

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 2, 167–178

UDK: 27-9"03"BAS:37(37/38)

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

*Alenka Arko***Bazilij Véliki – *Ad adolescentes* v kontekstu odnosa cerkvenih očetov do antične kulture in šolstva**

Povzetek: Članek je posvečen spisu enega krščanskih avtorjev, Bazilija Vélikega, *Ad adolescentes*, ki velja za zrelo oceno antične kulture. Avtor v obliki navodil mladim kristjanom, ki obiskujejo antično pogansko šolo, katere program je utemeljen na grških klasikih, predstavi dosežke refleksije na temo odnosa med vero in kulturo v prvih stoletjih krščanstva, pozitivno govori o prizadevanju za krepkost, doslednost življenja nekaterih grških herojev, hkrati pa opozarja, da je poganska morala le priprava na evangeljsko moralo, usmerjeno k motrenju Boga, k pobožanstvenju oziroma odrešenju, zato študij od teh mladih ljudi zahteva kritičnost, zrelost in razlikovanje, da se ne bi oddaljili od smisla – večnega življenja.

Ključne besede: antična kultura, antično šolstvo, vera in kultura, pedagogika, Bazilij Véliki, *Ad adolescentes*

Abstract: **Basil the Great's *Ad adolescentes* in the Context of the Attitude of Church Fathers towards Ancient Culture and School System**

The paper deals with Basil the Great's writing *Ad adolescentes* that is considered a mature assessment of ancient culture by Christian authors. In the form of instructions to young Christians attending an ancient, pagan school based on Greek classics, Basil presents the results of reflection on the relationship between religion and culture in the first centuries of Christianity. He speaks in a positive manner about the striving for virtue and the consistency in life of some Greek heroes, at the same time warning that pagan morals are just a preparation for the morals of the Gospel, which are oriented towards the contemplation of God, divinization and salvation. Therefore students require critical faculty, maturity and power of discernment so that they may not depart from the true meaning – eternal life.

Key words: ancient culture, ancient school system, religion and culture, education, Basil the Great, *Ad adolescentes*

Ad adolescentes oziroma *Kako s pridom brati grško literaturo* je kratek spis Bazilija Vélikega, napisan med letoma 370 in 375,¹ ko je avtor kot škof deloval v Neocezareji in ko je že začrtal osnovne poteze tako imenovanega bazilijanskega meništva. Spis poleg uvodnega dela, v katerem poziva bralce h kritičnosti do antičnih avtorjev, in poleg sklepa, v katerem jih vabi k upoštevanju njegovih nasvetov, obsega še dva dela. V prvem delu (poglavja II–VI) razmišlja o svetni literaturi (*logoi tōn exōthen*), v drugem delu (poglavja VII–X, 7) pa predstavi poučne in koristne glade herojev te literature (*praxeis tōn exōthen*).

Kakor pravi sam, je spis neposredno namenil svojim nečakom (*Adol.* I, 3), šolarjem v starosti med petnajst in šestnajst let (Naldini 1984, 16), posredno pa želi vsekakor doseči širši krog bralcev in predložiti svoje mnenje glede odnosa kristjanov do antične, poganske kulture, še posebno pa se obrača na tiste izobražene aristokrate, ki bi jih utegnil zanimati meniški način življenja (Gribomont 1974, 514–526). Dejansko je to besedilo, ki nam izkazuje zrel in uravnovešen odnos Cerkve do antične kulture in njeno pozitivno oceno, kakor o tem priča cela vrsta sodobnih raziskovalcev.² Analiza spisa pokaže, da je v njem predstavljen tudi jasen načrt vzgoje zrele, samostojne in odgovorne osebnosti, namenjen tako mladim kakor tudi vzgojiteljem, in je aktualen še danes. Po Scazzosovem mnenju želi Bazilij v spisu prispevati k opredelitvi »krščanske vzgoje« (1972, 391–405), zato ne preseneti, da vzporedno z oceno antične kulture razmišlja tudi o askezi.

Véliki Kapadočan je bil sam deležen najboljše izobrazbe, dostopne aristokratom njegovega časa. Osnovno izobrazbo je prejel doma, v Pontu, pod budnim očesom babice, sv. Makrine Starejše, ki mu je predala nauk svojega učitelja, sv. Gregorja Taumaturga (*Ep.* 204, 6), in očeta, Bazilija Starejšega, ki je bil znan retor. Po očetovi smrti se je kot najstnik napatil v šolo v Neocezarejo, kjer je po nadarjenosti takoj začel izstopati med sovrstniki. Ko je izpolnil osemnajst let, je študij nekaj časa nadaljeval v Konstantinoplu, potem pa v Atenah (v letih 349–355), ki so tedaj še veljale za »prestolnico znanosti« (Rousseau 1998, 28). Njegov prijatelj in sošolec, Gregor Nazianški, takole piše o njegovi zavzetosti za učenje: »Vsak predmet je preučeval do takšne popolnosti, kot da ne bi bilo drugega. Pri njem ni bilo razlike med marljivostjo in nadarjenostjo, iz katerih znanje zajema moč.« (*Or.* 43,23) Na poti domov se je ustavil še v Antiohiji, pri takrat najbolj znamenitem retorju Libaniju, s katerim si je dopisoval tudi pozneje. Tako je še pred svojim krstom, po katerem se je odločil za meniški način življenja, dodobra osvojil vse, kar je ponujala grška kultura: literaturo vseh zvrsti, filozofijo in retoriko. Poleg tega je bil Bazilij po naravi izrazit organizator z izostrenim pedagoškim čutom.

