

Agnieszka Kowalska

## **CIAŁO A STRUKTURA SPOŁECZNA. PRZYPADEK WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEGO MONASTYCYZMU EGIPSKIEGO**

Zgodnie z tezą postawioną przez Mary Douglas, dowodzącą istnienia korelacji między doświadczeniem społecznym i ekspresją symboliczną, możemy spodziewać się, że każdorazowa zmiana w zakresie systemu kontroli i struktury społecznej w określonej grupie, każde przemieszczenie w obrębie diagramu: siatka/grupa, skutkować będzie transformacją systemu klasyfikacji rzeczywistości, która znajduje swoje odzwierciedlenie w sferze symbolicznej, w tym między innymi w wyobrażeniach o ciele i praktykach je angażujących. Na podstawie tej, klasycznej już, tezy amerykańskiej antropolożki postawione zostaną w niniejszym artykule pytania badawcze: czy i jak dokonała się prognozowana modyfikacja repertuaru skojarzeń i działań angażujących ciało w dwóch wczesnochrześcijańskich wspólnotach monastycznych. Grupy te podzielały wspólne podłoże historyczno-kulturowe, odwoływały się do ideałów ascetycznych i wartości wczesnochrześcijańskich, specyficznie realizowanych w monastycyzmie egipskim IV wieku. Zatem jedyną płaszczyzną różnicującą pozostanie typ wewnętrznej struktury grup: charyzmatyczna wspólnota funkcjonująca w oparciu o tradycyjalny konsensus – w przypadku semianachoretów – oraz centralnie i hierarchicznie zorganizowana wspólnota klasztorna – w przypadku cenobitów.

Koncepcja siatki/grupy<sup>1</sup> miała dwa źródła inspiracji, jak wskazywała sama jej autorka. Były to: badania Émile'a Durkheima i Marcela Maussa<sup>2</sup> nad spo-

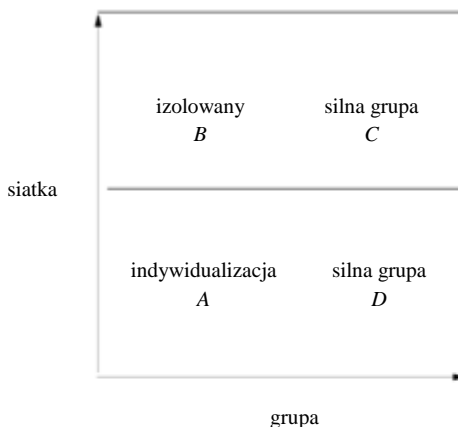
---

<sup>1</sup> Szerzej na temat koncepcji siatki i grupy, jej ewolucji i recepcji zob.: J. V. Spickard, *A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory*, „Sociological Analysis” 1989, Vol. 50, No. 2; M. Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*,

łecznymi uwarunkowaniami systemów klasyfikacyjnych oraz socjolingwistyczne badania Basila Bernsteina<sup>3</sup> nad poszukiwaniem zależności między systemem kontroli a środkami komunikacyjnymi. Obie analizy dowodziły istnienia korelacji między określonymi strukturami władzy i wewnętrznej organizacji grupy a ich symbolicznymi reprezentacjami zakodowanymi w systemach percepcji i komunikacji. Tym, co najbardziej zainteresowało Douglas w przywołanych koncepcjach, to możliwość stworzenia swoistej platformy łączącej dwa wymiary życia społecznego: strukturalny i symboliczny<sup>4</sup>. Mechanizmy tworzenia symboli, powoływania idei kosmologicznych czy tworzenia logicznych klasyfikacji nie są bowiem samorzutnymi, odizolowanymi i spontanicznymi procesami. Ich podstawy ulokowane są w procesach organizowania się społeczności.

Aby ta ogólna konstatacja zyskała precyzję analityczną i antropologiczny walor komparatystyczny, Douglas zaproponowała ujęcie jej w postaci dwuwymiarowego diagramu (prezentowany poniżej w dwóch wersjach – ryc. 1, ryc. 2).

Ryc. 1. Diagram siatka i grupa



Źródło: M. Douglas, *Profile kultury*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 157.

tłum. E. Dzurak, Kraków 2004; eadem, *A History of Grid and Group Cultural Theory*, [online], <http://semioticon.com/sio/courses/the-group-grid-model/> [dostęp: 29.09.2012]; eadem, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2007; eadem, *Profile kultury*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 149–169.

<sup>2</sup> E. Durkheim, M. Mauss, *Primitive Classification*, trans. R. Needham, London 1963.

<sup>3</sup> B. Bernstein, *Class, Codes and Control*, Vol. 1, *Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*, New York 1971.

<sup>4</sup> J. V. Spickard, *A Guide...*, op. cit., s. 156.

Ryc. 1. Diagram siatka i grupa



Źródło: M. Douglas, *A History of Grid and Group Cultural Theory*, [online], <http://semioticon.com/sio/courses/the-group-grid-model/> [dostęp: 29.09.2012].

Jedną płaszczyznę diagramu wyznacza kontinuum ograniczeń narzucanych jednostce przez grupę (grupa), drugą stanowi skala precyzyjności i obligatoryjności klasyfikacji i regulacji sformułowanych przez społeczeństwo (siatka)<sup>5</sup>. Wymiar grupy określa stopień kontroli i nacisków, jakie są wywierane na jednostkę przez jej społeczne środowisko. Siatka to, innymi słowy, porządek symboliczny, zestaw kategorii określających obraz świata lub – jak późniejsze modyfikacje koncepcji wskazują – stopień obowiązujących regulacji. Krzyżujące się wymiary siatki i grupy tworzą czterodzielne pole, w które można wpisać charakterystykę badanej wspólnoty. Prawa górna ćwiartka odpowiada społecznościom o silnym nacisku grupy i klarownym, powszechnie podzielanym systemie klasyfikacji wspartym silną strukturą społeczną. Grupy takie charakteryzują się wysokim stopniem odpowiedniości między indywidualnym a zbiorowym systemem aksjonormatywnym, którego wdrażanie i egzekwowanie jest udziałem wszystkich członków. Odstępstwa od normy są nietolerowane i piętnowane. Tożsamość jednostki, jej zestaw obowiązków, powinności i przywilejów jest ściśle określony przez miejsce zajmowane w strukturze społecznej. Dolna prawa ćwiartka przedstawia pole, na którym mogą być umiejscowione społeczności o silnej grupie, ale słabej siatce. W tym przypadku jednostka nadal pozostaje pod presją najbliższego środowiska społecznego, ale jej zachowanie nie jest już jednoznacznie oceniane ze względu

<sup>5</sup> Oba wymiary mogą odnosić się do jednostkowego doświadczenia, indywidualnie odczytanej presji norm i społecznego otoczenia. Por. *ibidem*, s. 159.

na brak upowszechnionego i apodyktycznego systemu klasyfikacji. Struktura społeczna pozostaje niestabilna, a kontrola nieskuteczna. Stabilna pozostaje mała grupa, czyli krąg ludzi dostępnych w bezpośredniej interakcji, na przykład: rodzina, lineaż itp. Dolna lewa ćwiartka to pole indywidualistów, charyzmatycznych przywódców, jednostek uwolnionych od wszelkich konwencjonalnych nacisków i bezpośredniej kontroli otoczenia. Ale tylko tych, których innowacyjna twórczość, działalność zyska społeczny poklask i naśladownictwo, a zaproponowane rozwiązania wpłyną na zmianę społecznego systemu klasyfikacji. Pozostali, zignorowani, zlekceważeni, niezrozumiani lub skłonni do społecznych kompromisów, przesuwają się na diagramie do dolnej prawej ćwiartki. W lewej górnej ćwiartce jednostka nadal wyzwolona jest z ograniczających więzi, wynikających z przynależności do określonej grupy, ale przyswaja i podziela zestaw norm ogólnospołecznych. W ten sposób uzyskujemy klarownie wydzielone cztery typy społeczne: indywidualistyczne (A), izolowane (B), hierarchiczne (C) oraz egalitarne/enklawa (D)<sup>6</sup>.

Egipski monastycyzm wczesnochrześcijański<sup>7</sup> wykształcił dwie formuły instytucjonalne. Wcześniej historycznie związana jest ze wspólnotami semianachoretycznymi<sup>8</sup>, w nieco późniejszym okresie powstały pierwsze zgromadzenia cenobityczne. Pierwszy typ odnosi się do swoistych osiedli mniszych – rozległych terenów, na których w znacznych odległościach lokowano cele dla poszczególnych mnichów. Najwcześniejszym ośrodkiem tego typu było Pispir (305/308 r.) związane z postacią św. Antoniego Pustelnika<sup>9</sup>. Wo-

<sup>6</sup> W publikacjach *Cultural bias* i *A History of Grid and Group Cultural Theory* Mary Douglas ograniczyła wymiar klasyfikacji do wymiaru regulacji, zestawu norm organizujących interakcje. Zob.: M. Douglas, *Cultural bias*, London 1978, s. 7; eadem, *Profile kultury*, op. cit., s. 157–158.; J. V. Spickard, *A Guide...*, op. cit., s. 163–164; M. Douglas, *A History of Grid...*, op. cit., s. 2. W wersji zaprezentowanej w kolejnych wydaniach *Symboli naturalnych* wprowadzone zostają typy szczegółowe: „mała grupa”, „wysoka klasyfikacja”, które zasadniczo odpowiadają typom egalitarnemu i hierarchicznemu.

