

Dariusz Spychała

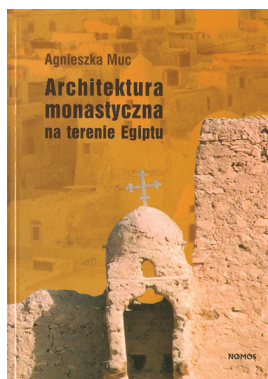
Między konkretem a niedokładnością, czyli pani archeolog wizja egipskich klasztorów

Studia Europaea Gnesnensia 5, 311-320

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Dariusz Spychała
(Bydgoszcz)

MIĘDZY KONKRETEM A NIEDOKŁADNOŚCIĄ, CZYLI PANI ARCHEOLOG WIZJA EGIPSKICH KLASZTORÓW

Agnieszka Muc, *Architektura monastyczna na terenie Egiptu*,
Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008, 263 s.

W krakowskim wydawnictwie Nomos, wyspecjalizowanym w wydawaniu pozycji z dziedziny szeroko pojętego religioznawstwa, ukazała się praca Agnieszki Muc zatytułowana „Architektura monastyczna na terenie Egiptu”¹. Brak podania w tytule ram czasowych oznacza, że została ona poświęcona budowlom klasztornym znajdującym się w kraju nad Nilem od ich zaistnienia, czyli od czwartego wieku do współczesności. Dopiero na stronach wprowadzenia dowiadujemy się, że praca obejmuje swoim zakresem wydarzenia od wieku IV do XII. Autorka, jak wynika z informacji przedstawionych na okładce recenzowanej pracy, jest absolwentką Instytutu Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego i doktorantką Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wydawnictwo pod wiadomościami biograficznymi o autorce zamieściło fragmenty recenzji wydawniczych znawców przedmiotu, czyli prof. Joachima Śliwy i prof. Ewy Wipszyckiej-Bravo, co wraz z faktem umieszczenia dzieła w planie wydawniczym tej zasłużonej oficyny winno gwarantować wysoki poziom merytoryczny omawianej w tej recenzji dysertacji.

Problem powstania i funkcjonowania wspólnot monastycznych na terenie Egiptu, choć należy do zagadnień często poruszanych w polskiej historycznej literaturze naukowej, to raczej rzadko stanowi temat osobnej pracy monograficznej², częściej

¹ Zob. Sz. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999; E. Przybył (red.), *Religia wobec historii, historia wobec religii*, Kraków 2006; R. Rosół, *Wschodnie korzenie kultu Apollona*, Kraków 2010; K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, G. Widengren, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008.

² Zob. np.: M. Borkowska, *Twarze ojców Pustyni*, Kraków 2001; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego, 1. Starożytność (wiek III–VIII)*, Kraków 1993; J.W. Koralewski, *Mądrość pustyni. Życie pustelnicze od monastycyzmu przedchrześcijańskiego do VI wieku*, Poznań 2010; K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melkickiego (katolickie-*

mamy do czynienia z rozdziałami syntez historycznych, np. poświęconych historii Kościoła oraz z artykułami zamieszczonymi w czasopismach lub pracach zbiorowych³. Na szczęście dla czytelników tę lukę wydawniczą zapełniono przez tłumaczenia licznych publikacji ukazujących się poza granicami naszego państwa⁴.

go) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634–1516), Kraków 2004; M. Kozera, *Idealy Ojców Pustyni. Pathos i apatheia*, Lublin 2000; Mnisi nie tylko ci święci. Z prof. E. Wipszycką o pierwszych mnichach na pustyni egipskiej rozmawia S. Hiżycki, Kraków 2007; L. Nieścior, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997; idem, *Myśl wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań 2002; T.M. Starowieyski, *Czego mogą nas nauczyć Ojcowie Pustyni*, Kraków 2006; R. Szmurło, *Życie monastyczne w pismach Szenutego z Atripe*, SAC 16, Warszawa 2001.

³ Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego, 1. Starożytność*, Warszawa 1986; 2. *Średniowiecze*, Warszawa 1987; B. Degórski, *Święty Hieronim i jego „Żywyoty” mnichów*, [w:] M. Starowieyski (red.), *Duchowość starożytnego monastycyzmu*, Kraków 1995, s. 87–113; J. Naumowicz, *Święta egipskie i chrześcijańskie. Świadcstwo Epifaniusza z Salaminy*, [w:] P. Janiszewski, E. Wipszycka, R. Wiśniewski (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, 6, Warszawa 2007, s. 32–50; P. Nehring, *Źródła literackie dotyczące najwcześniejszych wspólnot monastycznych w Afryce Północnej, Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, 9, Warszawa 2010, s. 99–113; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994; eadem, *Historia Lausiacca Palladiusza*, [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, Warszawa 1997, s. 229–279; eadem, *Wprowadzenie do studiów nad instytucjami Kościoła w Egipcie późnoantycznym*, [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, 2, Kraków 1999, s. 183–261; eadem, *Ascetyzm kobiecy w Egipcie późnoantycznym: problemy źródłoznawcze i rzeczywistość*, [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, 3, Kraków 2000, s. 245–291; eadem, *Początki episkopatu monarchicznego w Egipcie*, [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, 5, Kraków 2004, s. 271–299; eadem, *Źródła normatywne kościelne. Wprowadzenie*, [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, 5, Kraków 2004, s. 301–344; eadem, *Pustynia i mnisi. Zagrożenia pustynnych wspólnot monastycznych*, [w:] P. Janiszewski, E. Wipszycka, R. Wiśniewski (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, 7, Warszawa 2008, s. 199–245; eadem, *Stan mnichów w Egipcie bizantyńskim (IV–VII wiek). Próba nakreślenia zbiorowego portretu*, *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, 8, Warszawa 2009, s. 175–215; K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, Kraków 2007.

⁴ K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Historia Kościoła, 1. Starożytność chrześcijańska*, tłum. J. Klenowski, Warszawa 1971; G. Bunge, *Acedia duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, tłum. J. Bednarek, A. Ziernicki, Kraków 2007; idem, *Modlitwa Ducha. Studia o traktacie „De oratione” Ewagriusza z Pontu*, tłum. J. Bednarek, A. Ziernicki, Kraków 2009; D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem. Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, tłum. T. Lubowiecka, *ŻM* 45, Kraków 2008; J. Chryssavgis, *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek pustyni*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007; V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeskiego (431)*, tłum. J. Dembska, 1–2, *ŻM* 21–22, Kraków 1999; A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, 1–2, tłum. A. Wirpszanka, *ŻM* 37–38, Kraków 2006;

Praca jest oparta na dość bogatej bazie źródłowej. Aby dojść do tego stwierdzenia, należy zauważyć, że Autorka umieściła bibliografię zarówno po każdym rozdziale, jak i na końcu pracy, co przy niewątpliwych korzyściach dla czytelnika sprawia, że recenzent musi pracowicie poszukiwać odpowiedzi na pytanie, jakie to pozycje uzyskały, a jakie nie, zaszczytu znalezienia się w jej kręgu zainteresowań. Po zakończonej sukcesem akcji poszukiwawczej recenzent stwierdza, że autorka w spisach publikacji dołączonych po zakończeniu rozdziału pierwszego, drugiego, trzeciego, czwartego i piątego nie zamieściła żadnej publikacji zaliczanej do kategorii źródła pisane i dopiero na samym końcu dołączyła interesujące nas informacje. Pozwalają one stwierdzić, że dotarła ona do następujących prac: „Apoftegmaty Ojców Pustyni”, „Pisma ascetyczne” Antoniego Pustelnika, „Święty Antoni” Atanazego Wielkiego, „Historia Kościoła” Hermiasza Sozomena, „Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa” Hieronima, „Rozmowy” Jana Kasjana, „Opowiadania dla Lausosa” Palladiusza, „Historia Kościoła” Sokratesa Scholastyka, „Testament” Szenutego z Atripe oraz do „Historii mnichów w Egipcie” i „Pachomiana Latina”. O wiele dłuższa jest lista prac i autorów, które powinny choćby znaleźć się w spisie bibliografii. Brakuje więc Doroteusza z Gazy i jego pism ascetycznych, „Historii Kościoła” Ewagriusza Scholastyka, „Historii chrześcijańskiej” Filipa z Sydy, „Historii Kościoła” Filostorgiusza, „Historii Kościoła” Gelazego z Kyziku, „Historii Kościoła” Hezychiusza z Jerozolimy, „Historii Kościoła” Jana z Efezu, „Kroniki świata” Jana z Nikiu, „Historii Kościoła” Teodora Lektora, wszystkich dzieł Euzebiusza z Cezarei, Epifaniasza z Salaminy, Jana Damasceńskiego, Kasjodora, Rufina z Akwilei, Teodoreta z Cyru, Zachariasza Retora. Szczególnie dziwi nieobecność dzieł Ewagriusza z Pontu, pisarza monastycznego, który swoje prace poświęcił zagadnieniom życia ascetycznego. Podobnie trudno wytłumaczyć brak prawie wszystkich dzieł Atanazego Wielkiego, a szczególnie jego „Apologii własnej ucieczki”, w której przedstawia on funkcjonowanie wspólnot klasztornych, które udzieliły mu schronienia, gdy poszukiwali go żołnierze Konstancjusza II. Nieobecne są także listy św. Hieronima, które w znacznym stopniu poświęcone są