¹ Podroben pregled raziskav in datiranja spisa ponujata Bräutigam (2003, 8–9) in Hildebrand (2007, 3–5).

² Tako menijo Lemerle (1971, 44), Bolgar (1976, 17–20), Naldini (1983, 199–215), Gnillka (1990, 125–150) in Simonetti (1990, 88–91). O študiju klasičnih avtorjev je pisal že Plutarh v delih *De liberis educandis* in *De audiendis poetis*. Bazilij je ta dela zagotovo poznal, vendar se njegov pristop bistveno razlikuje od Plutarhovega. Plutarh meni, da je klasike vredno brati zaradi njih samih, Bazilij pa v njih vidi pripravo na študij Svetega pisma in teologije (Valgiglio 1975, 67–85).

1. Kristjani in antična kultura

Vprašanje odnosa kristjanov do antične kulture je bilo v prvih štirih stoletjih zelo pereče, vse prej kakor preprosto, hkrati pa je imelo različne odtenke. V bistvu je bil pomemben odnos med vero in kulturo (razumljeno kot literarno ustvarjanje in filozofija) oziroma odnos med vero in razumom. Primerjanje vere in razuma je vodilo do zelo različnih reakcij: od sovražnosti, v želji po zaščiti bodisi prvenstvene vloge vere (kristjani) ali pa razuma (pogani), do poskusov usklajevanja in pravilnega ovrednotenja vlog (delo visoko izobraženih kristjanov) ali pa do skeptičnega zagotavljanja, da resnice nikakor ni mogoče doseči, kakor so trdili pogani, ki so tako po eni strani zanikali vrednost razuma, po drugi pa dosežke antične filozofije v njenih najbolj iskrenih poskusih, najti resnico in delovati v skladu z njo (Rist 1996, 123).

O prvem soočenju vere in grške kulture lahko govorimo pri apologetih v 2. stoletju. Njihova reakcija je predvsem negativna. Kadar pa v odnosu do kulture pokažejo neke vrste odprtost, je v tem dobršen del zadržanosti. Justin, ki resda priznava, da v poganski misli deluje seme *Logosa*, to je Kristusa (2 *Apol.* 8, 1), in da se zato Mojzes in Platon ujemata v najbolj temeljnih kozmoloških postavkah, hkrati polemično dodaja, da si je Platon te postavke v bistvu sposodil pri Mojzesu (1 *Apol.* 44). Negativno gledanje na grško kulturo je razumljiva reakcija ne le na preganjanje kristjanov, ampak – še bolj – na ostre napade in kritike vere izpod peresa poganskih filozofov. Neke vrste odprtost pa je posledica tega, da so se morali krščanski avtorji za svojo izobrazbo zahvaliti prav grški filozofiji in institucijam rimskega cesarstva. Ta notranji konflikt je zgovorno navzoč pri Tertulijanu, ki se ironično sprašuje: »*Quid simile philosophia et Christianus, Graciae discipulus et caeli?*« (Apol. 46,18) Obenem trdi: »*Apud poetas omnia indigna, quia turpia,*« (Ad Nat. 2,1) hkrati pa brez zadržkov uporablja latinsko retoriko in v šolah svojega časa pridobljeno znanje (Rappe 2001, 410).

Pravo odprtost in dialog najdemo pri Klemenu Aleksandrijskem in pri Origenu, a to ni naključje. Aleksandrija je bila v začetku obdobja po Kristusu največje središče antične kulture. Mesto, zgrajeno ob delti Nila, je namreč popolnoma upravičilo želje Aleksandra Vélikega, ki je želel zgraditi ne le pomembno gospodarsko središče, ampak tudi središče razširjanja helenistične kulture.³ Čeprav je samo mesto ponujalo vse možnosti plodnega srečanja, je treba poudariti, da dialog ni bil samo znamenje pozitivnega odnosa do iskanja resnice znotraj pluralnega kulturnega okolja in še posebno znotraj grške filozofije, ampak tudi in predvsem resnična potreba v času, ko so morali očetje v obrambi pravoverja konceptualizirati svetopisemsko razodetje in tako oblikovati kar najbolj natančen teološki jezik za ubesedenje trinitarne in kristološke dogme. To se je na poseben način zgodilo v 4. stoletju, kakor je razvidno iz široke odprtosti za srednji platonizem in za novoplatonizem predvsem pri Kapadočanih, pri Origenovih učencih in pri teologih carigrajskega cerkvenega zbora ter pozneje pri sv. Avguštinu.

³ V Aleksandriji so živele in vplivale druga na drugo vse jezikoslovne in filozofske šole grško-rimskega sveta. Poleg tega so bili tu navzoči tudi judovska modrost in babilonsko zvezdoslovje, ostanki tisočletne egipčanske kulture, izostren občutek za religiozno, ki ga izpričujeta množstvo misterijskih kultov in nastanek gnosticizma, in Filonovi terapevti. Nastop krščanskih asketov v Egiptu v 4. stoletju je mogoče videti v dobršni meri prav kot nadaljevanje meniškega življenja teh terapevtov.

Ko je krščanstvo prejelo svobodo in se močno razširilo med najrazličnejše sloje prebivalstva, torej konec 4. stoletje, je nastopila tudi druga skrajnost, nekakšna nestrpnost kristjanov do vsega poganskega in uničevanje antičnih spomenikov in poganskih templjev (Rappe, 2001, 419–420), to pa je bilo v veliki meri posledica želje, povrniti poganstvu za preganjanje zdaj, ko je krščanstvo dokončno postalo uradna vera.

