

Ewa Wipszycka

Z DZIEJÓW MONASTYCYZMU EGIPSKIEGO IV – VIII w.

Przedmiotem moich rozważań będą Cele, ogromny i sławny ośrodek monastyczny o charakterze semianachoretycznym, którego dorobek ważył wiele w kierunkach rozwoju chrześcijańskiej ascezy wieków późniejszych.

Cele¹ położone były w depresji zwanej Doliną Nitryjską, rozciągającej się w pasie pustyni wzdłuż zachodniego brzegu Delty, mniej więcej na połowie jej wysokości. Znajdowały się tu trzy skupiska ascetów o podobnym (przynajmniej w czasach, które nas interesują) charakterze: najbliższej strefy uprawnej Nitria, o około 18 km ku południowemu zachodowi Cele i najdalej w głąb pustyni (o 40 km od Cel) usytuowana Sketis (dziś ta ostatnia nosi nazwę Wadi Natrun, znajdują się tu cztery klasztory koptyjskie sięgające swymi tradycjami wczesnego średniowiecza). Życie monastyczne w Nitrii zaczęło się około 325 r., w Celach zaś w 338 r. Założycielem obu ośrodków był Amun, uczeń św. Antoniego.

Nazwa grecka ośrodka: *Kellia* (stąd spolszczenie: Cele) odbija dobrze jego charakter. Istniały tu bowiem nie klasztory, ale eremy, w których żyli bracia samotnie bądź z kilkoma (najwyżej) uczniami. Mnisi sami decydowali o organizacji i treści swego życia: rodzaju modlitw i ćwiczeń ascetycznych, czasie i typie pracy, ilości i porach posiłków. Raz na tydzień, w sobotę wieczór, bracia zbierali się na nabożeństwo trwające całą noc, następnie spożywali wspólny posiłek i powracali do swych domostw. Nie istniała pisana reguła, ale nie znaczyło to, aby mnisi byli zdani wyłącznie na własne rozeznanie. Tradycja, nie tylko ustna, ale także utrwalona w tekstach, sławnych apoftegmatach, i opinia środowiska narzucały dość jednolite wzorce zachowań. Ogromną rolę, choć nie określoną w formalny sposób, odgrywał kapłan kościoła (a później kapłani kościołów); był on przywódcą tej monastycznej społeczności. Skupiska o takim właśnie charakterze nazywamy semianachoretycznymi.

W końcu IV w. w Celach było około sześciuset braci. Ich eremy rozciągały się na odległość 4 — 6 km od kościoła. W późniejszych latach liczba mnichów mogła być jeszcze wyższa. Kres istnienia tego ośrodka przypada na w. VIII, jakieś nieliczne eremy mogły mieć jeszcze mieszkańców w w. IX.

Wszystkie trzy ośrodki Doliny Nitryjskiej odegrały bardzo ważną rolę w dziejach późnoantycznego monastycyzmu. Tu przede wszystkim formował się typ ascezy charakterystyczny dla Egiptu. W Celach żył przez kilkanaście lat wybitny teoretyk ascetycznego życia — Ewagriusz Pontyjski, którego dziełem była synteza doświadczeń egipskiego pustynnego środowiska i myśli teologicznej Orygenesusa. Poglądy Ewagriusza na długie lata określiły charakter monastycznego ruchu nie tylko na Wschodzie, ale także,

Najlepszy zarys dziejów Cel daje A. Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia*, „Orientalia Lovaniensia Periodica”, 8 (1977), ss. 187—203. Czytelnik polski znajdzie wiele użytecznych wiadomości na temat monastycyzmu egipskiego, a w szczególności ośrodków semianachoretycznych, we wstępie do tłumaczenia apoftegmatów wydanego pod red. M. Starowieyskiego w serii Pisma Starożytności w serii Pisma Starożytności wydawanej przez ATK.

za pośrednictwem Jana Kasjana, na Zachodzie. Większość apoftegmatów zrodziła się w skupiskach Doliny Nitryjskiej. Cele, w których żyła liczna grupa intelektualistów, odegrały też istotną rolę w sporze o ocenę dorobku Orygenesusa.

Jednak nie dorobek ascetyczny Cel będzie przedmiotem moich badań. W artykule tym chcę zrekonstruować ekonomiczną stronę bytu tego ośrodka, zastanowić się nad tym, skąd mnisi czerpali środki do życia i budowy eremów, jak układały się pod tym względem ich stosunki ze „światem“

Muszę więc zacząć od apologii, aby czytelnik nie podejrzewał mnie, że pragnę dokonać czysto erudycyjnego zabiegu, polegającego na wyekstrahowaniu ze źródeł mówiących o monastycyzmie informacji o gospodarce, obojętnej dla tego, co było sensem istnienia ludzi na pustyni. Poznanie, możliwie dokładne, ram materialnych, w których żyli mnisi, ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia ich duchowości. Nie można jej studiować w oderwaniu od ograniczeń narzuczanych przez warunki bytowania. Dopiero łącznie rozpatrywanie obu aspektów: duchowego i materialnego pozwala na przeniknięcie sensu działań kolejnych pokoleń żyjących na pustyni, ułatwia zrozumienie bogatej literatury ascetycznej, tak ważnej dla dziejów całego chrześcijaństwa.

Praca w życiu mnichów odgrywała bardzo ważną rolę; w tekstach ascetycznych, powstających po to, by nowych adeptów uczyć zasad monastycznego życia, zajmuje ona bardzo wiele miejsca. Tym więc istotniejsze jest ustalenie, na czym ona polegała, jakie skutki pociągało uprawianie tego lub innego zawodu, w jakim stopniu jej owoce mogły wystarczać braciom. Studium ekonomiki Cel pociąga za sobą określenie charakteru ich stosunków ze społecznością ludzi świeckich, które rozmaite czynności gospodarcze w sposób konieczny zakładały.

Wyniki badań nad gospodarką mogą także pomóc w znalezieniu rozwiązań w dyskusji nad wiarygodnością opisów skupisk monastycznych i apoftegmatów; odkrywanie reguł, wedle których zbudowane były konwencje literackie, i ich granic, jest obowiązkiem każdego historyka życia ascetycznego. Pozwalają nam one także zyskać pewną orientację w kwestii podstawowej dla historii monastycyzmu egipskiego: społecznego pochodzenia ludzi przychodzących na pustynię. Jest to problem tak obciążony sądami fałszywymi, pospiesznymi, że każda oparta na źródłach informacja jest niezmiernie cenna.

Wręczcie do podjęcia tego tematu skłania mnie szczupłość istniejących badań² — a i te najczęściej niewiele są warte. Historycy literatury lub teolodzy niewiele pojmują z ekonomiki (trzeba znać bieg spraw w całym społeczeństwie, nie tylko w ośrodkach monastycznych), historycy zjawisk gospodarczych rzadko zagłębiają się w lekturę tekstów literackich i nie potrafią ich analizować. Wydaje mi się, że moje dotychczasowe studia nad dziejami Kościoła w Egipcie z jednej strony a gospodarką Egiptu z drugiej pozwolą mi uniknąć, przynajmniej najgroźniejszych, pułapek.

Jeśli ekonomiczna strona dziejów skupisk monastycznych tak jest ważna, to dlaczego ograniczam się tylko do Cel, zamiast traktować problem w skali szerszej, całego Egiptu? Historycy średniowiecza dobrze znają niebezpieczeństwa wynikające z takich

Dla problematyki poruszanej w tym artykule istotne są następujące prace: A. Steinwenter, *Die Rechtstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte“, Kanonistische Abteilung, 50 (1930), ss. 1—50; Tenze, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung“, Kanonistische Abteilung, 75 (1958), ss. 1—34; P. Barison, *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, „Aegyptus“, 18 (1938),

29—148; A.L. Ballini, *Osservazioni giuridiche e recenti indagini papirologiche sui monasteri egiziani*, „Aegyptus“, 19 (1939), ss. 77—88; H. E. Winlock, W.E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, New York, t. I—1926, t. II—1932; H. G. E. White, *The Monasteries of Wadi Natrun*, t. II, New York 1932; S. Sauneron (przy współudziale G.-C. Coquin), *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna*, t. IV, *Essai d'histoire*, Le Caire 1972.

wąsko zakrojonych badań: jednego klasztoru, jednej diecezji. Najczęściej niewiele z nich wynika poza zestawieniem faktów. Jednak w przypadku monastycyzmu egipskiego inaczej postępować się po prostu nie da.

W Egipcie istniało bowiem wiele form życia monastycznego: anachoreza, semianachoreza, klasztory cenobityczne, asceza nie zakładająca całkowitego zerwania ze światem, choć polegająca na życiu we wspólnotach (ten fakt tłumaczy moją preferencję dla określeń: skupisko, ośrodek monastyczny pojawiających się tam, gdzie czytelnik spodziewałby się klasztoru; terminologia taka, na pierwszy rzut oka udziwniona i przy ciężka, jest jednak niezbędna, aby uchronić się od błędów — słowa „klasztor“ używać będą tylko dla wspólnot cenobitycznych). Różnice między tymi formami w sferze ekonomiki są ogromne. Nie można ich studiować razem, „mieszać“ źródeł ich dotyczących, gdyż rezultaty takich zabiegów byłyby z gruntu fałszywe.

Dla rekonstrukcji gospodarki ważne jest także uwzględnienie warunków geograficznych danego ośrodka. Inaczej żyły skupiska na brzegu pustyni, inaczej te, które znajdowały się w miastach lub wsiach, inaczej wreszcie skupiska zagłębione w pustyni. Historyk musi więc zaczynać od poznawania poszczególnych ośrodków czy przynajmniej grup ośrodków; dopiero nagromadzenie takich wstępnych badań pozwoli na poprawną (czy mającą szansę być nią) syntezę.

Wybór Cel nie jest z mojej strony przypadkowy. Nie tylko mamy sporą liczbę przekazów literackich dających się wykorzystać (o tym jeszcze niżej), ale na ich obszarze prowadzone są wykopaliska,³ które dały już bardzo interesujące rezultaty. Konfrontacja źródeł pisanych i archeologicznych stwarza szczególnie dogodne warunki.

Cele, opuszczone w VIII — IX w., pozostawiły po sobie na pustyni rozległe ruiny w postaci pokrytych piaskiem pagórków na obszarze 27 km² (11 km × 2 — 5 km). Naliczono ich około 1500! Od 1964 r., z przerwami wynikającymi z wojny, nad ich odkopaniem i dokumentacją pracują jednocześnie dwie ekipy: francuska i szwajcarska. Wyniki ich prac są fascynujące. Odkryte eremy pochodzą z dwóch ostatnich stuleci istnienia Cel. Były to duże budynki, składające się z siedmiu — ośmiu pomieszczeń, przeznaczone dla jednego lub najwyżej kilku ascetów. Sporą powierzchnię zajmowało podwórze, na którym znajdowała się studnia (w Celach na niedużej głębokości jest wszędzie woda, tyle że o znacznej zawartości soli). W skład kompleksu wchodziło oratorium (w jego wschodniej ścianie umieszczano niszę dekorowaną najczęściej wizerunkiem krzyża), izba do pracy, sypialnia, kuchnia, magazynki na żywność i surowiec do pracy, izba (lub izby) dla ucznia. Ściany pokryte były tynkiem, na którym malowano dekorację geometryczną bądź roślinną, rzadziej przedstawienia figuralne.⁴ Za-

Informacje na ich temat podaje E. Makowiecka, uczestniczka szwajcarskiej ekipy badającej Cele, we wstępie do wspomnianego wyżej polskiego tłumaczenia apoftegmatów. Użyteczne zestawienie informacji znajduje się w artykułach A. Guillaumonta (*Les fouilles françaises des Kellia 1964-1969*) i R. Kassera (*Fouilles suisses aux Kellia. Passée, présent et futur*) w zbiorze artykułów *The Future of Coptic Studies*, Leiden 1978, ss. 203—219. Zob. także *Le site monastique des Kellia. Recherches des années 1981—1983*, Louvain 1984.

