustacjusza z Sebasty, szukał też wzorów wśród egipskich starców. Wkrótce jednak to wokół niego zaczęło się skupiać życie ascetyczne we wschodniej części Azji Mniejszej. Wyróżniał się on wykształceniem, znajomością Pisma oraz darem rozróżniania tego, co właściwe. Zdobywał zaufanie dzięki swojej mądrości, umiarowi i konsekwencji. Należał do ludzi żywych i dynamicznych, a zarazem pokornych i otwartych. Jego autorytet wzrósł od momentu, gdy w *Regułach moralnych*, wydanych około 360 roku, przedstawił szeroki program ruchu ascetycznego, zgodny z nauką Ewangelii i włączony w życie Kościoła. To wszystko sprawiło, że wspólnoty rozsiane w Poncie i Kapadocji zwracały się do stosunkowo młodego mistrza z prośbą o radę lub duchowe wskazania.

Podobnie jak u egipskich starców, asceci nie szukali u Bazylego intelektualnej wiedzy. Stawiali pytania wynikające z troski o duchowy postęp, o sens wyrzeczenia czy

² O instytucji „starców” w monastycyzmie egipskim, o roli „słowa Ojca” oraz o genezie *Apoftegmatów* zob. M. STAROWIEYSKI, [w:] *Apoftegmaty*, 89–116. O tzw. *collationes*, czyli „przyjacielskich spotkaniach mnichów, połączonych z rozmowami o sprawach duchowych”, zob. *tamże*, 92n. Pośród egipskich starców pojawia się także Bazyle Wielki, a podane o nim opowiadanie, traktujące o sensie i wartości posłuszeństwa, jest charakterystyczne dla jego ascetycznej nauki; por. *tamże*, 182. Na podobieństwo św. Bazylego do egipskich „starców” zwraca uwagę K.S. FRANK, 49.

ubóstwa, prosili o wyjaśnienie fragmentów Pisma Świętego bądź zasad moralnych. Wiele pytań dotyczyło również organizacji tworzących się wspólnot i codziennych zajęć ascety. W odpowiedzi Bazyli bynajmniej nie podaje abstrakcyjnych zasad. Unika teoretyzowania, rzadko odwołuje się do pojęć filozoficznych (jednym z nielicznych zapewne wyjątków jest *RegDł 2*)³. Odpowiada w sposób nieskomplikowany, prosty i konkretny, a zarazem serdeczny i ciepły. W tym sensie jego odpowiedzi upodabniają się do duchowych pouczeń Ojców pustyni.

Działalność Bazylego ma jednak swoją specyfikę. Ojcowie pustyni byli ludźmi milczącymi, wręcz unikającymi mówienia. Na pytania odpowiadali w kilku słowach, chociaż bardzo precyzyjnie. Bazyli zaś występuje jako ten, który otrzymał posługę nauczania. Jako kapłan, a następnie biskup, czuł się zobowiązany, by obwieszczać we dnie i w nocy braciom Boże postanowienia. To odróżnia go od Ojców pustyni. W odpowiedzi najczęściej

³ O podłożu filozoficznym pism ascetycznych Bazylego zob. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1948, 61–75. Można by sądzić, że problem źródeł pism ascetycznych Bazylego sprowadza się do metodologicznego rozróżnienia wzajemnego wpływu hellenizmu i Biblii. Jest to jednak pogląd fałszywy. Wyjątkiem są dwa pisma ascetyczne Bazylego, skierowane do specjalnych adresatów: *List 2* do św. Grzegorza z Nazjanzu i sławna *Mowa do młodzieńców*, będące swego rodzaju apologią ascezy, posługującą się przykładami z kultury greckiej. Natomiast w odpowiedziach udzielanych ascetom Bazyli nie odwołuje się do pojęć filozoficznych ani nie cytuje autorów klasycznych (zob. J. GRIBOMONT, *Les Règles épistolaires de saint Basile: Lettres 173 et 22*, [w:] tenże, *Mélanges*, 157–189).

powołuje się na Pismo Święte, z niego czerpie słownictwo i uzasadnienie. Innego typu ma też uczniów. Zwracają się do niego asceci pochodzący ze wspólnot, które przybierały formy bardziej instytucjonalne. Bazyli nie jest wprawdzie przełożonym, ale ojcem duchownym, kierownikiem i biskupem. Jest nadto tym, który świadomie organizuje życie monastyczne, ustala dla niego program, zasady działania. Sam też zbiera swoje odpowiedzi, opracowuje i wydaje, by przesłać je do wspólnot, do których nie mógł przybyć osobiście.

Dokładną datę powstania zbioru nazwanego *Asketikonem* trudno jest wyznaczyć. Zresztą kształtował się on przez wiele lat i miał co najmniej dwa różne wydania. Pierwsza jego wersja, obejmująca 203 pytania i odpowiedzi, ukazała się około 368 roku (*Mały Asketikon*). Nie zachował się żaden jej rękopis grecki, a jedynie łaciński przekład Rufina oraz fragmenty w języku syryjskim. Nas interesuje wydanie poszerzone (*Wielki Asketikon*), które ukazało się około 377 roku i przedstawia najbardziej dojrzały etap cenobityzmu bazyliańskiego. To ostateczne wydanie Bazyli zamieścił w zbiorze pism nazwanym *Zarysem ascezy*.

Tekst jednak podlegał wielu zmianom i „uzupełnieniom”, zarówno za życia Bazylego, jak też zapewne po jego śmierci. Wskazuje na to okoliczność, że bogata tradycja rękopiśmienna *Asketikonu* nie przekazuje jednokowej struktury dzieła⁴. W wersji najbardziej rozpowszech-

⁴ O różnych wersjach *Asketikonu* zob. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte*, 13–148. O najbardziej rozpowszechnionej wersji (*recensio vulgata*), zob. *tamże*, 13–14, 205–207.

nionej, znanej od VI wieku w większości klasztorów na Wschodzie, *Reguły dłuższe* zawierają 55 pytań – odpowiedzi, a *Reguły krótsze* – 313. Wersja ta, zwana „Wulgatą”, posłużyła za podstawę *editio princeps* (Wenecja 1535), a następnie wydania, jakie na początku XVIII wieku przygotował benedyktyn Julien Garnier. To ostatnie wydanie przedrukował w 1857 roku J.P. Migne w *Patrologia Graeca*. Na nim opierają się przekłady na języki nowożytny, także niniejsze tłumaczenie. Uzupełnia je pięć rozdziałów, tzw. *Extravagantes*, które wydał w 1953 roku J. Gribomont jako dodatek do *Reguł krótszych* (Pytania 314–318)⁵.

Inne wersje *Wielkiego Asketikonu*, znane z tradycji rękopiśmiennej, nie różnią się treściowo⁶, ale głównie uszeregowaniem pytań oraz ich liczbą. Kolejność rozdziałów jest w nich najczęściej przypadkowa, pozbawiona układu tematycznego, typowego dla *recensio vulgata*. Niekiedy cały *Asketikon* tworzy jedna seria pytań – odpowiedzi, bez podziału na *dłuższe* i *krótsze*⁷. Wreszcie, niektóre manu-

⁵ *Histoire du texte*, 180–186. O autentyczności *RegKr* 314–318 zob. *tamże*, 186–192. Por. Aneks: *Les Extravagantes*, [w:] *tenże*, *Mélanges*, I, 243–246.

