

SYMBOLICZNE I KULTUROWE ASPEKTY MONASTYCYZMU WSCHODNIEGO SACRUM I PROFANUM W KULTURZE MONASTYCZNEJ I W KULTURZE TRADYCYJNEJ

„Z czasem jednak konieczność zamienił na dobrowolną chęć i powoli szedł coraz dalej, niekiedy zatrzymywał się, aż wreszcie często to czyniąc, znalazł górę skalistą, a u jej stóp wielką pieczarę, którą zamykał kamień. Po jego usunięciu, a ludzie mają chęć poznać to, co ukryte, tym silniej badając ujrzał wewnątrz wielkie podwórze. Na nim pod otwartym niebem rozwijała swe gałęzie stara palma, osłaniając strumyczek jak najczystszej wody. Za ledwie wypłynął przez maleńki otwór, a ziemia z której się wydostawał z powrotem w siebie go wchłaniała. Upodobawszy sobie to miejsce, jakby przez Boga mu ofiarowane, spędził tam całe życie na modlitwie i samotności”.

Hieronim, *Żywot Pawła Pustelnika*

Zainteresowanie monastycyzmem ze strony antropologii kultury jest całkiem zrozumiałe. Istnieją co najmniej dwa jasne motywy tego zainteresowania. Po pierwsze: w pierwotnych formach monastycyzmu antropolog kultury spotyka się z problemem „ucieczki od kultury”, od świata, z próbą zbudowania kontr-kultury. Po drugie: rozważając wpływy i oddziaływania danej formacji wyznaniowej na kształt kultury, w przypadku tradycji wschodniego chrześcijaństwa, gdzie monastycyzm kultywuje duch owych pierwotnych wzorców ucieczki od świata, życia anachoretycznego i ascezy nie sposób przejść obok tego zjawiska obojętnie.

Rolę wyznania, jako czynnika mającego poważny wpływ na kulturę danej społeczności i terytorium podnoszono wielokrotnie. Wystarczy wspomnieć na wstępie refleksje Czarnowskiego¹, który charakteryzując kulturę religijną ludu polskiego przeciwstawiał sensualistycznej religijności wiejskiego katolicyzmu większą skłonność do mistycyzmu na obszarach prawosławia. Również Bystroń² analizując rolę Kościoła, jako autorytetu w kulturze ludowej, zwracał uwagę na kształtowanie się odmiennych relacji duchowieństwo-społeczność wioski w wyniku różnych tradycji wyznaniowych prawosławia i katolicyzmu.

Różnice te odzwierciedlały się także w obrzędowości dorocznej — na ściślejszy związek jej kalendarza na obszarach wyznaczonych zasięgiem prawosławia z tradycją grecką wskazywał W. Klinger³. Podobnie jeśli idzie o literaturę etnograficzną dotyczącą obrzędów rodzinnych⁴, spotykamy rozważania dotyczące różnego sposobu asymilacji do liturgii kościelnej elementów przedchrześcijańskich, różnego stopnia tolerancji wobec pogańskich zwyczajów, różnego stopnia zachowania i przetrwania ich w kulturze ludowej. Jako konsekwencję oddziaływania tradycji Kościoła wschodniego w kulturach grup wschodniosłowiańskich upatrywał Moszyński rozwój muzyki wokalne i brak rozwiniętej muzyki instrumentalnej, brak występowania rzeźby ludowej⁵.

O ile więc problem wpływu różnych tradycji wyznaniowych nie jest obcy etnograficznym analizom, o tyle jego rozwiązanie ogranicza się do dość zdawko-

wych konstatacji. Sensowność kontynuacji studiów nad tym zagadnieniem staje się dla etnografa niezaprzeczalna, gdy zamierza on podjąć badania nad kulturą tych grup etnicznych, w których kryterium wyznania było zasadniczym czynnikiem poczucia odrębności, inności od grup sąsiadujących, kryterium, wokół którego kształtowało się poczucie swojskości, a identyfikacja ze swoją kulturą, grupą była wyrażana przez identyfikację z wyznaniem. Taką sytuację spotykamy we wschodnich regionach Polski, w województwie białostockim, gdzie, jak pisze Pawluczuk⁶: „uksztaltowała się na bazie odrębności wyznaniowej grupa etniczna. Jest to więc grupa wyodrębniająca się wyraźnym poczuciem więzi grupowej, istniejącej w świadomości jej członków jako tradycyjne przeciwstawienie „swoi — obcy”. Granice tej grupy w środowiskach wiejskich wyznacza wyznanie prawosławne...”⁷. Praca Pawluczuka dotycząca zagadnień światopoglądu jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej porusza zagadnienie systemu wartości charakterystycznych dla kultury tradycyjnej. Wyżej wspomniany autor jako pierwszy wprowadza do literatury socjologicznej dotyczącej prawosławno-katolickiego pogranicza na Białostocczyźnie zestawienie cech prawosławia, które mają wpływ na charakter kształtujących się w jego zasięgu grup etnicznych. I tak za Evdokimovem⁸ zwraca uwagę na charakterystyczną dla prawosławia niechęć do kodyfikowania zasad wiary: „Prawosławie uznaje jedynie dogmaty pierwszych siedmiu soborów powszechnych. Prawosławie nie sformułowało też wielkich systemów teologiczno-filozoficznych na kształt augustynizmu czy tomizmu. Spekulacje filozoficzne na temat istoty Boga, traktowanie Boga jako przedmiotu wiedzy uważano tu za rzecz zdrożną. Bóg miał ośniewać wiernych właśnie swoją tajemniczością i niepoznawalnością. Nie przejawiano w prawosławiu żadnego dążenia ani do kanonicznego sformułowania całokształtu zagadnień, ani do logicznej systematyki poglądów.

Logiczne uzasadnienie prawd wiary dopuszcza się jedynie w literaturze polemicznej, gdy zmuszają do tego teologów przeciwnicy Kościoła. Stąd — jak pisze

Evdokimov — „prawosławie przejawia najmniej normatywną formę chrześcijaństwa i w najmniejszym stopniu daje się wyrazić w pojęciach”⁹. Zestawienie dokonane przez Pawluczuka pomija jeden bardzo ważny element, właśnie monastycyzm. Evdokimov pisze, iż „najlepszym sposobem poznania prawosławnej duchowości jest wejście do niej poprzez życie mnisze, które odegrało pierwszoplanową rolę przy jej formowaniu się”¹⁰. Powiedzmy więcej, monastycyzm jest tym ogniwem, w którym najpełniej widać, jak dany specyficzny system wartości (resp. system religijny — wschodnie chrześcijaństwo) może wpływać na charakter kultury znajdującej się w jego zasięgu, dostarczając określonych wzorów świętości i kształtując ludzkie postawy wobec sfery sacrum. Monastycyzm jest jednocześnie takim ogniwem, w którym dadzą się śledzić strukturalne związki łączące go z kulturą ludową. Dopiero głębsza analiza owych związków i relacji pomiędzy kulturą monastyczną a kulturą tradycyjną pozwoli nam określić dalsze kierunki badań nad wpływami, jakie może wywierać monaster prawosławny na społeczność wiejską, a także ujawnić źródła i trwałość pewnych wyobrażeń i przeżyć dotyczących sfery sacrum, które występują w tradycji ludowej i funkcjonują po dziś dzień w społeczności wiejskiej.

Opracowania dotyczące monastycyzmu można podzielić na dwa zasadnicze typy. Pierwszym z nich jest literatura socjologiczna, rozpatrująca ruch monastyczny od strony społecznego bądź ekonomicznego charakteru¹¹. Drugim zasadniczym typem opracowań są prace historyczne. Mają one dla nas o wiele większe znaczenie ze względu na swoje wartości heurystyczne. W skład naszych źródeł¹² wchodzi zarówno niektóre pisma ascetyczne, opisy życia mnichów dokonane przez współczesnych im pisarzy i historyków, teksty poetyckie, hagiografia przesiąknięta ludową mitologią.

Nasze wymagania wobec nich są nieco odmienne od wymagań, jakie stawia historyk sensu stricto. Wynika to z odmienności stawianych pytań. Do pewnego stopnia nie interesuje nas tu geneza, wcześniejszość czy późniejszość poszczególnych form życia mniszego, lecz przede wszystkim to, jak ujawniają one pewną odmianę sacrum i jak ujawniają postawę człowieka wobec sacrum. To znaczy interesuje nas tu ich hierofaniczny charakter. Ze względu na to że „każdy dokument można uważać za hierofanię, o tyle, o ile wyraża on pewną odmianę sacrum i jakiś odcinek jego historii, tzn. jakiś jedno przeżycie sacrum spośród jego niezliczonych wariantów”¹³ uwzględniamy w naszej analizie nie tylko teksty i relacje powstałe w kręgu religii chrześcijańskiej, ale również teksty staroindyjskie.

Obok relacji historyków i pisarzy chrześcijańskich, obok poezji Grzegorza z Nazjanzu¹⁴ równie wartościowe są dla nas hymny o ascecie znajdujące się w pieśniach Rigwedy, czy buddyjski zbiór poezji ascetycznej — Dhamma padam¹⁵, dlatego, że pozwalają nam lepiej i pełniej poznać zwarty system odmian sakralności monastycznej, stwierdzić, że język tych hierofanii wykazuje zasadnicze podobieństwa zarówno co do treści, jak i ze względu na swój wyraz zewnętrzny. Co do rzetelności niektórych źródeł nasze wymagania nie są takie same jak wymagania historyka. Posłużę się tu dwoma przykładami. Zapoczątkowanie ruchu monastycznego w chrześcijaństwie większość opracowań historycznych wiąże z postacią św. Antoniego¹⁶, pustelnika egipskiego. W wymienionych już *Żywotach mnichów* Hieronima znajdujemy żywot Pawła sporządzony w latach 375—378¹⁷, a więc w około dwadzieścia lat

po śmierci Antoniego. Według ustaleń patrologów Hieronim napisał go „(...) po części, aby zrobić konkurencję żywotowi Antoniego, napisanemu przez Anastazego, a po części dając upust własnym marzeniom o życiu pustelniczym. Z Pawła chciał Hieronim zrobić pierwszego pustelnika. Wynika to z ogólnej koncepcji pisma, jak i z niektórych szczegółów. Paweł jest starszy od Antoniego, udziela mu rad i wskazówek¹⁸. Drugi przykład to *Żywot Barlaama i Jozafata*¹⁹. Jest to anonimowy utwór literacki powstały około VII wieku²⁰. Jego autorstwo przypisuje się Janowi Damasceńskiemu, mnichowi klasztoru św. Saby pod Jerozolimą²¹.