⁴ Dekorację eremów w Celach tak charakteryzuje M. Rassart-Debergh, świetna znawczyni dziejów malarstwa koptyjskiego, która zajmuje się publikacją fresków odkrytych przez ekspedycję szwajcarską: „Une constatation s'impose depuis les découvertes des campagnes de 1981—82: la plupart des édifices étaient peints. Le sol est souvent revêtu d'un enduit solide de mortier teint de rose, sur lequel a parfois été peint un »tapis de sol« d'un rouge plus profond. Quant aux murs, il n'est point qui ne porte un décor. Les exemples les plus simples montrent un haut soubassement en rouge pompéien, surmonté d'une bande plus foncée ou blanche, ou encore d'une frise de triangles ou d'une tresse pourpre. Les angles des pièces, les cadres des niches, des portes, des fenêtres, sont parfois semblablement soulignés d'un trait ou d'une tresse aux types extrêmement variés. D'autre part, la peinture se veut aussi imitation du relief ou de la pierre de prix... Les végétaux sont nombreux, diversifiés, tantôt réels, tantôt fantaisistes: aux élégantes volutes des feuilles d'acanthés et de pampres de vigne se mêlent des pastèques, des grenades, des »cactées« et des »succulentes«

mieszczano na nich także napisy w języku koptyjskim: teksty modlitw, wezwania do świętych. Część izb miała posadzkę z tynku nie przepuszczającego wody. W ostatnim okresie istnienia Cel eremy budowano w większych skupieniach i otaczano takie całości murem dla ochrony przed Beduinami. Nigdy jednak nie doszło tu do uformowania się klasztorów, zachowano do końca strukturę semianachoretyczną.

Wyniki wykopalisk zmieniają wiele w naszej wizji dziejów monastycyzmu egipskiego. Racjonalność eremów, ich rozmiary, wyraźna wrażliwość na piękno nie godzą się z obrazem wytworzonym na podstawie źródeł literackich, pokazujących nam mnichów brudnych, zagłodzonych, bytujących w skrajnym ubóstwie, nie dbających ani o wygodę, ani tym bardziej o estetykę. Czy jest to zwykła różnica między ideałem a rzeczywistością? Czy w grę wchodzi narastające z czasem odchodzenie od pierwotnych wzorów? Podjęte tu przeze mnie badania nad ekonomiką Cel powinny nam ułatwić znalezienie odpowiedzi na te pytania.

Jak zwykle, gdy wkraczają archeolodzy, okazuje się, że efekty ich prac narzucają konieczność przemyślenia wszystkiego od początku. Dla problematyki ekonomicznej wykopaliska, jak zobaczymy, niewiele dały informacji dających się wprost wykorzystać. Natomiast zmuszają one do zmiany perspektywy, surowszej i wnikliwszej krytyki źródeł literackich, pamiętania o tym, że (wbrew pierwszemu wrażeniu) nie są one prostą rejestracją faktów, nie opisują warunków, w których mnisi żyli — chcą je modelować wedle pewnych wzorów, uczą — nie zapisują.

Cele są jednym z najlepiej oświetlonych przez źródła literackie ośrodków monastycznych. Pisał o nich Palladiusz w *Historia Lausiaca*, wspominała *Historia Monachorum*, wiele apoftegmatów łączy się z imionami mnichów tu żyjących. Ale informacje te nie mogą nam wystarczyć w badaniach nad ekonomiką Cel. Oczywiście możemy łatwo ten krąg rozszerzyć, dodając źródła dotyczące innych ośrodków Doliny Nitryjskiej: Nitrii i Sketis mających analogiczną strukturę i identyczne niemal warunki geograficzne. Mimo wszystko zdobyte tą drogą wiadomości nie są dostatecznie bogate, aby umożliwić rekonstrukcję gospodarki tych skupisk, nie dadzą nam one także orientacji w tym, co się dzieje w ekonomice całego ruchu monastycznego w Egipcie, a jej zdobycie jest dla poprawnej interpretacji danych niezbędne. Stąd moje badania muszą być prowadzone w dwóch płaszczyznach. Zastanawiać się muszę, jak rzeczy się miały w Celach (Nitrii, Sketis) i jednocześnie jak się miały w innych ośrodkach monastycznych Egiptu. Dopiero konfrontacja tych dwóch planów daje nam pożądany efekt. Gdyby istniały dobre i niedawno wydane (a więc uwzględniające ostatnio opublikowane teksty literackie i papirusy) studia, mogłabym po prostu odsyłać do nich czytelnika, wobec ich braku muszę wszystkie zabiegi wykonywać osobiście.

Jeszcze kilka uwag o źródłach, którymi będę się posługiwać. Poważną wadą naszych tekstów literackich jest niemożność precyzyjnego datowania wielu przekazów. Odnosi

variées. La faune est bien représentée, animaux réels ou purement imaginaires: chevaux, camélidés, girafes, lions, chimères (?), monstres; des oiseaux de tout type, spécialement des paons et des colombes — symboles, faut-il le rappeler, de résurrection et de renouveau pour les premiers, du Saint Esprit et de la vie simple et paisible pour les secondes — des perroquets et des perdrix aussi et, bien sûr, le symbolique poisson. On trouve encore de nombreuses représentations de bateaux de tous types et de toutes dimensions. Mais le thème le plus fréquent est sans conteste là croix. Ici, elle joue simplement un rôle prophylactique, là elle répond à un besoin liturgique. Ce n'est point la croix de supplice, mais la croix triomphant du mal, jaillissant au milieu de végétaux ou se dressant fièrement sur une haute hampe, croix parée de gemmes, de pendentifs, de clochettes et des guirlandes. Toutes les formes sont présentes aux Kellia: croix grecque, latine, de Malte, pattée, treflée, potencée. Capitale apparait la découverte de scènes figurées..." — *Des sables d'Egypte renaît un art chrétien*, w: *Connaissance des arts*, 382, 1983, ss. 65—67. Przytoczyłam ten przydługi cytat, gdyż nie mogę zamieścić kolorowych ilustracji, obecność zaś dekoracji, i to tak bogatej, w mniszych celach jest czymś zaskakującym i zmuszającym nas do głębszej refleksji nad charakterem monastycyzmu Egiptu późnej doby.

się to przede wszystkim do tak bogatego w informacje korpusu apoftegmatów. Ogranicza to wartość przeprowadzanych przeze mnie badań, spłaszcza obraz i powoduje, że nie będę w stanie odtworzyć sytuacji pierwszego pokolenia ani uchwycić momentów przełomowych następujących wieków.

Niestety brak nam, dla wszystkich trzech ośrodków, źródeł dokumentowych takich, jakie posiadamy dla wielu klasztorów położonych w dolinie Nilu (czy też, jak mówią papirolodzy — *chora*). Jest to brak bardzo bolesny, gdyż źródła dokumentowe lepiej niż literackie odzwierciedlają rzeczywistość ekonomiczną. Nie są obciążone konwencjami, które tak utrudniają wykorzystanie literatury, dadzą się precyzyjnie datować, zawierają dane liczbowe, którym możemy zaufać, ponadto pochodzą z tej samej epoki, w której zbudowano eremy w Celach, podczas gdy teksty literackie w większości są wyraźnie starsze (z IV — V w.).

* *

Punktem wyjścia dla moich badań jest studium H. Dörriesa,⁵ który pokazał, że w środowiskach ascetycznych, w wyniku dyskusji, trwających nade wszystko w pierwszych pokoleniach, utrwaliło się przekonanie, iż praca jest niezbędna, i to nie tylko ze względu na konieczność zdobywania środków do życia. Przeciwno pneumatykom, oczekującym niebieskiego chleba i każącym skupiać całą uwagę na nieustannej modlitwie, zwyciężył nakaz fizycznego trudu, któremu jednak zakreślono wyraźne granice. Miał on pozostać *parergon*, działalnością uboczną, która nie powinna naruszać wewnętrznego spokoju mnicha, budzić ambicji ani dawać satysfakcji. Upowszechnienie się przekonania, że pracować należy, nie oznaczało, iż postawy przeciwne nie odżywały w różnych środowiskach. Świadczy o tym nacisk, z jakim kolejni mistrzowie ascezy wracają do tej problematyki, rozwijając rozliczne argumenty. Dowód znajdziemy także w liście Cyryla, patriarchy Aleksandrii, do biskupa Fajum (PG, 76, kol. 1076-1077), w którym surowo potępia on mnichów z klasztoru w Kalamun, przekonanych, że praca jest zbędna, a prawdziwa świętość wymaga wyłącznie modlitwy.

*

Mnisi, przybываяc na pustynię, niejednokrotnie posiadali jakieś kwalifikacje. Niekiedy kontynuowali swe świeckie zajęcie, jeśli mogło ono być wykonywane w nowych warunkach, często jednak musieli z niego zrezygnować i opanowywać nowe umiejętności. Ludziom starym owa nauka przysparzała licznych trudności. Wszystkie utwory opisujące egipskich mnichów (Palladiusz, *Historia Monachorum*) lub powstałe w środowiskach ascetycznych apoftegmaty i żywoty mnichów zgodnie prezentują nam plecionkarstwo⁶ jako typowe zajęcie braci. Obraz ascety wyplatającego kosze czy skrę-

H. Dörries, *Mönchtum... und Arbeit*, w: *Forschungen zur Kirchengeschichte und kirchlichen Kunst für J. Ficke*, 1931, ss. 17—39.

O plecionkarstwie uprawianym przez mnichów pisze H.E. Winlock w *The Monastery of Epiphanius...*, dz. cyt., t. I, ss. 72—73. Bardzo dobry opis produkcji w tej dziedzinie znajduje się w *Description de l'Égypte*, t. XVII: P.S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Égypte*, Paris 1824, ss. 226—228, oraz w t. XII: E. Jomard, *Etat moderne*, Paris 1823, pl. XII, 2, xx, 1 i opis ss. 464—465. Zob. także W.S. Blackman, *The Fellahin of Upper Egypt*, London 1927, ss. 155—161. Wyplatanie koszy i produkcja lin w *Gerontikonie* (cytuję wedle przyjętego powszechnie zwyczaju podając imię mnicha i numer apoftegmatu w obrębie zbioru dotyczącego tego mnicha): Arseniusz 18, 24; Agaton 27, 28, 30; Ammonas 6; Achilles 1, 5; Besarion 4; Daniel 3; Teodor z Ferme 21; Jan Kolobos 5, 11, 30, 31; Izydor 7; Lucjusz; Makary Wielki 4; Sisoes.16. Tekst grecki w PG 65. Istnieje polski przekład: *Księga Starców*, przeł. M. Borkowska, wstęp, opr. M. Starowieyski, Kraków 1983.

cającego liny powielany jest wielokrotnie w tekstach różnego typu i z różnych epok. narzuca się on z taką siłą, że w oczach dzisiejszych badaczy ten typ pracy wydaje się jeśli nie wyłącznym, to przynajmniej podstawowym.

Na ogół nasze źródła nie mówią dokładnie, co mnisi wyrabiali, najwyżej czynią rozróżnienie między kosztami małymi a normalnymi (Megethios 1); rzadziej jest mowa o wyrabianiu sit (Sylwan 7) i sicci (Achillas 1). Zauważyć warto, że utwory powstałe w skupiskach semianachoretycznych nie wspominają o produkcji mat, o czym nie brak informacji w tekstach pachomiańskich. Trudno powiedzieć, czy jest to przypadek, czy też odbicie stanu faktycznego. Brak wiadomości o wytwarzaniu rozmaitych drobnych przedmiotów wykonywanych z podobnych surowców i podobną techniką co kosze: pudełek, miotełek, wachlarzy do odganiaania owadów, sandałów itp. Niewykluczone, że mnisi je wyrabiali, nasze źródła nie były wszak zainteresowane w precyzyjnym opisie procesów produkcyjnych.