<sup>7</sup> Zob.: J. W. Kowalski, *Świat mnichów i zakonników*, Warszawa 1987, s. 5–12.

<sup>8</sup> Termin „semianachoretyczne” stosuję za: E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, *Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1994, s. 26. W literaturze przedmiotu możemy spotkać także pisownię: „semi-anachoretyczne”, np.: V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1, *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru chalcedońskiego (431)*, tłum. J. Dembska, Kraków 1999, s. 383, albo określenie „anachoretyczne”, np.: M. Kaniar, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, *Starożytność (wiek III–VIII)*, Kraków 1993, s. 45; J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987, s. 84. Ten model organizacji odpowiada także palestyńskiemu „laurom” (ławrom).

<sup>9</sup> Szerzej na temat postaci Antoniego zob.: Atanazy Aleksandryjski, *Żywoł świętego Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska et al., Warszawa 1987; Hiermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 57; Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 120; *Apoftegmaty...*, op. cit., s. 121–134; S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis 1995.

kół miejsc czasowego odosobnienia szczególnie poważanych mnichów gromadzili się ich naśladowcy i zarazem uczniowie. Najpopularniejszymi i największymi ośrodkami były: Nitria (ok. 320–325), Cele (Kellia, 338) i Sketis (330–339) ulokowane na Pustyni Zachodniej, w tak zwanej Dolinie Nitryjskiej (Wadi Natrun)<sup>10</sup>. Głównie z tymi ośrodkami związane były postaci wielkich Ojców Pustyni takich jak: Pambo, Makary Aleksandryczyk, Makary Egipski czy Arseniusz Wielki. Ich doświadczenia ukształtowały specyficzny typ pobożności wczesnochrześcijańskiej oraz określiły kierunek rozwoju ideałów i praktyk ascetycznych. W wymiarze organizacyjnym jednak spontaniczność i wybujały indywidualizm semianachoretów okazały się niestabilnymi podstawami do zbudowania trwałej instytucji. Elementy modelu zakonnego, jakie współcześnie kojarzy się z monastycyzmem chrześcijańskim, zostały po raz pierwszy wprowadzone przez św. Pachomiusza<sup>11</sup> (292–346) w egipskim Tabennisi, około 323 roku. Pewną modyfikację jego pomysłu stanowiła organizacja klasztorów założonych przez św. Szenutego z Atripe (348–466). Pachomiusz połączył swoje żołnierskie doświadczenie z naukami i praktykami eremitów i ostatecznie skoszarował mnichów „za murami”. Rozrost wspólnoty oraz pojawiające się problemy dyscyplinarne i organizacyjne wymogły wdrożenie kolejnych narzędzi kontroli: reguły, a także rozbudowanej drabiny stanowisk. Reguła pachomiańska określała każdy aspekt życia członka wspólnoty. Jedzenie, praca, modlitwa, strój, odpoczynek wpisane zostały w schematycznie urządzony rytm życia klasztoru. Wzorce wypracowane w Tabennisi zostały przeszczepione w nowozałożonych fundacjach, między innymi w Phbow, Tse, Szmin, Tsmine, Phnoum. Ostatecznie cała kongregacja liczyła dziewięć klasztorów męskich i dwa żeńskie, a Pachomiusz przybrał w niej funkcję opata. Przedsięwzięcie Szenutego nigdy nie osiągnęło porównywalnych rozmiarów ze względu na wprowadzenie znacznie surowszej dyscypliny. Więcej modlitw, rygorystyczne posty, bardziej wymagające formy umartwień. Jednocześnie klasztory te charakteryzowały się większą otwartością na świat zewnętrzny. Istotnym novum wprowadzonym w Białym Klasztorze był wymóg składania przysięgi posłuszeństwa przełożonemu, pierwowzór późniejszych ślubów zakonnych. Około 466 roku wspólnota szenutiańska liczyła 2200 mnichów i 1800 mniszek.

Postarajmy się teraz rozważyć możliwości ulokowania obu wspólnot na diagramie siatki i grupy. Cenobici stanowią klasyczny model społeczności

---

<sup>10</sup> Zob.: Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, tłum., S. Kalinkowski, Kraków 1996, VII, 2, s. 90.

<sup>11</sup> Szerzej na temat Pachomiusza zob.: *Pachomiana Latina*, tłum. A. Bober, W. Miliszkievicz, M. Starowieyski, Kraków 1996; J. Drayon, *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History Or Hagiography?*, Sydney 2002. Na temat Shenute i funkcjonowania Białego Klasztoru zob.: D. N. Bell, *The Life of Shenoute by Besa*, Kalamazoo 1983; R. Szmurło, *Życie monastyczne w pismach Szenutego z Atripe*, Warszawa 2001.

zamkniętej i hierarchicznej, zatem odpowiadać będą typowi mocnej siatki i mocnej grupy. Szerzej omówimy ich strukturę organizacyjną poniżej. Spojrzenie na semianachoretów z perspektywy lektury apoftegmatów ujawnia silnie indywidualistyczny rys tej grupy. Ojcowie Pustyni stanowili charyzmatyczną wspólnotę wirtuozów religijnych. Innowacyjny, spontaniczny i żywiołowy ruch funkcjonował w efemerycznych i płynnych strukturach organizacyjnych. Podział pracy i funkcji opierał się na relacji mistrza, nauczyciela i ucznia. Cnota posłuszeństwa nakazywała uczniom uznać wyższość starszych i bardziej doświadczonych mnichów, a cnota pokory decydowała o egalitarnym układzie stosunków wewnątrz grupy. Rozproszenie autorytetów skutkowało rozproszeniem kontroli. Hierarchia pozycji bazowała na trzech kryteriach: starszeństwie i stażu we wspólnocie oraz na osobistych kwalifikacjach ascetycznych. Norma pustynnego życia opierała się na wyrokach mistrzów, doraźnie regulujących aktualne kwestie, oraz na ich osobistym przykładzie. W inicjalnym momencie instytucjonalizacji nacisk kładziono raczej na promowanie zachowań typowych niż na sankcjonowanie nietypowych. Wspólnota miała charakter otwarty. Nie istniały metody weryfikacji kandydatów ani zasady ich wykluczania. Ideały monastyczne, do momentu popularyzacji myśli i dzieł Kasjana czy Ewagriusza z Pontu, pozostawały płynnymi wykładnikami teorii i praktyki ascetycznej. Możemy zatem orzec, że w przypadku semianachoretów istniało niewielkie zróżnicowanie wewnętrzne, grupy były otwarte, ale wyraźne poprzez fizyczne odosobnienie i specyfikę stylu życia<sup>12</sup>. Była to zatem grupa egalitarna i po części tylko ograniczona. Takie parametry odpowiadają typowi określonemu mianem „sekcarskiej enklawy”, ulokowanej w prawym dolnym kwadracie (w rozbudowanym modelu diagramu „mała grupa”). W jego charakterystyce zwraca się uwagę na następujące cechy: biegunowe, skonstrastowane postrzeganie świata, antyintelektualną postawę, bezkompromisowość w stosunku do oponentów, zazdrośną troskę o członków, ogólną słabość organizacyjną i rozproszenie kontroli<sup>13</sup>. W przypadku społeczności semianachoretów, od strony analizy struktury organizacyjnej, opis jest trafny, ale konsekwencje z niej wynikające niekoniecznie. Troska o utrzymanie granic wewnętrznych grupy jest niemal nieobecna w relacjach pustelników. Nie ma reguł akcesu i nie ma reguł eliminacji, każdy chętny mógł samodzielnie podejmować decyzję o przystąpieniu lub rezygnacji. Nie ma sztywności i nieustępliwości wobec odstępców ani surowości w stosunku do obcych<sup>14</sup>. Choć znajdziemy wątki silnie potępiające herezje<sup>15</sup>. Nawet, nie-

---

<sup>12</sup> Por. M. Douglas, *Seeing Everything in Black and White*, 2006, s. 3–4, [online], <http://semioticon.com/sio/files/douglas-et-al/douglas2.pdf> [dostęp: 29.09.2012].

<sup>13</sup> Por.: M. Douglas, *Symbole naturalne...*, op. cit., s. 20–24.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>15</sup> Por.: *Apoftegmaty...*, op. cit., Teodor z Ferme, 4 (271), s. 235; Pojmen, 78 (652), s. 386; Fokas, 1 (926), s. 478; Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, op. cit., XXXVIII, 11, s. 181; Atanazy Aleksandryjski, op. cit., s. 68.

chętnie na pustyni spotykane, pustelnice nie były nietolerowane, a niejednokrotnie podziwiane i stawiane jako wzór do naśladowania. Zdecydowaną niechęć żywiono do praktyk homoseksualnych i podejrzanych o nie wykluczano. Aktywne zwalczanie konkurencji czy alternatywnych wizji świata wydaje się być dostrzegalne dopiero na przykładzie ataków mnichów szentiańskich na pogan. Indywidualiści z lewej, dolnej ćwiartki nie są zaś zainteresowani nawracaniem ani przekonywaniem innych o wyższości swoich racji. Tutaj nie występuje ani chęć tworzenia stabilnych ram organizacyjnych, ani system kar czy kosmicznych gróźb rzucanych na odstępców. Słabe granice oznaczają słabą grupę, ale dodatkowo słabość narzędzi kontroli i brak norm oznacza słabą siatkę, a zatem semianachoreci przesuwaliby się w kierunku lewej, dolnej ćwiartki, ku polu indywidualistów. Odpowiada to faktycznie uwagom poczynionym powyżej, w których podkreśla się zindywidualizowany, innowacyjny i charyzmatyczny status wspólnoty oraz obecność elementu wewnętrznej rywalizacji. Ostatecznie zatem możemy przyjąć założenie, że wspólnota semianachoretyczna, ujęta w swoim historycznym rozwoju, może być zlokalizowana na pozycji rozciągającej się od środkowej części prawej ćwiartki dolnej do środkowej pozycji lewej ćwiartki dolnej. Będzie odpowiadało to rosnącemu wpływowi tradycjonalizacji na kształtowanie się systemu normatywnego grupy. Możemy stąd przypuszczać, że cechy typowe dla enklaw sekciarskich będą nasilać się w późniejszym okresie ewolucji semianachoretyzmu.

