

OJCOWIE PUSTYNI

Fenomen anachoretyzmu¹ nie jest zjawiskiem charakterystycznym jedynie dla chrześcijaństwa. Jednakże próba ujęcia różnorodnych form życia samotniczego w ramach wspólnej definicji jest przedsięwzięciem skazanym na porażkę. Za egzemplifikację tej tezy niech posłuży nam przykład kilku ludzi, którzy świadomie i dobrowolnie — w różnych okresach historycznych i na różnych obszarach — zdecydowali się żyć poza społeczeństwem. Weźmy postać Timona z Aten oraz trzech ascetów religijnych: buddyjskiego, hinduistycznego i chrześcijańskiego. Żyjący w V w. p.n.e. Timon zwany Mizantropem² podjął samotne życie z powodu niechęci do ludzi nabranej na skutek pewnych przeżyć osobistych (kiedy stracił majątek opuścili go wszyscy ci, którzy przedtem korzystali z jego bogactw i mienili się być jego przyjaciółmi). Treścią tego pustelnicstwa jest więc niewiara w przyjaźń powstała na tle doznanej od bliźnich krzywdy. Buddyjski jogin, ćwiczący zgodnie z zasadami Wadźrajały, żyje w odosobnieniu ze względów praktycznych: uważa, iż medytując w samotności łatwiej osiągnie oświecenie, ażeby później móc powrócić do społeczeństwa w celu głoszenia Dharma.³

Jogin hinduistyczny — uprawiający na przykład Radża Jogę — prowadzi samotny żywot po to, żeby zdobyć wyzwolenie z kręgu wcieleń.⁴ Natomiast samotnictwo anachorety chrześcijańskiego wyraża... Stop. Analiza znaczeń chrześcijańskiego pustelnicstwa będzie właśnie przedmiotem niniejszego artykułu. Już tych kilka przykładów dostatecznie wydaje się uzasadniać twierdzenie, że wynajdywanie wspólnej formuły dla określenia wszystkich typów eremityzmu jest błędem metodologicznym, stanowi bowiem wykroczenie przeciwko postulatowi rozpatrywania formy każdego zjawiska w połączeniu z jego treścią oraz zawsze w kontekście systemu socjo — kulturowego, do którego należy.⁵ Dlatego też w tym artykule, pomyślanym jako rodzaj prolegomeny do etnologicznej interpretacji zjawiska pustelnicstwa, ograniczymy się do zagadnienia anachoretyzmu chrześcijańskiego, który zostanie ujęty w trzech esejach ujawniających różne jego aspekty.

Szkic pierwszy traktuje o genezie pustelnicstwa, bardzo istotnej ze względu na jej olbrzymi wpływ na kształt i znaczenie eremityzmu, a także daje ogólną analizę ideologii odosobnienia (przede wszystkim w wersji anachoreckiej). Esaj drugi, zatytułowany *Pustelnicy — ludowi święci*, dotyczy będzie niektórych problemów związanych z funkcjonowaniem pustelnicstwa w średniowiecznej Europie, ze szczególnym uwzględnieniem ziem polskich. Zajmować się będziemy głównie rolą pustelników w procesie chrystianizacji ludności wiejskiej. Analiza legend o życiu takich eremitów jak św. św.: Andrzej—Świerad, Just, Urban, Benedykt i bł. Jan z Dukli (zarówno wziętych z literatury, jak i zebranych podczas własnych badań terenowych), posłuży jako pretekst do ujawnienia struktur myślenia mitycznego tkwiących u podstaw religijności ludowej. W szkicu *Obrazki z życia pustelników*, zamierzam przedstawić pustelnicstwo w dobie dzisiejszej na przykładzie charakterystyki paru współcześnie żyjących ascetów.

Na zakończenie tych kilku uwag wprowadzających dodajmy, że fenomen anachoretyzmu fascynował m.in. bardzo wielu artystów. Grünewald, Bosch, Bruegel i inni znakomici mistrzowie pędzla tworzyli wielkie dzieła inspirowani życiem pustelników. Również w utworach literackich nierzadko występuje postać eremity. Pisarzem, w którym temat życia samotniczego trwał „tak uparcie jak Faust w Goethem”⁶ był Gustaw Flaubert. Efektem oczarowania Flauberta tym zagadnieniem było *La tentation de Saint Antoine*.⁷ *Kuszenie Świętego Antoniego* jest świadectwem poczucia duchowej jedności wielkiego artysty z wielkim pustelnikiem. Problem eremityzmu zajmował Flauberta przez całe niemal życie, czego wyrazem były wielokrotne powroty do tego tematu i trzy redakcje książki o św. Antonim. Także Anatol France jest autorem dzieła inspirowanego *Żywotem Antoniego Atanazego Wielkiego*, z którego posiewu narodziły się przede wszystkim *Żywoty Ojców*.⁸ *Vitae Patrum*, to wspólny tytuł zbioru różnych utworów zawierających wspomnienia o życiu i myślach Ojców pustyni, tzn. chrześcijańskich mnichów żyjących na Wschodzie w okresie od drugiej połowy III wieku do schyłku wieku VI. W skład *Żywotów Ojców* wchodziły zasadniczo następujące dzieła: poza wzorcowymi *Vita beati Antonii Atanazego* i *Vita s. Pauli Eremitae*,⁹ *Vita Malchi*,¹⁰ *Vita s. Hilarionis*¹¹ pióra św. Hieronima, także inne żywoty pojedynczych eremitów,¹² oraz zbiorki opowiadań typu *Historia mnichów egipskich*,¹³ *Historia o mnichach do Lausosa*,¹⁴ *Historia pobożna*,¹⁵ *Łąka duchowa*,¹⁶ a ponadto *Nauki Starców*¹⁷ czyli zestaw sentencji przypisywanych wschodnim anachoretom. Te utwory odegrały kluczową rolę w formułowaniu i propagowaniu ideologii odosobnienia; w decydujący sposób wpłynęły na kształt chrześcijańskiego monastycyzmu. Stworzyły one model życia świątobliwego, do którego odwoływał się Kościół począwszy od IV stulecia, od czasu gdy chrześcijaństwo zostało religią państwową. Wówczas „czerwone męczeństwo krwi” zastąpiono „białym męczeństwem świątobliwego życia”.¹⁸ Po tych wszystkich uwagach wstępnych, w części zasadniczej pierwszego szkicu, scharakteryzujemy pokrótce historyczne tło powstania i rozwoju zjawiska monastycyzmu, a następnie przejdziemy do odkrywania struktury i interpretacji znaczeń anachoretyzmu.

Historyczne ramy genezy chrześcijańskiego monastycyzmu

Wiek III—VII n.e. — czas narodzin i bujnego rozkwitu monastycyzmu chrześcijańskiego — są jednym z najbardziej interesujących i równocześnie najsłabiej poznanych okresów w dziejach kultury śródziemnomorskiej. Jest to okres schyłku, a wreszcie upadku świata antycznego oraz — równolegle — narodzin i kształtowania się nowego porządku. Korzeni tych głębokich przemian należy upatrywać w totalnym kryzysie, który od początku III stulecia nękał Cesarstwo Rzymskie. Światowa ekspansja kultury grecko-rzymskiej była zbyt gwałtowna i powierzchowna, aby mogła przetrwać. Wy-



Il. 1. Karta tytułowa dzieła J. i R. Sadelerów, *Solitudo, Sive vitae Patrum Eremiticorum...*, Wenecja 1600

dawać by się mogło, iż zakończenie podbojów przyczyni się do okrzepnięcia państwa, że zakończenie rozbudowy powstarczy proces destrukcji. Stało się inaczej: kres ekspansji zewnętrznej powoduje stopniowy rozpad Imperium Romanum. Z chwilą ustania podbojów dochody zaczęły maleć, anarchia dokonała reszty i nastąpił kryzys gospodarczy, jakiego świat rzymski nigdy nie zaznał. Potwierdziła się zasada, iż cesarstwo trwa dopóki ekspanduje. Gdy zabrakło nowych ziem i rzesz niewolników do pracy na nich — załamał się cały system ekonomiczny. Wielka inflacja pociągnęła za sobą upadek handlu oraz powrót do gospodarki naturalnej. Rosła drożyzna, brak towarów rodził spekulację, wzrosła się fala przestępczości, mnożyły rozboje... Postępowała demoralizacja warstwy biurokratycznej. Chciwość i korupcja stały się nagminne również w szeregach armii. Zararchizowane wojsko wynosiło i obalało władców. Najdotkliwiej konsekwencje tych ciężkich czasów odczuwały najuboższe warstwy ludności: coraz bardziej wynędzniałe i głodne. Obchody pierwszego millenium Miasta przypadły w okresie gdy kryzys sięgał dna. Światopogląd ówczesnego społeczeństwa opanował pesymizm. Wśród nastrojów dekadentkich zapuszcza korzenie i umacnia się eschatologizm.

Tęsknota za lepszymi czasami, pragnienie nowego, szczęśliwego tysiąclecia łączą się z przekonaniem o nieuchronnie zbliżającym się końcu dotychczasowego świata. Chrześcijaństwo ze swoją apokaliptyczną wizją nadchodzącego Królestwa Bożego trafia na podatny grunt.

Wszelkie znaki na niebie i ziemi zdają się wskazywać na mający wkrótce nastąpić przełom. Atmosfera owych lat jest na wskroś religijna, prześląknięta mistycyzmem i ascetyzmem. W dziedzinie filozofii dochodzi do ponownego rozkwitu tych kierunków, które są bliskie panującemu klimatowi światopoglądowemu. Odradza się pitagoreizm, a także cynizm ze swoją pogardą dóbr materialnych i sprzeciwem wobec nawyków kulturalnego życia. Zwątpienie w wiedzę wskrzesza sceptycyzm. Ostatni stoicy szerzą katastroficzną wizję zbliżającego się zognienia (lub potopu) świata... Religijność najszerzych kręgów społecznych pozostaje w opozycji do materializmu, kultu powodzenia i zmysłowych przyjemności — ongiś dominującego — teraz istniejącego tylko wśród warstwy rządzącej. Zasadnicza różnica poglądów występowała w szczególności między zwolennikami dawnego porządku, którzy nadal propagowali ideologię hedonizmu, a krzepnącym i zdobywającym sobie coraz większe rzesze wyznawców chrześcijaństwem. Konfliktu pomiędzy zwolennikami chrześcijaństwa i elitą władzy — dla której chrześcijanin był antyspołecznym ateistą, nieprzyjacielem rodzaju ludzkiego, ośrodkiem biernego oporu, nielojalnym poddanym itd. — nie dało się uniknąć. Ze szczególną jaskrawością występował on wtedy, gdy na tronie cesarskim zasiadali władcy, których ambicją było wewnętrzne wzmocnienie państwa. Prześladowania chrześcijan za Decjusza i Dioklecjana są tego wynownym przykładem. Jednakże dokonana przez nich próba restauracji cesarstwa w mi-



Il. 2. Abba Makary Egipcjanin. Na drugim planie pustelnicy odtwarzający Raj

nionym kształcie nie mogła powstrzymać biegu historii, a raczej przyspieszyła nadchodzące zmiany. Przypomnijmy: w efekcie przewyciężenia powtarzających się przez kilkadziesiąt lat kryzysów władzy powstał dominat.