Plecionkarstwo pasowało dobrze do typu życia mnichów, i to z kilku względów. Było ono szeroko rozpowszechnione, wielu więc ascetów musiało umieć wyplatać kosze przed porzuceniem „świata“ Opanowanie technik plecionkarskich nie wymagało też specjalnych zdolności. Surowiec do produkcji był stosunkowo łatwo osiągalny. Sama praca ma charakter mechaniczny, nie wymaga zaangażowania uwagi ani napięcia, nie przeszkadzała więc w modlitwie i medytacjach.

Liczne są rośliny, których włókna mogą być wykorzystywane w produkcji plecionkarskiej. Najczęściej używane to halfa, rosnąca dziko na nieużytkach, brzegach kanałów i dróg lub też hodowana, len, trzciny, palma daktylowa. Włókna palmy (Hor 4) i len (Pojmen 10) mnisi musieli kupować od rolników. Trzcina, i to w dobrym gatunku, rosła nad zbiornikami wodnymi Doliny Nitryjskiej.⁷ Jednak znamy i takie wypadki, gdy trzcinę kupowano (Hor 14).

Tylko w dwóch apoftegmatych znajdziemy wiadomość o ilości wykonywanych przedmiotów. Pewien mnich żyjący w Rhaitou robił sześć koszy na tydzień (Nistheroos 1), inny zaś — trzy małe kosze dziennie (Megethios 1). Informacje te niewiele nam dają, gdyż nie znamy rozmiarów i typu tych przedmiotów.

Plecionkarstwo mnichów wymaga kilku słów ekonomicznego komentarza. Zapotrzebowanie na kosze, pudła i pudełka było w całej starożytności ogromne, gdyż obok ceramiki stanowiły one pospolite opakowania dla różnych produktów (dziś zastąpione przez worki, kartonowe i plastikowe pudła, torby). Mimo jednak ogromnego popytu ten typ wytwórczości rzadko nabierał zawodowego charakteru, najczęściej plecionkarstwo uprawiane było przez kobiety w gospodarstwach domowych. Jedynie mieszkańcy miast, i to dużych, nie mających łatwego dostępu do surowca, musieli takie przedmioty wyłącznie nabywać na rynku. Tylko pewne rodzaje koszy i mat, w lepszym gatunku, były przedmiotem produkcji semiprofesjonalnej⁸ czy też nawet profesjonalnej. W XIX w. pewne wsie w Fajum służyły na przykład ze swych produktów, które wywożono daleko (wspomina o tym cytowana przeze mnie relacja w *Description de l'Égypte* sporządzona przez uczonych towarzyszących ekspedycji Napoleona). Ale i w tym wypadku mieszkańcy owych wsi zajmowali się tą wytwórczością obok rolnictwa. Rzemieślnicy czerpiący wyłącznie z niej swe zarobki byli bardzo nieliczni i pracować musieli na potrzeby dużych skupisk miejskich. Zarobki ich nie były wysokie (na

⁷ Wspomina o tym P. Girard w cytowanym wyżej *Description de l'Égypte*, s. 226. Warunki fizyczne tych obszarów nie uległy zmianom od starożytności do początków XIX w.

⁸ Taka semiprofesjonalna produkcja, niemal zawsze towarzysząca uprawie roli, była bardzo rozpowszechniona w starożytności. Zapewne większość artykułów rzemieślniczych potrzebnych na wsi była wytworzona na tej drodze. Pisałam o tym w artykule: *Formy produkcji rzemieślniczej w Egipcie grecko-rzymskim*. „Przegląd Historyczny”, 60 (1969), ss. 527—529.

początku XIX w. robotnicy wyplatający maty zarabiali mniej niż robotnicy pracujący na polach).

Te ekonomiczne prawidła stosują się także do pracy środowisk monastycznych. Produkty wytworzone przez mnichów nie mogły znaleźć nabywców na miejscu, gdyż bezpośrednie zaplecze nie byłoby w stanie wchłonąć ogromnej masy rozmaitych koszy, lin, pudełek. Trzeba je było przewozić do dużych miast. Klasztory pachomiańskie położone w Górnym Egipcie wysyłały je łodziami do Aleksandrii⁹, jeden z tekstów koptyjskich w. VIII poświadcza podróż braci z ładunkiem lin z Djeme (a więc Teb Zachodnich) do Fajum¹⁰.

Mnisi z Cel, podobnie jak i z Nitrii i Sketis, mogli uprawiać plecionkarstwo na dużą skalę, ale pod warunkiem wyrabiania produktów dobrej jakości i przewożenia ich do miast Delty bądź lepiej — do Aleksandrii.

Drugą dziedziną rzemiosła, którą uprawiano w skupiskach takich jak Cele, było tkactwo¹¹. Musiało ono być pospolite, choć wzmianek o nim nie jest wiele. Tkactwo, podobnie jak plecionkarstwo, pasowało dobrze do warunków i potrzeb środowisk monastycznych. Wyrabianie prostych tkanin jest czynnością nie wymagającą większej koncentracji uwagi ani pracy zespołowej (natomiast tkaniny o skomplikowanym splocie, wielobarwne, musiały być sporządzane przez dwóch, trzech ludzi pracujących razem). Narzędzia potrzebne do produkcji nie były ani bardzo skomplikowane, ani drogie, nie potrzebowano specjalnych pomieszczeń, można je było ustawić na podwórzu eremu czy w jednej z jego izb. Wśród mnichów bywali zapewne tacy, którzy w „świecie“ wykonywali zawód tkacza, mogli oni uczyć innych braci rudymentów techniki. W Egipcie w ogóle umiejętność sporządzania tkanin była powszechnie znana, większość odzieży dla ludzi biedniejszych produkowana była przecież w gospodarstwach domowych przez kobiety. Tak więc mnisi mieli najczęściej jakieś pojęcie o tkactwie, nauczyć się go nie było też trudno.

O tkactwie w Nitrii wspomina św. Hieronim (*Ep.* 22, 23) pisząc o pewnym bracie, który wyrabiając lniane tkaniny zarobił 100 solidów. Wysokość zarobku jest zupełnie nieprawdopodobna (wskazuje na to także okrągła suma, zawsze podejrzana), ale sam fakt tkania pozostaje. Wedle Palladiusza (*HL*, 7, 5) w Nitrii produkowano lniane płótno, tak że i pod względem odzieży anachoreci byli całkowicie samowystarczalni. Jeden z apoftegmatów *Gerontikonu* wymienia jako trzy typowe rodzaje prac żniwa, koszykarstwo, produkcję odzieży (*Serinos* 2). W dwóch apoftegmatach opublikowanych przez F. Nau¹² mówi się o pewnym starcu, który zajmował się tak przędzeniem, jak i tkaniem lnianego płótna. Wzmianka jest godna uwagi, gdyż wynika z niej, że mnisi mogli sami zajmować się przygotowaniem surowca, który kupowali bądź dostawali w postaci surowego lnu czy nieuprzedzonej wełny. Zawodowi tkacze nie-mnisi na ogół nie zajmowali się tymi czynnościami, należały one zazwyczaj do kobiet, rzadziej do osobnych specjalistów. *Historia Monachorum* (18) do produktów pracy mnichów mogących następnie posłużyć jako jałmużna zalicza także ubrania. Zespół źródeł tyczących się klasztoru Epifaniasza w Tebach¹³ pokazuje nam, jak ważne miejsce

Zotr. np. *Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, tr. par L.Th. Lefort, Louvain 1943, 179.

¹⁰ Zob. A. A. Schiller, *Ten Coptic Legal Texts*, New York 1932, no. 3 (r. 744 lub 759).

Na temat tkactwa w Egipcie: E. Wipszycka, *L'industrie textile dans l'Egypte romaine*, Wrocław 1965, oraz I. F. Fikhman, *Egipiet na rubieżu dwóch epoch. Remeslenniki i remeslennyj trud*, Moskwa 1965, ss. 141—142.

¹² F. Nau, *Histoire des solitaires égyptiens*, „Revue de l'Orient chrétien“, 12 (1907), nr 58. 59.

The Monastery of Epiphanius..., dz. cyt., t. I, ss. 68—70; t. II, ss. 155—158. Także w pobliskim niewielkim klasztorze w Deir el Medinach zajmowano się tkactwem, świadczy o tym inskrypcja zawierająca instrukcję dla tkaczy (tamże, t. I, s. 9).

mogło zajmować tkactwo w życiu wspólnoty typu semianachoretycznego. W niewielkim klasztorze pracowało aż osiem warsztatów, których ślady dało się zidentyfikować w toku prac wykopaliskowych. Listy koptyjskie, znalezione na miejscu, potwierdzają istnienie produkcji odzieży.

Z ekonomicznego punktu widzenia tkactwo miało większe zalety niż plecionkarstwo. Zarobek, choć ciągle niewysoki, był jednak wyższy, a znalezienie odbiorców na wyroby musiało być, ogólnie biorąc, łatwiejsze niż przy kosztach lub linach. W klasztorach i eremach położonych wzdłuż doliny Nilu tkacze-mnisi pracowali głównie na zamówienie konkretnych osób, z dostarczonego przez nie surowca, tak jak to się działo w przypadku rzemieślników świeckich (może ten właśnie kontakt z ludźmi świeckimi, konieczność umawiania się o warunki pracy, targowania się są w stanie wytłumaczyć powstanie apoftegmatu ze zbioru publikowanego przez F. Nau [nr 375], w którym chwali się mnicha robiącego koszyki, maty, sita, a potępia się tego, który pracuje jako tkacz: „To nie jest mnich, ale handlarz“; jest to w każdym razie świadectwo izolowane).

Inaczej się rzeczy miały w Celach, których oddalenie od osiedli utrudniało albo wręcz uniemożliwiało otrzymywanie zamówień od nabywców. Mnisi musieli surowiec kupować w postaci przędzy bądź surowego lnu lub wełny. Wytworzone przedmioty wywożono do miast, nade wszystko do Aleksandrii, i tam sprzedawano. Najwyżej możemy sobie wyobrazić, że znajdowali się kupcy, którzy skupowali w Celach gotowe produkty, organizując coś w rodzaju nakładu.

Część mnichów zarabiała na życie przepisując książki. Było to jedno z typowych zajęć mniszych wspólnot. Świadczy o tym nie liczba wzmianek o nim (tych jest raczej niewiele), ale ich treść. Palladiusz (HL, 13) mówi o pewnym mnichu, że podjął życie ascetyczne jako człowiek zbyt stary, aby nauczyć się *techne* (a więc jakiegoś rzemiosła) czy też *askesis graphike*. Była to widocznie zwykła alternatywa stojąca przed braćmi. Podobne wnioski można wyciągnąć z historyjki znajdującej się w *Gerontikonie* (Sylwan 1) i u Jana Kasjana (*De inst.*, IV, 12). Pewien uczeń, zawołany przez swego mistrza, miał nie dokończyć nawet litery, którą przerwał w połowie — fakt ten przytaczany jest jako przykład doskonałej gorliwości. Przepisywanie ksiąg musiało być czynnością pospolitą, jeśli nasuwało się dla ilustracji wzorowego postępowania.

Zacytować też warto naukę zawartą w *Asketikonie* Izajasza, który rejestruje zbiorowe doświadczenie Sketis: jeśli posiadasz księgę, nie ozdabiaj jej, gdyż twoja dusza nic na tym nie zyska.¹⁴ Wiemy, że Ewagriusz Pontyjski zarabiał na życie przepisując rękopisy (Palladiusz, HL, 38). Inny, mniej sławny cudzoziemiec, tym razem z Italii, pracował w podobny sposób (Jan Kasjan, *De inst.*, V, 39). O kopiowaniu ksiąg wspomina wreszcie apoftegmata Abraham 3. Zupełnie izolowany jest pogląd wyrażony w apoftegmacie publikowanym przez F. Nau (nr 375), gdzie przepisywanie ksiąg jest uznawane za zajęcie gorsze dla mnicha niż koszykarstwo, miało być bowiem powodem nadmiernej dumy, wyniosłości.

