

Ks. Roman SZMURŁO (Warszawa)

PISMA SZENUTEGO Z ATRIPE JAKO ŹRÓDŁO HISTORYCZNE DO POZNANIA STRUKTURY ORGANIZACYJNEJ WSPÓLNOT CENOBITYCZNYCH

Kiedy słyszymy termin „cenobityzm”, kojarzy się nam on nieodparcie z formą wspólnotową życia monastycznego, zapoczątkowaną przez Kopta Pachomiusza w 1. poł. IV wieku w Górnym Egipcie¹. Jego postać oraz spuścizna literacka są znane światu, zwłaszcza środowisku zachodniemu, dzięki licznym *Żywotom*, które zaczęły powstawać wkrótce po jego śmierci w języku greckim oraz łacińskich tłumaczeniach². Główne jednak źródło do poznania cenobityzmu stanowi jego *Reguła* napisana po koptyjsku, przetłumaczona w 404 roku z języka greckiego na łacinę przez Hieronima³. Należy zauważyć, iż pełny tekst tej *Reguły* znamy jedynie z tłumaczenia św. Hieronima⁴. Prócz *Reguły* zachowało się 11 krótkich listów Pachomiusza, skierowanych do mnichów⁵.

Zachowało się jeszcze wiele pism innych autorów, których analiza mogłaby przyczynić się do dokładniejszego poznania tej wspólnotowej formy życia monastycznego, a zarazem fundamentów życia zakonnego. Jednym z nich był Szenute, przełożony generalny wspólnot tzw. Białego Klasztoru w Atripe (Athribis) w Górnym Egipcie.

¹ Por. V. Desprez, *Cenobityzm pachomiański*, w: *Pachomiana Latina*, tłum. A. Bober – W. Miliszkiewicz – M. Starowieyski, ŻM 11 (Kraków 1996), 15.

² Należy tutaj wspomnieć o siedmiu *Żywotach* greckich, z których pierwszy (G1) uważany jest za najlepszy, i pochodzi, jak stwierdzają krytycy, od pierwotnego, który powstał w języku greckim, a nie koptyjskim, por. Desprez, *art. cyt.*, 22. *Żywoty* greckie zostały wydane przez: A. J. Festugière – F. Halkin – A. Veilleux, *Pachomian Koinonia, I-III*, Michigan 1980-82. *Żywot*, przełożony na początku VI wieku przez Dionizego Mniejszego, jest skróconą wersją drugiego *Żywota* greckiego, por. H. Van Cranenburgh, *La vie latine de S. Pachôme traduite du grec par Denys le Petit* (Subsidia hagiografica 46), Bruxelles 1969.

³ Por. PL 23, 61-78; zob. także A. Boon, *Pachomiana Latina*, Louvain 1932, 169-182; V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeńskiego (431)*, tłum. J. Dembska, ŻM 21 (Kraków 1999), 305.

⁴ W oryginale koptyjskim zachowało się nie więcej, niż trzecia część dzieła, natomiast w tłumaczeniu greckim około połowy, por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, dz. cyt., 306.

⁵ Wszystkie listy znane są w łacińskim tłumaczeniu Hieronima, por. A. Boon, dz. cyt., 77-101; por. także PL 23, 91-106.

I. ŻYCIE I PISMA SZENUTEGO Z ATRIFE

1. Życie. Znawca cenobityzmu egipskiego niemiecki uczony Johannes Leipoldt stwierdził: „Szenute jest niczym dla Kościoła powszechnego, lecz jest wszystkim dla Kościoła Koptyjskiego”⁶. Kim więc był opat Białego Klasztoru? Urodził się ok. roku 348, (czyli w dwa lata po śmierci Pachomiusza) we wsi Szenalolet w okręgu Akhmim w Górnym Egipcie⁷. Około roku 371 wstąpił do założonego przez wuja Pdżola Białego Klasztoru, który był położony w pobliżu miejscowości Athrib, niedaleko Sohag, w tym samym okręgu Akhmim. Po śmierci Pdżola w 385 roku, Szenute został przełożonym generalnym⁸. To stanowisko piastował aż do swojej śmierci w roku 466. Za jego rządów wspólnoty Białego Klasztoru przeżywały czas rozkwitu. Wspólnota męska liczyła około 2200 mnichów, a wspólnota żeńska ponad 1800 mniszek⁹. Szenute okazał się skutecznym przewodnikiem duchowym oraz doskonałym administratorem¹⁰. Rozporządzenia dotyczące sposobu życia we wspólnotach Białego Klasztoru przekazywał zarówno w formie ustnej, jak i pisemnej. Regulują one problemy funkcjonowania materialnego Klasztoru, a także kwestie rozwoju duchowego jego członków. Wpływy opata nie ograniczały się jedynie do terytorium klasztoru. U boku Cyryla Aleksandryjskiego brał udział w obradach Soboru Efeńskiego w 431 roku, podczas którego potępiono poglądy Nestoriusza¹¹. Wygłaszał mowy i kazania do ludzi świeckich: prostych koptyjskich chłopów, ale także ludzi wykształconych i przedstawicieli władz lokalnych, a nawet zgromadzonych pogan¹². Tematyka jego kazań była różnorodna: teologiczno-polemiczna, moralna i polityczna. Jego spuścizna literacka przewyższa znacznie objętością dzieła Pachomiusza oraz jego uczniów i następców: Horsiesiego i Teodora. Dlaczego zatem pisma Szenutego nie są szeroko znane, chociaż stanowią źródło informacji na temat początków cenobityzmu?

2. Problem edycji źródeł. Wydaje się, iż jedną z głównych przyczyn tej niewiedzy był brak tłumaczeń pism Szenutego na języki grecki i łaciński. Stąd spuścizna opata Białego Klasztoru pozostawała dostępna jedynie dla dość wąskiego grona badaczy, znających saidzki dialekt języka koptyjskiego. Drugą przyczyną był fakt braku wydania całościowego pism Szenutego. Trudności

⁶ Por. J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, TU 25, H. 1, Leipzig 1903.

⁷ Por. K. H. Kuhn, *Shenute Saint*, w: *The Coptic Encyclopedia*, vol. VII, (red. Azis S. Atiya, New York 1991, 2131.

⁸ Por. Kuhn, tamże.

⁹ Por. Kuhn, tamże.

¹⁰ Por. Kuhn, tamże.

¹¹ Por. Kuhn, tamże, 2131-2132.

¹² Por. Kuhn, tamże, 2132.

w powstaniu takiego komplementarnego wydania wynikają z tego, iż rękopisy z pismami opata są nadal rozproszone w wielu bibliotekach i kolekcjach całego świata. Strony poszczególnych manuskryptów zostały porozdzielane i są przechowywane w różnych zbiorach¹³. Najbardziej kompletne edycje pochodzą z początków XX wieku. Na uwagę zasługuje praca J. Leipoldta (1906-1914), który swoje wydanie dzieł Szenutego w CSCO oparł na zestawieniu rękopisów z kodeksów: Neapolitańskiego, Bolońskiego, Paryskiego, Wiedeńskiego, Kairskiego, Brytyjskiego, a także z Leiden¹⁴. Praca jego, chociaż wartościowa, była jednak niekompletna. Nie miał bowiem dostępu do wszystkich manuskryptów z dziełami Szenutego, ani nie wykorzystał dostatecznie posiadanych rękopisów. Autorem innego wydania (1907-1914) był Emile Amelineau; zestawiał on manuskrypty, które zostały zidentyfikowane, skatalogowane przez duńskiego historyka G. Zoegę i uzupełnił je tekstami paralelnymi i odnośnymi fragmentami z katalogów zawartych w innych zbiorach¹⁵. Obok nich H. Guerin, C. Wessely i E. Chassinat opublikowali zaledwie fragmenty poszczególnych katalogów¹⁶. Współcześnie fragmenty pism Szenutego wydawali także: K. Koschorke, A. Shisha-Halevy, E. Lucchesi, D. Young, M. Pezin, F. Wisse, J. Timbie, K. H. Kuhn i B. Layton¹⁷.