Z kolei, już bez żadnych wątpliwości, możemy stwierdzić, że egipskie zgromadzenia cenobityczne odznaczają się zarówno silną grupą, jak i silną siatką<sup>16</sup>. Przede wszystkim grupy te mają charakter zamknięty, ich granice są wytyczone w sposób uchwytny zarówno dla insiderów, jak i outsiderów. Mury otaczające wioski pachomiańskie miały funkcję obronną, a zarazem stanowiły symboliczny wyraz zerwania ze światem zewnętrznym. Materialne granice wyznaczały podział na zły i zepsuty świat trosk doczesnych oraz enklawę świętości. Ciekawy wydaje się fakt, że mimo iż z klasztorami kojarzone są metafory świętej twierdzy, fortyfikacji, warowni, to częściej takie określenia opisywały stosunek do ciała semianachoretów. Kontakty ze świecnikami były maksymalnie ograniczone i ściśle regulowane. Zasady przyjmowania do klasztoru określały stosowne reguły. Z biegiem czasu formacja monastyczna stawała się zobowiązaniem na całe życie. Działania poszczególnych członków były w pełni zintegrowane i zsynchronizowane z rytmem funkcjonowania całej wspólnoty. Efektywność zarządzania grupą wzmocniona została przez daleko posuniętą uniformizację. Wspólnota stołu, celi, miejsca pracy i ascezy zupełnie angażowała poszczególnych mnichów, wzmacniając poczucie solidarności i tożsamości. W wymiarze uznawanych wartości uniformizacja odpowiadała ideałom równości względem Boga i bezwzględnego posłu-

---

<sup>16</sup> Por. M. Douglas, *Symbole naturalne...*, op. cit., s. 20, 104.

szeństwa wobec przełożonych i prawd objawionych. Na płaszczyźnie ideologicznej będziemy zatem mieć do czynienia z postulowanym egalitaryzmem, podkreślanym poprzez zasady wspólnoty dóbr, wyrzeczenia własności prywatnej i sprawiedliwego rozdziału zasobów, jednak w wymiarze strukturalnym klasztory egipskie ilustrują kwintesencję hierarchiczności. Organizacja wewnętrzna wraz z rozbudowanym systemem pozycji stanowiła wyraźną i jednoznaczną mapę instytucji. Aparat normatywny, w postaci spisanej reguły, szczegółowo określał nakazy i zakazy oraz sankcje przewidziane na wypadek zachowań niepożądanych. Wprowadzona dyscyplina miała funkcje pragmatycznie organizacyjne, ale posiadała także uzasadnienie religijne. Zgodnie z przekazem tradycji koptyjskich Pachomiusz podjął decyzję o organizacji życia mniszego, w modelu wspólnotowym, dzięki objawieniu. To anioł wyznaczył mu zadanie stworzenia miejsca gromadzącego młodych mnichów chcących poświęcić się ascezie i przekazał wzór reguły. Stąd wprowadzone zasady życia klasztornego stanowią mają objawioną, a zatem słuszną i prawnocną, drogę zbawienia. Lekceważenie czy też łamanie zasad reguły było oceniane nie tylko jako niezgodne z ustanowionymi normami, ale także jako występowanie przeciwko świętym prawom. Szenute dodatkowo wzmocnił kategorię oddziaływania reguły poprzez zastosowanie swoistej zbiorowej odpowiedzialności zbawczej. Występki poszczególnych braci winny być piętnowane w imię wspólnego, wyższego dobra. A zatem dążenie do celu wspólnotowego ciała klasztornego opierało się na posłuszeństwie i determinacji mniszych ciał jednostkowych. Przykładem akcentowania niemal fizycznej solidarności zgromadzenia mogą być następujące słowa:

Dlatego odkąd my jesteśmy prawdziwie jednym ciałem, powinniśmy nauczać siebie nawzajem poprzez naganę i ciosy, nie w złościwości i nienawiści, ani władczo z chępliwością jak władcy próżni i głupi [...], lecz z miłością Bożą pouczajmy siebie nawzajem, czy to mężczyzna, czy kobieta<sup>17</sup>.

Dyscyplina, rozumiana jako kontrolowanie popędów cielesnych, stawała się ścieżką zapobiegania grzechom i w konsekwencji prowadzić miała do zbawienia. Zdyscyplinowane ciało mnicha stawało się narzędziem w dążeniu do otrzymania łaski boskiej.

Ciało pozostaje obszarem specyficznego, symbolicznego „napiętnowania” społecznego. Jest konstruktem społecznym, w tym sensie, że w sposób symboliczny ukazuje prawdy o systemie społecznym, w którym tkwi. Zasada odpowiedzialności ciała fizycznego i społecznego została ujęta przez Douglas w następujący sposób:

---

<sup>17</sup> Za: R. Szmurło, op. cit., s. 208.



Ciało społeczne określa sposób, w jaki postrzegamy ciało fizyczne. Fizyczne doświadczenie ciała, zmodyfikowane przez kategorie społeczne, poprzez które ciało jest poznawane, umacnia szczególnie spojrzenie na społeczeństwo. Pomiędzy tymi dwoma rodzajami doświadczenia ciała zachodzi ciągła wymiana znaczeń w taki sposób, że jedno wzmacnia kategorie drugiego<sup>18</sup>.

Typy społeczne, omówione powyżej w ramach diagramu siatki/grupy, każdorazowo generować będą analogiczne wzorce postrzegania i zachowania ciała. W tym aspekcie najbardziej decydujący będzie wymiar pionowy, rozkład na skali systemu klasyfikacyjnego, skorelowanego z systemem kontroli społecznej. I właśnie stopień kontroli społecznej będzie symptomatycznie korelował ze społecznym wzorcem kontroli nad ciałem<sup>19</sup>. Tam, gdzie kontrola jest silna, tam struktura jest silna, a jej stabilność opiera się na wyraźnym i sztywnym układzie ról. Sztywność ról z kolei implikuje skłonność do zachowań formalnych. W takich układach ceni się dystans, konwenans, postępowanie wyznaczone narzuconymi zasadami. Ciało będzie zdyscyplinowanym i posłusznym wyrazicielem skrępowań społecznych. Powyżej pewnego maksymalnego poziomu kontroli zaczyna obowiązywać zasada czystości, reguła swoistego odcieśnienia, eteryczności<sup>20</sup>. Ciało zostaje pozbawione cielesności. Określone aspekty funkcjonowania ciała (na przykład fizjologiczne, higieniczne) zostają wyeliminowane ze sfery komunikacji i interakcji. Płynność ról zapewni natomiast: nieformalność, poufałość, swobodę, intymność, skrócony dystans (też w sensie przestrzennym). Niedbały wygląd i nonszalanckie zachowanie, czy zaniechanie troski w tym względzie, będzie domeną społeczności lokujących się w dolnych ćwiartkach. Utrata kontroli nad ciałem będzie zachowaniem dopuszczalnym lub nawet pożądanym stanem religijnym<sup>21</sup>. Przytoczmy jeszcze słynny fragment dotyczący granic społecznych i otworów cielesnych:

Zainteresowanie jego [ciała – A. K.] otworami zależy od zainteresowania społecznymi wyjściami, drogami ucieczki i inwazji. Jeżeli nie istnieje troska o zachowanie granic społecznych, to można się spodziewać, że nie istnieje także troska o granice ciała<sup>22</sup>.

Każdy system społeczny, który zorientowany jest na ochronę tożsamości i spójności grupy będzie kładł szczególny nacisk na: z jednej strony wyraźne zdefiniowanie kategorii „czystości” i „skalania”, a z drugiej na zabiegi utrzymy-

---

<sup>18</sup> M. Douglas, *Symbole naturalne...*, op. cit., s. 111.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>21</sup> Stosunek do transu może być uproszczonym wskaźnikiem sytuacji społecznej. Obecność transu w praktykach będzie świadczyła o słabości grupy i siatki. Tam, gdzie siatka i grupa są silne, trans będzie oceniany jako zachowanie niewłaściwe czy naganne. Por.: J. V. Spickard, *A Guide...*, op. cit., s. 158.

<sup>22</sup> M. Douglas, *Symbole naturalne...*, op. cit., s. 116.

wania czystości i eliminowania skalania<sup>23</sup>. Nieczystość często odczytywana jest w kategoriach moralnych. Cieleśne zbrukanie jest widomą oznaką występku przeciwko prawom grupy i jedyna droga odkupienia czy ukarania wiedzie również przez fizyczne „operacje” na ciele (umartwienie, ablucje, ofiara, śmierć).