W. Harmless, *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009; J.L. Hevelone-Harper, *Uczniowie Pustyni. Mnisi święcy i prymat Ducha w Gazie VI wieku*, tłum. E. Dąbrowska, *ŻM* 52, Kraków 2010; C.H. Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, tłum. J. Tyczyńska, Warszawa 2005; M. el. Maskine, *Święty Antoni asceta według Ewangelii zawiera dwadzieścia listów św. Antoniego według tradycji arabskiej*, tłum. A. Kalisz, Kraków 2008; B. Sesboüé, J. Woliński (red.), *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, tłum. P. Rak, (*Historia dogmatów*, 1), Kraków 1999; C. Stewart, *Kasjan Mnich*, tłum. T. Lubowiecka, *ŻM* 34, Kraków 2004.

życiu monastycznemu. Podobny los spotkał Egerię, autorkę „Pielgrzymki do miejsc świętych”. Nie ma także żadnego zbioru dokumentów kościelnych przyjętych na synodach i soborach, które normowały przeciw życie klasztorne⁵. Ten spis nieobecnych pozycji można ciągnąć dalej, ale jak się wydaje, do wysnucia wniosków wystarczy ilość wyżej podana. Dla usprawiedliwienia autorki należy podkreślić, że zaopatrzyła swoją monografię w znaczną liczbę prac będących źródłami dla archeologów, czyli sprawozdań z wykopalisk.

Kolejny problem budzą ramy terytorialne omawianej publikacji. Tytuł „Architektura monastyczna na terenie Egiptu” sugeruje, że chodzi o obszar, jaki państwo to zajmuje obecnie. W takim wypadku zadziwia brak informacji o zabytkach architektury monastycznej położonych na półwyspie Synaj, gdzie zachował się klasztor św. Katarzyny, jeden z nielicznych klasztorów nieprzerwanie czynnych od czasu powstania w okresie panowania Justyniana do czasów współczesnych⁶. Jest to do tego klasztor melchicki, co mogłoby posłużyć Agnieszce Muc do porównania tej budowli z zabytkami koptyjskimi, bo takimi się przede wszystkim zajmuje, choć tytuł jej monografii zapowiada coś innego.

Praca, obok wykazu skrótów i wspomnianego wprowadzenia składa się z pięciu ujętych geograficznie i problemowo rozdziałów, zakończenia, bibliografii, spisu rycin, indeksów: nazw geograficznych, osobowego i rzeczowego. Nie jestem archeologiem, w omawianej pozycji interesują mnie więc przede wszystkim wiadomości z dziedziny historii i religioznawstwa.