Drugače so ravnali spreobrnjeni izobraženci, ki so čutili »potrebo ne le po askezi, ampak tudi po razmišljanju o askezi, torej po duhovnem nauku, ki bi jih mogel bolj usmeriti k združenju z Bogom« (Simonetti 1990, 79). Ti izobraženci so našli učitelja v Origenu in v njegovi platonistično obarvani mistiki, utemeljeni na osvoboditvi duše od zemeljskih dobrin, in tako pripravili most med antično kulturo in srednjeveško mistiko. Prav v meniških krogih se je zgodilo najbolj plodno srečanje med grško kulturo in krščansko vero; priča tega srečanja je tudi Bazilij Veliki. V krščanstvo spreobrnjena inteligenca in aristokrati so morali pretehtati svojo zgodovino v luči evangelija; marsičemu se je bilo treba odpovedati, marsikaj spremeniti, pa tudi ovrednotiti vse tisto, kar je bilo v njihovem življenju pozitivno. Najprej je bilo pomembno osebno vprašanje, ki pogosto ni bilo preprosto.⁴

Zato je razumljivo: cerkveni očetje poudarjajo, da spreobrnjenje ni neka brezoblična strpnost, tudi ni rušenje, uničevanje, ampak preobrazba uma (*metamorphousthe tē anakainōsei tou noos* – Rim 12,2), da bi mogli v krščanski luči presojudati resničnost.⁵ To je nova usmeritev, ki jo dobi obstoječa kultura, za ovrednotenje vsega, kar je dobro, kar izraža iskanje resnice in more zato privedi do sprejetja Jezusa Kristusa, utelešene Resnice. V njem kultura dobi nov ritem (*metarrhythmizein*). To zahteva in predpostavlja osvoboditev od vsega, kar vodi k malikovanju: osvoboditev od navad, od običajev, od nekaterih izraznih sredstev kulture (Gnilka 1990, 132–145). Bazilij primerja ta proces z gojenjem smokev:

Figovec je drevo, ki obilno rodi. Njegovi sadeži pa nimajo okusa, če jih ne zareže-mo previdno in pustimo, da izcedijo sok; tako postanejo okusni. Domnevamo torej, da je figovec podoba množice poganov, ki so sami po sebi bogastvo, vendar tako rekoč brez okusa, kar je posledica življenja v poganskih navadah. Če pa komu uspe prodreti vanjo z Besedo, se spremeni v sladko in postane uporabna. (*In Is 9,228*)

Po eni strani so očetje lahko opazili veliko takšnih elementov, saj je bila to kultura, ki je bila tudi del njih samih, po drugi strani pa je objektivno oviro za njihovo metodo pomenil filozofski skepticizem, nezaupanje, da je do resnice sploh mogoče priti, razširjen med antično inteligenco. Na njem je temeljil tudi poganski liberalizem, s katerim se je moralo krščanstvo resno spopasti. Poganski liberalizem je namreč v prepričanju, da je resnica nedosegljiva, dopuščal resda vse verske pred-

⁴ Zgled reševanja srečamo pri Bazilijevem bratu, Gregorju iz Nise. V *De vita Moysis*, spisu, ki je precej avtobiografski, trdi, da je bilo za Mojzesa dopustno, odraščati v egipčanski (poganski) kulturi, da je ta kultura lahko celo uporabna za odrešenje – trstje, iz katerega je bila spletena košarica, kamor je bil Mojzes položen, primerja s prvini in resnicami grške kulture –, vse to pa zato, ker so ga vsekakor hranili materino mleko, vera in nauk Cerkve (*Vit. Moy. II, 12–13*). Po drugi strani pa doživi Mojzes trenutek, ko mora v sebi ubiti Egipčana, se odreči poganski kulturi (*II, 15*). Gregor v svoji oceni grške filozofije pravi celo, da je ta filozofija v primerjavi s krščanstvom žena, ki je vedno noseča, pa nikoli ne rodi (*II, 11*).

⁵ Takšno razlago spreobrnjenja glede na poganski način življenja najdemo v *Pismu Diognetu* 5–6.

stave in izročila, razen tistega, ki veruje, da se je resnica razodela v Jezusu Kristusu (Gnilka 1990, 125–126). Poganski svet se tako v imenu lažne svobode predstav in prepričanj, kakršna uvajajo in opravičujejo bolj ali manj svobodnjaški načina življenja, odpoveduje resnični osvoboditvi, ki predpostavlja spremembo sistema vrednot in moralnih norm (Siniscalco 2006, 1173).

2. Šolstvo v prvih štirih stoletjih krščanstva

V rimskem cesarstvu je bil splošno prevzet grški tip *paideia*, ki je poznal tri stopnje izobraževanja: osnovno, srednjo in visoko izobraževanje. Otroci, deklice in dečki, so se od sedmega leta dalje učili pisati in brati, deklamirati, šteti in računati. Takšne šole so bile javne, obstajale so tudi na podeželju in so bile dostopne vsem. Učenci premožnejših staršev pa so to osnovno izobrazbo prejeli doma, bodisi od staršev bodisi od zasebnih učiteljev (Bonner 1977, 143–145).