¹³ Por. J. Timbie, *The state of research on the Career of Shenoute of Atripe*, w: B. A. Pearson – J. F. Goehring (red.), *The roots of Egyptian Christianity* (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1986, 258-270; zob. także R. Szmurło, *Stan badań nad Szenutem z Atripe*, „Studia Teologiczne Białystok-Drohiczyn-Lomża” 17 (1999) 215.

¹⁴ Por. *Sinuthii Archimandritaе Vita et opera omnia*, ed. J. Leipoldt, adiuvante E. W. Crum, CSCO 42 (1906) i 73 (1913).

¹⁵ Por. E. Amelineau, *Oeuvres de Schennoudi*, vol. I-II, Paris 1907-1914. Amelineau wykorzystał jako dzieła Szenutego: 184-203, 208, 209, 209*, 210, 210*, 211, 211*, 212, 212*, 213, 213*, 213**, 233, 233*, 236-238, 246, 247, 279, 300, 301, 303, 306 (z kodeksu Neapolitańskiego IT-NB); G. Zoega, *Catalogus Codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Roma 1810, Sacra Congregatio de Propaganda Fide (Repr. Hildesheim and New York 1973, Georg Olms Verlag); S. L. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, Yale University 1993, 1260.

¹⁶ Por. H. Guerin, *Sermons ineditis de Senouti. Introduction. Texte. Traduction: These soutenue à l'École du Louvre.*, „Revue egyptologique” 10(1902) 148-64, 11(1904) 15-34; E. Chassinat, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Schenuti*, Paris 1911, L'Institut français d'archéologie orientale; C. Wessely, *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts*, SPP 9 i 18, Leipzig 1909-1917, Avenarius.

¹⁷ Za Timbie, tamże, 262; L. T. Lefort, *Catechese christologique de Chenoute*, „Zeitschrift Ägyptische Sprache” 80(1955) 40-45; P. Du Bourget, *Diatribe de Chenoute contre le demon*, „Bulletin de la Societe d'archéologie copte” 16(1961-62) 17-72; tenże, *Entretiens de Chenoute sur les problèmes de discipline ecclésiastique et de cosmologie*, „Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale” 57(1958) 99-142; K et al. Koschorke, *Schenute: De certamine contra diabolum*, OrChr 59 (1975) 60-77; A. Shisha-Halevy, *Unpublished Shenoutiana in the British Library*, „Enchoria” 5(1975) 53-108; E. Lucchesi, *Deux feuillets coptes ineditis de Shenoute*, „Museum” 91(1978) 171-178; tenże, *Localisation d'une pièce manuscrite isolée dans la littérature chenoutienne*, „Zeitschrift Ägyptische Sprache” 104(1979) 80-81; D. W. Young, *Coptic Manus-*

Pisma Szenutego zostały przekazane, jak zauważa Stephen Emmel, w formie listów, kazań, traktatów polemicznych i pism egzegetycznych.¹⁸ Naukę na temat funkcjonowania wspólnot, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii dyscyplinarnych, przedstawiał w listach *Epistole*¹⁹. Zasady funkcjonowania społeczności cenobitycznych, męskiej i żeńskiej, w wymiarze organizacyjnym („Reguła Szenutego”) pozostawił w normach życia monastycznego, czyli w tzw. Listach-Regułach (*Logos*)²⁰. Kwestie dotyczące sfery duchowej życia monastycznego oraz naukę skierowaną do ludzi świeckich przekazał w spisanych kazaniach (*Logos i Szardże*)²¹. Nauczanie zaś dogmatyczne, wskazania liturgiczne i uwagi egzegetyczne przedstawił w traktatach²².

Dla badań historycznych cenobityzmu egipskiego, reprezentowanego przez Szenutego, najważniejszym źródłem są Listy oraz Listy – Reguły. Na podstawie analizy tych pism pragnąłbym skrótkowo przedstawić kilka aspektów funkcjonowania wspólnot Białego Klasztoru, a więc jednych z pierwszych zgromadzeń monastycznych o charakterze cenobitycznym w historii Kościoła. W swoim wystąpieniu chciałbym zwrócić uwagę na kwestie organizacji wspólnot szenu-tiańskich.

II. ORGANIZACJA WSPÓLNOT BIAŁEGO KLASZTORU

Chociaż wśród spuścizny literackiej opata z Atripe brakuje źródeł o charakterze formalnych dokumentów, a wypowiedzi jego są, albo zbyt szczegółowe, albo zbyt ogólne o charakterze moralizatorskim, to jednak analiza opublikowanych pism umożliwia odtworzenie organizacji klasztorów, opis hierarchicznych struktur, ze szczególnym uwzględnieniem procesu przyjmowania do wspólnot, a także wychowywanie dzieci i młodzieży w Białym Klasztorze.

ripts from the White Monastery: Works of Shenute (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek, Neue Serie XXII Folge. 2Bde., Verlag Brüder Hollinek), Wien 1993; M. Pezin, *Un texte copte de la prière attribue à Chenuti*, In Coquin 1988 a, 63-68; F. Wisse, *The Naples Fragments of Shenute's „De certamine contra diabolium”*, OC 75(1991) 123-140; J. Timbie, *A letter from the Abbot Shenoute to Tachom, Head of a Convent in Egypt*, in: *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics*, edited by Ross S. Kraemer, Philadelphia 1988, 125-26; K. H. Kuhn, *Two Shenoutes Texts*, w: *Papyrus Erzherzog Rainer*, Wien 1983, 187-93, pls. 9-12; B. Layton, *The „missing” fragments of Shenute homily* (*Brit. Lib. Or.* 7561 [72], [81], [83], [96]), „*Orientalia*” 52(1983) 424-25; tenże, *Two unpublished Shenute Fragments against Kronos*: Layton, *Brit. Lib.*, „*Journal of Coptic Studies*” 2(1992) 90-91.

¹⁸ Por. Emmel, dz. cyt., 799-881.

¹⁹ Por. Emmel, dz. cyt., 799.

²⁰ Por. Emmel, dz. cyt., 799-800.

²¹ Por. Emmel, dz. cyt., 801, 877.

²² Por. Emmel, dz. cyt., 878-81.

1. Struktura hierarchiczna Białego Klasztoru. Zanim zajmiemy się strukturą hierarchiczną Białego Klasztoru, najpierw przedstawimy ogólną terminologię monastyczną obowiązującą w klasztorach i stosowaną w pismach Szenutego.