W obszernym, bo zajmującym dziewiętnaście stron wprowadzeniu, autorka przedstawia cele swojej pracy oraz informuje nas na s. 12, że będzie interesowała ją, jak już wspominałem, historia klasztorów i Egiptu do wieku dwunastego, choć na s. 11 rozwija argumentację za przedstawieniem opisywanych zabudowań w miarę możliwości aż do czasów współczesnych. W czterostronicowym skrócie przedstawia więc na s. 12–16 burzliwe dzieje ziemi faraonów w późnym antyku i wczesnym średniowieczu, co powoduje czasami zbytne uproszczenia. Np. autorka na s. 12

⁵ Zob. np.: J. Stevenson (red.), *A new Eusebius. Documents illustrating the history of the Church to AD 337*, London 1987; idem, *Creeds, councils and controversies. Documents illustrative of the history of the Church A. D. 337–461*, London 1976; *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* 37, Kraków 2006; *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, oprac. A. Baron, H. Pietras, *ŹMT* 52, Kraków 2010; *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, 1. (325–787)*, oprac. A. Baron, H. Pietras, *ŹMT* 24, Kraków 2001; *Księgi pokutne. Tekst łaciński, grecki i polski*, oprac. A. Baron, H. Pietras, *ŹMT* 58, Kraków 2011.

⁶ A. Siemaszko, *Synaj klasztor*, [w:] O. Jurewicz (red.), *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, Warszawa 2002, s. 448–449.

podaje, że Cesarstwo Rzymskie zostało po śmierci Teodozjusza Wielkiego w 395 roku podzielone na dwie części. Podana data wskazuje w rzeczywistości na moment rozpoczęcia dość długiego procesu, który doprowadził do względnej niezależności Rzymu od Konstantynopola i odwrotnie⁷. Oficjalnie dalej podkreślano jednak z naciskiem jedność państwa, a nazwa cesarstwo wschodniorzymskie nigdy nie funkcjonowało w żadnych urzędowych dokumentach. Do upadku Konstantynopola było to bezprzymiotnikowe państwo Rzymian, nawet jeżeli nie mówili oni po łacinie. Należy natomiast pochwalić autorkę za przejrzysty i jasny opis podboju Egiptu przez Arabów. Jednak i przy tej okazji Agnieszka Muc nie zaznaczyła, że około szesnastotysięczna armia pod wodzą Amra ibn al-Asa podbiła omawianą ziemię, gdyż monofizycka ludność nie widziała specjalnej różnicy między rządami chrześcijańskiego, ale w ich mniemaniu heretyckiego, cesarza z Konstantynopola i równie heretyckiego, ale niosącego jakąś szansę na zmianę, najeźdźcy⁸. Dla części konsekwentnych monofizytów islam mógł jawić się jako interesujące rozwiązanie ich teologicznych problemów.

Na s. 14 autorka powraca do czasów wcześniejszych i omawia rozwój chrześcijaństwa nad Nilem. Przy tej okazji wikła się znowu w sprzeczności. Omawiając bowiem problem recepcji nauk Ariusza w Egipcie, stwierdza, że popierali je kolejni cesarze. Z tego należy wnosić, że dla Agnieszki Muc Konstantyn Wielki, Konstantyn II, Konstans czy Walens mieli takie poglądy teologiczne. Wystarczy zajrzeć do jakiegokolwiek biografii Konstantyna czy jakiejś „Historii Kościoła”, by się dowiedzieć, że cesarz ten pod koniec życia dążył do kościelnej rehabilitacji aleksandryjskiego herezjarchy, ale pod warunkiem podpisania przez niego postanowień nicejskich⁹, na co notabene Ariusz wyraził zgodę. Z następców założyciela drugiej dynastii flawijskiej tylko Konstancjusz II, popierał, ale bardzo krótko, naukę anomeizmu, która była jedynym konsekwentnym przedstawieniem poglądów Ariusza¹⁰. Ostatecznie uznany przez tego syna Konstantyna za pogląd obowiązu-

⁷ A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, Poznań 2005, s. 550–558.

⁸ K. Kościelniak, *op. cit.*, s. 55, 63–65.

