

Wipszycka, Ewa

Świeckie bractwa w życiu religijnym chrześcijańskiego Egiptu

Przegląd Historyczny 59/3, 447-463

1968

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

EWA WIPSYCKA

Świeckie bractwa w życiu religijnym chrześcijańskiego Egiptu

W historii kościoła gminy egipskich wiernych mają swoje szczególne miejsce. Z krajem tym wiążą się początki anachoretyzmu i znacznie ważniejszego dla przyszłości chrześcijaństwa ruchu klasztorowego. Obok ucieczki na pustynię, obok surowych reguł zakonnych kongregacji, pragnienie wypełnienia nakazów ewangelii powołało do istnienia inne jeszcze formy życia religijnego. Tematem niniejszego artykułu będzie jedna z nich, a mianowicie świeckie bractwa religijne, znacznie mniej znane, albo zgoła pomijane przez literaturę przedmiotu, choć istotne dla wielu ludzi późnego antyku.

Zwróćmy uwagę, że wszystkie formy intensywnego życia religijnego powstają, czy też, jak to się dzieje z anachorezą, nabierają cech powszechności mniej więcej na przestrzeni tego samego półwiecza (a zwłaszcza w latach dwudziestych-czterdziestych IV w.). Ich pojawienie wiąże się obecnie coraz powszechniej z reakcją na przemiany, które nastąpiły po zamknięciu okresu prześladowań, gdy w ciągu jednego pokolenia od religii tolerowanej na marginesie życia społecznego, a okresowo i tępionej, chrześcijaństwo zdobyło sobie pozycję uprzywilejowaną¹. Pociągnęło to za sobą w sposób konieczny obniżenie przeciętnego poziomu wiernych i tonu życia religijnego gminy. Gmina ta ponadto zaczęła ogromnie szybko zmieniać oblicze. Rozwój organizacji kościelnej, jej rosnąca jednolitość, skuteczność kontroli i wzrost wymagań wobec jednostki powodował odsuwanie się tych wiernych, których życie religijne było bardziej intensywne, a jednocześnie trudniejsze do pogodzenia z narzucanym powszechnie modelem. Udział kościoła w pośrednictwie między bóstwem a wiernym rósł dostatecznie szybko, aby wywołać pragnienie kontaktu bardziej osobistego, mniej obciążonego formami rytualnymi. Pragnienie to nie musiało wiązać się ze świadomą niechęcią wobec kleru i jego wymagań; znacznie chyba częściej ci, którzy je odczuwali, zachowywali pełny szacunek wobec hierarchii kościelnej, szukając jednak zaspokojenia religijnego poza ramami kościoła.

W wypadku Egiptu sprowadzenie przyczyn mnożenia się klasztorów i anachoretów (aby już wymienić formy skrajne) tylko do reakcji na pogorszenie się przeciętnego poziomu wiernych i nacisk ze strony usztywniającego się kościoła wydaje się być uproszczeniem. Istnieją i inne czynniki, w części specyficzne dla Egiptu, które tu odegrały niemałą rolę.

¹ Pisał o tym u nas niedawno J. Kłoczowski w swojej interesującej i wnikliwej książce *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodu od starożytności do XV w.*, Kraków 1964, która we swej wstępnej części, wbrew tytułowi, poświęca wiele miejsca sprawom wschodnim.

Szukać ich trzeba w konkretnych warunkach, w których odbył się proces chrystianizacji tego kraju.

Wiek IV miał dla niego decydujące znaczenie². Sukces ten miał kilka przyczyn. Punkt startu był tu lepszy niż dla większości prowincji, nawet wschodnich. Gminy były liczniejsze, lepiej zorganizowane i co najważniejsze sięgnęły już wcześniej do środowisk pozostających gdzie indziej poza kościołem, a mianowicie do wsi. W pierwszych wiekach chrześcijaństwo jest zjawiskiem *par excellence* miejskim i nawet w Egipcie do końca III w. wyjątki nie mogły być zbyt liczne. Jednak koniec IV w. mimo bardzo intensywnego rytmu nawracania wcale nie oznaczał zaniku w tej prowincji dużych, zwartych grup pogańskich³. Walczyły z nimi będzie w pierwszej połowie V w. Szenute, przeor ogromnego klasztoru w pobliżu Panopolis w Górnym Egipcie. W życiorysach świętobliwych biskupów walka z pogaństwem była dostatecznie częstym motywem. Nie wykluczone, że pewne, choć ograniczone, grupy pogańskie mogły dotrzeć do podboju arabskiego w połowie VII w. Trudno nam jest dzisiaj wydobyć ze skąpych bardzo źródeł informacje na temat środowisk społecznych opierających się chrześcijaństwu. Wydaje się, że znaleźć je można było zarówno na wsi, jak i w mieście i najostrożniej, a zarazem najbardziej zgodnie z naszą dokumentacją można stwierdzić, że musiały istnieć warianty lokalne uzależnione od czynników najczęściej dla nas nie do ustalenia (świątynie pogańskie, tradycje, aktywność kleru chrześcijańskiego). Wśród nowonawróconych chrześcijan liczba takich, którzy to robili z oportunistu lub instynktu stadnego musiała być duża. Obok nich znajdowała się grupa takich, którzy przeżywali głęboko zasady nowej wiary. Nie sposób powiedzieć, która z tych postaw dominowała; źródła mogą nam dostarczyć mnóstwa informacji, ale niemal wyłącznie dotyczą one wypadków indywidualnych, nie dających podstaw do stwierdzeń ilościowych. Podejrzewam, że w Egipcie procent owych „autentycznych” nawróceń był nieco wyższy niż gdzie indziej. Od dawna badacze dość niespokojnych kolei losu kościoła egipskiego wskazywali na jego szczególną rolę w procesie odrodzenia narodowościowego⁴. Egipt u schyłku starożytności przeżywał okres renesansu kultury rodzimej: przypomnijmy tu powstanie odrębnego alfabetu i literatury w pierwszym rządzie, dalej rozwój sztuk plastycznych w specyficznym kierunku, który przyjęliśmy nazywać koptyjskim. Wszystkie niemal prowincje świata rzymskiego przeżywały począwszy od III w. mniej lub więcej dające się zrealizować pokusy oderwania się od imperium i podjęcia własnego życia. Nie ominęły one Egiptu, w którym wzrosła znacznie świadomość własnej wartości i niechęć do wszystkiego, co narzucała władza centralna. Historia herezji monofizyc-

² Literatura na temat chrystianizacji Egiptu jest dosyć spora, ale ogromnie rozproszona. Brak jest nowszej, szerszej pracy o ambicjach syntetycznych i dążącej do wyczerpującego przedstawienia kwestii. Podstawowe informacje i obiegowe poglądy czytelnik znajdzie w E. R. Hardy, *Christian Egypt. Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York 1952.

³ Por. R. Rémondon, *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme V—VII s.*, „Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire” t. LI, 1952, s. 63—78.

⁴ Poza wskazaną poprzednio pracą E. R. Hardego warto wymienić dwie książki znacznie starsze, ale ciągle aktualne: J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums*, „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur” t. XXV, 1903, fasc. 1; J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites* (518—616), Paris 1923.

kiej w V—VII w. dostarcza tutaj najbardziej jaskrawych dowodów. Kompromis między monofizytami a katolikami tak łatwy pozornie do osiągnięcia, gdy się weźmie pod uwagę znikomość różnic dogmatycznych, był niemożliwy, gdyż Egipt (i znaczna część ludności Syrii i Palestyny) nie chciały go z przyczyn pozareligijnych. Patriarcha Aleksandrii stał się już w IV w. prawdziwym przywódcą ludu egipskiego. Jego autorytet wśród mas, nie mówiąc już o wyjątkowo zdyscyplinowanym i poddanym mu bezwzględnie klerze, nie miał sobie równych w innych częściach świata chrześcijańskiego. Opór Egiptu wobec władzy centralnej, świeżo obudzone ambicje, którymi kierowali aleksandryjscy papieże, musiał zresztą być bardziej skomplikowany niż nam się to wydaje. Jesteśmy może zbyt skłonni do przeceniania roli czynnika narodowościowego, zapominając, że w tym ruchu brały udział zarówno masy greckiej ludności Aleksandrii, jak i chłopci mówiący wyłącznie po koptyjsku z głębin Doliny Nilu. Tak więc chrystianizacja Egiptu przebiegała w atmosferze, która powodowała, iż religia chrześcijańska była od razu solidniej przyswajana przez jego mieszkańców.