Opat na określenie „wspólnota” stosował termin *Synagoge* – *Souch* w liczbie pojedynczej; należy to rozumieć jako pojęcie „zgromadzenia klasztoru, wspólnoty wszystkich mnichów”. Używał też tego terminu w liczbie mnogiej, co sugerowałoby, iż miał na myśli jakieś grupy mnichów i mniszek wchodzące w skład, być może całego zgromadzenia, czyli *Synagoge* w liczbie pojedynczej. Dlatego w pierwszym znaczeniu termin ten oznaczałby kongregację, zespół klasztorów, w drugim zaś – poszczególne klasztory, zjednoczone w kongregację. Często występujący w tekstach termin *Nejsynagoge* – „te wspólnoty” odnosi się zatem do wspólnoty mnichów, jak i mniszek²³. Znacznie rzadziej występującym u Szenutego określeniem „wspólnoty” był termin *Koinonia*: L. Lefort policzył, iż we wszystkich pismach występuje on zaledwie 12 razy. Znacznie częściej termin ten był stosowany w pismach Pachomiusza i jego sukcesorów²⁴. Opat na określenie wspólnot mnichów stosował także zwrot „te miejsca” – (*Nejtopos*)²⁵. „Tymi miejscami” mogły być zarówno „wspólnota główna” (*Synagoge*), jak i wspomniana w pismach „wspólnota północna” (*Tsynagoge ethaenhet*)²⁶ oraz wspólnota znajdująca się we wsi (*Time*)²⁷. „Wioska” (*Time*) stanowiła przypuszczalnie mniejszą wspólnotę zakonną, założoną w pobliżu chłopskich osiedli, oddzieloną jedynie rozgradzającym murem. Taka wspólnota pozostawała w jurysdykcyjnej i ekonomicznej zależności od wspólnoty głównej, która dostarczała podstawowe produkty żywnościowe i narzędzia pracy²⁸.

Analiza źródeł pozwala przypuszczać, iż w obrębie wspólnoty mniisi podzieleni byli na mniejsze grupy, które zamieszkiwały „domy” (*Ej*)²⁹. W domach

²³ Por. List 21 Kanon 9, Leip. IV, 166'26; zob. także List 11 Kanon 6, Leip. IV, 44'4; również List 11 Kanon 6, Leip. IV, 46'3; List 11 Kanon 6, Leip. IV, 42'26.

²⁴ Por. L. Th. Lefort, *Un document pachmien méconnu*, „Muséon” 60(1947) 275-80.

²⁵ Por. List 21 Kanon 9, Leip. IV, 157'17-18; zob. także List 20 Kanon 9, Leip. IV, 101'5.

²⁶ Por. List 20 Kanon 9, Leip. IV, 102'6-7: „Aby posłał ich do wspólnoty, która jest na północy”.

²⁷ Por. List 20 Kanon 9, Leip. IV'106'20-107'4; zob. także List 30 Kanon 5, 69'13-19. Termin „*Time*” Crum oddał jako „village” (wioska). W celu zilustrowania powyższego zwrotu zacytował wypowiedź Szenutego z jednego z pism: *Tsynagoge ethentime* (wspólnota, która znajduje się w wiosce), por. Leip. IV, 159'21-22; por. Crum 1939, 414a.

²⁸ Por. List 20 Kanon 9, Leip. IV, 106'20-107'2: „Kiedykolwiek w tych wspólnotach starsi (*Nnodz nrome*), którzy mieszkają we wiosce leżący w pobliżu klasztoru, w razie potrzeby mogą zaopatrzyć się w każdą rzecz z tego miejsca: czy to chleb, czy to warzywa, włącznie z tym, co zwykli gotować; czy to naczynia do jedzenia, czy też nawet do szaty z płaszczem. Te rzeczy zostaną im udzielone i wyprane w tym miejscu”.

²⁹ Termin *η* został przetłumaczony przez Cruma jako „house” (*dom*), por. Crum 1939, 66a.

(Ej) znajdujących się na terenie klasztorów w Atripe, przebywała zróżnicowana liczba mnichów: dwudziestu, trzydziestu czy też czterdziestu³⁰. Czynnikiem decydującym o przynależności do danego domu było pełnienie tej samej funkcji czy wykonywanie zawodu. Skuteczne administrowanie tak licznymi wspólnotami wymagało wypracowania struktury hierarchicznej o zróżnicowanych stanowiskach, różnym zakresie jurysdykcji, kompetencji i odpowiedzialności za poszczególne dziedziny życia cenobitycznego.

Na czele wspólnot stał opat (*Apa*–ojciec, *Prome ntsouhs*–człowiek zgromadzenia, *Prome ntsynagoge*–człowiek wspólnoty), którego można by, posługując się terminologią współczesną, nazwać przełożonym generalnym³¹. Szenute wymagał, aby ten przełożony cieszył się nieposzlakowaną opinią oraz odznaczał wysokimi przymiotami moralnymi. Pisał o tym w jednym z Listów:

„Natomiast, jeśli ci, którzy kiedykolwiek kierują tymi miejscami, troszczą się bardziej o tego, który wnosi jakąś rzecz (jakieś dobra) wstępując do tych wspólnot, niż o tego, który wstąpił, nie posiadając nic. Niech zostaną wyklęci. Ponieważ nie wyrwali tej trawy, chociaż widzieli, że zaczęła rosnąć w tych miejscach, lecz raczej podwiązali ją i podlewali hipokryzję, aż się powiększyła ku ich potępieniu”³².

W Liście 33 natomiast pisał:

„[...] Ci, którzy są wyznaczeni z wami, wszystkie ich rzeczy zgromadzą u nich. Słuchajcie, co powiedziałem: zostaną zgromadzone u nich. Nie powiedziałem, że będą należały do nich, lub będą pod ich władzą. Wstrętną jest rzeczą to mówić, a jeszcze bardziej niegodziwi są ci, którzy to czynią. Lecz wszystko należy do Jezusa i wszystkie (rzeczy) są związane więzami wspólnoty, aż do najmniejszego pieniążka”³³.

Przełożony nie mógł być zatem stronnicy w podejściu do podwładnych, ani przywiązany do dóbr materialnych, których nie był właścicielem, ale jedynie administratorem.

W innym miejscu Szenute pisał o zakresie jurysdykcji przełożonego generalnego. W Liście 21 czytamy:

„Ktokolwiek i kiedykolwiek w tych wspólnotach zobaczy jakąś rzecz, ten według tego, co zostało nam przekazane, nie powie nic nikomu [dosł. żadnemu człowie-

³⁰ Por. List 20 Kanon 9, Leip. IV, 109^o13-110^o2; List 35 Dyskurs 8, Leip. IV, 113^o14-20.

³¹ Termin *απα* Crum oddał jako „title of reverence, corresponding to ἄββᾶς. *Apa* alone, without name, reserved for certain venerated persons: for example Pachm etc.”. *Apa* zdaniem Cruma stanowił „tytuł czci, odnoszący się do greckiego „abbas”. (Termin *Apa* bez dodanego imienia zarezerwowany był pewnym zasługującym na powszechny szacunek osobom, jak np. Pachomiuszowi.) Wiemy, iż ten termin odnosił się także do Szenutego i jego następców, por. Crum 1939, 13a.

³² List 21 Kanon 8, Leip. IV, 157^o17-24.

³³ List 33 Dyskurs 8, Leip. IV, 111^o18-24.

kowi], tylko przełożonym domu, przede wszystkim zaś tym, którzy zawsze zarządzają tymi miejscami, ażeby nie powstało zamieszanie między braćmi. I sami przełożeni domów nie będą ukrywać niczego wobec tych, którzy stoją na czele wspólnot. I to samo będą czynić we wsi”³⁴.