⁹ Zob. M. Banaszak, *op. cit.*, 1, s. 130–133; K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, s. 215; B. Kumor, *Historia Kościoła*, 1. Starożytność chrześcijańska, Lublin 2001, s. 108–110; E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die Christliche Kirche*, Darmstadt 1969, s. 127–158; D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312–395)*, Poznań 2007, s. 24–26, 30–32, 51–57.

¹⁰ Zob. np.: E. Dassmann, *Kirchengeschichte II/2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike*, Stuttgart, Berlin, Köln 1999, s. 24–46; R.P.C. Hanson, *The search for the Christian Doctrine of God. The Arian controversy 318–381*, s. 116–117, 125, 127, 328,

jący w Kościele tzw. homeizm nie miał nic wspólnego z arianizmem. Podobnie homejczykiem był Walens¹¹.

Z kolei na s. 15 autorka napisała, że do czasu soboru w Chalcedonie Aleksandria była wiodącym ośrodkiem chrześcijaństwa, jak można zrozumieć na skalę światową, by następnie stwierdzić, powołując się na zdanie Wincentego Myszora i Henryka Pietrasa, że 28. kanon soboru chalcedońskiego wprost zakładał pierwszeństwo Konstantynopola nad innymi biskupstwami Wschodu¹². W zbiorze dokumentów soborowych wydanych przez WAM można przeczytać, że wspomniany kanon przyznawał nowej cesarskiej stolicy przywileje podobne do pozycji Starego Rzymu. Natomiast bezpośrednio podporządkowywał jej tylko „diecezje Pontu, Azji i Tracji oraz biskupów tych części wymienionych diecezji, które są położone w krajach barbarzyńskich”¹³. Nie ma w nim wprost mowy o pierwszeństwie Konstantynopola nad Aleksandrią, Antiochią i Jerozolimą. Zebrani ojcowie odwoływali się w tej sprawie do postanowień Soboru w Konstantynopolu z roku 381, który w swoich kanonach poruszał sprawę porządku hierarchicznego w Kościele. To kanon drugi i trzeci tego zgromadzenia podaje następującą kolejność: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia. Jerozolima natomiast na soborze w Nicei, uzyskała tylko statut metropolii¹⁴. Chalcedon nie był żadną nowością, gdyż już w 381 roku uchwalono, że „Biskup Konstantynopola jest drugi po biskupie Rzymu”¹⁵. To właśnie na soborze konstantynopolitańskim Aleksandria została przesunięta z drugiego miejsca, przyznanego jej w Nicei, na trzecie miejsce w kościelnej hierarchii¹⁶. Nawet biorąc poprawki na powolne uznawanie znaczenia zgromadzenia w Konstantynopolu za sobór powszechny, to jednak przez siedemdziesiąt lat wiadomość taka powinna dotrzeć do szanownych metropolitów, a później patriarchów aleksandryjskich.

346, 370, 439, 586–588, 598–636; T.A. Kopecek, *A history of Neo-Arianism*, Cambridge 1979, s. 1–543; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, s. 46–55, 253–266; Roma 1975; D. Spychała, *op. cit.*, s. 17–36; M. Wiles, *Archetypal heresy. Arianism through the centuries*, Oxford 1996, s. 1–47.

¹¹H.Ch. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988, s. 1, 60, 64, 72, 75, 83–84.

¹²W. Myszor, *Chrześcijaństwo koptyjskie przed inwazją islamu*, [w:] J. Drabina (red.), *Kościół Wschodnie*, *Studia Religiologica XXXII*, Kraków 1999, s. 18; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, *Myśl Teologiczna* 28, s. 109.

¹³Chalcedon, can. 28.

¹⁴Nicea, can. 7.

¹⁵Konstantynopol I, can. 3.

¹⁶Nicea, can. 6.

Paradoksalnie oskarżany przez Koptów za wszelkie zło Chalcedon nie był w tym wypadku całkiem odkrywcy, gdyż powielał jedynie postanowienia drugiego soboru powszechnego, uznawanego zresztą przez Koptów.