Głównymi formami ćwiczeń ascetycznych na pustyni egipskiej były: rekluzja (częściowa), wstrzemięźliwość seksualna, rygorystyczna dieta, długotrwałe posty, wielogodzinne modlitwy, kontemplacja, lektura pism religijnych. Celowe znoszenie niewygód i izolacja miały być jedynie środkiem prowadzącym do celu. Służyć miały przede wszystkim zwalczaniu pokus, które mogły odwozić od celu nadrzędnego, czyli całkowitego oddania się woli boskiej. Jak nauczał Antoni:

Mieście w nienawiści świat i wszystko to, co jest na nim; mieście w nienawiści wszelkie wygody cielesne. Wyrzeknijcie się tego życia, abyście żyli dla Boga. Pamiętajcie, coście Bogu przyrzekli: bo On będzie się tego od was domagał w dniu sądu. Znoście głód, pragnienie i nagość, czuwajcie, żałujcie, płaczcie i jęczcie w sercu; patrzcie, czy jesteście godni Boga. Mieście w pogardzie ciało, abyście zbawili duszę<sup>24</sup>.

Wewnętrzne przeobrażenie jest wspierane przez Ducha, ale wymaga uprzedniego oczyszczenia ciała i serca. Na tym etapie niezbędna jest dyscyplina ascetyczna. Istnieją trzy stopnie wyrzeczenia: rezygnacja z bogactw i majątku; rezygnacja z dawnych obyczajów i nałogów oraz oderwanie umysłu od rzeczy doczesnych. Tylko osiągnięcie trzeciego stopnia daje prawdziwą doskonałość. Stan oderwania umysłu uzyskać można podczas nieustającej modlitwy, która wymaga oczyszczenia myśli z trosk związanych z posiadaniem ciała i trosk dnia bieżącego, aby dusza „mogła wznosić się do kontemplacji i oglądania rzeczy niebieskich”<sup>25</sup>. Wadami, które wymienia literatura monastyczna, stojącymi na przeszkodzie uzyskania doskonałości są: łakomstwo lub zachłanność żołądka, nieczystość, chciwość lub miłość pieniędzy, gniew, smutek, lenistwo lub przygnębienie i zniechęcenie serca<sup>26</sup>, próżność lub chępliwość oraz pycha. One to pierwotnie stanowiły „złe myśli”, złe du-

<sup>23</sup> Por.: M. Douglas, *Ukryte znaczenia...*, op. cit., s. 173–185; F. Bowie, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś, Kraków 2008, s. 72–73.

<sup>24</sup> *Apoftegmaty...*, op. cit., Antoni Wielki 33 (33), s. 133.

<sup>25</sup> Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1, *Rozmowy I–X*, tłum. A. Nocoń, Kraków 2002, IX, 3,2, s. 376–377.

<sup>26</sup> „Demon południa”, gr. *acedia*, był to stan przygnębienia, niechęci, roztargnienia, niemożności, szczególnie dotkliwy dla eremitów. Duch acedii, opanowując człowieka, stara się go odwieść od pobożnego skupienia. W takim stanie pojawia się smutek, wstręt do posłuszeństwa, brak nadziei, nuda, które mogą sprowadzić na mnicha szaleństwo i śmierć. Por.: G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, tłum. J. Bednarek, A. Jastrzębski, A. Ziernicki, red. L. Nieścior, Kraków 2007, s. 175–331.

chy, wystawiające na próbę pobożność mnichów. Zwalczano zatem wszelkie potrzeby ciała i zmysłów. Asceza miała służyć jako remedium na „poruszenia” – podszepty szatana, folgowanie żądom czy uleganie zachciankom. Tylko pełna kontrola nad swoim ciałem i umysłem oraz eliminacja wszelkich namiętności pozwala człowiekowi na absolutne zawierzenie się woli boskiej. Motywem, który często przewija się w literaturze monastycznej, jest przyrównanie życia mnichów do życia aniołów, *bios angelikós*. Wyzbycie się namiętności i troski o sprawy ciała i świat materialny było uważane za przymiot bytów anielskich<sup>27</sup>. Podobnie często za wzór beznamiętności i spokoju stawiano zmarłych<sup>28</sup>. Ciało jest bowiem pierwszym i podstawowym polem działania złych duchów, sprowadzających zniechęcenie i odsunięcie od Boga. Ciało jest grzesznym narzędziem szatana, a dyscyplina ascezy oczyszcza je i kieruje ku zbawieniu. Stąd tak częste przykłady metod dowodzących pogardliwego stosunku do potrzeb ciała: Doroteusz, przemęczając swoje starcze ciało, znosił nieustannie w skwarze kamienie do budowy cel, mówiąc: „Ono [ciało – A. K.] mnie zabija, a ja je zabijam”<sup>29</sup>; Ammonios przypalał swe ciało rozgrzanym żelazem, aby nie ulec pożądaniom<sup>30</sup>; Beniamin bardziej obawiał się choroby swojego „wewnętrznego człowieka” niż dręczącej jego ciało puchliny<sup>31</sup>. Jak jednak zapewniano, doskonalenie serca i umysłu jest ważniejsze od umartwień ciała. Środowisko Ojców Pustyni było polem rywalizacji ascetycznej, potępianej – jeżeli służyła tylko wykazaniu własnej wyższości, podziwianej – jako oznaki wytrwałej pobożności. Konkurowano zatem w długości postów, liczbie posiłków i ich wielkości, liczbie odmówionych modlitw. Mimo wszystko ceniono sobie umiar. Jak wskazywała jedna z pustynnych sentencji: „Nas nie uczono zabijać ciało, ale zabijać namiętności”<sup>32</sup>. Zwalczanie pokus szło w parze z pracą nad osiągnięciem odpowiednich cnót. Podstawowy kanon i ideał chrześcijańskiej ascezy zaliczał do nich: miłość, pokorę, posłuszeństwo, ubóstwo, roztropność, cierpliwość, czystość, niezabieganie o próżną sławę, łagodność, troskę o biednych i przede wszystkim cześć dla Chrystusa. Te cechy winny być pielęgnowane przez pustelników i stanowić skuteczny oręż w potyczkach ze złem. Semianachoreci często postrzegali swoją praktykę ascetyczną w kategoriach walki<sup>33</sup>. Jednym z podstawowych

---

<sup>27</sup> Izydor wstydził się, że jako istota duchowa spożywa materialny posiłek, Doroteusz nie chciał zasnąć, bo anioły nie dają się nakłonić do snu. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, op. cit., I, 3, s. 79; ibidem, II, 3, s. 81.

<sup>28</sup> *Apoftegmaty...*, op. cit., Jan Karzeł, 34 (349), s. 262.

<sup>29</sup> Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, op. cit. II, 2, s. 81.

<sup>30</sup> Ibidem, XI, 4, s. 100.

<sup>31</sup> Ibidem, XII, 2, s. 102.

<sup>32</sup> *Apoftegmaty*, op. cit., Pojmen, 184 (758), s. 407.

<sup>33</sup> Dla przykładu: metoda antyrrytryczna polegała na odpieraniu pokus, podszeptów demonów przy pomocy adekwatnych biblijnych cytatów, służących niczym szermiercze parady. Zob.: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 2., tłum. M. Grzelak et al., Kraków

wątków nauki pustynnej była umiejętność rozróżniania złych i dobrych duchów (*diakrisis*)<sup>34</sup>. Złe – przynosiły pokusy, dobre – wzmacniały wysiłki ascetyczne. Podczas godzin odosobnienia spędzanych na modlitwie pustelnicy wielokrotnie byli atakowani przez wyobrażone demony, kuszeni wizjami pięknych kobiet, rozpraszeni przez zjawy dzieci. Widzenia te miały być podsuwane przez diabła, który nie mógł znieść gorliwości postanowień ascetów i zniechęcał ich, roztaczając przed nimi obrazy bogactwa, zaszczytów, namiętności, przyjemności. Pustynia w egipskich wierzeniach ludowych była przestrzenią demonów, zła, niebezpiecznego, nieznanego; mnisi kolonizujący jej tereny musieli zmierzyć się z jej złymi duchami. Pustelnicy celowo na miejsce swojego pobytu wybierali tereny odosobnione, izolowane. Fizyczna separacja miała ograniczyć rozproszenie umysłu i zmysłów. Jak powiadał Antoni: „człowiek, który mieszka na pustyni i trwa w skupieniu, wolny jest od potrójnej walki: o słuch, o mowę i o spojrzenie. Musi jedynie walczyć o serce”<sup>35</sup>. Samotność i cela mnisza były synonimami rozkoszy obcowania z Bogiem, choć istniała także forma ascezy zalecająca opuszczenie własnego kraju i poszukiwanie obcych, nieznanych miejsc do zamieszkania (*kseniteia*). Na sposób postrzegania ciała przez Ojców Pustyni warto spojrzeć nie przez pryzmat dualistycznego rozdarcia, deprecjonującego organizm, lecz ujmując je jako jedność psychofizyczną, gdzie ciało odzwierciedla stan duszy, a dusza stan ciała<sup>36</sup>. Można powiedzieć, że ciało zostało zadane, dane do aktywnego kształtowania.