W innym Liście skierowanym do mniszek czytamy:

„Lecz według tego, że moi ojcowie będą mnie sądzić; co do mnie, będę sądził was w miejscu, do którego błędziemy zmierzali. Dlatego mówię wam to od Boga. Będę szukał waszej krwi na dłoniach tej, którą nazywają matką przy was i tej, która podąża za nią; będę szukał waszej krwi na rękach każdej, która mieszka przy was; będę szukał waszej krwi na rękach waszych towarzyszek; będę szukał waszej krwi między waszymi rękami, poczynwszy od waszej starszej (*Nodź*) do waszej młodej (*Koj*), od sparalizowanej do tej, która ma siłę, aby wykonać jakąś pracę”³⁵.

Jurysdykcja przełożonego generalnego obejmowała zatem wszystkich przełożonych domów (*Ej*) we wspólnocie (*Synagoge*), przełożonych małych wspólnot w wioskach (*Time*). Władza opata sięgała również wspólnoty żeńskiej.

Do kompetencji *Apa* należała troska o zapewnienie odpowiednich warunków zarówno dla rozwoju duchowego członków we wspólnotach, jak również dla materialnego, doczesnego w nich bytowania³⁶. On decydował o przyjmowaniu kandydatów do klasztoru³⁷. Posiadał władzę sądenia i nakładania kar za poszczególne wykroczenia przeciwko obowiązującym zasadom i normom życia monastycznego³⁸. On wybierał także swoich zastępców, pomocników i niższych przełożonych.

Funkcję przełożonej generalnej nad wspólnotami pełniła mniszka zwana matką (*Maaw*). Chociaż na temat zadań matki w pismach Szenutego nie znajdujemy wiele informacji, to jednak niektóre jego wypowiedzi³⁹ sugerują, iż posiadała ona prawdopodobnie analogiczne do opata kompetencje wobec powierzonych jej jurysdykcji siostr. Jej bezpośrednim zwierzchnikiem był jedynie przełożony generalny (*Apa*). Na czym polegała ta zależność od przełożonego generalnego? Zdaje się o tym mówić Szenute w Liście 21:

³⁴ List 21 Kanon 9, Leip. IV, 159^v15-22.

³⁵ List 3 Kanon 2, Am. II, 281^v12-282^r8; por. także tenże List i Kanon, Kuhn 1956, 124^v14-22.

³⁶ Podejmował decyzje we wszystkich sprawach wspólnot. Zarówno co do czasu sprawowania eucharystii, (por. List 21 Kanon 9, Leip. IV, 165^v23-26), jak i transakcji handlowych klasztoru (List 20 Kanon 9, Leip. IV, 142^v5-7), czy też opieki medycznej nad mnichami (por. Leip. IV, 145^v8-15).

³⁷ Por. List 20 Kanon 9, Am. II, 202^r7-203^r2; zob. także List 20 Kanon 9, Leip. IV, 91^v7-15.

³⁸ Por. List 8 Kanon 6, Am. II, 304^r2-5,8-10-305^v5-8; zob. także List 29 Kanon 4, Young 1993, 16 k r 32-v 5; List 21 Kanon 9, Leip. IV, 100^v16-25; List 21 Kanon 9, Am. II, 208^v3-13.

³⁹ W Liście 21, poruszając kwestię odpowiedzialności przełożonych, czytamy: „Jeden zaś nie ma nic, drugi natomiast ma więcej, jeden jest głodny, drugi zaś nasycony, jeden strudzony, drugi wypoczęty, jeden jęczący, drugi radosny. Najbardziej przeklęty jest ten, którego nazywają ojcem, i ta, którą nazywają matką, jeśli kiedykolwiek we wspólnotach oddaliby się słodkiemu lenistwu” (List 21 Kanon 9, Leip. IV, 153^v8-14).

„Jeśli matki, które w owym miejscu są nad nimi, dowiedzą się w jakiś sposób o jakichś sprawach, to spiszą je, wyślą je im, aby zobaczyli, co trzeba z tym uczynić”⁴⁰.

Ta zależność dotyczyła prawdopodobnie kwestii o charakterze dyscyplinarnym, których rozstrzyganie, a następnie wykonywanie nałożonych sankcji, zastrzeżone było ojcu wspólnot.

Zarówno *Apa*, jak i *Maaw* posiadali swoich zastępców. Czytamy o tym w Liście 11:

„Po ojcu bowiem tychże wspólnot jest jego „drugi” (*Pehmehsnaw*). I trzeba, aby wyznaczył go sobie wraz ze wszystkimi innymi, których ustanowił dla siebie doradcami, w tym celu, aby dźwigał ciężar wszystkich spraw wraz z nim, i żeby mógł zdać sprawę wraz z nim przed Bożym trybunałem z postępowania wszystkich ludzi, czy to mężczyzn, czy kobiet, którzy żyją w tych wspólnotach”⁴¹.

A w innej wypowiedzi zawartej również w Liście 11 Szenute pisał:

„I tak jak Bóg wybada tych dwóch ludzi [tj. ojca i „drugiego”] oraz tych, którzy z nimi współpracują i tak samo wybada [sprawdzi] matkę wspólnoty oraz tę, która jest po niej – „drugą” (*Mehsente*), a także wszystkie inne, które z nimi współpracują”⁴².

Z tekstów tych wynika, iż funkcję zastępców *Apa* i *Maaw* we wspólnotach pełnili: mnich zwany „drugim” (*Mehsnaw*) oraz mniszka zwana „drugą” (*Mehsente*). Byli oni wybierani przez swoich zwierzchników, i nie zależeli od wyniku głosowania starszych (*Nhello*), czy wyboru członków wszystkich wspólnot, czy też wyniku aklamacji zebranych.⁴³ Zakres kompetencji „drugich” pokrywał się zasadniczo z kompetencjami superiorów generalnych, których zastępowali w czasie nieobecności⁴⁴. Bywali także bezpośrednio delegowani do pełnienia konkretnych czynności. Wśród innych, typowych dla stanowiska przełożonego zadań, „drugi” pełnił także funkcję kronikarza, czy też może księgowego⁴⁵.

⁴⁰ List 21 Kanon 9, Leip. IV, 159^o22-160^o3; List 11 Kanon 6, Leip. IV, 44^o 4-1.

⁴¹ List 11 Kanon 6, Leip. IV, 44^o 4-10.

⁴² List 11 Kanon 6, Leip. IV, 44^o16-19.

⁴³ Emmel pisał, iż Szenute został ojcem Białego Klasztoru w wyniku propozycji kilku mnichów, podchwyconej z entuzjazmem przez całą wspólnotę, por. Emmel, 809.

⁴⁴ Por. List 11 Kanon 6, Leip. IV, 46^o1-7: „Jeśli znajdzie się jakiś człowiek w służbie lub inni przełożeni wśród nas, którzy przeciwstawiają się w jakiegokolwiek sprawie dwóm ludziom: ojcu wspólnot i „drugiemu” oraz tym, których on ustanowi doradcami, tych pozbawi się ich urzędu oraz miejsca w hierarchii i zajmą miejsce w hierarchii, które zajmowali, gdy jako nowicjusze wstępowali do wspólnoty”.

⁴⁵ Por. List 21 Kanon 9, Leip. IV, 167^o11-14: „Jeśli ktoś potrafi pisać lub „drugi” klasztoru, będzie miał możliwość, aby spisać wszystkie rzeczy i słowa (przemówienia, mowy), które będą wśród nich. Ku pożytkowi to uczynią [dosł. będą patrzeć ku pożytkowi]”.