Władcy z dynastii iliryjskiej stworzyli scentralizowane państwo biurokratyczne. Stanowiący jego podstawę aparat administracyjny był jednocześnie sprawnym narzędziem wyzysku. Przybierający na sile ucisk fiskalny powodował pauperyzację ludności i jeszcze bardziej pogarszał sytuację warstw produkcyjnych: niewolników i chłopów. Gnębiona ludność swój protest przeciwko nader trudnej sytuacji ekonomiczno-społecznej wyrażała m.in. poprzez powstania niewolniczo-chłopskie oraz porzucanie ziemi. Reakcją władz na to ostatnie, była decyzja o przywiązaniu rolnika do gleby, związanie jednostki z jej zawodem. Przymus państwowy z kolei wzmógł opór — wytworzyło się błędne koło...

Całkowity kryzys form egzystencji społecznej — połączony ze wzrastającym zagrożeniem zewnętrznym Cesarstwa Rzymskiego — znalazł odzwierciedlenie w nasilających się objawach dekadencji światopoglądu antycznego. Miejsce ideologicznego zamętu (synkretyzmu religijnego) coraz wyraźniej zajmuje, mająca uniwersalistyczne aspiracje religia chrześcijańska. Proces ten ułatwiała tzw. metoda „chrześcijaństwa otwartego”, polegająca — w największym uproszczeniu rzecz ujmując — na dopasowywaniu duchowej tradycji kultury hellenistycznej do doktryny chrystianizmu. Opierając się na charakterystycznym dla hellenizmu eklektyzmie,

przystosowano pewne kategorie, pojęcia i koncepcje filozoficzne do potrzeb religii chrześcijańskiej. Po okresie dominacji separatyzmu, w wieku III znacznie wzmocniły się tendencje adaptacyjne. Najpełniejsza recepcja racjonalistycznej tradycji filozofii greckiej dokonała się w aleksandryjskiej Szkole Katechetów (przede wszystkim w pismach Orygenesesa). Później na glebie hellenizmu wyrosły wielkie dzieła teologiczno-filozoficzne Ojców Kościoła (m.in. Grzegorza z Nyssy i Augustyna). Wszelako od początku w chrześcijaństwie istniał drugi, konkurencyjny nurt szeroko odwołujący się do judaistycznych korzeni religii. Przedstawiciele tego kierunku nawiązując do koncepcji judeo-chrześcijańskich głosili m.in. elitaryzm zbawienia (eschatologia indywidualna) w opozycji do zasady zbawienia powszechnego (eschatologia uniwersalna), oraz idee apokaliptycznego mesjanizmu ziemskiego opozycyjne względem idei mesjanizmu duchowego, propagowanych przez „hellenistów”. Pierwszy wariant nawracania pogan, wypracowany dla pozyskania mieszczańskich klas średnich będących ostoją uniwersalistycznej kultury hellenistycznej, był zasadniczo konserwatywny społecznie. Natomiast drugi — sięgający do uczuć nacjonalistycznych (przeciwstawnych hellenistycznemu kosmopolityzmowi) — zyskiwał wiernych chrześcijan wśród zrujnowanych ludów podbitych. Silne akcenty chiliastyczne przyczyniały chrześcijaństwa wielu zwolenników także spośród rewolucyjnie nastawionych, najuboższych warstw społecznych. Te dwie dające się wyodrębnić w akcji misyjnej tendencje, nie były w istocie przeciwstawne lecz komplementarne, odpowiadały na różne zapotrzebowa-



Il. 3. Św. Paweł z Teb. U góry kruk, przynoszący świętemu chleb. U dołu hiena i zając, uosabiające rozpustę i rozwiązłość

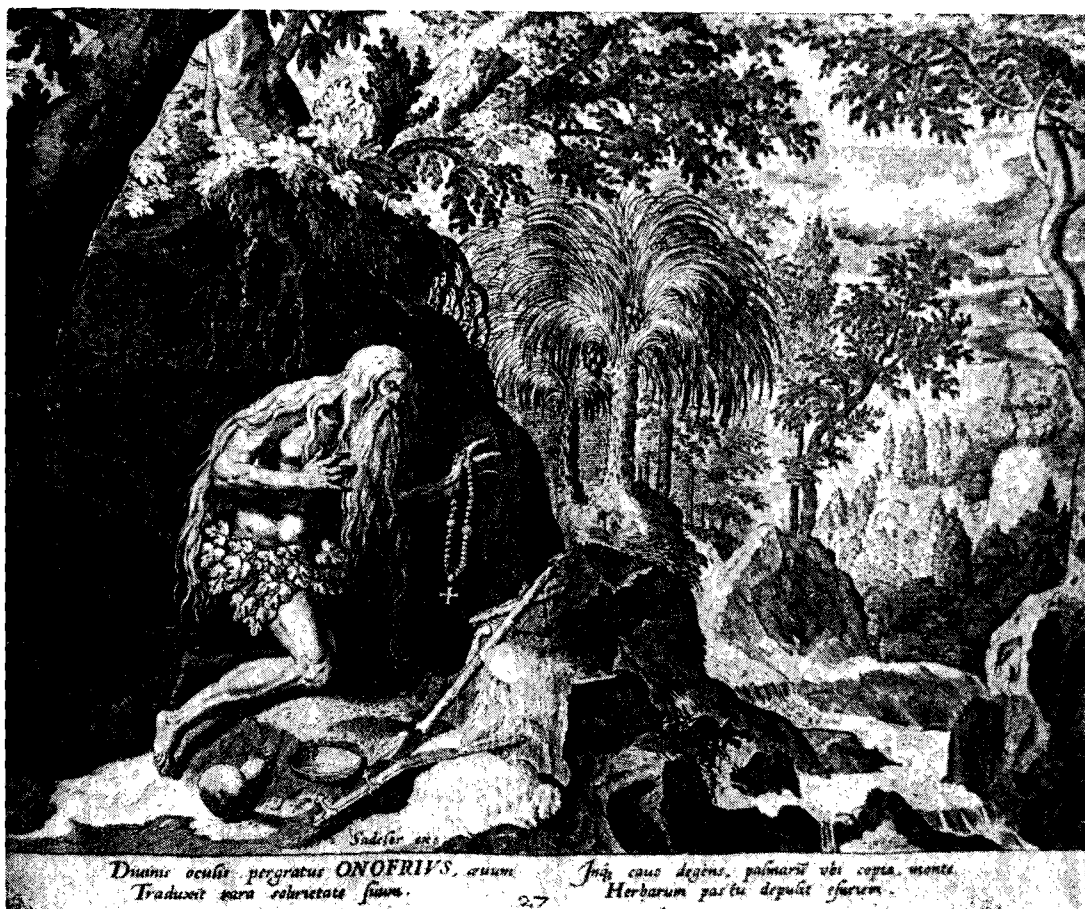
nia społeczne. Zaspokajając oczekiwania wielu grup społecznych wzajemnie się uzupełniały.

Egipt III wieku n.e. jest niemal laboratoryjnym przykładem sukcesu, jaki przynosiło łączne ich stosowanie w procesie upowszechniania chrześcijaństwa. Kraj ten może służyć za wzorcowy model warunków, w jakich dokonai się „prawdziwy i jedyny zakręt historyczny”¹⁹ — przejście od hellenizmu do chrześcijaństwa, od starożytności do średniowiecza. Asymilacja dwóch najbardziej znaczących grup etnicznych zamieszkujących duchową stolicę ówczesnego świata doprowadza do tego, że Aleksandria już w końcu II wieku „staje się centrum kultury hellenistyczno-chrześcijańskiej”.²⁰ Lecz poza Aleksandrią i jej kosmopolitycznymi mieszkańcami istnieje Egipt wiejski, w którym wszystkie zasygnalizowane dotychczas problemy — charakterystyczne dla sytuacji historycznej okresu przełomu społecznego i kulturowego związanego z upadkiem cywilizacji grecko-rzymskiej i światopoglądu antycznego — nabrzmiały szczególnie.

Nad Nilem Grecy, których cechowała bezgraniczna wiara w wyższość własnej kultury (wyrażająca się np. w zasadzie nie podejmowania trudu uczenia się języków podbitych ludów), trafili na Koptów uważających się za bezpośrednich spadkobierców cywilizacji znacznie starszej od kultury najeźdźców. Wobec wzajemnego uznania się za barbarzyńców konflikt światopoglądowy był nieunikniony. Ponieważ ludzie mogą „współistnieć odnawiając sobie wzajemnie porównywalnego stopnia człowieczeństwa, lecz wtedy jedni stają się podwład-

nymi innych”²¹ — proces hellenizacji (a później romanizacji) Koptów ograniczył się do ich eksploatacji. „Postępująca beznadziejność życia i skrajna nędza, szczególnie pod panowaniem rzymskim, kiedy to Egipcjanie zeszli do roli jedynie siły roboczej wykorzystywanej do napełniania zbożem spichlerzy Rzymu”,²² przygotowały grunt dla religii nadziei — chrześcijaństwa. W ciągu III stulecia chrystianizm rozprzestrzenił się błyskawicznie w dolinie Nilu, obejmując szerokie rzesze koptyjskiej ludności wiejskiej. Niewątpliwie przyczyniły się do tego liczne paralele pomiędzy wiarą pogańskich Koptów i religią chrześcijańską. Takie analogie jak np.: zgaśnięcie życia po śmierci; idea Boga uśmierconego i zmartwychwstałego; triady bóstw (w szczególności Ozyrys — Izida — Horus) — Trójca Przenajświętsza, Święta Rodzina itp. oraz fakt, iż koncepcja monoteizmu miała już wówczas duże poparcie w społeczeństwie egipskim umożliwiły szybką adaptację nowej religii. Przetłumaczenie (na przełomie II i III wieku) większości ksiąg Pisma świętego sprawia, że chrystianizm umacnia poczucie jednostki etnicznej i tożsamości kulturowej Egipcjan stając się manifestacją ich ducha narodowego, a także protestem przeciwko cesarskiej centralizacji politycznej i kulturalnej oraz dyskryminacji podbitego ludu.

