

IZABELA LIS-WIELGOSZ

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## O EMIGRACJI DUCHOWEJ, CZYLI WYCHODŹSTWIE „ZE ŚWIATA” (PRÓBA INTERPRETACJI FENOMENU KOBIECEJ ANACHOREZY)

*Dusza moja pragnie i tęskni do przedsieni Pańskich*  
(Ps 84, 3)

*i spędziła lat dostatecznie wiele na pustyni, słowem i czynem życie upiększając*  
(Żywot św. Paraskiewy-Petki)

Zgodnie z elementarną, słownikową formułą migracja to opuszczenie ojczystego kraju na czas określony lub na stałe z różnorodnych, skomplikowanych przyczyn, najczęściej zaś z pobudek politycznych, ekonomicznych, religijnych czy kulturowych; zwykle oznacza ona przemieszczenie, osiedlenie się w innym, nowym, wybranym, nieznanym, obcym miejscu<sup>1</sup>. Jednak u podstaw leksykalnej definicji zjawiska leży o wiele szersze pojęcie wędrówki (łac. *migratio* od *migro ab, ex, de, re, in, ad*), odzwierciedlające psychofizyczne właściwości i predylekcje jednostki lub grupy, określające wszelkie akty przejścia, przeniesienia, przekroczenia, wykroczenia, odejścia, opuszczenia czy wycofania<sup>2</sup>. Ten rozległy zakres znaczeniowy obejmuje aktywność zarówno w sensie dosłownym – fizycznym, jak też psychicznym – mieszcząc w sobie ideową typologię emigracji jako zmiany miejsca czy też przemiany stanu ducha. Mowa tu więc o wychodźstwie zewnętrznym oraz wewnętrznym, wyjściu i wejściu, a wręcz o swoistej transgresji – przekroczeniu granic zarówno czysto fizycznych, materialnych, jak symbolicznych, metafizycznych, emocjonalnych czy duchowych. Zjawisko emigracji można odczytywać na wielu poziomach semantycznych, sytuować w rozmaitych dyskursach, omawiać w zróżnicowanych kategoriach, choćby historyczno-politycznych, gospodarczo-społecznych, religijno-kulturowych lub też rozpoznawać bezpośrednio i pośrednio w przestrzeni ideowej, duchowej, emocjonalnej, intelektualnej itd.

Nie unikając oczywistości, stwierdzić należy pierwotną, głęboko zakorzonioną i długotrwałą zdolność i dążność człowieka ku zmianie – migracji – permanentną cechą poszukiwania pożądanego, optymalnych warunków egzystencji, wychodzenia czy wykraczania poza wyznaczone, przydane, rozpoznane wzorce i ramy aksjonormatywne. Ta szczególnego rodzaju skłonność jest wszak komponentą szeroko rozumianego habitusu społeczno-kulturowego, dyspozycji dobrego działania (w ujęciu

<sup>1</sup> Zob. *Encyklopedia popularna PWN*, red. J. Kofman, Warszawa 1992, s. 208.

<sup>2</sup> Zob. *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1995, s. 309.

Arystotelesowskim), zaadaptowanej i rozwiniętej w myśli chrześcijańskiej (zwłaszcza za sprawą Tomasza Akwinaty) oraz doposażonej w sprawności natury nadprzyrodzonej, tj. cnoty teologalne – wiarę, nadzieję, miłość (1 Kor 13,12-13). To właśnie kontekst aretologiczny stał się w tradycji chrześcijańskiej kluczowy, a wręcz nieodzowny w procesie pojmowania, definiowania postawy człowieka jako istoty religijnej, określania jego bycia/bywania w świecie i poza nim, ujmowania działań i dążeń w kategoriach wyraźnie teleologicznych. Cnoty teologalne legły u podstaw tożsamości chrześcijańskiej, której determinantą jest nieustanna tęsknota – pragnienie osiągnięcia celu ostatecznego utożsamianego z życiem wiecznym, udziałem w Królestwie Bożym. Ową identyfikację, jak wskazywał Mircea Eliade, należy definiować w kategoriach „egzystencji otwartej”, podatnej ontologicznie, cechującej się „strukturą nadludzką”, tj. nieograniczonej wyłącznie do „ludzkiego sposobu bycia”, lecz predysponowanej do przekroczenia – uświęcenia<sup>3</sup>. Wynika z tego, że jej zasadniczym substratem jest specyficzne ukierunkowanie na sferę *sacrum*, skłonność i predyspozycja do religii, o których Rudolf Otto pisał, że te „spontanicznie mogą stać się instynktownym przeżuciem i poszukiwaniem czegoś, niespokojnym szukaniem po omacku i pełnym tęsknoty pożądaniem”<sup>4</sup>. W aspekcie religijnej natury człowieka synonimem owego poszukiwania i pożądania jest pragnienie, które Eliade nazwał wprost „tęsknotą za rajem” określającą sytuację istoty ludzkiej we wszechświecie, pojmując tę jako specyficzne dążenie do znalezienia się „w sercu świata, rzeczywistości i świętości”, dodając, że jest ona tym samym, co „pragnienie przekroczenia w *sposób naturalny* ludzkiego sposobu życia i uzyskania boskiego sposobu życia, co chrześcijanin określiłby jako osiągnięcie stanu ludzkości przed grzechem pierworodnym”<sup>5</sup>.

Ta szczególnego typu orientacja czy tożsamość człowieka religijnego, znamienna i manifestowana zwłaszcza w kulturach przednowożytnych, zawiera więc oczywisty imperatyw transcendencji i transgresji, zmiany – przemiany, przekraczania i pokonywania granic świata oraz ograniczeń bytu fizycznego, psychosomatycznego, duchowego. Jako ilustrację warto przytoczyć kilka podstawowych definicji, choćby na początek samej transcendencji, która najogólniej, słownikowo ujmowana jest jako „istnienie poza granicami bytu lub poza granicami ludzkiego poznania”, nieco inaczej zaś ukazywana w podręcznikach medycznych, psychologicznych jako „zdolność do wzrostu i wykraczania poza”, „wznoszenie się ponad uprzednio postrzegane granice lub ograniczenia”, „«wznoszenie się» ponad podstawowe potencjały biologiczne, stawanie się bardziej uduchowionym, posiadanie «wyższych» celów, osiąganie głębszego zrozumienia; proces wychodzenia poza obecny kształt życia, który jest w obecnym stanie odpowiedni i harmonijny do bardziej pożądanego stanu”<sup>6</sup>. Portretując człowieka dawnego w aspekcie prakseologicznym, próbując uchwycić głębszy sens

<sup>3</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 136–137.

<sup>4</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 136.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski, Warszawa 1993, s. 368.

<sup>6</sup> Cyt. za: J. Piotrowski, *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Warszawa 2018, s. 21.

jego motywacji i działania, trafniejszy od filozoficznego czy teologicznego wydaje się przeto opis psychologiczny, który otwiera szerszy horyzont znaczeniowo-funkcjonalny. W pojęcie *homo religiosus* wpisuje się bowiem koncepcja *homo transgressivus*, gdyż aktywność religijna wypływając między innymi z motywacji hubrystycznej (rozumianej jako „trwałe dążenie człowieka do potwierdzania i powiększania swojej wartości (ważności)”<sup>7</sup>), łączy się zwykle z aktami o charakterze transgresyjnym, które Józef Kozielecki uznaje za

działanie twórcze, innowacyjne i ekspansywne – zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, które przekracza dotychczasowe granice ludzkich osiągnięć materialnych, symbolicznych, społecznych i kulturowych. Wykonując je, człowiek wychodzi poza swoje ograniczone możliwości, poza swoją niedoskonałość, poza swoją skończoność i dzięki temu tworzy nowe wartości oraz realizuje nowe interesy<sup>8</sup>.

Istotna byłaby tu jedna z dwóch kluczowych typów przekroczenia: transgresja indywidualna (jednostkowa), która zdaniem badacza „występuje [...] w sytuacjach, w których jednostka intencjonalnie wychodzi poza to, czym jest i co posiada, rozszerza własne terytorium, dokonuje wynalazków i tworzy siebie według własnego projektu”<sup>9</sup>. W pewnym sensie zgodzić się można, że na sylwetkę *homo religiosus* składa się rejestr właściwości *homo transgressivus* i *homo hubris*, zespół przejawów i skłonności do przekraczania, przełamywania granic i poszerzania możliwości, zdolności do wyczynu i osiągania celu<sup>10</sup>. Predylekcja ku swoiście pojętej trans-migracji czy też może, unikając zbytniego uwikłania i kontrowersji semantycznych, transcendo- i transgresso-migracji jest zatem zasadniczym kontekstem dla postawy chrześcijańskiej, pryzmatem stosunku człowieka dawnego wobec świata i własnego miejsca, percepcji zarówno w odniesieniu do doczesnej, jak i niebiańskiej rzeczywistości.