Na tej samej stronie nie do końca jasno przedstawiła autorka stosunki między Kościołem Katolickim a Koptyjskim. Użycie czasu przeszłego przy informacji o istnieniu dwóch linii patriarchów w Aleksandrii sugeruje, że nie wie ona, iż obecnie podziały te trwają dalej, a dziś możemy doliczyć się już nawet czterech zwierzchników Kościoła aleksandryjskiego¹⁷.

Na kolejnych stronach wprowadzenia Agnieszka Muc informuje nas o znaczeniu pojęć związanych z monastycyzmem, a następnie przedstawia genezę chrześcijańskiego ruchu monastycznego. Do twórców tego rodzaju życia duchowego zalicza zgodnie ze zdaniem dominującym w nauce: Pawła Pustelnika, postać prawdopodobnie legendarną, Antoniego Pustelnika, Pachomiusza i Szenutego. W tej części pracy na s. 22, opowiadając się za poglądem Ewy Wipszyckiej, autorka słusznie kwestionuje brak udziału kobiet w życiu anachoreckim na pustyni¹⁸.

Pierwszy rozdział recenzowanej pracy jest zatytułowany „Dolny Egipt”. Dzieli się on na trzy części w zależności od geograficznego podziału tej krainy położonej nad Nilem. Autorka opisuje najpierw pozostałości architektoniczne zachowane lub odkryte przez archeologów w Kelli, Sketis i Nitrze. Przy okazji prac wykopaliskowych na pierwszym z wspomnianych obszarów wspomina udział polskich archeologów Elżbiety Makowieckiej i Jana Partyki w realizowanych tam pracach. Słusznie docenia znaczenie cegieł piaskowych, które z braku innego surowca były wykorzystywane do budowy eremów i martyriów. Podkreśla dalej (s. 41, 45–46) znaczenie budynków sakralnych niezbędnych w życiu wspólnot eremickich i rolę charakterystycznych dla Egiptu wież klasztornych, będących ostatnim schronieniem dla zaatakowanych eremitów oraz miejscem przechowywania zapasów.

W kolejnej części tego rozdziału omawia autorka klasztory znajdujące się na terenie Sketis. Na s. 47 informuje, że do naszych czasów przetrwały tam cztery klasztory: Deir al Baramus, Deir as Suryani, Der Anba Biszoi i Deir Abu Maqar. Zaznacza, że niszczycielskie najazdy Berberów na klasztory chrześcijańskie nie zakończyły się wraz z podbojem arabskim i trwały na pewno do IX wieku. Na s. 51 autorka zamieszcza przy okazji opisywania klasztoru Deir al-Baramus wiadomość

¹⁷K. Kościelniak, op. cit., s. 43–50, 96–99, 162–165, 217–221, 254–263, 328–335; R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, tłum. K. Bielawski, D. Mionskowska, Bydgoszcz 1998, s. 37–40, 61–63, 156–158, 164–167.

¹⁸E. Wipszycka, *Ascetyzm kobiecy*, s. 265–276.

o legendzie, która jego nazwę Klasztor Rzymian wiąże z synami Walentyniana I, Maksymusem i Domicjuszem, którzy zamieszkali w Sketis. Jak wiadomo, historia zna tylko dwóch synów Walentyniana I, czyli Gracjana i Walentyniana II¹⁹. Na s. 55, przedstawiając klasztor Deir as Suryani, autorka wiąże powstanie tej fundacji z herezją aftartodoketów. Niestety, nawet pilny czytelnik nie ma szans z podanych informacji zorientować się, że był to odłam monofizytyzmu²⁰. Podobnie przedstawiając napływ Syryjczyków do klasztorów położonych na terenie Egiptu, Agnieszka Muc nie informuje, że na obszarach Syrii rozwiały się wspólnoty monofizyckie, zorganizowane w Kościół jakobicki przez Jakuba Bardaja²¹. Wyznawcy tych dwóch Kościołów utrzymywali z sobą jedność kościelną, dlatego Syryjczycy mogli bez przeszkód uczestniczyć w życiu organizacyjnym i sakramentalnym w klasztorach egipskich²². Natomiast na s. 60, przedstawiając kolejny z monasterów, tym razem Deir Anba Biszoi, autorka podaje, że został on odnowiony przez patriarchę Beniamina II, piastującego ten urząd w latach 1327–1339. Niestety nie podaje wiadomości, że był on zwierzchnikiem monofizyckich Koptów, a nie np. melchitów. Ostatni z przedstawianych w tym rozdziale klasztorów Deir Abu Maqar wiąże swoje początki z postacią Makarego Wielkiego²³.