Podobne ideały ascetyczne leżały u podstaw fundacji klasztornych. Pachomiusz i jego następcy wzywali w swych naukach do czujnej i gorliwej pobożności, do ciągłego nawracania się i podejmowania wysiłków ascetycznych. Wzrastanie w duchu i obumieranie w ciele, czyli kształcenie duchowe i umartwienie fizyczne, powinny stanowić zadanie cenobity. Cnotami wszystkich mnichów miała stać się trójca: posłuszeństwo, czystość i ubóstwo. Wyrzeczenie się świata odpowiadało więc wyrzeczeniu się woli, popędów i własności. Klasztory dodatkowo akcentowały rolę miłości bliźniego i równości realizowanych we wspólnotowych formach ascetycznych. Praca, będąca także istotnym elementem ascezy, miała wyrobić w mnichu poczucie wspólnoty własności. Ktoś, kto kierował się własną potrzebą lub zachcianką, zdradzał współbraci. Dyscyplina była słuszną i niepodważalną metodą wiodącą do zbawienia. Klasztor powinien być miejscem dla wypróbowanych „żołnierzy Chrystusa”, którzy swym postępowaniem realizują jego posłannictwo. Życie

---

2008, s. 149–221. Zob. także: W. Harmless, *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009, s. 268–269.

<sup>34</sup> P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, s. 245.

<sup>35</sup> *Apoftegmaty*, op. cit., Antoni Wielki, 11 (11), s. 126.

<sup>36</sup> Zob.: M. Borkowska, *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2001, s. 113; P. Brown, op. cit., s. 251; por. *Apoftegmaty...*, op. cit., Daniel, 5 (187), s. 200.

wspólnotowe miało stanowić odpowiedź na Chrystusowe przykazanie miłości, dlatego duch wzajemnego braterstwa i porozumienia winien łączyć mnichów w ich dziele.

Sam wygląd pustelnika był znaczący i zaświadczać miał o doskonałości jego ascezy i świętości. Widomym znakiem spływającej na Pambo łaski boskiej była „jaśniejąca twarz”.

O abba Pambo mówiono, że podobnie jak Mojżesz otrzymał chwałę na podobieństwo Adama, tak, iż twarz jego jaśniała chwałą – tak i twarz abba Pambo lśniła jak błyskawica, i był jak król siedzący na tronie. Tacy sami byli też abba Sylwan i abba Sisoës<sup>37</sup>.

Mnisi często postrzegani byli jako brudni i niechlujni. Ich niechęć do troski o wygląd wynikała z deprecjacji ciała, postrzeganego jako źródło pokus. Antoni na przykład nie mył się i nie nacierał ciała oliwą, nie chcąc, aby dbałość o ciało przysłoniła mu potrzeby ducha, Pojmen narażał się na drwiny i nagany z powodu zwyczaju obmywania nóg<sup>38</sup>. Reguła pachomiańska nakazywała po dniu pracy obmycie i namaszczenie rąk. Mycie całego nagiego ciała było zabronione. Nawet strzyżenie włosów wymagało zgody i asysty przełożonego. Modlitwy dla semianachoretów stanowiły okazję do wykazania się gorliwą pobożnością, ale i płaszczyznę porównań i rywalizacji<sup>39</sup>. Zazwyczaj dwukrotnie w ciągu dnia śpiewano psalmy i recytowano fragmenty Pisma Świętego. Celem było zdobycie umiejętności wielogodzinnej koncentracji i oddanie się nieustannej modlitwie. Zapanowanie nad własnymi myślami i wyrzucenie się snu przynieść miały poczucie pożądanej bliskości Boga i oddania się jego woli. Kontemplacja, rozumiana jako „wpatrywanie się w Boga”, polegała na poznawaniu i podziwianiu boskich atrybutów oraz historii jego opatrnościowych interwencji. O ile na pustelni uczestnictwo w sobotnim nabożeństwie kościelnym nie było obowiązkową praktyką, o tyle w klasztorach pachomiańskich mnisi spotykali się w kościele dwukrotnie w ciągu dnia. Dźwięki gongu przywoływały mnichów do kaplicy i sygnalizowały kolejne etapy modlitwy. Podczas nabożeństwa zabronione było rozglądanie się, rozmawianie, przyglądanie się innym i śmianie. Wieczorem, przed snem, dodatkowo modlono się w poszczególnych domach i słuchano katechezy przełożonego. Podczas pracy, drogi do i z kościoła, miejsca pracy należało recytować w myślach fragmenty z Pisma. Czas i formy modlitw były szczegółowo określone. Regularność i synchronizacja praktyk religijnych była wpisana w racjonalnie zorganizowaną instytucję cenobiów. Także w kongregacji Szenutego modli-

<sup>37</sup> *Apoftegmaty...*, op. cit., Pambo, 12 (773), s. 414; Arseniusz, 42(80), s. 149–150.

<sup>38</sup> Zob.: *Apoftegmaty...*, op. cit., Pojmen, 184 (758), s. 407.

<sup>39</sup> Szerzej na temat ducha agonizmu wśród pustelników w: E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Wstęp*, [w:] *Historia mnichów w Egipcie*, tłum. E. Dąbrowska, Kraków 2007, s. 27–28, 40.

twoja towarzyszyć miała mnichom przez cały dzień, podczas pracy, w drodze, podczas spoczynku. Nabożeństwa wspólnotowe odbywały się dwukrotnie w ciągu dnia, najbardziej uroczyste spotkanie modlitewne odbywało się w nocy z soboty na niedzielę. Przebieg nabożeństw posiadał szczegółowy ceremoniał. Modlono się na stojąco z uniesionymi rękoma, klęcząc lub leżąc. Gest krzyża należało wykonać pieczołowicie, pamiętając, aby nie dotykać okolic ust albo brody przed dotknięciem czoła<sup>40</sup>. Każda przyjmowana podczas modlitwy pozycja musiała być poprawna, uchybienia w tej materii piętnowane były jako wyraz braku pokory. Pryncypialne podejście do kwestii formalizacji zachowania podczas modlitwy zgodne było z koncepcją zdobywania świętości rozumianej jako „ekspiacyjne wypełnianie precyzyjnych przepisów reguły [...] tylko wierna realizacja norm mogła gwarantować pogłębienie osobistej, wewnętrznej więzi z Bogiem”<sup>41</sup>.

Na pustyni istniało przekonanie, że jedzenie, tak jak i inne potrzeby biologiczne, może łatwo przerodzić się w pokusę. Potrzeby ciała winny być nie tyle zwalczane, ile okiełznane. Ciało musiało pełnić zarazem funkcję karnego narzędzia, ale i swoistego rynsztunku bojowego. Jan Karzeł opisał strategię ascetyczną takimi słowami:

[...] kiedy król chce zdobyć nieprzyjacielskie miasto, przede wszystkim odcina mu wodę i dostawy żywności: a wtedy nieprzyjaciele poddają się, bo giną z głodu. Tak jest i z namiętnościami ciała: jeżeli człowiek żyje w poście i głodzie, słabną nieprzyjaciele jego duszy<sup>42</sup>.

Zgodnie z zaleceniem jadano jeden posiłek dziennie, popołudniowy. Niektórzy mnisi decydowali się jeść raz na dwa, trzy dni. Dłuższe posty stosowano w okolicach świąt, szczególnie okres Wielkiego Postu wymagał zaostrzenia diety. Głównymi produktami spożywanymi przez pustelników były: chleb, kasza, zboża, jarzyny i owoce, czasami wzbogacano ich smak kilkoma kroplami oliwy lub oleju rzepakowego, a czasami psuto, dodając na przykład popiół<sup>43</sup>. Absolutny zakaz obejmował spożywanie wina i mięsa. Jak uważano, picie wina czyniło mnicha bardziej podatnym na inne pokusy. Wyłącznie moment odwiedzin był pretekstem do złagodzenia rygorów diety. Mnisi co tydzień spotykali się w okolicznym kościele podczas sobotniego nabożeństwa, po którym odbywały się agapy. Nadmiar produktów rozdawano po mo-

<sup>40</sup> Zob.: R. Szmurło, op. cit., s. 129.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>42</sup> *Apoftegmaty...*, op. cit., Jan Karzeł, 3 (318), s. 253–254.

<sup>43</sup> Szerzej na temat diety semianachoretów zob.: C. Daluphin, *The Diet of the Desert Fathers in Late Antique Egypt*, „Bulletin of the Anglo-Israel Archeological Society”, 2001–2002: 19–20, s. 39–63. Na temat związku diety z czterema „humorami” zob.: M. Dunn, *Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2003, s. 16–17.

dlitwie lub przeznaczano na wspólny posiłek. W klasztorach pachomiańskich reguła przewidywała dwa wspólne posiłki. Dopuszczano jednak możliwość indywidualnego narzucenia sobie surowszego postu i wówczas nieobecność na jednym z nich była dozwolona. Surowo karano spóźnienia, śmiech, rozmowy w refektarzu. Kolejność zasiadania przy stole i nakładania na talerze była ściśle określona. Jednak racje żywnościowe winny być równe i sprawiedliwe. Dieta przewidywała zakaz jedzenia mięsa i picia wina. Była ona jednak mniej surowa niż na pustyni. Dopuszczała na przykład deser w postaci kandyzowanych owoców i słodczy. Posty wspólnotowe praktykowano we środy i w piątki. Pachomiusz nie traktował postów jako specyficznej formy ascezy, lecz jako środek dyscyplinujący, traktowany jak jedna z regulaminowych kar. Uważano, że mnich nie musi jeść mniej, ale powinien jeść w bardziej zdyscyplinowany sposób. W Białym Klasztorze dozwolony był tylko jeden posiłek, a dieta wykluczała spożywanie jaj, sera i ryb. Dzieci i chorzy mogli otrzymywać dodatkowe racje. Dla wszystkich, którzy poczuli się głodni poza wyznaczonymi porami posiłków, pozostawiono do dyspozycji kosz z chlebem i solą. W okresie postu spożywano niegotowane produkty i wstrzymywano wydawanie dodatkowych chlebów.

