

МАѦ
ASCETIKON

ŹRÓDŁA MONASTYCZNE
107

STAROŻYTNOŚĆ
57

Redaktorzy serii:

Michał T. Gronowski OSB
Szymon Hiżycki OSB

Rada naukowa:

Marek Derwich
Dariusz Kasprzak OFM Cap
Przemysław Nehring
Krzysztof Ożóg
ks. Marek Starowieyski
Ewa Wipszycka
Rafał Zarzeczny SJ
Piotr Urbański

ŚWIĘTY BAZYLI WIELKI

MAŁY
ASCETIKON

Przekład:

Adam Wilczyński

Tatiana Krynicka



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Przekład na podstawie wydania:

Basili Regula a Rufino Latine versa, red. K. ZELZER, CSEL 86, 1986.

Redakcja tomu:

Michał T. Gronowski OSB

Beda K. Kisiel OSB

Elżbieta Wiater

Konsultacja:

Tomasz M. Dąbek OSB

Opracowanie graficzne:

Jan Nieć

Korekta:

Janusz Stachowski

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów

✠ Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

Wydanie I: Kraków 2024

ISBN: 978-83-8205-295-4

ISSN 1230-6711

© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2024

ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków

tel.: +48 534 037 299; +48 (12) 688 52 95

e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl; www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów

druk@tyniec.com.pl

SPIS TREŚCI

| | |
|---|----|
| Wykaz skrótów | 7 |
| O autorze | 9 |
| <i>Philip Rousseau</i> | |
| Pisma ascetyczne Bazylego Wielkiego | 11 |
| Bibliografia..... | 95 |

Mały Ascetikon

| | |
|---|-----|
| Mały Ascetikon | 101 |
| Tablica zgodności rozdziałów Wielkiego i Małego Ascetikonu | 305 |
| Indeks biblijny | 311 |
| Indeks imion i nazw własnych | 319 |
| Indeks rzeczowy..... | 325 |

WYKAZ SKRÓTÓW

Dzieła Bazylego Wielkiego

- Listy* *Epistolae*, PG 32, kol. 219–1112 (pol. przekład: *Listy*, tłum. W. KRZYŻANIAK, Warszawa 1972).
- MAsc *Mały Ascetikon*
- Moralia* *Reguły moralne*, [w:] BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. J. NAUMOWICZ, *ŹrMon* 5, 2011, s. 99–247.
- RegDł *Reguły dłuższe*, [w:] TENŻE, *Pisma ascetyczne*, t. 2, tłum. J. NAUMOWICZ, *ŹrMon* 6, 2011, s. 43–203.
- RegKr *Reguły krótsze*, [w:] TENŻE, *Pisma ascetyczne*, t. 2, tłum. J. NAUMOWICZ, *ŹrMon* 6, 2011, s. 205–501.
- Sinko *Wybór homilii i kazań*, tłum. T. SINKO, Kraków 1947.

Pozostałe skróty

- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866–
- PG Patrologiæ Cursus Completus. Series Graeca, t. 1–161, wyd. J.P. MIGNE, Paris 1857–1866.
- POK *Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1924–
- RB *Reguła św. Benedykta*, tłum. A. ŚWIDERKÓWNA, Kraków 2005 (wyd. bilingwiczne).

- SCh Sources Chrétiennes, Paris 1941–
- VoxP „Vox Patrum”, red. S. LONGOSZ I IN., Lublin 1981–
- ZMM Źródła Monastyczne. Monografie, Kraków 2013–
- ŹrMon Źródła Monastyczne, Kraków 1993–
- ŹrMon 4 *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, tłum. M. BORKOWSKA, 2007; imię abby i nr apoftegmatu.
- ŹrMon 5 BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. J. NAUMOWICZ, 2011.
- ŹrMon 6 BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. 2, tłum. J. NAUMOWICZ, Kraków 2011.

O AUTORZE

Święty Bazyli Wielki (ok. 329–379 r.) urodził w głęboko religijnej rodzinie w Cezarei Kapadockiej. Trójka jego rodzeństwa (Grzegorz z Nyssy, Piotr z Sebasty i Makaryna Młodsza) również została wyniesiona na ołtarze. Od młodych lat kształcił się w zakresie filozofii oraz retoryki i przez pięć lub sześć lat studiował w Atenach.

W 356 r. razem ze swoim najbliższym przyjacielem, Grzegorzem z Nazjanzu, porzucił nauki świeckie, by uczyć się od chrześcijańskich ascetów i pustelników. Dwa lata później przyjął chrzest i prowadził życie monastyczne około 7 lat. Nie był jednak w stanie żyć stale w odosobnieniu, ponieważ biskupi Cezarei zasięgali jego rady, jeśli chodzi o problemy teologiczne, i wzywali na synody. W tym czasie przyjął też święcenia kapłańskie, a w 365 r. przeniósł się na stałe do Cezarei i został współpracownikiem biskupa Euzebiusza. W tym czasie dużą uwagę poświęcał propagowaniu życia monastycznego i wizytowaniu klasztorów. Po śmierci ordynariusza w 370 r. został wybrany na biskupa Cezarei. W czasie sprawowania tego urzędu wielokrotnie bronił bóstwa Chrystusa i Ducha Świętego.

Jego najważniejszymi dziełami teologicznymi są: *O Duchu Świętym* oraz *Przeciw Eunomiuszowi*. Jest także autorem licznych homilii, z których największą popularnością cieszył się zbiór *Hexameron*, czyli kazania o sześciu

dniach stworzenia. Bazyli Wielki miał duży wpływ na rozwój życia cenobitycznego na Wschodzie, a jego *Moralia*, *Reguły Dłuższe* oraz *Reguły Krótsze*¹ nieprzerwanie stanowią wzór życia dla licznych wspólnot monastycznych. Te dwa ostatnie dzieła, zredagowane i wydane przez Bazylego około 377 r., nazywa się w literaturze przedmiotu *Wielkim Ascetikonem*. Istniała jednak bardziej pierwotna wersja tego dzieła, nazywana *Małym Ascetikonem*, którą autor opublikował około 368 r., przed swoim wyborem na biskupa. Grecki tekst tego pisma zaginął, lecz przetrwało ono w łacińskim tłumaczeniu Rufina z Akwilei, dokonany ok. roku 397². Właśnie to opracowanie upowszechniło się na Zachodzie i wpływało na rozwój łacińskiego monastycyzmu.

Niniejszy tom zawiera pierwszy polski przekład *Matego Ascetikonu* dokonany z łacińskiego tłumaczenia Rufina z Akwilei. W wielu miejscach pokrywa się on z *Wielkim Ascetikonem*, wydany już w *Źródłach Monastycznych*, jednak uważna lektura porównawcza pozwala dostrzec rozwój myśli Bazylego i nowe problemy, które napotykał w czasie dokonywanych przez siebie wizytacji klasztorów.

¹ Zob. BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne*, t. 1–2, tłum. J. NAUMOWICZ, *ŹrMon* 5–6, 2011.

² Przez długi czas uważano, że *Mały Ascetikon* jest jedynie źle wykonany tłumaczeniem *Wielkiego Ascetikonu*, lecz J. Gribomont wykazał, że jest to przekład bardziej pierwotnej wersji reguł; zob. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953, s. 95–148.