Z pism Szenutego dowiadujemy się również o istnieniu stanowiska doradców ekonomicznych przełożonego generalnego (*Refszodźne*). W Liście bowiem 11 czytamy:

„Przełożony wspólnot ustanowi sobie ludzi godnych wszelkiego zaufania i będzie zasięgał u nich rady we wszystkich sprawach, które należy wykonać, nawet, co do wartości złota czy miedzi, którymi płaci się za pszenicę, wełnę lub jakakolwiek inną rzecz, ażeby pilnowali i uważali z nim [tj. przełożonym], jacy są ludzie, którym sprzedali albo będą sprzedawać, żeby pewnie wiedzieli wszystko o czasie transakcji, gdy pisarz wszystko to spisze”⁴⁶.

W kwestiach ekonomicznych klasztoru ciało doradcze opata stanowiło kilku mnichów, zwanych „doradcami” ($\nu\theta\epsilon\phi\omega\sigma\tau\epsilon$). O wyborze na stanowisko „doradcy” decydował $\alpha\pi\alpha$. Ich zadanie polegało na wspieraniu radą przełożonego generalnego w kwestiach dotyczących podejmowania większych klasztornych inwestycji, czy też przeprowadzania poważnych transakcji handlowych. Jako eksperci wspierali także ojca ($\alpha\pi\alpha$) w określaniu wartości kruszców, którymi płacono okolicznym mieszkańcom za nabyty towar. Wszelkie transakcje księgowano w odpowiedniej księdze. Tę czynność wykonywał albo „drug” klasztoru, albo któryś z doradców.

Zwierzchnikiem „domu” (*Ej*), czyli podstawowej jednostki strukturalnej wspólnot Białego Klasztoru, był „przełożony domu” (*Remenej*)⁴⁷. Szenute informuje, iż każdy dom liczył około czterdziestu mnichów zgromadzonych głównie według kryterium jedności wykonywanego zawodu⁴⁸. Stanowisko przełożonego domu stanowiło przedłużenie centralistycznej władzy opata, który za jego pośrednictwem zarządzał każdym ogniwem wspólnoty. Do kompetencji przełożonego, prócz charakterystycznych kwestii dotyczących zarządzania powierzonym domem, należało czuwanie nad prawidłowym wykonaniem powierzonych prac oraz dostarczaniem narzędzi i materiałów niezbędných do ich realizacji⁴⁹.

Przedstawwszy strukturę hierarchiczną wspólnot Białego Klasztoru, chciałbym również podjąć się próby wyjaśnienia często występującego w pismach Szenutego terminu *Hello i Hello* – „starszy, starzec” i „starsza, staruszka”. Czy dotyczy on jedynie mnichów i mniszek starszych wiekiem, czy także

⁴⁶ Por. List 11 Kanon 8, Leip. IV, 43^o9-17.

⁴⁷ Por. List 11 Kanon 6, Leip. IV, 44^o11-12, 14-15: „Tak jak Bóg wybada tych dwóch ludzi w każdej sprawie: ojca tych, którzy mieszkają w tym miejscu oraz [...], [...] w taki sposób również przełożonych wszystkich domów i ich „drugich” im pozostawionym wybada”.

⁴⁸ Por. List 20 Kanon 9, Leip. IV, 109^o13-110^o2.

⁴⁹ Por. List 21 Kanon 9, Leip. IV, 164^o25-165^o4. „Wszystkie rzeczy i wszystkie narzędzia, potrzebne tym, którzy wśród nas będą wykonywać jakąś pracę rzemieślniczą, aż do (nie wyłączając sznura) rzemienia, łopaty (tyczki, kołka), będą prosić tego, który jest przełożonym domu, w którym daną pracę wykonują”

innych członków wspólnoty? Tę wątpliwość zdaje się wyjaśniać wypowiedź opata zawarta w Liście 30:

„Niech tak się stanie, aby małe dziewczynki, czy to starcy (*Hello*) czy staruszki (*Hello*) jadły dwa razy dziennie, jak to było ustalone dla nich przez przełożonego (*hitemphello*)”⁵⁰.

Szenute nakazał szczególną troskę o dziewczynki, staruszki i starców (*Hello* i *Hello*) we wspólnotach. Przejawiała się ona w spożywaniu posiłku dwa razy w ciągu dnia. Ale tego zezwolenia udzielał „starszy” (również *Hello*), który, jak należy przypuszczać, pełnił funkcję przełożonego. Inne teksty źródłowe zdają się potwierdzać, iż termin *Hello* dotyczy przełożonych różnego stopnia klasztornej hierarchii⁵¹. Po analizie tych i innych tekstów doszedłem do wniosku, iż termin *Hello* – *Hello* dotyczy ludzi starszych wiekiem, a przede wszystkim obejmuje swoim zakresem przełożonych wszystkich stopni hierarchicznych w Białym Klasztorze: przełożonych generalnych, „drugich”, a także przełożonych domów zarówno wspólnoty mnichów, jak i mniszek. Zatem nazwy poszczególnych funkcji stosowano zamiennie z terminem *Hello* i *Hello*.

2. Przyjmowanie kandydatów do Białego Klasztoru. Analiza źródeł zawartych w Listach Szenutego pozwala nam stwierdzić, iż opat bardzo mocno akcentował konieczność odpowiedniej formacji kandydatów i kandydatek do swoich wspólnot. W pismach wspominał o motywacji, która powinna towarzyszyć kandydatom do wspólnot. W Liście 21 czytamy:

„Jeśli jakiś mężczyzna wśród nas lub jakaś kobieta o mrocznym sercu i bezwstydnym obliczu powie: «Oddałem moje rzeczy, teraz wy mnie utrzymujcie» (dosł. karmcie); Wyrzuci się takich! Próżni są aż do cna (dosł. do szaty), którą noszą na sobie [...]. Będą wyklęci za swoją bezbożność!”⁵²

Szenute surowo potępiał motyw materialny przy wstępowaniu do klasztoru. Nikt nie powinien wstępować do wspólnot, kierowany jedynie pragnieniem zaspokojenia podstawowych potrzeb egzystencjalnych. Jednak motywacja ta

⁵⁰ Por. List 30 Kanon 5, Leip. IV, 53:23-25.

⁵¹ Por. List 30, Kanon 5, Leip. IV, 58:1-4: „Dwanaście razy w roku starszy (*Hello*) będzie wchodził do wszystkich domów wspólnoty, według miesiąca, przeszuka wszystkie cele, które się w nich (tj. domach) znajdują, ich wszystkie samotnie oraz ich wszystkie rzeczy, które sobie wzięli”; List 30 Kanon 5, Leip. IV, 73:10-13: „Niech nikt z nas ognia nie przykłada do żadnej części ciała z powodu jakiegokolwiek cielesnej choroby, ani niech nie upuszcza krwi z powodu jakiegś dolegliwości, zanim sprawy najpierw nie zbadają ze starszym”; zob. także tenże List i Kanon. Elanskaya 1994, 219:4-15b; List 29 Kanon 4, Young 1993, 16 k r 32-51: „I wszystkie te ciosy starszy wymierzy im swoimi rękami w dół ich stop, podczas gdy one będą siedziały na ziemi, a starsza (*Hello*) wraz z Tachom przytrzyma je dla niego i inne stare (*Nodź*) kobiety wraz z nimi. I gdy inne starsze są tam z nimi i z nim”.

⁵² List 21 Kanon 9, Leip. IV, 157:9-14.

często towarzyszyła wielu kandydatom⁵³. Nikt też z kandydatów nie mógł liczyć na to, iż w klasztorze będzie wykonywał zawód wyuczony w życiu świeckim. Z wypowiedzi opata wynika, że prawdopodobnie istniała w klasztorze lista, spis zawodów, których nie można było wykonywać⁵⁴. Osoba pragnąca rozpocząć życie monastyczne winna posiadać czystą motywację służenia jedynie Bogu. Kierowanie się innymi motywami, jak łatwe urządzenie się w życiu, czy możliwość wyuczenia się zawodu, było absolutnie wykluczone.