Okrog dvanajstega leta – za nekatere pa tudi nekoliko pozneje – se je začelo srednje izobraževanje, ki je bilo namenjeno pretežno dečkom iz premožnih družin. Predmetnik je obsegal študij poezije, metrike, dele govora, učenje na pamet in deklamiranje antične literature, razlago besedil in besedilno kritiko (189–249). Takšno šolo so začeli obiskovati Bazilijevi nečaki, njen namen pa je bil predvsem priprava na študij govorništva. Najdemo jo v vseh večjih mestih rimskega cesarstva, bodisi kot javno bodisi kot zasebno institucijo. Poseben razcvet je doživela v 2. stoletju po Kr., v obdobju tako imenovane druge sholastike. Med avtorji so na Vzhodu posvečali pozornost v prvi vrsti Homerju, Herodotu, Platonu in Aristotelu.

Visoka stopnja je obsegala študij govorništva, ki je bilo namenjeno pravni kariери ali poklicu govornika oziroma visokega državnega uradnika,⁶ na njej pa so lahko poučevali tudi naravoslovje, vključno z medicino, filozofijo in umetnostjo (133–141; 176–185; 206–216; 254). Plinij Mlajši, ki je bil zelo nadarjen, je začel svojo pravno kariero pri osemnajstih letih, navadno pa so mladi izobraženci študij končali nekoliko pozneje (Beavis 2000).

3. Kristjani in šolstvo

Razumljivo je, da kristjani vse do razglasitve milanskega edikta (313) niso mogli imeti svojih šol. Izjema je Justin, ki se je pred svojim spreobrnjenjem neposredno soočil s filozofijo stoikov, peripatetikov, pitagorejcev in platonikov in je sredi 2. stoletja v Rimu po vzoru antičnih filozofov odprl svojo, krščansko šolo (*Act.* 3; Evzebij Cezarejski, *Eccl. His.* IV, 11,8). Verjetno je bilo prav delovanje te šole razlog za njegovo mučeniško smrt leta 165, saj sam govori o javni razpravi glede svoje dejavnosti (*2 Apol.* 2).

⁶ Takšno izobrazbo so prejeli mnogi cerkveni avtorji: na Zahodu na primer Tertulijan, Ciprijan, Ambrozij in Avguštin, na Vzhodu pa Bazilij, Gregor Nazianški in Janez Zlatousti.

Bolj znana je bila aleksandrijska šola, o začetkih in o delovanju katere vemo malo. Kakor poroča Evzebij, naj bi bil njen ustanovitelj Panten, po rodu s Sicilije, ob katerem se je spreobrnil atenski filozof Tit Flavij, znan kot Klemen Aleksandrijski (*Eccl. His.* V, 10–11). Bolj verjetno pa je, da do začetka 3. stoletja v prestolnici Egipta ni bilo enotne institucije oziroma šole pod vodstvom škofa, ampak je tam delovalo več neodvisnih učiteljev, ki so ob sebi zbirali manjše skupnosti, predvidoma višjih družbenih slojev. Njihovo učenje je bilo ključnega pomena za skupnost. Če je bil učitelj duhovnik, kakor je verjetno Klemen bil, je ta duhovnik obhajal tudi evharistijo. Iz Klemenovih in Origenovih spisov je razvidno, da so nekatere takšne skupnosti vodili tudi gnostični učitelji. Zato lahko predvidevamo, da so med njimi obstajale velike razlike v nauku; to je bilo možno zato, ker še ni bilo natančnih navodil, kaj je združljivo in kaj ne z zakladom vere (Simonetti 2010, 97–98). Šele v Origenovem času je prešla šola pod okrilje škofa in se razdelila na dve ravni: osnovna raven je pripravljala katehume na prejetje zakramentov uvajanja, višja pa je bila namenjena krščanski inteligenci. Origen je podobno šolo ustanovil tudi v Cezareji v Palestini. Njena organizacija nam je znana iz kratkega spisa Gregorja Tauraturga *Oratio Panegyrica*, ki je odločilno vplival na Bazilijev pedagoški načrt (Naldini 1984, 37–38).⁷ Vsekakor pa so bile takšne šole sporadične, bolj izjema kakor pravilo, in so bile vedno namenjene inteligenci, ki je že poprej prejela osnovno znanje v poganskih šolah.

Kristjani pa niso le obiskovali poganske šole, ampak so v njih tudi poučevali, na vseh ravneh, čeprav je to glede na njihov *curriculum* pomenilo neke vrste kompromis, saj so morali poučevati grško in rimsko mitologijo, povezano s poganskim verovanjem. Tertulijan zato kristjanom prepoveduje učiteljsko dejavnost, ker to pomeni malikovanje (*De idolat.* 10). V rimski Cerkvi so kristjanom dopuščali poučevanje, vendar le, če niso imeli druge možnosti zaslužka (*Trad. Apost.* 16). Po drugi strani pa je bilo poučevanje kristjanov v poganskih šolah tudi lepa priložnost za evangelizacijo. Spisek krščanskih učiteljev v takšnih šolah je presenetljiv: Origen je bil, preden mu je škof Demetrij zaupal katehetsko šolo, učitelj v poganski srednji šoli, Anatolij Laodicejski je bil v 3. stoletju učitelj aristotelizma, duhovnik Malhion je približno v istem času vodil govorniško šolo v Antiohiji (Marrou 1948, 322–323). V 4. stoletju je bilo krščanskih pedagogov na vidnih mestih še več. Zato ne preseneča odločitev visoko izobraženeega cesarja Julijana Odpadnika, v mladosti sošolca Bazilija Vélikega in Gregorja Nazańškega, da je med svojim kratkotrajnim vladanjem (361–363) kristjanom prepovedal poučevanje v javnih šolah (*Cod. Theod.* 13, 3,5). Svojo odločitev je utemeljil s tem, da mora učitelj verjeti v vsebine, ki jih poučuje, torej v poganske mite, tega pa kristjani ne zagotavljajo, ampak – po njegovem mnenju – licemerijo in jih je zato treba izključiti iz vzgojnega procesa (Beavis 2000). Julijan je v bistvu s svojim odlokom le poudaril problem, ki je bil navzoč že dalj časa (Lamberz 1979, 85 s.).