Człowiek dawny (*homo religiosus* pierwszych wieków chrześcijaństwa i epoki średniowiecza) to istota będąca w nieustannym ruchu, migrująca w doczesności – pielgrzymująca ku wieczności, to *homo viator* o suplementacyjnym potencjale *homo transgressivus*, zdolny i skłonny do permanentnej przemiany, przekraczania danego stanu rzeczy, wykraczania poza normy społeczne i kulturowe. Wszystkie cechy, których nośnikami są wymienione modele antropologiczne, mieszczące się także w dyskursie psychologicznym, wydają się semantycznie i funkcjonalnie bliskie terminowi emigracji wewnętrznej czy też bardziej może tu adekwatnemu, tytułowemu pojęciu emigracji duchowej. Warto przypomnieć, że zgodnie z najogólniejszą definicją emigracja wewnętrzna to wycofanie się jednostki z udziału w życiu publicznym, zaś gwoli poszerzenia jej ram konotacyjnych dodać można, że zwykle to swoiście eskapistyczny akt niezgody na panujący ład – świadome wycofanie z nieakceptowanego porządku, decyzja motywowana względami natury religijnej, ideologicznej, psychologicznej, tudzież jeszcze innej. Mowa tu zatem

<sup>7</sup> J. Kozielecki, *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*, Warszawa 1988, s. 57.

<sup>8</sup> J. Kozielecki, *Spółczesność transgresyjna. Szansa i ryzyko*, Warszawa 2004, s. 45.

<sup>9</sup> J. Kozielecki, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Warszawa 1987, s. 11.

<sup>10</sup> Zob. K. Krzysztofek, M. Szczepański, *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Katowice 2002, s. 43–47.

o postawie emigracyjnej w często spotykanym wymiarze kontestacji, nierzadko radykalności czy wręcz anarchizmu, o wysoce emocjonalnym stosunku wobec dominującego wzoru kulturowo-społecznego; mowa tu jednocześnie o bezkompromisowej potrzebie, imperatywnym pragnieniu osiągnięcia określonego – projektowanego celu. Zdaniem Tadeusza Palecznego

w wielu skrajnych przypadkach wycofanie i ucieczka, zwłaszcza dla ochrony własnych wartości religijnych, przybiera postać introspekcji, medytacji i mistycyzmu [...] Wiele kategorii religijnych «uciekierów» od społeczeństwa korzysta przy tym z pewnego immunitetu, chroniącego ich przed negatywnymi sankcjami. Można mówić nawet o powszechności i uniwersalności roli społecznej szamana, czarownika, pustelnika, zakonnika czy świętego męża, którzy naznaczeni zostają przez akt poszukiwania bezpośredniego kontaktu z Bogiem czymś w rodzaju charyzmy i autorytetu<sup>11</sup>.

Warto jednak przypomnieć, chwilowo tylko zbaczając ze ścieżki idealistycznych dywagacji, że wcześnie chrześcijańscy emigranci buntowali się najczęściej przeciwko konkretnym, dominującym i nierzadko opresyjnym instytucjom – państwowym i kościelnym, wyrażali niezgodę na cykliczne fale demoralizacji instytucjonalnej i moralno-społecznej oraz wynikającej z niej zależności i podległości. Natomiast powracając na drogę nieco bardziej wzniosłych rozważań, trzeba uznać, że owe problematyczne interwały w dziejach wczesnochrześcijańskich czy średniowiecznych dodatkowo tylko wzmacniały postawy rewolucyjne – cechujące się „radykalizmem ewangelicznym”<sup>12</sup>, zaledwie w jakiejś tylko mierze zasilały bowiem ideowe stanowiska i postanowienia opuszczenia świata; w opinii Andreasa-Abrahama Thiermeyera w znakomitej większości wychodźcy – emigranci duchowi

próbowali realizować zasady chrześcijaństwa pierwotnego, które wydawało się już zapomniane. Wyrzekali się zatem zwyczajowych form życia miejskiego, wiejskiego i kościelnego [...] Tworzyli w ten sposób własny kontekst życia i próbowali w świecie zorientowanym całkowicie na teraźniejszość wieść – jak powiadano – *angelikos bios*, ‘życie anielskie’<sup>13</sup>.

Wymienione wcześniej typy osobowości czy wzorce osobowe (pustelnika, mnicha, świętego męża), w dawnej kulturze funkcjonujące i rozpoznawalne jako odsłony parenetyczne – matryce postaw kształtowane na gruncie aretologicznym i społecznym, zawierające aksjomat o dobrych czynach dzięki zdobytym cnotom, a także związane z postrzeganiem i odgrywaniem określonych ról w danej zbiorowości<sup>14</sup>, wykazują właśnie specyficzny potencjał transgresyjności, skłonność do swoistego eskapizmu kulturowego, ukazują się jako „jednostki nonkonformistyczne, twórcze, innowacyjne, awangardowe, nieznańdzące akceptacji i zrozumienia dla swych odmiennych od

<sup>11</sup> T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki interkulturowe*, Kraków 2007, s. 157–158.

<sup>12</sup> H. Dybski, *Geneza monastycyzmu na Wschodzie w świetle źródeł patrystycznych II–V wieku*, „Studia Teologiczne: Białystok–Drohiczyń–Łomża” 26, 2008, s. 196; zob. też: idem, *Początki anachoretyzmu w Egipcie w świetle naucezania Ojców Kościoła IV i V wieku*, „Studia Teologiczne: Białystok–Drohiczyń–Łomża” 27, s. 205–207.

<sup>13</sup> *Ojcowie Pustyni i Matki Pustyni*, [w:] *Materikon. Mądrość Matek Pustyni*, oprac. M. Bagin, A.-A. Thiermeyer, przeł. B. Widła, Warszawa 2010, s. 13.

<sup>14</sup> Szerzej hasło: *parenetyczna literatura*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2008, s. 373.

panujących konwencji stylów życia i sposobów realizacji potrzeb”; stąd też – jak dodaje Tadeusz Paleczny – takie „typy postaw polegające na wycofaniu, ucieczce, unikaniu podporządkowania się dominującej kulturze poprzez rezygnację z uczestnictwa prowadzą bardzo często do wyjazdu i emigracji”<sup>15</sup>. W odniesieniu do tradycji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej, zaś dokładnie do samego zjawiska anachorezy – odosobnienia urzeczywistnianego właśnie w formie pustelnicstwa, monastycyzmu i ich pośrednich odmianach, rzecz tu oczywiście o swoistym wychodźstwie mentalnym, emigracji psychosomatycznej bliskiej pojęciu emigracji wewnętrznej, aczkolwiek w pewnym sensie wykraczającej poza ramy znaczeniowe, dlatego też rozumianej tu jako jej szczególnie – duchowy – wariant.

Fenomen anachorezy (od gr. *anachorein* – ‘usuwać się, uchodzić’ lub *anachoreo* – ‘oddalam się’)<sup>16</sup> zrodził się we wczesnych wiekach chrześcijańskich, stanowił rozpoznawalny komponent ówczesnej duchowości, oznaczał odejście/oddzielenie od świata, śmierć dla świata doczesnego, od którego należało się wyzwolić, z którym trzeba było radykalnie zerwać. Porzucenie – wyjście ze świata ziemskiego/materialnego/społecznego równało się z akceptacją życia w odosobnieniu, samotności, bycia na marginesie, na pograniczu, w stanie martwym; oznaczało wejście na pustkowie (na pustynię, do samotni, do eremu), co w podstawowym wymiarze wszak odpowiada każdemu aktowi emigracji wewnętrznej, która zdaniem Palecznego

jest zawsze ruchem «skądś», wynikającym ze stanu organizacji społeczeństwa i kształtu norm kulturowych. Nonkonformizm, alienacja, marginalizacja czy krytycyzm nie tyle poprzedzają akt emigracyjny, ile mu współtowarzyszą [...] Niemniej emigracja nie jest jedynie ruchem «skądś», lecz także prowadzi «dokądś»<sup>17</sup>.

Sformułowanej przez św. Pawła idei „śmierci dla świata/dla grzechu” (zob. np. Rz 6,7, 1J 2,15)<sup>18</sup>, projektującej się właśnie w akcie wychodźstwa na pustynię – swoistej emigracji duchowej – towarzyszyło poczucie niezgody, percepcja kontestacyjna, imperatyw wycofania z dominującego ładu społeczno-kulturowego pojmowanego w czasach wczesnochrześcijańskich, a potem średniowiecznych głównie przez pryzmat wszelakich koncepcji dualistycznych, postrzegania świata ziemskiego w aspekcie zła, jako tego, który „leży w mocy Złego” – 1J 5,19). Nade wszystko zaś o czynnie wyjścia sumarycznie decydowały sfery tzw. życia wewnętrznego – duchowego – pokłady psychiczne (pragnienia, upodobania), dyspozycje intelektualne (myśli, idee) oraz zdolności wolitywne (wybory, decyzje), których nadrzędnym celem pozostawało osiągnięcie wiecznej szczęśliwości, uczestnictwo w Królestwie Bożym. W tym świetle pustynia była miejscem poza porządkiem ludzkim, bytowaniem – w ujęciu Eliadowskim – odślaniającym „pragnienie przekroczenia w sposób naturalny ludzkiego sposobu życia i uzyskania boskiego sposobu życia”<sup>19</sup>. Wreszcie była ona tą przestrzenią, w której doświadczenie utraty

<sup>15</sup> T. Paleczny, op. cit., s. 158.