Wróćmy do problematyki ruchu monastycznego, gdyż te wywody mają posłużyć jedynie do wyjaśnienia warunków, w których się narodził. Musimy pamiętać, że rozwijał się on jednocześnie na gruncie reakcji przeciwko psuciu się religii i w atmosferze entuzjazmu towarzyszącego procesowi chrystianizacji. Istnieje prawdopodobnie pewien zespół reakcji typowych dla wszystkich społeczeństw przyjmujących nową wiarę. Nawet bez głębszych analiz można stwierdzić, że świeżo objęte przez jakąś religię społeczeństwo bardziej dosłownie traktuje jej zalecenia, a liczba ludzi dążących do konsekwentnej realizacji modelu religijnego jest większa niż w następnych pokoleniach. Religia chrześcijańska bardziej niż inne systemy wierzeń umiała oddziaływać właśnie w tym kierunku.

Reakcja na szerzącą się obojętność u jednych, egzaltacja w zetknięciu z nową wiarą u innych, spowodowały potężny prąd powołań. Wśród bohaterów tego ruchu część pochodziła ze starych rodzin chrześcijańskich, część przeszła od pogaństwa wprost na pustynię lub do klasztoru. Między tymi ostatnimi przykład najbardziej znany to św. Pachomiusz, założyciel pierwszej wielkiej kongregacji zakonnej.

Napięcie religijne przejawiało się na terenie Egiptu w rozmaitych formach odpowiadających różnym postawom psychicznym i potrzebom różnych środowisk społecznych. Stosunkowo najlepiej znamy z nich anachorezę i cenobityzm oświecone przez liczne i bogate w treść źródła. Ta sława jest nieco paradoksalna: choć decydujące dla przyszłości myśli i ruchu monastycznego w skali całego chrześcijaństwa, obie te formy nie były wcale najbardziej typowe i najliczniej reprezentowane wśród społeczeństwa egipskiego.

Jedną z bardzo ważnych form, którą przybierał ruch dążący do intensyfikacji życia religijnego były bractwa religijne. Pod tym terminem rozumiem grupę ludzi, którzy jednoczą się i przyjmują określoną przez nich strukturę organizacyjną w celu wspólnego życia religijnego bez zrywania więzów ze światem bądź dlatego, że ich sytuacja rodzinna czy inna im to uniemożliwiała, bądź znacznie częściej pragnienie bardziej rygorystycznego wypełniania obowiązków wobec bóstwa, jakkolwiek byłoby ono autentyczne, nie miało takiego natężenia by skłonić osobnika do daleko posuniętych wyrzeczeń. Ten „świat” to w pierwszym rzędzie rodzina, działalność mająca na celu zdobycie środków utrzymania, majątek, śro-

dowisko, do którego należeli. Przynależność do bractwa pociągała za sobą poświęcenie większej niż u przeciętnego członka społeczności chrześcijańskiej ilości czasu na praktyki religijne, najczęściej wspólne, działalność charytatywną zarówno wobec stowarzyszonych jak i ludzi z zewnątrz, wreszcie pewne formy życia towarzyskiego.

Takie bractwa religijne są zjawiskiem typowym dla różnych kręgów religijnych, w tym również dla chrześcijaństwa, w różnym nasileniu w różnych epokach aż po dzień dzisiejszy⁵. Na gruncie europejskim ich rozkwit przypada na czasy średniowiecza i początki ery nowożytnej. Istniały już u schyłku starożytności i odgrywały większą rolę niż by to wynikało ze wzmianek (lub częściej ich braku) w podręcznikach historii kościoła. Odpowiedzialność za owe milczenie ponoszą źródła, które są dla tego tematu bardzo nieliczne i niewiele mówiące. W pierwszym rzędzie brak jest statutów bractw. Nie oznacza to prawdopodobnie, by taki typ dokumentów w ogóle nie istniał. Sądząc z zachowanych w postaci inskrypcyjnej czy na papirusie ustaw regulujących życie kolegiów pogańskich zwyczaj spisywania tego rodzaju zasad nie powstał dopiero w wiekach średnich. Milczą o bractwach akta soborów czy synodów. Ich uwaga skupiała się gdzie indziej: na definiowaniu i bronieniu ortodoksji przed herezjami z jednej strony i na kwestiach organizacji i dyscypliny kościelnej z drugiej. Bractwa nie musiały przyczyniać dostatecznie wiele kłopotów, by trafiać na obrady zgromadzonych biskupów. Dodajmy, że mnisi i klasztory, czynniki tak istotne dla kościoła, zajmowały na nich także niewiele miejsca. Pozostają źródła opisowe: kroniki, żywoty świętych, zbiory kazań itd., w których rzeczywiście bractwa się pojawiają i to w takich kontekstach — jak to wykażę dalej — które wskazywałyby, że były zjawiskiem powszechnym i na tyle dobrze wszystkim znanym, by nie wymagać przy opisie dodatkowych wyjaśnień.

Szczupłość danych, przy masie materiału oświetlającego inne problemy, tłumaczy brak systematycznych badań nad tą formą życia religijnego. Studium najważniejsze i najbardziej wnikliwe to artykuł H. Leclercq'a w t. III „Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie” (s. v. *confréries*) liczący siedem kolumn druku i pomyślany przez autora jako szkic zupełnie prowizoryczny, mający innych zachęcić do podjęcia tej tematyki⁶. Nikt jeszcze nie podjął systematycznego przeglądu źródeł wychodzącego poza cytowanie wychwyconych przez indeksy ustępów, w których występują charakterystyczne terminy. Inna rzecz, że trudno wymagać od kogoś czytania wszystkich źródeł późnoantycznych. Jest ich ogromnie dużo, tak dużo, że sama lektura gotowa jest rozciągnąć się na długie lata. Artykuł mój nie pretenduje też do traktowania o bractwach w całym byłym imperium rzymskim. Chciałabym jedynie przedstawić wyniki moich kwerend dla Egiptu w wiekach IV—IX, przy wykorzystaniu materiałów pochodzących ze wschodnich prowincji, które mogą w pewnych kwestiach dostarczyć cennych wyjaśnień.

⁵ Por. artykuł G. Le Bras, *Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions*, „Revue Historique du Droit Français et Etranger” t. XIX—XX, 1940/41, s. 310—363. Autor daje w nim krótki zarys dziejów stowarzyszeń i ustala listę pytań, na które należałoby szukać odpowiedzi w dalszych badaniach.

⁶ Poza nim na ten temat publikowali artykuły w czasopiśmie „Echos d'Orient”: P. Pétridès, *Le monastère des Spoudaei à Jérusalem et les Spoudaei à Constantinople* (t. IV, 1901, s. 225—231); tenże, *Spoudaei et Philopones* (t. VII, 1904, s. 341—343); S. Vailhé, *Les Philopones d'Oxyrhynque du IV siècle* (t. XIV, 1911, s. 277—8).

Członkowie bractw późnoantycznych wschodniej części państwa rzymskiego występują w źródłach zasadniczo pod dwoma nazwami *φιλόπονοι* („miłośnicy trudu”) i *σπουδαίοι* („gorliwi”) ⁷. Oba terminy są poświadczone dla Egiptu z pewną przewagą liczebną pierwszego ⁸. Nie wykluczone, że istniały i inne określenia, które nie zostały jeszcze zidentyfikowane, bądź są tak ogólnikowe (np. „bracia”, „współbracia”, „siostry”), że trudno bez szerszego kontekstu powiązać je z bractwami.

Bractwa religijne otwarte były zarówno dla mężczyzn jak i dla kobiet. Taką zasadę odnajdujemy w następnych epokach. Tak było u schyłku IV w. w Konstantynopolu ⁹. Choć brak jest na to dowodów bezpośrednich dla Egiptu, nie widzę powodów, aby dla tego terenu usunąć kobiety z pola widzenia jako członkinie bractw. Zauważmy zresztą, że większość przekazów mówi ogólnikowo o *philoponoi* lub *spoudaioi* nie wchodząc w określanie płci.

Zachariasz Scholastyk pozostawił interesującą charakterystykę środowiska bractw, którą warto przytoczyć na wstępie naszych o nim rozważań: wspominając pewnego przedstawiciela studenckich grup *philoponoi* stwierdza, że wśród nich *l'orthodoxie, l'humilité de vie, la grande chasteté, l'amour de son semblable et la commisération envers les pauvres étaient universellement attestés. Il était en effet de ceux qui fréquentent avec assiduité la sainte église, ceux que les Alexandrins suivant la coutume du pays ont l'habitude d'appeler philoponoi* (przekaz nr 3, s. 12, tłumaczenie M. A. Kugenera — podają tekst francuski, nie znając syryjskiego nie mogą dać przekładu własnego w oparciu o oryginał). Rozpatrzmy kolejno ową listę cnót, którymi winni odznaczać się członkowie bractw.