Treścią opowieści jest historia pogańskiego króla Abennera i jego syna Jozafata, o którym wróżbici zapowiedzieli, że przejdzie na wiarę chrześcijańską. Ojciec, który postanowił to udaremnić, zamknął syna w pałacu, nie przeszkodziło to jednak temu, że spotkał go Barlaam pustelnik, który zaprzyjaźniwszy się z Jozafatem prowadzi z nim długie dysputy odsłaniając przed nim obraz życia ascetycznego. Jozafat pod wpływem Barlaama rezygnuje z korony, opuszcza pałac i udaje się na pustynię, gdzie prowadzi życie mnicha i gdzie umiera jako pustelnik. Opowieść tę przełożono w XI stuleciu z języka greckiego na łaciński, „(...) stąd zaś poszły potem łacińskie skróty lub przeróbki, a wreszcie też przekłady lub parafrazy na języki ludowe, (...) obu uznano za osoby historyczne i zaliczono w poczet świętych w Martyrologii Romanum, poświęcając im dzień 27 listopada (...)”. Librecht stwierdził, że ani Jozafat ani ojciec jego Abanner nigdy nie istnieli, faktem realnym była tylko historia Sitharty syna króla Kapilawastu, Suddhodany, który jako założyciel buddyzmu zasłynął następnie pod imieniem Buddy. Związek historyczny z żywotem Buddy jest rzeczą zupełnie pewną, dowód zaś, że wersja chrześcijańska zależna jest od buddyjskiej nie zaś przeciwnie, rozwinął Cosquin²².

Nieistotny jest tu dla nas problem historyczności postaci Pawła czy Barlaama i Jozafata. Zestawienie tekstów buddyjskich i chrześcijańskich nie ma też na celu wyprowadzenia jakichkolwiek konsekwencji genetycznych w odniesieniu do obu systemów religijnych, których głębokich różnic natury filozoficznej (autosoteryczna wizja zbawienia w buddyzmie, inne rozumienie niż w chrześcijaństwie takich zagadnień jak nieśmiertelność, życie wieczne itp.) mających swe odbicie w koncepcjach monastycznych obu religii bynajmniej nie zamierzamy kwestionować.

Reasumując, źródła, na których opieramy naszą analizę są równie rzetelne i wartościowe ze względu na swój charakter hierofaniczny. Różnorodność ich pod względem pochodzenia, czy tego, że jedne są relacjami historycznymi, inne zaś poezją, mitem, wierzeniami, przesadami, symbolami, nie jest tu dla nas żadną przeszkodą, a wręcz przeciwnie, pomaga nam w wyznaczeniu możliwie najpełniejszego systemu odmian sakralności monastycznej.

Kultura monastyczna i kultura tradycyjna

Posługując się terminami kultura monastyczna, kultura tradycyjna, z pojęciem kultura wiążę trojaki rozumienie. Pierwsze jest takie samo, w jakim przeszło do antropologii za sprawą Cyserona, który w *Rozprawach Tuskułańskich*²³ nazywa filozofię uprawą ducha (łac. cultura — uprawa). Dla nas jest to o tyle wartościowe, że skupia naszą uwagę na tym, że z pojęciem kultury monastycznej wiąże się pewna wizja świata organizująca tę kulturę. Odwzorowaniem tej wizji są działania ludzi ją uprawiających. Drugie rozu-

mienie pokrywa się z tym, jakie mamy u Bystronia, przez kulturę rozumiemy „pewien historycznie wytworzony zespół treści kulturowych.”²⁴ Podobnie jak u Bystronia, który mówiąc o kulturze ludowej, szlacheckiej, zastrzega, że treści nie są same w sobie ani ludowe, ani szlacheckie, że mogły powstać w innych zespołach, w innej kulturze, że mogły przenikać z jednego zespołu do drugiego, tak samo w naszym przypadku kultury monastycznej niektóre jej treści mogły powstać zupełnie niezależnie w innych zespołach lub przenikać do innych zespołów. Taką treścią może być asceza. Na przykład zupełnie niezależnie występująca u neopitagorejczyków, gdzie polegała na uprawianiu filozofii, „która uwalnia od błędu i namiętności, na wstrzymywaniu się od pewnych pokarmów, na milczeniu, na rachunkach sumienia, na rezygnacji w czasie prób życiowych.”²⁵

Trzecie rozumienie kultury przyjmujemy za Kroeberem: „Kultura jest to przyjęty zwyczajowo sposób działania, odczuwania i myślenia, wybrany spośród nieskończonej liczby i różnorodności możliwych potencjalnie sposobów bycia. Konkretnie przyjęte rozwiązanie jest w dużej mierze zdeterminowane przez wcześniejsze sposoby życia, organizację czy systemy kultury.”²⁶

Sacrum i profanum w kulturze monastycznej i w kulturze tradycyjnej

Monastycyzm, jak każde zjawisko religijne, ujawnia nam dwoisty charakter rzeczywistości, w której przebiega życie i działalność człowieka sprowadzając je do dwu przeciwstawnych wymiarów: sacrum i profanum, tego co święte, niezwykle, niecodzienne i tego co zwykłe, powszechne i świeckie. Jak każda postawa religijna, a może nawet więcej, bo czyni to *explicite*, jest aktem wyboru i waloryzacji pewnego obszaru, gdzie życie i działanie ludzkie przebiega w sposób pełny, harmonijny, powiedzielibyśmy sensowny i wartościowy. „Dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna, są w niej rozdarcia, pęknięcia, są fragmenty przestrzeni jakościowo różne od innych. „Nie przystępuj tu — rzecze Pan do Mojżesza — zzuju obuwiu z nóg twoich, miejsce bowiem, na którym stoisz, ziemią świętą jest” (ks. wyjścia 3,5). Jest więc obszar święty, a więc ‘mocny’, ważny i są inne obszary, nie uświęcone, a więc pozbawione struktury i konsystencji”²⁷. Doświadczenie sacrum i związane z nim wybór i waloryzacja przestrzeni posiadają różne artykulacje w różnych zespołach kulturowych. Zobaczmy, co ma do powiedzenia pod tym względem symbolika monastyczna.

Przestrzenią, w której realizuje się życie mnisze jest pustynia. U początków monastycyzmu chrześcijańskiego jest to pustynia Nitria i Sketa w Egipcie²⁸, gdzie przebywał Antoni i dokąd przybywali naśladowcy, gdzie ruch ten przybrał takie rozmiary, że miasta opustoszały, a wsie i pustynie zaroiły się od ascetów²⁹. Pustynie Syrii, Palestyny, jak np. „pustynia Mojma, która się rozciąga wzdłuż morza o osiem mil od handlowego portu Gazy”, na którą udaje się Hilarion³⁰, niedostępne obszary Rusi, gdzie powstają skupiska życia ascetycznego dając początek i „regulę” powstawaniu klasztorów prawosławnych³¹. Do pustyni skierowane są hymny XIX-wiecznej sekty biegunów³². Ale nie chodzi tu tylko o konkretny obszar znany pod taką czy inną nazwą geograficzną.

Pustynia to obszar niezamieszkały, amorficzny. Może się znajdować wszędzie: „Przy chacie, we wsi czy wśród lasu, na oceanie czy na lądzie, gdziekolwiek



Die Asketen Makarius Ägypticus, Onuphrius und Petrus von Athos, Novgoroder Ikone, um 1500. Novgorod, Staatliche Kunsthistorisches Museum

Il. 1. Asceci Makariusz Egipski, Onufry i Piotr z Atos, Ikona nowogrodzka, ok. 1500 r.

będą doskonali”³³ — powiada buddyjski hymn ascetyczny. Doskonałość mnisza realizująca się na pustyniach Egiptu, Syrii i Palestyny przybiera najrozmaitsze formy. Historia i chrześcijańska hagiografia mówią o subdywalach, którzy żyli wprost pod gołym niebem³⁴ za dnia grzani od upału, a w nocy drętwiejący od zimna³⁵, o dendrytach³⁶ zamieszkujących na drzewach i w dziuplach drzew, o słupnikach z najsławniejszym spośród syryjskich stylitów Symeonem, o przykutych do jednego miejsca łańcuchami katenatach³⁷. Inni mieszkali w wyschniętych cysternach³⁸, w jaskiniach, grotach, w grobach jak Antoni³⁹, nawet prowizoryczna chałupa zbudowana z trzciny i z sitowia — której opis zamieszcza Hieronim — znacznie niższa od wzrostu mnicha „była raczej podobna do grobowca niż do domu”⁴⁰. Poprzez wyraźnie zaznaczający się pierwiastek *tanatos* — niezamieszkała, pozbawiona życia i wegetacji pustynia, sytuowanie cel pod ziemią (grota, jaskinia, wyschnięta studnia, grób) — ujawnia się opozycyjny charakter wartości, jakie wiąże z przestrzenią kultura monastyczna w stosunku do analogicznych wartości występujących w kulturach tradycyjnych.

„Rzeczą znamionną dla społeczeństw tradycyjnych jest rozróżnienie, jakim przeciwstawiają swe zasiedlone terytorium obszarowi nieznanemu i nieokreślonymu, który je otacza: ich okolica to „świat” (ściślej rzecz biorąc „nasz świat”), Kosmos; reszta — to już nie Kosmos, to coś w rodzaju „zaświatu”, obszar obcy, bezładny, zamieszkały przez poczwary, demony, „obcych” (utożsamianych zresztą z demonami i upiorami). Na pierwszy rzut oka to rozdziarcie przestrzeni wiąże

się z przeciwstawieniem terytorium zaludnionego i zagospodarowanego, a więc „urządzonego jak świat”, nieznanego przestrzeni, która rozciąga się poza jego granicami. Z jednej strony ma się do czynienia z Kosmosem, z drugiej — z Chaosem⁴¹. Przestrzeń w której realizuje się życie mnisze, to właśnie ów „Chaos”. Odzwierciedlenie jego znajdujemy w żywotach mnichów, w opisach ich zmagających się z demonami zamieszkującymi pustynię. Wędrującemu przez pustynię Antoniemu zabiegają drogę potwory: „Na tym urwał, bo ujrzał potwora, pół człowieka, pół konia... Nie wiem czy szatan, aby go przestraszyć taką przybrał postać, czy też pustynia, jak zwykła to czynić, płodna w tak potworne zwierzęta i takie rodzi zwierzęta”⁴². W ten sposób wyjście w obszar niezamieszkały, przez monastyczną ucieczkę od świata, odgrywa rolę „otwieranie przestrzeni”, jest obrazem otwarcia. Przeistacza dotychczasową chaotyczną, amorficzną i śmiercionośną pustynię w obszar cechujący się szczególną mocą życiową i życiodajną.

Niezwykła moc mnichów przechodzących próbę na pustyni przyciąga coraz liczniejsze rzesze ludzi, a walka z demonami pustyni przechodzi w wypędzenie demonów z ludzi i zwierząt⁴³. Tam gdzie zatrzymuje się mnich, wyrastają drzewa ofiarowane przez Boga⁴⁴, ptaki przynoszą chleb⁴⁵. W sakralizacji pustyni, obszaru niedostępnego, w przemienianiu dotychczasowego „Chaosu” w „Kosmos” wyraźnie zaznacza się symbolizm środka⁴⁶. Można by tu za Eliadem powtórzyć, że: „wdarcie się sacrum ustanawia tu nie tylko punkt stały pośrodku bezkształtnej płynności świeckiej przestrzeni, „środek” wśród „chaosu”, dokonuje ono także przeskoku między poziomami kosmicznymi (ziemia i niebo) oraz przejścia typu ontologicznego z jednej modyfikacji bytu do innej.