<sup>16</sup> Na temat terminologii zob. H. Dybski, *Początki anachoretyzmu w Egipcie...*, s. 208.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 159.

<sup>18</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań–Warszawa 1997.

<sup>19</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 368.

„tego” świata, stawało się odzyskaniem „tamtego” świata; przebywanie na odludziu – w przemyśleniach choćby św. Bazylego – polega zatem

na staniu się człowiekiem bez ojczyzny, bez domu, nie szukającym swego, nie goniącym za przyjaciółmi, człowiekiem bez dobytku, bez środków do życia, bez pracy najemnej, bez znajomości, niepodatnym na pouczenia ludzkie, gotowym natomiast na rozumowe przyjęcie wskazań, jakie wywodzą się z nauk Bożych<sup>20</sup>.

Powołując się zresztą na tego właśnie Ojca wschodniego monastycyzmu, Ryszard Przybylski tę specyficzną emigrację duchową ujmuje niezwykle trafnie i obrazowo, pisząc, że

pustelnicy wierzyli tedy, że anachoreza to wejście do przedsionka domu Pana. Niektórzy badacze uważają, iż to uwolnienie się od zwykłej egzystencji dawało im możliwość «doświadczenia już w doczesności przedsmaku życia wiecznego». Wydawało im się, że ze swego odosobnienia, z pustyni, dzięki ascezie i modlitwie, dojrzą chociażby rąbek rzeczywistości zbawionej. Opuzczając cywilizację, eremita żywił więc przekonanie, że rozpoczyna najbardziej szaloną grę, jaką może podjąć człowiek: grę o wieczność poza czasem<sup>21</sup>.

Owa gra o wieczność poza czasem, dodać należy, że w jakimś sensie także poza przestrzenią, rozgrywała się na wielu płaszczyznach, przybierając rozmaite, choć pokrewne semantycznie formy – bywając stanem *hesychii* (wyciszenia, duchowego pokoju, wewnętrznego skupienia, czujności, modlitewnego uniesienia), *apathei* (beznamiętności, niewzruszoności, afektacji) czy też *anapausis* (wytchnienia od trosk, odpoczynku wiodącego ku Pleromie – Pełni doskonałości); toczyła się ona jako nieustanna psychosomatyczna i psychomatyczna batalia w przestrzeni pośredniej, granicznej, hybrydycznej. Jako taka bowiem była pustynia postrzegana jednocześnie w kategoriach pogranicza „tego” i „tamtego” świata, swoistej antycypacji raj, a zarazem obszaru zmagania ze złem, nieustannego czasu próby; najogólniej zaś mówiąc, była przyczółkiem z różnych pobudek pożądanym, choć najczęściej stawała się miejscem przejściowej – doczesnej – emigracji duchowej.

W okresie wczesnochrześcijańskim i w wiekach średnich pustynia była mieszkaniem ludnym, a niekiedy nawet tłoczonym, pełnym wychodźców, uciekinierów, emigrantów duchowych poszukujących ukojenia, schronienia, samotności, choć powody ich bywania poza światem nie były li tylko religijne, zdarzały się bowiem i zgoła inne, negatywne motywacje; pustynia jawiła się tedy jako przybytek wielce egalitarny, miły nie tylko pustelnikom czy mnichom, ale nierzadko też wszelkiego rodzaju buntownikom, łotrom i nikczemnikom. Stanowiła więc obszar niemalże w pełni demokratyczny, równościowy, nade wszystko zaś, jak się wydaje, wolny od podziałów, niewykłany w sieć proveniencji, predyspozycji, właściwości i pozycji społeczno-kulturowych. Żyli nań liczni eremici i mnisi, mężczyźni i kobiety, nazywani Ojcami i Matkami Pustyni; jednak jak podkreśla John Chryssavagis

<sup>20</sup> *Aby Bóg zamieszkał we mnie? List 2 św. Bazylego Wielkiego do Grzegorza, przyjaciela*, przeł. W. Krzyżaniak, „W drodze” nr 11 (75), 1979, s. 104; zob. też Św. Bazyle Wielki, *Listy*, red. i przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 30–37.

<sup>21</sup> R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 35.

teoretycznie na pustynię mógł iść każdy [...] Teoretycznie pustynia wykluczała więc jakiegokolwiek rodzaj dyskryminacji. Teoretycznie, gdyż Matki i Ojcowie Pustyni nie zawsze potrafili zerwać z dyskryminacją, jaka obowiązywała w świecie. Toczyła się jednak ciągła walka, życie na pustyni było nieustannym sprawdzianem stopnia, w jakim eremitom udało się porzucić ograniczenia narzucone przez społeczeństwo. Jedynie sama pustynia, jej duchowa moc, była w stanie pokonać świat i jego ignorancję<sup>22</sup>.

Na podstawie tej opinii można zatem, choćby preliminarnie, wnosić, że kobieca anachoreza w jakimś stopniu była też wyborem wolności, aktem emigracji nie tylko duchowej, ale też społeczno-kulturowej, wynikiem niezgody na dominujący porządek spychający kobietę w sferę peryferyjną, ograniczający jej możliwości i kompetencje, wyznaczający wąski zakres aktywności czy wręcz redukujący wolicjonalność do aktów odtwarzania w ramach dyktowanych wzorów zachowań. Paradoksalnie odejście kobiety na pustynię było wyborem swobodnego marginesu nadrzędnie projektującego osiągnięcie celu poprzez transgresję i wiodącego ku transcendencji, sekundarnie zaś transgresyjnym włączeniem do krainy specyficznie odłączonej od świata i *ex definitione* wyłączającej narzuconą konwencję, szczególnego rodzaju *anabasis* – wstąpieniem w przestrzeń antycypującą, a zarazem już w doczesności imitującą pełnię wyzwolenia; Chryssavagis w swej refleksji o tzw. pustynnej duchowości dalej tę tezę niejako potwierdza, konstatując dość prostolinijnie, że

osiedlenie się na pustyni oznaczało przekroczenie progu krainy wolności: wolności od niewolnictwa, od przymusowej podległości, od wyzysku, a zwłaszcza od posiadania. Kobiety w pierwszych wiekach chrześcijaństwa na ogół nie dysponowały sobą; nie miały kontroli ani nad swoim życiem, a ni nawet nad swoim ciałem. Ich losem kierował ktoś inny, zazwyczaj mężczyźni, których były własnością: mogli to być ich ojcowie, mężowie lub, jeśli były niewolnicami, ich panowie. Na pustyni kobiety mogły jednak odrzucić te ograniczenia. Pustelnice mogły tam żyć, troszcząc się jedynie o królestwo Boże, nie poddając się mocom i okolicznościom świata<sup>23</sup>.

Była więc pustynia wielką szansą dla kobiet, pewną nawet możliwością emancypacji społeczno-kulturowej, nade wszystko zaś okolicznością sprzyjającą rozwojowi duchowemu, doskonaleniu wewnętrznemu; sankcjonującą urzeczywistnienie idei powszechnego zbawienia bez względu na płeć i status społeczno-kulturowy. Była anachoreza i w tym przypadku wolną od nałożonych, habitualnie ustanowionych różnic, uniwersalną predylekcją ku zmianie, motywowaną fundamentalnym pragnieniem – tęsknotą za rajem (utraconym i obiecany), którą uznać można za swoistą emigrację duchową, wybieraną i percypowaną jako stan pośredni, przejściowy, jako soteriologicznie naznaczone stadium oczekiwania; arena żarliwej „gry o wieczność”, jako niejednokrotnie afektowane, dramatyczne, pełne iluzji i wiary „wejście do przedsionka domu Pana”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> J. Chryssavagis, *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, przedmowa B. Ward, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2007, s. 84.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>24</sup> Zob. przyp. 16.

W kontekście atrakcyjności i dobrodziejstwa wyboru pustynnego życia rodzi się przeto szereg pytań o frekwencję, faktyczny w nim udział kobiet, nade wszystko powstaje gąszcz problemów i wątpliwości dotyczących specyfiki kobiecego *modus vivendi*, jego odmienności i oryginalności, tudzież nadmiar supozycji o uniwersalności i pewnej jednak schematyczności percepcyjnych, imagologicznych czy nawet imagistycznych struktur i pokładów mentalnych związanych z takim właśnie a nie innym życiem.