Pierwsza z nich, ortodoksyjność, musi budzić zastrzeżenia. Bractwa religijne są poświadczane zarówno dla monofizyckiego Egiptu, jak i dla zasadniczo katolickiego Konstantynopola. Między tymi dwoma odłamami chrześcijaństwa nie było zresztą takich różnic ideologicznych, które by faworyzowały czy też hamowały taką formę życia religijnego. Prawdopodobnie Zachariasz ma jednak rację oceniając konkretną sytuację Aleksandrii, w której w ogóle reprezentanci tendencji monofizyckiej (do której on sam należał) przeważali liczebnie nad katolikami, co musiało odbijać się również na składzie bractw. Z życiorysu Jana Miłosiernego dowiadujemy się jednak o istnieniu bractw zależnych od katolickiego patriarchy Aleksandrii. *L'humilité de vie* oznaczać miało ascetyczny tryb życia. Choć w tekstach umieszczonych na naszej liście nie ma na ten temat wiadomości, możemy w tym punkcie wierzyć Zachariaszowi. Członkowie bractw z pewnością przestrzegali postów w większym stopniu, niż od wiernych domagał się tego kościół, a ponadto niezależnie od postów trzymali się zasady umiarkowania w jedzeniu i picciu. Pokora rozciągała się na sposób ubrania, wyposażenia mieszkań, tryb życia. Należało to do programu minimum każdego ówczesnego ruchu religijnego. Więcej wątpliwości musi budzić zasada czystości seksualnej stawiana na trzecim miejscu. Wiemy, że wśród *philoponoi* byli ludzie mający rodziny (przekaz

⁷ Zachariasz Scholastyk (s. 24) podaje jako jeszcze jedną nazwę „towarzyszy”; niestety dysponujemy tylko tłumaczeniem syryjskim i nie wiemy jakiemu terminowi greckiemu to odpowiadało.

⁸ *Spoudaioi* występują w przekazach nr 1, 4, 9 w podanym na końcu tego artykułu wykazie źródeł.

⁹ *Sozomenos Kirchengeschichte*, wyd. J. Bidez, „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte” t. I, Berlin 1960, ks. VIII, cap. 23, s. 380—381.

nr 7), a nawet do rzeczy normalnych należało w tym środowisku zawieranie związków małżeńskich. Świadczyłyaby o tym pewna historyjka przytoczona przez anonimowego autora opowiadań o świątobliwych mnichach. Do pewnego członka bractwa z Tebaidy jego towarzysze zwrócili się z taką przemową: „Panie Pawle, czemu nie zostajesz mnichem? Nie masz rodziców i nie pragniesz się ożenić” (przekaz nr 12). Prawdopodobnie tendencja do abstynencji musiała być silna i przyjmowała postać bezżeństwa, ale przede wszystkim polegać musiała na nieutrzymywaniu stosunków seksualnych w małżeństwach posiadających już dzieci. Jednak nigdy nie stała się regułą. Miłość bliźniego i wpływająca stąd działalność filantropijna musiały należeć do programu moralnego tego środowiska. Nas interesowałyby najbardziej, w jakim stopniu bractwa nastawione były w pierwszym rzędzie na pomoc własnym członkom, którzy znaleźli się w biedzie czy w nieszczęściu, a w jakim stopniu działając na zewnątrz realizowali jedno z podstawowych przykazań religii chrześcijańskiej. Źródła dają nam wiadomości o tym drugim typie poczynań filantropijnych. W wielkim sanktuarium św. Jana i Cyrusa σοφοί ἀνάργυροι („lekarzy leczących bezpłatnie”) w pobliżu Aleksandrii *philoponoi* zajmowali się licznie tu ściągającymi chorymi. Wynika to z historii Teofila, któremu święci ukazujący mu się we śnie polecają wezwać *philoponoi* i kazać zanieść się na brzeg morza¹⁰ (przekaz nr 7). Najwięcej wiemy o systematycznym uczęszczaniu do kościoła i udziale w odbywających się tam nabożeństwach. Ludziom stojącym z zewnątrz musiał się ten właśnie aspekt działalności *philoponoi* najbardziej rzucać w oczy. Gdy źródła nasze chcą kogoś scharakteryzować jako wzorowego członka bractwa powiedzą, że „chodził on do św. kościoła w dzień i w nocy, i był gorliwy przez cały czas w przestrzeganiu pozostałych jego nakazów” (przekaz nr 12)¹¹. Oznacza to codzienne wspólne modlitwy, najczęściej wieczorne, przeciągające się długo w noc, polegające na głośnym recytowaniu fragmentów Starego i Nowego Testamentu, śpiewaniu psalmów; daleki rygorystyczny udział w sobotnich i niedzielnych mszach; modlitwy całonocne przed wielkimi świętami. Stopień zaangażowania w tych praktykach zależał od dobrej woli członków stowarzyszenia. Trochę inaczej musiała przedstawiać się sprawa udziału w uroczystościach skupiających cały kler i wiernych danej gminy, a nawet pielgrzymów ściągających z zewnątrz. Tutaj bractwa występowały w sposób zorganizowany, jako grupa odrębna od kleru i ludzi świeckich. I tak *philoponoi* Oxyrynchos razem z duchownymi i wiernymi wychodzą na przeciw i witają patriarchę Aleksandrii, który przybył do miasta (przekaz nr 2). Był to zawsze bardzo uroczysty moment w życiu gmin chrześcijańskich, na co niemały wpływ miał zupełnie wyjątkowy autorytet i cześć, którymi patriarcha był otoczony w tym kraju. Bractwa religijne Assiut (greckie Lykopolis) uczestniczą w święcie ku czci św. Klaudiusza, które zgromadziło lud z trzech miast i miejscowych wysokich urzędników (przekaz nr 5). *Philoponoi* aleksandryjscy biorą udział, a może nawet i organizują uroczystości pogrzebowe patriarchy Aleksan-

¹⁰ Opieka nad chorymi występuje również w historii bogatej i pobożnej mieszkanki Konstantynopola u schyłku IV i początku V w., Nikarety, która osobiście zajmowała się przyrządzaniem leków, a o której opowiada Sozomenos w cytowanym powyżej miejscu. Wśród członkiń bractw religijnych egipskich wiele było takich, które służyły chorym z pobudek religijnych.

¹¹ Podobnie w opisie trybu życia *philoponoi* rekrutujących się ze środowiska studenckiego w Bejrucie, o którym opowiada Zachariasz Scholastyk w życiorysie Sewera, patriarchy Antiochii (przekaz nr 3, s. 54–56).

drii¹². Dalej widzimy ich w czasie translacji ciała św. Makarego Wielkiego do zbudowanej specjalnie bazyliki w Wadi Natrun (przekaz nr 8). W sanktuarium św. Jerzego, o którym mówi przekaz nr 10, idą pod kierownictwem biskupa w procesji, w czasie której obnoszony jest sarkofag z ciałem świętego. Stały udział zorganizowanej grupy *philoponoi* w nabożeństwach mógł prowadzić do tego, że zarezerwowano im określone miejsce w kościele (przekaz nr 11). Ta służba liturgiczna musiała mieć ogromne znaczenie dla kleru. W ciągu kilku pierwszych wieków chrześcijaństwa triumfującego ilość uroczystości i ich liturgiczna oprawa rozwinęły się gwałtownie. Na tę oprawę obok budynków kościelnych i ich wyposażenia (freski, zasłony, meble), kosztownych szat celebrantów, wprowadzanej coraz szerzej muzyki, składał się również udział grup odpowiednio zorganizowanych i zdyscyplinowanych. *Philoponoi* byli przydatni nie tylko w rzadkich ostatecznie dniach wielkich świąt, ale może nawet więcej w codziennej obsłudze kościoła pochłaniającej mnóstwo czasu, środków i energii kleru. Zapewnienie odpowiedniej liczby osób do utrzymania świąteł i niezbędnych czynności liturgicznych sprawiało wiele kłopotów biskupom nie dysponującym wcale zbyt dużą liczbą kleryków w stosunku do zadań na nich ciążyących. Trudności takie znajdują szerokie odbicie w korespondencji biskupa Hermontis Abrahama (koniec VI — początek VII w.)¹³.