Pierwotna formacja polegała na intelektualnym przyswojeniu zasad regulujących funkcjonowaniem wspólnot, wewnętrznym ich zaakceptowaniu, jak również na wypracowaniu przez kandydata ducha modlitwy, podbudowanego znajomością Biblii. Szenute opisał precyzyjnie procedurę i etapy przyjmowania kandydatów. W Liście 20 czytamy:

„Co do wszystkich ludzi przychodzących kiedykolwiek, aby zostać mnichami; ojciec tych, którzy mieszkają w tych wspólnotach, podda ich próbie najpierw w miejscu furty wspólnoty, która się tam znajduje. I poddawszy ich próbie, weźmie ich do siebie i powierze im wszystko według naszych praw. Jeśli stanie się tak, żeby posłał ich do wspólnoty, która znajduje się na północy, pójdą tam. Jeśli stanie się to, rozkaże, że pozostaną w tej wspólnotcie; niektórych z tej wspólnoty pośle, innych do innej wspólnoty wyśle z powodu potrzeby i pożytku niektórych. On (tzn. ojciec) jest tym, który widzi wszystko. I (czyni to) nie z woli ludzkiej, ani nie z nienawiści, lecz wszystko dla podźwignięcia i pożytku, które mają dla nich nadzieję”⁵⁵.

We wspólnotach Białego Klasztoru wstępna formacja przebiegała dwustopniowo. Najpierw kandydat pozostawał około jednego miesiąca w pomieszczeniu znajdującym się przy furcie klasztornej. Podczas tego pierwszego okresu

⁵³ Jak stwierdzają historycy, Biały Klasztor stanowił dobrze zorganizowaną wspólnotę, której właściwe funkcjonowanie zapewniało stosunkowo wysoki poziom życia jej członków w porównaniu z biedą koptyjskich chłopów zamieszkujących okoliczne wsi. Taki ekonomiczny status Klasztoru mógł stanowić dla niejednego, obciążonego licznymi daninami, często przymierającemu głodem mieszkańcowi wsi, pokusę łatwiejszego życia. Veilleux zauważył, iż Biały Klasztor i jego przełożony stanowił dla tysięcy chłopów zamieszkujących jego okolice oazę, w której, prócz zaspokojenia potrzeb duchowych, mogli odnaleźć przede wszystkim wsparcie materialne. Dlatego Szenute ostro piętnował taką nieszczerą motywację wstępowania do wspólnoty. Kandydat na mnicha, czy kandydatka na mniszkę, wnosząc jakąś drobną rzecz w posagu, nie mogli oczekiwać na permanentne „przechowywanie” we wspólnotcie, por. B. Büchler, *Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der Mönchischer Armut*, München 1980, 134n.; zob. także A. Veilleux, *Chénouté ou les écueils du monachisme*, „Collectanea Cisterciensia” 45(1983) 128.

⁵⁴ Por. List 21 Kanon 9, Leip. IV, 163⁷-17: „Nikt przychodzący kiedykolwiek do wspólnot, aby zostać mnichem, nie powie: «Pracę, którą wykonywałem w moim domu, będę wykonywał w tym miejscu, i będę pracował nad tym w tym miejscu», jeśli będzie zlecona. Jeśli ktoś z powodu jakiegoś dzieła (pracy) wstąpi do nas, pisma i spisane księgi informują nas o niej (*Phob*)?. Jeśli ktoś nie chce wypełniać innej funkcji, jak tylko ten rodzaj sztuki, którą uprawiał w domu i na której się zna, niech mu powiedzą w ten sposób: «Jeśli przyszlście do tego miejsca, aby uprawiać swoją sztukę, a nie po to, aby wypracować sobie zbawienie, oto sztuka jest w tym miejscu, skąd przyszlście»”.

⁵⁵ List 20 Kanon 9, Leip. IV, 102¹-13.

kandydat zapoznawał się z normami klasztornymi, a jednocześnie przełożony, któremu był powierzony, bacznie go obserwował, aby stwierdzić predyspozycje do rozpoczęcia życia wspólnotowego. Po pomyślnym zakończeniu pierwszego etapu posyłano nowicjuszków na dalszą formację do mniejszej wspólnoty zwanej północną (*Tsynagoge ethaenhet*). Prawdopodobnie tam poddawano go dalszej, pogłębionej formacji duchowej⁵⁶. Interesujący jest nakaz Szenutego w kwestii dóbr materialnych posiadanych przez kandydatów przed wstąpieniem do Białego Klasztoru. W Liście 30 czytamy:

„Każdy, kto będzie wstępował do wspólnoty, aby zostać mnichem, czy to mężczyzna, czy kobieta, najpierw wyrzeknie się wszystkich swoich rzeczy, które posłają do funkcyjnych, przebywających w miejscu furty wspólnot Pana. I po miesiącu, dwóch lub trzech całych od czasu ich przyścia, wyrzekną się na piśmie wszystkich rzeczy, które przynieśli, według reguł ojców”⁵⁷.

Przed rozpoczęciem pełnego życia mniszego, zobowiązywano kandydatów do pisemnego zrzeczenia się posiadanych dóbr osobistych na rzecz wspólnoty. Następowало ono prawdopodobnie przed upływem trzeciego miesiąca od dnia wstąpienia do Klasztoru. Okres pierwotnej formacji wieńczyło wydarzenie, o którym Szenute wspomina w Liście 21:

„Według tego, co mówiliśmy wiele razy, nikt nigdy nie wstąpi do wspólnot, aby zostać mnichem, czy to mężczyzna, czy kobieta, jeśli nie pozostawia tego, co do nich należy, i jeśli nie wyznają wiary przed ołtarzem, według całego przykazania, które bracia przejęli i wypowiedzieli [dosł. mówili] w przymierzu (*Diatheke*), wyznając (*Homologiei*) je swoimi ustami w miejscu świętym przed Bogiem”⁵⁸.

⁵⁶ W świetle dostępnych pism Szenutego trudno jest definitywnie stwierdzić, czym była ta wspólnota. Nazwa „północna” sugeruje jedynie topograficzne położenie w odniesieniu do głównej wspólnoty Białego Klasztoru. Leipoldt w swojej monografii nazywa tę wspólnotę oddziałem (*Ordinon*). Jego zdaniem było to miejsce, w którym nowoprzybyłych kandydatów do męskiej wspólnoty poddawano bacznej i podwójnej obserwacji („*sie vermutlich doppelt scharf beausichtigte*”). Stwierdził także, iż pobyt mnichów we Wspólnocie Północnej jest najstarszym pierwowzorem dzisiejszego nowicjatu, a słowa Szenutego odnoszące się do procedury posłania tam kandydatów, stanowią najstarsze świadectwa o istnieniu takiego miejsca monastycznej formacji. Innego zdania był Ladeuze, który pisał: „Tutaj, co więcej, nie ma żadnego śladu nowicjatu. Kandydat, raz przyjęty, wydawał się mieć ten sam status, co pozostali mnisi”. (P. Ladeuze, *Étude sur le cenobitisme paktomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, *Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate Theologica consequendum conscriptae* vol. 48, Louvain 1898, s. 313). Uczony francuski wyraźnie stwierdził, że nie zauważa żadnych elementów późniejszego zakonnego nowicjatu w okresie przygotowawczym przez definitywnym przyjęciem do szenutiańskich wspólnot. W innym miejscu swojej rozprawy stwierdził, iż Szenute wspominał o Wspólnocie Północnej jedynie w aspekcie „przydzielania nowych mnichów przyjętych na początku przez ojca wspólnoty głównej” (tamże, s. 212). Po przeanalizowaniu dostępnych pism opata Białego Klasztoru przychyliam się do opinii wyrażonej przez Leipoldta. Czas pobytu zarówno w „miejscu drzwi”, jak i we Wspólnocie Północnej, można nazwać pierwowzorem dzisiejszego nowicjatu., por. Leip. 1903, 113.