Še bolj zanimivo pa je dejstvo, da kristjani – tudi po prenehanju preganjanj in kljub temu da se je v 4. stoletju zaradi vedno večjega števila spreobrnjenecv zelo razvil katehumenat – niso razmišljali o tem, da bi organizirali svoje šolstvo, s svoji-

⁷ O polemiki glede avtorstva spisa *Oratio* in o vplivu Origena na Kapadočane (Simonetti 2002, 13–28).

mi vsebinami. Vse se je omejilo le na sporadična opozorila in navodila glede pravnega odnosa do poganske literature. Zgled takšnega usmerjanja krščanskih učencev in učiteljev je tudi Bazilijev spis *Ad adolescentes*. To dejstvo verjetno ni bilo naključje in je pozitivno vplivalo na krščansko teologijo in filozofijo: v poganskih šolah z dolgo tradicijo in z izdelano pedagogiko so krščanski avtorji dobili odlično podlago za svoje delovanje v Cerkvi na področju apologetike, teologije in eksegeze. Ne nazadnje pa so krščanski učitelji v javnih šolah, ki so jih obiskovali tudi pogani, imeli lepo priložnost, da so pokazali na nemoralnost in absurdnost antičnih mitov.

4. Bazilijeve predpostavke in poudarki pri vzgoji v *Ad adolescentes*

Véliki Kapadočan je prepričan, da vzgajati pomeni predvsem: deliti izkušnjo življenja. Učinkovito je mogoče učencu posredovati le to, kar je najprej dosegel sam vzgojitelj. Ker je tudi sam obiskoval prav takšno šolo, pozna ne le učno snov, ampak tudi in predvsem njen vpliv na mladostnika, vrednost metode poučevanja, posameznih primerov in discipline, pa tudi težave in nevarnosti, pred katerimi stojijo mladi, ki so pravkar zapustili varno domače ognjišče, zato lahko z zanesljivostjo govori o tem, kaj je koristno in kaj škodljivo (*Adol.* I, 2).

Bazilij se tudi zaveda, da so prvi vzgojitelji in odgovorni za vzgojo otrok starši. Starši imajo pravico oceniti, kaj je primerno za njihove otroke in kaj ne, in to v skladu s svojim prepričanjem. Takšen pristop je razumljiv, posebno če upoštevamo dejstvo, da so bili krščanski starši primorani pošiljati svoje otroke v poganske šole, v katerih so bili lahko deležni drugačnega duha kakor doma. To je bilo zlasti pereče zaradi nemoralnosti poznoantične družbe. Bazilij tako meni, da more imeti pomembno besedo pri vzgoji mladih, h katerim se obrača, prav kot sorodnik, kot stric (I, 3).

Neocezarejski škof hkrati dobro ve, da so mladi, ki jim piše, zelo občutljivi, da so kakor vosek, v katerem ostane zapisano vse, kar gre prek njega (V, 6–8), zato stoji vzgojitelj pred velikim izzivom in odgovornostjo. Podobno prepričanje je bilo v antiki resda široko znan *topos*, utemljen na filozofiji stoikov (Valiglio 1975, 73).

Nadalje Bazilij meni, da je za uspešnost vzgojnega procesa nadvse pomembno, prepoznati cilj oziroma smisel življenja, kateremu je vredno in treba podvreči vse in za katerega si je vredno prizadevati, tako vzgojitelju kakor učencu. Pri tem zelo poudarja razumsko razsežnost človeka, ki dopušča takšno prepoznanje: »Tudi delo obrtnika ima cilj; življenje človeka pa naj ne bi imelo cilja, v skladu s katerim se je potrebno ravnati in govoriti, da ne bi postali podobni nerazumnim bitjem? V takem primeru bi bili podobni neopremljenim ladjam, saj ne bi nikomur zaupali krmila duše in bi v življenju blodili brez cilja sem in tja.« (*Adol.* VIII, 4–5) Cilj mora biti vedno postavljen visoko in za kristjana ne more biti nič manj kakor večno življenje (II, 2), za dosego katerega je treba že od mladosti dalje napeti vse sile.

Zelo pomembno je tudi to, da mladi sami, svobodno izberejo smisel življenja in pri tem ne odlašajo, čeprav je pot do »vélikega cilja« strma in naporna. To je velik

boj (*agōn*), na katerega se moramo kar najbolj pripraviti (II, 7). Bazilij kaže, da so se za takšen podvig, izhajajoč iz razumskega premisleka, odločali že antični heroji. Pri tem navaja mladega Herakla, ki je na razpotju med dvema potema, »tisto, ki preko navora vodi h kreposti« in lažjo, izbral »tisočere napore, dosežke in nevarnosti povsod, na kopnem in na morju« in ga ni premamilo to, kar je prijetno, kar prinaša zadovoljstvo in je zato privlačno. Bazilij dodaja: že Grki so verjeli, da je »nagrada za to možnost postati bog« (V, 14–16).⁸ Iz tega izpeljuje dejstvo, da se pri vzgoji ne smemo ustavljati pri tem, kar je neposredno dosegljivo ali do česar lahko pridemo brez težav, da mora biti vzgojitelj daljnoviden in mora učencu pomagati usmerjati pogled daleč, prav do konca življenja in do njegovih globin.