Z tekstów koptyjskich dokumentów wynika także, że kopiowanie rękopisów było pospolitym zajęciem w klasztorach.¹⁵ Zapewne przepisywano je w znacznym stopniu

Les cinq recensions de l'Asceticon syriaque d'abba Isaïe, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 293, Louvain 1968, Logos X, versio s. 132.

¹⁴ Zob. *Coptic Ostraca*, ed. W.E. Crum, London 1902, nr 248. 250. 252, ad 50; *Koptskije Teksty Gosudarstwiennogo Muzeja im. A. Puszkina*, ed. P.W. Jernstedt, Moskwa 1959, nr 12; W.C. Till, *Die koptischen Ostraka der Papyrusammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien 1960, nr 294; L. Koenen, *Ein Mönch als Berufsschreiber. Zur Buchproduktion im 5/6 Jahrhundert, Festschrift zum 150-jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums*, Berlin 1974, ss. 347—354. Zob. także *The Monastery of Epiphanius...*, dz. cyt., t. I, ss. 193—194.

dla środowiska monastycznego, w którym pobożne lektury były pospolitsze, niż nam to się zazwyczaj wydaje. Gdy przystępujemy bowiem do lektury dzieł literackich, rzucają nam się w oczy nade wszystko te ustępy, w których znajduje wyraz nieufność czy też nawet pogarda mnichów dla książek, jako niepotrzebnych dla zdobycia prawdziwej mądrości i sprzecznych z zasadą bezwzględnego ubóstwa (Teodor z Ferme 1, Serapion 2, Euprepios 7). Jednak takie postawy nie były chyba wśród mnichów typowe, gdyż mamy wiele dowodów na obecność książek w mniszych celach i jesteśmy pewni, że bracia byli na ogół piśmienni.¹⁶

Księgi przepisywano dla potrzeb kultu w kościołach, dla członków kleru, a także pobożnych a kulturalnych ludzi świeckich, których w Egipcie u schyłku czasów bizantyńskich nie brakło.

Mnisi przepisujący rękopisy jednocześnie zajmowali się sporządzaniem opraw z drewna, skóry, papirusu. Mogły one przybierać bardzo wyrafinowaną postać.

Może ci sami bracia, którzy zarabiali na życie pisaniem, malowali w eremach Cel znane nam inskrypcje, z których tak wiele zakłada profesjonalnego wykonawcę? Być może, choć w „świecie“ ci, którzy malowali napisy na ścianach, należeli do osobnej profesji. W skupisku takim jak Cele, nawet jeśli było ono liczniejsze od przeciętnych ośrodków monastycznych w Egipcie, nie znalazło się aż tak wielu specjalistów wykonujących ten zawód w „świecie“ ani nie istniał aż tak wielki popyt na takie usługi, aby doszło do uformowania się grupy braci wyłącznie z nich żyjących. Może sporządzanie napisów należało do malarzy pokrywających mury eremów freskami? Niestety i o nich nic nie wiemy.

Z pewnością i inne jeszcze specjalności rzemieślnicze bywały w Celach reprezentowane. Może obrabiano tu skórę produkując z niej obuwie, pasy czy inne przedmioty (ten typ pracy poświadczony jest dla klasztoru Epifaniasza w Tebach).¹⁷ Może w grę wchodzić także wyrabianie przedmiotów z drewna: skrzynek, grzebieni, prostych narzędzi, plakietek itp.

W wielkich klasztorach cenobitycznych Pachomiusza i Szenutiego lista uprawianych specjalności jest dłuższa. Besa, następca Szenutiego, w jednym ze swych listów wspomina o szewcach, cieślach, kowalach, garncarzach, tkaczach worków, tkaczach produkujących tkaniny lniane, krawcach, wyplataczach koszyków, kopistach rękopisów, wytwórcach okładek do rękopisów.¹⁸ Był to jednak klasztor o znacznych rozmiarach, działający w innych niż Cele warunkach. Położony na skraju doliny zamieszkałej, był silnie związany z jej ekonomiką. Istnienie w nim warsztatu garncarskiego czy kuźni może nas nieco zdziwić, warsztaty te jednak prawdopodobnie pracowały na wewnętrzne potrzeby wspólnoty¹⁹ (a te w dziedzinie ceramiki, na przykład, były na pewno znaczne). W Celach nie można było organizować warsztatów kowalskich ani garncarskich, gdyż nie było dostatecznej ilości opału, a i glinę trzeba by transportować z daleka.

Nie wiemy, czy murarze, którzy wznosili eremy, byli mnichami, czy też ludźmi

Zajmowałam się tym szerzej w artykule: *Z problematyki badań nad zasięgiem znajomości pisma starożytności*, „Przegląd Historyczny”, 74 (1983), ss. 23—26.

Zob. *The Monastery of Epiphanius...*, dz. cyt., t. I, s. 75.

Zob. *Letters and Sermons of Besa*, ed. K.H. Kuhn, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 158, Louvain 1956, s. 33. Nie zajmuję się tu klasztorami pachomianiskimi, gdyż ekonomika ich kongregacji nielatwa jest do odtworzenia. Wywody Hieronima na ten temat we wstępie do *Reguly* Pachomiusza robią wrażenie teoretycznego wykazu rzemiosł, a nie informacji o rzeczywistym klasztorze.

¹⁹ Tylko raz w korpusie tekstów literackich odnoszących się do egipskich mnichów pojawia się kowal wykonujący w klasztorze swój zawód (*Historia Monachorum*, 13). Epizod wygląda na wymyślony po to, by stworzyć efektowne ramy do banalnego toposu diabła ukaranego przez mnicha: brat miał chwycić za rozżarzone żelazo i przypalić ciało diabła zamienionego w kobietę.

świeckimi pochodzącymi z okolicznych miejscowości. W zasadzie nic nie stoi na przeszkodzie, aby przyjąć pierwszy wariant: wśród tych, którzy wybierali żywot monastyczny, mogli zdarzyć się i zawodowi murarze. W tak wielkim ośrodku jak Cele pracy było zawsze sporo i przy wznoszeniu nowych eremów, i przy usuwaniu szkód w starych (zwłaszcza sklepienia budowane z cegły piaskowej zawały się łatwo). Oczywiście wszyscy mnisi pracowali jako niewykwalifikowani robotnicy przy wyrabianiu cegieł, noszeniu materiałów itp., ale całość nadzorował i — co więcej — znaczną część czynności musiał sam wykonywać specjalista czy, dokładniej, różni specjaliści. Dla czytelnika nie orientującego się w charakterze źródeł archeologicznych i właściwych im ograniczeniach niewiarygodnie wręcz zabrzmia stwierdzenie, że choć odkopano już setki eremów i nieźle znamy ich architekturę, sposób dekorowania itd., nie potrafimy powiedzieć, czym były dziełem. Niestety tak jest w istocie.

Podaję, że budowniczy eremów w Celach nie byli mnichami. Mentalność monastycznego środowiska nie bardzo dopuszczała pracę w zespołach, i to pracę wykwalifikowaną, polegającą także na racjonalnym organizowaniu wysiłku innych ludzi. Budowa eremów, raz rozpoczęta, musiała posuwać się szybko, nie można było przerywać jej dlatego, że przychodził czas na modlitwy czy nabożeństwa.

Warto tu przytoczyć dwa świadectwa źródłowe, które nam mogą posłużyć jako analogie, świadectwa niestety ze sobą sprzeczne. Z *Żywotu Szenutiego* wynika, że budowa potężnego kościoła w jego Białym Klasztorze była dziełem specjalistów („robotników, kowali, kamieniarzy, cieśli“) wynajętych z zewnątrz „za pieniądze“,²⁰ a nie braci tak licznie w nim zgromadzonych. W innym jednak przekazie, do którego wrócę niżej, wśród ewentualnych zawodów, których jednak dat na mnicha się uczył, wymienia się sztukę budowania i stolarkę.

Pewna liczba braci, raczej niewielka, mogła być zatrudniona w dziedzinie, którą współcześni ekonomiści nazywają usługami. W *Gerontikonie* spotykamy dwóch braci cyrulików, wykonujących w Sketis swój zawód i decydujących się na jego porzucenie, gdyż nie mieli chwili spokoju (Paweł Cyrulik 2). Trochę to zaskakujące, gdyż mnisi się nie strzygli ani nie golili. Czyżby wówczas (trudno powiedzieć kiedy) w Sketis było tylu gości, że obsłużenie ich zabierało tak wiele czasu? Może w grę wchodzi proste zabiegi felczerskie (w rodzaju puszczenia krwi), którymi zazwyczaj zajmowali się ci rzemieślnicy? Na pewno w Celach musieli być mnisi lekarze, mogli oni w jakiejś formie otrzymywać zapłatę za swe porady.

Na pewno mnisi wykonywali jednocześnie różne zawody. Zwłaszcza plecionkarstwo było łączone z innymi, jednak działalność gospodarcza mnichów mogła być jeszcze bardziej wielostronna. Wynika to z bardzo ciekawego przekazu, znajdującego się w synaksariuszu, o świętych mnichach ze środkowego Egiptu, żyjących mniej więcej w VI w. Jeden z nich opowiada o pewnym doświadczonej i starym ascecie, który, wprowadzając swego młodego ucznia w tajniki mniszego żywota, trzymał się zasady zmieniania czynności, aby ułatwić mu walkę ze zmęczeniem.²¹ O innym chłopcu ten sam tekst nam mówi, że na progu monastycznego życia uczył się Psalterza i Nowego Testamentu na pamięć, umiejętności kopiowania ksiąg i wytwarzania dla nich okładek, sztuki budowania i stolarstwa.²²

Ten przegląd wiadomości o rzemiośle uprawianym w Celach warto zamknąć uwa-

Zob. *Journal de la vie de Shenoute*, ed. E. Amelineau, w: *Memoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, IV, Paris 1888, s. 637; ten sam epizod w *Simulacrum Vita bohrice*, ed. J. Leipoldt, Paris 1906, 32.

Cytowany przez J. Doresse w artykule *Monastères coptes aux environs d'Armant en Thébaïde*, „Analecta Bollandiana“, 64 (1949), s. 336.

Zob. tamże, s. 338.

gami metodycznymi. Czy dominacja plecionkarstwa, w porównaniu z innymi zawodami tak wyraźnie wynikająca z tekstów literackich, odbija wiernie rzeczywistość? W moim przekonaniu zestawione tu przeze mnie źródła dają na to pytanie odpowiedź negatywną. Wyrabianie koszyków, lin, sieci itp. było na pewno powszednie, ale nie zajmowało tak ważnego miejsca, jak to wynika z powierzchownej lektury źródeł. Jak to się więc stało, że taki właśnie obraz został utrwalony w literaturze?

Myślę, że istotną rolę odegrała chęć podkreślenia skromnego trybu życia braci i szczupłości środków stojących do ich dyspozycji. Pokora mnichów, ich skrajne ubóstwo wyraźniej się rysowały, jeśli zarabiali na utrzymanie wykonując wyłącznie te czynności, które zazwyczaj należały do gospodarstwa domowego. Zwykle, dobrze wszystkim znane zawody, z których utrzymywały się całe rodziny, nie nadawałyby się do stworzenia atmosfery wyrzeczenia, nie podkreślałyby dystansu, jaki dzielił, w sferze spraw materialnych, „świat“ od pustyni.

Przedmioty wytwarzane przez mnichów w Celach musiały być sprzedawane na rynku (to jest nieznanemu odbiorcy, w dużym skupisku miejskim). Jedynie niektóre z nich (przede wszystkim rękopisy) powstawały na zamówienie. Ktoś więc musiał zajmować się sprzedażą koszy, lin, ubrań itp. Jeśli można wierzyć naszym źródłom literackim, czynili to przede wszystkim sami mnisi wdrując co pewien czas do miasta (jeden z interesujących apoftegmatów wspomina o dwóch braciach, którzy robili to raz do roku,²³ jeśli jednak zajmowaliby się plecionkarstwem, nie byłoby to możliwe, gdyż mieliby trudności z przewiezieniem towarów; nie ważyły one aż tak wiele, ale zajęłyby zbyt wiele miejsca).