Philip Rousseau

PISMA ASCETYCZNE BAZYLEGO WIELKIEGO¹

Podczas lat spędzonych na „filozoficznym” eksperymencie² w Poncie Bazyli zaczął sporządzać zbiór pism zachęcających do ascezy i ustanawiających porządek takiego sposobu życia. Stanowiły one pierwszy etap w tworzeniu tego, co najprawdopodobniej jest najstynniejszą częścią jego dziedzictwa. Po tym, jak osiadł w Cezarei, podjął się licznych zadań (na przykład utworzenie *Basileiados*), które były zależne od nieustannego wsparcia ze strony wspólnoty ascetów, a jednocześnie po części zaspokajały ich specyficzne potrzeby. Również w jego listach znajdowały się szczegółowe dyskusje poświęcone ascezie. Innymi słowy, w jego życiu „biografia ascetyczna” musi być umieszczona obok „duszpasterskiej” i ściśle z nią związana. Ta pierwsza przekazuje nam moralny i wewnętrzny wymiar drugiej. Aby zrozumieć wizję Kościoła, którą posiadał Bazyli, oraz jego osobisty rozwój, ten nieprzerwany

¹ Poniższy tekst stanowi VI rozdział książki Philipa Rousseau: *Basil of Caesarea* (przekład: Beda K. Kisiel).

² Autor ma tu na myśli okres po powrocie Bazylego z Aten, kiedy to żył we względnej samotności, oddając się ascezie i studiowaniu filozofii [przyp. tłum.].

strumień pism ascetycznych – z całą jego różnorodnością i niezdecydowaniem – jest nie mniej ważny niż, na przykład, homilie.

Z całą pewnością Kapadocczyk nie wypracował zasad życia monastycznego niejako przy okazji. Już samo to, że bezpośrednio po opuszczeniu Aten poszukiwał wzorców i nauczycieli, pokazuje, że nie chciał jedynie reagować na istniejące formy ascezy, a tym bardziej troszczyć się o nie. Cechę charakterystyczną jego podejścia stanowiła skłonność do splatania nauki moralnej ze społecznymi i praktycznymi aspektami chrześcijaństwa. Bez względu na to, jaką decyzję podejmował na poziomie nauki ascetycznej, stanowiła ona część szerszego zadania, jakim było właściwe zdefiniowanie, kim są jej adresaci i czym jest sam Kościół. Jednocześnie, jako duszpasterz, pragnął oddziaływać na wnętrze swoich słuchaczy. Pracowitość i retoryka, którą wniósł do kultu, społecznych, ekonomicznych i politycznych doświadczeń chrześcijan oraz świeckich instytucji, w których musieli oni żyć, bez wątpienia miała w zamierzeniu poruszyć słuchaczy, motywując ich, wpływając na samoocenę, poczucie winy i pewność siebie – miała obudzić w nich pragnienie duchowego i moralnego wzrostu.

Homilie zatem stanowią jedynie niewielką część źródeł, którymi dysponujemy. Niestety, wiele spośród pozostałych pism Bazylego zostało określonych mianem „monastycznych” (niektóre już za życia autora, a inne dopiero później), jak gdyby po to, by uczynić je całkowicie oddzielnymi i ekskluzywnymi. Tymczasem „re-

guły”³, a także *Moralia* i inne przykłady prowadzonego przez niego duchowego kierownictwa przedstawiają poważne trudności [związane z tym podziałem], które stawiają przed nami dwie grupy pytań. Pierwsza z nich dotyczy zasięgu adresatów wspomnianych pism. Mamy tu do czynienia ze zbiorem dzieł, które regularnie zalecają podjęcie bardzo zdyscyplinowanego sposobu życia oraz wskazują wysokie moralne i duchowe ideały oraz cele. Czy mamy sądzić, że pisma te były skierowane jedynie do wąskiej grupy entuzjastów, a zwracając się szerzej – do wszystkich chrześcijan – Bazyl zadowalał się niższymi standardami? Wręcz przeciwnie. Jego kazania, jak już mieliśmy okazję zobaczyć, nie zawierały żadnych banałów i zachęt do kompromisów. W rzeczywistości homilie zasługują na określenie „pisma monastyczne” w takim samym stopniu, jak wszystko, co wyszło spod jego pióra.

Σπουδή – entuzjazm i zaangażowanie – było cechą charakterystyczną prawdziwego chrześcijanina. Σπουδαῖος to tytuł, do którego wierni mogli jak najślusniej pretendować⁴. Innymi słowy, nie możemy z miejsca za-

³ Konsekwentnie używam cudzysłowu, gdy mówię o „regułach”, ponieważ oryginalnie żaden z tych tekstów nie był tak określany. *Ascetikon* jest bardziej autentycznym tytułem tego, co w istocie jest zbiorem odpowiedzi na pytania. Zob. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953 (Bibliothèque du Muséon, 32), s. 4; W.K.L. CLARKE, *St Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge 1913, s. 114–115.

⁴ Zob. J. GRIBOMONT, *Histoire*, s. 190; przedstawiony tu jest własny komentarz autora do RegKr 315 [w celu zachowania przejrz-

kładać, że pismo zawierające elementy ascetyczne – nawet jeśli są w nim odniesienia do wzorców organizacji wydającej się ściśle „monastyczną” – było skierowane jedynie do duchowej mniejszości i elity. Zaraz wyłania się bowiem inny zaskakujący szczegół: Bazyli nigdy nie użył słowa „mnich”, a w przypisywanych mu „regułach” nawet żadnego oczywistego synonimu tego słowa⁵.

Druga grupa pytań została już przedstawiona: Jaka jest właściwa (lub przynajmniej możliwa) relacja pomiędzy jednostką a grupą w życiu Kościoła? Czy Bazyli konsekwentnie podpisywał się pod stwierdzeniem, że życie prowadzone we wspólnocie będzie jednocześnie najlepiej wspierać i wyrażać prawidłowy rozwój duchowy jednostki? Jeżeli rzeczywiście odnajdziemy takie stałe poparcie dla życia wspólnotowego, to czy należy takie wsparcie rozumieć jako odnoszące się do wydzielonej grupy, czy też wspólnotą tą (przynajmniej na poziomie ideałów i teorii) miał być Kościół?⁶

stości przypisów w tekście Rousseau nie podano numerów stron do polskiego tłumaczenia RegKr, RegDł i MAsc – przyp. red. wyd. pol.].

⁵ Zob. tamże, s. 186–187.

⁶ Zob. P.J. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea* (Studies and Texts. Pontifical Institute of Medieval Studies, 45), Toronto 1981. Rozdział 3 wyjątkowo zręcznie splata życie kościelne z ascezą. Całkowicie popieram takie ujęcie tego zagadnienia. P. Scazzoso (zob. TENŻE, *Reminiscenze della Polis Platonica nel Cenobio di S. Basilio*, Milano 1970) dokonuje zbyt wyraźnego rozróżnienia pomiędzy wzorcami ascetycznym i obywatelskim, a na końcu stara się rozwiązać sztuczny problem (w każdym razie ma trudności z odnalezieniem jakichś bezpośred-

Odpowiedzi na tego typu pytania zależą w ogromnej mierze od charakteru typowo ascetycznych pism. Przy ich lekturze musimy zwracać uwagę nie tylko na sposób zwracania się do adresatów, ale także na różnorodność potencjalnych dat ich powstania oraz na naniesione w tych dziełach poprawki i interpretacje. Znaczny rozwój badań w ciągu ostatnich około 60 lat niemal bezsprzecznie wykazał, że Bazyle dopiero po dłuższym czasie przyjął coś, co potomni uznają za formalne instytucje monastyczne. Jednak nawet wtedy był przekonany, że bronione przez niego ideały pozostają przeznaczone dla ogółu chrześcijan i mają być wypełniane wewnątrz Kościoła w jego najszerszym rozumieniu, a nie jedynie w elitarystycznych i oddzielonych wspólnotach⁷. Zatem zachowane „regu-

nich wpływów sugerowanych przez tytuł tej pracy). Co dziwne, jego późniejsza praca (zob. TENŻE, *Introduzione alla ecclesiologia di San Basilio*, Milano 1975) idzie w zupełnie innym kierunku i zapewnia o istotnej roli eklezjologii w zrozumieniu monastycyzmu Bazylego. E. Amand de Mendieta (zob. TENŻE, *L'ascèse monastique de Saint Basile: essai historique*, Maredsous 1948, s. 3, 12–13, 29) mówi o tym samym, ale w sposób, który prowadzi do redukcji rozumienia pojęcia „Kościół”: „La morale que Basile préconise pour les gens du monde, nous paraîtra rigoureuse et ennemie de tout accommodement”, tamże, s. 13.