Zorganizowane grupy mogły służyć hierarchii kościelnej do najrozmaitszych celów pozaliturgicznych. W niespokojnej Aleksandrii *philoponoi* mogli być wykorzystani przez patriarchę do urządzania manifestacji mających na celu rozprawienie się z przeciwnikami, wywarcie nacisku na urzędników cesarskich, a nawet do walk ulicznych, których nie brakło u schyłku starożytności. Zachariasz Scholastyk opowiada o udziale bractw w zniszczeniu pogańskiej świątyni w Menouthis koło Aleksandrii, w której składano potajemnie ofiary, i wielkich manifestacjach z tym związanych. Oddziały aleksandryjskich bractw były dla patriarchy jeszcze wygodniejsze do szybkiego użycia niż aż nadto znani ze swej wojowniczości mnisi, których trzeba było ściągać z pewnej odległości.

Trzeba się liczyć z tym, że wokół każdego ważniejszego kościoła, a zwłaszcza wokół kościoła biskupiego, formowała się grupa świeckich,

¹² Wiadomości o tym znajdziemy w żywocie św. Jana Miłosiernego, patriarchy Aleksandrii, w początku VII w., pióra Leontiosa z Neapolis (przekaz nr 6). Opowiadanie jest dosyć niejasne. Na wzór cesarza patriarcha kazał sobie zrobić grobowiec od razu na początku sprawowania urzędu, ale zastrzegł, że ma pozostać niewykończony. Zlecił, by co roku w czasie jakiejś uroczystości (nie wiemy jakiej) przychodzili *philoponoi* i mówili „grobowiec twój, Panie, pozostaje nieskończony. Zlec więc, aby go skończono, gdyż nie wiesz w jaką godzinę przyjdzie Rabuś”. H. U s e n e r (*Kleine Schriften* t. III, Leipzig-Berlin 1914, s. 210) stawiał znak równości między *philoponoi* a kamieniarzami wyspecjalizowanymi w budowie grobowców, którzy występują na początku tego paragrafu. Nie wydaje mi się to uzasadnione. Leontios nie tłumaczy nam wcale, dlaczego właśnie *philoponoi* mieli o tym przypominać patriarche. Być może odgrywali oni tradycyjnie jakąś ważną rolę w uroczystościach pogrzebowych. Przepuszczenie takie mogłoby być podparte fragmentem opisu męczeństwa św. Piotra, patriarchy Aleksandrii, straconego w 312 r. (przekaz nr 4). Wedle niego *spoudaioi* i notable aleksandryjscy udają się na miejsce, gdzie znajdowało się ciało Piotra i owinąwszy je w skóry przenoszą do miasta. Opis męczeństwa jest późny, najwcześniej z VI w., pozbawiony wartości jako źródło dla opisywanych faktów. Natomiast może doskonale odbijać zwyczaj współczesne autorom, kiedy to bractwa religijne miały wyznaczone ważne zadanie w czasie tych uroczystości.

¹³ Opublikowanej głównie, choć nie wyłącznie, przez W. E. C r u m a w zbiorze *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others*, London 1902.

która pomagała klerowi, służyła mu radą, w sposób nieformalny, ale istotny reprezentowała opinię wiernych, z którą trzeba było się liczyć. Stanowiła ona naturalne przedłużenie kleru. W skład tego „aktywu” wchodziło często miejscowi notable, którzy nawet mogli obejmować stanowiska kuratorów danego kościoła. Instytucja znana jest z innych prowincji byłego państwa rzymskiego (np. z Afryki), pojawia się również (choć rzadko) w papirusach. Członkowie bractw, a zwłaszcza ich przywódcy, byli predestynowani do udziału w tym zespole¹⁴. Wskazuje na to dość fantastyczne, jeśli chodzi o wątek, na pewno wierne w realiach opowiadanie z enkomion Demetriusza, patriarchy Aleksandrii (przekaz nr 15). Wzbudzał on zgorszenie u części swych owieczek, gdyż po objęciu godności nie rozłączył się z żoną. Aby usunąć źródło skandalu anioł ukazujący się we śnie nakazuje mu wytłumaczyć, jak sprawy mają się w istocie, wobec kleru i *philoponoi*¹⁵. Silne powiązania między tymi dwoma grupami znajdują również swój wyraz w dwóch dokumentach greckich zachowanych na papirusie. Pierwszy z nich P. Iand. 154 to lista przydziałów wina z przełomu VI i VII w. pochodząca prawdopodobnie z Oxyrynchos¹⁶: +Γνω(σις) οἴνου | τῷ ἀρχιεπισκοπ(εσβυτέρω) | τῷ ἀρχιδιακ(όνω) | τῷ δευτεροδιακ(όνω) | τῷ ἀπειτιῆ | τῷ μεσίτ(η) | τῷ τρίτῳ | τῷ μαρτυρολόγ(ω) | τοῖς λεκτικ(αρίοις) | τοῖς παραβαλ(ανεῦσι) | τοῖς ἀναγνώσ(ταις) | τοῖς ψάλτ(αις) | τοῖς φιλοπ(όνοις) | τῷ πρεσβ(υτέρω) τοῦ τόπου | τῷ θυρουρ(ῶ) τοῦ τόπου | τῷ βουρτον(αρίω) | τοῖς ὑποδιακ(όνοις)¹⁷ („Lista przydziałów wina: archipresbyterowi, archidiakonowi, drugiemu diakonowi, poborca, mesistesowi, „trzeciemu”, martyrologowi, grabarzem, parabalanoi, lektorom, śpiewakom, philoponoi, presbyterowi kościoła [], oddźwiernemu kościoła [], tragarzowi, subdiakonowi”). Tekst jest kompletny, ilości przydzielanego wina nie zostały podane przez pisarza. W tekście występują dwaj osobnicy noszący tytuły urzędników świeckich: poborca i *mesites*. *Mesites* związany był zazwyczaj z zarządaniem spichrzów. Zarówno jeden jak i drugi mogli być na służbie kościoła, który wzorując się na administracji państwowej rozwinął własny aparat do zarządzania dobrami, zbierania rent dzierżawnych i dysponowania licznymi darami w pieniądzu i naturze. Tak więc mamy przed sobą zespół ludzi związanych z kościołem biskupim. Prawdopodobnie nie jest on kompletny, brak na przykład ekonoma, który jako pomocnik biskupa do spraw finansowych, musiał być przez niego powołany. Grupa ta z nieznannej nam okazji (prawdopodobnie święta) otrzymała przydziały wina. Kolejność, w jakiej wymieniono poszczególnych ludzi, jest dowolna. Tekst jest ogromnie interesujący, a nie wszystkie jego pozycje zupełnie jasne (np. co oznacza „trzeci”?). Dla nas ważny jest fakt wymienienia *philopo-*

¹⁴ Interesujący jest udział *philoponoi* w akcjach nawracania pogan. Mówi nam o tym Sewer z Antiochii w swym kazaniu opublikowanym przez E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London 1915, s. 174. Wiadomość nie dotyczy bezpośrednio bractw egipskich, ale jest cenna jako analogia.

¹⁵ Wydawca, Budge, źle zrozumiał termin i przetłumaczył go jako *business folk* sugerując się ortografią: *phyloponos*. W istocie mamy do czynienia z błędem ortograficznym bardzo banalnym, a wynikającym z powszechnej już wówczas wymowy, która nie robiła różnicy między iotą a ypsilon.

¹⁶ W nawiasach okrągłych rozwiązano skróty tekstu oryginalnego; kreski pionowe oznaczają koniec wiersza.

¹⁷ Wydawca J. Hummel rozwiązał ten skrót jako φιλοπ(τώχοις) (*Armenpflieger*). Słowo w formie rzeczownikowej nie jest poświadczane. Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z *philoponoi*.

noi obok dwóch innych grup (grabarzy i *parabalanoi*)¹⁸, podobnie jak i nasi członkowie bractw nie należą formalnie do kleru.