⁵⁷ List 30 Kanon 5, Leip. IV, 71^a-8.

Czas formacji wieńczyło więc uroczyste złożone przyrzeczenie, zwane także przymierzem (*Diatheke*), polegające na wypowiedzeniu odpowiedniej formuły zobowiązania, można nawet powiedzieć, wyznania wiary (*Thomologia*) przed ołtarzem klasztornej kościoła. Oto jego treść:

„I strzeż przymierza, które z Bogiem zawarłeś. Oto one: wyznanie *Homologia*: «składałam wyznanie wiary przed Bogiem w miejscu świętym słowami, które wypowiedziały moje usta w mojej świadomości. Nie skalam mojego ciała w żaden sposób, i nie będę kradł, nie będę kłamał, nie będę świadczył fałszywie, nie będę popełniał żadnego oszustwa w ukryciu. Jeśli zaś przekroczyć i naruszyć to, co wyznałam, chociaż ujrzę królestwo Boże, to jednak doń nie wejść. I Bóg, przed którym zawarłem przymierze, zatraci moją duszę i ciało w gehennie ognia za to, że przymierze, które zawarłem przed Nim, zerwałem»”⁵⁹.

Jak się przypuszcza, przyrzeczenie to było redagowane w formie pisemnej, a następnie recytowane przed ołtarzem klasztoru⁶⁰. Leipoldt uważał, iż nie miało ono charakteru wieczystego, gdyż znane są przypadki częstego występowania z klasztoru po różnym okresie pobytu⁶¹. Szenutiańskie *Diatheke* bywa uważane za pierwowzór późniejszej profesji zakonnej. Nikt przed Szenutem nie wspominał o zwyczaju składania przyrzeczenia.

3. Wychowywanie dzieci i młodzieży w Białym Klasztorze. W listach Szenutego znajdujemy także wzmianki o obecności małych chłopców i dziewcząt we wspólnotach Białego Klasztoru. Chociaż nie mamy wyraźnego potwierdzenia, możemy jednak przypuszczać, iż mieszkańcy okolicznych miejscowości powierzali swoje dzieci na wychowanie mnichom z Klasztoru w Atripe⁶². W jaki sposób wychowywano powierzone dzieci? W Liście 20 pisał:

⁵⁸ List 21 Kanon 9, Leip. IV, 162'22-163'6; zob. także Leip. IV, 71'1-8.

⁵⁹ List 33 Dyskurs 8, Leip. IV, 40'12-23; ten sam tekst przyrzeczenia znajduje się również w niemożliwym do sprecyzowania piśmie Szenutego, por. Leip. III, 20'9-22; zob. także Leip. 1903, 109.

⁶⁰ Por. Ladeuze 1898, 234.

⁶¹ Por. Leip. 1903, 110; W Liście 29 Szenute wspominał o fakcie wystąpienia ze wspólnoty pewnej grupy mnichów, które, ich zdaniem, było spowodowane przez nadmierną surowość, niesprawiedliwe traktowanie, i wręcz prześladowanie ze strony opata, por. List 29 Kanon 4, Leip. III, 138'29-139'3.

⁶² Z późniejszego okresu (VIII w.) mamy potwierdzenie w aktach prawnych faktu przekazywania dzieci klasztorom. We wspólnocie Proibamnon przebywały dzieci powierzone na wychowanie przez rodziców. Wykonywały tam różne posługi, nawet pracowały w polu. Treść spisanych umów wskazuje, iż rodzice pobierali za swoje dzieci pieniądze; można nawet mówić o „sprzedawaniu” dzieci klasztorom. Nie były one jednak niewolnikami, ale oblatami (powierzonymi). Po osiągnięciu stosownego wieku mogli założyć rodziny i zamieszkać w okolicach klasztoru, por. A. Steinwerter, *Zu den koptischen Kinder Oblationen*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” 42(1922), Kan. Abt. 12, 385-386; por. także W. C. Till, *Die Koptische Rechtsurkunden aus Theben*, Wien 1964, 149-186; tekst koptyjski umów: W. Crum – G. Steindorf, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djéme (Theben)*, Leipzig 1971 (Reprint z 1912), 253-320; najstarsze poświadczenie przekazania dziecka klasztorowi pochodzi prawdopodobnie

„Jeśli zaś nie są chore, przyprowadza się je wraz z nimi na zgromadzenie, które w nocy z soboty na niedzielę zwykliśmy zwoływać”⁶³.

Wszystkie dzieci, z wyjątkiem chorych, uczestniczyły we wspólnych zgromadzeniach modlitewnych, które odbywały się w nocy z soboty na niedzielę. Znaczący byłoby to, iż od najmłodszych lat poddawano dzieci formacji duchowej, która, być może, miała na celu przygotowanie do podjęcia w późniejszym czasie życia mniszego. W miarę swoich sił podejmowały się one także pewnych prac fizycznych, pomagając np. dorosłym w piekarni⁶⁴. W niektórych przypadkach za zezwoleniem przełożonego mogły pomagać sanitariuszom w klasztornej infirmerii⁶⁵. Za wychowanie dzieci odpowiadał mianowany przez opata, godny najwyższego zaufania mnich⁶⁶. Tylko on miał do dzieci bezpośredni dostęp. Stanowisko wychowawcy było tym bardziej ważne i delikatne, gdyż w klasztorze groziło niekiedy dzieciom niebezpieczeństwo, przed którym opat przestrzegał:

„Ludzie spośród nas, czy to mężczyzna, czy kobieta, gdy przy nich jest mały chłopiec albo mała dziewczynka, niech ich na przedzie nie umieszczają, aby się modlili w pozycji leżącej, upadłszy twarzą przed nimi. Dlatego nie tylko będą wyklęci ci spośród nas, którzy sprawiają, żeby dzieci przed nimi kłękały tak, aby oni się pochylali nad nimi, lecz jeszcze bardziej przekłęci są ci, gdy je do siebie przyciągają albo skłaniają”⁶⁷.

Wypowiedź Szenutego informuje, jak widać, o niebezpieczeństwie zagrożenia czystości i pederastii, której należało zapobiec. Zakazy opata posunięte były pod tym względem aż do absurdu, gdyż zakazywały wychowawcy okazywania nawet jakiegokolwiek życzliwości, serdeczności wobec wychowanków⁶⁸.

z przełomu wieku VI i VII: L. B. Mac Coull, *Two Coptic Fragments in the Treer Collection*, „Bulletin of the American Society of Papyrologists” 20(1983) 145-147; cytowane za M. Hasitzka, *Koptisches Sammelbuch I*, Wien 1993, 36. Chociaż powyższe „umowy” pochodzą z okresu późniejszego i były zawierane przez klasztory z okolic Teb, jednak należy przypuszczać, iż podobny zwyczaj być może obowiązywał także wcześniej we wspólnotach z Atripe.

⁶³ List 20 Kanon 9, Leip. IV, 103^o19-104^o2.