Wyzysk ekonomiczny i prześladowania chrześcijan za Decjusza, Waleriana, a później Dioklecjana oraz jego następcę na Wschodzie Maksymina Daję, stają się czynnikiem do powstania bezprecedensowego w swej skali zjawiska — masowej anachorezy.²³ Dziesiątki tysięcy



Il. 4. Sw. Onufry, typowy anachoreta — człowiek natury, nagi, z długimi włosami zastępującymi okrycie

egipskich chłopów porzuciło świat cywilizowany, zamieszkałe obszary nad Rzeką, udając się na nieprzystępne tereny „ziemi czerwonej”.²⁴ Spalony słońcem, prawie pozbawiony życia, pustynny płaskowyż Pustyni Wschodniej i Zachodniej staje się świadkiem narodzin chrześcijańskiego monastycyzmu. W IV stuleciu, w stosunkowo krótkim czasie (kilkudziesięciu lat), fenomen monastycyzmu objął olbrzymią część terytorium Cesarstwa: poza Egiptem, także Libię, Palestynę, Syrię, Azję Mniejszą, wyspy Morza Śródziemnego i śródziemnomorskie wybrzeża Europy. Duże rozmiary przybrał również w krajach poza kręgu śródziemnomorskiego: Etiopii, Mezopotamii, Armenii, Gruzji... Wszędzie ideologia odosobnienia doskonale się aklimatyzowała dzięki warunkom jakie wytworzyły się w Imperium, skutkiem zarysowanych wyżej układów historycznych. Do spęgowania ekspansji monastycyzmu przyczyniła się nadto nowa sytuacja Kościoła w państwie i stosunki w samym Kościele.²⁵ W wiekach V—VII monachizm stał się potężnym ruchem społecznym, a wielka liczba mnichów²⁶ sprawiła, iż odgrywali oni doniosłą rolę w życiu religijnym, politycznym i gospodarczym. Wkład kultury monastycznej do kultury europejskiej oraz światowej jest trudny do przecenienia, nie miejsce tu jednak na rozwijanie tego tematu.²⁷ Powróćmy jeszcze na moment do zagadnień związanych z genezą monastycyzmu. Na pustyni egipskiej — w głównych ośrodkach samotniczego życia: Tebaidzie oraz Nitrii, Celli, Scytii — a także na sąsiednich pustyniach Judzkiej i Syryjskiej, już w pierwszej połowie IV wieku krystalizują się jego

podstawowe formy: anachorecka i cenobitalna.²⁸ Spośród tych — wyrosłych z zakwestionowania sensu dotychczasowego istnienia — stylów życia cenobityzm, którego fundamentem są reguły określające zasady koegzystencji mnichów (z nakazem posłuszeństwa wobec przełożonego na czele), staje się pozytywną alternatywą potępionego społeczeństwa. Mnisi są naśladowcami Chrystusa i aniołów oraz życia wzorowanego na życiu apostołskim. Z czasem monastycyzm wspólnotowy będzie coraz dobitniej afirmował wartości społeczne, stając się hołubioną przez Kościół formą realizacji ideału chrześcijańskiego.²⁹ Natomiast anachoretyzm, zrodzony z absolutnego sprzeciwu wobec społeczeństwa, był najbardziej radykalnym wyrazem potępienia panujących stosunków społecznych oraz całej sfery ideologicznej, która je sankcjonowała. Pustelnicy konsekwentnie negowali wszelkie wartości społeczne, a nawet — w ekstremalnej postaci — całą kulturę.

Mit samotniczego życia

Adepci monastycyzmu byli głęboko wierzącymi, na wskroś religijnymi ludźmi. Dla tych żarliwych wyznawców chrześcijaństwa najwyższym dobrem był Bóg, który stanowił kryterium wartości — podstawę nowego, teocentrycznego systemu aksjologicznego. Ucieczki na pustynię były manifestacją wyboru Boga.³⁰ W przekonaniu anachoretów nagrodą za rezygnację ze świata doczesnego było czekające ich szczęście wieczne. Cel ten pragnęli osiągnąć jeszcze za życia tym bardziej,



Il. 5. Św. Antoni kuszony przez diabły pod postacią kobiety i fantastycznych zwierząt

że — jak wówczas uważano — kres tego świata i Sąd Ostateczny miał nadejść lada moment.³¹ Za najważniejszą drogę do zapewnienia sobie zbawienia, uznano żywot — sensu strictissimo — bezgrzeszny. Nasuwało się w związku z tym pytanie: jak powinna wyglądać konkretna praktyka takiego życia?³² Jako się rzekło, odpowiedzią daną przez Ojców pustyni było przede wszystkim porzucenie więzów, jakie nakładało pozostawanie w obrębie społeczeństwa. Egipski pustelnik nawołuje: „jeżeli zbawieni być — synowie — chcecie, uciekajcie od ludzi” oraz „uciekajmy już synowie, gdyż się zbliża czas”.³³ „Zdały się miasta jako więzienia, a osobność pokazywała się im Rajem”.³⁴ Za pierwszy, najdoskonalszy wzorzec dla realizacji swojego ideału, świętobliwi anachoreci przyjęli opisany w *Księdze Rodzaju* stan pierwotnej niewinności i szczęśliwości.³⁵ Stan ten — w kontekście tzw. drugiego opisu stworzenia — przedstawia idealną, wzorcową samotność człowieka (Rdz 2,18). W Eden Adam pędził żywot w bezpośredniej bliskości Boga i aniołów, w stałym kontakcie z sacrum. Podobnie żyją pustelnicy: Julian Sabas przeprowadza rozmowy z Bogiem, Paweł zwany Prostakiem rozmawia (w południe) z Jezusem Chrystusem; a aniołowie często ich odwiedzają, przynosząc „pokarm niebieski” (bezgrzeszny stan człowieka nie uwzględniał pracy jako źródła utrzymania).³⁶ Czas rajski to także epoka czułego współżycia człowieka z przyrodą. Panuje wówczas wegetarianizm (Rdz 1,29), a zwierzęta są człowiekowi poddane. Ponieważ temu ostatniemu zagadnieniu autorzy *Żywotów* poświęcają wiele miejsca, my również

przytoczmy kilka fragmentów, które traktują o posłuszeństwie zwierząt wobec anachoretów.

Dziki osioł i krokodyl wykonują rozkazy pustelnika Heleniego, Benon wypędza „dzikiego konia”, który pola rolnikom pustoszył oraz krokodyla, inny pustelnik nakazuje lwu zastanemu w swej jaskini ażeby ją opuścił, co ten natychmiast czyni, podobnie Julian Słupnik przez brata Pankracego poleca lwu opuścić krainę, w której grasował. Pewien starzec tak pełen cnoty i łaski bożej był, że „lwy w jednej z sobą jaskini przechowywał i pokarm im na łonie swoim dawał”, natomiast Pardusa Rzymianina lew nie chciał pożreć, co uznał za znak odpuszczenia mu grzechów. Paweł z Tebaidy brał w ręce żmije, węże oraz skorpiony i rozrywał je wpół, co widząc mnisi pytali go: „Powiedz nam, coś robił ześ odebrał taką łaskę?”, na co im odrzekł: „Przebaczenie mi bracia, jeżeli ktoś będzie miał niewinność wszystko mu poddane będzie, jak Adamowi kiedy był w Raju przed przestąpieniem boskiego przykazania”. Równie wyraźnie omawianą treść teologiczną wyraża znane opowiadanie o lwie ojca Gierasima z dziełka Jana Moschosa,³⁷ które kończy się następująco: „To zaś stało się nie dlatego, żeby lew miał duszę rozumną, ale że Bóg pragnie oddać chwałę tym, którzy mu oddają cześć i to nie tylko za życia, ale i po śmierci oraz pokazać, jak zwierzęta były poddane pierwszemu człowiekowi, dopóki nie przekroczył przykazania i nim został wygnany z Raju rozkoszy”.

Okres szczęśliwej koegzystencji w pierwotnym Raju trwał do momentu stworzenia niewiasty. Błogosławiona



Il. 6. Mnich Didym „różną gadzinę bez szkody deptał”

samotność człowieka skończyła się. Ewa zaraz po tym jak została stworzona — zdradziła. Dała się podstępnie skusić — zazdrośnemu o rajskie szczęście ludzi — szatanowi (Rdz 3,1—5). Nakłoniła także Adama do nieposłuszeństwa wobec Boga (Rdz 3,6), na skutek czego zostali wypędzeni z ogrodu Eden (Rdz 3,23). Grzech pierworodny zapoczątkował nową epokę w dziejach ludzkości: historię oddalania się człowieka od Boga oraz stopniową degenerację ludzi.³⁸ Pierwszy grzech pozostaje w bezpośrednim związku z aktem seksualnym i prokreacją (Rdz 3,16; 4,1—2), co pociągnęło za sobą poddanie człowieka „prawu cierpienia i prawu śmierci”. Ojcowie pustyni, odtwarzający zakłóconą ludzką wszechświatową harmonię świata,³⁹ traktują pożądliwość seksualną jako grzech najcięższy. Walka z pokusami cielesnymi należy w ich mniemaniu do zadań najważniejszych. Źródłem namiętności ciała są m.in. zmysły, które mnisi umartwiają na wiele sposobów: np. smak słoną wodą, węch przykrymi zapachami itd. Za jedną z najskuteczniejszych form ascezy uchodzi post, a ponadto ograniczona ilość snu, wysiłek fizyczny, powaga, milczenie i w ogóle wszelka powściągliwość. W „Żywotach Ojców” zawartych jest wiele przestróg przed grzechem cielesnym.⁴⁰ Ładnie wyraził to pewien „święty starzec” stwierdzając: „Dzieci, sól pochodzi z morza, lecz jeśli zbliży się do wody, rozplywa się i ginie. Podobnie mnich: pochodzi z niewiasty, lecz gdy zbliży się do białogłowy, rozprzega się i przestaje być mnichem”.⁴¹ W opinii świętobliwych mężów celibat