⁶ Występujące liczne warianty leksykalne w tekście poszczególnych wersji nie wprowadzają zasadniczo zmian w treści, jak wykazał J. Gribomont w wydaniu krytycznym fragmentu *RegDł* 16 (*Histoire du texte*, 210–217).

⁷ Jedną serię pytań i odpowiedzi (w liczbie 361) zawiera na przykład – po raz pierwszy obecnie wydana – wersja armeńska *Wielkiego Asketikonu*: BASILIO DI CESAREA, *Il Libro delle Domande (Le Regole)*, edito da Gabriella Uluhogian, t. 1–2, Lovanii 1993 (CSCO 536, *Scriptores Armeniaci*, t. 19–20).

skrypty opuszczają pewne rozdziały lub na przykład urywają się na pytaniu 286 *Reguły krótszej*⁸. Z pewnością, wielka ilość rękopisów i wersji świadczy o popularności przez wieki pism ascetycznych Bazylego. Utrudnia to jednak opracowanie przygotowywanego od lat ich wydania krytycznego.

2. Forma i tytuł pisma

Wielki Asketikon ma formę pytań i odpowiedzi. Sam Bazyli pisał o tym dziele, że zawiera „odpowiedzi, udzielone na pytania braci i dotyczące praktykowanej we wspólnocie ascezy, prowadzącej do życia według nauki Pana”⁹. Stosował też podobne określenia, gdy przy innych okazjach powoływał się na przedstawione w nim zagadnienia¹⁰.

Taka forma *Asketikonu* została autorowi zasadniczo podyktowana – jak wskazano wyżej – wręcz narzucona przez okoliczności. Swoich pouczeń udzielał on bowiem, podobnie jak Ojcowie pustyni, w formie rzeczywistego dialogu z braćmi. Z rozmów tych spisał tylko poszczególne kwestie. Chociaż więc odpowiedzi Bazylego, udzie-

⁸ Na *RegKr* 286 kończył się rękopis z Pontu, znany ze scholionu z VI wieku, zob. *niżej*, przypis do przekładu *RegKr* 287.

⁹ Wstęp do Zarysu ascezy, zob. *Pisma ascetyczne*, t. 1, 61.

¹⁰ W *Regułach krótszych* Bazyli kilkakrotnie odsyłał do wykładu zawartego w pierwszej części zbioru, powołując się na odpowiednie „pytanie” (ἐρώτημα) lub odpowiedź (ἀπόκρισις), zob. *RegKr* 303, 305 i 318. Por. też *RegKr* 103: „w odpowiedzi dłuższej” (ἐν τῇ πλεοντέρᾳ ἀποκρίσει); *RegKr* 220: „w (odpowiedziach) dłuższych” (ἐν τοῖς κατὰ πλάτος).

lane na pytania ascetów, przypominały duchowe wskazania egipskich starców, niemniej jednak – pod względem literackim – jego dzieło różni się od *Apoftegmatów* (w których zresztą też spotykamy różne formy przekazu)¹¹. „Pytania i odpowiedzi” tworzyły gatunek sam w sobie (gr. *erotapokriseis*, łac. *quaestiones et responsiones*), znany od dawna autorom starożytnym. Był on stosowany w tradycji hellenistycznej, później rozpowszechnił się w literaturze okresu schyłkowego patrystyki. Jest jasne, dlaczego cieszył się popularnością. Był formą interesującą, bardziej osobistą niż na przykład zwarty wykład, i dostępną dla szerszych rzesz czytelników. Pozwalał dodawać ciągle nowe kwestie i poruszać różnorodne tematy związane z rzeczywiście stawianymi pytaniami. Pozwalał też zapisać improwizowany dialog ojca duchownego z uczniami, typowy dla początków monastycyzmu. Dlatego został przyjęty także w rozwijającym się piśmiennictwie ascetycznym. Słuszne jest jednak stwierdzenie, że *Asketikon* Bazylego stanowi najbardziej „reprezentatywny przykład nauczania monastycznego w formie pytań i odpowiedzi”¹².

¹¹ Zob. M. STAROWIEYSKI, *Apoftegmaty Ojców pustyni – zagadnienia literackie*, [w:] *Apoftegmaty*, 103n.

¹² Por. H. DÖRRIES, *Erotapokriseis*, [w:] RAC 6 (1966) 342–370, zwłaszcza 353 i 366. Por. także: L. PERRONE, *Sulla preistoria delle „quaestiones” nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.*, „Annali di storia dell’esegesi” 8 (1991) 485–505; A. KAZHDAN, *Erotapokriseis*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A.P. KAZHDAN i in., I, New York – Oxford 1991, 727.

Forma ta jednak nie jest zastosowana w jednakowy sposób w *Regułach dłuższych* i *krótszych*. W pierwszej serii rozdziały nie zawsze rozpoczynają się od rzeczywistego pytania, ale często od zwykłej zapowiedzi tematu, np. „O tym, że należy prowadzić życie na osobności”, „O wyrzeczeniu się”, „O niewolnikach”, itd. Odpowiedzi zaś są bardziej opracowane, mają niekiedy wprost formę wykładu. Natomiast w *Regułach krótszych* padają rzeczywiste pytania problemowe, rozpoczynające się od partykuł: „Czy”, „Jak”¹³. Niektóre z nich się powtarzają (np. *RegKr* 200 i 302) lub wyraźnie dotyczą wyjaśnienia zagadnień omówionych wcześniej. Także odpowiedzi zdradzają ich pierwotną formę ustną. Niekiedy są bardzo krótkie, np. „Tak, jak Pan postąpił z Piotrem” (*RegKr* 83), „Jakże by nie!” (*RegKr* 111). Innym razem spontanicznie oceniają pytania jako „źle postawione” (*RegKr* 128) lub związane z „ludzkim” sposobem rozumowania (*RegKr* 308). Sprawiają więc nieraz wrażenie, że zostały przepisane tak, jak je autor wygłosił, bez poprawek i retuszków.

Trudno jednak zgodzić się z opinią, iż w *Regułach dłuższych* forma pytań wydaje się jedynie „fikcją literacką”¹⁴. Opinia ta dotyczy raczej wersji ostatecznej dzieła, ponieważ należy sądzić, iż w wielu przypadkach syntetyzuje ono i rozwija liczne pytania rzeczywiście postawione

¹³ W *RegDł* przeważają „Pytania” zaczynające się od περί (np. Περί τοῦ ζώνης – O pasie) albo mające formę twierdzącą: ὅτι δεῖ (O tym, że należy...), natomiast *RegKr* zawierają rzeczywiste pytania problemowe: „Czy” (εἰ, εἰάν) lub „Jak?” (τῶς).

¹⁴ Por. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte*, 252.