Takie przerwanie heterogeniczności przestrzeni świeckiej stwarza „środek” umożliwiający łączność z „transcendencją”, a tym samym ustanawia „świat”, jako że środek umożliwia orientację⁴⁷. W naszym przypadku, w przypadku symboliki monastycznej łatwo da się śledzić elementy wyznaczające kierunek góra-dół, niebo-ziemia: są to — z jednej strony symbole: drzewo-słup (wstępowanie w górę), oraz jaskinia-grota-wyschnięta studnia-grób (wstąpienie pod ziemię).

Tanatyca symbolika wyjścia w pustynię wskazuje nam na to, że akt sakralizacji przestrzeni odbywa się tu na tej samej zasadzie, na której oparte są obrzędy przejścia inicjacji: zmianę „modalności bytu” osiąga się przez śmierć, nowy stan egzystencji, nowe życie osiąga się przez śmierć. Drzewo, słup, a nawet jak mówi explicit Ewagriusz o kosturze mniszym⁴⁸ są przedstawieniem drzewa życia.

Pełny obraz miejsca świętego, w którym przebywa mnich, miejsca, które ustanawia świat pośród chaosu dają jedynie późniejsze hagiografie — jest to obraz zazwyczaj pokrywający się z tym jaki znajdujemy we fragmencie, który posłużył nam za motto: grota, drzewo, źródło (Por. Boscha *Kuszenie św. Antoniego*). Elementy te jednakże rzadko występują razem. Zwłaszcza wówczas gdy mamy do czynienia albo z dendrytami, albo przykutymi do jednego punktu, albo z żyjącymi w grobie czy wprost pod gołym niebem. Zachodzi więc pytanie, co jest symbolem owego „punktu stałego”, „środka”?

Istnieje jedyna odpowiedź — symbolem środka jest sam mnich — człowiek: „Niechaj inni podziwiają cuda, jakie czynił, niech podziwiają jego niewiarygodną wstrzemięźliwość, pokorę. Mnie zaś nic tak nie zdumiewa, jak to, że umiał zdeptać taką chwałę, takie objawy czci. Przybywali biskupi, całe rzesze

kapłanów, duchownych niższego stopnia, chrześcijańskich dostojnych niewiast — wielka pokusa — a i z miast i wsi prosty lud... Hilarion anyszał tylko o samotności i pewnego dnia postanowił wyruszyć w drogę; przygotował sobie na nią osiołka, tak bowiem był osłabiony postami, iż ledwie mógł chodzić. Skoro się o tym wieść rozeszła, zdawało się, że jakby zagroziło Palestynie spustoszenie, nieszczęście. Zebrało się ponad dziesięć tysięcy ludzi, różnego wieku i stanu, aby go zatrzymać. (...) pilnowano go, aby nie wyruszył”⁴⁹.

Powszechnie występujący w hagiografii motyw odejścia mnicha ujmuje takie wydarzenie w kategoriach katastrofy, odejście mnicha — grozi zawaleniem świata. Antoni każe zataić miejsce swego grobu, aby najbogatszy w tych stronach nie zabrał do swego majątku ciała i ku jego czci nie zbudował Kościoła⁵⁰.

Sakralizując przestrzeń leżącą poza granicami dotychczasowego doświadczenia sacrum w kulturze tradycyjnej (granice te wyznaczają dom, wioska, terytorium zamieszkałe, zagospodarowane; szczegółowiej por. symbolizm środka w kulturach tradycyjnych — Eliade, *Traktat* ... s. 372—373), monastycyzm nie tylko dokonuje aneksji nowych terytoriów i otwierania tradycyjnych układów przestrzennych, ale również orientuje i otwiera dotychczasowe systemy wartości w kierunku zagadnień egzystencji.

Powiedzieliśmy uprzednio, że symbolika monastyczna ma charakter inicjacyjny: „przez śmierć osiąga się nowe życie”. Jednakowoż inicjacja tu znacznie różni się od tej, jaką w postaci różnych obrzędów spotykamy w kulturach tradycyjnych. Zmiana dotychczasowego stanu egzystencji, czy to w postaci wprowadzenia jednostki w społeczeństwo, czy przejścia od stanu „nie-dojrzałego” do „dojrzałego”, od bycia dzieckiem do bycia dorosłym wymaga w kulturach tradycyjnych pewnych określonych obrzędów, w których spełnione muszą być wszystkie warunki, takie, jakimi były na początku, w zamierzczłej przeszłości, in illo tempore, kiedy dany ryt czy obrzęd został objawiony, takimi, jakie je zna i przenosi mitologia w postaci określonego scenariusza obrzędowego. W czasie realizacji obrzędu dokonuje się rekapitulacja archetypicznych gestów, ofiar, następuje przerwanie czasu zwykłego i przejście w illud tempus. Zmiana stanu egzystencji dokonuje się i spełnia w obrzędzie w sposób skończony, z chwilą zakończenia obrzędu następuje powrót do stanu rzeczywistego, który może być powtórzeniem i uobecnieniem innego z kolei cyklu — czasu wiecznego, wpisanego w inny scenariusz obrzędowy — jednak sama inicjacja została spełniona.

To wyłączenie czasu mitycznego nie występuje w monastycyzmie, gdzie zmiana stanu jest aktem ciągłym, wciąż trwającym, zwłaszcza dla jakiegokolwiek spektatora z zewnątrz, przejście dokonuje się w każdej chwili i jest wiecznym teraz. Jest ciągłym życiem na pustyni, w grobie, skale, drzewie i etc. Ofiara praktyki ascetycznej dokonuje się ustawicznie. Szata mnisza, która symbolizuje ofiarę⁵¹ jest jednocześnie szatą, w której mnich zostaje pogrzebany⁵². Trójmian charakterystyczny dla obrzędów przejścia i inicjacji, w którym zmianę stanu wyznacza ciąg: życie—śmierć /ofiara—życie, monastycyzm skraca do dwumianu: śmierć—życie. Stąd stan mnicha jest pełen sprzeczności i przeciwieństw, zawieszony pomiędzy dwoma biegunami: śmierć—życie.

Można tu nawet mówić o szczególnej totalizacji przeciwieństw. Świadczą o niej np. funkcjonujące obok symboliki tanatycznej symbole wstępowania. O mnichach mówi się jak o ptakach, Antoni z taką szybkością

cią pokonywał drogę, „że leciał jak ptak”, Grzegorz z Nazjanu powiadał o mnichach, „którzy wiodą życie na pustyni, ale cieszą się weselem niebieskiego świata”⁵³, a w wierszu o ucieczce od świata: „Chciałbym mieć lotne skrzydła jaskółek albo gołębi, bym od życia mógł uciec”⁵⁴, mnicha Ammona anioł przenosi w powietrzu⁵⁵. (Z tą samą grupą symboli wstępowania, jeśli nie poprzestać na wyjaśnieniu, jakiego dostarcza tradycja hagiograficzna, dałoby się chyba powiązać ikonograficzne przedstawienie św. Franciszka z ptakami). W *Strofach o doskonałym*⁵⁶ o mnichu mówi się: „tego jest droga nieuchwytna, jak ścieżka ptaków wśród przestrzeni” i dalej:

Daleko dążą zamyśleni, nie mają w domach swych radości i jak łabędzie znad jeziora, tak ze swych domów ciągną w dal,
Łabędzie ciągną słońca szlakiem, w przestrzeń się wznoszą czarodzieje,
A mędrzec ciągnie z tego świata, gdy zwalczy śmierć i orszak jej.

Motyw wznoszenia się, obejmowania całego świata, przeskoczenia ponad dwa bieguny bytu, a także wywołony w tym przejściu żar magiczny odsłania nam najstarszy dokument monastyczny, *Hymn o ascezie*⁵⁷:

Długowłosa ma ogień, truciznę,
Długowłosa nosi światy dwa,
I światom słońce widać daje,
Długowłosa światłością się zwie.
Odbieży wiatrem opasani,
Za odzież mają gnój brunatny,
Idą za wiatru powiewami,
Kiedy bogowie w nich wstępują.
Uniesieni potęgą ascezy
dosiedliśmy tych wichrów mknących,
A wy tu ot tylko ciała
Nasze widzicie, o śmiertelni.
Leci na wskroś podniebnych dali,
Ogląda kształty w nich wszelakie
I wszystkich bogów, ku ich szczęściu,
Staje się miłym przyjacielem.
Przyjaciół wicheru, rumak wiatru,
Oto odbieży, bóstw wysłaniec,
Obydwa morza zamieszkuje,
Zachodnie jedno, drugie wschodnie.
Śladem Asparas i Gandharwów
I śladem dzikich zwierząt idąc,
Zgadywacz myśli, długowłosa jest
Ich najśladszym towarzyszem.

Hieronim dając obraz wyniszczzonego ascezą i ciągłym przebywaniem na pustyni mnicha, mówi że: „Z jego piersi wydobywał się jakby płomień mocy”⁵⁸. Jednakże wejście w czas wieczny nie zawsze jest przedstawione jako dramatyczna totalizacja przeciwieństw.

Z drugiej strony istnieje cały zespół symboli i przedstawień obrazujących rajską koegzystencję mnichów i zwierząt. Lwy wykopują grób dla mnicha⁵⁹, ustępują jaskini⁶⁰, rozszalały wielbłąd pada na kolana⁶¹, a lew, uleczony przez św. Gierasyma, opiekuje się osiołkiem, chodzi z nim do odległego źródła po wodę, później opłakuje śmierć mnicha-dobroczyńcy⁶². Wejście w czas wieczny jest tu powrotem do rajskiej rzeczywistości, gdzie zniesiona zostaje opozycja: świat ludzki — świat zwierzęcy.⁶³

Przedstawienia te, występujące w hagiografiach chrześcijańskich, w sposób oczywisty nawiązują do

chrześcijańskiej wizji *illud tempus*, który umieszczony jest w perspektywie przyszłości, jest to czas, który ma nadejść. Jednakże antycypacja owego czasu (*illud tempus*, który ma nastąpić), jaka ma miejsce w monastycyzmie nie różni się niczym formalnie od rekapitulacji owego czasu (*illud tempus*, który nastąpił) charakterystycznej dla kultur tradycyjnych. Obie postawy prowadzą do zniesienia historii i wypełnienia jej czasem świętym — obie są antyhistoryczne, obie są ucieczką od historii. Jedyną różnicą jest to, o czym już wspominaliśmy, że o ile w kulturach tradycyjnych przy pomocy zestawu różnych obrzędów stosownych do sytuacji, znoszenie historii odbywa się przez cykliczne powtarzanie archetypicznych wzorcowych sytuacji, o tyle w monastycyzmie chrześcijańskim cykliczna okresowa odnowa świata (ryty kosmogoniczne) i osób (obrzędy przejścia) zastąpiona zostaje przez ciągle trwającą odnowę osoby ludzkiej.