Praca na pustyni była konieczną formą zarobkowania, a jej forma musiała być podporządkowana wewnętrznemu treningowi. Służyć miała wyrobieniu cnót: pokory, odpowiedzialności i spokoju. Była szkołą samodyscypliny i skuteczną metodą opanowania rozproszenia i zniechęcenia, które w warunkach pustelniczej samotności łatwo mogły odwieść od zamierzonych celów. Antoni w jednym ze swoich objawień, którego doznał podczas wyplatania lin, usłyszał słowa anioła mówiącego: „Tak rób, a będziesz zbawiony”<sup>44</sup>. A zatem praca wpisana została w kanon metodyki zbawienia. Podstawowym zajęciem było plecionkarstwo, wyplatano: liny, sznury, kosze, maty, sieci. Praca ta nie wymagała wysokich kwalifikacji ani dodatkowego wyposażenia. Ponadto pozwalała na równoczesne skupienie się na modlitwie i oddanie pracy. Praca miała angażować ręce, ale głowę pozostawić dla innych spraw. Oprócz rękodziela zajmowano się, choć w znacznie mniejszym stopniu, sezonowymi pracami rolnymi, przepisywaniem ksiąg, tkactwem. Rodzaj wykonywanej pracy musiał minimalizować konieczność kontaktowania się ze świeckimi, dlatego chętnie korzystano z usług pośredników handlowych, którzy dostarczali surowce oraz zbywali w okolicznych wioskach i miastach towary. W porównaniu z rękodzielnictwem pustelników pachomiańska *koinonia* przypominała sprawnie działające przedsiębiorstwo wielobranżowe. Cenobici trudnili się plecionkarstwem, ale także rolnictwem, hodowlą, budownictwem. W klasztorach znajdowały się warsztaty: kowalskie, krawieckie, ciesielskie, folusznicze, garbarskie i garncarskie. W gestii przełożonych domów było dostarczenie surowców i odbiór produktów. Nadwyżki towarów sprzedawano w okolicznych

---

<sup>44</sup> *Apoftegmaty*..., op. cit., Antoni Wielki, I (1), s. 124.

wsiach i miastach. Funkcjonował także system rzecznej spedycji towarów na rynek Aleksandryjski. Niedbalstwo podczas wykonywanych prac było poczytywane za naganne i podlegało surowym karom. Modlitwa towarzyszyć miała każdemu rodzajowi pracy, i nawet podczas nabożeństw oddawano się wyplataniu. Podobne zasady, dotyczące przebiegu prac, spotykamy w zgromadzeniach szenutiańskich. Także tutaj podkreślano chwalebny aspekt pracy fizycznej, dającej możliwość służenia Bogu i ludziom.

Peter Brown zauważył, że poskromienie seksualności było zadaniem przychodzącym Ojcom Pustyni znacznie łatwiej niż poskromienie głodu<sup>45</sup>. Pociąg do kobiet traktowano jako jedną z oznak porzucenia ziemskiego świata. Odsunięcie od siebie skłonności do snucia seksualnych fantazji, czego widowym znakiem było ustanie nocnych polucji, potwierdzało osiągnięcie kolejnej, cielesnej granicy. Demon *pornei* szczególnie atakował młodych, niewypróbowanych mnichów. Wykroczenia przeciwko czystości cielesnej były najsurowiej karane w klasztorach. U Szenutego każdy przyłapany na grzechu nieczystości był wydalany ze wspólnoty. Przepisy regulujące zasady kontaktów mnichów z mniszkami czy mnichów ze świeckimi zalecały przyjęcie najwyższych środków ostrożności. Spotkania musiały odbywać się w obecności osób trzecich, wybieranych spośród doświadczonych i zaufanych starszych mnichów. Rozmowy należało ograniczać do minimum i nie wykorzystywać ich jako pretekstu do przyglądania się rozmówcom. Udział kobiet w ruchu monastycznym IV wieku miał charakter ograniczony, szczególnie jeżeli bierzemy pod uwagę eremicki czy semianachoretyczny styl ascezy. Znacznie częściej kobiety spotykane były w klasztorach lub gdy oddawały się ascezie domowej. Tradycja koptyjska przechowała dla historii kilka imion pustelnic<sup>46</sup>. Pustynia, ze względu na zagrożenie ze strony rabusiów i ciężkie warunki życia, uznawana była za niestosowne miejsce dla kobiet. Niemniej i one wybierały taką drogę ascezy, zadziwiając swą pobożnością i wytrzymałością napotykanym mnichów. Amma Teodora, aby nie być zdemaskowaną, ukrywała swoją płeć; amma Sara mówiła: „ciałem jestem kobietą, ale nie

<sup>45</sup> P. Brown, op. cit., s. 233–235, 248; zob.: W. Harmless, op. cit., s. 266.

<sup>46</sup> Szerzej na temat obecności kobiet we wczesnochrześcijańskim monastycyzmie zob.: L. Swan, *Zapomniane Matki Pustyni. Pisma, życie i historia*, tłum. P. Kaźmierczak, Kraków 2005; M. H. King, *The Desert Mothers: A Survey of the Feminine Anchoretic Tradition in Western Europe*, Saskatoon 1984; S. Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994; M. Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2003; E. Wipszycka, *Ascetyzm kobiety w Egipcie późnoantycznym: problemy źródłoznawcze i rzeczywistość*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 3, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2000, s. 245–290; J. Chryssavgis, *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007; R. Krawiec, *Shenoute and the Women of the White Monastery. Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, New York 2002. Pojęcie „matki pustyni” spopularyzowała Benedicta Ward w pracy: *Nierządnicie pustyni. Pokuta we wczesnych źródłach monastycznych*, Poznań 2005.



duchem<sup>47</sup>; amma Synkletyka uznawała ból i cierpienie, jakie znosiło jej ciało podczas choroby, jako wyzwanie na drodze do osiągnięcia doskonałości duszy. W apoftegmatych znajdziemy wiele historii zniechęcających pustelników do jakichkolwiek kontaktów z kobietami<sup>48</sup>. Mizoginia wydawała się nie tylko strategią podkreślającą zerwanie ze światem zewnętrznym, lecz była także metodą wyróżniania się od miejskiego ruchu ascetycznego, a dodatkowo odbierała racje zarzutom rozwiązłości płciowej, tak typowym w sporach społecznych i doktrynalnych. Zarówno Pachomiusz, jak i Szenute nie opodal klasztorów męskich zakładali również analogiczne fundacje dla kobiet. Wspólnoty dla kobiet posiadały taką samą organizację i reguły postępowania jak męskie. Szenute często stosował formułę „mężczyzna czy kobieta” na zakończenie swoich rozporządzeń. Jako największe zagrożenie spośród pokus seksualnych postrzegano homoseksualizm. Izaak przestrzegał: „Nie sprowadzajcie tu chłopców. Bo w Sketis cztery kościoły opustoszały z powodu chłopców<sup>49</sup>. Reguła przypisywana Antoniemu ostrzegała przed rozmowami i spoufalaniem się z młodymi chłopcami, przed spaniem na wspólnej macie i przykrywaniem się wspólnym nakryciem. Mnisi posądzeni o utrzymywanie kontaktów z innymi musieli zostać wydaleny ze wspólnoty<sup>50</sup>. Także Pachomiusz przestrzegał przed nadmiernym spoufalaniem się z młodymi chłopcami<sup>51</sup>. Przypadki utrzymywania związków heteroseksualnych i homoseksualnych musiały mieć miejsce w klasztorach szenutiańskich, o czym świadczą powracające upomnienia archimandryty<sup>52</sup>. Zabraniano całowania się, obejmowania i dotykania. Retoryka splamienia wspólnoty przez nieczyste intencje i zachowania mnichów oraz mniszek jest wybijającym się elementem pism Szenutego. Kontakty seksualne wydają się być synonimem początku i otwartości na wszelką deprawację moralną, która złamie duchową integralność wspólnoty.

Wśród Ojców Pustyni sen traktowano jako zbędną przyjemność. Chętnie przeznaczano godziny nocne na modlitwę, rozważania i nauki. Niejednorodnie utrudniano sobie zasypianie przez przyjmowanie niewygodnych pozycji

<sup>47</sup> *Apoftegmaty...*, op. cit., Sara 4 (887), s. 463.

<sup>48</sup> *Apoftegmaty...*, op. cit., Daniel, 2 (184), s. 199; Teodor z Ferme, 17 (284), s. 237; Matoes, 11 (523), s. 338; Olimprios, 2 (572), s. 361–362. Zob.: P. Brown, op. cit., s. 258.