⁷ Taki pogląd utrzymuje przede wszystkim J. Gribomont i został on streszczony w jego *Histoire*. Należy dodać do tego jeszcze opinie S.Y. Rudberga, zob. TENŻE, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lundequist 1953, s. 121–122. P.J. Fedwick (zob. TENŻE, *The Church*, s. 12–23) idzie za tą samą tradycją, wyraźnie odwołując się do kwestii datacji i znaczenia tekstu – większość jego spostrzeżeń zależy od Gribomonta.

ły” – *Reguły Dłuższe*, *Reguły Krótsze*, a także *Moralia* – muszą zostać potraktowane jako efekt długiego procesu, który znacznie przekraczał czas życia Bazylego. Nie możemy uznać ich za znamiona jakiegoś uporządkowanego i kompletnego systemu monastycznego, któremu przewodniczył sam biskup.

Bazyli przekazuje nam zaskakująco niewiele informacji o procesach, które doprowadziły do powstania tego korpusu dzieł ascetycznych. Część jego listów została zawarta w oficjalnym zbiorze, ale ich wybór odzwierciedla jedynie wartość, jaką przypisywali im późniejsi kompilatorzy. Więcej informacji zawiera na przykład *List 223*, jednak nie mówi on nic o „regułach” w jakimkolwiek znaczeniu tego słowa. *List 150* kładzie nacisk na wspomnienie o słowie mówionym: „Uważnie pilnujcie jego słów w swojej pamięci [ἴνα καὶ τῆ μνήμῃ ἀκριβῶς φυλάξας τὰ λεχθέντα]”⁸, ale i tutaj nie znajdujemy niczego o spisanych poleceniach lub radach. Sugerowano, że *List 2* jest czymś w rodzaju „protoreguły”, ale związek z *Listem 14* i korespondencją z Grzegorzem z Nazjanzu czyni z niego tekst głównie osobisty oraz sporządzony *ad hoc*⁹.

Listy 22 oraz *173* otrzymały bardziej formalne miejsce w korpusie ascetycznym Bazylego. Pierwszy z nich,

⁸ *Listy 150*,4, PG 32, kol. 605BC.

⁹ E. Amand de Mendieta (zob. TENŹE, *Ascèse*, s. 86) wiąże go z *Listem 22*, opisując oba jako „des esquisses, déjà très poussées, d’une doctrine ascétique qui trouvera enfin, dans les Règles, sa forme littéraire”, i w sposób bardziej ogólny określił *List 2* słowami : „[Elle] se tient presque exclusivement sur le plan théorique des principes”, tamże, s. 94.

którego datacja sprawia trudności, z pewnością sprawia wrażenie „minireguły” zawierającej listę szczegółowych poleceń dotyczących postaw moralnych i praktyk religijnych¹⁰. Należy jednak zwrócić uwagę na określenia, jakich autor używa we wstępie do tych wskazań:

Chociaż Pismo przez Boga natchnione objawia wiele kierunków¹¹, które powinni ściśle zachowywać ci, którzy

¹⁰ P.J. Fedwick (zob. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, t. 1, red. P.J. FEDWICK, Toronto 1981, s. 8, przyp. 29) opowiada się, podobnie jak Maran, za wcześniejszą datacją, wskazując na mniej wyrefinowaną egzegezę stosowaną w tym liście. Ja jednak zgadzam się z J. Gribomontem (zob. TENŻE, *Les règles épistolaires de S. Basile: lettres 173 et 22*, „Antonianum” 54 (1979), s. 266), cytowanym przez Fedwicka, że tekst jest niezwykle swobodny, zarówno w kwestii zależności od poglądów i praktyk innych, jak i w zasadach interpretacji. Pouczającym jest porównanie tego, co rzeczywiście napisał Bazyle, z biblijnymi cytacjami, do których zdaje się nawiązywać – ich „zgodność” nie zawsze jest tak oczywista. E. Amand de Mendieta (zob. TENŻE, *Ascèse*, s. 94–95) uważa, że pismo to było skierowane do przełożonych i opisywało „bardziej rozwinięty poziom instytucjonalny” (choć na s. 86 stwierdza, że wydaje się on być na mniej zaawansowanym etapie). W.K.L. Clarke także datuje go wcześniej: „pierwszy szkic”, zob. TENŻE, *Basil*, s. 53. Trzeba przyznać, że jeden passus wskazuje na jakiś poziom organizacji, ale czyni to w bardzo niejasny sposób: „Kto do wspólnoty braci przybył później [τῶν ἐπεισερχομένων τινὰ ἐπ’ ἐξουσίας], nie powinien według swego upodobania szukać zbliżenia z kimkolwiek z braci [ἀδελφῶν], czy nagabywać, zanim przełożeni, na których zdana jest dbałość o przestrzeganie porządku we wszystkim [οἱ ἐπιτεταγμένοι τὴν φροντίδα τῆς ἐν πᾶσιν εὐταξίας], nie rozważą, czy to podobałoby się Bogu ze względu na dobro wspólne”, *Listy* 22,1, s. 60.

¹¹ Δηλουμένων – być może lepiej było tłumaczyć po prostu jako „wskazówki”.

chcą przypodobać się Bogu, to na razie uznałem za stosowne wypowiedzieć się tylko przez krótkie przypomnienie [σύντομῳ ὑπομνήσει] w sprawach obecnie przez was roztrząsanych¹², i to zgodnie z tym, czego sam dowiedziałem się z tego przez Boga natchnionego Pisma. Tym samym zostawię po sobie ich świadectwo o wszystkim, co należy zachowywać, w prostej do przyswojenia formie [εὐληπτῶν οὔσαν] przeznaczony dla zbyt zajętych, by móc czytać. Wtedy będą oni w stanie przypomnieć to również innym¹³.

Pierwszą rzucającą się w oczy kwestią jest centralne miejsce Pisma Świętego. To szczególne upodobanie Bazylego jest wspaniale widoczne w innym liście zaadreso-

¹² Περὶ μόνων τέως τῶν ἐπὶ τοῦ παρόντος κινηθέντων παρ' ἡμῖν. Powinniśmy odnotować, że w grece jest po prostu: „Spośród wielu wskazówek [...] powiem tylko”, co wyraźniej podkreśla, że jego słowa są zaczerpnięte z tych wskazówek.