Bazylemu i odpowiedzi rzeczywiście udzielone przez niego konkretnym wspólnotom ascetycznym.

Obu pismom Bazylego nadano tytuł *Reguły* (ὁροι), który nie pochodzi od autora i tylko w pewnym stopniu odpowiada ich treści. *Asketikon* nie jest bowiem „kodeksem dokładnie określonych obowiązków i przepisów, a raczej zbiorem zachęt i rad”¹⁵. Dotyczy nie tylko organizacji życia klasztornego, ale również ogólnych problemów duchowych, wyjaśniania fragmentów Pisma Świętego, itd. Ponadto, jak pisze J. Gribomont, nie jest rzeczą słuszną nazywać to dzieło „regułami”, gdyż sprzeciwia się to myśli Bazylego, „dla którego jedynie Pismo Święte stanowi prawo i który nigdy nie myślał, aby występować w roli sprawującego władzę”¹⁶. Ponieważ w wydaniach, przekładach i opracowaniach naukowych *Asketikon* nadal jest nazywany *Regułami*, także niniejsza praca zachowuje stosowany powszechnie tytuł.

3. Struktura dzieła

Wielki Asketikon – w wersji najbardziej rozpowszechnionej (*recensio vulgata*) – jest podzielony na dwie serie pytań i odpowiedzi, mających odrębną numerację i różnie zatytułowanych: *Reguły dłuższe* (55 „rozdziałów”) i *Reguły krótsze* (318 kwestii).

¹⁵ D. AMAND, *L'ascèse monastique*, 6.

¹⁶ J. GRIBOMONT, *Saint Basile*, [w:] *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, „Théologie” 49 (Paris 1961) 104. Por. też: L. LÈBE, *Saint Basile. Note à propos des Règles monastiques*, „Revue Bénédictine” 76 (1966) 116–118.

Nie wszystkie wersje dzieła znane z tradycji rękopiśmiennej lub ze starożytnych przekładów mają ten podział¹⁷. Sam Bazyli nie daje jasnej wskazówki w tym względzie, a we *Wstępie do Zarysu ascezy* wymieniał to dzieło jako jedno pismo, zawierające „odpowiedzi udzielone na pytania”.

Wydaje się jednak słuszne przyjąć, iż sam biskup Cezarei podzielił swój zbiór na dwie części, które nazywał „odpowiedziami dłuższymi” i „krótszymi”; później nadano im miano *Reguł dłuższych* i *Reguł krótszych*¹⁸. Jednakże nazwy te nie wskazują, jak można by sądzić, iż różnica między obiema częściami polega wyłącznie na długości odpowiedzi. Dotyczy ona także natury pytań i odpowiedzi, pierwsza seria ma bowiem formę raczej uporządkowanego wykładu, w drugiej zaś przyjmuje raczej formę dialogu – rzeczywiste pytania i zwięzłe odpo-

¹⁷ Podziału na dwie części nie miał *Mały Asketikon*, chociaż można w nim taki podział wyróżnić: pierwszych 11 pytań – odpowiedzi, które weszły do *RegDł*, obejmuje główne zasady życia cenobitycznego i odróżniają się od dalszych 189 pytań, dotyczących spraw bardziej szczegółowych (weszły one do *RegKr*); por. „Tablicę zgodności”, zamieszczoną na końcu tomu. Podobny podział widać w traktacie *De baptismo*: w pierwszej księdze są wyłożone trzy tematy zasadnicze, a druga zawiera odpowiedzi na pytania szczegółowe.

¹⁸ Ὅροι κατὰ πλάτος i Ὅροι κατ' ἐπιτομήν. Tytuły te zostały przełożone w języku łacińskim: *Regulae fusius tractatae* i *Regulae brevius tractatae*. W języku polskim tłumaczono je: *Reguły obszerniejsze* i *Reguły zwięźlejsze*, lub: *Reguły wielkie* i *małe*; *większe* i *mniejsze*. W niniejszym przekładzie wybrano określenia: *Reguły dłuższe* i *Reguły krótsze*, m.in. dla łatwiejszego odróżnienia ich od innych Bazylikańskich tytułów: *Wielki* i *Mały Asketikon*.

wiedzi. Różnicę tę jaśniej ukaże poniższe omówienie obu części dzieła.

a) Reguły dłuższe

Pierwsza seria pytań – odpowiedzi zawiera obszerny wykład ogólnych zasad i norm życia we wspólnotcie. Omawia podstawowe zasady duchowości (miłość, wyrzeczenie się, unikanie rozproszeń, posłuszeństwo itd), jak i główne problemy organizacji wspólnoty (cenobityzm, warunki przyjmowania kandydatów, rola przełożonych, praca, modlitwa itd.). Słuszne jest niewątpliwie określenie jej jako „systematycznej katechezy”¹⁹ monastycznej.

Plan kompozycyjny *Reguł dłuższych* jest jasny i logiczny. Pytania poprzedza długi wstęp, zawierający wezwanie do gorliwości w życiu ascetycznym i do posłuszeństwa przykazaniom. Pytanie pierwsze dotyczy kolejności, jaką należy zachować w wypełnianiu przykazań. Bazyli przypomina, iż podobne pytanie zostało kiedyś postawione Panu Jezusowi, który odpowiedział, iż pierwszym przykazaniem jest miłość Boga, a drugim – miłowanie bliźniego jak siebie samego. Zgodnie z takim wskazaniem odpowiedź druga, chyba najdłuższa i najbardziej opracowana, mówi o miłości Boga, a trzecia – o miłości bliźniego. Te pierwsze trzy rozdziały zapowiadają główne idee całego *Asketikonu*. Wskazują na ważne miejsce Pisma Świętego w tym dziele oraz na rolę miłości, która stanie się główną zasadą ascetyzmu bazylikańskiego.

¹⁹ J. GRIBOMONT, *Histoire du texte*, 252.

W dalszych odpowiedziach Bazyli, w perspektywie przykazania miłości Boga i bliźniego, omawia kolejno następujące tematy: rolę bojaźni Bożej, połączonej z miłością (4), sposób życia wolnego od rozproszeń, skupionego jedynie na tym, co konieczne (5), potrzebę oderwania się od świata (6) i wartość życia wspólnotowego, umożliwiającego realizowanie przykazania miłości (7). Pisze też o „wyrzeczeniu się” (8–9), stanowiącym najwyższy wyraz miłości²⁰.

Następne rozdziały dotyczą praktycznych zasad i przepisów życia wspólnoty. Są ułożone w porządku mniej ścisłym. Można wyróżnić w nich rozdziały: 10–15 – o warunkach przyjęcia do wspólnoty różnego typu osób; 16–21 – o wstrzemięźliwości; 25–31 i 43–54 – o obowiązkach przełożonego i podległych braci; rozdziały 37–42 – o pracy, wśród których autor umieścił ważne omówienie programu modlitwy wspólnej (37). Ostatnia odpowiedź (55) dotyczy możliwości leczenia chorych.