5. Koristnost grške klasike za kristjane

Bazilija kot organizatorja meniškega življenja zanima predvsem moralna vzgoja, »neka domačnost in navajenost (*oikeotēs kai sunētheia*) na krepost« (*Adol.* V, 2).⁹ Dejansko so tudi grški učitelji v klasikah med drugim iskali zglede, ki bi prispevali k takšni vzgoji, čeprav je že Platon opozarjal, da v klasični poeziji in prozi še zdaleč ni vse visoko moralno. Tako je Homer postal najmodrejši pesnik, Odisej simbol modrega človeka. Posebno s svojim zgledom, kako varno prepluti ožino med Scilo in Karibdo, uči, kako se izogniti telesnim in duhovnim skušnjavam. Tudi Bazilij išče v grških klasikah predvsem zglede krepostnega življenja, čeprav jasno pove, da nas k njemu najbolj varno vodijo svetopisemska besedila. Grški heroji, njihove odločitve in ravnanje (Periklej, Evklid, Sokrat idr.) utelešajo človeške vrednote, ki jih najdemo tudi v evangeliju (VII, 9), zato so lahko za kristjane *propedeutične* oziroma kakor senca in zrcala resničnega življenja, h kateremu vodi Sveto pismo (II, 7). Nekateri zgledi antičnih herojev »skoraj sovpadajo z našimi [to je krščanskimi] zapovedmi«, kakor na primer prenašanje žalitev in udarcev, krotitev jeze in maščevanja in neizkoriščanje svojega položaja v odnosu do šibkejših (VII, 8–12).

Krepost ni nekaj naravnega, ampak si je treba zanjo prizadevati, v vzgojo samega sebe moramo vložiti mnogo navora. Po drugi strani pa dosežena krepost postane nekaj neizbrisnega, še posebno če jo človek pridobi v mladosti (V, 2). Napor, ki ga je treba zagotoviti na področju moralnega oblikovanja, primerja neocezarejski škof s prizadevanjem športnikov, če si želijo zmagati na tekmovanjih, ali pa z vajami, potrebnimi glasbenikom, da bi obvladali inštrument. Izhajajoč iz teh nazornih primerov, razlaga Bazilij, da ni primerna vsaka vaja oziroma napor, ampak mora biti vaja skrbno izbrana, ne prepuščena naključju ali celo prepričanju, da moremo postati krepostni kar sami od sebe (VIII, 6–10).

⁸ Bazilij tukaj nakazuje temo pobožanstvenja, ki jo pogosto srečamo pri očetih in je sinonim odrešenja. V nekem – seveda omejenem – smislu se to ujema s prepričanjem, da je človek soroden Bogu (*syggeneia*), in to zaradi svojega uma. Na tej podlagi se razvije nauk o človekovi podobnosti Bogu (*homoiōsis* – Platon, *Theaet.* 176B), ki predpostavlja napor za popolno zблиžanje človeka z Bogom kot smisel, cilj življenja. Najbolj učinkovito sredstvo zблиžanja, upodobljenja je molitev (Grossi 1983, 29–30).

⁹ V zgodovini grške misli najdemo različna pojmovanja kreposti (*aretē*). Baziliju je, tako kakor tudi drugim krščanskim avtorjem, najbližje stoiško in neoplatonsko (Naldini 1984, 24).

Vaja v kreposti zahteva prizadevnost in samodisciplino, kar zadeva telo in želje čutov. Bazilij nikoli ni zagovarjal nerazumne oziroma pretirane askeze, celo uprl se ji je, kljub temu pa mu je jasno, da človek zaradi prevelike popustljivosti do sebe lahko hitro postane suženj telesa in njegovih neupravičenih zahtev. Telesu je treba zagotoviti to, kar nujno potrebuje (hrano, spanje, obleko), in trezno presoditi, kaj je tisto, kar ga vodi k strastem in ugodju, kaj je pretirana skrb zanj, ki škoduje duši. V nasprotnem primeru se človekov napor spremeni v nerazumno početje, podobno tistim, »ki zajemajo vodo z rešetom in jo zlivajo v preluknjan sod« (IX, 2). Bazilij trdi, da se prevelika skrb za telesno plat življenja lahko ne le sprevrže v kult telesa, ampak mu celo škoduje (IX, 16). Zato vabi svoje mlade prijatelje, naj bo njihov odnos do telesnosti umerjen, trezen, skratka: razumen (IX, 1–5, 15).

Posebno pozornost namenja avtor vzgoji čutov: sluha, vida, vonja in tipa (IX, 7. 11). Zanimivo je tudi, da govori o škodljivosti moderne glasbe svojega časa, ker da ta glasba odvrča od krepostnega življenja (IX, 8–10). Meni, da je nespodobna, ruši duševni mir, raztresa in tako odvrča od smisla življenja. Podobno nevarnost pomeni tudi želja po materialnem bogastvu.