¹³ *Listy* 22,1, s. 59 [cytaty z polskiego tłumaczenia zostały dostosowane do tekstu, na jakim pracował autor – przyp. red. wyd. pol.]. Warto zauważyć frazę σύντομων ὑπόμνησιν w RegDł 2,4 = MAsc 2,57. Starałem się uniknąć w tym rozdziale braku równowagi, pomimo pokus, aby omówić szczegółowo częste i ciekawe kontrasty między greckimi i łacińskimi tekstami. Jednocześnie dla czytelnika, który może być bardziej zaawansowany, starałem się zasygnalizować, gdzie (jak sędzę) pojawiają się takie kontrasty i na czym (moim zdaniem) polegają. Mam nadzieję, że ktoś, kto będzie miał czas na dłuższe zbadanie tych fragmentów, odkryje (tak jak ja) ilość materiału wystarczającą do napisania przynajmniej jeszcze jednej książki. Moje wykorzystywanie symbolu „=” nie musi oznaczać nic więcej, jak tylko ogólną zgodność między MAsc a RegDł (choćby niekiedy są to identyczne teksty).

wanym do pobożnej kobiety mieszkającej we własnym domu:

Jeśli posiadasz pociechę Pisma Świętego, nie będziesz potrzebowała ani nas, ani nikogo innego, aby pomógł ci poznać twoje obowiązki, gdyż wystarczą rady i wskazówki, które są trafne, a które otrzymujesz od Ducha Świętego¹⁴.

Ponownie istotny jest doraźny charakter tego listu. Bazyli odpowiadał jedynie na zaistniałe problemy. Wreszcie list ten miał być jedynie przypomnieniem, pomocą w korzystaniu z Biblii. Idea „pomocy w przypomnieniu” jest znamieną. Cały akapit bardzo wyraźnie wskazuje na spontaniczny proces powstawania fragmentarycznych pisemnych napomnień.

List 173 jest znacznie mniej pomocny. Bazyli pisze w nim:

Wybrać życie zgodne z Ewangelią może każdy, ale przestrzegać nawet najmniejszych szczegółów i nie przeoczyć żadnej zapisanej zasady – tego, jak nam przynajmniej wiadomo, dokonało bardzo niewiele¹⁵.

List nie daje żadnych wskazówek co do natury tych „zapisanych zasad”, chociaż słowa: „w myśl Ewangelii [κατὰ τὸ βούλημα τοῦ Εὐαγγελίου]” mogą stanowić pewną pomoc. Podobna trudność pojawia się w *Liście 23*, w którym Bazyli użył sformułowania „zgodnie z tym, co święci ojcowie uznali za właściwie i co przekazali w pi-

¹⁴ *Listy* 283, PG 32, kol. 1020AB.

¹⁵ *Listy* 173, s. 180–181.

smach [κατὰ τὰ δόξαντα τοῖς ἁγίοις Πατράσι καὶ ἐγγράφως ὑπ' αὐτῶν ἐκτεθέντα]” i „należy mu wskazać wszystko, co jest zaaprobowane przez ścisłą dyscyplinę ascetyczną [ἅπαντα ὅσα τῇ ἀκριβείᾳ δοκεῖ τῇ ἀσκητικῇ]”¹⁶. Oba fragmenty wydają się odnosić do różnych źródeł, a co więcej nie jest do końca jasne, kim są wspomniani „ojcowie”.

Świadectwa obu Grzegorzów są często niejasne i mogą być mylące. Grzegorz z Nazjanzu w swojej mowie pogrzebowej na cześć Bazylego bez wątpienia mówił o „spisanych i niespisanych prawach dla mnichów [νομοθεσίαι μοναστῶν ἐγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι]” oraz „zasadach spisanych [τὰ ἐγγραφα διατάγματα]”, które miały skłaniać do czystości cielesnej i duchowego oglądania Boga¹⁷. Zawarte tam odniesienia są niemal na pewno wiedzą *post factum* i mogą wyrażać całkiem inne i bardziej osobiste – jeśli nie bardziej instytucjonalne – troski właściwe raczej Grzegorzowi niż Bazylemu¹⁸. We wczesnym liście do swojego przyjaciela, odnosząc się do okresu ich wspólnej ucieczki do Pontu, Grzegorz napisał o ich pragnieniu cnoty, „które utrwaliliśmy spisаныmi określeniami i prawidłami [ῥοις γραπτοῖς καὶ κανόσιν]”. Sformułowanie to często jest uznawane za wczesną próbę formalnej

¹⁶ *Listy* 23, s. 64–65.

¹⁷ To ostatnie jest słynnym i bardzo precyzyjnym określeniem. Zob. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa* 43,34, [w:] TENŻE, *Mowy wybrane*, tłum. ZBIOROWE, Warszawa 1967, s. 496–497; W.K.L. CLARKE, *Basil*, s. 111–112.

¹⁸ Zob. P.J. FEDWICK, *The Church*, s. xvi, przyp. 15, J. GRIBOMONT, *Histoire*, s. 25–26.

legislacji życia ascetycznego, ale jest bardzo prawdopodobne, że odnosi się raczej do *Moraliiów* niż do *Ascetikonu*¹⁹. Grzegorz z Nyssy, nawiązując prawdopodobnie do początków pracy nad *Ascetikonem*, w okresie po 362 r., wyraźnie wskazał na skutek, jaki przynosiły te „spisane pouczenia [ἔγγραφοι διδασκαλῖαι]”, a dokładnie na ich zdolność do nakłaniania innych do przechodzenia od słów do czynów²⁰. O tym samym mówi *List 295* Bazylego: „Nie były to przecież zwyczajne słowa [ῥήματα], lecz pouczenia [διδάγματα], które miały przemienić się w czyny [εἰς ἔργον προελθεῖν ὀφείλοντα] z pożytkiem dla was, którzy pokornie je przyjęliście”²¹. Nacisk nadal pozostaje położony na żywą relację między nauczycielem a bezpośrednim odbiorcą.

Odnosimy zatem wrażenie dokonywania się stopniowego rozwoju, mianowicie że istniały niewielkie struktu-

¹⁹ Zob. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Listy* 6,4, tłum. J. STAHR, POK 15, Poznań 1933, s. 11–12. Inaczej Clarke (zob. TENŻE, *Basil*, s. 55: „pewne zasady życia klasztornego”) z Gribomontem (zob. TENŻE, *Histoire*, s. 257–258), idącym za Aubineau (zob. GRZEGORZ Z NYSSY, *Traité de la Virginité*, red. i tłum. M. AUBINEAU, SCh 119, 1966, s. 60). Warto zachować jak największą dosłowność w interpretacji słynnej frazy Grzegorza. Po pierwsze, „spisane” może (choć nie można mieć co do tego pewności) odnosić się do obu elementów („określeń” i „prawideł”). Po drugie ὅποι (oddane tutaj jako „określenia”) implikuje wyznaczanie granic, podczas gdy κανόν (oddane jako „prawidła”) wskazuje na pewien model, według którego należy oceniać inne postępowania („reguła” we właściwym tego słowa znaczeniu).

²⁰ Zob. GRZEGORZ Z NYSSY, *Traité de la Virginité* 23,1, s. 522.