Systematyczne opracowanie pięćdziesięciu pięciu kwestii pozwoliło ukazać główne cechy instytucji monastycznej i wyraźnie ją scharakteryzować. Znajdziemy w *Regułach dłuższych* nie tylko uzasadnienie cenobitycz-

²⁰ A. de Vogüé proponował, aby dla lepszego zrozumienia *Reguł dłuższych* wyróżnić w nich siedem części, omawiających kolejno następujące tematy: posłuszeństwo przykazaniom, prowadzące do oddalenia się od świata i do życia wspólnego (*Wstęp* – 7), wyrzeczenie (8–15), opanowanie namiętności (16–23), porządek wspólnoty (24–36), praca (37–42), powinności przełożonych (43–54), właściwe użycie medycyny (55); A. DE VOGÜÉ, *Las Grandes Reglas de san Basilio. Una ojeada*, „Cuadernos Monásticos” 91 (1989) 421–450.

nej formy monastycyzmu, ale też praktyczne zasady takiego życia, np. dotyczące przyjmowania kandydatów, kształcenia nowicjuszy²¹, roli przełożonych, ubrania mniacha (w tekście: chrześcijanina), czy też znaczenia pracy w życiu wspólnoty²². W sumie otrzymujemy dojrzały obraz życia wspólnotowego, w którym następuje harmonijnie połączenie praktyk ascetycznych (modlitwa, oficjum, post), działalności społecznej (praca fizyczna, charytatywna, posługa w *xenodochium*) oraz intelektualnej (nauka Pisma Świętego, szkoły dla nowicjuszy). Obraz ten uzupełnią dodatkowe wyjaśnienia, zawarte w następnej części *Asketikonu*.

b) Reguły krótsze

W drugiej części *Wielkiego Asketikonu* Bazylego wyjaśnia kwestie szczegółowe pojawiające się w życiu wspólnoty. Odpowiada na pytania związane z konkretnymi sytuacjami. Rozwiązuje trudne przypadki sumienia, określa, co

²¹ O wychowaniu dzieci w bazylikańskich klasztorach zob. S. LONGOSZ, *Rodzinne wychowanie dziecka wg świętego Bazylego*, „Currenda” 130 (Tarnów 1980) 249–258.

²² O pracy zob. G. LUNARDI, *Il lavoro in Basilio il Grande*, „Vetera Christianorum” 21 (1984) 313–326. Zagadnieniem tym zajmował się w jednej ze swych pierwszych rozpraw J.M. SZYMUSIAK: *Le travail des moines dans la pensée de s. Basile*, Enghien (Belgia) 1950 (maszynopis; praca dla mnie nieodstępna). Należy sądzić, iż echem tej rozprawy jest rozdział „Zagadnienie pracy w ascezie Ojców Kapa-dockich”, [w:] tenże, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 86–89. Por. też: M. MAZZA, *Monachesimo basiliano: modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell’ impero del IV secolo*, „Studi Storici” 5 (1980) 31–60.

znaczy jakaś wada lub cnota, wyjaśnia, jak zachować się wobec braci, którzy na przykład zbyt ostro napominają drugich, zaniedbują pracę lub też zajmując się pracą nie mogą uczestniczyć we wspólnej modlitwie. Pojawiają się pytania teologiczne (np. o nieodwracalność kary wiecznej) lub kwestie biblijne („Co znaczą słowa Pisma: ...”). Wiele pytań dotyczy problemów duchowych, często związanych z poszukiwaniem rozwiązań praktycznych, np. komu należy wyznawać grzechy, jak modlić się bez rozproszeń, jaka jest granica posłuszeństwa. Słuszne wydaje się stwierdzenie, że *Reguły krótsze* zawierają rzeczywiste pytania postawione Bazylemu i są jedynie prostym „zbiorem ustnych, improwizowanych odpowiedzi, spisanych przez słuchaczy tak, jak zostały powiedziane”²³.

Te pytania i odpowiedzi zostały później ułożone tematycznie, kolejne rozdziały dotyczą więc podobnego problemu. Wyjątkiem są dwa pierwsze pytania, mające charakter wstępny: jedno dotyczy wartości normatywnej Pisma Świętego, a drugie – znaczenia „zobowiązań” monastycznych.

J. Gribomont wyróżnił w *Regułach krótszych* dwanaście jednotematycznych serii pytań²⁴. Kolejne serie omawiają następujące tematy: pokuta i nawrócenie (3–20), grzechy (21–84), ubóstwo (85–95), obowiązki przełożonych (96–113), posłuszeństwo (114–125), post (126–140),

²³ J. GRIBOMONT, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, [w:] tenże, *Mélanges*, t. 2, 327.

²⁴ Por. *Histoire du texte*, 205n; *Annexe II*, [w:] J. GRIBOMONT, *Mélanges*, 248. W ten sposób jest tematycznie uporządkowana wersja zwana *Wulgatą*.

praca fizyczna (141–156), wewnętrzne usposobienie (157–186). Seria dziewiąta mówi o stosunku do krewnych (187–190) i zawiera odpowiedzi na pytania dotyczące rozumienia Pisma Świętego (191–238), dziesiąta zaś przedstawia zagadnienia moralne wynikające z lektury tekstów biblijnych (239–278). W serii jedenastej zebrane są pytania uszeregowane bez porządku i związku między sobą (279–286). Podobnie ostatnia część, którą opuszczały niektóre rękopisy, zawiera dopowiedzenia na różne tematy (287–313).

Grupy tematyczne nie zostały, jak się wydaje, ułożone w kolejności przypadkowej. Dwie pierwsze (*RegKr* 3–84) wyraźnie wiążą się ze sobą, kładąc nacisk na obowiązek oraz zasady nawrócenia i pokuty. Zatem na początku dzieła, podobnie jak w *Regułach moralnych*, spotykamy wezwanie do odwrócenia się od grzechu, który „jest największym złem”²⁵, oraz do nieustannej „przemiany ducha” (*metanoia*), prowadzącej do nowego życia. Dalej następują grupy tematyczne, w których dominują zalecenia porządku ascetycznego, czyli „monastyczne” w znaczeniu współczesnym, zwłaszcza kwestie dotyczące przełożonych, posłuszeństwa, postu, pracy (*RegKr* 85–190).

²⁵ W *Regułach krótszych* Bazyli wielokrotnie przypomina, że każdy grzech jest nieskończenie wielki (podobnie głosił w piśmie *O sądzie Bożym*, zob. *Pisma ascetyczne*, t. 1, 37n), a zarazem jasno mówi, że Bóg wybacza wszystkie grzechy pod warunkiem prawdziwej skruchy grzesznika. Znajdziemy tu także piękne stwierdzenia o nieskończonym miłosierdziu Bożym. Zob. D. AMAND, *L'ascèse monastique*, 173n; B. PETRÀ, *L'uguaglianza dei peccati secondo Basilio il Grande*, „*Studia moralia*” 21 (1983) 239–258.