Poruszamy to zagadnienie dlatego, że zazwyczaj podkreśla się głębokie różnice i przepaści istniejące pomiędzy koncepcjami czasu w chrześcijaństwie i w kulturach tradycyjnych czy archaicznych społeczeństwach. Tymczasem, szczególnie w przypadku monastycyzmu, różnice te nie są tak ogromne. Samo wyjście na pustynię można interpretować jako odtworzenie archetypicznej sytuacji wyjścia Chrystusa na pustynię (walka z szatanem); hagiografie częściej wiążą wyjście z inną sceną — spotkania Chrystusa z młodzieńcem, któremu na pytanie, co ma czynić, odpowiada: „Idź, sprzedaj, co masz, a rozdaj ubogim, a przyjdź naśladować mnie, wzięwszy krzyż” (Mk 10, 21 i n.).

Wszystko, co było powiedziane, prowadzi nas do konstatacji, że podobnie jak w przypadku symboliki dotyczącej przestrzeni struktura symboli (zasady podziału), tak i w przypadku symboliki dotyczącej czasu (strukturalne właściwości czasu: realizujący się *hic et nunc illud tempus*), jest taka sama w kulturze monastycznej i w kulturach tradycyjnych, a różnice wynikają z różnic treści wiązanych z tymi symbolami. Tak jak mówiliśmy o przenikaniu, o otwieraniu tradycyjnych układów przestrzennych, tak też w przypadku otwierania czasu (znoszenia cykliczności i periodyczności) kultura monastyczna dokonuje tego, wiążąc opozycyjne treści i wartości. Najbardziej zaś czytelne opozycje znajdujemy we wzorach kulturowych obu zespołów.

Wzorem leżącym u podstaw i organizującym kulturę monastyczną jest ucieczka od świata. Wyrażają to same słowa: mnich — gr. *monachos* = samotny, anachoreta — gr. *anachoretēs* — człowiek usuwający się na ubocze, eremita — gr. *eremos* = pustynia. Wierne tłumaczenie tych słów znajdujemy w języku rosyjskim dla określenia mnichów prawosławnych: *monach*, *monaszestwo*, *odinoczestwo*, *inoczestwo*, *śnok*. Z kolei hymny buddyjskie mówią o odbieży-żebraku, wymiennie pojawia się nazwa mędrzec. W okresie kształtowania się monachizmu chrześcijańskiego znane były również skrajne formy żebractwa jak np. *mesalianie-euchici*⁶⁴, *gyrowagowie*⁶⁵, którzy prowadzili życie włóczęgów.

Uciekający od świata ten, jak powiada hymn buddyjski, „kto nosi brudną nędzną odzież, to wychudź, siecią żył się pokryj”⁶⁶, który „za odzież ma gnój brunatny”. Grzegorz z Nazjanu mówi o mnichach: „milczący heroldowie, a więc zaniedbane i brudne włosy, bosa i do nóg apostołów podobne nogi”⁶⁷, Hilarion „pokutnej szaty (*saccum*), w którą raz się przyodział, nigdy nie prał, mawiał, iż byłoby czymś nadmiernym szukać czystości w pokutniczej szacie. Nie zmieniał tuniki, aż poprzednia całkowicie się nie stargała”⁶⁸.

Barlaam pokazuje Jozafatowi wrośniętą w ciało szatę pokutną z ostrych włosów, którą ukrywa pod przebraniem w jakim dostał się do pałacu⁶⁹. Św. Ambroży w pismach ascetycznych ów fragment z Księgi Wyjścia o Mojżeszu wchodzącym w obszar święty tłumaczy: „zrzuc pierwszej obuwie z nóg swoich, odwiąż wszelkie więzy, rzuć pasy tego świata”⁷⁰. Hymny buddyjskie wciąż mówią o przecinaniu więzów, o zrywaniu więzów wiążących ze światem⁷¹.

Ale ucieczka od świata nie manifestuje się tylko zmianą stroju, odmiennym wyglądem, akcentującym ubóstwo, wyniszczenie. Jest ucieczką od domu⁷², od wioski⁷³ — w bezdomność, jest zerwaniem więzów pokrewieństwa:

Tutaj deszczową porę spędzę, tu będę
w zimie, a tu w lecie.
W ten sposób myśli człowiek głupi, o groźbę
śmierci się nie troszcząc.

Kto dumny będzie z synów, bydła,
czyj duch ze światem jest związany,
jak śpiącą wioskę fala wielka, tak
śmierć go schwyty i uniesie.

Nie są synowie ci obroną, nie jest obroną
ojciec, krewny.

Kiedy cię śmierć w swą dłoń pochwyty,
twój ród cię cały nie obroni⁷⁴.

Pustelnicy uciekali nawet przed matką, która przyszła do nich w odwiedzin, asceta Marcjan Syryjczyk tak samo postąpił wobec swej siostry; św. Antoni, znaleziony w stanie nieprzytomnym i przeniesiony do rodzinnego domu, po odzyskaniu przytomności kazał się odnieść z powrotem na osobne miejsce⁷⁵.

O skrupowaniu więzami pokrewieństwa mówi też przypowieść Barlaama o trzech przyjaciółach. Pewien człowiek miał trzech przyjaciół, ścigany przez możnego władcę, udaje się kolejno do nich. Pierwszy ukrywa się przed nim w domu, wreszcie daje mu na drogę dwie włosiane suknie, drugi mówi, że nie może mu pomóc, że może mu tylko towarzyszyć w drodze przez pewien czas, trzeci zaś przyjaciel, najmniej szanowany, ofiarowuje swą pomoc. Podobieństwo to tak tłumaczy Barlaam Jozafatowi:

„Pierwszy to bogactwo i do zbiorów afekt, oprócz niepotrzebnych szmat do grobu nic odeń nie zabierze, drugi zaś przyjaciel żona y dzieci są, y inni pokrewni, y domowi, których przychylnością y życzliwością skrupowani zostaniemy, po tych zaś żaden pożytku nie bierze tylko iż do grobu przynajmniej za trupem iego idą, a zaraz wróciwszy do domu do swoich się zabaw y spraw wdaia. Trzecich zaś dobrych uczynków orszak iest”⁷⁶.

Wzór ucieczki od świata wyrażający się negacją dotychczasowych form egzystencji posiadających swoją sankcję świętości (grupa rodzinna, więzy pokrewieństwa), charakterystycznych dla kultur tradycyjnych, jest próbą przezwyciężenia kondycji ludzkiej. Wyrazem tej próby jest asceza.

„Od dwudziestego pierwszego do dwudziestego siódmego roku życia w pierwszych trzech latach spożywał połowę garnuszka soczewicy, rozmoczonej w zimnej wodzie, w następnych trzech latach jadł suchy chleb z solą i wodą. Następnie od dwudziestego siódmego do trzydziestego żywił się dziko rosnącymi roślinami i suchymi korzeniami niektórych krzaków. Od trzydziestego pierwszego do trzydziestego piątego roku spożywał sześć uncji jęczmiennego chleba i nieco ugotowanych warzyw, nie namaszczonej oliwą. Skoro jednak spo-

strzegł, że traci wzrok i całe jego ciało pokrywa się krostami, jakąś wysypką i świerzbem, do powyższych pokarmów dołączył oliwę”⁷⁷.

„Inny postanowił przez siedem lat nie jeść niczego, co by przeszło przez ogień i niczego nie kosztował prócz surowych jarzyn, jakie znalazł i namoczonego grochu. (...) inny znów postanowił przezwyciężyć sen i opowiadał, że przez dwadzieścia lat nie wszedł pod dach, ażeby przemóc sen”⁷⁸.

Opisów podobnych można by cytować bez końca. Dla nas jest istotne, że asceza będąc zarówno próbą przezwyciężania biologicznych potrzeb (próbą przezwyciężenia głodu, pragnienia, snu, popędu seksualnego), jak i potrzeb społecznych (życie w samotności przeciwstawiając życiu w grupie społecznej) wiąże się z uprzednio omawianą symboliką tanatyczną. Najlepiej wyraża to tekst Barsanufiusza o ascezie: „Dla człowieka siedzącego w celi przełamywać wolę, znaczy gardzić we wszystkim cielesnym wytchnieniem. Wolą zaś ciała jest szukać wytchnienia w każdej rzeczy. Jeśli nie dajesz mu wytchnienia, wówczas przełamujesz jego wolę siedząc w celi. Przełamywać zaś wolę, przebywając wśród ludzi, znaczy odumrzeć ich i być wśród nich jakby się nie było”⁷⁹.

Podobnie jak w przypadku otwierania, przemieniania przestrzeni, czasu, tak i w przypadku śmierci symbolika monastyczna jest wtajemniczeniem w śmierć i przemienieniem jej w życie. Mówiąc zaś innymi słowami, system-wzór leżący u podstaw kultury monastycznej kształtuje się opozycyjnie wobec wzorów-systemów kultur tradycyjnych na tej zasadzie, że wszystko, co w porządku kultur tradycyjnych ma wartość życia — w porządku kultury monastycznej jest śmiercią i odwrotnie.

Wartości kultury tradycyjnej

życie +	śmierć —
Kosmos	Chaos
obszar zamieszkały	obszar niezamieszkały (Pustynia)
dom	bezdomność
rodzina	samotność
więzy pokrewieństwa	zrywanie więzów pokrewieństwa

śmierć — życie +

Wartości kultury monastycznej

Relacje opozycji wiążące oba zespoły: kulturę monastyczną i kulturę tradycyjną wyznaczają najbardziej istotny zakres oddziaływania monastyizmu na kulturę tradycyjną, mianowicie — kultura monastyczna przemienia w paradoks kulturę tradycyjną. Opozycyjny charakter w relacji: kultura monastyczna — kultura tradycyjna wskazuje nam na powinowactwo pierwszej wobec drugiej. „Powinowactwo polega nie tylko na dyfuzji cech strukturalnych poza ich pierwotnym obszarem czy repulsji sprzeciwiającej się ich rozpowszechnieniu; powinowactwo może też dokonywać się przez zaprzeczenie i rodzić struktury, które posiadają charakter odpowiedzi, środków zaradczych, usprawnień czy nawet, wyrzutów”⁸⁰.