Na podstawie zachowanych źródeł wczesnochrześcijańskich, a także zabytków średniowiecznych, wypada odnotować stosunkowo niemały udział kobiet czy też nawet znaczący ich ślad w przekazach o ówczesnych środowiskach eremickich. Warto przy tym nadmienić, że faktyczna obecność kobiet choćby na wczesnej pustyni chrześcijańskiej mogła być o wiele większa, o czym świadczyłyby istniejące najstarsze, niestety niezachowane, wersje *Materikonu* – zbioru żywotów i pouczeń świętobliwych pustelnic i mniszek. Zachował się natomiast zbiór – w formie *florilegium* – mnicha Izajasza z przełomu XII i XIII wieku, będący kompilacją apoftegmatów przypisywanych wczesnochrześcijańskim ascetkom, sentencji pochodzących z anonimowych kolekcji syryjskich i koptyjskich, przekazów żywotowych oraz pouczeń dodanych przez samego autora tej kolekcji<sup>25</sup>. Księga zaprojektowana jako lektura duchowa zadedykowana została mniszce Teodorze – córce cesarza bizantyńskiego Izaaka II Angelosa, lecz jej wartość dalece wykracza poza ramy standardowego przewodnika religijnego, dowodzi bowiem nie tylko wielkiej aktualności, żywotności, ciągłości myśli i tradycji ascetycznej, ale też na szeroką skalę popularyzuje same sylwetki wielkich pustelnic i mniszek, takich jak choćby święta Synkletyka, Sara, Teodora, Melania, Pelagia, Maria czy Matrona.

Na kartach historii duchowości chrześcijańskiej zapisało się wiele świętobliwych ascetek, pustelnic i mniszek – tzw. chrześcijańskich dziewic i wdów, spośród których największą sławę zdobyły trzy Matki Pustyni: amma Synkletyka (z IV w.), amma Sara Egipska (z IV w.) i amma Teodora Aleksandryjska (z V w.). Jedno z najważniejszych świadectw o ich świętym życiu stanowi *Księga starców (Gerontikon) – Apoftegmaty Ojców Pustyni*, zbiór pouczeń i sentencji pustelniczych, w którym znalazły się właśnie relacje i wypowiedzi sapiencjalne autorstwa owych trzech wyjątkowych niewiast<sup>26</sup>. Ponadto źródłem wiedzy o nich są przekazy żywotowe, legendarne oraz rozmaite kompilacje opisujące losy i postawy starochrześcijańskich eremitów, jednak podstawowym rezerwuarem informacji pozostaje właśnie kolekcja tekstów apoftegmatycznych. Z dostępnych dokumentów wyłania się zaledwie kilka faktów z ich życia, pomimo to

<sup>25</sup> Dzieło mnicha Izajasza zostało przełożone m.in. na język cerkiewnosłowiański i stało się bardzo popularne na szerokim obszarze słowiańskim; dostępne jest też jego polskie tłumaczenie: *Materikon. Mądrość Matek Pustyni*, oprac. M. Bagin, A.-A. Thiermeyer, przeł. B. Widła, Warszawa 2010.

<sup>26</sup> W języku polskim dostępne są zbiory źródeł wczesnochrześcijańskich sentencji i pouczeń Ojców i Matek Pustyni np. *Abba, powiedz mi słowo: wybór apoftegmatów*, wyb. L. Regnault, przeł. M. Borkowska, Kraków 1997; *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, przeł. M. Borkowska, M. Starowieyski, M. Rymuza, (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 33), z. 1–2, Warszawa 1986; *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga starców*, przeł. M. Borkowska, oprac. M. Starowieyski, (*Źródła Monastyczne* 4), Tyniec, Kraków 1994, 2004; *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2: *Kolekcja systematyczna*, przeł. M. Kozera, (*Źródła Monastyczne* 9), Tyniec, Kraków 1995; *Pierwsza Księga Starców: Gerontikon*, przeł. M. Borkowska, oprac. M. Starowieyski, Biblioteka Ojców Kościoła 2, Kraków 1992; *Druga Księga Starców: Verba Seniorum*, przeł. M. Kozera, (*Biblioteka Ojców Kościoła*), Kraków 1996; *Księga Starców (Gerontikon)*, przeł. M. Borkowska, oprac. M. Starowieyski, (Ojcowie Żywi 5), „Znak”, Kraków 1983.



zawierają one wiele ważnych treści religijnych, a wśród nich właśnie egzegezę idei wyboru „wychodźstwa ze świata” i trwania na pustyni, a także duchowych przemyśleń, emocjonalnych wizji, wyobrażeniowych koncepcji itd. Z relatywnie skromnego korpusu danych wyrastają absolutnie fantastyczne biografie pustelnic, które wszak o sobie samych mówiły niewiele. O św. Synkletyce wiadomo względnie najwięcej, a to dzięki całkiem sporej liczbie zachowanych wypowiedzi (28 „słów” wśród wszystkich narracji apoftegmatycznych), a także poświęconemu jej żywotowi autorstwa św. Atanazego z Aleksandrii. Prawdopodobnie pochodziła ona z zamożnego i pobożnego rodu aleksandryjskiego, miała być solidnie wykształcona, a po śmierci rodziców, rozdawszy majątek ubogim, wraz z ociemniałą siostrą zamieszkać w krypcie poza miastem. Według przekazów, w niezwykle surowej ascezie dożyła sędziwych – 84 – lat, otoczona licznymi uczniami i uczennicami. Stała się matką duchową wielu pustynnych pokoleń, zasłynęła wytrwałością i żarliwością nauczania, w którym podkreślała istotność takich cnót, jak cierpliwość, powściągliwość i uprzejmość; miała posiadać również dar widzenia i rozróżniania duchów<sup>27</sup>. Niepomrotnie mniej informacji zachowało się natomiast o św. Sarze, wiadomo o niej tylko tyle, że pochodziła z Egiptu, wiodła życie ascetyczne na krańcu urwiska w pobliżu Nilu; sława powodowała, że jej pustelnię nawiedzały rzesze pielgrzymów i adeptów duchowych, zwłaszcza tych poszukujących wsparcia w walce z demonami. Zasadniczo cała wiedza o niej pochodzi z kilku zachowanych wypowiedzi (zaledwie 9 „słów” – apoftegmatów). Wreszcie nieco więcej wiadomo o św. Teodorze, która zgodnie z przekazami miała opuścić małżonka i w męskim przebraniu ukrywać się przed nim i światem, wiodąc samotne, surowe życie w jednym z męskich klasztorów niedaleko Aleksandrii. Zasłynęła z umartwień, lecz wiele cierpień miała doznać ze strony świata i społeczeństwa doczesnego, od którego wszak uciekła, oskarżona została bowiem o grzech nierządu i ojcostwo pewnego dziecka. Wygnana z klasztoru, przez siedem następujących lat miała owo dziecko wychowywać w pustynnym szałasie. Dopiero po jej śmierci, w trakcie przygotowań do pochówku, odkryto, że była kobietą, o czym wzmiankuje choćby relacja o abbie Bessarionie, który ów fakt skonstatował w obecności swego ucznia, mówiąc: „Oto w jaki sposób kobiety walczą na pustyni z szatanem”<sup>28</sup>. Teodorze przypisuje się 10 „słów” – apoftegmatów, które stanowią istotne świadectwo jej świętobliwych czynów na pustyni.

Warto przypomnieć, że początkowo nie same apoftegmaty jako takie, lecz właśnie „zbiór kwiatów” – średniowieczna antologia autorstwa mnicha Izajasza najbardziej przyczyniła się do szerszej promocji duchowych pouczeń i wizerunków wczesnochrześcijańskich anachoretów, sama zresztą zyskała wielką popularność w świecie chrześcijańskim wieków średnich i późniejszych, przez co doczekała się przekładów na wiele języków, w tym także kilku tłumaczeń słowiańskich. Zrazu sława i kult ascetek znacząco wzrosła, ich gloria promieniowała z wczesnej pustyni na cały ówczesny i późniejszy obszar chrześcijański, przyczyniając się do systematycznego powiększania wielonarodowego zgromadzenia „ziemskich aniołów – niebiańskich kobiet”,

<sup>27</sup> J. Chryssavagis, *W sercu pustyni...*, s. 28–29; *Pierwsza Księga Starców...*, s. 328.

<sup>28</sup> *Apoftegmaty Ojców Pustyni...*, nr 159b.

poszerzania zbiorowości czcigodnych Matek Pustyni o kolejne pokolenia świętych eremitek. Nie inaczej było na terenie Słowiańszczyzny, zwłaszcza wschodniej i południowej części tworzącej konfesyjno-kulturową wspólnotę *Slaviae Orthodoxae*. W jej przestrzeni silnie zakorzeniła się zachowująca pierwotny charakter tradycja pustelnicza i mnisza, rychło bowiem pojawili się adepci i właśnie adeptki trudnej sztuki anachorezy, niejako w nawiązaniu czy za pośrednictwem pierwszych wieków realizujący Pawłowy ideał „śmierci dla świata”.