W tym kontekście pojawiają się – wyjątkowo liczne, jeśli wziąć pod uwagę charakter dzieła – pytania odnoszące się do problemów egzegetycznych (przeważają one w *RegKr* 191–280). Niewątpliwie „zamiłowanie Bazylego do podkreślania znaczenia każdego słowa Bożego”²⁶ i częste powoływanie się na Pismo Święte²⁷ pobudzało braci, aby pytali go także o problemy biblijne, szczególnie o takie, które wiązały się z życiem duchowym i kwestiami moralnymi.

Warto także zwrócić uwagę, że niektóre pytania powtarzają się, są do siebie podobne lub dotyczą dodatkowego wyjaśnienia spraw już omawianych w pierwszej części *Asketikonu*. Bazyli nie pominął tego typu konkretnych i szczegółowych kwestii. Zamieścił je w *Regułach krótszych*, uzupełniając w ten sposób wykład zasadniczych tematów podany na początku dzieła.

4. Program nauki ascetycznej

Dokładne omówienie nauki ascetycznej Bazylego wymagałoby obszerniejszego opracowania. Warto jednak

²⁶ P. SCAZZOSO, *S. Basilio e la Sacra Scrittura*, „Aevum” 47 (1973) 210–224.

²⁷ Słusznie zauważa się, że Bazyli ustawicznie powołuje się na Biblię, a jego metoda „może wydawać się często mechanicznym przytaczaniem fragmentów Pisma Świętego, z powodu ograniczenia wszelkich komentarzy. Postępowanie to jednak wskazuje na wewnętrzną logikę i stwarza przestrzeń na medytację” (C.M. PACZKOWSKI, *Egzegeza biblijna Bazylego Wielkiego*, „Quaestiones selectae” 1 (Kłodzko 1994) 29–41, zwłaszcza 31.)

wskazać na kilka jej cech charakterystycznych²⁸. Przede wszystkim należy podkreślić wybitnie biblijny i eklezjalny charakter tej ascezy. Co to znaczy?

Biskup Cezarei przyjmuje słowo Boże, zawarte w Piśmie Świętym, jako wyłączną normę życia ascetycznego. W nim widzi jedyną regułę, a swoje pouczenia traktuje jako praktyczne zastosowanie nauczania biblijnego w konkretnych sytuacjach. W nim też, zwłaszcza w Ewangeliach i w Listach św. Pawła²⁹, szuka potwierdzenia dla każdego ludzkiego słowa, czynu, problemu. Głosi, że wypełnianie słowa Bożego – zawsze i bez wyjątku – pozostaje jedyną drogą doskonałości.

Ponadto, życie ascetyczne określa Bazyli w ogólnej perspektywie chrześcijańskiej. Do ascety zwraca się jako do chrześcijanina (*christianos*) albo ucznia (*mathe-tes*) Chrystusa. Mówi o „braciach” (*adelphoi*) i „braterskiej wspólnotcie” (*adelphotes*). Unika słów „mnich” (*monachos*) czy „klasztor” (*monasterion*) nie tylko dlatego, że owe terminy w jego czasach wiązały się jeszcze z monastycyzmem eremickim, który go nie zajmował, ale bardziej z tego względu, że niedostatecznie określały one związek

²⁸ O nauce ascetycznej Bazylego zob. zwłaszcza: P. HUMBERCLAUDE, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris 1932; D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1948. Pożyteczne będzie zaznajomienie się z indeksem rzeczowym zamieszczonym na końcu niniejszego tomu.

²⁹ Por. M. GIRARDI, *Erotapokriseis neotestamentarie negli Ascetica di Basilio di Cesarea. Evangelismo e paolinismo nel monachesimo delle origini*, „Annali di storia dell'esegesi” 11/2 (1994) 461–490. O Piśmie Świętym w Regułach moralnych, złożonych niemal w całości z cytatów biblijnych, zob.: BAZYLI, *Pisma ascetyczne*, t. 1, 44–49.

żyjącego w odosobnionej wspólnocie ascety z Kościołem³⁰. Chciał nadto zapobiec szerzącej się opinii, traktującej odejście do życia monastycznego jako „ucieczkę od Kościoła”.

Z takiego ujęcia ascezy wynikają określone konsekwencje. Przede wszystkim ważna rola miłości, wręcz jej prymat w życiu duchowym. Miłość do Boga wymaga wyłącznej uwagi i niepodzielnego serca, ona też prowadzi do wyboru życia na osobności (*idiazein*). Chrześcijanin odchodzi więc od świata, aby być wolnym od zbytecznych trosk i niepokojów (*amerimnon*), by móc osiągnąć skupienie ducha i wolność od rozproczeń (*ameteoriston*)³¹, a następnie wewnętrzny pokój (*hesychia*). Zachowując serce niepodzielne dla Boga, wchodzi na drogę życia jednolitego, zjednoczonego (*monotropos bios*; *RegDł* 20,2).

Z kolei miłość bliźniego wymaga organizowania wspólnotowego sposobu życia. Odchodząc od świata, chrześcijanin nie powinien „odosobnić się” (*monazein*) od tych, którzy mają ten sam cel podobania się Bogu. Biskup Cezarei jako pierwszy w literaturze ascetycznej zdecydowanie wykazywał wyższość cenobityzmu nad życiem eremickim i pustelniczym³². Broniąc życia wspólnoto-

³⁰ Por. R. POUCHET, *L'expérience, le rayonnement et l'originalité ascétique de saint Basile. Histoire et actualité*, CCist 54 (1992) 43–65.

³¹ Por. P. MIQUEL, 'Αμετεώριστον chez saint Basile, CCist 51 (1989) 293–297.

³² Por. M.M. VAN MOLLE, *Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile*, „La vie spirituelle”, Supplément, 23 (1970) 196–225. O stosunku eremityzmu i cenobityzmu

wego, dowodził nadto, że pomaga ono skuteczniej walczyć z wadami oraz ćwiczyć się w cnotach, a więc stwarza większe możliwości realizowania Ewangelii i harmonijnego rozwoju życia duchowego. Ponadto autor *Asketikonu* wciąż przypomina Pawłowy obraz ciała i jego członków, wskazując na wzajemną odpowiedzialność i zależność we wspólnocie oraz współpracę w dążeniu do doskonałości. Dodajmy, że najbardziej znamiennej cechą bazylińskiego monastycyzmu – w jego organizacyjnej strukturze – pozostanie właśnie cenobityzm.

Za nieodzowny wymóg wspólnotowego życia ascetycznego uważał Bazyli ubóstwo i posłuszeństwo. Żądał radykalnych wyrzeczeń: „Sprzedaj wszystko, co masz”. Przywoływał często wzór życia pierwszej wspólnoty apostoelskiej, w której niczego nie uważano za swoje³³. Mówiąc o posłuszeństwie, odnosił je do przykazań i Ewangelii, ponieważ nakazem jest przede wszystkim słowo Boże. Głosił, że wymaga ono wyrzeczenia się własnej woli i naśladowania Chrystusa, który był „posłuszny aż do śmierci”. Zobowiązywał też Bazyli do posłuszeństwa przełożonemu, chociaż nie podawał w tym zakresie szczegółowych zasad. Przełożony zaś, według niego, winien być wobec braci przede wszystkim „egzegetą” Pisma Świętego. Taki przełożony, chociaż odpowiada za wspólnotę w najmniejszych szczegółach, nie ma nic z wyjątko-

oraz problemach, jakie niesie zakładana wyższość tego ostatniego, zob. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de s. Benoît*, t. 7, Paris 1977, 88–98.