²¹ *Listy* 295, s. 350–351.

ry i przyjmowano różnorodne praktyki na szerokim obszarze oraz że miała miejsce stała zależność od obecności i nadzoru ze strony Bazylego. Nie da się jednak zaprzeczyć, że *Ascetikon* zawiera wiele odniesień do czegoś, co da się określić jedynie jako zinstytucjonalizowana forma życia ascetycznego. W innych pismach, na przykład *Listach*, zawarte są jednoznaczne świadectwa tego, że asceci stanowili rozpoznawalną grupę wewnątrz wspólnoty chrześcijan, a jej tożsamość różniła się od tej właściwej kapłanom czy świeckim²². W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych IV w. nie mogło być inaczej, jest to stan zastany przez Bazylego. Można by postawić pytanie, jak daleko poza Egiptem dało się znaleźć klasztor w „pachomiańskim” stylu, widocznie oddzielony od społeczeństwa. Mimo to jednak nazwa „mnich” (lub inne podobne określenia) była powszechnie używana w odniesieniu do czegoś, co uznawano za oddzielny stan wśród chrześcijan, niezależnie od szczegółów organizacji ich życia²³. Nie

²² Przykładowo zob. *Listy* 200, PG 32, kol. 733–735A. Nie oznacza to, że Bazyl pochwalał takie rozróżnienia.

²³ O „pachomiańskim” typie monastycyzmu (który potrzebował trochę czasu, by się rozwinąć) zob. poszczególne fazy jego historii opisane w: P. ROUSSEAU, *Pachomius: The Making of Community in Fourth-Century Egypt*, California 1999. Charakterystyka odmiennych typów ascezy została przeze mnie wyjaśniona bardziej ogólnie w: *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978, zwł. s. 33–35. Zob. również mój artykuł *Christian Asceticism and the Early Monks*, [w:] *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600: Essays in Honour of W.H.C. Frend*, red. I. HAZLETT, London 1990, s. 112–122. Co do niejasności, które charakteryzują najwcześniejszą, dobrze udo-

ma co do tego wątpliwości. Mniej oczywiste natomiast jest to, czy Bazyli akceptował tę tendencję do wyraźnego oddzielania mnicha, jego osoby i miejsca zamieszkania. Jeśli tak, to czy uczynił to nagle, czy stopniowo; była to gwałtowna zmiana czy dłuższy proces? Należy również zadać sobie pytanie, czy zasady bronione przez niego w pismach ascetycznych były zależne, czy też w jakiś sposób przyczyniały się do stosowania takiego rozróżnienia.

Warto zatem przypomnieć, jak zróżnicowany obraz prezentują *Listy* Bazylego. *List 22*, pełen zachęt do ascezy opartych na szeregu odniesień biblijnych, jest mimo wszystko skierowany do „chrześcijanina”²⁴. Ten, nawet w najszerszym rozumieniu tego określenia, powinien – oczywiście w idealnym modelu – podjąć nowy styl życia, ale Bazyli mocno wiązał wszelkie poważne odrzucenie przeszłości ze chrztem²⁵. Wielu świeckich mimo swojego stanu mogło „zachować doskonałą miłość Boga”, wykazując, że „nie okazałością stroju, ale przymiotami duchow-

kumentowaną fazę historii monastycyzmu, najlepszym studium pozostają: E.A. JUDGE, *The Earliest Use of Monachos for „Monk”* (*P. Coll. Youtie 77*) and the Origins of Monasticism, [w:] „Jahrbuch für Antike und Christentum” 20 (1977), s. 72–89; F.E. MORARD, *Monachos, moine: Histoire du terme grec jusqu’au 4e siècle, Influences bibliques et gnostiques*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 20 (1973), s. 332–411.

²⁴ Zob. *Listy 22,1*, s. 58–59. Bazyli mówi wyraźnie: ὅτι δεῖ τὸν χριστιανὸν – jedynie w kilku pierwszych akapitach, ale stale powtarzane wyrażenie: ὅτι δεῖ lub οὐ δεῖ wyraźnie zakłada związku ze wspomnianą osobą.

²⁵ Zob. BAZYLI WIELKI, *O Duchu Świętym 35*, tłum. A. BRZÓSTKOWSKA, Warszawa 1999, s. 130–132.

wymi chrześcijanin powinien się odznaczać²⁶. Wiemy jednocześnie, że Bazyli postrzegał siebie jako swego rodzaju przywódcę, przewodnika, opiekuna ascetów przebywających w jego wspólnotach:

Pragnę, abyście wiedzieli, że szcycimy się posiadaniem grupy mężczyzn i kobiet, których ojczyzna jest w niebie, którzy ukrzyżowali swoje ciała z ich namiętnościami i pożądaniami, nie troszczą się o żywność i odzienie, ale trwają w skupieniu i stałej obecności przed Bogiem, pozostają dzień i noc na modlitwie [...]. Nieustannie śpiewają hymny naszemu Bogu, pracują własnymi rękoma, aby mieć czym podzielić się z potrzebującymi²⁷.

Te słowa napisano dopiero w 376 r., jednak odznaczają się raczej odniesieniami biblijnymi niż wskazują na jakąś uporządkowaną organizację życia. I rzeczywiście, zaledwie kilka zdań wcześniej ich autor przyznaje: „Wśród nas są to nieliczne przypadki [μικρὰ ταῦτα], ponieważ ludzkość wciąż się uczy i poznaje pobożność²⁸”.

Mimo wszystko podjęcie sposobu życia tak pełnego oddania bez wątpienia stanowiło przekroczenie pewnego dostrzegalnego progu, „rezygnację z przyjemności ciała i podążanie odtąd ścieżką, która prowadzi do mieszkania Pana”. Od każdego, kto podjął tę drogę, Bazyli będzie wymagał „wyrzeczenia się świata” i, jak to już widzieliśmy, życia „zgodnie z tym, co święci ojcowie uznali za

²⁶ *Listy* 106, s. 143.

²⁷ *Listy* 207,2, PG 32, kol. 761.

²⁸ Tamże. Miał na myśli Kapadocję przeciwstawioną innym rejonom Wschodu.

właściwie i co w pismach nam przekazali” oraz „wszystkiego, co jest zaaprobowane przez ścisłą dyscyplinę ascetyczną”²⁹. Będzie również chciał „przydać mu na namaszczonego [ἀλείπτην] [...], by go wychował wzorowo oraz przez swą nieustanną i owocną zapobiegliwość uczynił z niego wypróbowanego bojownika, zdolnego porazić i na kolana rzucić księcia ciemności oraz złe duchy”³⁰.

Te słowa pojawiają się w liście, którego nie jesteśmy w stanie datować, a okoliczności jego powstania są niejasne. Oczywiście wskazanie, że jeden mistrz ma ćwiczyć jednego ucznia, nie tworzy od razu wspólnoty ascetycznej. Mimo to bez wątpienia Bazyli wraz z upływem czasu zaczął dostrzegać, że życie ascetyczne rozwija się w sposób, który wymaga ostrożniejszego zdefiniowania jego granic. To odczucie istnienia „granicy” pomiędzy oddaną pobożnością a mniej entuzjastycznym przywiązaniem do rozwoju duchowego, chociaż niejasne, było zapewne pierwszym (i być może najważniejszym) krokiem ku ustanowieniu niezależnej organizacji monastycyzmu. W liście do Amfilochiosa z Ikonium – z pewnością późniejszym i uważnie opracowanym – który w całości poświęcony jest dyscyplinie kościelnej, Bazyli naciskał na podejmowanie dokładnego procesu badania wszystkich osób, które wyrażały pragnienie podjęcie życia ascetycznego (w tym przypadku rozumiano to jako wyrażenie

²⁹ *Listy* 23, s. 64–65. Zob. przyp. 16 wyżej.