Kontakt między mnichami a światem, zwłaszcza mnichami skupiska tak izolowanego jak Cele, był źródłem różnych niebezpieczeństw. Bracia wystawieni byli na pokusy wynikające ze spotykania się z kobietami, a obyczaje panujące na rynkach, gdzie sprzedaż bez targowania w ogóle była nie do pomyślenia, nie godziły się z mniszą mentalnością. Zanurzenie, choćby na czas krótki, w tym tak odmiennym świecie burzyło spokój mnichów budowany z wielkim trudem. Na temat szoku powodowanego przez ów powrót do świeckiej rzeczywistości powstały *topoi* omawiające wzorowe zachowanie na targu i mnożące warianty mniszych upadków lub odpiernanych zwycięsko pokus.²⁴

W ośrodku tak dużym jak Cele naturalną rzeczą było pojawienie się pośredników świeckich,²⁵ których skłaniała do takiej pracy pobożność lub zgoła chęć zysku. Zastanawiam się, czy ich udział nie stał się z biegiem czasu regułą. Liczne apoftegmaty wspominające o podróżach mnichów do miast odbijały zapewne starsze w tej materii obyczaje, które dały początek *topoi* trwającym i w później powstających utworach.

Istotną rolę w zdobywaniu środków do życia odgrywała praca przy żniwach.²⁶ Udział w niej mnichów jest dobrze poświadczony dla wszystkich trzech skupisk Doliny Nitryjskiej, tak dla w. IV jak i VII.²⁷ Także i mnisi wspólnot monastycznych rozsianych w dolinie Nilu brali w nich udział. Postępowali oni dokładnie tak samo jak

Zob. *Commonitiones Sanctorum Patrum*, ed. J. G. Freire, Coimbra 1974, rozdz. II, 6.

Nie pretenduję bynajmniej do wyczerpania listy tekstów, w których ten motyw występuje: Agaton 15, 16; Pistamon; F. Nau, „Revue de l'Orient chrétien“, 13 (1908), s. 175; *Vie ed. Jean Kolobos*, ed. E. Amelineau, „Annales du Musée Guimet“, 25 (1894), ss. 372—373 i w tym samym wydaniu *Vertus du Saint Mucaire*, s. 200.

²³ Zob. *Vie des saints Maxime et Domèce*, ed. E. Amelineau, „Annales du Musée Guimet“, 25 (1894), s. 301.

²⁶ Świadek jest tak wiele, że zacytuję tylko kilka, *exempli gratia*: Benjamin 1; Serinos 2; Izaak 4, 7; Pior 1; Jan Kolobos 35, 47.

²⁷ Dla okresu późnego mamy świadectwo Jana Moschosa, *Pratum Spirituale*, § 183 (PG, 87, kol. 3).

biedota miejska w całym basenie Morza Śródziemnego, ściągająca na pola i pracująca za udział w zbiorach.

W *Historia Monachorum* (XVIII, 1) znajdujemy interesujące wiadomości, które wprawdzie odnoszą się do mnichów z Fajum, ale biorąc pod uwagę charakter wzmianki, mogą być ewentualnie uznane za miarodajne i dla innych skupisk. Jeden z ascetów, przeor dużej wspólnoty, otrzymał od braci zboże, a następnie nim dysponował. Mnisi otrzymywali 12 artab pszenicy (autor dodaje, że równie to jest 40 modii, a więc około 350 l). Jest to niepokojąco dużo. Z greckiego dokumentu z czasów Hadriana, P. Sarapion 51,²⁸ wiemy, że żniwiarze otrzymywali 7/12 artaby za zżęcie jednej arury (2756 m² lub nieco mniej). Przy przeciętnym zbiorze 10 artab z arury stanowi to 1/20 plonu. Inne teksty z tego samego archiwum mówią o wyższym zarobku, dochodzącym nawet do 1/12 plonów (a więc około 0,8 artaby z 1 arury). W cytowanym P. Sarapion 51 trzynastu ludzi podejmowało się sprzątnąć zboże ze 130 arur, na jednego człowieka wypadało więc 10 arur. Posługując się podanymi w P. Sarapion liczbami dojdziemy do wniosku, że mnisi, aby zarobić 12 artab pszenicy, musieliby zżąć zboże ze znacznej powierzchni: od nieco ponad 14 do 24 arur. Nawet w tym pierwszym wypadku jest to bardzo wiele. Co prawda nie wiemy, czy praca, jakiej podejmują się żniwiarze w P. Sarapion 51, jest ich jedyną pracą w czasie tych żniw, wobec tego nie możemy być pewni, że należy przyjąć 10 arur za przeciętną powierzchnię przypadającą na jednego żniwiarza (analogie współczesne nie mogą nam pomóc, gdyż system uprawy ziemi w Egipcie radykalnie się zmienił). Przed przyjmowaniem wersji dla mnichów dogodniejszej przestrzega nas ogólna tendencja spadku płac w epoce bizantyjskiej, o której pisze J. Schwartz w aneksie do P. Sarapion. Wartość 12 artab była bardzo znaczna. W wielkim majątku doby hellenistycznej, w tak zwanej *dorea* Apolloniosa, 12 artab otrzymywał przeciętny pracownik jako *sitometria*, czyli przydział żywności²⁹ (obok pewnej niewielkiej kwoty pieniędzy i innych produktów). Myślę, że informatorzy autora *Historia Monachorum* przesadzili, w najlepszym przypadku podając najwyższy możliwy zarobek, na którego wysokość złożyła się wyjątkowa siła i wytrwałość mnicha, a z drugiej strony szczodroblivość gospodarza. Przeciętny zarobek musiał być mniejszy, mieszcząc się z granicach 6—8 artab, co i tak nie jest mało. W żniwach jednak nie wszyscy mnisi mogli brać udział, bracia starzy i chorzy byli z nich wykluczeni.

Przy eremach w Celach istniały jakieś ogródki. Świadczą o tym pozostałości instalacji hydraulicznej w postaci kanałów wychodzących pod murem na zewnątrz, gdzie prawdopodobnie znajdowały się jakieś uprawy. Ilość wody w Celach była dostatecznie duża, aby umożliwić nawodnienie spłachetka ziemi. Mnisi mieli wprawdzie negatywny stosunek do pracy na roli: „To nie jest zajęcie dla mnicha“ (Pojmen 22), tyczyło się to jednak uprawy pól, a nie małego ogródka. Sadzono w nim trochę warzyw, palmy daktylowe czy inne drzewa. Znamy je z tekstów literackich (choćby ze sławnego *Żywotu Antoniego*, który uprawiał taki ogród przy swojej pustelni w pobliżu Morza Czerwonego).

Mimo zaangażowania w tak różnorodną wytwórczość mnisi, zwłaszcza w takich skupiskach jak Cele, nie byli w stanie jako środowisko zarobić na własne utrzymanie. Jego bilans ekonomiczny, jeśli można użyć tego współczesnego terminu, był negatywny. Teksty literackie wspominające bardzo często o mnichach korzystających „z jałmużny“ są tego najlepszym dowodem. Palladiusz (HL, 10, 6) o jednym z najsław-

Zob. J. Schwartz, *Les archives de Sarapion et de ses fils*, Le Caire 1961.

T. Reckmans, *La sitométrie dans les archives de Zenon*, Bruxelles 1966, s. 10, podaje wartość *sitometria* na 1 — 1,5 artaby miesięcznie.

niejszych ascetów, Pambo, powie, że nigdy nie jadł kawałka chleba wręczonego mu w darze. Jeśli ten fakt był tytułem do chwały, to inni mnisi nie byli samowystarczalni (podobny motyw występuje także w apoftegmacie Agaton 10). W *Gerontikonie* w usta zupełnie nam nie znanego mnicha (Serinos 2) zostało włożone znamienne wyznanie: „Spędziłem czas na pracy przy żniwach, na szyciu i koszykarstwie, i przy tym wszystkim, gdyby mnie ręka Boska nie karmiła, nie mógłbym się wyżywić“.

O wielkich trudnościach materialnych ascetów żyjących w skupiskach semianachoretycznych świadczy także ten ustęp *Conlationes* Jana Kasjana (XIX, 6), w którym znajduje się pochwała życia w klasztorze. Podstawa uznania wspólnoty cenobitycznej za lepszą formę ascetycznego życia to wolność od trudności materialnych, od konieczności nieustannego myślenia o codziennym chlebie. Oczywiście ktoś w klasztorze musiał dbać o jego zapewnienie, ale przeciętny mnich rzeczywiście mógł się o to nie troszczyć.

Wprawdzie potrzeby materialne braci były ograniczone, ale nie tak, jak nam to utwory literackie sugerują, i to zarówno w odniesieniu do epki heroicznej w początkach ruchu, jak i do czasów późniejszych. Obok jednostkowych wyczynów w drastycznym ograniczaniu ilości przyjmowanych pokarmów, przeciętna rzeczywistość musiała być bliższa sposobowi odżywiania się biedoty chłopskiej.³⁰ To nie wykluczało postów, i to bardzo surowych, ale po nich następować mogły i obfite posiłki (ślady takiego nieopanowanego jedzenia zostały w tradycji literackiej, choćby u Jana Kasjana w *Conlationes*, II, 6). Aby zdobyć środki niezbędne do utrzymania się, trzeba było pracować więcej, niż to czynili mnisi (zwłaszcza przy mało rentownym plecionkarstwie). Dla braci jednak wysiłek fizyczny był zawsze czymś drugorzędnym, ustępującym przed modlitwą, pobożną konwersacją, nabożeństwami.

Ponadto skupiska ascetyczne, takie jak Cele, liczyły nie tylko ludzi sprawnych, ale wielu braci starych i chorych, którzy w ogóle nie byli w stanie zarobić na siebie. Stanowiło to niemały problem, nie dostrzegany przez dzisiejszych historyków, choć znajdujący wyraźne odbicie w źródłach. Tak Jan Kasjan w *De institutis coenobiorum* (VII, 7) analizując działania *philargyria* rekonstruuje rozumowanie mnicha: zarabia on mało, a co będzie, gdy się rozchoruje? (Podobnie co robi, jeśli będzie chciał zmienić klasztor, a nie posiada pieniędzy na podróż? Właściciele barek na Nilu nie brali przecież podróżujących mnichów za darmo, kazali sobie płacić). Mnich pod wpływem takich myśli starał się zarabiać więcej, aby zabezpieczyć się na przyszłość, i tracił wewnętrzny spokój. Ten sam autor, w tym samym utworze (IV, 30), wspomina o Pinufiuszu z Panefysis, którego nie chciano przyjąć do klasztoru pachomiańskiego, gdyż był za stary, więc bracia twierdzili, że skłania go do tej decyzji nie wiara, a niedostatek i potrzeba. W korpusie tekstów o Antonim, tłumaczonych przez Abrahama Ecchellenisa,³¹ w jednym z apoftegmatów znajdziemy podobny motyw. Gani się tu przeorów, którzy nie chcą przyjmować ludzi starych i chorych, a chętnie biorą młodych i silnych do wykonywania prac. Obciążenie ludźmi nieprodukcyjnymi stanowiło wielki problem w większych klasztorach, z natury rzeczy narażonych na napływ takich nieszczęśliwców, nie znajdujących dla siebie miejsca i opieki w świątyni. Przyczyniało to zwłaszcza wielkich kłopotów od czasów, gdy mnisi zostali obciążeni podatkami przez Arabów.

Podobne trudności musiały rodzić się w Celach, gdzie ponadto przy istnieniu struktury semianachoretycznej bracia winni być w zasadzie samowystarczalni i wyrówny-

Do takich samych konkluzji dochodzi S. Sauneron na podstawie wyników wykopalisk w Esna (publikacja cytowana w przyp. 2, ss. 32—33).