³³ Dokładniej zob. C. BURINI, *La „comunione” e „distribuzione dei beni” di Atti 2,44 e 4,32.35 nelle Regole Monastiche di Basilio Magno*, „Benedictina” 28 (1981) 151–169.

wej, charyzmatycznej władzy starców egipskich ani nie mieści się w Pachomiańskiej koncepcji absolutnego posłuszeństwa. Dlatego, jak stwierdza J. Gribomont, monastycyzm bazyliański pozostanie bardziej rodzinny i personalistyczny, a jego strukturę będą tworzyć wspólnoty autonomiczne, pozbawione centralizacji³⁴.

Stosunkowo niewiele miejsca zajmuje w *Asketikonie* temat modlitwy, która jednak pozostaje zasadniczym elementem w życiu wspólnoty. Biskup Cezarei strzeże się, aby nie popierać (ani nie potępiać) mesalianńskiej idei modlitwy nieustannej. Modlitwy nie uważa za pobożne ćwiczenie czy technikę psychologiczną; jest ona raczej „pamięcią o Bogu” (*mneme tou Theou*)³⁵. Wzywa więc, aby „oderwać duszę od trosk światowych i uwolnić od roztargnień, a przez modlitwę związaną z lekturą Pisma Świętego napełnić duszę żywą, aktywną myślą o Bogu, i mieć Boga w sobie na podobieństwo wzniesionego ołtarza”. Wypracowuje też zasady wspólnej modlitwy braci, zwanej psalmodią. Ogromną zasługą Bazylego jest zwią-

³⁴ Por. J. GRIBOMONT, *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*, [w:] tenże, *Mélanges*, t. 2, 270–293.

³⁵ Nieustanna pamięć o Bogu, świadomość Jego obecności i spojrzenia – to charakterystyczna postawa w duchowości bazyliańskiej; zob. J.E. BAMBERGER, Μνήμη – Διάθεσις: *The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil*, „Orientalia christiana periodica” 34 (1968) 233–251; T. ŠPIDLÍK, *L’ idéal du monachisme basilien*, [w:] P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A 1600 Anniversary Symposium*, t. I, Toronto 1981, 361–374.

zanie życia wspólnoty ascetycznej z liturgiczną modlitwą godzin³⁶.

Autor *Reguł* uparcie wskazuje na zasadę, iż w życiu ascetycznym liczy się wewnętrzne usposobienie, wyrażające się w posłuszeństwie, w dobrowolnym przyjęciu ubóstwa oraz w niepodzielności serca. Podkreśla potrzebę „czystości serca” i spełniania czynów z dobrą intencją. Przypomina, aby wszystkie powinności we wspólnocie wypełniać z żarliwą miłością i z gorącym pragnieniem podobania się Bogu³⁷. Zwraca też uwagę na zewnętrzne zachowanie i praktyki ascetyczne, np. post i inne umartwienia. Zakłada jednak, że są one tylko środkami do osiągnięcia wyższego celu, mianowicie zbliżenia się do Boga i lepszego służenia bliźniemu.

Biskup Cezarei nie starał się ustalić szczegółowych przepisów życia we wspólnocie. Na niektóre pytania, odnoszące się do konkretnych sytuacji, odpowiadał ogólnie.

³⁶ O oficjum w monastycyzmie bazyliańskim zob. J. MATEOS, *L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, „Oriens Christianus” 47 (1963) 53–88; J. GRIBOMONT, *La prière selon saint Basile*, [w:] tenże, *Mélanges*, 426–442; B. GAIN, *Monachisme et liturgie au temps des Pères cappadociens*, „Le monde de la Bible” 70 (mai–juin 1991) 12–15; tenże, *L'Église de Cappadoce*, 168–183.

³⁷ Temat podobania się Bogu jest niezmiernie ważny w pismach św. Bazylego; por. M. SIMON, *Plaire à Dieu selon les Règles monastiques de saint Basile*, CCist 39 (1977) 239–249. Bazyli często przestrzega też przed wewnętrznym zbuntowaniem się czy niezadowoleniem, bądź narzekaniem i „szemraniem”; zob. E. CONTRERAS, *Basilio di Cesarea y la murmuración*, „Cuadernos Monásticos” 86 (1988) 285–298.

nie słowami św. Pawła: *Wszystko niech się odbywa godnie i w należytych porządku* (1 Kor 14,40). W jego zaleceniach nie ma też zbędnego schematyzmu. Doradza on „ucieczkę od świata”³⁸, ale zarazem potrzebę życia we wspólnocie i zaangażowania się w świecie. Głosząc cenobityzm, nie wyklucza wartości eremityzmu. Wprowadza raczej równowagę między życiem pustelniczym i wspólnotowym, dążąc też do połączenia czynnika aktywnego i kontemplacyjnego. Głosi żarliwą miłość, ale równocześnie apeluje do rozsądku. Odnajdujemy co prawda u niego pewien rygorizm, konsekwentne zasady i wymagania, niemniej przeważa równowaga między surowością i umiarkowaniem³⁹. Nie ma tu ascetycznych skrajności eustacjan czy monastycyzmu syryjskiego⁴⁰.

W ten sposób Bazyli uformował określoną tradycję ascetyczną, która wywierała ogromny wpływ przez wieki. Jego pisma weszły nie tylko do kanonu lektur duchowych, ale stały się także najbardziej powszechną „re-

³⁸ Por. J. GRIBOMONT, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, [w:] tenże, *Mélanges*, t. 2, 322–363.

³⁹ Przykładem może być podejście do postów. Bazyli nakazuje unikać skrajności, zarówno absolutyzowania postu, jak i lekceważenia go. Chwali więc wstrzemięźliwość, ale przestrzega też, że nadmierny post może być przeszkodą w pracy lub narusza wspólnotę stołu. Dokładniej na temat postu zob. A. BOROWSKI, *Post w świetle nauki św. Bazylego*, „Ateneum Kapłańskie” 12 (1926), t. 17, 132–151; TH. PICHLER, *Das Fasten bei Basileios dem Grossen und im antiken Heidentum*, Innsbruck 1955.

⁴⁰ Zob. J. GRIBOMONT, *Le monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, [w:] tenże, *Mélanges*, t. 1, 26–41; tenże, *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, tamże, 43–64.

gułą” wspólnot monastycznych, szczególnie w Kościele wschodnim⁴¹.

5. Uwagi bibliograficzne

Niniejszy przekład opiera się na wydaniu zawartym w PG 31,889–1305, które zasadniczo jest przedrukiem znakomitego na ówczesne czasy wydania z 1722 roku, przygotowanego przez mnicha benedyktyńskiego z Kongregacji św. Maura, Julien Garniera. Jedynie kilka rozdziałów doczekało się wydania krytycznego: *RegDł* 16 i *RegKr* 267 (J. Gribomont, *Histoire du texte*, 210–214; 269n) oraz *RegKr* 314–318, czyli tzw. *Extravagantes* (*tamże*, 180–186). Należy oczekiwać na pełne wydanie krytyczne pism ascetycznych Bazylego, przygotowywane od lat dla serii *Sources Chrétiennes*.