<sup>49</sup> *Apoftegmaty...*, op. cit., Izaak, kapłan z Cel, 5 (376), s. 273; Jan Karzeł, 4 (319), s. 254; Makary Egipcjanin, 5 (458), s. 131. Postrzeganie homoseksualizmu jako zagrożenia może się wiązać między innymi z obawami przed utożsamieniem chrześcijańskich wspólnot monastycznych z greckimi szkołami filozoficznymi (Schroeder) lub z obawą zaburzenia struktury hierarchicznej. Zob.: C. T. Schroeder, *Queer Eye for the Ascetic Guy? Homoeroticism, Children, and the Making of Monks in Late Antique Egypt*, „Journal of the American Academy of Religion” 2009, Vol. 77, No. 2, s. 333–347.

<sup>50</sup> Zob.: Atanazy Aleksandryjski, op. cit., s. 188–192.

<sup>51</sup> *Pachomiana Latina*, op. cit., *Przykazania i orzeczenia*, 7 (166), s. 167.

<sup>52</sup> Zob.: C. T. Schroeder, *Monastic Bodies Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia 2007, s. 36–37.

ciała, na przykład Besarion spał na stojąco lub siedząco, nie kładąc się przez czterdzieści lat<sup>53</sup>. Arseniusz mawiał, że; „dla dobrego bojownika godzina snu jest ilością wystarczającą”<sup>54</sup>. Besarion stał przez czterdzieści dni pośród cieni, by nie zasnąć. Mnisi pachomiańscy spali w osobnych celach lub dzielili je z dwoma, trzema współbraćmi. Sypiano na pochyłych krzesłach (*thronos*) wyściełanych matami, zmuszających do przyjęcia niewygodnej, półsiedzącej pozycji. W okresie letnim dopuszczano możliwość spania na tarasie domu. Po stosownym sygnale, oznajmującym porę snu, należało zaprzestać wszelkich rozmów. Nie wolno było także bez zezwolenia chodzić po celach innych braci. Absolutnym zakazem było objęte spanie z innym bratem na jednej macie i trzymanie się za ręce. Regulaminowa odległość między braćmi, w każdej sytuacji, powinna być większa niż łokieć.

Choroba często była traktowana przez pustelników jako szczególna próba ich wiary. Jej lekceważenie było symptomem wyzwolenia się z karbów cielesności<sup>55</sup>. Pustelnicy nie troszczyli się o własne ciała, ale pomagali innym w odzyskaniu zdrowia. Do cel mnichów przybywali ludzie z różnymi schorzeniami czy objawami opętania, licząc na cudowne uleczenie. Antoni na przykład uleczył urzędnika, który gryzł własny język i groziło mu uszkodzenie oczu, oraz dziewczynkę, której łzy, wyciek z nosa i uszu zmieniał się w robactwo, gdy tylko spadł na ziemię<sup>56</sup>. Uznawano, że choroba zawsze związana była z przewinieniami, stąd modlitewne wstawiennictwo Ojców Pustyni i odprawiane przez nich egzorcyzmy przynosiły ulgę cierpiącym. W klasztorach pachomiańskich wprowadzono zorganizowaną formę opieki nad chorymi. W lżejszych przypadkach mnisi mogli pozostawać w swoich domach, w cięższych umieszczano ich w odosobnionej części klasztoru pod opieką pielęgniarzy. Chorzy otaczani byli troskliwą opieką i traktowano ich w sposób uprzywilejowany. Dieta dla nich mogła być wzbogacana o wino i zupę rybną, a nawet mięso. Tylko chorzy mieli pozwolenie na namaszczenie i obmywanie całkowicie nagiego ciała. Klasztory często były narażone na ataki epidemii, sam Pachomiusz zmarł na skutek dżumy. Troska o chorych była szczególnie znacząca w klasztorach szenutiańskich, była odczytywana jako zobowiązanie religijne. Sam Szenute wykazywał się znajomością tradycyjnych metod pielęgnacji i ordynował odpowiednie kuracje. Istnieje zadziwiająca zbieżność w uwadze, jaką Szenute przywiązywał do leczenia ciała fizycznego i „leczenia” zbiorowego ciała klasztoru poprzez dyscyplinowanie. Tak jak ciało fizyczne cierpi podczas choroby, tak wspólnota monastyczna cierpi przez grzechy czynione przez jej członków.

---

<sup>53</sup> *Apoftegmaty*..., op. cit., Besarion, 8 (163), s. 185.

<sup>54</sup> *Apoftegmaty*..., op. cit., Arseniusz Wielki, 15 (53), s. 139; Arseniusz, 14 (52), s. 138.

<sup>55</sup> Zob.: *Apoftegmaty*, op. cit., Agaton, 26 (108), s. 157; Teodora, 9 (954), s. 250.

<sup>56</sup> Zob.: Atanazy Aleksandryjski, op. cit., s. 57–59.

Pustelnicy wielokrotnie napominali uczniów, aby po śmierci pochować ich ciała w nieznanym innym miejscu, nie chcieli, aby miejsca ich pochówku stały się miejscami kultu<sup>57</sup>. Arseniusz, w jednym z apoftegmatów przypisanych jego imieniu, wspomina o agapach, które urządzano po śmierci pustelników<sup>58</sup>. Patermutius dokładał staranności, aby pobożnie pochować ucznia<sup>59</sup>. Pisma pachomiańskie wspominają o zwyczaju ceremonii pogrzebowej w sytuacji śmierci jednego z braci. Uroczystość taka gromadziła wszystkich mnichów, którzy w kondukcje odprowadzali ciało zmarłego, intonując psalmy. Pisma szenutiańskie dodatkowo wspominają o konieczności obmycia zmarłego i odbywaniu wielogodzinnych czuwań modlitewnych poprzedzających pochowanie ciała. Zmarły nie mógł być dotykany przez nikogo poza wyznaczonymi mnichami, a ciało powinno być przenoszone na marach. Nikt samodzielnie nie mógł dotykać zwłok ani ich obejmować<sup>60</sup>. W pogrzebie uczestniczyli wszyscy mnisi, reprezentacja mniszek oraz członkowie rodziny. Nikt przypadkowy nie mógł być obecny podczas ceremonii. Zmarłych otaczano pamięcią modlitewną w ciągu całego roku.

Niewiele informacji dotyczących stosunku do płynów ustrojowych znajdziemy w materiałach źródłowych. Wydaje się jednak, że na przykład łzy traktowano jako symbol oczyszczenia, były one wyrazem żalu za grzechy pokutującej duszy. Arseniusz podczas pracy tak często i gorzko opłakiwał swoje grzechy, że łzy wyżłobiły mu bruzdy na piersiach<sup>61</sup>. Złe uczynki, myśli, pokusy mogły materializować się w postaci usuwanej krwi czy innych wydzielin ciała. Achilles słumił przykre słowo, aby nie obrazić brata, które następnie wypluł w postaci krwi<sup>62</sup>. Szczególnie sugestywne pod tym względem są opisy cudownych uzdrowień. Modlitewne pośrednictwo pustelników uwalniało chorych z dolegliwości (ciała i umysłu), które opuszczały ich ciała, przybierając postać plwociny, wymiotów czy robaków<sup>63</sup>. Wydaje się zatem słuszne przypuszczenie, że płyny ustrojowe w jakimś stopniu stanowiły symboliczny wyraz treści religijnych. Ich usuwanie stawało się widomym znakiem oczyszczenia z grzechów i odsunięcia pokus.

Wykorzystanie koncepcji siatki i grupy do przeprowadzenia analizy porównawczej praktyk ascetycznych stosowanych przez egipskich semianachoretów i cenobitów okazało się poręcznym narzędziem analitycznym porządkującym materiał deskryptywny. Wydaje się jednak, że próba rekonstrukcji

---

<sup>57</sup> *Apoftegmaty...*, op. cit., Arseniusz, 40 (78), s. 148–149.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 39 (77), s. 148.

<sup>59</sup> *Historia mnichów w Egipcie*, op. cit., (wersja grecka), X. Kopres, 10–11, s. 103.

<sup>60</sup> R. Szmurło, op. cit., s. 146.

<sup>61</sup> *Apoftegmaty...*, op. cit., Arseniusz, 41 (77), s. 149; Doiskur, 2 (192), s. 204.

<sup>62</sup> *Apoftegmaty...*, op. cit., Achilles, 4 (127), s. 166.

<sup>63</sup> *Zob.: Historia mnichów w Egipcie*, op. cit., (wersja grecka), I, 16, s. 62; Atanazy Aleksandryjski, op. cit., s. 91.

symbolicznych, w tym cielesnych, reprezentacji struktury społecznej każdorazowo musi być uzupełniana przez przywołanie kontekstu kulturowo-historycznego. Zrozumienie ascetycznej relacji ciała i duszy, niechęci do homoseksualizmu czy choćby pustynnego ducha agonizmu wymaga odwołania się do ideałów wczesnochrześcijańskich i myśli klasycznej. Niemniej strukturalny wymiar analizy również ujawnił swój eksplanacyjny potencjał. W przypadku obu analizowanych grup ciało jest narzędziem podstawowym ascezy. Formy ascezy, w zakresie ogólnych wytycznych, pozostają analogiczne. Jednak ramy strukturalne, w jakich funkcjonowali semianachoreci i cenobici, wpłynęły na pewne modyfikacje w zakresie realizacji praktyk ascetycznych.