³¹ *S. Antonii sententiarum quarundam expositio*, PG, 40, kol. 1085.

wanie środków materialnych między słabszymi a silniejszymi nie mogło następować w sposób automatyczny. Ta samodzielność gospodarcza rodziła istotne niebezpieczeństwo, którego świadomi byli teoretycy życia ascetycznego. Jan Kasjan w swych *Conlationes* (IV, 21) opisuje psychikę mnicha, który, choć porzucił swój majątek i stanowisko w świecie, na pustyni jest przywiązany do swego skromnego dobytku; broniąc go popada w konflikt z innymi. Nie dziwnym się panującej w ośrodkach semianachoretycznych atmosferze skrupulatności gospodarczej: bracia przedmioty pożyczają i oddają, rzetelność w stosunkach wzajemnych jest cnotą.

Stąd w takich jak Cele skupiskach mnisi zamożniejsi czuli się zobowiązani dawać jałmużnę braciom. Nic więc dziwnego, że mógł powstać apoftegmat o Janie Kolobosie (47), wedle którego tenże zabierał cały zarobek ze żniw do Sketis, nie chcąc z niego dawać jałmużny, mówiąc: „Moje wdowy i sieroty są w Sketis“.

Zastanówmy się więc, skąd się brały owe dodatkowe środki, które mnisi musieli mieć do swej dyspozycji, aby móc egzystować.

Pamiętajmy przede wszystkim, że ludzie decydujący się na osiedlenie się na pustyni posiadali wielokrotnie własne zasoby materialne w postaci pieniędzy, ziemi, domów, warsztatów, których bynajmniej się nie wyrzekali w chwili przyjmowania habitu (wymagano tego w klasztorach pachomiańskich i u Szenutiego, ale w innych wspólnotach nie). W dokumentach greckich i koptyjskich mamy dość dowodów na udział mnichów w rozmaitych czynnościach gospodarczych. Otrzymywali oni legaty testamentowe, sami przekazywali ludziom ze „świata“ testamentem swój dobytek, kupowali i sprzedawali nieruchomości, nawet pożyczali pieniądze.³² O tym, że mnisi mieli środki własne, tym bardziej należy pamiętać, że we współczesnych pracach o egipskim monastycyzmie panuje powszechne przekonanie, jakoby mnisi rekrutowali się jeśli nie wyłącznie, to przynajmniej przede wszystkim z najbiedniejszych warstw społecznych, wyzutyk ze wszystkiego. Jest to wynik uproszczonej niezmiernie wizji struktury społeczeństwa czasów bizantyjskich, wedle której Grecy stanowią elitę i są bogaci, a Koptowie należą do warstw najniższych: stanowią biedny, ciemny lud. A ponieważ na ogół się sądzi, że mnisi byli Koptami, z tego wyciąga się wniosek, że w skupiskach ascetycznych gromadzili się niemal wyłącznie synowie chłopcy.

Pogląd ten wymaga energicznej i wielostronnej krytyki, gdyż jego fałszywość jest oczywista, a szkodliwość znaczna.

Po pierwsze: Grecy na pewno byli także obecni w ośrodkach monastycznych, stanowili w nich oczywiście mniejszość, odpowiednio do ich procentowego udziału w całej ludności Egiptu. Notabene nie wszyscy należeli do elity, zarówno w Aleksandrii jak i w miastach *chora* było sporo ludzi średniozamożnych i biedoty — przedstawiciele tych grup podejmowali także monastyczny żywot.

Po drugie: w w. IV, nie mówiąc o następnych, istniała w Egipcie elita koptyjska, której przedstawiciele albo w ogóle nie mówili po grecku, albo znali ten język tak, jak się zna język obcy. Właśnie z szeregów tej elity rekrutowali się często mnisi, a także wielu duchownych dostojników.

Mamy różne dowody na obecność ludzi zamożnych w ośrodkach monastycznych, w tym również w Celach. Uważna lektura tekstów literackich dostarcza nam wiadomości o rozmaitych mnichach wywodzących się z „dobrych“ domów. W r. 370 lub 373 cesarz Walentynian i Walens wydadzą ustawę, w której nakazują mnichom powrót do „świata“ i pełnienie w nim obowiązków, pod karą konfiskaty dóbr (C.Th. XII, 1, 63); podkreślają przy tym, że dotyczy się ona przede wszystkim Egiptu. Oczywiście cesarzy nie interesują mnisi wywodzący się z warstw niższych, lecz dekurionowie pełniący z

Zestawienie tekstów znajduje się w artykule P. Barison, cytowanym w przyp. 2.

racji swej społecznej pozycji i bogactwa rozmaite, ważne dla funkcjonowania państwowej maszyny, liturgie. Na pustyni musiało się schronić wielu przedstawicieli tego środowiska, cesarze nie wydawaliby ustawy z powodu kilku entuzjastów. Obecność ludzi należących do elity w ośrodkach takich jak Cele wynika także z typu ich zabudowy: rozmiarów eremów i ich dekoracji, jak również ceramiki luksusowej znajdowanej in situ. Mnisi musieli dysponować znacznymi środkami, aby stworzyć tak luksusowe ramy swego życia, nie mogli ich zdobyć własną pracą na pustyni. Prawdopodobnie pochodziły one z zasobów własnych przyniesionych ze „świata“.

Warto także zrezygnować z pośpiesznych sądów, wedle których wszyscy chłopię egipscy znajdowali się na dnie nędzy. Część z nich idąc do klasztorów czy do eremów dysponowała prawdopodobnie jakimiś środkami. Chłop mógł sprzedać posiadany kawałek ziemi lub oddać ją w dzierżawę w zamian za czynsz, mógł domagać się od rodziny systematycznego dostarczania zboża lub innych produktów.

Srodki, których mnisi nie byli w stanie zarobić własną pracą, pochodziły także (czy nawet: przede wszystkim) z darów składanych przez ludzi świeckich przy najrozmaitszych okazjach.

Hojne ofiary przynosili wielcy tego świata pielgrzymujący, często z daleka, do pustynnych skupisk. W *Historia Lausiaca* (10, 1) znajdziemy wiadomość o wizycie Melanii Starszej, która wręczyła Pambo skrzynkę z 300 funtami srebra (Czy na pewno z 300 funtami? Musiałaby to być nie lada jaka skrzynia, gdyż 300 funtów to około 97 kg! Podejrzewam, że nasz autor przesadził; niestety na ogół kwoty pieniężne darów wyglądają niewiarygodnie). Ta sama Melania ofiarowała mnichom z okolic Antinoe 500 denarów (HL, 58, 2). Melania Młodsza miała przekazać mnichom z Egiptu fantastyczną kwotę 10 000 solidów (ostrożniej jest takim okrągłym a wielkim kwotom nie wierzyć, oczywiście sam fakt darowizny nie budzi wątpliwości). Porfiriusz z Gazy, którego *Żywot* napisany został przez Marka Diakona, przeznaczył pieniądze uzyskane ze sprzedaży dóbr rodzinnych klasztorom, głównie klasztorom egipskim: „gdyż były bardzo ubogie“.³³

Ofiarowywano często nie pieniądze, ale żywność, która mogła być od razu dzielona między braci (HL, 25, 2-3) lub posłużyć do przygotowania wspólnego posiłku. Z utworu opisującego poświęcenie sanktuarium św. Makarego w Sketis przez patriarchę Beniamina (połowa VII w.) dowiadujemy się o pewnym podobnym urzędniku z Nikiu, który trzy razy do roku organizował wspólne posiłki dla braci: na Boże Narodzenie, Epifanię, Wielkanoc.³⁴ Myślę, że posiłki odbywające się w Celach i w Sketis w sposób systematyczny w niedzielę i skupiające wszystkich braci wykorzystywały właśnie ową żywność „z jałmużny“ (Jan Kolobos 9). W każdym razie nigdy nie słyszymy o jakichś składkach mnichów z tej okazji.

Dary mogły pochodzić od ludzi, których coś z mnichami łączyło: krewnych, mieszkańców tej samej wsi czy miasteczka. Jan Kasjan w swych *Conlationes* (XXIV, 11-12) ową gotowość rodziny do materialnego wsparcia uznawał za jeden z powodów, dla których mnich nie powinien pozostawać w pobliżu swego miejsca zamieszkania w „świecie“. Bracia przyszłego patriarchy Izaaka sprawującego tę godność w końcu w. VII, gdy ten wstępuje do klasztoru w Sketis, obdarzają wspólnotę dużą kwotą pieniędzy.³⁵ Większość jednak darów przynoszona była przez osoby nie mające z braćmi osobistych powiązań. Składano je braciom prosząc o modlitwy, o uzdrowienie, wręczano im, gdy spełniły się nadzieje pielgrzymujących ludzi. W ogromnie interesują-

Marc le Diacre, *l'ie de Porphyre*, ed. H. Grégoire, M.A. Kugener, Paris 1930, rozdz. 9.

Zob. R.-G. Coquin, *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin*, Le Caire 1975, s. 173.

Zob. *Vie d'Isaac, patriarche d'Alexandrie de 686 à 689*, ed. E. Porcher, *Patrologia Orientalis*, t. XI, Paris 1915, s. 325.

cym tekście hagiograficznym, tyjącącym się mnichów z File, rodzice opętanego, po cudownym jego wyleczeniu, prosili świętego, aby przyjął od nich dary, ale ten odmówił, gdyż nigdy nie czynił tego.³⁶ Był to szczególnie tytuł do chwały tego ascety, normalnie mnisi dary przyjmowali.

Właśnie z racji niewystarczalności ekonomicznej środowisk monastycznych związek między większymi ich skupiskami a dużymi miastami był tak ścisły. Bez miejskiego zaplecza w pewnej odległości nie mogłyby istnieć ośrodki grupujące wielu mnichów, gdyż mieszkańcy wsi i okolicznych miasteczek nie byłiby w stanie, mimo hojności, zapewnić im egzystencji. W tym właśnie sensie możemy mówić o zjawisku monastycyzmu „okołomiejskiego“.³⁷ Dla Cel taką rolę odgrywała Aleksandria.

Większość ofiar składanych mnichom, a znanych nam z dokumentów greckich i koptyjskich, czyniona była na intencję zmarłych. Ustanawiano je zazwyczaj testamentem. Trudno jednak zakładać z góry, że taki charakter miała większość ofiar dla mnichów z Cel. Ich dobroczyńców skłaniać do hojności musieli przede wszystkim inne motywy, te same, które powodowały pielgrzymki: prośby o wyleczenie, chęć zbliżenia się do świętego człowieka, pragnienie manifestowania w sposób godziwy własnego bogactwa. Nie mając dostatecznych źródeł nie jestem w stanie udowodnić mego sądu, instynktownie jednak czuję, że „normalne“ ofiary za zmarłych wręczane były raczej kościołom i klasztorom, z którymi świeccy byli na co dzień związani, a nie odległym braciom z Cel.

Część tego strumienia darów trafiała od razu do rąk znanych mnichów, o których ludzie z zewnątrz mieli okazję słyszeć. Inni, mniej sławni, otrzymywali jałmużnę za pośrednictwem kościoła, którego kapłani podejmowali się pośredniczenia (Palladiusz, *HL*, 25, 2-3, Arseniusz 16). Mnisi obdarowywani indywidualnie zapewne dzielili się otrzymywanymi środkami z innymi.