Antynomiczny charakter kultury monastycznej

Ze wszystkich paradoksów, jakie niesie za sobą kultura monastyczna jeden jest niezwykle istotny: uciekając od świata realnie przecież pozostaje w nim,

wchodzi w relacje z różnymi układami społecznymi, ekonomicznymi i kulturowymi. Warte jest zaznaczenia, że w trzech wielkich systemach religijnych: buddyzmie, islamie i chrześcijaństwie wysuwa się na czoło ich związek z kulturami tradycyjnymi. Przykładem tego może być ekspansja buddyzmu w Tybecie, gdzie w rozwoju lamaizmu⁸¹ widzieć należy właśnie rodzenie się nowych struktur ze zderzenia opozycyjnych systemów wartości: z jednej strony systemu charakterystycznego dla tradycyjnej kultury pasterskiej, z drugiej zaś monastycyzmu buddyjskiego w postaci Mahajany — stawiającego za cel zostanie buddą dla zbawienia drugich, gdzie buddą może stać się każdy, kto będąc bliski zdobycia oświecenia rezygnuje z niego i decyduje się ratować mieszkańców świata oraz wyprowadzać ich na drogę doskonałości. Podobnie jak sufizm⁸² w islamie, monastycyzm jest tu płaszczyzną porozumienia pomiędzy wysoko rozwiniętymi systemami religijnymi akcentującymi zagadnienia antropologiczne (człowiek symbolem środka, symbolem objawiającego się sacrum), a tradycyjnymi systemami religijnymi, które silnie akcentują zagadnienia kosmologiczne.

W ten sposób „ucieczka od świata” rodzi nowe, strukturalnie powiązane układy z zespołami kultur, od których ucieka bądź z zespołami, z którymi się zderza manifestując swoją ucieczkę. Badając takie konkretne układy i dokonując konkretyzacji historycznych wygodniej jest używać pojęcia subkultury monastycznej, interesuje nas bowiem wtedy działanie całego układu a nie sama wyodrębniona kultura monastyczna. Na obszarze wschodniego chrześcijaństwa monastycyzm realizuje ogólnie zarysowany model kultury monastycznej. Świadczy o tym cała jego bogata historia. Monastycyzm prawosławny kontynuuje wzory życia ascetycznego rozwijającego się w Egipcie między III a VI stuleciem n.e. Ruch monastyczny, który nosił początkowo wszelkie znamiona ruchu chłopskiego⁸³ (św. Antoni był koptyjskim chłopem, osiedlił się początkowo obok swej rodzinnej wioski)⁸⁴ internalizuje się w organizacji Kościoła. Pod koniec IV w. otrzymuje swoją pierwszą regułę ułożoną przez Pachemiusza⁸⁵, a następnie zmodyfikowaną i udoskonaloną przez Bazylego⁸⁶, w której mnich pozostawał również anachoretą we wspólnocie monastycznej. Jednakże jak mówi Evdokimov: „Mimo autorytetu reguł św. Bazylego ustalających wspólnotę życia mniszego, życie pustynne było w prawosławiu zawsze wyżej stawiane niż życie cenobityczne”⁸⁷.

Dla rozwoju monastycyzmu prawosławnego także ogromne znaczenie posiada hezychazm⁸⁸ polegający na mistycznej ucieczce od świata w milczeniu, na kontemplacji związanej z nieustannym powtarzaniem formuły modlitewnej. Z Atosu, który staje się ośrodkiem hezychastów promieniują wzory życia mniszego na Ruś Kijowską. Czym był Antoni dla Egiptu, tym był Antoni Pieczarski dla Rusi powiada autor historii prawosławnej cerkwi⁸⁹. Antoni Pieczerski otrzymał swoje zakonne imię na Atosie, był z pochodzenia chłopem, usunął się na ubocze od Kijowa dając początek nowemu ognisku życia ascetycznego. Podobnie Sergiusz z Radoneża wychodzi z niedostępne lasy około 80 km na północ od Moskwy. Monastyny prawosławne powstają i rozwijają się drogą inicjatyw indywidualnych, wychodzący w pustynię mnich daje początek nowym wspólnotom. Jest to jedna z różnic, jaką widzi w powstawaniu klasztorów Rouet de Journal⁹⁰, która dzieli prawosławny monastycyzm od wspólnot zachodniego chrześcijaństwa. W przeciwieństwie do prawosławia klasztory zachodnie powstają przez zakładanie filii posiadających dużą liczbę zakonników, teren na który wyrusza grupa z ma-

cierzystego klasztoru jest zazwyczaj dobrze znany i spenetrowany. Golubiński⁹¹ zwraca uwagę na istnienie dwu typów wspólnot tzw. „sobstwiennyye i nie sobstwiennyye monastery”. Pierwsze stawały się ośrodkami związanymi z centrami życia gospodarczego i kulturalnego, miały swoją architekturę, mur odgradzający od świata, drugie zaś sytuowały się obok prowincjonalnych, parafialnych cerkwi, na granicach pomiędzy obszarem wiosek a obszarem kultu, stanowiły ogrodzenie cerkwi składające z kilku bądź kilkunastu oddzielnych cel w postaci ziemianek, stąd też do obecnych czasów (początek XX w.) gdzieś tam ogrodzenia cerkwi nazywają się monasterami. Również powstawanie niektórych klasztorów „sobstwiennyych” brało swój początek od celi mnicha wkopanej w ziemię, nad którą wyrastał później budynek klasztorny. W ten sposób istniały monastery posiadające cały system podziemnych korytarzy i cel mniszych⁹². Dość licznie występowały zamknięci, przebywający w celach jakby „żywo pogrzebane trupy”⁹³. Na przełomie XV i XVI w. ideały życia ascetycznego rozwijanego na Atosie odżywają z wielką siłą w postaci ruchu „nic—nie posiadających”, którego główną postacią staje się Nil Sorski⁹⁴.

Pod koniec XVIII w. św. Paisjusz Wielickowski tworzy całą szkołę mistyczną nastawioną na Filokalię (zbiór żywotów i nauk wielkich ascetów) i Modlitwę Jezusową⁹⁵. Kultu świętych pustelników i starców charakterystycznego dla obszaru prawosławia nie da się ograniczyć tylko do zjawiska religijnego. Na przełomie XVIII i XIX w. staje się on zjawiskiem o znaczeniu kulturowym. Usuwający się na ubocze mnich, starzec przebywający w monasterze staje się autorytetem dla ludzi żyjących w świecie, jak powiada przysłowie, życie mnicha jest światłem dla świeckich (żizń inakowskiet mirian). „Lud natomiast garnał się od razu do starców i okazywał im najwyższą cześć. Do naszych zaś starców np. pielgrzymował nie tylko gmin ale i najznamienitsi ludzie by poddając się całkowicie ich władzy, spowiadać się ze swych wątpliwości, cierpień, zgryzot i szukać rady oraz pociechy. Widząc to przeciwnicy starców podnieśli krzyk zarzucając im między innymi, że samodzielnie i lekkomyślnie beczeszczą sakrament spowiedzi, choć nieustannie spowiadanie duszy przed starcem lub osobą świecką nie jest spowiedzią w znaczeniu sakramentu”⁹⁶.

Obok wznowień pism ascetycznych cytowanego już w naszej analizie Barsanufiusza, motyw świętego starca-mnicha staje się motywem zarówno wielkiej literatury (Dostojewski), jak i przedostaje się do literatury masowej w postaci wznowień „Żywota Barlaama i Jozafata” (Żizń i podwigi prep otec naszych pustynników indyjskich Warlaama i Josafa carewicza, Moskwa 1871 r. — 7400 egz, po 30 kopiejek i 1874 r. — 7400 egz. po 25 kopiejek). Protest religijny w prawosławiu przybierał również formę ucieczki od świata. Wśród zasadniczych motywów występujących w wierszach sekty biegunów z końca XIX w. znajdujemy „ucieczkę od świata”, „pustynię”, „monaster”, „bezzębność”, „dziawictwo”, także w skład zbioru⁹⁷ wchodzi „wiersze Jozefa carewicza”.

Ascetyczny wzór ucieczki od świata leżący u podstaw monastycyzmu prawosławnego zasadniczo odróżnia go od rozwoju wspólnot istniejących w zachodnim chrześcijaństwie. Z wyjątkiem epizodu, jaki stanowiła w pierwotnym swym stadium inicjatywa Franciszka z Asyżu, rozwój monastycyzmu zachodniego poszedł drogą zbieżną z potrzebami administracyjnymi kościoła. O ile monastycyzm zachodni w zetknięciu się z kul-

turami tradycyjnymi odgrywał rolę „pioniera cywilizacji” o tyle monastycyzm wschodni wchodząc w relacje z tradycyjnymi układami dostarczał przede wszystkim specyficznych wzorców świętości, tym samym internalizując i ożywiając problematykę antropologiczną, wzbogacając dotychczasowe doświadczenie sacrum charakterystyczne dla kultur tradycyjnych.

Przykładem takiego oddziaływania może być funkcjonowanie wizji świata opartej na wydzieleniu dwóch obszarów: sacrum i profanum w białoruskiej tradycji ludowej z występującym tu charakterystycznym topos przedstawiającym Boga jako wędrującego po ziemi starca-mędrca, żebraka oraz tradycja związana z funkcjonowaniem miejsca świętego i obchodami świąt Przemienienia Pańskiego („Spasa”) w Grabarce (woj. białostockie).

W owym topos — jaki spotykamy w legendach i mitologii białoruskiej — wyobrażającym Boga jako wędrującego po ziemi starca, żebraka, nie powinien nas zwieść naiwny antropomorfizm: „Pan Bouh Najwyższy, taki samy jak my hresnyje toulki starińki, siwieńki i baradaty”⁹⁸. Jest to zaledwie nieśmiała próba oswojenia absolutu, który w istocie w powszechnych i głębokich pokładach świadomości jawi się inaczej: „Bóg Białorusina jest przede wszystkim srogi i mściwy, i jako taki zwykle doń przemawia klęskami. Całe jeszcze szczęście, że człowiek przebiegły może go niekiedy oszukać”⁹⁹. Utrzymanie elementu tremendum w najwyższym napięciu możliwe jest jedynie w kręgu sacrum w wysiłku ascetycznym, jego enklawą jest monaster. Natomiast w kręgu profanum trzeba szukać wybiegu, próbować Boga przechytryć, dostarcza to nawet wielu emocji ale nie zwalnia od konieczności prześlągnięcia. Wówczas wzrok i uwaga kierują się w stronę monasteru.