(cnota czystości) należy do podstawowych warunków osiągnięcia życia wiecznego; jest koniecznym etapem na drodze prowadzącej do pełnownego zespolenia człowieka z Bogiem. Podsumowując dotychczasowy tok wywodów na temat znaczeń anachoretyzmu stwierdźmy, że opisywany w Żywotach Ojców świętobliwy tryb życia polega na odtwarzaniu Raju. Przywracanie przez pustelników stanu rajskiej szczęśliwości i niewinności modelowane jest m.in. poprzez: samotność (i celibat), pozostawanie w bezpośrednim kontakcie z sacrum, spożywanie pokarmu niebieskiego, błogie współżycie z przyrodą (panowanie nad zwierzętami) itd. Czas „początku” jest przez Ojców pustyni waloryzowany zdecydowanie pozytywnie. Mamy tu do czynienia z typowym dla myślenia mitologicznego sposobem odczuwania czasu zwanym inwersją historyczną. Opisany w Księdze Rodzaju mit Raju (mit rozumiany tu jako „pewien pierwotny sposób wyrażania treści najgłębszej”), jest jedną z wersji — znanego wielu mitologiom — obrazu „złotego wieku” ludzkości.⁴² Anachoretyzm stanowi jego schrystianizowaną realizację. Jednakowoż analiza fenomenu pustelnicstwa w kategoriach powtarzania sytuacji wzorcowej, ujawnia tylko jeden aspekt nader wieloznacznego zjawiska. Ideologia odosobnienia jest również mitem eschatologicznym. Życie anachoretów można (i należy) interpretować także jako antycypowanie Raju.⁴³ Ubóstwo mnichów — na przykład — to z jednej strony powtarzanie sytuacji sprzed grzechu pierworodnego (wówczas człowiekowi



II. 7. Sw. Hieronim, Ojciec i Doktor Kościoła, autor pierwszych w języku łacińskim *Zywotów*, w okresie życia pustelniczego

obecne było pojęcie własności), z drugiej natomiast — ewangeliczny nakaz, którego wypełnienie jest jednym z warunków osiągnięcia nieba (Mt 19,21).

Celibat i cnota czystości w perspektywie eschatologicznej uzyskują sankcję w słowach Jezusa: „Są trzebieńcy, którzy się sami na to skazali, dla królestwa niebieskiego” (Mt 19,12).⁴⁴ Receptą na panowanie nad zwierzętami i tutaj jest bezgrzeszność: „jeżeli przykazania Pana naszego Jezusa Chrystusa przestrzegaliśmy, to zwierzęta zaiste bałyby się nas; ale przez grzech niewolnikami stawszy się, my się ich bać pokazujemy”.⁴⁵ Przykłady można mnożyć. Krótko mówiąc, anachoreci odpowiadają także na zawarte w Ewangelii wezwanie: „pokutę czyńcie, zbliżyło się bowiem królestwo niebieskie” (Mt 3,2). Asceza ma na celu przygotowanie powtórnego przyjścia Zbawiciela. Pustelnicy dążą do zrealizowania zapowiedzianego Królestwa Bożego. Ich życie to wypełnienie oczekiwanego przez wiernych czasu urzeczywistnienia wartości najwyższych.

Reasumując: w modelu anachoreckim zarówno przeszłość, jak i przyszłość są waloryzowane dodatnio. Błogosławiony początek zapowiada, przygotowuje i uzasadnia szczęśliwy koniec człowieka. Tylko realny czas teraźniejszy jest potępiony; nie posiada wartości, nie ma znaczenia i nie interesuje mnichów. Anachoreci porzucając świat doczesny „wyłączają” się z przemijającego, nietrwałego, zmiennego czasu świeckiego. Ludzie, którzy „umarli” dla świata (motyw tej śmierci przedstawiony jest w *Zywotach Ojców* m.in. poprzez obrazy pustelników przebywających w grobach), tracą czas i wychodzą poza jego zasięg — ale jednocześnie — zdo-

bywają w zamian wieczność i wszechobecność, a więc prawdziwe życie. Przez samotniczy żywot „włączają” się w czas święty, czas chrześcijańskiego mitu. Swoim życiem przeszłość i przyszłość przekształcają w inną współczesność — beczasową teraźniejszość mityczną. „Jedynie w niezmaconej równoczesności lub, co na jedno wychodzi, poza czasem może odsłonić się prawdziwy sens tego, co było, co jest i co będzie...”,⁴⁶ albowiem „istotą tajemnicy jest i będzie beczasowa teraźniejszość”.⁴⁷ O pustelnikach można powiedzieć: „mit przemienił się w nich w misterium, a między „być” i „oznaczać” nie było dzielącej różnicy”⁴⁸ — odnosząc do nich słowa T. Manna. Życie anachoreckie jest sui generis rytuałem; dramatem, którego odgrywanie zapewnia zbawienie.

To, co zostało powiedziane dotąd o wizji czasu, którą wyeksplikowaliśmy z tkwiącego implicite w *Zywotach Ojców* chrześcijańskiego mitu samotniczego życia, da się zastosować — mutatis mutandis — również do analizy wyobrażeń przestrzennych tam zawartych. Dawno już stwierdzono, że w światopoglądzie mitycznym zjawiska ważne w wymiarze czasowym, znajdując swoje odbicie także w przestrzeni. Przejdźmy więc do przedstawienia sceny, na której toczy się akcja „obrzędu” pustelniczego żywota.

Kandydaci na eremitów porzucając swoje dotychczasowe życie wśród społeczeństwa, opuszczali świat zaludniony: domy, wsie, miasta; całą — uznaną za potępioną ziemię — ekumene. Uważali, iż bezpośredni kontakt z sacrum może dokonać się tylko na obszarze



Il. 8. Ilustracja wiary w obcowanie mnichów z aniołami. Cenobita na rys. ubrany w symboliczny ubiór mnicha: kaptur oznacza niewinność, szkaplerz — posłuszeństwo, pas — męstwo i czystość

„dziewiczym”, nie skażonym grzeszną działalnością ludzi. Wyruszając w drogę⁴⁹ na poszukiwanie miejsc świętych wierzyli, że znajdują je na terenach stanowiących anekumene: pustyniach i górach. Tam szukali ongiś utraconej ojczyzny Adama, którą teraz anachoreci — nowi Adamowie pragnęli odzyskać. Nie było to przedsięwzięcie niemożliwe do spełnienia, albowiem „w wyobrażeniach chrześcijan starożytnych i średnio-wiecznych raj opisany w Księdze Rodzaju istniał w dalszym ciągu w sensie dosłownym...”.⁵⁰ Tyle tylko, iż — jak mniemano — „daleką morza i ziemi odległością od naszej zamieszkaanej oddalony tak jest wyniesiony, że prawie aż nieba dotyka”.⁵¹ Ostatnie słowa tego cytatu dają konkretną wskazówkę dotyczącą wyboru odpowiedniego miejsca eremu: nowy Raj Ojców pustyni winien znajdować się na górze. Za takim usytuowaniem pustelni przemawiają i inne względy.⁵² W Starym Testamencie znajduje się wiele wzmianek wskazujących na doniosłą rolę odgrywaną przez wzgórze w kontaktach Bóg — człowiek. Szczególnie góra Boża Horeb (Synaj) była miejscem wielokrotnego komunikowania się Boga z ludźmi. Przypomnijmy: tu Pan ukazał się Mojżeszowi i wyjawiał mu imię Swoje (Wj 3,1—2; 3,14); tu zawarł przymierze z ludem (Wj 19,18—20), dając mu przykazania (Wj 20,2—17); tutaj wreszcie objawił się Eliaszowi (1Krl 19,9—13). Wzniesienia były terenem nieoficjalnych (plebejskich) form kultu. Na wyżynach składano ofiary Jahwe; a jeden z pagórków nazywano „Na wzgórzu Pan się ukazuje” (Rdz 22,14). Odnowienie przymierza Izraelitów z Bogiem dokonało

się także na górze zwanej Garizim (Joz 8,30—35). Wielkie znaczenie w tak zdecydowanie pozytywnym wartościowaniu „góry”, miało skojarzenie tego kierunku z „niebem”. Krótko mówiąc opozycja góra-dół należy do podstawowych kategoryzacji przestrzennych w micie chrześcijańskim.⁵³

W modelu anachoreckim, podobnie jak w każdej mitycznej koncepcji przestrzeni, mamy do czynienia z zasadniczą jej niejednorodnością (segmentarnością). Poszczególne fragmenty przestrzeni różnią się od siebie stopniem świętości. Pustelnicy cenią jedynie te miejsca, które są daleko od ludzi (profanum) a blisko Boga (sacrum). Góra najlepiej spełnia te warunki, dlatego jest najczęstszym miejscem zakładania eremów. *Żywoty Ojców* roją się od przykładów to potwierdzających. Związek życia eremickiego z górami był wówczas tak ścisły, że zwrot „pójść w góry” był (w określonym kontekście) równoznaczny z podjęciem życia monastycznego.

Drugą bardzo charakterystyczną cechą miejsca pustelni było źródło. Koniecznie musiało to być tzw. „źródło wody żywej” czyli „samorodnej wody strumień”. Trzecim elementem pustelni było drzewo (najczęściej jest to palma daktylowa), którego owoce stanowiły pokarm, a liście mogły służyć za okrycie. Mamy tu kolejne sygnały wskazujące jednoznacznie na to, iż erem był swego rodzaju odwzorowaniem Raju (Rdz 2,10; 2,9).