Jedną z najsłynniejszych świętych, otoczoną silnym kultem w Kościele prawosławnym, czczoną przede wszystkim na słowiańskich Bałkanach, ale cenioną również na obszarze wschodniosłowiańskim, jest Paraskiewa Epiwatska, znana jako Petka, nazywana również Tyrnowską, Bułgarską, Serbską czy Jasską. Pomimo potężnych rozmiarów kultu świętej, jej trwałej obecności w pamięci, kulturze, literaturze i sztuce Słowian prawosławnych, wiedza o niej jest relatywnie niewielka. Prawdopodobnie żyła na przełomie X i XI wieku, miała pochodzić z trackiego Epiwatu, niedaleko Kalikrattii w Azji Mniejszej i całe swoje życie spędzić na pustyni. Zasadniczo jej kult rozkwitł dopiero po śmierci (tzw. narodzinach dla nieba), a w kolejnych wiekach sukcesywnie ewoluował, rozwijając się zwłaszcza na Bałkanach, o czym w dużej mierze zdecydował kontekst polityczny i historyczny. Znane pozostają losy jej relikwii, wielokrotnie przenoszonych – z Kalikrattii do Tyrnowa za czasów tzw. drugiego państwa bułgarskiego (w XIII w.), po najeździe tureckim z Tyrnowa do Widynia i dalej do Belgradu (w XIV w.), Konstantynopola (w XVI w.), wreszcie do mołdawskich Jass (w XVII w.). Lektura tekstów poświęconych słynnej Matce „południowsłowiańskiej pustyni” przywołuje na myśl, niejako w trybie konwencji, zasadę podobieństwa czy wprost naśladownictwa wzorców – wówczas już percypowanych jako parenetyczne – wczesnochrześcijańskich, znanych i pamiętanych postaci wielkich anachoretek<sup>29</sup>.

Z wypowiedzi sławnych pustelnic, zawartych w apoftegmaty, a także z żywotowych przekazów o nadzwyczajnych czynach wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych eremitek, wyłaniają się sylwetki kobiet silnych i niezależnych, występujących w roli matron pouczających, co ciekawe niejednokrotnie udzielających wskazówek/porad duchowych nie tylko kobietom, ale też mężczyznom. Taką ich akceptowaną i ważną pozycję można interpretować w aspekcie właśnie aktu emigracji duchowej – „wychodźstwa ze świata” i związanej z nim zdolności transgresyjnej, pojmowanej jako swoiste wykroczenie poza dominujący – patriarchalny – porządek, jako przekroczenie granic habitusu społeczno-kulturowego nałożonego na kobiety w drodze męskiej nadrzędności i tzw. przemocy symbolicznej<sup>30</sup>. W odniesieniu do kobiecej

<sup>29</sup> Wiele informacji, nierzadko zrewaluowanych ideologicznie, znajduje się w kilku zabytkach literackich poświęconych Paraskiewie-Petce, a mianowicie w: greckim żywocie pióra diakona Bazylika (z 2 poł. XII w.), obszernym tekście żywotowym autorstwa Eutymiusza Tyrnowskiego (z 2 poł. XIV w.), w dwóch opowieściach o peregrynacji relikwii – pochodzącej prawdopodobnie z XIII w. (choć znany jest tylko odpis z 2 poł. XIV w.) oraz w tzw. suplementacji i w korpusie hymnograficznym w różnych redakcjach języka cerkiewnosłowiańskiego; zob. szerzej np. *Ziemszy aniołowie – niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wyb. i wstęp G. Minczew, red. G. Simeonowa-Konach, Białystok 2002.

<sup>30</sup> Zob. P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Warszawa 2004; zob. też I. Lis-Wielgosz, *Tworzona przez mężczyzn – odtwarzana przez kobiety. Kultura i literatura starserbska*, [w:] *Męskie światy w życiu kobiet. Literatura – historia – język*, red. B. Wałęciuk-Dejneka, Kraków 2018, s. 199–214.

emigracji na pustynię, kwestię samej motywacji niezwykle trafnie ujęła Katarzyna Sokołowska, podkreślając, że wówczas, tj. w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, „marginalizacja kobiet w sferze publicznej skierowała energię niektórych spośród nich ku życiu ascetycznemu. Droga przez trudy ascezy pozwalała im zakosztować nie tylko równości, ale i wolności w społeczeństwie żądającym od kobiet bezwzględnej uległości i podporządkowania”<sup>31</sup>. Należy podkreślić jednak, że sam czyn tzw. wyjścia – ucieczki z/od świata nie gwarantował natychmiastowego przyzwolenia i wyzwolenia, o czym przypomina choćby historia ammy Teodory, żyjącej w pełni surowej ascezy i przez cały ziemski czas ukrywającej się w męskim przebraniu oraz w klasztorze. W wielu przypadkach wszakże kobiety niejako okrywały się metaforycznym woalem, manifestując posiadane – męskie – przymioty ducha, takie jak heroizm, odwaga, wytrwałość, nieustrasżoność itp.; nieraz zresztą w taki właśnie sposób były postrzegane przez samych mężczyzn. Warto przy tym nadmienić, że zarówno w piśmiennictwie starochrześcijańskim, jak i średniowiecznym tego typu strategia przedstawiania kobiet była dość częsta i charakterystyczna, zwłaszcza w opisach postaw świętych pustelnic i mniszek, chrześcijańskich dziewic i wdów. Mowa tu oczywiście o symbolicznej maskulinizacji, prezentacji kobiecych bohaterek za pomocą szczególnego typu upodobnienia – imitacji ideału męża świętego (*homo sanctus*), co służyć miało waloryzacji, ekspozycji ich wybitnego potencjału duchowego. Ponadto ów zabieg pozwalał wyrazić radykalną negację somatycznej kobiecości, sprzyjając przy tym manifestacji teospołecznej równości czy równowartości w wyzwalaniu siebie z własnej cielesności (płciowości); to z pewnością miała na uwadze Sokołowska, konstatując, że „wybór trudów życia ascetycznego i swoiste zanegowanie ciała pozwalało kobietom pustyni na zrzucenie jarzma płci, zbliżało je to do ascetycznego ideału *bios angelikos* – życia na wzór aniołów”<sup>32</sup>. Zdarzało się również, że ową taktykę stosowano niezym oręż w przestrzeni interpersonalnej, symbolicznej, słownej, w sferze napięć wprost wynikających z dominujących wzorców społeczno-kulturowych, od których wszak nie była wolna i sama pustynia, co trafnie ujął już Chryssavagis, stwierdzając, że „teoretycznie na pustynię mógł iść każdy [...] Teoretycznie pustynia wykluczała więc jakikolwiek rodzaj dyskryminacji. Teoretycznie, gdyż Matki i Ojcowie Pustyni nie zawsze potrafili zerwać z dyskryminacją, jaka obowiązywała w świecie”<sup>33</sup>. Potwierdzeniem pewnej właśnie teoretyczności wyzwolenia z habitualnych ram, tj. kulturowo-społecznych norm na pustyni może być choćby apoftegmat opowiadający o spotkaniu ammy Sary z dwoma czcigodnymi ojcami; w tekście znajduje się taka oto relacja:

Kiedyś znów przyszli do niej dwaj starcy, wielcy pustelnicy z okolic Peluzjum. A po drodze mówili jeden do drugiego: «Upokórzmy tę staruchę». I powiedzieli jej: «Uważaj, żebyś się nie wynosiła i nie mówiła sobie: Oto pustelnicy przychodzą do mnie, kobiety!» – Odpowiedziała im amma Sara: «Ciałem jestem kobietą, ale nie duchem [...]»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> K. Sokołowska, *Mistrzynie Pustyni*, „Znak” nr 689, Kraków 2012 [dostęp online].

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Zob. przyp. 17.

<sup>34</sup> *Pierwsza Księga Starców...*, nr 887.

Inny zaś apoftegmat zawiera wyjątkowo ciętą, aczkolwiek głęboko duchową, a zarazem społeczno-kulturową wypowiedź tejże ammy Sary, w której dosadnie określa ona samą siebie właśnie w ramach strategii imitacji ideału męża świętego; „Powiedziała znowu do braci: «Jestem mężem, wy jesteście kobietami»”<sup>35</sup>. Rzecz tu oczywiście z jednej strony o waloryzacji własnej pozycji, z drugiej zaś o swoistej antytezie postaw moralnych, przy jednoczesnym jednak nieprzewyciężonym uwikłaniu świadomości w sieć reguł dominującego porządku, od którego uciekały zwłaszcza pustelnice, a który wciąż był przez nie odtwarzany; mówiąc wprost, chodzi o powielanie matryc percepcyjnych, szablonów wytwarzanych przez mężczyzn, które są zwykle – zdaniem Pierre’a Bourdieu – „wykorzystywane do postrzegania i opisu rzeczywistości (także relacji władzy) przez same kobiety”<sup>36</sup>. Warto jednak zauważyć, że owa taktyka maskulinizacyjna była również przez mężczyzn – zwłaszcza narratorów dzieł literackich – niejednokrotnie stosowana jako funkcjonalny schemat ekspozycji świętości kobiety, ukazywania jej cnót jako tożsamy nie z żeńskimi, lecz właśnie męskimi cechami. Doskonałym przykładem jest tu choćby opinia bułgarskiego patriarchy Eutymiusza o duchowych przymiotach Matki „południowoślowiańskiej pustyni” – Paraskiewy-Petki; w poświęconym jej żywocie pisze on wprost:

Lecz ja nie uważam, żeby wielebna ta w czymkolwiek ustępowała dawnym i sławnym wszędzie świętym [...] Tak ona w swojej żeńskiej postaci męski przybrała rozum [...] Tak więc zdobyła się ponad swą naturę i przyzdobiła duszę [...] takie są bohaterskie czyny wielebnej Paraskewy, takie walki duchowe matki, które w tym krótkim czasie na ziemi podjęła i wycierpiała, a przez nie wielką na niebiosach sławę zyskała<sup>37</sup>.