³⁰ Tamże. O obrazie „namaszczonego”, zob. *Listy* 155, s. 172–173; 164,1, PG 32, kol. 633C–636C; BAZYLI WIELKI, *Homilia druga o poście* 1, [w:] Sinko, s. 168–169.

tego na zewnątrz przede wszystkim przez podjęcie życia w dziewictwie)³¹.

Nawet tutaj jesteśmy skazani na niepewność. Już samo wyrażenie przez Bazylego jego obaw zdradza, że mężczyźni i kobiety składali i porzucali profesję ascetyczną. Chociaż w przypadku kobiet Kapdoccyk skupiał się przede wszystkim na czymś, co moglibyśmy nazwać stanem dziewiczym (który już od dawna istniał w Kościele i nie miał wcale monastycznego charakteru)³², to w przypadku mężczyzn sugeruje, że mogą oni podejmować życie radykalnego wyrzeczenia, nie będąc jednocześnie zmuszanymi do myślenia o sobie jako o mnichach (choć niektórzy tak czynili)³³. To właśnie do takiego czło-

³¹ Zob. *Listy* 199,18–19, s. 203–205.

³² Kwestia ta jest wielokrotnie analizowana przez P. Browna, zob. TENŻE, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. KANIA, Kraków 2006.

³³ Składnia *Listu 199* (zob. *Listy* 199,19, s. 205) reprezentowana przez zachowane rękopisy wciąż wydaje mi się daleka od oczywistej. Dłuższa refleksja i rozmowy z osobami lepiej znającymi język grecki pozostawiły mnie bez odpowiedzi. Pytanie, czy możemy być pewni, że οἱ (w: οἱ κατὰ τὸ σιωπώμενον δοκοῦσι) odsyła do εἰ μὴ τινες (co stwarza trudności nie tylko natury językowej, chociaż obaj – Courtonne i Deferarri – podążają za tą linią interpretacyjną), czy też Bazyli miał na myśli d w i e kategorie ludzi: tych, którzy wyraźnie przynależą do jakiegoś „zakonu monastycznego”, i tych, którzy mieli się jeszcze określić (co wydaje się logiczniejsze zarówno w odniesieniu do samego fragmentu, jak i kontekstu listu, chociaż może to implikować jakąś lukę przed οἱ). E. Amand de Mendieta (zob. TENŻE, *Ascèse*, s. 238) nie miał wątpliwości –

wieka Bazyli pisał przy innej okazji, zachęcając go do powrotu do „praktykowania ascezy” i porzucenia tym samym zagrożeń wynikających z kariery wojskowej. Być może posiadamy nawet odpowiedź ze strony tego mężczyzny, w której napisał, że „wspaniała praktyka ascezy [...] sama prowadzi do zbawienia”, odnosząc się następnie do „zachowania naszego celibatu [τῆς παρθενίας ἢ φυλακῆ]”³⁴. Trzeba pamiętać o tych niedookreśleniach, gdy napotyka się pozorne przypadki wyraźnego rozróżnienia. Bazyli bez wątpienia uznał za przydatne naciski na rozróżnienie mnicha od innych wiernych, na przykład w przypadku podatkowych i prawnych przywilejów. Μονάζοττες posiadali prawa, których biskup Cezarei nie wstydził się bronić. Opisywanie ich jednak jako „tych, którzy wydali [ich »pieniądze«] na ogólne potrzeby biednych i strawili [swoje »ciała«] na poście i modlitwie”, nie miało koniecznie wskazywać na wyższy stopień zorganizowania ich wspólnoty³⁵.

Tego typu przebłyski rozróżnień i dwuznaczności powinny przygotować nas do uważnej lektury tekstów o zdecydowanie bardziej ascetycznym charakterze. Je-

a jego pewność siebie wzmocniła ten pogląd – że fragment ów dowodzi istnienia w tym czasie formalnych ślubów.

³⁴ *Listy* 116, PG 32, kol. 532B–533.

³⁵ *Listy* 284, PG 32, kol. 661A. Mimo to żyli zapewne κατὰ τὸ ἐπάγγελμα oraz κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον, chociaż odchylenia od tego ideału były możliwe. Byli oni także pod opieką Bazylego, o czym świadczy wypowiedź: „myśląc, że to do mnie należy, na ile jest to możliwe, troszczyć się o nich”, jednak mógł mówić to bardziej z pozycji patrona niż doradcy duchowego.

śli przyjrzymy się, na przykład, najwcześniejszym wersjom wstępu do *Ascetikonu*, od razu zobaczymy, jak łatwo jest wyciągnąć pochopne wnioski³⁶. Bazyli zwracał się do słuchaczy poważnie traktujących swoją wiarę – do grupy, która o późniejszej godzinie wycofała się do zacisznego miejsca, by zadać mu dodatkowe pytania (co miało miejsce po bardziej formalnym wydarzeniu). Postąpili tak jednak tylko jednego wieczoru, uciekając od „zgiełku zewnętrznego świata”, do którego oczywiście musieli powrócić³⁷. W łacińskim tłumaczeniu Rufin utworzył zwodniczą aurę zażyłości i zasugerował, że słuchający mieli większe doświadczenie duchowe³⁸. Jednakże to spotkanie, jak pokazuje tekst grecki, nie miało wyjąt-

³⁶ W dalszej części tekstu uznaję uwagę E. Amand de Mendiety, który pokazał, że Bazyli był niejednoznaczny w swoim wykorzystaniu pojęcia „wspólnota”, chociaż mam trudności z uznaniem, by wspomniany historyk był spójny w swoich słowach, zob. TENŻE, *Ascèse*, s. 109–110.

³⁷ Zob. P.J. FEDWICK, *The Church*, s. 6. Wyrażenie: ἀπὸ τῶν ἔξοθιβ θορυβῶν jest wyraźnym echem: BAZYLI WIELKI, *Homilia in Psalmum XXXIII*, PG 29, kol. 357B, gdzie podkreśla się potrzebę podejmowania wspólnego wysiłku na drodze do poznania prawdy ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς καρδίας.

³⁸ Stwierdza, że mówił słuchaczom *secretius*. Słowo to samo w sobie pozostaje niejasne, ale jest różne od ἰδίᾳ ἐκάστῳ (co być może należy tłumaczyć jako: „każdemu z osobna”, co znaczy po prostu, że Bazyli zgodził się odpowiedzieć na zadawane mu pytania). Rufin sugerował również, że biskup mówił „do bardziej doskonałych” (*perfectioribus quibusque*), co z pewnością wzmacnia wrażenie, iż mowa o specjalnej grupie, ale brak podobnego sformułowania w tekście greckim (lub w syryjskiej tradycji), zob. MAsc, wstęp. Grecki tekst: PG 31, kol. 1080A.

kowo monastycznego celu, a służyło jedynie temu, by „wzbudzić zdrowszą wiarę i przyjęcie drogi życia według Ewangelii”³⁹.