Ostatnim dającym się wyeksplikować z *Żywotów Ojców* składnikiem idealnego miejsca pustelni była



Il. 9. Hieronim Bosch, *Kuszenie św. Antoniego*

jaskinia. Podsumowując tę część naszej analizy fenomenu anachoretyzmu należy powiedzieć, że zrekonstruowane wyżej miejsce eremu było w przekonaniu pustelników terenem wybranym, lub wręcz specjalnie stworzonym przez Boga dla umożliwienia anachoretom bezpośredniego z Nim kontaktu. Eremici pędząc swój samotniczy żywot w takim szczególnym miejscu mogli łatwo obcować z wiecznością. Kreując specyficzną czasoprzestrzeń, mīt anachorecki powodował, że pustelnicy (w niej partycypujący) znajdowali się w swoistym stanie — na granicy pomiędzy znikomym światem doczesnym, a życiem wiecznym. Stąd przejście anachoretów do świata pozaziemskiego było jedynie zwykłą „formalnością”. Po śmierci Amona (z Nitrii), św. Antoni widział jego duszę do nieba niesioną; Pafnucy również był wzięty do nieba przez aniołów; także duszę Anufa aniołowie tam zabrali, podobnie jak duszę — zabitego piorunem — Szymona Słupnika. Śmierć fizyczna tak dalece nie wyrządzała pustelnikom szkody, że ciała ich nie ulegały rozkładowi. Pozostawanie eremitów w „sta-

nie granicznym”, miało jeszcze inny wymiar: narażało ich na szczególne niebezpieczeństwo ze strony demonów.⁵⁴ Heroizm anachoretów polegał m.in. na tym, iż udając się na pustynię, świadomie podejmowali oni otwartą walkę z „nieczystymi duchami” w ich własnej siedzibie (Mt 12,43; Łk 11,24). Jedynie „atleci” ascezy „mogli się mierzyć z demonami, ponieważ tylko oni byli zdolni ujrzeć ich twarzą w twarz i znieść tę straszną wizję”.⁵⁵ Wzorem pustelniczego bohaterstwa był Antoni, który wielokrotnie toczył zwycięskie boje z diabłami: w grobowcach, ruinach zamku, na górze Quolzem. Wielki asceta Szymon (zwany później Słupnikiem)⁵⁶ wszedł do wyschłej studni „gdzie nieczyste duchy mieszkały”;⁵⁷ a Euzebiusz wyzwał demony, osiadając w dawnej świątyni pogańskiej. Anachoretom przychodzi toczyć walki z diabłami przybierającymi przeróżne postacie: pięknych kobiet; gadów, płazów i innych zwierząt; maszkar; a nawet smoków i bazyliisków. Szatan, w celu osiągnięcia sukcesu, posługuje się różnorodnymi sztuczkami. (W charakterze ciekawostki



Il. 10. Hieronim Bosch, *Sw. Jan Chrzesticiel*. Jagnię symbolizuje Chrystusa a także czystość i niewinność

podajmy, że jednym ze sposobów umożliwiających rozszyfrowanie jego podstępów, jest rozpoznanie wroga po znamionującym go przykrym zapachu — zasadniczo różnym od pięknej woni świadczącej o obecności aniołów). Właściwy pustelnikom stan mediacji, nie tylko skazuje ich na ataki ze strony demonów, lecz daje szczególną moc — czynienia cudów. Teon, Beniamin i inni anachoreci mieli moc cudownego uzdrawiania, a Mucius posiadał niezwykle umiejętności: Nil przechodził moczając się zaledwie do koian; przez zamknięte drzwi do innych pustelników „na wyższych skałach siedzących wchodził”; w dowolnym miejscu natychmiast mógł się znaleźć.

Przytoczone wyżej przykłady świadczą, że przestrzeń w analizowanym przez nas mieście jawi się jako ambiwalentna: poza miejscami świętymi, są również miejsca zamieszkiwane przez demony (złe duchy). Ta ambiwalencja pustyni wyraża się ponadto w tym, iż — oprócz demonów i dzikich zwierząt — jest ona miejscem schronienia przestępców. Napisał Jan Chryzostom:

„Przed przyjściem Zbawiciela Jezusa Chrystusa, góry były schronieniem dla dzikich zwierząt i rozbójników; ale od czasu, gdy ludzie mogą osiągnąć cnotę anielską, umieścili oni na szczytach swe siedziby, w których naśladują życie aniołów.”⁵⁸ Góry i pustynie zamieszkują ludzie, którzy wykluczyli się ze społeczeństwa: święci anachoreci oraz wyklęci zbrodniarze. Fakt tego sąsiedowania powoduje, że zbójca jest antytezą pustelnika. Teksty *Zywotów* wielokrotnie akcentują tę przeciwstawność. Na dowód przytoczmy (w streszczeniu) kilka opowiadań: Hilarion żyje na pustyni pełnej zbrojczyków, a gdy ci nań napadają — nasz bohater wykazuje się niezwykłą odwagą. Kiedy na Teona chcieli napaść rozbójnicy, ten ich „cudownym sposobem związał”. Ponieważ ojcu Amonowi zbójcy wyjadają pokarm, nakazuje on dwom smokom, aby wejścia do jaskini pilnowały. Również pustelnika z góry Atlibens złoczyńcy napadli... Zgodnie z funkcjonującą w świadomości mitycznej zasadą i ten konflikt dobra ze złem, przynosi zwycięstwo dobra: zwyciężeni i skruszeni zbójcy nawracają się, zo-



Il. 11. Rysunek Bruegela do obrazu *Kuszenie św. Antoniego*

stając mnichami — czynią pokutę. Przykłady wspomnianych już ojców Teona i Muciusa, a ponadto Mojżesza (czarnego niewolnika, który został potężnym hersztem, a później wybitnym mnichem) oraz Dawida (zakonnika będącego wcześniej przywódcą bandy), dobitnie o tym świadczą. W wymienionych osobach dokonała się synteza przeciwieństw: zbójcy (zło) i pustelnika (dobro). „Mediacyjność” jest w tym przypadku niejako spotęgowana (w stosunku do innych Ojców pustyni) — stąd ich zwiększona moc (patrz wyżej: podania o Muciusie i Teonie).

Wielowątkowość, wielopłaszczyznowość i wieloznaczność elementów mitu, który usiłujemy tu rozszyfrować, nakazuje powrócić raz jeszcze do kwestii związku anachoretów z rajem. Opisujać stan niewinności i szczęśliwości oraz odtwarzanie sytuacji rajskiej w ideale anachoreckim, pominęliśmy (celowo) jeden z bardzo istotnych momentów — pierwotną nagość człowieka (Rdz 2,25) — do którego teraz zamierzamy wrócić, ażeby wzbogacić naszą interpretację znaczeń fenomenu pustelnictwa. Ojcom pustyni „strój” Adama nie był obcy: pewien anachoreta przez 35 lat po pustyni nago chodził; jeszcze lepszy był pustelnik Sofroni, który 70 lat żył nago nad Morzem Martwym; inny eremita lat 50 na górze Synaj w zupełnej samotności mieszkał, jedynie własnym włosiem odziany.. Przykładów nagości pustelników jest w *Żywotach* wiele. Uważają oni, iż ubranie to rzecz świecka i grzeszna, która człowiekowi przed popełnieniem grzechu była nieznaną. „Okrywanie wstydu ciała swego” — to owoc grzechu. Jednakże nagość posiada tu jeszcze inne znaczenie: stan rajski jest kojarzony z życiem zgodnym z naturą. Naturalność pustelników podkreślają m.in. opisy sposobów ich odżywiania: nagi pustelnik pasie się (!) na trawie; wspomniany Sofroni żywił się jedynie ziołami; Julian Sabas i jego uczniowie spożywali tylko jarzyny

„w stanie naturalnym”; również Jakub Nisibita jadał wyłącznie pokarmy roślinne i w dodatku surowe (!). Usytuowanie anachoretów po stronie natury, widoczne jest także w ich relacji do zwierząt. Przykładowo: dzika koza uczy pustelnika rozróżniać zioła; lwica zwraca się do jednego z eremitów z prośbą o przywrócenie wzroku jej szczeniętom; wilczyca, która popełniła kradzież prosi pustelnika o odpuszczenie winy, natomiast sarna wskazuje miejsce, w którym leżały zwłoki anachorety... Posiadanie umiejętności porozumiewania się ze zwierzętami pozostaje w stosunku komplementarności z niechęcią pustelników do używania — będącego wytworem kultury — języka ludzi. Wielomówność traktowana jest jako ciężki grzech, a milczenie uważa się za jeden ze skutecznych środków prowadzących do zbawienia. (Przykładem na to może być 30-letnie milczenie Teona). Miejsce pustelni to, z tego punktu widzenia, również element natury. Anachoreci śpią najczęściej w jaskiniach, grotach itp. — czyli podsuniętych przez naturę miejscach — lub wręcz pod gołym niebem.

Konkludując: w modelu anachoretyzmu, człon pierwszy opozycji natura-kultura jest wartościowany dodatnio, natomiast drugi — ujemnie. Kultura, w rozumieniu Ojców pustyni, to efekt zakłócenia ustanowionego przez Boga ładu. Powstanie kultury łączy się ściśle z przekroczeniem boskiego zakazu; jej narodziny to dzieło ludzi skuszonych przez szatana. Tym, co miłe Bogu (święte) jest natura; natomiast kultura jako sfera świecka i grzeszna jest potępiona. Życie zgodne z naturą, to w mniemaniu pustelników, kolejna recepta na osiągnięcie zbawienia.⁵⁰ Gwoli ścisłości nadmienimy, iż nagość poza omówionymi tu znaczeniami uzasadnianymi wskazaniami pochodzącymi z przeszłości (początkowa nagość wzmiankowana w *Księdze Rodzaju*), oraz teraźniejszości (nagość jako znak zerwania z kulturą) — ma także uzasadnienie eschatolo-

giczne. W jednej z apokryficznych ewangelii uczniowie pytają Chrystusa: „Kiedy nam się pokazesz i kiedy Cię zobaczymy?”; na co otrzymują odpowiedź: — „Kiedy zdejmiecie szaty i nie będziecie się wstydzić”.

Całkowita samotność, absolutne milczenie, nagość itd., to raczej teoretyczne postulaty spełniane przez niewielu anachoretów. Rzeczywista praktyka samotniczego żywota wyglądała nieco inaczej. Pustelnicy nie izolowali się zupełnie od ludzi; milczenie przerywali chociażby dla udzielenia nauk odwiedzającym ich pielgrzymom, a ciało swoje okrywali skórą zwierzęcą. Strój w fenomenie chrześcijańskiego monastycyzmu spełniał ważną funkcję, o której szerzej powiemy za chwilę.