Przesłanie jest tu oczywiste, zawiera ono czytelną aluzję do równości kobiety i mężczyzny w aspekcie powołania do świętości oraz wybraństwa, ale też wyraźnie jest naznaczone piętnem społeczno-kulturowej percepcji roli i pozycji samej kobiety, która w stanie dziewictwa i odosobnienia pojmowanym jako stan dojrzałości duchowej – symbolicznego męstwa, mogła być nobilitowana jedynie poprzez nadanie jej męskich przymiotów ducha, poprzez nałożenie woalu powagi dawnych i sławnych świętych mężów.

Sfera komunikacji interpersonalnej to istotna, choć nie jedyna płaszczyzna pustynnego zmagania, dużo ważniejsza, czy wręcz priorytetowa, była walka z imaginowanym wszechogarniającym złem, zarówno wewnętrznym – drzemającym w samym człowieku – jak też zewnętrznym – podstępnie i nieustannie wdzierającym się w krainę samotności i wyciszenia. Wspólnym motywem, charakterystycznym dla życia na pustynnej emigracji, był bój z własnym grzesznym ciałem i wszechobecnymi demonami. W wypowiedziach i opisach czynów Matek Pustyni zmagania psychosomatyczne i psychomatyczne to zgoła lejtmotyw ilustrujący istotę życia na pograniczu, przebywania w stanie pośrednim; to kluczowy komponent tożsamości wszystkich wczesnochrześcijańskich eremitów,

<sup>35</sup> Ibidem, nr 991.

<sup>36</sup> P. Bourdieu, *Męska dominacja...*, s. 45–46.

<sup>37</sup> *Żywot św. Paraskiewy (Petki)*, przeł. B. Kotyk, [w:] *Ziemscy aniołowie – niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wyb. i wstęp G. Minczew, red. G. Simeonowa-Konach, Białystok 2002, s. 102–105.

to imperatyw moralny warunkujący osiągnięcie ostatecznego celu. W odnoszących się do ich postaw apoftegmatych znajdują się więc barwne eksplikacje typu:

Powiedziała amma Teodora: „Trzeba walczyć o to, by *wchodzić przez ciasną bramę*. Bo jak drzewa bez burz i dreszczów zimowych nie mogą owocować, tak i my. Zimą jest ten świat: i nie możemy zostać dziedzicami Królestwa Niebieskiego inaczej, jak przechodząc przez wiele utrapień i pokus [...]”; Powiedziała także [amma Teodora]: „Dobrze jest żyć w odosobnieniu i skupieniu; praktykuje te rzeczy człowiek roztropny. Zaiste ważna to rzecz tak żyć dla dziewicy lub mnicha, a zwłaszcza dla młodych. Wiedz jednak, że gdy tylko ktoś zdecyduje się na życie w odosobnieniu i skupieniu, przychodzi diabeł i obciąża jego duszę smutkiem, zniechęceniem i pokusami [...]; O ammie Sarze opowiadano, że przez trzynaście lat cierpiała straszne ataki demona nieczystości, a nigdy się nie modliła, żeby ataki ustały, ale raczej mówiła: „«Boże, daj mi siłę!»”; Kiedyś ten sam demon nieczystości zaatakował ją [ammę Sarę] szczególnie silnie, podsuwając marne rozkosze świata. Ale ona nie przyzwałała, broniąc się bojaźnią Bożą i ascezą. I rano wyszła na dach swojej celki, żeby się modlić. Wtedy duch nieczystości pokazał się jej ucieleśniony i powiedział: „Zwyciężyłaś mnie Saro!” Ona zaś odrzekła: „Nie ja Cię zwyciężyłam, ale Pan mój Chrystus”; Powiedziała także [amma Synkletyka]: „Liczne są podstępny szatana. Nie powalił duszy przez nędzę, to podsuwa na przynętę bogactwo; nie przemógł przez obelgi i zniewagi, to przynosi pochwały i sławę. Pokonany w zdrowiu, wpędza ciało w chorobę, bo skoro nie zdołał uwieść przez rozkosze, próbuje sprowadzić na manowce przy pomocy narzuconych cierpień [...] Jeżeli więc ty, będąc grzeszny, cierpisz takie rzeczy, przypomnij sobie o przyszłym karaniu, o wiecznym ogniu i sprawiedliwej odpłacie, i nie zniechęcaj się z powodu tego, co się dzieje. Raduj się, że Bóg wejrzał na ciebie[...]”; Powiedziała znowu [amma Synkletyka]: „Trzeba abyśmy zawsze byli uzbrojeni przeciw szatanom. Przychodzą bowiem z zewnątrz albo z wewnątrz [...]”<sup>38</sup>.

Podobną dialektykę ascetycznego życia utożsamionego z teleologicznie pojmowanym cierpieniem zawiera średniowieczna opowieść o słowiańskiej świętej Matce – Paraskiewie-Petce; mowa tu zarówno o motywach wyboru pustynnej emigracji, jak też o wysokiej stawce w prowadzonej „grze o wieczność”, cenie jaką „duchowej emigrantce” przyszło zapłacić za przyszłe obywatelstwo – utraconą, lecz obiecaną, a nade wszystko upragnioną, przynależność do ojczyzny niebiańskiej:

[...] ku apostołskiemu życiu zapalała ochotą, postem i czuwaniem opanowując ciało, oddając się cierpieniom i leżeniu krzyżem. Zapalałszy pobożnym pragnieniem, od tej pory nie powstrzymywała się nie szczędzić siebie, ale wszystkich razem porzuciwszy, podjęła ucieczkę i dotarwszy do pustelni, tam nieziemskie i anielskie podjęła życie. Usilnie naśladowała oglądającego Boga Eliasza pobyt na pustyni, albo prawdziwej mówiąc, we wszystkim naśladowała Jana Chrzciciela, postem i czuwaniem się udręczając, zieleń pustynnym żywiąc się skąpo i mało, na chłód i żar się wystawiając, i ku Jednemu tylko wyglądając [...] Któż zatem opowie o tym źródle łez, częstych jękach i bezustannym leżeniu krzyżem, o mękach codziennych, któż opowie? Albowiem nie było tam nikogo innego, kto mógł ją widzieć, a tylko wszechwidzące oko Opatrzności [...] Tym zajętej i zatroskanej nie przestał Zły mamić rojeniami i przywidzeniami. Gorzej, że w różne zwierzęta przemieniał się, by skłonić ją do ucieczki. Lecz mężna Paraskewa obrała Najwyższego za swoje schronienie [...] i wciąż toczyła z oczu swych strumień łez. Tak ona w swojej żeńskiej postaci męski przybrała rozum, niczym pajęczynę rozbiła wszystkie wrogie sztuczki [...]”<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> *Pierwsza Księga Starców...*, nr 310, 311, 884, 885, 898, 998.

<sup>39</sup> *Żywot św. Paraskiewy (Petki)...*, s. 103–104.

Zarówno w tych przytoczonych, jak i wielu innych apoftegmatycznych wypowiedziach i żywotowych opisach zawiera się głęboki sens egzystencji pustynnej, a *de facto* istota emigracji duchowej; ich stałą wykładnią jest bowiem idea dobrowolnego cierpienia (białego męczeństwa), koncepcja nieustannych ćwiczeń duchowych, zaprawiania ciała i duszy w cnotach: roztropności, wielkoduszności, łagodności, pokory, cierpliwości, oddania ludziom i Bogu, powściągliwości, ascezy itd. Niejednokrotnie więc refleksje wczesnochrześcijańskich Matek Pustyni przybierają formę barwnych pouczeń, nazywanych zresztą potem przez mnicha Izajasza – autora *Materikonu* – „bezkresnymi łąkami kwiatów”, „kwiatami wszelkich cnót”, „najdoskonalszymi duchowymi kwiatami niebiańskiego błonia raj”<sup>40</sup>:

Powiedziała także [amma Teodora]: „Dobrze jest żyć w odosobnieniu i skupieniu; praktykuje te rzeczy człowiek roztropny [...]”; Ta sama [amma Teodora] powiedziała także: „Nauczyciel powinien być wolny od żądz władzy, pozbawiony chępliwości, daleki od pychy, nie dający się uwieść pochlebstwem ani zaślepić darami, nie ulegający łakomstwu, nie unoszący się gniewem: ale wielkoduszny, łagodny, a zwłaszcza pokorny; wypróbowany i cierpliwy, troskliwy i miłujący dusze”; Powiedziała także [amma Sara]: „Dobrze jest dawać jałmużnę także i z ludzkich pobudek; bo chociaż to jest dla spodobania się ludziom, powoli dochodzi się także i do podobania się Bogu”; Powiedziała także [amma Synkletyka]: „My, którzyśmy podjęli to powołanie, powinniśmy zdobyć doskonałą powściągliwość”; Powiedziała także [amma Synkletyka]: „Jeśli dokucza nam choroba, nie trapijmy się tym [...] Bo to właśnie jest wielka asceza: trwać mężnie w chorobie i zwracać do Boga hymn dziękczynienia [...]”<sup>41</sup>.