Ci sami mnisi, których byt zależał często od cudzej hojności i którzy otrzymywali dary, obdarowywali z kolei innych, udzielając im jałmużny. Nakaz oddawania części owoców pracy i w ogóle części posiadanych środków był równie oczywisty jak nakaz pracy fizycznej. Należało to do logiki mniszej mentalności. Jałmużnę otrzymywali zarówno biedniejsi bracia (zob. cytowany wyżej apoftegmat Jana Kolobosa), jak ludzie świeccy. Do Celów ściągac musiela biedota okolicznych osad (a może i Aleksandrii) licząc na dary pieniężne, większe i mniejsze rozdawnictwa zboża, oliwy, wina. Zwracano się z prośbami do sławnych ascetów tym bardziej, że oni właśnie otrzymywali od ludzi bogatych dary przeznaczone od razu do rozdania wśród biednych. O nie znanym nam skądinąd mnichu Miosie, który miał być w „świecie“ niewolnikiem, dowiadujemy się, że jego byli właściciele w czasie wizyt składanych im w Aleksandrii przyjmowali go ceremonialnie i wręczali dary, „aby na ich intencję rozdawał z tego jałmużny“ (Mios 2). Niewątpliwie ludzie byli przekonani, że pośrednictwo świętego męża powiększało ich zasługę przed Bogiem. Baue, znany nam z koptyjskich apoftegmatów publikowanych przez M. Chaine'a³⁸, otrzymywał od notabli okolicy, w której żył, znaczne kwoty do podziału wśród biednych; jego przerażająca asceza dawała gwarancję bezwzględnej uczciwości.

Większość wiernych, składających w różnych miejscowościach Egiptu dary na rzecz klasztorów, czyniła je w postaci działek ziemi i domów.³⁹ Dosyć często ustanawiano

Opublikowany w *Miscellaneous Coptic Texts*, ed. E. A. W. Budge, London 1915, t. 1. s. 1006.

Termin ten zaczerpnęłam z nie opublikowanej jeszcze pracy znakomitego znawcy dziejów monastycyzmu egipskiego M. Martina.

³⁶ M. Chaine, *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des „Apothegmata patrum“*, Le Caire 1960, s. 244.

³⁹ Odsyłam do źródeł znajdujących się w artykule A. Steinwentera *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte*, cytowanym w przyp. 2. Są to w większości dokumenty w języku koptyjskim z VII—VIII w.

emfiteuzy — w ten sposób ziemia pozostawała w rodzinie, a klasztory dostawały stałe czynsze, nie mając kłopotów z uprawą gruntów. Teksty pachomiańskie pozwalają nam stwierdzić, że wierni gotowi byli darowywać ziemię mnichom niemal od początków ruchu monastycznego. Na tej drodze klasztory stawały się posiadaczami roli, ale choć ofiary były częste, nie wydaje się, aby w Egipcie bizantyjskim wytworzyła się wielka własność klasztorna. Rozproszenie klasztorów, sprzedaż gruntów (nie zakazywały tego przepisy prawa kanonicznego w przeciwieństwie do dóbr kościelnych) prowadziły do atomizacji posiadłości.

Nie mamy żadnych świadectw, które pozwoliłyby nam stwierdzić posiadanie ziemi przez mnichów w Celach. Teoretycznie, i na pewno zasadnie, można założyć, że pozostawali oni właścicielami tego, co mieli w „świecie“, nie widać jednak wypadków darowizn na rzecz ascetów żyjących już na pustyni. Oczywiście milczenie źródeł nie może dostarczać nam argumentów pewnych, nasze źródła literackie (brak wszak dokumentów z Cel) mogły takich faktów nie rejestrować.

Choć nie mogę przedstawić tu bezpośrednich dowodów, przekonana jestem, że ofiary na rzecz mnichów z Cel bardzo rzadko obejmowały ziemię. Na przeszkodzie stała luźna struktura skupiska, składającego się z jednostek względnie szybko powstających i znikających. Nie dawała ona gwarancji stabilności niezbędnej po to, aby skłonić kogoś do ofiarowania ziemi. Ogromne rozmiary ośrodka czyniły mało prawdopodobnymi ofiary z ziemi na rzecz Cel jako całości (natomiast nieduże laury semianachoretyczne mogły, jak nas uczą dokumenty, takie dary otrzymywać).

Ośrodki monastyczne miały także pewną liczbę świeckiej służby. Musimy wziąć (przynajmniej teoretycznie) pod uwagę dwa przypadki: 1. ludzi zależnych od wspólnoty jako całości; 2. ludzi zależnych od poszczególnych braci. W klasztorach typu cenobitycznego tylko pierwszy typ stosunków wchodził w rachubę, w skupiskach semianachoretycznych oba, i to w tym samym czasie.

Analizując sytuację prawną, stwierdzimy istnienie licznej — i ciągle się powiększającej — grupy ludzi osobiście zależnych, związanych ze wspólnotami (czy braćmi) więzami dziedzicznymi. Najwięcej wiadomości o nich zawiera dossier akt darowizn dzieci i samodarowizn ludzi dorosłych na rzecz klasztoru Phoibammona w Tebach.⁴⁰ Pokazuje nam ono, na jakiej drodze takie grupy społeczne się formowały. Ich członkowie mogli żyć także całkowicie samodzielnie, poza klasztorem, płacąc mu tylko systematycznie pewne kwoty. Niewolnicy na pewno byli w ośrodkach monastycznych obecni, ale nie sądzę, by zdarzało się to często.

Poza ludźmi zależnymi wspólnoty korzystały z usług ludzi świeckich wolnych, zawierano z nimi umowy o wykonywanie określonej pracy,⁴¹ której mnisi albo nie chcieli, albo nie mogli wykonywać (na przykład najmowano poganiaczy osłów, gdyż nieustanne podróże po okolicy nie godziły się z zasadami mniszego życia).

Mnisi pochodzący z rodzin zamożnych przybywali na pustynię już ze służącymi. Wynika to jasno z rozważań Jana Kasjana w *Conlationes* (IV, 20), który, opisując zaohowanie braci niezdolnych do zerwania ze zwyczajami porzuconego z dobrej woli przecież świata oskarża ich o trzymanie służących. Przekaz to dla nas ważny, gdyż odnosząc się do początków w. V upewnia nas, że zjawisko to nie było bynajmniej czynnikiem stopniowego psucia się lepszych pod tym względem starszych stosunków.

Zob. A. Steinwenter, *Kinderschenkungen an koptische Klöster*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte“, Kanonistische Abteilung, 11 (1922), ss. 175—208.

⁴¹ Wadi Sarga, *Coptic and Greek Texts*, ed. W.E. Crum, H.I. Bell, Hauniae 1922, nr 161. 164; *Koptiskje Teksty Gosudarstwiennogo Muzieju im A. Puszkina*, dz. cyt., nr 44; *The Monastery of Epiphanius...*, dz. cyt., t. II, nr 84; C. Schmidt, *Ein koptischer Werkvertrag*, „Zeitschrift für ägyptische Sprache“, 67 (1931), ss. 102—104; *Coptic Ostraca*, dz. cyt., nr 51. 88.

Trochę późniejszy od *Conlationes Asketikon* Izajasza⁴² zastanawia się, co należy uczynić ze służącymi, którzy pragną także stać się mnichami. Autor ten radził wówczas umieszczenie ich w innej monastycznej wspólnotcie niż ta, w której żył ich pan. Jeśli trzeba było formułować taką zasadę, to podejrzewać musimy, iż rzeczywistość była inna.

Jeden z apoftegmatów, znanych nam tylko w wersji koptyjskiej publikowanej przez M. Chainé'a (99), wspomina o służącym pewnego starego mnicha, który miał także ucznia (posiadanie sługi nie wynikało więc z konieczności obsługi człowieka niesprawnego). Żył on zresztą nie w pustelni, ale we wsi. W klasztorze w Neklone w Fajum około połowy VII w. znajdowało się dwustu świeckich obok stu dwudziestu braci.⁴³ W tej liczbie mieściły się na pewno dzieci oddane na wychowanie, ludzie chorzy szukający pomocy u mnichów (klasztor był duży i bogaty), ale część tych dwustu ludzi musiała być po prostu służącymi. Nawet jeśli uznamy, że te liczby są przesadnie wysokie, pozostanie fakt godny uwagi: ludzi świeckich mogło być więcej niż braci.

Biorąc te przekazy pod uwagę możemy przyjąć hipotetycznie, że w Celach pewni mnisi mieli służących, wykonujących różne prace w rodzaju transportowania surowca i gotowych produktów, noszenia wody, ścinania trzciny itp.

Rzecz jest tym bardziej godna uwagi, że część bardziej doświadczonych braci miała uczniów, którzy spełniali przy swych mistrzach rozmaite posługi, takie jak przygotowywanie posiłków, noszenie wody, wyprawianie się po surowiec itp. Miejsce uczniów w życiu takiej wspólnoty, jaką były Cele, zasługiwałyoby na dłuższe studium, niestety niewiele nam o nich źródła mówią poza tym, że istnieli i powinni poddawać się bez wahania wszystkim (nawet absurdalnym) zaleceniom starszych. Co się działo, jeśli uczeń nie miał środków, aby zbudować erem lub go sobie kupić, gdy stawał się samodzielny po kilku czy kilkunastu latach nowicjatu? Może zostawał uczniem do końca życia?

Dary, zasoby własne i w mniejszym stopniu praca stawały się źródłem pewnego bogactwa, znajdującego się w rękach przynajmniej niektórych mnichów. Powszechne było przekonanie, że bracia mają złoto (*Historia Monachorum*, VI, 2). Właśnie te nagromadzone zasoby były powodem powtarzających się kilkakrotnie napadów Beduinów od początku V w., kiedy to nie tylko rabowano mienie, ale także uprowadzano mnichów w niewolę lub też po prostu zabijano. Ci, którym udało się ocalać, porzucali swe siedziby rozpraszając się po innych skupiskach monastycznych. Tylko część z nich wracała po pewnym czasie, by odbudować eremy i przywrócić Celom życie. Przed Beduinami próbowano się bronić wznosząc obronne wieże (zwane przez Arabów *kasr*; pod tym mianem są znane w literaturze przedmiotu); jeśli alarm został wszczęty dostatecznie wcześnie, bracia mogli się w nich schronić i przetrwać kilka dni.

Także pospolicie bandyci napadali na eremy. Przy znacznym ich rozproszeniu można było bez większego ryzyka ogołocić cele'ze wszystkiego, co przedstawiało jakąkolwiek wartość.

Wspólnoty monastyczne obowiązane były do przekazywania pewnych kwot biskupom.⁴⁴ Nie wiemy nic o takim obyczaju w odniesieniu do Cel, ale musiały one zachowywać tę samą regułę, która jest dobrze poświadczona dla całego Egiptu. Przy luźnej strukturze tego ośrodka, w którym eremy zachowywały niezależność, podejrzewać

⁴² *Les cinq recensions de l'Asceticon syriaque d'abba Isaïe*, dz.cyt., ss. 169—170.

⁴³ Zob. N. Abbott, *The Monasteries of Fayum*, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures”, 53 (1936), s. 90.

⁴⁴ Na temat takiej wewnętrznej opłaty w Kościele egipskim pisałam w swej książce *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte du IV^e au VIII^e siècles*, Bruxelles 1972, ss. 122—130.

trzeba, że zbieranie kwot musiało być dokonywane przez prezbiterów kościoła (czy później, gdy było więcej kościołów, przez ich kapłanów).

Obowiązek przekazywania części dochodów uzyskiwanych przez braci tłumaczy nam wiadomość znajdującą się w *Historii Patriarchów*, która przy okazji opisu czasów Michała I (744-768) stwierdza o pewnym biskupie Fajum, iż był bogaty, gdyż „miał wiele dóbr i trzydzieści pięć klasztorów”.¹⁵

Biskupi mogli wystąpić jednocześnie w roli biorących i dających, składając ze swej strony dary mnichom, zwłaszcza wtedy gdy chodziło o zbudowanie kościoła, hospicjum dla pielgrzymów, wież, wsparcie braci w szczególnie krytycznej sytuacji.