Na razie odwołajmy się raz jeszcze do mentalności ówczesnych chrześcijan. Otóż według wierzeń starożytnych i średniowiecznych wyznawców Chrystusa, nie wszyscy ludzie — spośród pokoleń żyjących po grzechu pierworodnym — byli przeklęci.⁶⁰ Stary Testament podaje, iż dwie osoby zyskały sobie szczególne uznanie u Pana: Henoch (Rdz 5,21—24) i Elias (1 Krl 17 nn.; 2 Krl 1 n.). Swoim życiem zasłużyli sobie na to, że nie zaznali śmierci lecz bezpośrednio byli wzięci (z ciałem i duszą) do Raju. O Henochu niewiele wiadomo poza tym, iż żył „w przyjaźni z Bogiem a następnie znikł, bo zabrał go Bóg” (Rdz 5,24). Bardziej szczegółowo Biblia opisuje postać i żywot Eliasza. Jego, a także Elizeusza i Jana Chrzciciela uznają Ojcowie pustyni za swych ludzkich poprzedników. Świętość życia proroków była poparta autorytetem św. Pawła z Tarsu, który w Liście do Hebrajczyków wyraził się o nich tymi słowami: „...tulił się w skórach owczych i kozich, w nędzy, w utrapieniu, w ucisku — świat nie był ich wart — i błakali się po pustyniach i górach, po jaskiniach i rozpadlinach ziemi” (Hbr 11,37 n.). Fragmenty ich życiorysów przyjęto za wzorzec, z którego korzystali zarówno anachoreci, jak i cenobici. Monastycyzm chrześcijański był naśladowaniem samotnictwa, ubóstwa, celibatu oraz pewnych innych form ascezy praktykowanych przez proroków (np. postów).

Ważką rolę w podkreślaniu bezpośredniej łączności pomiędzy starozakonnymi prorokami i chrześcijańskimi mnichami odgrywał strój. W 2 Krl Elias (opisany jest jako „człowiek w płaszczu z sierści i pasem skórzanym przepasany dokoła bioder” (2 Krl 1,8). Płaszcz Eliasza jest narzędziem dokonania przezeń cudu oraz — nade wszystko — znakiem powołania do spełniania funkcji prorockiej, czyli aktualnego objawienia woli Bożej (głoszenia Bożego słowa). Kiedy Elias chce przekazać Elizeuszowi swój charyzmat, czyni to poprzez darowanie mu płaszcza, pełniącego tu rolę oznaki następstwa (2 Krl 2,13). Pozostaje to w zgodzie z całą starotestamentową tradycją traktowania stroju jako znaku: ubranie człowieka mówi o nim (Syr 19,30). „Kiedy w Biblii otrzymuje ktoś nową szatę, staje się innym człowiekiem. Szata jest bowiem odbiciem porządku Bożego w świecie i znakiem osoby w jej tożsamości i odrębności”.⁶¹ Motyw odmiany stroju, równoznaczny z odmianą sposobu życia, wielokrotnie występuje w *Żywotach Ojców*. Poza Eliaszem i Elizeuszem, również Jan Chrzciciel — trzeci wśród proroków wzorzec świętobliwego męża — „nosił odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany około bioder...” (Mt 3,4; Mk 1,6). Okrycie eremitów, tzn. skóra zwierzęca (przeważnie — jak już wspomniano — owcza lub kozia) względnie płaszcz z wielbłądziej sierści oraz skórzany pas — wiążą się swą symboliką z ubiorem proroków. Ponadto istotnym wyróżnikiem chrześcijańskich samotników była laska (najczęściej w kształcie greckiej litery „Tau”), wzoro-

wana na lasce Elizeusza (2 Krl 4,29). Jak doniosła funkcję semiotyczną pełnił strój, niechaj zaświadczy — opisany przez Palladiusza w *Historii Lausiaca* — przykład niejakiego zakonnika (?) imieniem Serapion z przydomkiem Sindonita (gr. „sindon” = „prześcieradło”). Nie nosił on skóry, ani laski, nie zgolił poza prześcieradłem, służącym mu za jedyne odzienie. Z tego powodu — jak podaje autor — nikt w Atenach go nie nakarmił. Uznano go zapewne (i chyba słusznie) nie za bogobojnego mnicha, lecz za jednego z licznych wtedy, wędrownych abnegatów obrażających opinię publiczną i drwiących sobie z niej.

Nawiązywanie do tradycji prorockiej znajduje swój wyraz także w stosunku pustelników do przestrzeni. Wyżej wspomniano, że w modelu anachoretyzmu najbardziej cenionymi były miejsca teofanii. Teraz wypada dodać, iż duże uznanie miały również miejsca hierofanii: przestrzeń związana z działalnością Eliasza oraz Elizeusza i Jana Chrzciciela. Górę Karmel przyjęto za przykład miejsca eremu spełniającego w pełni wymagane warunki: jest górą, na której znajduje się jaskinia, źródło wody żywej (źródło Eliasza), mnogość pożywienia z ziół i owoców, a nadto zdrowe powietrze. Pustelnicy „górze Karmel w uszanowaniu osobliwym zawsze mieli”⁶² i nad inne pustelnie przedkładali. To samo dotyczy innych terenów, które były ozdobione cudami proroków Eliasza, Elizeusza i Jana Chrzciciela (np. pieczary nad Jordanem, góra Efraim itd.). W naśladownictwie proroków również nie zabrakło akcentów eschatologicznych. Elias, jak wierzą, przebywał w Raju oczekując nadejścia czasów pojawienia się Antychrysta. Wtedy miał powrócić (wraz z Henochem — obrońcą Żydów) na ziemię, dla wybawienia ludzkości.⁶³ Ze tak właśnie będzie, świadczyć miały słowa Jezusa: „Elias istotnie przyjdzie i naprawi wszystko” (Mt 17,11). Jan Chrzciciel zapowiadał pierwsze przyjście Chrystusa, a Elias (powtórnie przychodząc) — przyjście ostatnie. Anachoreci, w uznaniu współczesnych, byli nowymi Eliaszami.

Na tym zamykamy ten, z konieczności skrótowy, zarys modelu chrześcijańskiego pustelnictwa wraz z próbą jego analizy. Do dokonanych tu interpretacji będziemy się odwoływać w zamierzonych, dalszych szkicach traktujących o fenomenie anachoretyzmu widzianym przez pryzmat współczesnej etnologii.

Zakończenie

R. Barthes nazwał niegdyś mit „słowem nadmiernie uzasadnionym”.⁶⁴ Trafność tego sformułowania znalazła potwierdzenie w zaprezentowanych tu analizach mitu samotniczego żywota. Z pewnością nie wyczerpaliliśmy wszystkich możliwych jego interpretacji — nie było to naszym zamiarem. Chcieliśmy przedstawić pewne — naszym zdaniem interesujące — zjawisko i pokazać, że fenomen anachoretyzmu jest zagadnieniem społecznym oraz kulturowym, więc także etnologicznym, a nie (jak chcieliby niektórzy) chorobą umysłowo-religijną.⁶⁵

Za podjęciem przez etnologię badań nad problemami związanymi z pustelnictwem, zachęcająco przemawia m.in. specyfika jej przedmiotu i metod. Etnologia jest nauką sytuującą często przedmiot swoich zainteresowań na różnego rodzaju pograniczach. Anachoreci egzystują poza strukturami społeczności świeckiej i kościelnej; żyją więc niejako na marginesie społeczeństwa, na peryferiach kultury. Już przez ten fakt stanowią zajmujący materiał dla etnologów lubiących

badac zjawiska pozornie marginalne, których właściwe miejsce i ranga w systemie kultury uwidacznia się dopiero z zajmowanego przez nich stanowiska poznawczego.

Przykładowo: historycy piszący o pustelnicztwie nie bardzo mogą poradzić sobie z kwestią olbrzymiego autorytetu i popularności anachoretów wśród szerokich rzesz społecznych.⁶⁶ (Aspołeczność pustelników dotyczyła zewnętrznej formy życia, a nie sposobu oddziaływania).⁶⁷ Ich wyjaśnienia sprowadzają się do wskazywania na ludowy charakter genezy monastycyzmu,⁶⁸ najczęściej bez precyzowania na czym (poza rekrutowaniem się mnichów z warstwy chłopskiej), ta ludowość miałaby polegać.

Dla zrozumienia zasygnalizowanego problemu nieodzownym jest przyjęcie perspektywy etnologicznej, z której widać, iż ujawniona struktura pustelnicztwa pozostaje w relacji homologicznej względem światopoglądu mitycznego. Wyraźnie wyszło to przy omawianiu stosunku anachoretów do przestrzeni i czasu. Wykazaliśmy jak doniosłą pełniły te kategorie funkcję w realizacji ideału samotniczego żywota.

To samo dotyczy ludowej wizji świata, w której „nie ma ideału oderwanego od przestrzeni i czasu. Rzeczy ważne mogą i powinny w ostatecznym rachunku być ważne także w przestrzeni i czasie. Człowiek folkloru wymaga przestrzeni i czasu po to, by się urzeczywistnić, mieści się w nich całkowicie, są bowiem jego żywiołem”.⁶⁹ Wyobrażenia czaso-przestrzenne określają mityczną treść anachoretyzmu, różną od racjonalizowanych koncepcji ówczesnych elit intelektualnych. Mnisi, podobnie jak i liczni podówczas pielgrzymi mniemali, że empiryczna przestrzeń jest środkiem do nawiązania kontaktu z Bogiem (sacrum). Odmienne poglądy głosili reprezentanci nurtu elitarnego w religii chrześcijańskiej uważający, że „zmiana miejsca nie powoduje przybliżenia do Boga...”.⁷⁰

Anachoretizm (oraz monastycyzm w ogóle) dzięki powinowactwu z systemem myśli mitycznej, uchronił chrześcijaństwo — w okresie jego formowania — przed zbyt wielkim wpływem spekulacji filozoficznej, odcinając katolicyzm np. od wydumanych nadmiernie teorii gnostycznych.⁷¹ Również pod tym względem rola fenomenu monastycyzmu nie została dotychczas w pełni doceniona, ale to już temat na inne opowiadanie.