Nekateri avtorji na podlagi teh trditev razlagajo, da Bazilij pripravlja mlade na meniško življenje. Čeprav je res, da je v 4. stoletju meništvo veljalo za ideal krščanskega življenja, pa je verjetno v priporočilih neocezarejskega škofa treba videti predvsem prizadevanje, da bi vzgojil zrele, odgovorne, samostojne ljudi, ki so zavestno izbrali krščanski način življenja. Bazilij namreč kandidatom za meniško življenje postavlja veliko višje zahteve, kakor je razvidno iz pravil, ki jih je sestavil zanje.¹⁰

Besedilo razodeva, kako avtor po eni strani zaupa, da so njegovi naslovniki sposobni živeti tako, kakor jim priporoča, po drugi strani pa je zahteven do njih in pričakuje, da se bodo sami odločili za resno krščansko življenje že od zgodnje mladosti dalje. Zato zahteva od njih samostojnost v presojanju, neodvisnost od mnenja drugih, da ne bi omahovali pod različnimi vplivi in se jim prilagajali, ampak da bi se odločali na podlagi svojega prepričanja, tudi če bi zato morali iti proti vsem in sprejeti posmehovanje ali se spustiti v nevarnost (IX, 27).

Samostojnost in odgovornost sta povezani s sposobnostjo razlikovanja. »Prav to je nasvet, ki vam ga nameravam dati, da ne smete brez premisleka iti [za klasiki], kamorkoli vas peljejo, kot da bi jim enkrat za vselej predali krmilo vašega uma, ampak je potrebno vzeti od njih vse, kar je koristno, vse drugo pa zavreči.« (I, 6) Bazilij ponuja dva zgleda takšnega pristopa. Človek mora v odnosu do klasičnih avtorjev oziroma njihovih vsebin ravnati tako kakor v odnosu do hrane, ki jo izbira glede na to, kaj je koristno za želodec. Podobno velja tudi za dušo (VIII, 2). Drugi pristop pa je vzet iz živalskega sveta: »Kot čebele, ki za razliko od drugih živali, ki pri rožah uživajo le v vonju in barvah, pri njih znajo nabirati tudi med, tako tudi tisti, ki se ne želijo le navduševati in uživati prijetne občutke ob besedilih, lahko iz njih potegnajo tudi kakšno korist za dušo.« (IV, 8) Zgled z delom čebel je zelo nazoren, ko govo-

¹⁰ Prim. *Regulae fusius tractatae in Regulae brevius tractatae: Moralia*, zbirka svetopisemskih navedkov, je verjetno širše narave in torej namenjena vsem kristjanom.

ri o odnosu do poganke književnosti, saj čebele ne iščejo medu pri vseh rožah in tudi iz rož ne izlečejo vsega, ampak le tisto, kar je koristno (IV, 9). Zato Bazilij svetuje mladim: »Že na začetku je potrebno oceniti vsako od znanosti in jo prilagoditi cilju, postaviti zidak, po dorskemu pregovoru »po svinčnici.« (IV, 11)

Bazilij, ki izhaja iz svobode izbire, predlaga naslednje kriterije razlikovanja:

Zavreči vse, kar je nemoralno, nespodobno, nespoštljivo in nepošteno (IV, 2–7). To je mogoče, če človek ni navezan na telesno in na materialno.

Iskati najprej in povsod resnico. To je zahtevna naloga, ki predpostavlja disciplinirano presojanje. Presojanje je najprej utemeljeno na doslednosti življenja heroja, ki ga želimo posnemati, na soglasju njegovih dejanj in besed (VI, 4–7), pa tudi na racionalni sposobnosti človeka. Prav razum more in mora usmerjati voljo, čustva in čutnost.¹¹ O tem so govorili že platoniki in stoiki, za katere je bilo to, kar je nerazumsko, zlo. Bazilij poleg tega opozarja, da so poganska misel, filozofija in kultura glede na polnost svetopisemske resnice kakor listje, ki ščiti sadež in mu daje lep videz (III, 1). Resnica pa se skriva pod njim. To izkazuje Mojzes in prerok Daniel, ki sta dodobra izkoristila egipčansko in kaldejsko modrost za razumevanje božjih skrivnosti (III, 3). Če pa v kakem literarnem delu resnice sploh ne bi bilo, je to priložnost za vajo v kritičnosti in za utrditev prepričanja, da je svetopisemska modrost večja. Tako je razmišljal že Origen (Crouzel 1962, 26. 66; Gregor Taumaturg, *Paneg. in Orig.* VII, 59 ss).

Neocezarejski škof se ne ustavi le pri racionalnosti, ki resda zagotavlja možnost samostojnosti in svobodne izbire (*Adol.* I, 6). Najgloblje spoznanje doseže človek prek motrenja Boga, še posebno v samem sebi (*Ep.* 223, 3), v svoji duši, ki je po njegovem prepričanju nekakšen mikrokozmos. V antiki široko znani motiv introspekcije je v patristiko vnesel Origen (*Or. Pan.* IX, 17–19), ki je tudi poudaril, da je njen namen pobožanstvenje, torej odrešenje. V globoki skupnosti z Bogom se namreč uresničuje smisel življenja slehernega človeka. Bazilij je tej temi posebej posvetil spis *In illud »Attende tibi ipsi«*.

6. Sklep

Dejstvo, da kristjani takoj po tem, ko so prejeli svobodo, niso organizirali svojih šol, je znamenje pozitivne in daljnovidne ocene klasične kulture, hkrati pa izraz evangelijske odprtosti, prepričanja, da je vse, kar je dobro in koristno, tudi moralno; vse, kar je kakorkoli izraz resnične ljubezni in iskanja resnice, je že zajeto v proces odrešenja, ki se more uresničiti le v Kristusu. Odločitev zanj ni vezana na institucionalnost, to je osebna izbira in predpostavlja pretehtanje posameznikove zgodovine in razlikovanje konkretnih življenjskih korakov.