Ze swoiście pojętą emigracją pustynną – stanem przejściowym, pośrednim – ściśle powiązany jest w przekazach apoftegmatycznych i hagiograficznych motyw drogi (ścieżki, bramy, drabiny, żegluga, ucieczki), nieustannego dążenia do ostatecznego celu, okupionego cierpieniem, niepewnością i łzami. Pojawiają się więc pouczenia i relacje niezwykle plastyczne, a zarazem głęboko przejmujące, naznaczone gorzką świadomością trudu pustelniczego – emigracyjnego bytowania, takie jak np.:

Powiedziała amma Teodora: „Trzeba walczyć o to, by *wchodzić przez ciasną bramę* [...]”; Powiedziała także [amma Sara]: „Stawiam stopę na szczeblu drabiny, by wejść na górę, a zanim tam dojdę, rozpamiętuję śmierć”; Powiedziała znowu [amma Synkletyka]: „Nie osiągniemy tu życia bez trosk [...] Płyniemy wśród niepewności: morzem bowiem jest nasze życie, jak powiedział święty Psalmista. Ale na morzu bywają miejsca skaliste, inne pełne dzikich zwierząt, inne jeszcze spokojne. My, jak sądzę płyniemy po spokojnej części morza, ci zaś, którzy żyją w świetle – wśród rozszalałych fal. My płyniemy dniami prowadzeni przez słońce sprawiedliwości [...] My natomiast, którzy przebywamy na cichym morzu, gubimy nasz statek z powodu niedbałości porzucając ster sprawiedliwości; wszystkich razem porzuciwszy, podjęła ucieczkę i dotarłszy do pułsteli, tam nieziemskie i anielskie podjęła życie [...] postem i czuwaniem się udęczając [...]”<sup>42</sup>.

Motyw drogi – permanentnego dążenia i poszukiwania – nade wszystko wyraża tu sedno emigracji duchowej, rozumianej jako tymczasowe dobrowolne wygnanie i porzucenie świata, jako dojrzewanie do osiągnięcia ostatecznego celu, wzrastanie do chwili narodzin dla nieba; o tym zresztą miała między innymi żarliwie nauczać amma Synkletyka, prawiąc:

<sup>40</sup> *Materikon. Mądrość Matek Pustyni...*, s. 65.

<sup>41</sup> *Pierwsza Księga Starców...*, nr 311, 313, 890, 893, 899.

<sup>42</sup> *Pierwsza Księga Starców...*, nr 31, 889, 999; *Żywot św. Paraskiewy (Petki)...*, s. 103.

[...] sami dobrowolnie zesłaliśmy się na wygnanie, to znaczy znajdujemy się poza granicami tego świata. Staliśmy się przeto wygnancami, dlatego nie powinniśmy szukać ponownie tego, co mieliśmy wcześniej; znajdujemy się na tej ziemi jak w swego rodzaju matczym łonie, by się narodzić do życia niebieskiego. Jak dzieci najpierw kształtują się w łonie matki, aby później osiągnąwszy dojrzałość, przyjść na świat, tak również sprawiedliwi wydoskonalają się przez swoje trudy i dzięki łasce Bożej, aby się w końcu dostać do nieba [...]”<sup>43</sup>.

Drogę można tu więc pojmować także jako swoiste centrum świata przedstawionego, osnowę fabuły, a przede wszystkim sygnaturę ludzkiej postawy; jak zauważa Anna Wieczorkiewicz, „«droga» jest wyraźnie określona – to pewien z góry wyznaczony szlak przygotowany do tego, by po nim iść. Oznacza właściwie «sposób» (życia, zachowania...). Wiąże się z pojęciem wyboru”<sup>44</sup>, dodać należy, że w tym przypadku wyboru emigracji duchowej – stanu pośredniego, percypowanego w kategoriach imagologicznych jako czasoprzestrzeni rozpostartej między doczesnością a wiecznością.

Poza uniwersalnym wymiarem, warto zauważyć także zakres pewnej odmienności czy oryginalności pouczeń i opisów czynów Matek wczesnochrześcijańskiej i średnio-wiecznej pustyni dotyczących swoście emigracyjnego modelu życia ascetycznego, zwrócić uwagę na te elementy wypowiedzi i prezentacji, które niejako odkrywają kobiece autorstwo lub też eksponują kobiecą perspektywę. Mowa tu przede wszystkim o wysokiej metaforyczności, określonym doborze wyrażen obrazowych stanowiących linearne asocjacje z konkretnymi rolami społeczno-kulturowymi, co można uznać za rodzaj przeniesienia dominujących wzorców świata ziemskiego i ich przenośnego użycia w opisie rzeczywistości anielskiej, zarówno pustynnej, jak i przyszłej – niebiańskiej. Wielokrotnie występują bowiem eksplikacje odwołujące się do macierzyństwa, domowego ogniska, prac domowych czy kanonu piękna, niewieściej fizjonomii itd.; rzecz można wręcz o swoście kobiecym modelu percepcyjnym, który wyłania się z wielu relacji takich, jak choćby poniższe przykłady:

[...] znajdujemy się na tej ziemi jak w swego rodzaju matczym łonie, by się narodzić do życia niebieskiego. Jak dzieci najpierw kształtują się w łonie matki, aby później osiągnąwszy dojrzałość, przyjść na świat, tak również sprawiedliwi wydoskonalają się przez swoje trudy i dzięki łasce Bożej, aby się w końcu dostać do nieba [...]; Jak habit, gdy się go wypierze i wymie, staje się czysty i biały, tak dusza, która żyje w dobrowolnym ubóstwie, staje się coraz bardziej niezachwiana; Mieszkanie swojej duszy należy nieustannie sprzątać i uważać, czy nie ma w nim robactwa, to jest grzesznych myśli lub niewłaściwego nastroju. Dlatego mieszkanie to należy zawsze wykurzać kadzidłem modlitwy [...]; Jeżeli jesteśmy w drodze na spotkanie z Chrystusem, naszym prawdziwym Oblubieńcem, powinnyśmy się stale przyozdabiać, aby wyglądać pięknie i podobać się Mu. Zamiast szlachetnych kamieni wkładajmy koronę z wiary, nadziei i miłości. Wokół szyi zawieśmy kosztowny łańcuch, czyli pokorę. Niewinność to pas naszego ciała; a nasze skromne ubóstwo, niczym kosztowna szata! A na uczcie weselnej zaproponujmy Mu potrawy, które się nigdy nie psują, to jest modlitwę i śpiew [...]; nie miała tam troski o woły robocze, ani o konie złotouzde, ani o szaty i pościele, ani o domostwo i sługi, a tylko duchowe oczyszczenie, o wezwanie na sąd ostateczny, o spotkanie z Oblubieńcem [...]. I często tęskniła za tym, jak przyozdobi lampę, jak napelni ją oliwą, jak z dziewicami mądrymi

<sup>43</sup> Cyt. za: *Materikon. Mądrość Matek Pustyni...*, s. 122, 123.

<sup>44</sup> A. Wieczorkiewicz, *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Gdańsk 1996, s. 150.

razem się raduje, jak Oblubienca rozkoszuje się widokiem, Jego pięknem, chwałą, światłością, z nim przebywaniem, Jego błogosławieństwem. O to tylko serce ją bolało, dlatego tylko oczy ciemniały od łez [...]”<sup>45</sup>.