PRZYPISY

¹ Termin „anachoretizm” pierwotnie był synonimem „eremityzmu” oraz „monachizmu” i oznaczał zjawisko życia w odosobnieniu. Z czasem znaczenia greckich wyrazów „monachós”, „eremites”, „anachoretēs”, którymi określano ludzi prowadzących życie samotnicze czyli pustelników, uległy ewolucji i zróżnicowaniu. „Mnich” przyjęł się jako nazwa członka wspólnoty klasztornej (cenobitalnej formy monastycyzmu), cenobity. „Eremitami” nazywa się przede wszystkim przedstawicieli wspólnot pustelniczych (typu kameduli, kartuzi itp.). Synonimem „pustelnika” pozostał właściwie jedynie „anachoreta”. Ponieważ w okresie, którego dotyczy szkic pierwszy pojęcia mnicha, eremity, anachorety i pustelnika były równoznaczne, zasadniczo używać ich będącymi wymiennie.

² Timon z Aten, zwany Mizantropem, syn Echekratidesa. Żył w V w. p.n.e. (zmarł przed 414 r.). Już od IV stulecia przed nar. Chrystusa był popularną postacią literacką, bohaterem wielu dzieł dramatycznych. M.in. Szekspir uczynił go tytułową postacią jednej ze swych sztuk.

³ Za przykład buddyjskiej ascezy typu pustelniczego może posłużyć żywot Milarepy opisany w: W. Y. Evans — Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa*, Oxford 1973.

⁴ Zob.: M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, New York 1958.

⁵ Por.: C. Lévi — Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 100, 102 et passim.

⁶ J. Parandowski, *Gustaw Flaubert*, Warszawa 1948, s. 4.

⁷ Interesującą analizę twórczości Flauberta, w szczególności *Kuszenia Świętego Antoniego* przeprowadza: J. Bem, *Desir et savoir dans l'oeuvre de Flaubert*, Université de Lille 1979.

⁸ Zob.: *Vitae Patrum sive historiae eremiticae*. Libri decem, PL, t. LXXIII—LXXIV, Parisiis 1879. *Żywoty Ojców* zostały przetłumaczone na język polski w XVII wieku przez ks. Sebastiana Piskorskiego, wyd. w Krakowie w 1688 r. Dzieło składa się z trzech części oraz dodatku. Część pierwszą stanowią żywoty mnichów m.in. Atanazego, Hieronima, Pafnucy i in. Druga część to „apoftegmaty” czyli nauki Świętych Starców, zebrane przez różnych autorów. Na część trzecią składają się trzy „historie”: Palladiusza *Historia Lausiaca*, Teodoreta z Kyrros *Historia pobożna* oraz Jana Mos-

chosa Łąka duchowa zwana *Nowym Rajem*. Dodatkowo jest Jana biskupa Jerozolimy *O postanowieniu pierwszych zakonników*... W dalszej części niniejszego artykułu odwoływać się będę do tego tłumaczenia.

⁹ Powstało ok. 376 r. Zob.: *Vita s. Pauli primi eremitaie*, PL, t. XXIII, Parisiis 1883, s. 18—30.

¹⁰ Napisane ok. 390—391 r. Zob.: *Vita Malchi monachi captivi*, j.w., s. 55—62.

¹¹ Ok. 391 r. Zob.: *Vita s. Hilarionis eremitaie*, j.w., s. 30—54.

¹² *Vita s. Onuphrii*; *Vita s. Pachonii*; *Vita s. Abrahae* i in., PL, t. LXXIII, s. 213—294.

¹³ *Historia monachorum*, j.w., s. 707—735.

¹⁴ *Historia Lausiaca*, j.w., s. 1066.

¹⁵ *Philothaeus, sive Theophilus*, PL, t. LXXIV, s. 1—118.

¹⁶ *Pratum Spirituale*, j.w., s. 119—243.

¹⁷ *Verba seniorum*, PL, t. LXXIII, s. 735—1066.

¹⁸ Por.: M. Starowieyski, *Świętość w życiu i myślach pustelników egipskich IV wieku*, W nurcie zagadnień posoborowych, Warszawa 1972, s. 370 n.

¹⁹ A. Camus, *Eseje*, Warszawa 1971, s. 554.

²⁰ M. Starowieyski, *Świętość w życiu i myślach...*, dz. cyt., s. 369.

²¹ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Warszawa 1964, s. 136.

²² A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1976, s. 18.

²³ Masowe ucieczki na pustynię uważane są za początek ruchu monastycznego. Odnosnie miejsca jego zainicjowania istnieją dwie teorie. „Dyfuzjonistę” uważają, iż do powstania i krystalizacji monastycyzmu doszło w Egipcie, skąd został przeniesiony na inne tereny. Zwolennicy konkurencyjnej hipotezy głoszą, że monastycyzm narodził się niezależnie od siebie w takich krajach jak: Egipt, Syria, Palestyna. Dla nas problem absolutnego początku zjawiska chrześcijańskiego monachizmu — trudny do jednoznacznego rozstrzygnięcia — nie jest zbyt istotny. Skłonni jesteśmy przychylić się do poglądu, że ze względu na sytuację historyczną jaka wytworzyła się w Egipcie, tam najprędzej dojrzały warunki do zainicjowania tego ruchu. Na temat początków monastycyzmu zob.: W.H. Mackean, *Christian Monasticism in Egypt to the Close of the Fourth Century*, London 1920; także: J. Brémond, *Les pères du désert*, Paris 1927; także: K. Heussi, *Der Urs-*

prung des Mönchtums, Tübingen 1936; także: J. Leroy, *Moines et monastères du Proche — Orient*, Paris 1958; także: A. Vööbus, *A History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, t. I—II, [w:] *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, nr nr 184, 197, Louvain 1958, 1960

²⁴ Liczba mnichów, z powodu braku wiarygodnych źródeł, jest bardzo trudna do ustalenia. Według przybliżonych danych w Egipcie — w okresie największej fali monastycyzmu — było ich kilkadziesiąt tysięcy. Por.: E.R. Hardy, *Christian Egypt, Church and People*, New York 1952, s. 92

²⁵ W literaturze przedmiotu często można znaleźć pogląd, że masowe ucieczki na pustynię w czasie gdy chrześcijaństwo stało się religią państwową, były wyrazem protestu przeciwko kompromisowi Kościoła z państwem oraz narastającemu klerykalizmowi i stopniowemu wypaczaniu ideału chrześcijańskiego. Zob.: A. Harnach, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, Giessen 1901; także: H.B. Workman, *The Evolution of the Monastic Ideal from the Earliest Times down to the Coming of the Friars*, London 1927, s. 14; także: M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa, I—IV w.*, Warszawa 1979, s. 357; także: T. Mantuffel, *Zakony Kościoła katolickiego do połowy XIV wieku*, [w:] *Szkice z dziejów papieżstwa*, Warszawa 1958, s. 3

²⁶ Krytyczne omówienie liczby mnichów zawiera praca: D. Savramis, *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*, Leiden/Koln 1962, s. 53 n.

²⁷ Szeroko pisze o tym J. Kłoczowski w swym znakomitym dziele. Zob.: J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 138 n.

²⁸ Obok tych dwóch zasadniczo odmiennych postaci monastycyzmu, występuje jeszcze forma pośrednia — wspólnota anachorecka. Pustelnicy — uczniowie skupiali się wokół anachorety — mistrza zwanego „ojcem” lub „starcem”, z dodaniem „święty”. Taki „abba” cieszył się szczególnym autorytetem (przywództwo charyzmatyczne) i opinią świętości. Architektonicznym odzwierciedleniem zbiorowo — eremickiej formy monachizmu jest laura (lawra, ławra). Por.: J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 60 n. Ponadto istniała zapewne niemała grupa tzw. mnichów wędrownych.

²⁹ Niemal wszyscy pisarze kościelni wyżej oceniają cenobitalną formę monastycyzmu. Tylko Jan Kasjan zdaje się bardziej cenić anachoretizm. Zob.: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieściancztery*, t. II, Poznań 1929, s. 243

³⁰ Por.: M. Borkowska OSB, *Mniisi — szaleńcy hierarchii wartości*, „Znak” nr 318, grudzień 1980, s. 1543

³¹ Okres oczekiwania eschatologicznego w przekonaniu, że drugie nadejście Zbawiciela nastąpi rychło, trwał od czasów Apostołów. Dopiero św. Augustyn, powołując się na zdanie z Pisma św. (Dz I, 7), usiłował podważyć tę powszechną pewność.

³² Przypomnijmy, że w Biblii brak jest bezpośrednich wzorców świętych ludzi i nie ma ich kultu. Tradycja uwielbienia męczenników stanowiła niejako precedens chrześcijańskiej koncepcji świętych.

³³ Jan Moschos, *Łąka duchowa*, [w:] *Zywoty Ojców*, dz. cyt., s. 774

³⁴ Jan biskup Jerozolimy, *O postanowieniu pierwszych zakonników*, [w:] j.w., s. 843

³⁵ Por.: P. Nagel, *Die Wiedergewinnung des Paradieses durch Askese*, „Forschungen und Fortschritte” 34, 1960, s. 375 n.

³⁶ Por.: A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 266 n. Dla anachoretów praca fizyczna była umartwieniem. Zob.: *Nauki świętych Starców*, dz. cyt., s. 427. W *Zywotach Ojców* występują fragmenty, które wskazują na kształtowanie się odmiennego stosunku do pracy cenobitów. Zob.: *Nauki świętych Starców*, dz. cyt., s. 446

³⁷ Poza wspomnianym już tłumaczeniem S. Piskorskiego, ukazał się przekład tego fragmentu autorstwa S. Hammera („Meander” 1, 1946, s. 49—51) przedrukowany także przez A. Bobera (*Antologia Patrystyczna*, s. 277 n.), oraz przekład M. Starowiejskiego, „Znak” 252(6), czerwiec 1975, s. 802 n.