Philoponoi pojawiają się jeszcze w jednym wykazie przydziałów wina w niewydanym papyrusie należącym do Staatliche Museen w Berlinie¹⁹. (P. Berl. Inv. 16172). Występują w nim: klerycy, *philoponoi*, gońcy i wioślarze ekonomia, gońcy biskupa, mnisi jakiegoś klasztoru, kobiety sprawujące opiekę nad wdowami. Obok tych osób tak czy inaczej powiązanych z kościołem mamy rzemieślników (cieśle, kamieniarze, stolarz), pasterzy, strażnika pól, członków oddziałów milicji lokalnej. Nie łatwo jest określić, w jakiej kancelarii sporządzono ten wykaz. Może to być równie dobrze biuro ekonomy, jak i biuro wielkiej własności ziemskiej. Kościołowi zdarzało się opłacać rzemieślników, a wielka własność, jak nas o tym pouczają inne a liczne teksty, często składała na rzecz kościoła dary zarówno w naturze, jak i w pieniądzu. Dla naszych rozważań nie ma to większego znaczenia. I w jednym i w drugim wypadku *philoponoi* zostali tu uwzględnieni ze względu na swoje usługi na rzecz kościoła, jako część jego personelu.

O środowiskach społecznych, z których wywodzili się członkowie bractw, niewiele da się powiedzieć. Z żywotu Sewera wiemy, że studenci byli w nich szeroko reprezentowani, i to zarówno w Bejrucie sławnym ze swej szkoły prawa rzymskiego jak i interesującej nas bliżej Aleksandrii. Sozomenos i biografia św. Auksencjusza wspominają o rodzinach arystokratycznych wciągniętych w orbitę ich działania. Nic ponadto nie wiemy. W następnych epokach (patrz artykuł G. L e B r a s) należeli do bractw — i to często do tych samych — przedstawiciele różnych klas społecznych. Być może i tak było u schyłku starożytności.

W naszej dokumentacji znalazły się dowody na istnienie bractw w różnych miejscowościach Egiptu. Zwróćmy uwagę, że z wyjątkiem grupy tekstów dotyczących dwóch bractw z okolicy Hermopolis, a omówionych szczegółowo dalej w artykule, wszystkie one działają na terenie miast. Zastanawiam się, czy przypadkiem świeckie bractwa religijne nie znajdują w ogóle naturalnego terenu działania przede wszystkim w miastach, choćby ze względu na to, że potrzebują dużego skupiska ludzkiego, by znalazła się dostateczna liczba jednostek bardziej gorliwych niż przeciętni wierni. Dalej członkowie bractw musieli dysponować pewnym marginesem czasu wolnego, o który chłopu egipskiemu było raczej trudno. Nie bez znaczenia mogło być poparcie udzielane przez biskupa pragnącego mieć w *philoponoi* pomocników.

Bractwa miały własną strukturę organizacyjną. O ich przywódcach wspominają przekazy nr 3 i 7. W tym ostatnim (*miracula* św. Cyrusa

¹⁸ Termin ten najprościej byłoby przetłumaczyć jako „sanitariusze”. Patriarcha Aleksandrii dysponował sześciuset osobowym oddziałem tych pielęgniarzy, którzy poza opieką nad chorymi angażowali się również w zamieszki o charakterze polityczno-religijnym. Pisał o nich W. S c h u b a r t, *Parabalani*, „Journal of Egyptian Archaeology” t. XL, 1954, s. 97. Por. również H. G r é g o i r e, *Sur le personnel hospitalier des églises Parabalans et Privataires*, „Byzantion” t. XIII, 1938, s. 283—285. P. Iand. 154 jest pierwszym dokumentem, który zaświadcza istnienie takich grup przy kościołach biskupich w Egipcie poza Aleksandrią. Nie wiemy, na jakiej zasadzie je rekrutowano i jaki charakter nosiła ich praca (zawód?, dobrowolna służba chorym opłacana lub bezpłatna?). Nie wykluczone, że parabalanie nie byli tak odlegli duchem i organizacją od *philoponoi*.

¹⁹ Został on mi powierzony do wydania. Tekst grecki wraz z wyczerpującym komentarzem edytorskim ukaże się w aktach najbliższego XII Międzynarodowego Kongresu Papirologów.

i Jana pióra Sophroniosa) występuje również *philoponion* mieszczący się w Perone, obok kościoła św. Andrzeja. Było to zapewne pomieszczenie służące członkom bractw do zebrań. Z biegiem czasu ustabilizowane bractwa musiały zdobywać własne lokale, otrzymując je w darze od bogatszych członków, czy nabywając ze składek.

Typ posiadanej przez nas dokumentacji powoduje, że brak jest w niej wiadomości o życiu towarzyskim członków bractw. Z pewnością istniało ono, ale w jakim stopniu było decydujące dla ludzi wstępujących do tych stowarzyszeń? Doświadczenie zdobyte dzięki studiom nad rzymskimi kolegiami czy średniowiecznymi bractwami uczy nas, że ta strona odgrywała ogromną rolę i mogła w wielu wypadkach okazać się nawet decydująca. W toku artykułu podkreślałam bardzo silnie religijne motywy zrzeszania się ludzi nie tylko dlatego, że o innych brak świadectw źródłowych. Sytuacja ogólna kościoła egipskiego, łatwo wyczuwalne ogromne napięcie wyrażające się w rozwoju anachoretyzmu, klasztorów różnych typów, walkach religijnych, religijnej obfitej a popularnej literaturze każe nam szukać genezy bractw właśnie w tym kierunku, wierzyć w szczerść ich uczuć religijnych i mieć zaufanie do charakterystyki tego środowiska, którą pozostawił nam Zachariasz Scholastyk.

W dotychczasowych moich rozważaniach pozostawiłam na boku problemy chronologiczne: pojawienie się i zanik bractw religijnych. Najstarszym źródłem wedle większości autorów zajmujących się tym tematem jest list patriarchy Aleksandrii Piotra, męczennika z roku 312 (przekaz nr 2) zachowany fragmentarycznie w tłumaczeniu koptyjskim. Przyjęcie takiego autorstwa i datowania tego źródła zaproponowane przez jego wydawcę C. Schmidta miałyby dla nas istotne konsekwencje. Mielibyśmy wówczas do czynienia z instytucją powstałą i okrzepłą w okresie przed przesławianiami Dioklecjana w III w. Przesuwałoby to zespół warunków, który powołał do życia bractwa, a o którym pisałam szerzej we wstępie do artykułu, na czasy wcześniejsze. Zabieg cały jest w istocie zbędny, gdyż interpretacja C. Schmidta jest zupełnie nie do przyjęcia i utrzymała się raczej przypadkowo. Wkrótce po wydaniu rzekomego listu w „*Analecta Bollandiana*” (t. XX, 1901, s. 101 nn.) ukazała się recenzja pióra H. Delehaye, który zdecydowanie odrzucił hipotezy wydawcy. Fragment koptyjski poświęcony jest sprawie wstrzymania się od pracy w niedzielę. Piotr potępia w bardzo ostrych słowach tych, którzy się do niego nie stosują. W liście tym opowiada historię, która przydarzyła mu się w czasie tułaczki w okresie przesławiania. Przybył on mianowicie do Oxyrynchos, gdzie uroczyste powitał go kler, *philoponoi* i wierni. Ponieważ gmina właśnie była osierocona na skutek śmierci biskupa, poproszono go o wyświęcenie następcy. W nocy Piotr miał wizję: usłyszał głos, który nakazywał mu przerwanie ucieczki, powrót do Aleksandrii i zapowiedział bliskie męczeństwo nazywając go ostatnim męczennikiem. Reszta wizji dotyczyła przestępstwa popełnionego przez kandydata na biskupią godność. Otóż podstawowym argumentem przeciwko tezom wydawcy, który nasuwa się natychmiast, jest określenie „ostatni męczennik”. Miałyby ono wyjść spod pióra człowieka zamkniętego w więzieniu, którego śmierć po dłuższym w nim pobycie była dla wszystkich zaskoczeniem. Zostało ono ukute przez literaturę znacznie później (*nota bene* przesłojenie Πέτρος ἀρχὴ ἀποστόλων, Πέτρος τέλος μαρτύρων: Piotr pierwszy z apostołów, Piotr ostatni z męczenników). Klątwy, którymi obrzuca Piotr ludzi pracujących w niedzielę, są zgoła niemożliwe w IV w. i to jeszcze

na jego początku. Każdy kto miał do czynienia z literaturą opowiadającą o pustelnikach, wie dobrze, że zakaz taki nie istniał dla świątobliwych mężów. Wyplatali oni maty czy koszyki w niedzielę bez najmniejszej obawy o popełnienie grzechu. Do publicystyki temat ten wszedł dopiero w VI w.²⁰ Argumenty przeciwko tezie Schmidta można byłoby jeszcze mnożyć, ale wydaje mi się, że te dwa przytoczone dla naszych potrzeb wystarczą.