Zatem nawet w czasach Rufina dokonywano ściśle monastycznych, elitarystycznych interpretacji bardziej ogólnych pism Bazylego. Musimy zatem zwrócić większą uwagę na to, że niektóre z późniejszych fragmentów tego tekstu są adresowane do „chrześcijanina” (tak samo jak i w wyżej przytoczonym liście) – określenie to zbyt łatwo interpretuje się jako „mnicha”⁴⁰. W homilii, która bez wątpienia została wygłoszona publicznie, Bazyl nie martwił się o to, że wszyscy jego słuchacze mogą wyrzec się dóbr w odpowiedzi na ewangeliczne wezwanie: „Ten, co dał prawo, umie i niemożliwość pogodzić z prawem”. Wezwanie to odnosiło się nawet do tych, któ-

³⁹ Zwróćmy uwagę na głosę Rufina przekazującą, że dyskusja „dotyczyła wiary” (*de fide*), zob. MAsc, wstęp. Należy zatem unikać wiązania słuchaczy z tym, co przedstawił E. Amand de Mendieta w *The Pair Κήρυγμα and Δόγμα in the Thought of Basil of Caesarea* („Journal of Theological Studies” 16 [1965], s. 136): „elita [...] kilka osób wyjątkowo biegłych w naukach teologicznych, prowadzących ciche i pobożne życie w milczeniu, w σιωπή”. Mam wątpliwości, czy Bazyl kiedykolwiek odnosił się do takiej grupy.

⁴⁰ W.K.L. Clarke (zob. TENŻE, *Basil, passim*) czynił tak bez przerwy. MAsc 2 w stawianych przez siebie akcentach wcale nie ma instytucjonalnego charakteru, lecz odnosi się przede wszystkim do wewnętrznego wycofania się (punkt omówiony niżej). Nawet kiedy Bazyl wydaje się mieć na myśli coś bardziej „monastycznego”, to ideał ten wciąż jest przedstawiany jako dostępny dla wszystkich, zob. RegDł 34.

rzy żyli w małżeństwie i posiadali rodziny⁴¹. Odnosząc się do prologu *Ascetikonu*, możemy zatem wyobrazić sobie następujące okoliczności: Bazyli przedstawiał wspólnotom Cezarei i innych miast zasady, które uznawał za odpowiednie dla wszystkich chrześcijan. Następnie zapytał, kto jest skłonny do podjęcia bardziej zdecydowanej postawy. Na koniec tym, którzy z konieczności stanowili mniejszą grupę, udzielał szczegółowych rad zawierających także wskazówki dotyczące organizacji wspólnoty⁴².

Tego typu stopniowy rozwój można przedstawić bardziej szczegółowo. Fragmenty, które wydają się podkreślać znaczenie oddzielenia ascetów od szerzej rozumianej wspólnoty, powinny być czytane bez wcześniejszych założeń. Tym, co zalecał w nich Bazyli (i w tym wypadku możemy kierować się przede wszystkim łacińskim tekstem Rufina), było trzymanie się ludzi o podobnej wierze i praktykach. Życie z tymi, którzy „lekceważą bojaźń Bożą”, „różnią się od nas sposobem życia i zasadami mo-

⁴¹ Zob. BAZYLI WIELKI, *Homilia przeciw bogaczom* 3.7, [w:] Sinko, s. 75–76, 82–83. Prymat prawa nad oczekiwaniami jest niezwykle; zob. TENŻE, *Homilia in Psalmum I*, 3, PG 29, kol. 213C–217C (nikt nie powinien lękać się przyjęcia Ewangelii); TENŻE, *Homilia in Psalmum XXXIII*, 10, PG 29, kol. 372C–376C (o przejściu z tumultu do spokoju).

⁴² Ten proces stopniowego dookreślenia jest wyraźnie widoczny w napomnieniach w MAsc 10, które dotyczą nawet sposobu zajmowania miejsc. MAsc 11 natomiast sugeruje, że chrześcijanie powinni ubierać się tak samo, po prostu po to, by udowodnić swoje oddanie wierze. Jednakże ten, kto podjąłby na poważnie tę sugestię, nieuchronnie stałby się tym samym częścią widocznej mniejszości.

ralnymi”, było z natury „szkodliwe”. Natomiast pozostałe ideały zostały opisane w sposób bardzo ogólny: unikanie pokus, przyjęcie zasad pracy i modlitwy. Jeśli związany był z nimi element ucieczki, to było to wewnętrzne oddalenie się „od naszych nieuporządkowanych oraz niespójnych nawyków (*a nostris ipsis inordinatis et incompositis moribus*)”⁴³, a tyle Bazyli mógł zalecać także w publicznie głoszonej homilii⁴⁴. Z pewnością chodziło tutaj o sposób przeprowadzenia tego wyrzeczenia, jednak był to długi proces i zaczynał się po prostu od odrzucenia szatana – chociaż po podjęciu tego pierwszego kroku oddany czci-ciel nie zatrzymywał się i szedł dalej. Zatem rozróżnienie nie polegało na podziale pomiędzy poszczególnymi stana-

⁴³ Zob. MAsc 2,94.101.105. Grecki odpowiednik, RegDł 5, a zwłaszcza RegDł 6, jest bardziej dyskursywny i dosłowny, ale wciąż zawiera w sobie zasadnicze wewnętrzne idee: „zapomnienie dawnych przyzwyczajień” oraz „przeniesienie się jakoby do innego świata w naszych nawykach duchowych (*πρὸς ἕτερον κόσμον διὰ τῆς σχέσεως μεταβαίνοντες*)”; RegDł 5,2 wydają się zawierać ważne uwagi (choć nie zostały one powtórzone w MAsc), zob. PG 31, kol. 921A. J. Gribomont (zob. TENŻE, *Histoire*, s. 240–241) przedstawia ważne refleksje dotyczące tych passusów. Precyzyjne zestawienie MAsc z RegDł podważa niektóre punkty skreślone przez E. Amand de Mendietę (zob. TENŻE, *Ascèse*, s. 109–110) i jego próbę (zob. tamże, s. 89, przyp. 4) łączenia „wycofania” sugerowanego w RegDł z ἡ ἐρεμία występującym w *Liście 2*, która jest uproszczona i problematyczna zarazem. MAsc 3 wzmacnia takie przekonanie, chociaż zaleca szukanie towarzystwa (uznając je za bardzo wskazane) „dążących do tego samego celu i mających tego samego ducha (*eiusdem propositi et eiusdem animi*)”.

⁴⁴ Zob. BAZYLI WIELKI, *Homilia przeciw pijaństwu* 8, [w:] Sinko, s. 152–154.

mi w Kościele, lecz pomiędzy chrześcijanami na różnych etapach rozwoju duchowego⁴⁵. Być może najwidoczniejszym przejawem głębszej pobożności było ostatecznie wyrzeczenie się swojej własności (do czego powrócimy), które stało się znakiem rozpoznawczym powołania monastycznego w ściślejszym znaczeniu tego słowa. Mimo wszystko nawet wtedy, gdy przepisy stały się bardziej sprecyzowane i konieczny był wyższy stopień zinstytucjonalizowania wspólnoty, podstawowym zadaniem nadal pozostawała troska o przemianę wewnętrzną⁴⁶. Przykładowo samo słowo *saecularis*, użyte w stosunku do człowieka oddanego sprawom tego świata, kierowała większość ludzi ku źle ukierunkowanemu *sollicitudo* lub μέριμνα, czyli słabości charakteru⁴⁷. Podobnie i definicja ἐγκράτεια, jednego z podstawowych terminów ascetycznych, opiera

⁴⁵ Zob. MAsc 4 = RegDł 8. E. Amand de Mendieta (zob. TENŻE, *Ascèse*, s. 191) wydaje się mylić kolejność występowania poszczególnych elementów w tekście z ich miejscem na skali wyrzeczenia. J. Gribomont (zob. TENŻE, *Histoire*, s. 244–245) czyni istotną uwagę o „niepowodzeniu” Bazylego w stworzeniu wyraźnego rozróżnienia między ochrzczoneymi a podejmującymi ascezę; zob. tamże, s. 135; również A. GUILLAUMONT, *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*, „Numen” 25 (1978), s. 42–43.