W drugiej części swojej monografii autorka zainteresowała się problemami budownictwa monastycznego w Oazie Fajum. Przedstawia dzieje ośrodków eremickich zbudowanych trzynaście kilometrów na północ od jeziora Quran, w Naqlun i w Deir as-Samuil. Na pierwszym z omawianych obszarów, w Deir Abu Lifa, znajdują się ruiny klasztoru, którego nazwa powstała prawdopodobnie od postaci żyjącego tam św. Panuchiosa, któremu nadano przydomek Abu Lifa, co tłumaczy się jako „Ojciec z białą brodą” lub „Ojciec w szacie z włókna palmowego”. Od s. 77 do 98 omawia autorka ośrodek monastyczny w Naqlun, który wg niej ma bardzo długą historię, gdyż legendy łączą to miejsce z działalnością biblijnego Jakuba, syna Izaaka, oraz Józefa, syna Jakuba. Autorka słusznie zauważa, że postać Jakuba

¹⁹Zosimos, IV 12, 2; 19, 1–2; M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, Warszawa 2008, s. 367.

²⁰B. Pylak, hasło, *Aftartodokeci*, [w:] EK, 1, Lublin 1989, col. 164; M. Starowieyski, hasło, *Sewer z Antiochii*, [w:] idem, SWPW, Warszawa 1999, col. 201–202.

²¹A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, tłum. zbior., Warszawa 1978, s. 155–160; M. Starowieyski, hasło, *Jakub Baradaj*, [w:] idem, SWPW, col. 105; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, hasło, *Jakub z Tella, Bardai*, [w:] eodem, SWP, Poznań 1971, s. 214–215.

²²A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 158.

²³P. Szczur, hasło, *Makary Egipski, zw. Starszym lub Wielkim*, [w:] EK, 6, Lublin 2006, col. 870–871.

jest często wiązana z terenem całej oazy fajumskiej. Z tym ośrodkiem są związane także dwa teksty o charakterze monastycznym: „Reguła” i „Żywot św. Samuela z Qalamun”. Funkcjonujący do dziś koptyjski Klasztor św. Archanioła Gabriela (Deir al-Malak Ghubriyal) świadczy o roli, jaką eremy mnichów tej oazy odgrywały w okresie późnej starożytności i w wiekach następnych. Już poza właściwą oazą leży Deir as Samuil, ośrodek monastyczny zapoczątkowany wg tradycji przez św. Samuela w VI w.²⁴ Jak podaje autorka, po zniszczeniach arabskich w wieku IX klasztor został odbudowany i funkcjonuje do dnia dzisiejszego. Obecnie jest on poświęcony Maryi, ale powszechnie nazywany jest dalej imieniem św. Samuela.

Trzeci rozdział recenzowanej dysertacji przedstawia budowle klasztorne położone w Środkowym Egipcie. Autorka wspomina o Deir an Nahiya, w którym wg niej mieli się schronić mnisi uchodzący ze Sketis przed melchickimi prześladowaniami. Następnie ukazuje losy klasztoru św. Jeremiasza założonego w Saqqara na terenie starożytnej nekropolii memfickiej. Taka lokalizacja zaowocowała wykorzystaniem sakralnych budowli pogańskich przy tworzeniu zabudowań klasztornych. Prawdopodobnie ta fundacja nie była tylko przeznaczona dla mężczyzn, ale także dla kobiet. W odróżnieniu od życia anachoreckiego, którego to sposobu doskonalenia chrześcijańskiego panie właściwie nie praktykowały, zorganizowane formy monastyczne cieszyły się ich dużym zainteresowaniem²⁵. Tereny między Gebel at-Tair a Qau były zdaniem autorki jednym z centrów życia monastycznego w Egipcie. Powołując się na Palladiusza, stwierdza, że w nieodległym regionie Antinoe mieszkało np. 1200 mnichów i mniszek²⁶. Podobnie rozwijał się klasztor Der Abu Fana i Deir ad-Dik. Mnisi i eremici także tam chętnie wykorzystywali, zdaniem autorki, ruiny starożytnych egipskich miast i świątyń oraz grobowce. Za przykład może posłużyć rozwój życia monastycznego na ruinach miasta Echnatona, gdzie powstało kilka osiedli koptyjskich, o czym świadczą stanowiska w at-Tell, al Hagg Qandil oraz al-Hawata.