Benedyktyński wydawca Julien Garnier opublikował łacińskie tłumaczenie *Reguł dłuższych* i *Reguł krótszych*, przedrukowane także w *Patrologia Graeca*. Przekłady narodowe Bazyliańskich pism ascetycznych pojawiły się w XVII wieku: francuski w 1673 roku (wyd. 2 – 1838) i polski w 1686. Najważniejsze tłumaczenia współczesne to:

The Ascetic Works of Saint Basil, translated into English with Introduction and Notes by W.K.L. CLARKE, New York – Toronto 1925.

⁴¹ O wpływie idei ascetycznych św. Bazylego na Wschodzie i na monastycyzm zachodni będzie mowa w trzecim tomie jego *Pism ascetycznych*.

Asketiczni twori sw. Otca naszego Wasilija Welikogo, przekład METROP. ANDRZEJ SZEPTYCKI, Lviv 1929 (Rim 1989, reprint).

L'Ascetica di S. Basilio il Grande, traduzione di E. LEGGIO, Torino 1934.

SAINT BASIL, *Ascetical Works*, translated by M.M. WAGNER, *The Fathers of the Church*, Washington 1950 (wyd. 3 – 1970; bez *Reguł krótszych*).

SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, introduction et traduction L. LÈBE, Maredsous 1969.

BASILIO DI CESAREA, *Opere ascetiche*, a cura di U. NERI, traduzione di M.B. ARTIOLI, Torino 1980.

BASILIIUS VON CAESAREA, *Die Mönchsregeln*, Hinführung und Übersetzung von K.S. FRANK, St. Ottilien 1981.

BASILIO DI CESAREA, *Le regole. Regulae fusius tractatae. Regulae brevius tractatae*, introduzione, traduzione e note di L. CREMASCHI, Magnano 1993.

Przy opracowywaniu komentarza do niniejszego tłumaczenia *Reguł* wykorzystano ciekawe i trafne uwagi, jakie w przekładach podają w formie przypisów U. Neri, L. Cremaschi i K.S. Frank. Przedstawiając rozwój pism ascetycznych Bazylego, opierano się na pracach J. Gribomonta, zwłaszcza na jego ważnej monografii: *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain 1953.

Bibliografia została podana w pierwszym tomie *Pism ascetycznych* św. Bazylego, dlatego w niniejszym *Wstępie* przytoczono jedynie najważniejsze opracowania.

Cytaty z Pisma Świętego podaję za przekładem *Biblii Tysiąclecia*, powstałym z inicjatywy Benedyktynów Ty-

nieckich. Ponieważ nie wszystkie cytaty Bazylego są dokładne, ponadto w części pochodzą z *Septuaginty*, dlatego niektóre z nich należało tłumaczyć z tekstu *Asketikonu*.

6. XVII-wieczny przekład ks. Teofila Rutki

Pierwsze polskie przekłady fragmentów pism ascetycznych św. Bazylego pochodzą z XVII wieku. Zainteresowaniu tymi pismami sprzyjał wówczas fakt, że po zawarciu Unii Brzeskiej w 1596 roku i odnowie klasztorów wschodnich powstał na terenach Polski w 1617 roku zakon bazyliański, nawiązujący do idei monastycznych wielkiego biskupa Cezarei Kapadockiej z IV wieku.

Autorem pierwszego polskiego przekładu całości *Reguł dłuższych* i *Reguł krótszych*, który ukazał się w 1686 roku w Kaliszu, był jezuita Teofil Rutka⁴². Będąc wykładowcą filozofii w szkołach jezuickich, napisał on wiele rozpraw związanych z ówczesnymi kontrowersjami teologicznymi, np. na temat pochodzenia Ducha Świętego i prymatu św. Piotra. Należał także do wielkich orędowników Unii, której awangardę stanowił pręźnie rozwijający się nowy zakon bazyliański. Być może dlatego ks.

⁴² S. Bazylisz Wielki *życia zakonnego w Cerkwi Świętej Wschodniej Patriarcha y Fundator, przedtym w prawach zakonnych greckim, łacińskim i słowiańskim, a teraz polskim językiem i drukiem światu za dozwoleнием starszych pokazany. To jest Roku P. 1686* (Kalisz). W przedmowie podpisany jest jako tłumacz: „Theophilus Rutka Presbyter Societatis IESU”. O tłumaczu zob. L. GRZEBIEŃ, *Rutka Teofil (1622–1770), jezuita*, [w:] H.E. WYCZAWSKI (red.), *Słownik polskich teologów katolickich*, vol. 3, ATK, Warszawa 1982, 525–527.

Rutka skupił swoją uwagę na pismach ascetycznych Kapadocczyka, a pracę swą dedykował bazylianom.

Okazały tom zawierał tłumaczenie *Reguł dłuższych* i *Reguł krótszych*, a także inne pisma św. Bazylego: dwie nauki *O ustawach mniskich*, *Konstytucje mniskie* i *Nauki zakonne*. Przekład był „staranny i w czytaniu nie nużący”⁴³, ale dzisiaj jest on w wielu miejscach niezrozumiały.

Nie znajdujemy wzmianki, na podstawie jakiego wydania dokonał tego przekładu. Dostępna była wówczas *editio princeps* (Wenecja 1535), przedrukowana w *Opera omnia* św. Bazylego (Bazylea 1551), a następnie, z poprawkami, w ważnej edycji grecko-łacińskiej, która ukazała się w Paryżu w 1618 i po raz drugi w 1638 roku⁴⁴. Wydanie paryskie było podstawą tłumaczeń w XVII wieku.

Polski tom, wydany w 1686 roku, zawierał, poza przekładem, jedynie krótką dedykację od tłumacza. Nie został poprzedzony wstępem o autorze i jego pismach. Ks. Teofil Rutka wyjaśnił tylko, że Bazyli jest postacią dostatecznie znaną dzięki pismom Grzegorza z Nazjanzu⁴⁵, Grze-

⁴³ A. BOBER, *Wkład Jezuitów do polskiej patrystyki*, [w:] tenże, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, 182.

⁴⁴ O tym wydaniu zob. D. AMAND, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée*, „Revue Bénédictine” 52 (1940) 141–161; 53 (1941) 119–151; 54 (1942) 124–144; 56 (1945–1946) 126–173. Wydanie paryskie miało wiele zalet, jak jednak podkreśla J. Gribomont, wydanie maurynów, które ukazało się w 1722 roku, opierało się na lepszych rękopisach (*Histoire du texte*, 326–329).

⁴⁵ Por. *Mowa 43 (Na cześć Bazylego)*, tłum. [w:] ŚW. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, Warszawa 1967, 476–523.

gorza z Nyssy⁴⁶, Efrema Syryjczyka⁴⁷ i innych⁴⁸. Warto przytoczyć tę przedmowę tłumacza w całości.