Jeśli więc odrzucimy datowania Schmidta, najstarszym przekazem pozostaje opowiadanie biskupa Ammona o prześladowaniach w Aleksandrii katolickiego środowiska związanego z Atanazjuszem przez ariańskich urzędników. Obok mnichów i dziewic wymienieni są *σπουδαίοι λαϊκοί* dosłownie: „świeccy gorliwi” (przekaz nr 1 na naszej liście).

Na osobną uwagę zasługuje grupa dokumentów pochodzących z VII—VIII w. z terenu Hermopolis lub jej okolic. Należą do niej P. Oxford 16; P. Lond. III 1080; Crum BM 1013, 1023, 1046; P. Jernstedt 1. Oba teksty greckie P. Oxford 16 i P. Lond. III 1080 oraz P. Jernstedt 1 dotyczą spraw majątkowych tej samej instytucji występującej pod nazwą *philoponion* w rejonie wsi Thynis nomu Hermopolis. W pierwszym wypadku dowiadujemy się, że posiada ona ziemię, którą pewien rolnik bierze w dzierżawę. Drugi tekst, dotychczas nie opublikowany, znany jest jedynie ze streszczenia w katalogu, które pozwolił sobie przytoczyć: *Portion of a sale of a house in the village of Thynis. Reference is made to (the monastery of) saint Philoponus and the abbot Theodorus*. Bez zapoznania się z oryginałem nie sposób nic powiedzieć o związku między domem a *philoponion* (może do niego należał?). Tekst koptyjski zawiera pokwitowanie za rentę dzierżawną jakiejś działki należącej do *philoponion* św. Apa Teodora mieszącego się we wsi Paouore nomu Hermopolis. Wszystkie trzy teksty dotyczą tej samej instytucji i są zapewne bliższe sobie w czasie, niż to by wynikało z datowania trzech różnych wydawców opartego na kryteriach paleograficznych, a rozciągającego się od XI do VIII w. P. Jernstedt 1 pozwala nam na ustalenie wezwania; zamiast nie istniejącego świętego Philoponusa mamy banalnego św. Teodora i likwidujemy przy okazji przeora Teodora z P. Lond. III 1080. Wieś Paouore jest nam znana z innych dokumentów datowanych przez wydawcę (ciągle niestety na podstawie paleografii) na VII, ewentualnie przełom VII i VIII w., w których wspomina się *topos* św. Teodora²¹. Z zestawienia tego uzyskujemy pewność, że *philoponion* oznacza to samo co *topos* służący w tej epoce w języku koptyjskim dla określenia klasztoru lub kościoła, w tym wypadku rzecz idzie o klasztor. Instytucja ta ma wśród swoich członków przedstawicieli kleru: diakona (Krall 127) i presbitera (Krall 128), którzy reprezentują jego interesy na zewnątrz. Ich obecność i kierownicze funkcje w klasztorze są czymś normalnym dla tej epoki.

Crum BM 1046 i 1023 tworzą następną grupę. Pochodzą z klasztoru św. Jana w Peripatos określonego jako *philoponion* w Crum BM 1046. Są to umowy, z których pierwsza sygnowana jest przez ekonoma *philoponion*.

²⁰ Delehaye zauważył, że list Piotra jest blisko spokrewniony, a więcej nawet, prawdopodobnie pochodzi z bardzo popularnego apokryfu „Spadłego z nieba listu Chrystusa”. Por. tegoż autora *Note sur la légende de la lettre du Christ tombé du ciel*, „Bulletin de l'Académie Royale de Belgique. Classe de Lettres” t. XXXVII, 1899, s. 171—213.

²¹ *Corpus Papyrorum Raineri* t. II; *Koptische Texte*, wyd. J. Krall, Wien 1895, nr 103, 127, 128, 219 cytowany przeze mnie jako Krall.

Druga dotyczy dzierżawy między pewnym Janem, gońcem, a klasztorem reprezentowanym przez dostojnika zwanego *diadochos*²² i *philoponos*.

Ostatni wreszcie tekst, Crum BM 1013, to umowa w sprawie dzierżawy emfiteutycznej między pewnym Sionem a *philoponion*, o którym nie wiemy, gdzie się dokładnie znajduje, zawierana przez *πατήριον*²³, braci i *philoponoi*.

Z przytoczonych powyżej dokumentów wynika bez wątpienia, że *philoponion* oznacza w tych konkretnych wypadkach klasztor zachowujący się tak jak inne klasztory tej epoki, zaangażowane w posiadanie nieruchomości, mające własne władze odpowiedzialne za jego żywot ekonomiczny. Największy kłopot sprawiają *philoponoi* z Crum BM 1046 i 1013. Teksty są zbyt lakoniczne i fragmentaryczne, by dokładnie określić ich funkcje. Czy różnią się od braci w Crum BM 1013? Może stanowią odrębną kategorię mnichów? Nic tu pewnego nie można powiedzieć.

Cała grupa omawianych wyżej dokumentów jest ogromnie interesująca z punktu widzenia wcześniejszej nieco historii bractw. Musimy postarać się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób bractwo religijne składające się z ludzi świeckich mogło przekształcić się w klasztor, instytucję zda się od niego bardzo odległą. W pierwszym rzędzie musimy wziąć pod uwagę ewentualność wypadku jednostkowego, związanego z warunkami lokalnymi. Możemy świetnie wyobrazić sobie jakieś pomieszczenie służące i należące do bractwa zwane stąd *philoponion* (jak w naszym przekazie literackim nr 7), które zmieniło przeznaczenie zachowując tradycyjną nazwę. Jednak przeciwko temu wyjaśnieniu można znaleźć argumenty. Po pierwsze mamy dwie miejscowości: Paoure i Peripatos. Po drugie jak wytłumaczyć utrzymywanie się określenia *philoponos* dla ludzi?

Byłabym skłonna szukać wyjaśnienia w innym kierunku. Odległość między bractwem a klasztorem jest tylko na pierwszy rzut oka nie do przebycia. Błędna jej ocena wynika ze skojarzeń rodzących się w naszym umyśle na dźwięk słowa: klasztor. Wychowani w tradycji zachodniej, którą cechują zwarte i zorganizowane kongregacje, mamy skłonność do szukania się podobnych instytucji we wschodniej części cesarstwa rzymskiego i tym bardziej w Egipcie, gdzie właśnie narodził się ruch cenobityczny. Postać Pachomiusza i Szenutiego, ich sukcesy (zwłaszcza pierwszego) są szczegółowo opisane przez każdy podręcznik dziejów kościoła i ruchu klasztornego. Literatura na temat kongregacji Pachomiusza jest dosyć pokaźna i może nawet nieproporcjonalnie duża w stosunku do innych, gorzej potraktowanych tematów. Jej objętość odpowiada wadze dorobku ojca cenobityzmu dla powszechnej historii kościoła, w mniejszym zaś stopniu dla historii kościoła koptyjskiego. W istocie wpływ reguły Pachomiusza na ruch monastyczny w Egipcie był dosyć ograniczony (Szenutiego jeszcze mniejszy); przytłaczająca większość klasztorów i mnichów nie została przezeń objęta należąc do innych kategorii²⁴. Charakterystykę jednej z nich możemy zaczerpnąć z korespondencji św. Hieroni-

²² W. E. Crum w komentarzu ad loc.: *a definite title ...ecclesiastical official ...presumably the abbot's successor designate*.

²³ Termin jest niejasny i nie poświadczony gdzie indziej. W. E. Crum w komentarzu ad loc.: *it is clearly a personal, perhaps a civil ἐνδοξότατος title presumably derived from πατήρ*. A. Steinwenter (*Das Recht der Koptischen Urkunden*, München 1955, s. 19), tłumaczył natomiast *πατήριον* jako *Brüder, Vorsteher*.