⁶⁴ Por. Leip. IV, 144^o13-16: „Mali zaś, jeśli będą chcieli jeść, nie mogą jeść w miejscu, gdzie są piece lub pośród braci, którzy nie jedzą. Lecz, gdy dadzą któremuś chleb, pójdzie sam w jakieś miejsce i go zje”.

⁶⁵ Por. List 21 Kanon 9, Leip. IV, 160^o10-11: „Mali chłopcy i młodzieńcy nie będą się troszczyć [dosł. leczyć] o ludzi w tych wspólnotach, jeśli nie zapytają tego, który nimi kieruje”.

⁶⁶ Dzieci przebywały w specjalnie do tego przeznaczonych domach poddane kierownictwu duchowemu, procesowi edukacji, czy też całodobowej opiece mianowanych wychowawców, por. List 20 Kanon 9, Leip. IV, 103^o14-104^o2; List i Kanon, Am. II. 211^o8-212^o6.

⁶⁷ Por. List 20 Kanon 9, Leip. IV, 96^o14-17; 19-23.

⁶⁸ Wypis z utworu nie dającego się zidentyfikować, Leip. IV, 168^o19-169^o2: „Niech żaden człowiek nie dotyka brzucha chłopców, ani karku, ani głowy, aby zobaczyć, czy są one gorące, czy zimne, czy jakiegokolwiek innego ich członka. Niech żaden człowiek nie namaszcza chłopców oliwą. Pan przeklnie każdego starszego, który będzie się bawił i żartował z małymi”.

Wobec dzieci stosowano pewne złagodzenia reguły w kwestii posiłków. Szenu-
te pisał na ten temat:

„Mali zaś, jeśli będą chcieli jeść, nie mogą jeść w miejscu, gdzie są piece lub pośród
braci, którzy nie jedzą. Lecz, gdy dadzą któremuś chleb, pójdzie sam w jakieś
miejsce i go zje”⁶⁹.

Z pism Szenu-tego nie da się jednak wywnioskować, jaki był dalszy los
wychowanków; czy pozostawali w zakonie, czy opuszczali klasztor, jak to po-
świadczają późniejsze źródła. Wypowiedzi pod tym względem okazały się zbyt
doraźne. W pismach Szenu-tego znajdujemy jednak na temat wychowania
dzieci więcej wzmianek, niż w tradycji pachomiańskiej. Być może wychowanie
dzieci powodowało w Białym Klasztorze jakieś problemy?

* * *

Podsumowując niniejsze rozważania, należy stwierdzić, iż opublikowane
pisma Szenu-tego z Atripe stanowią jedno z pierwszych źródeł do poznania
struktury organizacyjnej pierwszych wspólnot cenobitycznych. Potrzeba efek-
tywnego zarządzania coraz liczniejszymi wspólnotami mnichów i mniszek, na-
rzuciła konieczność stworzenia odpowiedniej struktury hierarchicznej o zróżni-
cowanym zakresie jurysdykcji, kompetencji i odpowiedzialności. Na podstawie
analizy dostępnych źródeł wyróżniliśmy stanowiska: przełożonego generalnego
– ojca (*Apa*) przełożonej żeńskich wspólnot – matki (*Maaw*), ich zastępców –
„drugich”, doradców ekonomicznych (*Refszodžne*) i przełożonych domów
(Remenei). Określiśmy także znaczenie terminu „starszy”, „starsza” (*Hello*
i Hello). Opat Białego Klasztoru akcentował konieczność odpowiedniej for-
macji kandydatów do wspólnot. Kandydat winien kierować się jedynie czystą
motywacją służenia Bogu. Weryfikacją motywów miał być okres miesięcznego
przygotowania we wspólnocie głównej, a następnie czas dalszej formacji
w mniejszej wspólnocie północnej (*Tsynagoge ethaenhet*). Okres „nowicjatu”
wieńczyło złożenie przyrzeczenia (*Thomologia*), które możemy uznać za pierw-
owzór dzisiejszych ślubów zakonnych. Kandydat powinien także pisemnie
wyrzec się na rzecz klasztoru wszystkich dóbr posiadanych przed wstąpie-
niem. Wychowywanie dzieci i młodzieży we wspólnotach szenu-tiańskich sta-
nowi zjawisko nigdzie wcześniej tak wyraźnie nie poświadczane. Biały Klasztor
był centrum kształcenia intelektualnego i formacji duchowej dzieci, z których
część rozpoczynała życie mnisze.

Analiza spuścizny literackiej Szenu-tego z Atripe pozwala poznać funda-
menty, początki powstania i rozwoju cenobityzmu. Rzuca nam jasne światło na

⁶⁹ Leip. IV, 144^a13-16.

pierwotne elementy organizacji życia zakonnego, które w ciągu wieków wykształciły się w formy obecne. Czekamy na publikację wszystkich dzieł Szenu-tego, które prawdopodobnie przyczynią się jeszcze bardziej do wyjaśnieniu wielu kwestii dotyczących źródeł monastycyzmu.

GLI SCRITTI DI SHENUTE D'ATRIPE COME LE FONTI ALLA RICERCA DELLA STRUTTURA ORGANIZZATIVA DELLE PRIME COMUNITÀ CENOBITICHE IN EGITTO

(Sommario)

Shenute d'Atripe fu l'abate del così detto *Monastero Bianco* tra il 385 ed il 466. L'abate, oltre a dirigere la numerosa congregazione (circa 2200 monaci e 1800 monache), fece anche dell'attività letteraria. Scrisse molte lettere ai monaci, fece registrare le sue omelie e prediche. Lasciò anche trattati polemici e scritti esegetici. Dalle sue opere già pubblicate possiamo conoscere la struttura e l'organizzazione delle prime comunità cenobitiche della Chiesa d'Egitto. La necessità di governare sempre più numerose comunità fece creare una struttura gerarchica con diverse competenze, giurisdizioni e responsabilità. Finchè si analizzavano le fonti, abbiamo scoperto i diversi gradi della gerarchia monastica: il superiore generale – padre (*Apa*), la superiora generale madre (*Maaw*), i loro sostituti, così detti „secondi” (*Mehsnaw i Mehsehte*), i consiglieri economici (*Refszodźne*), i superiori delle case (*Remenej*). Abbiamo definito anche il significato del termine „anziano, anziana” (*Hello i Hello*). L'abate del Monastero Bianco accentuò la necessità della congrua formazione dei candidati alle comunità. Ogni candidato doveva avere l'intenzione sincera di servire solo Dio, non i propri interessi. Nella prima prova che durava un mese i superiori dovevano verificare la vocazione monastica dei candidati. Poi i candidati venivano mandati a continuare il cammino di formazione in una comunità più piccola, che si trovava a nord della comunità principale (*Tsynagoge ethaenhet*). Il periodo della prima formazione terminava con il giuramento (*Thomologia*), che possiamo considerare come un modello della professione monastica. Scrivendo una dichiarazione tutti i candidati dovevano anche rinunciare ai propri beni materiali portati nel Monastero.

L'educazione dei giovani e dei bambini nel Monastero Bianco è un fenomeno prima mai confermato nelle fonti antiche. Le comunità di Atripe furono l'unico centro dello sviluppo intellettuale e formazione spirituale dei bambini alcuni dei quali iniziavano la vita monastica. Le analisi delle fonti shenutiane ci permettono di conoscere meglio i fondamenti e lo sviluppo del cenobitismo della tradizione pacomiana, continuato e modificato da Shenute d'Atripe.