⁴⁶ W kwestii posiadania rzeczy materialnych zob. np. MAsc 185 = RegKr 101. G.E. Gould (zob. TENŻE, *Basil of Caesarea and the Problem of the Wealth of Monasteries*, [w:] *The Church and Wealth*, red. W.J. SHEILS, D. WOOD, s. 15–24) czyni uwagi, które podkreślają zasadnicze oddziaływanie zasad Bazylego.

⁴⁷ Zob. MAsc 54 = RegKr 88 (zamiast przymiotnika pojawia się tu βιωτική).

się na „całkowitym porzuceniu własnych pragnień [ἐν τελείᾳ ἀναχωρήσει τῶν ἰδίων θελημάτων]”⁴⁸.

Omówione zagadnienia zostały w większości podjęte w początkowej części *Ascetikonu*, która dotyczy zagadnień teoretycznych. Nie jest to jeszcze etap, na którym tekst ten mógłby przedstawić obraz oddzielnej instytucji, więc wykorzystuje metaforę progę i granicy. Bazyli uznał już, że troszczy się o słuchaczy, dla których nie ma już drogi powrotnej, a odwrócenie się naruszałoby nowe poczucie społecznej jedności i wspólnego celu. W jaki sposób strzeżono teraz granic pomiędzy nimi a pozostałymi chrześcijanami oraz jak wyglądało przechodzenie pomiędzy tymi dwiema grupami?

Nadszedł moment, w którym wspomniana granica nabrała niemal prawnego charakteru, a raczej stała się wyzwaniem dla prawa – wspólnoty ascetyczne często będą stanowiły schronienie dla słabszych. Można było spodziewać się troski o ubogich – wyznaczano specjalne osoby, którzy miały nadzorować ich przyjmowanie – ale nawet zamężne kobiety czy niewolnicy mogli zostać przyjęci jako szukający schronienia przed niesprawiedliwością⁴⁹. Dostrzegamy również rozwój okresu próbnego.

⁴⁸ MAsc 88 = RegKr 128. MAsc pomija (lub być może nigdy się z nią nie zmierzył) siłę wyrażenia ἀναχωρήσει.

⁴⁹ Biedni – zob. MAsc 98 = RegKr 100; niewolnicy – zob. RegDł 11; osoby w związku małżeńskim – zob. RegDł 12, ale te dwie ostatnie kwestie są częścią rozbudowanego dodatku i opracowania znacznie krótszej porady w MAsc 6. Zob. J. GRIBOMONT, *Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile, „Augustianum”* 17 (1977), s. 186: „Esclaves, soldats, débiteurs, colons fatigués du

Kandydat miał wyraźnie doświadczyć, na co się zgadza, aby dać dowód swojego zdecydowania⁵⁰. Takie zalecenia wynikły z niechęci do wykluczania. Bazyli cieszył się, gdy wspólnota przyjmowała gości – mogli oni zostać na pewien czas, nawet jeśli zamierzali potem odejść. W ten sposób ludzie dowiedzą się o postępowaniu wspólnoty i ideałach, jakim ona hołduje. Niektórzy mogą zostać nawet na stałe⁵¹. Otwartość rozciągała się na krewnych, do których należało odnosić się jak do „naszych wspólnych ojców i innych członków naszego domu [ὡς κοινοὶ πατέρες ἢ οἰκεῖοι]”⁵². Rzeczywiście, gościnność stanowiła zasadniczą cechę wspólnoty ascetycznej i była ściśle związana z zalecanym umiarem charakteryzującym jej członków (pozwalał on na dzielenie się dobrami materialnymi z innymi)⁵³. Musimy pamiętać, że ta szczodrość stanowiła

travail constituaient une multitude d’aspirants à la vie contemplative et au paradis sur terre; fils et filles en contestation, époux lassés par leur conjoint montraient que le menace [!] touchait non seulement l’ordre social, mais la famille”.

⁵⁰ Zob. MAsc 6. Zauważmy sformułowanie wskazujące na szerokiego odbiorcę: „Bóg w swoim miłosierdziu wzywa wszystkich”; również RegDł 10 odnosi się do obszernego grona. Należy mieć wzgląd na ogólność wyrażenia *corpori fraternitatis* (MAsc 6,9) = τῆ ἀδελφότητι (RegDł 10). Teksty te wydają się mieć związek z początkiem *Listu* 23.

⁵¹ Zob. MAsc 87 = RegKr 97. RegDł 35,1 nawiązuje do tej samej sytuacji.

⁵² RegDł 32,1.

⁵³ Zob. RegDł 20. Z pewnością nie ma mowy o wyłączeniu z tej grupy tych, „którzy przychodzą z życia światowego [ἐκ τοῦ ἔξωθεν βίου]”. Uwagę przyciąga zastosowanie terminu χριστιανός.

trwały kontekst, w którym należy odczytywać przeciwne jej sformułowania nakazujące ostrożność lub całkowicie zakazujące wizyt lub podróży⁵⁴.

E. Amand de Mendieta (TENŹE, *Ascèse* s. 231–232) całkowicie pomija główny punkt tego fragmentu. Nie okazuje się pogardy κοσμικοί w RegDł 21 (MAsc 10 jest mniej precyzyjne w kwestii słownictwa) ani *peregrini* w MAsc 101 = RegKr 141.

⁵⁴ Zob. MAsc 32–33 = RegKr 188–189; RegDł 44 (również RegDł 39–40) daje przydatny komentarz do zakończenia tego passusu). RegKr 107.112 mogą być wyrazem późniejszej ostrożności, jednakże mimo to nadal broni się w nich gościnności. O niepokoju przed zarażeniem herezją (zaskakująco rzadko) zob. MAsc 139 (w RegKr 240 jest to mniej wyraźne), MAsc 147 = RegKr 53 (choć greckie rozróżnienie między τὸ ἀναμίγνυσθαι a τὸ ἀδιαφορεῖν w RegKr nie jest tak „społeczne” jak w MAsc) i MAsc 171 = RegKr 250. Z powodu ciągłego obejmowania w zaleceniach możliwie największej społeczności Bazylego powoli przechodził ku nowej definicji pokrewieństwa: „Každy, kogo zrodził Duch, jak to ujął Pan, i kto został uzdolniony, by stać się dzieckiem Bożym, będzie czuł pokrewieństwo ze słabymi ze względu na ciało, i odnosił się jak do przyjaciół do znajdujących się w domu wiary [οἰκεῖους δὲ γνωρίζει τοὺς οἰκεῖους τῆς πίστεως]”. Refleksja ta skłoniła go do rozważenia frazy „według ciała” z Listu do Rzymian i skłonności Apostoła do zaadaptowania swego rodzaju poczucia braterstwa charakterystycznego dla Żydów: „Są to Izraelici, do których należą przybrane [ἡ υἰοθεσία] synostwo i chwała [ἡ δόξα], przymierze i nadanie Prawa [ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία], pełnienie służby Bożej i obietnice [αἱ διαθήκαι, καὶ αἱ ἐπαγγελίαι], do nich należą ojcowie [οἱ πατέρες = patriarchowie]”. Elementy, które według Pawła tworzą „rodzinę” żydowską, noszą oczywiste podobieństwo do cech Kościoła, takiego jakim go widział Bazylego, zob. RegKr 190 (brak w MAsc). J. Gribomont (zob. TENŹE, *Histoire*, s. 169) zauważył małą popularność tradycji tekstualnej zachowującej ten fragment.