Podbój arabski nie tylko początkowo nie zakłócił funkcjonowania Cel, ale przyczynił się do ich rozkwitu. Zamarły konflikty o charakterze dogmatycznym, które dotyczyły nie raz, i to boleśnie, mieszkańców tego ośrodka, gdyż patriarchowie ortodoksyjni, zwłaszcza Cyrus, ostatni sprawujący swą funkcję za bizantyjskich czasów, prześladowali mnichów monofizyckich. Ponadto presja fiskalna ze strony Arabów początkowo wychodziła klasztorom na dobre. Mnisi zachowali bowiem zwolnienie od podatków, ów przywilej skłaniał wielu do wstępowania do klasztorów. Oczywiście chęć wymknięcia się obowiązkowi podatkowym nie może być jedynym powodem zwiększonego napływu nowicjuszy. Niemniej jednak ludzie, zwłaszcza starsi, którzy z innych względów byli takiej decyzji bliscy, mogli mieć dodatkowe motywy, aby schronić się na pustynię. Jeśli będziemy pamiętać o budowlach w Celach, wygodnych, racjonalnie zaplanowanych, to nie sposób oprzeć się wrażeniu, że dla człowieka o fortunie średniej (a więc zdolnego do wystawienia sobie eremu), pobożnego i przywykłego do pewnej ascezy, zmiana trybu życia była wielka, ale chyba nie katastroficzna.

Kryzys jednak nadciągnął z początkiem VIII w.¹⁶ Nasze podstawowe źródło dla historii Kościoła tych czasów, *Historia Patriarchów Aleksandrii*, wspomina o prześladowaniach skierowanych przeciwko mnichom, zarządzonych przez namiestnika Egiptu imieniem Al Asbagh. Zakazał on przyjmowania nowych mnichów, a tych, którzy już nimi byli, kazał piętnować żelazem. Gdy przeprowadzono następnie kontrolę w klasztorach i znaleziono braci nie naznaczonych, ukarano ich śmiercią. Mało jest prawdopodobne, aby urzędnik ten działał ze szczególnej nienawiści do mnichów jako takich, próbował on raczej położyć tamę ucieczce przed płaceniem podatków, która, z czym nasza *Historia* się zgadza, przybrała wielkie rozmiary. Zakaz zresztą został wkrótce cofnięty. Natomiast utrzymano w mocy inne postanowienie tegoż namiestnika: podatek w wysokości jednego dinara od każdego mnicha, za którego płacenie był osobiście odpowiedzialny przeor.¹⁷ Zmieniło to w sposób zasadniczy sytuację ekonomiczną ośrodków monastycznych. Z tekstów ósmowiecznych, zwłaszcza z dokumentów koptyjskich, przebija prawdziwa finansowa obsesja, wspólnoty czynią wszystko, aby te kwoty zgromadzić.¹⁸ Te, które nie potrafiły znaleźć pieniędzy, były skazane na zagładę. W tej sytuacji o losach klasztorów decydowało posiadanie ziemi, dającej względnie stały dochód.

History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, ed. B. Evetts, *Patrologia Orientalis*, V, Paris 1910, s. 94.

¹⁶ Sytuacja klasztorów wczesnego średniowiecza przedstawiona jest bardzo starannie w cytowanej w przyp. 2 pracy H.G.E. White'a o klasztorach Wadi Natrun, a także w artykule Nabbi Abbotta (przyp. 43).

¹⁷ Zob. *History of the Patriarchs...*, dz. cyt., s. 51.

Wynika to chociażby z analizy grupy tekstów pochodzących z klasztoru w Balaizah i opublikowanych przez P. Kahle (*Balaizah. Coptic Texts from Deir el-Balaizah in Upper Egypt*, Oxford 1954; zob. doskonały wstęp). Świadectwem presji fiskalnej i wynikłych stąd trudności jest grupa dokumentów-poręczeń, w których mnisi udzielają sobie wzajemnie gwarancji, że udając się w podróż wrócą do klasztoru, inaczej przeor byłby osobiście obciążony podatkiem zbiegłego brata; W. C. Till, *Die koptischen Bürgerschaftsurkunden*, Bulletin de la Société d'archéologie Copte, 14 (1958), ss. 165—226.

Sytuacja Cel musiała być szczególnie trudna. Ich rozmiary, sława ośrodka bardzo bogatego podniecały arabskich urzędników do grabieży na własną rękę, do wymuszania kwot ponad to, co bracia winni byli płacić z tytułu podatków. Wyciśnięcie gwałtem odpowiednich kwot było dla ludzi dysponujących siłą bardzo łatwe. W VIII w. mogło zabraknąć już tych, którzy by się za mnichami z Cel ujęli. Zależność od szczodrobliwości wiernych czyniła sytuację gospodarczą Cel ogromnie niestabilną, a struktura semianachoretyczna pogłębiła kryzys. Szybka islamizacja kraju (zwłaszcza Deltę po powstaniach), ucisk chrześcijan po nieudanych rewoltach Koptów nie mogły nie odbić się na ilości darów składanych przez wiernych. Klasztory o rozmiarach średnich, posiadające ziemię, położone nieco na uboczu i mające oparcie w lokalnych, chrześcijańskich notablach lepiej broniły się przed trudnościami, jakie niesły nowe czasy. Mogły nawet wzrastać w siłę, budować nowe pomieszczenia wykorzystując momenty liberalizacji. Jednak i ich los, w większości, był już przesądzony, w obliczu szybkiego wzrostu liczby mużułmanów i one miały zniknąć.

Wreszcie na koniec tego studium chcę postawić pytania, które w jakiejś formie były obecne w moich rozważaniach, ale nie zostały sformułowane dostatecznie ostro. W jakim stopniu poznanie ekonomiki Cel pomaga nam w zrozumieniu przemian, którym podlegał monastycyzm egipski, a które tak dobrze są wyczuwalne, gdy porównamy obraz ascezy utrwalony w utworach powstałych w w. IV z wygodnymi eremami ozdobionymi malarską dekoracją wskazującą na estetyczne wymagania ich mieszkańców? Dalej: kiedy należy umieścić granicę między tymi dwoma sposobami życia na pustyni? Na czym polegają przyczyny i mechanizm zmian?

Zazwyczaj na to ostatnie pytanie historycy monastycyzmu odpowiadali bez większego wahania, że mamy do czynienia z procesem psucia się pustynnych środowisk, z naciskiem świeckiej rzeczywistości, której nie neutralizował już entuzjazm charakterystyczny dla pierwszych pokoleń uciekających od świata. Jest to proces występujący nieraz w historii klasztorów różnych epok.

Zastanowić się jednak wypada, czy przemiany, które możemy uchwycić w Egipcie, mają właśnie taki, stosunkowo prosty charakter. Różnica między ascezą w. IV a VI jest tak znaczna, że trzeba się zapytać, czy możemy mówić o istnieniu jednego modelu obowiązującego w obu okresach, czy też dwóch, zdecydowanie odmiennych (oczywiście przy tym drugim założeniu mielibyśmy do czynienia z lepszym i gorszym realizowaniem wzorców, mnichami gorliwymi i leniwymi). Typ ascezy wieków późniejszych nie byłby jakościowo gorszy, nie stanowiłby efektu degradacji pierwotnych ideałów — byłby po prostu inny.

W tym właśnie kierunku idą sugestie tych historyków, dla których punktem wyjścia są badania nad tekstami gnostyckimi i manichejskimi odkrytymi w Egipcie. Odnowiły one w sposób radykalny naszą wiedzę o prądach religijnych i religijno-filozoficznych w. III i IV, umożliwiły zwłaszcza głębsze poznanie gnostycyzmu. Pozwoliły nam także inaczej odczytać treść wielu dobrze poprzednio znanych tekstów ascetycznych, pokazując ich związki z rozmaitymi prądami odrzuconymi później przez Kościół. Nie mamy dziś wątpliwości, że w dziejach chrześcijańskiego monastycyzmu był długi okres, który nazwać można „gnostycyzującym“. Mieszczą się w nim św. Antoni, jego uczeń Ammonas, Pachomiusz i jego najbliżsi uczniowie, w ogóle zapewne większość wielkich mnichów pierwszych generacji. Właśnie ów „gnostycyzujący“ monastycyzm uprawiał ascezę obracającą się bezwzględnie przeciwko własnemu ciału, które stanowić miało przeszkodę w kontemplacji rzeczywistości niebiańskiej. Podstawę teologiczną tego prądu stanowiła myśl Orygenesu rozwijana następnie przez wielu autorów, z których najwybitniejszym był Ewagriusz Pontyjski. Spór o ocenę dorobku aleksandryjskiego teologa, który zakończył się na przełomie w. IV i V jego potępieniem, miał olbrzymie konsekwencje dla mentalności egipskich mnichów. Przyczynił się (między

innymi) do wytworzenia, po upływie pewnego czasu, odmiennego wzoru ascezy, kładącego nacisk na inne kwestie, pozbawionego tak ostrej nienawiści do własnego ciała, namiętnego pragnienia jego niszczenia. Oczywiście stary typ ascezy nie zanikł całkowicie, pozostawił trwałe ślady w duchowości wschodnich mnichów. Także wielki mistrz ascezy w. IV, Ewagriusz Pontyjski, był dalej czytany, gdyż jego najważniejsze dzieła przypisano autorowi o sprawdzonej ortodoksji, ocalając je dla środowisk monastycznych.

Przyznaję, że te wyjaśnienia trafiają mi do przekonania. Przyjmując je jesteśmy w stanie zrozumieć sens długich wieków ascezy odmiennej od swych heroicznym początków, odrzucić wartościujący sposób myślenia, tak groźny w wypadku prądów religijnych.

Wracając do moich rozważań o ekonomice Cel — jasne jest dla mnie, że ich przydatność w tej dyskusji jest bardzo ograniczona. Pamiętajmy, że stosunkowo mało wiemy o zachowaniach pokoleń najstarszych, a więc właśnie tych, które były pod tak silnym wpływem gnostycyzmu. Natomiast obserwacja wykorzystanych w tym studium źródeł pokazuje, że typ ekonomiki, uchwytny w drugiej połowie w. IV czy w wieku V, nie różni się od typu ekonomiki w. VI — VII. Zmiany polegały nie na przekształceniu istoty, ale na stopniu powszechności pewnych zjawisk. Rodzaje wykonywanej pracy rzemieślniczej nie uległy zmianie. Wprawdzie wspólnoty stają się właścicielami ziemi, ale — jak miałam okazję to wykazać — nie było jej bardzo wiele i co ważniejsze, najczęściej nie była ona przez braci uprawiana ani administrowana. Z ekonomicznego punktu widzenia nie ma istotniejszej różnicy między systematycznie udzielaną jałmużną (przez wielką własność choćby) a dochodem z wydzierzawianych na długie okresy działek. Prawdopodobnie w późniejszym okresie szczodroblivość wiernych była ważniejsza i przybierała bardziej sformalizowaną postać. Podejrzewam, że najważniejsza różnica polegała na gotowości ze strony mnichów do posługiwania się zasobami przyniesionymi ze świata. W IV w. ludzie zamożni, którzy stawali się mnichami, oddawali swój osobisty majątek rodzinie albo go rozdawali potrzebującym. W VI i VII w. zużycie go dla siebie, na pustyni, stawało się dopuszczalne w o wiele większym stopniu niż poprzednio.

Myślę, że łatwiej dokonywały się zmiany w dziedzinie warunków mieszkania niż sposobu odżywiania się. Teksty ascetyczne nie zawierają nakazów ani zakazów w sprawie rozmiarów cel i ich dekoracji (w IV w. nikomu nie przychodziło do głowy ozdabiać ich freskami), natomiast wiele mówią o posiłkach; przejść do porządku dziennego nad tymi zaleceniami było trudno.

Utrzymywanie się tych samych ekonomicznych form bytowania wielkich skupisk monastycznych, takich jak Cele, przemawia, moim zdaniem, za tezą o zmianie typu ascezy. „Psucie się“ pierwotnego wzorca powinno było dotyczyć właśnie sfery ekonomiki, wprowadzać do niej zupełnie nowe postawy. Oczywiście jest to tylko sugestia — dowód zasadności takich czy innych wyjaśnień zmian obserwowanych w monastycznych środowiskach musi być przeprowadzony przy pomocy wyników analizy duchowości braci, nie zaś ich sposobów gospodarowania.