* * *

Naywielebniejszym, Przewielebnym, y Wielebnym w Christusie Oycom, y Braci, Zakonu Bazylego Świętego

Chwalebna rzecz iest OYCA cnotami y nauką świętych Bożych chwalebnego przed synami wychwalać: ale

⁴⁶ Por. *Mowa pochwalna o bracie Bazylim Wielkim*, tłum. W. KANIA, [w]: ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, 112–127.

⁴⁷ Por. *Pochwała Bazylego Wielkiego*, napisana przez św. Efrema, zachowana w języku greckim i znana także w wersji słowiańskiej, zob. Clavis II, 3951. Por. O. ROUSSEAU, *La rencontre de Saint Ephrem et de Saint Basile*, „L'Orient syrien” 2 (1957) 261–284; 3 (1958) 73–90.

⁴⁸ Należy wymienić przede wszystkim *Żywot Bazylego* napisany przez Amfilocha z Ikonium (zob. Clavis II, 3253), który znał ks. Piotr Skarga. W żywotach napisanych w 1585 roku podaje on na dzień 1 stycznia: *Żywot Ś. Ojca Bazyljusza Wielkiego wypisany od Amfilochjusza biskupa Ikonium; ale po większej części z jegoż samego pisma, i z Grzegorza Nazjanzena, i Nissena wybrany (Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok, I, Kraków 1933, 22–37)*. Polski przekład *Żywotu św. Bazylego* autorstwa Amfilocha zawarł ks. Sebastian Piskorski w swym wiekopomnym dziele pt. *Żywoty Oyców* (Kraków 1688, 97–110). Autor *Żywotu* odsyłał, podobnie jak T. Rutka, do istniejących mów na cześć Bazylego, jakie wydali Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Efrema i inni (*tamże*, 98). Zachowała się również syryjska wersja *Pochwały św. Bazylego Wielkiego*, przypisywana niesłusznie Amfilochowi z Ikonium, zob. Clavis II, 3252 oraz K. von Zetterstéen, *Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Cäsarea*, „Oriens christianus”, Dritte Serie, 9 (1934) 67–98.

S. BAZYLIVSZ

W I E L K I
ZICIA ZAKONNEGO

WCerkwi Świętey Wschodniey

PATRIARCHA
Y

FVNDATOR

Przed tym

vv. Pravvach Zakonnych

Greckim, Lacinſkim i Slovviańſkim;

A teraz

Polſkim ięzykiem y drukiem, Swiatu

Za dozwoleńiem ſtarſzych,

POKAZANY

Toieſt ROKV P. 1686.

Naywielebniejszym, Przewielebnym, y Wielebnym w Chrystusie Oycom, y Braci, Zakonu Bazylego Świętego.

 Hwalebna rzecz iest OYCA cnotami y nauką świętych Bożych chwalebnego przed synami wychwalać: ale że tę funkcyą za mnie, y dawno przedemną Święci Oycowie, y Doktorowie, Cerkwie Chrystusowey, Grzegorz Nazianzenski, y drugi Grzegorz Nyssenski, y Efreem z Siriey, z innimi *in facie Ecclesiae* nie bez pochwały własney odprawili, przetoż y mnie od tey prace vwolnili. Więc prostemi słowy y sercem ofiaruję Wielebnościom Waszym OYCA Świętego, Patriarchę, Zakonodawcę y Fundatora waszego, was wprawach Zakonnych nie tylko do światobliwości, ale y na wysoką doskonałości gorę, na ktorey stanął Vkrzyżowany CHRYS TVS, was wespół vkrzyżowanych oczekiwaiąc prowadzącego. Ktorego że wdzięcznymodemnie affektem przyjąć, dowodem mi tak pewnym, iako y iasnym ie st, nie tylko miłość wasza, daleko nad wrodzoną slachetnicysza, ku Oycu Świętemu Synowska: ale y ku zachowaniu praw zakonnych, żadnemi nieprzemóżona trudnościami wściepiona do serc waszych od DVCHA Świętego ochota.

*Wielebnosci Waszych nayniegodniejszy sluga w Chrystusie
Theophilus Rutka
Presbyter Societatis IESV.*

Wstęp ks. Teofila Rutki, dedykujący dzieło OO. Bazylianom

że tę funkcją za mnie, y dawno przedemną Święci Oyco-
wie, y Doktorowie, Cerkwie Christusowey, Grzegorz Na-
zianzenski, y drugi Grzegorz Nyssenski, y Efrem z Siriey,
z innimi *in facie Ecclesiae* nie bez pochwały własney od-
prawili, przetoż y mnie od tey prace uwolnili. Więc pro-
stemi słowy y sercem ofiaruję Wielebnościom Waszym
OYCA Świętego, Patriarchę, Zakonodawcę y Fundatora
waszego, was w prawach Zakonnych nie tylko do swią-
tobliwości, ale y na wysoką doskonałości gorę, na ktorey
stanął Ukrzyżowany CHRISTVS, was wspoół ukrzyżo-
wanych oczekiwaiąc prowadzącego. Ktorego że wdzięcz-
nym odemnie affektem przyimiecie, dowodem mi tak
pewnym, iako y iasnym iest, nie tylko miłość wasza, da-
leko nad wrodzoną szlachetniejsza, ku Oycu Świętemu
Synowska: ale y ku zachowaniu praw zakonnych, żad-
nemi nieprzemóżona trudnościami wszczepiona do serc
waszych od DVCHA Świętego ochota.

Wielebnosci Waszych nayniegodniejszy sługa w Chri-
stusie Theophilus Rutka Presbyter Societatis IESU.

* * *

Powyższym tekstem o. Teofil Rutka poprzedził własne
tłumaczenie pism ascetycznych św. Bazylego, pracę swą
dedykując bazylianom.

Również niniejszy przekład zrodził się z przyjaznych
kontaktów z bazylianami. Od kilkunastu lat w Wyższym
Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warsza-
wie studiują klerycy z warszawskiego klasztoru bazy-
lianów. Najpierw byli to studenci z terytorium Polski,
a gdy pojawiły się odpowiednie warunki, od 1991 roku

– także z Ukrainy, Rumunii, Słowacji i Czech. Ich wśród nas obecność przypomniała, że w języku ukraińskim istnieje od 1929 roku – czytany i niezmiennie popularny – przekład dzieł ascetycznych św. Bazylego, dokonany przez metropolitę Andrzeja Szeptyckiego, podczas gdy my, jak dotąd, byliśmy zdani na trudno dostępne tłumaczenie XVII-wieczne. Był więc potrzebny nowy przekład, tym bardziej że Bazylikańskie pisma budzą zainteresowanie, szczególnie wśród tych, którzy dążą – jak pisał pierwszy polski tłumacz tych dzieł – „na wysoką doskonałości górę”.

ks. Józef Naumowicz

*Warszawa, 2 stycznia 1995,
w dniu św. Bazylego Wielkiego
i św. Grzegorza z Nazjanzu*