W kolejnej, czwartej części swojej monografii, Agnieszka Muc zajęła się problemem rozwoju klasztorów na terenach położonych nad Morzem Czerwonym. W tym kontekście omawia stanowiska w Abu Darag i Klasztor św. Antoniego (Deir Anba Antunius), jeden z najsłynniejszych ośrodków monastycznych Koptów. Był

²⁴M. Starowieyski, *Samuel z Kalamun*, [w:] idem, SWPW, col. 198–199.

²⁵M. Kanior, op. cit., s. 46; J.W. Koralewski, op. cit., s. 196; E. Wipszycka, *Ascetyzm kobiecy*, s. 247–279.

²⁶Pall. HL, XXXV. Jan z Lykopolis, 1–7; LVIII, Mnisi z Antinoe, 1–5; LIX, Amma Talida i Taor, 1–2; V. Desprez, op. cit., 1, s. 325; J.W. Koralewski, op. cit., s. 196.

on początkowo wierny uchwałom chalcedońskim, by dopiero w XII wieku przejść w ręce monofizytów. W XVII wieku przebywali w nim także Europejczycy, szczególnie franciszkanie. Niedaleko znajduje się kolejna fundacja monastyczna, tym razem św. Pawła (Deir Anba Bula).

Piąty, ostatni a jednocześnie najdłuższy rozdział, poświęciła autorka problemom architektury klasztornej Górnego Egiptu. Najciekawszym fragmentem tej części pracy jest opis zabudowań i funkcjonowania słynnego Białego Klasztoru (Deir al Abiad), który został założony przez wspomnianego już w tej recenzji Szenutego z Atripa. Klasztory założone przez tego świętego rywalizowały z fundacjami pachomiańskimi, np. Chenoboskion, Pbow i Deir Anba Palamon, które opowiedziały się za postanowieniami soboru chalcedońskiego²⁷.

Omawiana praca nie jest także wolna od błędów wydawniczych. Podstawowym jej brakiem jest nieobecność map, co uniemożliwia czytelnikowi śledzenie toku rozważań autorki. Zamieszczona na s. 100 mapka naszkicowana przez Tadeusza Smoleńskiego jest przeznaczona dla osób już znających się na geografii nie tylko Egiptu, ale także na rozmieszczeniu wspólnot monastycznych. Podobnie dyskusyjny jest podział bibliografii na ogólną, zamieszczoną na końcu monografii, i na jej części umieszczone po każdym z rozdziałów. Powoduje to wspomniane na początku recenzji kłopoty z odpowiedzią na pytanie, jakie pozycje bibliograficzne autorka wykorzystała w swojej pracy.

Mimo pewnych uproszczeń przy przedstawianiu skomplikowanej sytuacji, w jakich rozwijał się egipski ruch monastyczny udało się autorce ukazać w miarę obiektywnie przyczyny jego rozwoju. Przedstawione omówienie pozostałości architektonicznych i prac wykopaliskowych wymagałoby jednak oceny archeologa, gdyż w tej kwestii recenzent nie czuje się kompetentny. Po usunięciu przedstawionych błędów, zawinionych nie tylko przez samą badaczkę, praca Agnieszki Muc może być pozycją wartościową.

²⁷M. Kanior, op. cit., s. 74–75; E. Wipszycka, *Kościół w świecie*, s. 246–247; R. Szmurło, op. cit., s. 28–31.