²⁴ Niedawno pisał o tym J. Doresse, *Saints coptes de Haute Egypte. Les monastères de Djemeh à Bendhadab aux alentours du VI siècle*, „Journal Asiatique” t. 236, 1948, s. 247—270.

ma (ep. 22, 34 ad Eustochium): *Tria sunt in Aegypto genera monachorum: coenobium quod illi sauhes gentili lingua vocant, nos „in commune viventes” possumus appellare; anachoretas, qui soli habitant per deserta et ab eo quod procul ab hominibus recesserint nuncupantur; tertium genus est quod dicunt remnuoth deterrimum atque neglectum et quod in nostra provincia aut solum aut primum est. Hi bini vel terni nec multo plures simul habitant suo arbitratu ac ditione viventes, et de eo quod laboraverint in medium partes conferunt ut habeant alimenta communia. Habitant autem quam plurimum in urbibus et castellis et quasi ars sit sancta non vita, quidquid vendiderint maioris est pretii. Inter hos saepe sunt iniuria quia suo viventes cibo non patiuntur se alicui esse subiectos. Re vera solent certare ieiuniis et rem secreti victoriae faciunt. Apud hos affectata sunt omnia: laxae manicae, calligae fallicantes, vestis grossior, crebra suspiria, visitatio virginum, detractatio clericorum et si quando festior dies venerit saturantur ad vomitum*²⁵. W istocie sytuacja epipska była bardziej zawikłana niż w skrócie to przedstawia Hieronim i owe trzy typy dałyby się podzielić na szereg podtypów. Zwłaszcza w późniejszych wiekach powstały liczne kombinacje życia pustelniczego z organizacją typu klasztornego. W każdym razie mnisi żyjący poza dużymi wspólnotami klasztornymi byli znacznie liczniejsi²⁶. Czas dawał im rację: kongregacje cierpiące na przerosty organizacyjne, zbyt sztywne reguły, trudności gospodarcze, rozpadały się lub pędziły nędzny żywot. Zwłaszcza w ciężkich czasach arabskiego ucisku fiskalnego mogły istnieć organizmy niewielkie, dosyć elastyczne, lepiej dostosowujące się do warunków lokalnych. Przejście od bractwa do niewielkiej grupy nastawionej na życie w osadzie, czy na jej marginesie, której członkowie prowadzili mniej więcej normalną działalność gospodarczą, było w istocie nie tak wielkim wstrząsem. Pamiętajmy ponadto, że grupy klasztorne były ogromnie płynne. Kościół wprawdzie od dawna walczył o nieodwracalność decyzji wstąpienia do klasztoru i groził uciekinierom surowymi karami. Akta soborów, dalej choćby korespondencja św. Grzegorza Wielkiego dostarcza na ten temat

²⁵ „Trzy są w Egipcie rodzaje mnichów: cenobici, których tamtejsi mieszkańcy nazywają w swym języku *sauhés*, my zaś możemy nazwać wspólnie żyjącymi; anachoreci, którzy w pojedynkę mieszkają na pustyniach, i stąd ich nazwa, że odosobnili się od ludzi; trzeci rodzaj *remnuoth*, najgorszy i zaniedbany; jest to jeśli nie jedyny to przeważający rodzaj mnichów w naszej prowincji. Ci mieszkają razem po dwóch lub trzech albo niewiele więcej, żyjąc według swego upodobania, a z tego co zapracują, składają część do wspólnej kasy, by mogli mieć wspólne pożywienie. Mieszkają zaś prawie wszyscy w miastach i twierdzach; nie życie, ale przebiegłość zdaje się u nich być święta, bo cokolwiek sprzedają, to uważają za rzecz wielkiej wartości. Często powstają między nimi waśnie, bo żyjąc swym chlebem nie znoszą uległości wobec innych. Mają zwyczaj współzawodniczyć w postach, a to, co powinno być tajemnicą, robią przedmiotem zwycięstwa. Wszystko jest u nich przesadne: szerokie rękawy, obuwie wykrzywione, suknie grubsze, częste westchnienia, odwiedzanie dziewic, uwłaczanie duchownym, a gdy przyjdzie dzień uroczysty objadają się aż do wymiotów” (tłumaczenie Czuja).

²⁶ Zwracał na to uwagę W. Hengstenberg. Niestety pisał o tym w dwóch króciutkich artykułach i kilku recenzjach, na które nie zwrócono uwagi, choć należą do najinteligentniejszych prac o życiu klasztorów koptyjskich. Papiirusy greckie i później wydane dokumenty koptyjskie w pełni potwierdzają jego opinie. Z prac jego dla tej kwestii mają znaczenie *Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Mönchtums*, „Izwiestija na Bułgarskija Archeologiczeski Institut” t. IX, 1935, s. 355—362; *Pachomiana, Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe Albert Erhard*, Leipzig 1922, s. 228—252 oraz recenzje w „Byzantinische Zeitschrift” t. XXVII, 1927, s. 138—145 z H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*; t. XXXIV, 1934, s. 78—95, z A. Schillera, *Ten Coptic Legal Texts*.

wielu materiałów. W istocie jednak i na zachodzie, a już z pewnością w Egipcie, rzeczy miały się inaczej. Mnisi opuszczali klasztory nie narażając się wcale na wyłączenie z gminy, którym im grożono. Dodajmy, że większość mnichów rekrutowała się z ludzi starszych, często wdowców zmieniających swój stan u schyłku całkiem normalnego żywota. Członkowie bractw ze względu na swoją religijną przeszłość stanowić musieli naturalną bazę rekrutacyjną klasztorów, podobnie jak dostarczali doskonałych kandydatów na stanowiska kościelne. Przerastanie bractw w klasztory wydaje się czymś naturalnym, a więcej nieuniknionym w perspektywie wieków, gdy weźmiemy pod uwagę zanik sytuacji, która spowodowała powstanie tego ruchu. Podbój Egiptu przez Arabów nie od razu, rzecz prosta, zmienił wewnętrzną sytuację, ale wystarczyło kilkadziesiąt lat, aby zaczęły się prześladowania — sporadyczne ale istotne — i upośledzenie chrześcijan rosnące z biegiem czasu. Nie jest to układ stosunków, który by faworyzował działalność bractw.

Ostatni tekst, w którym występuje termin *philoponoi* (Crum BM 514) pochodzi z przełomu X i XI w. (jego analogia paleograficzna datowana jest na r. 1003). Napisany jest po grecku, ale co to za greka z fantastycznymi końcówkami i ortografią nie mniej zadziwiająca! Jest to tekst liturgiczny, gdzie na początku wzywa się Boga, Matkę Boską i Dwunastu Apostołów, a następnie wymienia się dostojników kościoła i duchownych, być może po to, by wierni modlili się za nich. Kolejno występują: patriarcha Chael, Wiktor biskup Arsinoe i już bez podania imion: presbiter, diakon, subdiakon, lektor, *philoponos*, *hypopsaltes*. Interesujący nas termin w formie *φιλοπονων*, ale nie wiadomo ani jaka to jest liczba, ani jaki przypadek. Słowo przetrwało, ale o jego znaczeniu niewiele możemy się z tego tekstu dowiedzieć. Być może zaczęło określać ludzi pełniących w kościele określone funkcje i należących do niższego kleru, których można było w liście hierarchicznie ułożonej umieścić między lektorem a hypopsaltesem.

Wykaz źródeł

1. *De sanctis Pachomio et Theodoro epistula Ammonis Episcopi*, [w:] *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, wyd. F. Halkin, *Subsidia Hagiographica* t. XIX, Bruxelles 1932, § 31,32. Autor tego tekstu pisze u schyłku IV w., ale opowiada o wydarzeniach związanych z prześladowaniem Atanazjusza w 356 r.

2. *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien*, wyd. C. Schmidt, „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur”, Neue Serie A, t. V, fasc. 4, s. 7. Tekst datowany przez wydawcę na 312 r. w istocie pochodzący najwcześniej z VI w., o czym będzie mowa w toku artykułu.

3. *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique. Textes Syriaques publiés, traduits et annotés par M. A. Kugener*, [w:] *Patrologia Orientalis* t. II, Paris 1907, s. 12, 23—24, 32—33. Biografia monofizyckiego patriarchy Antiochii w latach 512—518 (zmarł w 538 r.) napisana przez towarzysza studiów młodości.

4. *Martyre de Saint Pierre d'Alexandrie*, [w:] H. Hyvernât, *Les actes des Martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane*, Paris 1886—7, s. 279. Akta zostały skomponowane prawdopodobnie w VI w.

5. Enkomion na cześć św. Klaudiusza opublikowany przez G. Garitte, *Constantin évêque d'Assiout. Coptic Studies in Honour of W. E. Crum*, Washington 1950, s. 289, 291—2. Tekst przypisywany jest przez rękopisy Konstantynowi, bisku-

powi Assiut-Lykopolis z przełomu VI/VII w. Zdaniem wydawcy autorem był ktoś inny, ale żyjący w tej samej epoce lub nieco wcześniej.