Do Grabarki ludzie podążają z krzyżami, „tak jak od wieków” tzn. od tego czasu gdy góra leżąca w uroczysku Sumieńszczyzna objawiła swą szczególną moc. „W 1710 r. pobliskie miasteczko Siemiatycze nawiedziło morowe powietrze” w związku z tym grozą przejmującym wydarzeniem zachowało się podanie, według którego jeden z wyznawców obrządku wschodniego miał sen mówiący, że aby uratować się od niechybnej śmierci należy udać się do Grabarki. Treść snu parafianin opowiedział swojemu proboszczowi, który postanowił wyprowadzić ludność miasteczka na wskazane miejsce. W Grabarce śmiertelność ustała zupełnie. Wzniesiono tam tymczasową cerkiew, zaś źródło leżące u podnóża góry otoczono szczególną opieką ze względu na jego uzdrawiające właściwości. W strukturze i morfologii „miejsca świętego” w Grabarce obok uniwersalnych elementów przestrzeni świętej i symbolizmu środka — góra, źródło, cudowne drzewa, świątynia — ważnym i specyficznym dla prawosławnej mentalności jest obecność monasteru. Może to być jeszcze jednym przykładem, jak głębokie w zasięgu prawosławia było oddziaływanie monastycyzmu na kształtowanie się wizji przestrzeni sakralnej w ludowej tradycji. W powszechnej bowiem świadomości istnieje tu przekonanie, z czym mogłem się zetknąć podczas badań terenowych prowadzonych w Grabarce, iż „monaster (klasztor założony w 1948 r.) istniał tu „zawsze”, „od początku”. Legenda ta wyznaczyła specyficzną tradycję Grabarki. Przybywają tu co roku pielgrzymki wiernych niosących krzyże. Wokół cerkwi ciągnie się krąg krzyży ustawionych tu „od niepamiętnych czasów”. Misterium na Grabarce odbywa się w dzień Przemienienia Pańskiego (19.VIII według starego stylu). Przemienienie, które dokonuje się w czasie liturgicznym splata się tu z przemienieniem jakimś poddana została przestrzeń (uroczysko — miejsce święte)¹⁰⁰.

PRZYPISY

¹ Stefan Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*; „Kultura”, Warszawa 1958, s. 80—99

² „Rola kleru ruskiego, zarówno prawosławnego, jak i unickiego, przedstawia się nieco odmiennie. Religia wschodnia uchodziła za chłopską, niższą, stąd też i sytuacja socjalna popów była gorsza, niż księży łacińskich; szlachcie odnosił się do proboszcza łacińskiego z takim uszanowaniem, na jakie nigdy nie zdobywał się wobec ruskiego parocha, którego najczęściej lekceważył. Ksiądz prawosławny czy unicki był więc tym samym bliżej związany z ludem, bardziej niechętny szlachcie, życie rodzinne zbliżało go jeszcze bardziej do wsi, z którą łączyły go stosunki zawodowe i towarzyskie. Nie było tu tej izolacji, która stawiała łacińskiego księdza poza społecznością wiejską, pop był członkiem tej społeczności, brał udział w jej zajęciach i zebraniach, był jakby primus inter pares, pierwszy pomiędzy równymi...”

„Dzieci ruskiego księdza wychowywały się i bawiły wraz z dziećmi wiejskimi, jeśli popowicz sam nie obrał duchowniej kariery, to stawał się chłopem pańszczyńnianym i już w zupełności wracał do gromady wiejskiej, w którą wnosił nieco wiadomości z domu rodzicielskiego i zapewne nieco wyższych aspiracji. Zarówno więc pop, jak i popowicze byli jakby wewnętrznymi autorytetami gromady wiejskiej...”. St. Bystroń, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 143

³ Witold Klinger, *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków 1931

⁴ por. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925; A. Fiszer, *Obrzędy pogrzebowe*, Lwów 1921; C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz, *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*, Wilno 1929

⁵ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 2, Warszawa 1968, s. 512—513

⁶ Wł. Pawluczuk przed opublikowaniem *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej* zagadnieniom tym poświęcił dwa artykuły: *Białorusini jako grupa etniczna (próba interpretacji socjologicznej)* [w:] „Studia Socjologiczne”, Warszawa 1968, zeszyt II, s. 35—50, oraz *Procesy dezintegracji w prawosławnych społecznościach wiejskich*, „Wiśś współczesna”, 1967, nr 3

⁷ Wł. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, PWN, s. 43 i 54

⁸ Paul Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964

⁹ Wł. Pawluczuk, *Światopogląd...*, s. 46

¹⁰ Evdokimov, *Prawosławie*, s. 23

¹¹ Joachim Wach w *Socjologii religii* umiejscawia monastycyzm w typologii grup religijnych tworzących wewnątrz danej formacji kościelnej. Monastycyzm jest tu „(...) trzecim typem reakcji wobec tendencji eklezjastycznej”, w związku z czym — zdaniem Wachy — „Grupę monastyczną można zdefiniować jako kongregację założoną i zorganizowaną, składającą się z tych, którzy z powodu swego protestu postanowili prowadzić

wspólne życie poświęcone religijnej pobożności w bliższym powiązaniu, niż zdaje się to możliwe lub pożądane w ramach fraternitas". (Fraternitas to drugi typ reakcji antyeklezjastycznej według typologii Wachy). Na pierwszy rzut oka widać ubóstwo tej definicji, nie mówiąc już o wątpliwościach jakie nasuwają się w związku z tym, że o ile taką socjologiczną klasyfikację monastyctyzmu da się przeprowadzić w stosunku do form zachodniego chrześcijaństwa, o tyle trudno to uczynić w stosunku do monachizmu wschodniego, gdzie zupełnie nieprzydatne i nieistotne wobec struktury którą zamierzamy poznać są takie terminy używane przez Wachę w ogólnej definicji, jak: „regulaminy ogólny i lokalny”, „stała rezydencja”, „zakon”.

Aspektem ekonomicznym zajmował się Max Weber przy okazji swoich szerokich studiów nad współzależnością postaw religijnych i form działalności ekonomicznej.

W rozważaniach dotyczących związku pomiędzy rozwojem kapitalizmu a rozwojem etyki protestanckiej przyznaje tej ostatniej rolę czynnika przysługującego i kształtującego postawy człowieka nowej formacji. I tak ascetyzm chrześcijański rozwijany w średniowieczu za murami klasztorów przenika po reformacji w rzeczywistość świata, od którego pierwotnie uciekał. Przełom, jakiego dokonała reforma w tym względzie da się zilustrować najlepiej słowami Webera: „Teraz ascetyzm ten wkracza na targowisko życia, zatrzymując za sobą drzwi klasztoru, zaczyna metodycznie przenikać do życia codziennego, czyniąc je życiem w świecie, ale nie życiem świata i dla świata”. (Max Weber, *Die protestantische Ethik*, München 1969, t. I, s. 165, seria *Siebenstern Tagchenbuch*, s. 53—54).

Joachim Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 179—188; Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, t. 1, 2.

¹² Analizę oparliśmy na tekstach żywotów mnichów, fragmentach historii kościoła i pism chrześcijańskich pisarzy dotyczących życia monastycznego, a więc tych wszystkich źródłach, które są przedmiotem patrologii po której dobrym przewodnikiem jest *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, I.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971. Z dostępnych polskich przekładów korzystałem z *Żywotów mnichów* św. Hieronima w przekładzie Piskorskiego; *Żywoty ojców albo dzieje i duchowe powieści starców, zakonników, pustelników wschodnich. Przez świętego Hieronima i innych pisane a od X.M. Sebastiana Piskorskiego na polski język przełożone*, Kraków, 1688 z którego to wydania wydano ponownie tylko *Żywot Barlaama i Jozafata* w edycji *Zabytki piśmiennictwa polskiego*, t. VI, Lwów 1935, a także żywoty mnichów św. Hieronima w: *Pisma starożytności pisarzy*, t. X ATK Warszawa 1973, tłum. W. Szoldrski. Korzystałem z historii Kościoła Sokratesa Scholastyka — wybrane teksty [w:] Andrzej Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965 a także z tekstów rozproszonych w *Wielkiej Literaturze Powszechnej* pod red. S. Lamma, t. 5, 1932 s. 616—630 (*Literatura łacińska*) opr. E. Porębowicz t. 6, 1933 s. 850—857 (lit. grecka) opr. J. Birkenmajer, t. 4, 1933, s. 681—760 (lit. bizantyjska) opr. J. Sajdak. Obszerniejszych informacji dostarcza także encyklopedia archeologii chrześcijańskiej Cabrol Leclercq (*Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*, Paris 1907—1954), za pośrednictwem której mamy możliwość korzystać z uporządkowanego i opracowanego materiału źródłowego zebranego w dwu wielkich blokach przez J.P. Migne'a (tj. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paryż 1857—1866, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paryż 1844—1855, do których odwołują się wszystkie późniejsze dziewiętnastowieczne i dwudziestowieczne opracowania).

¹³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 8

¹⁴ „W dziedzinie ascezy nie tylko przekazuje tradycję monastyczną, ale tworzy pewne jej wątki. Razem z Bazylim układa reguły życia monastycznego...” (*Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 176)

¹⁵ *Dhamma padam*, z palijskiego przełożył St. Fr. Michalski, Warszawa 1925

¹⁶ Antoni (Antonius) ok. 250—356

Ałanazy w żywocie Antoniego (PG 26, 835, 967) podaje mało szczegółów historycznych, pisząc dzieło wybitnie ascetyczne. Wiemy jednak, że Antoni rozpoczął życie pustelnicze ok. 270 roku w pobliżu swojej rodzinnej wioski. Ponieważ szybko przylączyło się do niego wielu chętnych ascetów, oddalił się ok. 285 r. do opuszczonej

starej fortecy Pispir, na prawym brzegu Nilu. Stąd oddziaływał przez dwanaście lat na całą okoliczną pustynię (Nitria i Skete). *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 37

¹⁷ Sw. Hieronim, *Żywoty mnichów*, s. 13

¹⁸ Tamże, s. 13. Patrz także *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 190

¹⁹ Sebastian Piskorski, *Żywot Barlaama i Jozafata*, Wstęp J. Janów, Lwów 1935

²⁰ *Wielka literatura powszechna*, t. VI, s. 730

²¹ Jan Damascęński, *Mnich i kapłan*, ok. 675—749

²² S. Piskorski, *Żywoty...*, s. IX i n., gdzie Jan Janów podaje we wstępie omówienie wszystkich wersji europejskich tej opowieści. Cosquin zestawiał teksty żywotu z tekstami Lalitawistary, opartej na legendzie biografii Buddy, a także z tekstami pochodzącymi z III w. p.n.e., zbiorem *Dżatak* stanowiącym 550 opowiadań i bajek, wykazując zasadniczą zbieżność tak całości treści, jak i poszczególnych motywów tych tekstów. Badania archeologiczne poświadczają tę historię. Szerzej porównaj s. 20

²³ Cicero, *Pisma Filozoficzne*, t. III, *Rozmowy Tuskułańskie*, przełożył Józef Smigaj, Warszawa 1961, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii. Patrz też A. Kłosowska, *Kultura masowa, jej krytyka i obrona*, Warszawa PWN 1964

²⁴ S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 18

²⁵ J. Dąbrowski, *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 570. Porównaj także Wł. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. I, Kraków 1946, s. 61—68. Rola wspólnot ascetycznych w kształtowaniu się dwóch odmiennych sposobów poznania: 1) przez religijne wtajemniczenie oraz 2) na drodze dyskursywnej myśli.

²⁶ A.L. Kroeber, *Istota Kultury*, Warszawa 1973, s. 323

²⁷ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 61

²⁸ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972, s. 312. „Góra znana z wydobywanego tam nitrium, czyli saletry. W pobliżu miasta Scytia (lub Sceitis). Między tą górą a Aleksandrią rozciągało się jezioro Meroeckie”.