Vzgojni program, ki ga predlaga Bazilij mladim in njihovim vzgojiteljem, izraža avtorjevo jasno kulturno opredelitev. Prvenstvena vloga, ki zadeva kristjanovo

¹¹ Bazilij sprejema platonistično tridelnost duše in podobo razuma kot kočijaža vprege, v katero sta vprežena volja in čutnost (*Phaedr.* 246A–248E).

osebno življenje, pripada biblično-asketskemu vidiku, antična, svetna kultura pa ima pozitivno izobraževalno, institucionalno vlogo. Takšen zreli pristop k odnosu med vero in kulturo je nazorno predstavljen s podobo čebel, ki zase jemljejo le tisto, kar je koristno; utelesil ga je sam Bazilij, ki je iz vsake znanosti znal potegniti prav to in le to, kar mu je koristilo pri njegovem teološkem delu in pri organizaciji Cerkve in samostanske skupnosti.

Bazilijevo razmišljanje seveda ni bilo namenjeno le nečakom in je aktualno še danes. Tudi danes je najbolj bistveno, odkriti smisel življenja, ki ga je v različnih obdobjih mogoče doumeti na različnih globinah. Bazilij je prepričan, da je v mladostni dobi pomembna predvsem skrb za moralno življenje, vaja v kreposti. V vsakem času pa je odločilna pripravljenost, odpreti življenje za velike cilje, ne glede na napor, notranji boj, odpoved, pogosto tudi ne glede na nujnost, obrniti se proti mnenju večine. Neocezarejski škof je prepričan, da je lahko uspešen na tej poti le zrel, samostojen, razsoden človek, ki razume, da se »sedanje trpljenje ne more primerjati s slavo, ki se bo razodela« (Rim 8,18) in da je k takšni zrelosti treba človeka napotiti že v mladosti, saj so drugače posledice neodgovornih izbir in korakov lahko usodne.

Reference

- Beavis, Marry Ann.** 2000. »Pluck the rose but shun the thorns« : The ancient school and Christian origins. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 29, št. 4. [Http://www.wlu.ca/press/Journals/sr/issues-full/29_4/beavis.shtml](http://www.wlu.ca/press/Journals/sr/issues-full/29_4/beavis.shtml) (pridobljeno 10. maja 2012).
- Bolgar, Robert Ralph, ur.** 1976. *Classical Influences on European Culture: A.D. 1500–1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonner, Stanley F.** 1977. *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*. London: Methuen.
- Bräutigam, Friederike.** 2003. Basileios der Grosse und die heidnische Bildung: eine Interpretation seiner Schrift *Ad adolescentes*. Doktorska disertacija. Fridrich-Schiller-Universität Jena.
- Crouzel, Henri.** 1962. *Origène et la philosophie*. Pariz: Aubier.
- Gnilka, Christian.** 1990. La contraversione della cultura antica vista dai Padri della chiesa. V: Pier Franco Beatrice, ur. *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, 125–150. Bologna: EDB.
- Gribomont, Jean.** 1974. Les lemmes de citation de S. Basile. Indice de niveau littéraire. *Augustinianum* 14: 513–526.
- Grossi, Vittorino.** 1983. *Lineamenti di antropologia patristica*. Roma: Borla.
- Hildebrand, Stephen M.** 2007. *The trinitarian theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Lamberz, Erich.** 1979. Zum Verständnis von Basileios Schrift »Ad Adolescentes«. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90:75–95.
- Lemerle, Paul.** 1971. *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*. Pariz: Presses universitaires de France.
- Marrou, Henri-Irénéé.** 1948. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Pariz: Le Seuil.
- Naldini, Mario.** 1983. La posizione culturale di Basilio Magno. V: *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale* (Messina 3–6 XII, 1979). Zv. 2, 199–215. Messina: Centro di studi umanistici.
- . 1984. *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*. Firenze: Nardini.
- Rappe, Sara.** 2001. The New Math : How to Add and to Subtract Pagan Elements in Christian Education. V: Yu Lee Too, ur. *Education in Greek and Roman Antiquity*, 405–432. Leiden: Brill.
- Rist, John M.** 1996. *Man, Soul and Body: Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*. Hampshire: Variorum.
- Rousseau, Philip.** 1998. *Basil of Caesarea: Transformation of the Classical Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Scazzoso, Piero.** 1972. L'umanesimo di S. Basilio. *Augustinianum* 12, št. 3:391–405.
- Simonetti, Manlio.** 1990. *Cristianesimo antico e cultura greca*. Roma: Borla.
- . 2002. Origene dalla Cappadocia ai cappadoci. V: Mario Girardi in Marcello Marini, ur. *Origene e l'alessandrinismo cappadocico (III–IV secolo)*, 13–28. Bari: Edipuglia.
- . 2010. *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I–IV)*. Roma: Carocci editore.
- Siniscalco, Paolo.** 2006. Conversione. *NDPAC*. Zv. 1, 1172–1175. Torino: Marietti.
- Valgiglio, Ernesto.** 1975. Basilio Magno *Ad Adolescentes* et Plutarco *De audiendis poetis*. *Rivista di Studi Classici* 23:67–85.