6. *Leontios von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien*, wyd. H. Gelzer, Freiburg 1893, § 19. Bohater tego utworu był katolickim patriarchą Aleksandrii w latach 612—617. Biografia powstała wkrótce po jego śmierci.

7. *Sophronii monachi sophistae Narratio miraculorum SS. Cyri et Johannis sapientium anargyrorum*, [w:] *Patrologia Graeca* t. LXXXVII, pars tertia, 1865, kol. 3432, 3544. Autor tego zbioru cudów, towarzysz sławnego autora *Pratum Spirituale* Jana Moschosa, był patriarchą Jerozolimy w latach 634 lub 635—644. Opiswane przez niego wypadki nie są przez niego w żaden sposób datowane, a realia w nich występujące winny być zapewne współczesne autorowi.

8. *The Translation of Saint Macarius*, [w:] *Monasteries of the Wadi Natrun*, Part I: *New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*, wyd. H. G. Evelyn White, New York 1926, s. 134. Relacja powstała ok. 830 r., a odnosi się do translacji, która miała miejsce w okresie patriarchatu Beniamina I (623—662).

Obok tych tekstów, dających się w przybliżeniu przynajmniej datować, mamy kilka przekazów w dziełach, których wiek pozostaje nieokreślony. Jest to nieszczęście prześladowające historię Egiptu chrześcijańskiego. Większość hagiografii koptyjskiej, a zwłaszcza akt różnych męczenników, nie zawiera żadnych elementów pozwalających na datowanie poza datą rękopisu. Panuje jedynie dość zgodna opinia, że przeważająca część literatury koptyjskiej powstała jeszcze przed podbojem arabskim lub też w okresie bezpośrednio po nim. W czasach późniejszych zajmowano się raczej tłumaczeniami (na dialekt bohairski i na język arabski), co pociągało za sobą pewne modyfikacje, dla naszych badań raczej mało istotne. Wychodząc z tych założeń wzięłam pod uwagę w toku artykułu również przekazy nie datowane, ich wartość dowodowa jest oczywiście mniejsza niż źródeł wskazanych poprzednio.

9. W. Till, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, „*Orientalia Christiana Analecta*” t. I, nr 102, Roma 1935, żywot Zenobiusza, s. 134, 136.

10. W tym samym zbiorze w t. II w opisie cudów mających miejsce nad grobem św. Jerzego, s. 102.

11. *Homélies coptes de la Vaticane. Texte copte publié et traduit par H. de Viss*, t. II. Hauniae 1929, s. 155. W kazaniu ku czci Trzech Młodzieniaszków przypisywanym z pewnością niesłusznie patriarche Aleksandrii, Teofilowi; rękopis z IX—X w.

12. *Vie et récits d'anachorètes*, II, *Textes grecs inédits extraits du Ms. Grec de Paris 1596 publiés par L. Clugnet*, „*Revue de l'Orient Chrétien*” t. I, 1905, s. 47 n.

13. F. Nau, *La version syriaque de l'histoire de Jean le Petit*, „*Revue de l'Orient Chrétien*” t. XIX, 1914, s. 49.

14. *Acta Martyrum*, [w:] *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* t. 125, *Scriptores Coptici* ser. III, t. II, Versio, Lovanii 1950, s. 262; enkomion św. Jerzego.

15. *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*, wyd. E. A. Wallis Budge, London 1914, s. 143, *The Encomium of Flavianus, bishop of Ephesus, on Demetrius bishop of Alexandria*. Rękopis jest z końca X w., wbrew temu, co nam mówi kopista, autorstwo Flaviana jest raczej niemożliwe, mamy przed sobą dość banalny produkt literatury koptyjskiej.

Ponadto *philoponoi* występują w źródłach dokumentowych greckich i koptyjskich.

Griechische Wirtschaftsrechnungen und Verwandtes, wyd. J. Hummel, [w:] *Papyri Iandanae*, Leipzig 1938, nr 154 (z przełomu VI/VII w.) s. 383—387, cytowany w artykule jako P. Iand. 154.

Some Oxford Papyri, wyd. E. P. Wegener, „*Papyrologica Lugduno-Batava*” t. III A, Lugduni Batavorum 1942, nr 16 (z przełomu VI/VII w., cytowany jako P. Oxford 16).

Greek Papyri in the British Museum. Catalogue with the Texts, wyd. F. G. Kenyon and H. I. Bell, t. III, London 1907. nr 1080, s. LVI (z VII w., cytowany jako P. Lond. III 1080).

Catalogue of Coptic Manuscripts in the British Museum, wyd. E. W. Crum, London 1905 cytowany dalej jako Crum BM (następujące numery: z końca VII — początku VIII? 1046, 1023, 1013).

Koptskiye teksty Gosudarstwiennogo Muzeja Izobrazitelnykh iskusstw imieni A. S. Puzhkina, wyd. P. W. Jernstedt, Moskwa-Leningrad 1959, nr 1 (z VIII w., cytowany jako P. Jernstedt 1).

W cytowanym wyżej katalogu Cruma British Museum nr 514 (z IX/X w).

Ева Випшицка

SVETSKIE BRATSTVA V RELIGIOZNOМ BYTU ХRISTIАNSКОГО ЕГИПТА

В статье изучается история светских религиозных обществ в период с IV до VII вв. на основании первоисточников двойного характера: агиографические тексты и папирусные документы. Их перечень сопутствуемый попытками датировки, осложненной литературным характером источников, помещен в приложении к статье.

Братства основываются в первой половине IV в. В братства вступают люди, для которых обыденная религиозная жизнь в христианской общине была недостаточной, а одновременно они не могли или не хотели уйти из мирской жизни в монастырь либо стать отшельниками в пустыне. Братства исчезли постепенно вероятно в течении столетия после арабского завоевания, когда церковь попала в тяжелое положение и ряды христиан систематически редели.

Деятельность братств развивалась в первую очередь в городах, данные касающиеся сельских округов весьма сомнительны. Братства служили существенной подпорой духовенству как в исполнении литургических чинов так и в организации жизни всей общины и поэтому пользовались особнным расположением со стороны епископов. Руководители братств числились в составе группы светских нотаблей попечительствующих местной церкви. На территории Александрии члены братств использовывались патриархами для внутренней политической борьбы, организации уличных демонстраций и т. п.

В первоисточниках отсутствуют сообщения об общественной жизни внутри этих братств. По мнению автора она играла второстепенную роль, о принадлежности к братству решали прежде всего религиозные факторы. Программа деятельности братств в первую очередь имела в виду индивидуальные и коллективные молитвы в размерах больших чем у рядовых христиан, организационно оформленное участие в торжественных богослужениях, благотворительную деятельность в самом братстве и вне его.

Ewa Wipszycka

LES CONFRÉRIES DANS LA VIE RELIGIEUSE DE L'EGYPTE CHRÉTIENNE

L'article traite de l'histoire des confréries chrétiennes en Egypte entre le IV^e et le VII^e siècle, sur la base des sources hagiographiques et papyrologiques. A la fin de l'article se trouve une liste de ces sources, contenant un essai de datation.

Les confréries chrétiennes naissent dans la première moitié du IV^e siècle. Elles attirent les gens qui désirent réaliser les préceptes évangéliques de façon rigoureuse, mais qui ne veulent ou ne peuvent pas aller au désert ou entrer dans un monastère. Elles disparaissent lentement après la conquête arabe, au cours du

VIII^e siècle, lorsque l'Eglise rencontre des difficultés sérieuses et le nombre des chrétiens diminue continuellement.

Ces organisations se forment, semble-t-il, surtout dans les villes; les données concernant les villages prêtent à discussion. L'Eglise et notamment les évêques étaient très intéressés à la naissance des confréries. Les membres des confréries aident les ecclésiastiques dans l'exercice de leurs fonctions liturgiques aussi bien que dans l'administration. Les présidents des confréries appartiennent au groupe des notables laïcs qui exercent une sorte de curatelle sur l'Eglise locale. A Alexandrie les patriarches utilisent les confréries comme une force armée dans les combats de rue ou pour organiser des manifestations contre les païens et plus tard contre les chrétiens de confession différente de la leur.

La vie des confréries comprenait des prières individuelles et des prières en commun, la participation en tant que groupe aux cérémonies, l'activité philanthropique à l'intérieur et à l'extérieur du groupe. Dans les sources on ne trouve pas de trace d'une vie de société à l'intérieur des confréries: elle a dû probablement exister, mais elle ne jouait pas un rôle important; c'était des exigences religieuses qui poussaient les gens à entrer dans les confréries.