²⁹ Nicolas Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967, s. 61; Kazanski, *Istoria prawoslawnowo monaszestwa na wastoku*, cz. I, *Monaszestwo w Egipcie*, s. 13

Podaje za Rufinem: „Ile było w miastach, tyle na pustyniach”.

³⁰ Hieronim, *Żywoty...*, s. 37

³¹ M.J. Rouet de Journel, *Monachisme et monasteres russes*, Paris 1952, s. 41. Zakładanie nowych klasztorów odbywa się zazwyczaj drogą indywidualnych wyjść na pustynię, brzeg rzeki lub lasu. Na przykład: „pączkowanie” monasteru Sołowieckiego na wyspach Morza Białego.

³² *Materiały k istorii i izuczeniu russkogo raskola*, pod red. W. Bonc-Bruevica, t. I, *Biegunskie stichy*, s. 230—174

³³ *Dhamma padam*, strofa 98

³⁴ tzw. Subdywale (od: sub divo — pod niebem). Cabrol Leclercq, op. cit., s. 329

³⁵ Palladius, *Historia Lusiaca* [w:] *Antologia Patrystyczna*, s. 280

³⁶ Cabrol Leclercq, op. cit., 1830

³⁷ Tamże, 1831

³⁸ Hieronim, *Żywoty...*, s. 26

³⁹ Fr. Bogdan, *Geneza klauzury zakonnej*, [w:] *Studium historyczno-prawne*, s. 40 n.

⁴⁰ Hieronim, *Żywoty...*, s. 37

⁴¹ M. Eliade, *Sacrum...*, s. 68

⁴² Hieronim, *Żywoty...*, s. 27

Tamże: „Niebawem wśród kamienistej pustyni ujrzał niskiego wzrostem człowieka z zakrzywionym nosem i rogami na czole. A dolna część jego ciała kończyła się kozimi nogami” (s. 27).

„...wiele pokus na niego nacierało we dnie i w nocy, szatani go dręczyli; gdyby chciał wszystkie opowiedzieć, książki by nie starczyło. Gdy się modlił, skakał na niego to wyjący wilk, to czekający lis...” (s. 30). „...W swoim pragnieniu jawnej i bezpośredniej walki z demonami nie bali się zapuszczać w rozległe obszary pustyni...” Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. L. Wrzoł, *Pisma Ojców Kościoła*, t. VI—VII, Poznań 1928—1929, rozmowa 6. (Jan Kasjan: mnich, ok. 360—433, napisał liczne dzieła dla mnichów).

⁴³ Hieronim, *Żywoty...*, s. 40—49; Sokrates Scholastyk, *Historia...*, s. 31; Jan Moschos, *Lew św. Gierazyma*,

⁴⁴ Na przykład tradycja o świętym Onufrym mówi o drzewie o dwunastu gałązkach, z których każda rodziła co miesiąc [w:] *Jabłocziński światoonufriejskij pierwoklasnyj męzskoj monastyr w jego prośłom*, Chełm 1914, s. 7 n.

⁴⁵ Tamże, przy spotkaniu z Pafnutim anioł podaje chleb, Hieronim, *Zywoty...*, s. 29 — kruk podaje chleb.

⁴⁶ Symbolizm środka do pojęcia wprowadzone przez Eliadego, patrz: M. Eliade, *Sacrum...*, s. 77. Porównaj też: *Traktat...*, s. 361—379

⁴⁷ M. Eliade, *Sacrum...*, s. 94

⁴⁸ Kazanski, *Istorijskaja Prawoslawnowo Monaszestwa*, cz. I, s. 13

⁴⁹ Hieronim, *Zywoty...*, s. 49

⁵⁰ Tamże, s. 51—58

⁵¹ *Prawoslawna bogosłowska encyklopedia ili bogosłowski enciklopedičeski słowar*, St. Petersburg, 1913, t. II. Hasło „Monaszestwo”: czarny kolor symbolizuje ofiarę. *Tołpowyj słowar*, Dahl: „czerniec” — rosyjska nazwa mnicha.

⁵² Hieronim, *Zywoty...*, s. 37

Szaty mniejszej nie pierze się, nie zdejmuję. (Np. Ammon w: Sokrates Scholastyk, *Historia...*, s. 313 Barlaam ma wrośniętą szatę w ciało, *Zywot Barlaama*, s. 113

„...wy tuniki przetykacie złotem, a on nie ma takiego odzienia, jakie miał najędźniejszy z waszych sług. A i na odwrót dla owego biedaka niebo jest otwarte, a was oziębionych piekło przyjmie. On szatę Chrystusa, choć ubogi, zachował, a wy jedwabiami przybrani utraciliście jego szatę...” Hieronim, *Zywoty...*, *Zywot Pawła pustelnika*, s. 32

⁵³ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 71

⁵⁴ Grzegorz z Nazjanzu, *O nieprawości i marności życia doczesnego i wspólnym kresie*, [w:] *Antologia Patrystyczna*, s. 502

⁵⁵ Sokrates Scholastyk, *Historia...*, s. 313

⁵⁶ Dhamma Padam, strofy 91—92

⁵⁷ *Hymny Rigwedę*, przełożył z sanskrytu, wstępem i komentarzem opatrzył F. Michalski, Warszawa 1971, Hymn 136

„...Obydwa morza zamieszkuje, zachodnie jedno, drugie wschodnie...” tzn: obejmuje cały świat (patrz: objaśnienia [w:] *Hymny Rigwedę*, s. 159).

Gandharwowie, istoty półboskie, nieśmiertelne — patrz objaśnienia [w:] *Hymny Rigwedę*, s. 148

⁵⁸ Hieronim, *Zywoty...*, s. 36

⁵⁹ „...Gdy tak w duchu rozważał, przybiegły z głębi pustyni dwa lwy z rozwianymi na szyjach grzywami. Na ich widok zrazu się przeraził, ale wzniosłszy ponownie myśl swą do Boga, stał nieustraszenie, jakby widział gołębie. Owe zaś lwy, wprost biegnąc stanęły u zwłok błogosławionego starca i wywijając ogonami, położyły się u jego stóp i zaczęły straszliwie ryczeć, tak, iż można było poznać, że jak mogą go oplakują. Następnie w pobliżu poczęły nogami ziemię wydrapywać i wykopały otwór, na wyścigi piasek wyrzucając, mogący pomieścić jednego człowieka. Zaraz potem, jakby domagając się nagrody za podjętą pracę, poruszając uszami, ze zgiętym karkiem przybiegły do Antoniego i lizały jego ręce i nogi. Zrozumiał, iż proszą o błogosławieństwo...” Hieronim, *Zywoty...*, s. 31. Patrz także: *Jabłocziński światoonufriejskij...*, s. 8

⁶⁰ „...Lwica, obawiając się zasadzek, i czując, że ją widziano, chwyciwszy zębami lwiatko, szybko je wynosi, nam zostawia mieszkamie. Jednakże jeszcze nie będąc całkowicie pewni, nie wyszliśmy zaraz, czekaliśmy długo; wyobrażaliśmy sobie bowiem, że lwica nas napadanie...” Hieronim, *Zywoty...*, s. 66—67

⁶¹ „...Mówił to, stojąc z podniesioną ręką. Rozszalały zwierzę rzucił się na niego, jakby chciał go pożreć, lecz natychmiast padł i pochylił głowę do samej ziemi...” tamże, s. 46

⁶² Jan Moschos, *Lew św. Gierasyma*, „Meander” 1946, z. 1, s. 49—50

⁶³ Sam strój i wygląd mnicha znoszą niekiedy tę opozycję: zwierzęcy wygląd pustelnika. (Np. spotkanie Pafnutiego z Onufrym *Jabłocziński...*).

Sozomen podaje opis mnichów, którzy żyli na sposób owiec na wzgórzach pasąc się trawą” (w: *Geneza i rozwój kultury...*).

„...Są i takie, które ubierają się w kozie skórki i sztuczne kaptury, usiłując wrócić do dzieciństwa, naśladować sowy i puchacz...” (Hieronim, *Listy*, t. I, Warszawa s. 11).

⁶⁴ Mesalianie, Euchici: „Nazwa oznacza „modlących się”, po syryjsku 'messalaim', a po grecku 'euchitai', czyli sektę ascetów-pielgrzymów, którzy pod koniec IV w. w Syrii odrzucili wszystkie sakramenty i twierdzili, że można wypędzić szatana z różnych zakamarków duszy, (bo dusza ujęta jest naturalistycznie, na kształt labiryntu) i jedynie za pomocą modlitwy, i to nieprzerwanej. Zachęcali do wszelkich objawów mistycznych (ekstazy, wizje), do pseudomistycznej interpretacji snów itp. Sobór efezki potępił 18 zasad messalińskich. Nauka messaliańska była zawarta w rozposzechnionym podręczniku 'Asketikon...'” (*Słownik starożytności chrześcijańskich*, s. 281).

⁶⁵ Cabrol Leclercq, *Dictionnaire...*

⁶⁶ Dhamma Padam, strofa 384.

⁶⁷ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy...*, s. 135

⁶⁸ Hieronim, *Zywoty...*, s. 37

⁶⁹ *Zywot Barlaama i Josafata*, s. 113

⁷⁰ Św. Ambroży, *Wybór pism*, *O ucieczce od świata*, Warszawa 1971, ATK, s. 10

⁷¹ Dhamma Padam, strofa 97:

Kto wierzeń nie ma więzy rozciął, i tylko zna

Nie—uczy—nione

Od zdarzeń wolny, od nadziei, ten mężem jest
Najpierwszym w świecie...

Tamże, strofa 345:

Mędrcy wam mówią, że to nie są mocne więzy z żelaza,
konopi czy drzewa.

Miłość namiętna do synów, do żony, do drogich kamieni
i złotych pierścieni...

Tamże, strofa 346:

To mocne więzy, tak nam mędrcy mówią, chwytiliwe,
głębkie, trudne do zrzućcia,

Ci co bez pragnień zrywają te więzy, odchodzą,
szczęście opuszczając własne...

Tamże, strofa 347:

Kto żądy służy, płynie tym strumieniem, który sam
stworzył, jak pajak swe sieci.

Mędrcy bez pragnień zrywają te sieci. Odchodzą, mękę
opuszczając świata...

⁷² Dhamma Padam, strofa 154:

Budować domu, poznałem cię, nie wybudujesz domu
więcej,

Wszystkie twe belki załamane i obalony dom szczyt,
Od świata myśl już oderwana, rozwianie pragnień już
zdobyte...

Tamże, strofa 87:

Mędrzec niech rzuci to co mroczne i niech jasności
Tylko służy,

Niech dom zamieni na bezdomność...

⁷³ Dhamma Padam, strofy o kwiatach, strofa 49:

Jak pszczoła pije słodycz kwiatu, nie szkodząc
barwie ani woni

I przelatuje z kwiatu na kwiat, tak niechaj mnich
przez wieś przechodzi...