³⁸ Schemat chrześcijańskiej koncepcji historii można przedstawić następująco: stworzenie świata i pierwotna szczęśliwość człowieka; grzech pierworodny i oddalenie się ludzi od Boga; pierwsze przyjście Chrystusa i odkupienie ludzkości; okres oczekiwania na powtórne przyjście i na koniec świata; drugie przyjście Zbawiciela i królestwo mesjańskie; Sąd Ostateczny i powrót

człowieka do Boga. Średniowieczni historiografowie dokonywali nieco innych podziałów dziejów (np. Paweł Orozjusz w *Historia adversus paganos* dzieli historię świata na cztery okresy, a Augustyn w swym *Państwie Bożym* na sześć epok), lecz treść zasadnicza jest identyczna. Por.: A. Guriewicz, *Kategorie...*, dz. cyt., s. 123 n.; także: J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 169 n.; także: Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*, Warszawa 1973, s. 9 n.

³⁹ Por.: Jan Moschos, *Łąka duchowa*, dz. cyt., s. 741. Nawiasem mówiąc, nasuwa się tu pewne skojarzenie pomiędzy postępowaniem anachoretów i działalnością starożytnych Egipcjan, którzy — zgodnie z koncepcją ładu (Maat) — winni byli swym życiem przywracać zachwiany stan w naturze i społeczeństwie. Zob.: S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972, s. 112 et passim.

⁴⁰ Charakter ostrzeżenia ma np. historia o Eronie z Alexandrii, któremu zgniły i odpadły genitalia jako kara za spółkowanie. Zob.: Palladiusz, *Historia Lausiaca*, dz. cyt., s. 629

⁴¹ Jan Moschos, *Łąka duchowa*, dz. cyt., s. 817; to samo w tłum. M. Starowiejskiego: „Znak” 252(6), czerwiec 1975, s. 803

⁴² Por.: M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982, s. 352

⁴³ Por.: P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966

⁴⁴ Nie tylko Orygenes potraktował dosłownie to zdanie. W „Żywotach Ojców” wspomina się zarówno o pojedynczych mnichach-kastratach, jak i o klasztorach rezańców. Zob.: Jan Moschos, *Łąka duchowa*, dz. cyt., s. 782, 795, 800 et passim. Również w innych miejscach Pisma świętego znaleźć można twierdzenia preferujące bezżenność (np. 1Kor 7,1).

⁴⁵ Jan Moschos, *Łąka duchowa*, dz. cyt., s. 741

⁴⁶ M. Bachtin, *Problemy literatury...*, dz. cyt., s. 364

⁴⁷ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. I, *Historie Jakubowe. Młody Józef*, Warszawa 1967, s. 25

⁴⁸ tamże, s. 24

⁴⁹ „Droga” w ówczesnym światopoglądzie poza sensem dosłownym miała także znaczenie przenośne: była duchowym poszukiwaniem, por.: A. Guriewicz, *Kategorie...*, dz. cyt., s. 76

⁵⁰ J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 155

⁵¹ Jan biskup Jerozolimy, *O postanowieniu...*, dz. cyt., s. 844

⁵² To i następne zdania, pozostają w ścisłym związku z zagadnieniem motywacji w mied. Zob.: R. Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 44 n.

⁵³ Por.: A. Guriewicz, *Kategorie...*, dz. cyt., s. 74

⁵⁴ W myśl zasad magii Alkmeny, Por.: L. Stomma, *Stońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981, s. 31 n.

⁵⁵ P. Evdokimov, *Prawostawie*, Warszawa 1964, s. 110

⁵⁶ Tzw. słupnicy (stylisci) to pustelnicy, którzy przez długie okresy mieszkali w całkowitym odosobnieniu na szczytach kolumn lub na specjalnie w tym celu zbudowanych filarach. Ta forma ascetyzmu narodziła się w Syrii, a przetrwała na Wschodzie przez wiele wieków. Zob.: H. Delahaye, *Les Saints Stylites*, „Subsidia Hagiographica”, XIV, Bruxelles — Paris 1923; także: J. Kłoczowski, *Wspólnoty...*, dz. cyt., s. 60; także, A.S. Atiya, *Historia Kościołów...*, dz. cyt., s. 161

⁵⁷ Zob.: *Zywoty Ojców*, dz. cyt., s. 113

⁵⁸ Cyt. za: J. Kłoczowski, *Wspólnoty...*, dz. cyt., s. 148

⁵⁹ Analogiczne (w pewnym sensie) poglądy na wartość natury odnaleźć można w dziełach J.J. Rousseau. Uważał on, że natura — pojmowana jako stan pierwotny — jest najdoskonalsza. Rousseau wielbiąc naturę, równocześnie potępia kulturę. „Wszystko jest dobre, gdy wychodzi z rąk Stwórcy, wszystko się paczy w rękach człowieka”. (Na marginesie dodajmy, że stworzona mu przez przyjaciół siedziba, nazwana została Eremitage). Zob.: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1959, s. 207 n.

⁶⁰ Niektórzy Ojcowie Kościoła traktują jako przedchrześcijańskich świętych m.in. Sokratesa, Platona i Senekę.

⁶¹ R. Przybylski, *Kubrak pośmiewiska*, „Znak” 310, kwiecień (4) 1980, s. 442

⁶² *Zywoty Ojców*, s. 841

⁶³ Motyw ten rozwijają liczne pisma apokryficzne (m.in. ewangelie). Zob.: „Znak” 275, maj (5) 1977, s. 555 n.

⁶⁴ R. Barthes, *Mit i znak*, dz. cyt., s. 49

⁶⁵ Zob.: J. Ptaśnik, *Kultura wieków średnich*, Warszawa 1925, s. 37

⁶⁶ Zob.: J. Kłoczowski, *Wspólnoty...*, dz. cyt., s. 59, 184 et passim, także: T. Manteuffel, *Zakony...*, dz. cyt., s. 14; także: J. Wierusz Kowalski, *Monastycyzm wczesnochrześcijański* [w:] *Katolicyzm starożytny*, Warszawa 1969, s. 372 n.

⁶⁷ Nie zgadzam się z tezami D. Savramisa w tej kwestii. Por.: tegoż, dz. cyt., s. 10 n., 81, 90 et passim.

⁶⁸ Zob.: J. Kłoczowski, *Wspólnoty...*, dz. cyt., s. 49, 53; także: J. Wierusz Kowalski, *Monastycyzm wczesnochrześcijański*, dz. cyt., s. 370 n.; także: M. Simon, *Cywilizacja...*, dz. cyt., s. 360 n.

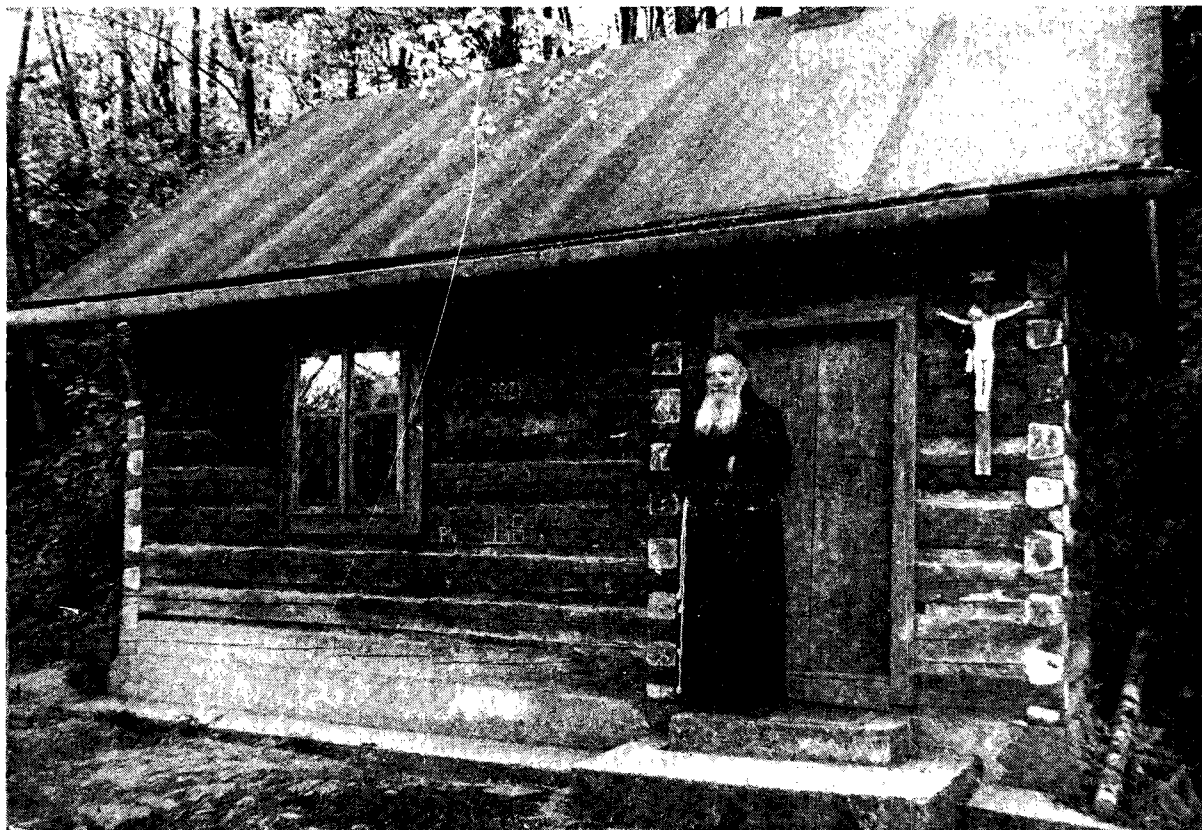
⁶⁹ M. Bachtin, *Problemy...*, dz. cyt., s. 356

⁷⁰ Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, Warszawa 1963, s. 228

⁷¹ Ciekawe byłoby porównanie koncepcji niektórych sekt gnostycznych (np. adamitów) i pewnych poglądów heretyckich z III i IV stulecia, z fenomenem anachoretyzmu. Niewątpliwie istniało między nimi wiele elementów wspólnych, niemniej jednak anachoreci uchodzili od początku za wielkich wrogów heretyków. Por. *Żywoty Ojców*, dz. cyt., s. 743 et passim.

Fot.: Z. Zagajewski

Wszystkie reprodukowane ryciny pochodzą z dzieła *Solitudo...* J. i R. Sadelerów, Wenecja 1600



Il. 1. Brat Urban, franciszkanin opiekujący się (w okresie od maja do św. Michała) „Puszczą bł. Jana z Dukli”. Il. 2. Św. Andrzej Świerad. Zaostrzone pręty mają ranić znużone snem ciało, podobnie — zawieszone nad głową kamienie