Jeżeli przywołamy twierdzenia Mary Douglas, że rytualizacja jest domeną społeczności zamkniętych, a większe przyzwolenie dla praktyk ekstazy panuje w społecznościach otwartych, wówczas bazując na analizowanym materiale, wypada nam się zgodzić z antropolożką, czyniąc jednak pewne zastrzeżenie<sup>64</sup>. Każde ujęcie modelowe, typologiczne akcentuje rolę podobieństw i łatwo może prowadzić do przeoczenia wyjątków występujących w regule. Rytualizacja jest procesem przebiegającym równoległe do instytucjonalizacji. Wszelka zbiorowa inicjatywa, jeżeli w jej interesie leży zapewnienie stabilności funkcjonowania grupy, wypracowuje wspólne zasady normatywne. Szybciej, jeżeli odbywa się na drodze racjonalnego planowania (racjonalizacja, regulamin cenobitów), wolniej, jeżeli za podstawę służy standaryzacja zachowania (tradycjonalizacja, tradycja Ojców Pustyni). Za przykłady dowodów rytualizacji u semianachoretów, rozumianej zarówno jako utrwalenie wzorców zachowań, jak i jako zatracenie emocjonalnego zaangażowania w repetycję rytuału, mogą służyć utyskiwania mnichów starszej generacji na zachowania młodych pustelników<sup>65</sup>. Jednocześnie charyzma i autorytet Pachomiusza i Szenutego zasadały się, po części, na ich objawieniach, świadczących niezbitnie o posiadaniu daru bezpośredniego obcowania z Bogiem<sup>66</sup>. Zatem zamknięty typ organizacji grupy zmniejsza prawdopodobieństwo akceptacji występowania stanów oderwania od ciała, ale go całkowicie nie wyklucza. W środowisku semianachoretów posiadanie daru bezpośredniego komunikowania się z istotami niebiańskimi czy umiejętność prowadzenia duchowych walk przeciw siłom piekielnym były udziałem wielu wybitnych Ojców Pustyni. W zgromadzeniach cenobitycznych właściwości te wydają się być cechami jedynie założycieli i przełożonych klasztoru.

---

<sup>64</sup> Zob.: M. Douglas, *Symbole naturalne...*, op. cit., s. 53–59.

<sup>65</sup> Zob.: *Apoftegmaty...*, op. cit., Teodor z Ferme, 10 (277), s. 236; Jan Karzeł, 14 (329), s. 256; Makary Egipcjanin, 25 (478), s. 319.

<sup>66</sup> Zob. V. Desprez, *Cenobityzm pachomiański*, [w:] *Pachomiana Latina*, op. cit., s. 33–36. Zagadnienie roli ekstazy wśród semianachoretów zostało omówione w: M. Höffner, *Doświadczenia wizji i ekstazy w pismach Ojców Pustyni*, „Studia Religiosa” 2011, No. 44, s. 109–120.

Wymiary: zamknięcie/otwartość oraz grupowość/indywidualizm wpływają na różne postrzeganie kwestii zła i grzechu<sup>67</sup>. U semianachoretów będą one związane z wewnętrznymi stanami emocjonalnymi, u cenobitów dodany zostaje element przewinienia, uchybienia regulaminowi zgromadzenia. Przykładu utożsamienia drogi do zbawienia z posłuszeństwem względem reguły dostarczają nauki Szenutego. Reguła klasztorna stała się karno-moralnym środkiem dyscyplinowania ciała. Występki moralne są oceniane jako grzech „przeciwko religii i przeciwko społeczności”<sup>68</sup>. Mnisi są członkami wspólnego ciała, powinni dzielić wspólne serce i umysł. Grzechy jednego z braci spadają całą wspólnotę. Dla semianachoretów jedynym polem walki ze złem było ich ciało i umysł, dla cenobitów to zbiorowy i zdyscyplinowany wysiłek był właściwą drogą zbawczą.

Zasada eteryzacji, która miała towarzyszyć maksymalnej kontroli społecznej, znajduje swój odpowiednik w dążeniu do naśladowania „życia anielskiego” wśród zarówno nieskoordynowanych semianachoretów, jak i wśród zorganizowanych cenobitów. Powstrzymywanie się od jedzenia, snu, kontaktów seksualnych, odplciwienie relacji interpersonalnych<sup>69</sup>, tłumienie popędów biologicznych i doznań zmysłowych wydają się wpisane w kontekst ideałów ascetycznych, niekoniecznie zaś związane są z określonymi warunkami strukturalnymi.

Odnosząc się do zagadnienia odpowiedniości granic społecznych i symbolicznych, wypada uznać, że otwartości granic społecznych semianachoretów (brak zasad rekrutacji) towarzyszył wzrost zainteresowania symbolicznymi formami odseparowania (rygor diety), natomiast zamknięte społecznie granice cenobitów obniżają zapotrzebowanie na symboliczne manifestacje.

Odpowiadając na postawione pytania badawcze, należy zauważyć, że grupy cenobityczne wykorzystywały pewne formy ascezy praktykowane wśród Ojców Pustyni, a na ich selekcję i modyfikację najsilniejszy wpływ miały: wzmocnienie systemu kontroli i wspólnotowa orientacja. Dalsza analiza porównawcza powinna uwzględnić kolejne pozarytualne konteksty wykorzystania ciała. Na przykład zagadnienie śmiechu, które również było ujmowane przez Mary Douglas jako symboliczny wskaźnik sytuacji społecznej, mogłoby znaleźć swoją ilustrację w zestawieniu słynnego humoru Ojców Pustyni i regulaminowych napomnień zabraniających zartowania we wspólnotach cenobitycznych.

---

<sup>67</sup> Zob.: M. Douglas, *Symbolie naturalne...*, op. cit., s. 54. Na osobne, szersze omówienie zasługuje wątek strukturalnych uwarunkowań antropomorficzności w wyobrażeniach kosmologicznych, który mógłby zostać odniesiony do przekonań egipskich semianachoretów.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>69</sup> R. Krawiec, op. cit., s. 93–96.

THE BODY AND SOCIAL STRUCTURE.  
THE CASE OF EARLY CHRISTIAN EGYPTIAN MONASTICISM

The purpose of the paper is to compare some of the ascetic practices widespread among two early monastic Egyptian communities based on Mary Douglas's grid-group theory. Considering body as the symbolic representation of the social system, the forms of ascetic training in the eremitic community (individualistic and egalitarian type) and the cenobitic group (hierarchical type) are examined. Both monastic communities share an historical and cultural background and the same set of Christian ascetic values but differ on the organizational level.

**BIBLIOGRAFIA**

1. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1, *Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1994.
2. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, Warszawa 1987.
3. Bernstein B., *Class, Codes and Control*, Vol. 1, *Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*, New York 1971.
4. Borkowska M., *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2001.
5. Bowie F., *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś, Kraków 2008.
6. Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006.
7. Bunge G., *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, tłum. J. Bednarek, A. Jastrzębski, A. Ziernicki, red. L. Nieścior, Kraków 2007.
8. Daluphin C., *The Diet of the Desert Fathers in Late Antique Egypt*, „Bulletin of the Anglo-Israel Archeological Society” (19–20) 2001.
9. Desprez V., *Początki monastycyzmu*, t. 1, *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru chalcedońskiego (431)*, Kraków 1999.
10. Douglas M., *A History of Grid and Group Cultural Theory*, [online], <http://semioticon.com/sio/courses/the-group-grid-model/>
11. Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2007.
12. Douglas M., *Profile kultury*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003.
13. Douglas M., *Seeing Everything in Black and White* (2006), [online], <http://semioticon.com/sio/files/douglas-et-al/douglas2.pdf>
14. Douglas M., *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, tłum. E. Dzurak, Kraków 2004.
15. Douglas M., *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, Kęty 2007.
16. Durkheim É., Mauss M., *Primitive Classification*, trans. R. Needham, London 1963.
17. Harmless W., *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009.
18. *Historia mnichów w Egipcie*, red. E. Wipszycka, R. Wiśniewski, Kraków 2007.
19. Höffner M., *Doświadczenia wizji i ekstazy w pismach Ojców Pustyni*, „Studia Religio-logica” 44 (2011).
20. Kanior M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, *Starożytność (wiek III–VIII)*, Kraków 1993.
21. Kasjan J., *Rozmowy z Ojcami*, t. 1, *Rozmowy I–X*, Kraków 2002.
22. Kowalski J. W., *Świat mnichów i zakonników*, Warszawa 1987.

23. Krawiec R., *Shenoute and the Women of the White Monastery. Egyptian monasticism in Late Antiquity*, New York–Oxford 2002.
24. Kłoczowski J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987.
25. Schroeder C. T., *Monastic Bodies Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia 2007.
26. Schroeder C. T., *Queer Eye for the Ascetic Guy? Homoeroticism, Children, and the Making of Monks in Late Antique Egypt*, „Journal of the American Academy of Religion” 2009, Vol. 77, No. 2, [online], <http://jaar.oxfordjournals.org/cgi/doi/10.1093/jaarel/lfp018>
27. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986.
28. Sozomen Hiermiasz, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980.
29. Spickard J. V., *A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory* 1989, Vol. 50, No. 2.
30. Swan L., *Zapomniane Matki Pustyni. Pisma, życie i historia*, tłum. P. Kaźmierczak, Kraków 2005.