⁷⁴ Dhamma Padam, strofy 286, 287 i 288

⁷⁵ Fr. Bohdan, *Geneza i rozwój...*, s. 53

⁷⁶ S. Piskorski, *Zywoty...*, s. 85

⁷⁷ Hieronim, *Zywoty...*, s. 37

⁷⁸ Palladiusz, *Historia...*, s. 285

⁷⁹ Barsanufiusz, *Co znaczy przełamać wolę* [w:] *Antologia Patrystyczna*, s. 296. Jest zbiór 849 pytań i odpowiedzi na tematy duchowe w formie listów. Barsanufiusz, mnich z klasztoru w okolicach Gazy, z pochodzenia kopt.

Według Onascha (w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. I, Tübingen 1957) pisma ascetyczne Barsanufiusza miały duże znaczenie dla monastycyzmu prawosławnego, ostatnie jego przekłady pochodzą z 1902 roku.

⁸⁰ Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1968, s. 325

⁸¹ Lamaizm — „religia mnichów”, o zderzeniu odmiennych systemów wartości i o procesach akulturacji Tybetu, por. Sierksma, *Tibet terrifying deities*, The Hague 1966, s. 60 i n.

⁸² „Sufizm: ludowy ruch religijny w islamie, wiąże się ściśle z historią muzułmańskiego ascetyzmu i mistycyzmu. Prof. Massingnon w swej świetnej pracy o wczesnomuzułmańskim mistycyzmie usiłuje dowiedzieć, że ruch mistyczny był bezpośrednim spadkobiercą prymitywnego muzułmańskiego ascetyzmu, wywodzącego się z Koranu i praktyk Mahometa. Nawet jednak gdyby taki dowód był możliwy, nie wolno zapominać, że postawa ascetyzmu koranicznego jest identyczna z postawą ascetyzmu wschodniochrześcijańskiego i w rozwoju poza Arabią nie zawsze można je rozdzielić. (Gibb A.R.,

Mahometanizm, PWN, Warszawa 1965, s. 98).

Por. także: Aly Mazaheri, *Życie codzienne muzułmanów w średniowieczu (w. X—XIII)*, Warszawa 1972, s. 8. Najśłynniejsze legendy sufijskie, jak sądzi B. Heller, powstają pod wpływem legendy o Barlaamie i Jozaście. (Piekarski, *Żywot...*, s. CXC). Także o sufizmie i analogii jego elementów z niektórymi elementami systemów religijnych społeczności tradycyjnych w Afryce, na terenach, gdzie rozprzestrzenił się islam w swojej sufijskiej postaci (np. taniec rytualny, wprowadzenie muzyki, ofiary); por. Barbara Stępień, *Wpływ islamu na terenach położonych na południe od Sahary*, rozprawa doktorska, maszynopis, Biblioteka Instytutu Historycznego UW, 1968

⁸³ J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków, s. 46 i n.

⁸⁴ *Słownik pisarzy starochrześcijańskich*, s. 37; Meuri Marrow, *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969, s. 455

⁸⁵ Pochomiusz, Pierwszy zakonodawca, który ustalił regułę dla mnichów żyjących pod jednym dachem, *Słownik pisarzy starochrześcijańskich*, s. 310. Haussig jest zdania, że reguły Pachomiusza mają żołnierski charakter i wymagały udoskonalenia, jakie wprowadził Bazyli. *Historia Kultury Bizantyjskiej*, Warszawa 1969, s. 83

⁸⁶ Tamże, s. 87. Bazyli bp Cezarei Kapadockiej (329—379)

⁸⁷ Evdokimov — *Prawosławie*, s. 110

⁸⁸ Tamże, s. 30

⁸⁹ J. Golubiński, *Istoria Prawosławnoy Cerkwi*, Moskwa 1901, t. I, s. 569

⁹⁰ Rouet de Journel M.J., *Monachizme*, s. 40 i n.

⁹¹ J. Golubiński, *Istoria prawosławnoy cerkwi*, s. 552—559

⁹² Tamże, s. 555

⁹³ Tamże, s. 654

⁹⁴ Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, s. 116

Nil Sorski przenosi hezychazm z Atosu i zostawia po sobie godny uwagi traktat o prawosławnej ascezie i życiu mniszym, Evdokimov, *Prawosławie*, s. 39

⁹⁵ Krótka formuła modlitewna: „Panie Jezu Chryste Boże nasz zmiłuj się nad nami” powtarzana wiele razy w ciągu dnia nawet w czasie zajęć — mistyczna mo-

dlitwa rozpowszechniona na Wschodzie. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 39

⁹⁶ Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Warszawa 1970, s. 39—40

⁹⁷ Bonč-Bruevič, *Materiaty...*, s. 271—273

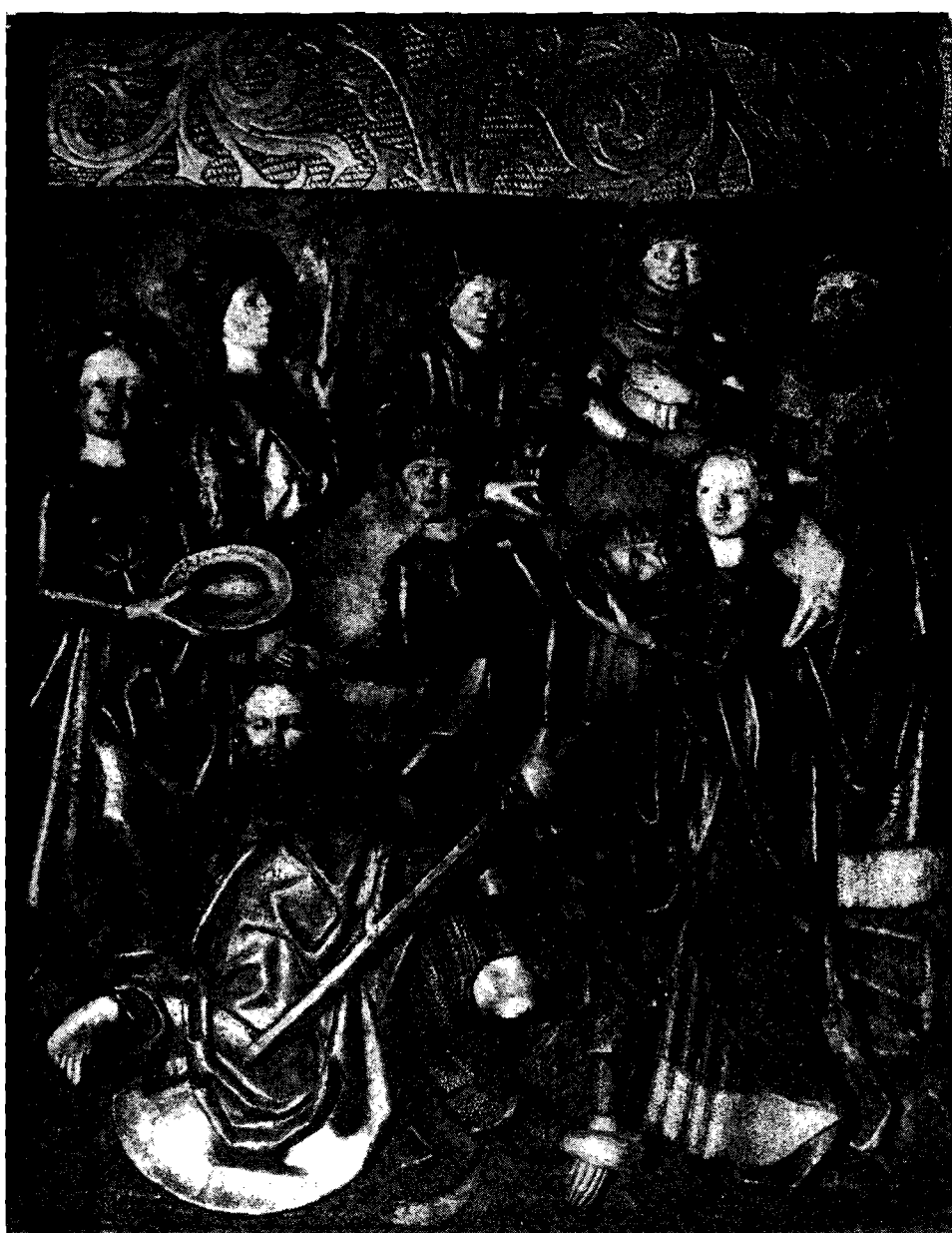
⁹⁸ M. Fedorowski, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiaty do Etnografii Słowiańskiej*, Kraków 1897, s. 9

⁹⁹ Tamże, s. 13

¹⁰⁰ Praca ta powstała na seminarium prowadzonym przez prof. W. Dynowskiego w 1973 r. Uzupełnieniem, jakiego chciałby dokonać autor od tamtej pory, jest zasygnalizowanie zbliżającego się do omawianych tu zagadnień artykułu Jurija M. Lotmana „O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich (w: J.M. Lotman *Dwa teksty semiotyczne*, „Teksty” nr 3, 1974). W artykule tym Lotman rozwija takie tematy, związane z problematyką przestrzeni sakralnej, jak podróż, przemieszczanie się w przestrzeni geograficznej prześiąkniętej znaczeniami etycznymi, które nawiązują do podstawowych opozycji Ziemia — Niebo, Piekło — raj, egzystencja ziemiska — egzystencja rajska. Rozważając swoiste zjawisko „etyki geograficznej”, omawiając proponowany przez siebie schemat (tamże, s. 101), Lotman nie ustrzega się pewnej symplifikacji, kiedy powiada: „W ogniwie 'dom — klasztor' słabo jeszcze wyczuwa się działanie czynnika geograficznego; funkcjonuje tutaj zwyczajowa skala ocen chrześcijańskiej etyki: życie bolesciwe uzyskuje znak dodatni, a rozradowane ujemny. Z tego względu normą postępowania zakonnego będzie żywot z 'zaciśniętym pasem', a miejscem położenia budowli klasztornej — pustynia”. (Tamże, s. 103).

Być może symplifikacja ta jest kwestią materiału, jakim posłużył się dla swej analizy M. Lotman i dlatego nie uwzględniła ona stwierdzonej przez nas w tradycji monastycznej, istotnej, naszym zdaniem, ambiwalencji obrazu pustyni, cechującej się mocą życiodajną, obrazu, w którym rozwijane są wątki rajskiej egzystencji mnichów.

Na temat Przemienienia Pańskiego por. Z. Benedyktowicz, *Przemienienie Pańskie* w popularystycznym cyklu *Święta po polsku*, „Tygodnik Powszechny” z 24.VIII 1975.



Il. 1. Mistrz wrocławski, *Tryptyk św. Jana Chrzciciela*, kościół Bożego Ciała, Wrocław 1477. Obecnie w Muzeum Nar. w Warszawie