Niezależnie jednak od owych drobnych osobliwości kobiecej percepcji przeznaczenia czy powołania, nade wszystko zaś świadomego wyboru pustynnej – duchowej – emigracji, wskazanych tu jedynie gwoli podkreślenia dodatkowej atrakcyjności i poetyckiej głębi omawianych tekstów, należy stwierdzić nadrzędny uniwersalny wymiar i sens pouczeń owych wielkich ascetek. Ich przemyślenia spaja bowiem w pierwszej kolejności kategoria emigracyjnej tęsknoty, w tym przypadku równoznacznej z pragnieniem raju, dostąpienia udziału w wiecznej szczęśliwości niebiańskiej ojczyzny – niczym nieograniczonego bytowania w Królestwie Bożym. Przywołane tu apoftegmaty i relacje żywotowe są zarówno świadectwami realiów wczesnych i średnich wieków chrześcijańskich, jak i dokumentami świadomości i wrażliwości, postaw „mężnych” kobiet, których wybór i trud wychodźstwa „ze świata” stał się inspiracją dla kolejnych pokoleń eremitek i mniszek. Odziedziczone, pozostawione przez wczesnochrześcijańskie Matki Pustyni sentencje, egzegezy, wskazówki duchowe zyskały status kanonicznego przewodnika, co wyeksponował, najwyraźniej rozmiłowany w ich urodzie duchowej, a może nawet średniowieczny feministka (?), mnich Izajasz – autor *Materikonu* – kiedy zwracając się do adresatki ułożonego przez siebie przewodnika duchowego, rzekł:

[...] naśladowaj te czyny i módl się za mnie. Jedynie Bóg wie, jak wiele trudu kosztowało mnie zebranie tego wszystkiego i spisanie dla ciebie. Obawiam się, że znajdują się ludzie, którzy mnie potępiają: odkąd świat istnieje, nikt jeszcze nie napisał księgi dla kobiet. Jednak gardzę każdym zarzutem i myślę tylko o twoim zbawieniu [...] Popatrz, moja droga pani i siostrzo, jak wiele zniosły święte niewiasty i jak Pan otoczył je chwałą, nie tylko na tym świecie, ale też w świecie przyszłym. Dlatego nie możesz mówić, że tylko mężczyźni ze względu na swoją naturę mogą praktykować te ascetyczne ćwiczenia [...] *Meterikon* ten niech będzie dla ciebie, jak światło, powinien on rozjaśniać twą ziemską drogę, aż dane ci będzie wejść w nieprzemijającą światłość naszego umiłowanego Pana Jezusa Chrystusa<sup>46</sup>.

Skądinąd tożsame stanowisko, odnośnie do wielkich wartości oraz korzyści płynących z wyborów i postaw słynnych pustelnic – duchowych emigrantek – wyraził inny średniowieczny twórca, admirał świętości i patriarcha Eutymiusz, rozpoczynając opowieść o wilebnej Paraskiewie-Petce, Matce „południowosłowiańskiej pustyni”, tymi oto słowy:

Zaprawdę przykazanie miłości, które każe umiłowanych pamięć wspominać i o wyglądzie ich i czynach, i słowach świadczyć, a nawet wizerunki ich malować, znaczne jest, bardziej jednak pożytecznym będzie i miłszym Bogu wybrańców Jego z uwielbieniem czcić, ich pamięć i czyny ku pożytkowi opowiadać. Niemałą bowiem przynosi słuchaczom korzyść słowo pożyteczne. Jak bowiem słońce porą wiosenną promienie rozpościera po wszystkich ziemi i stworzenia wszystkie rosną i ożywiają się, i krzepną, i poddają się odnowie, tak i opowieść duchowa

<sup>45</sup> Cyt. za: *Materikon. Mądrość Matek Pustyni...*, s. 123, 113, 116, 122–123; *Żywot św. Paraskiewy (Petki)...*, s. 104.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 157–159.



wiedzie dusze zgromadzonych słuchaczy ku weselu i obłok smutków skutecznie rozwiewa i odpędza. Jaśniejsza od słońca będzie pamięć o Petce, jeżeli szczegółowo opowiemy o jej życiu, czynach i tułaczkach podjętych dla miłości Chrystusowej<sup>47</sup>.

\*

Zaproponowana perspektywa czy też próba interpretacyjna fenomenu kobiecej anachorezy, odczytanie bądź co bądź konkretnie i tradycyjnie nacechowanej koncepcji w supozycyjnej kategorii emigracji duchowej, to nie jedyna, lecz jedna z możliwych ścieżek deskrypcji i deszyfracji, choć, jak się wydaje, niepozbawiona pewnej atrakcyjności. Połączenie obu tradycji – pustelniczej i mniszej – z problematyką emigracyjną wydaje się bowiem umożliwiać poszerzenie tradycyjnie definiowanych pojęć, ułatwiać choćby chwilowe wyjście poza utarte schematy i ustalone czy nawet wąskie nurty objaśniania. Wobec tego celem było przede wszystkim ukazanie anachorezy jako zjawiska emigracji duchowej, w jakimś sensie bliskiej emigracji wewnętrznej; wyeksponowanie modelu życia pustelniczego jako aktu nieoczywistego, obejmującego nie tylko powszechnie znane idee i koncepcje, ale też rzadziej uwydatniane predylekcje i mechanizmy psychologiczne o charakterze transcendentalnym i transgresyjnym. Istotne stało się tu zatem zdefiniowanie emigracji duchowej realizowanej jako swego rodzaju „wyjście ze świata” – wychodźstwo na pustynię, określenie jej w kategoriach pewnej sumy, na którą składa się społeczno-kulturowe pojęcie emigracji wewnętrznej i emigracji najogólniej pojmowanej jako ruch i zmiana, motywowanej projektowaną lub wtórnie osiąganą satysfakcją, szczęśliwością, doskonałością itp. Ponadto w refleksji kluczowe zdało się ujęcie fenomenu kobiecej anachorezy jako aktu symbolicznego wykroczenia – wyjścia poza ramy habitusu społeczno-kulturowego, jako czynu odrzucenia i w efekcie, pomimo paradoksalnie ciągłego powielania matryc dominującego porządku, pewnego rozluźnienia habitualnego gorsetu. Swoistą ramą rozważań pozostaje jednak uniwersalna koncepcja ideału życia pustelniczo-mniszego, typologia postaw duchowych kształtowanych i implementowanych w różnych kontekstach czasoprzestrzennych. W zamyśle i rezultacie więc refleksja mieści się w nurcie powszechnie orzeczonych rudymetów, posiada wymiar linearny i konceptualny, łącząc wzorce wczesnochrześcijańskie i średniowieczne, wyrastając na gruncie zróżnicowanego i oddalonego od siebie czasowo, choć ideowo bliskiego korpusu tekstów kultury.

*Ad extremum* niniejsze rozważania mają charakter tradycyjnie anamnesticzny oraz memorialny w aspekcie kulturowym, intelektualnym i emocjonalnym, służą bowiem wspomnieniu postaw i rzeczy wzniosłych, pięknych, dobrych; i choć może skromnie obdarzone, a raczej umiarkowane „znane z daru słowa”, „nawet jeśli kunsztu [nieposiadającej]”, to są one powodowane niewymuszoną potrzebą, aby „coś pięknego [...] ofiarować”, „dług oddając”, zadedykować „mowę przepiękną [z nadzieją na uznanie jej za takową – I.L.-W.], miast innych ziemskich rzeczy” Profesorowi Aleksandrowi Naumowowi, Nauczycielowi i Wędrowcowi, Przewodnikowi w fascynującej naukowej peregrynacji wielu pokoleń, do których Autorka niniejszej enuncjacji z dumą przynależy.

---

<sup>47</sup> *Zywot św. Paraskiewy (Petki)...*, s. 101.

## SUMMARY

*Izabela Lis-Wielgosz*

**On spiritual emigration namely, discarding “the world”  
(an attempt to interpret a phenomenon of female anachoresis)**

**Keywords:** hermit-monkish tradition, female anachoresis, spiritual emigration, symbolic transgression, socio-cultural habitus, Early Christian Literature, Old Church Slavonic Literature

In the article, a perspective of interpretation of the phenomenon of female anachoresis (departure to the desert as a gesture of discarding “the world”), slightly different from traditional one, has been proposed. The hermit-monkish tradition has been shown in reference to the psycho-transgression theory and the concept of socio-cultural habitus. The main goal was recognition of the anachoresis as a phenomenon of spiritual emigration, in a certain sense close to the internal emigration, and exposition of the model of hermit’s life as an unobvious act which involves not only ideas commonly known but also less frequently emphasized predilections and psychological mechanisms of a transcendental and transgression nature. For that reason, the fact of defining spiritual emigration turned out to be important, since it was realized as a kind of way out of the world: migration to the desert which was to reflect the socio-cultural notion of internal emigration, broadly understood as movement and change, motivated by projected or secondary achieved satisfaction, happiness, perfection, etc. In the presented reflection, an approach to the phenomenon of female anachoresis as an act of symbolic transgression was crucial, since it was conceived as going beyond the socio-cultural habitus framework, and as a rejection action resulted, despite the paradoxically continuous duplication of dominant order matrices, in some loosening the habitual corset. An universal concept of the ideal of hermit-monkish life along with typology of spiritual attitudes shaped and implemented in various spatiotemporal contexts have remained, however, a peculiar frame of consideration discussed in the article. In intention and result, the reflection is in the current of commonly accepted rudiments, and has a linear conceptual dimension combining early Christian and medieval patterns, and growing out of the ground of diverse and time-differentiated, however, ideally close or even common body of cultural texts.