U SCHYŁKU STAROŻYTNOŚCI

15 (2016)

STUDIA ŹRÓDŁOZNAWCZE

INSTYTUT HISTORYCZNY
UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

SUB LUPA

U SCHYŁKU STAROŻYTNOŚCI

15 (2016)

INSTYTUT
HISTORYCZNY
UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

U SCHYŁKU STAROŻYTNOŚCI

15 (2016)

STUDIA ŹRÓDŁOZNAWCZE

SUB LUPA

Redakcja:
Maria Nowak (redaktor naczelna, Uniwersytet Warszawski), Adam Izdebski (Uniwersytet Jagielloński), Przemysław Nehring (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), Rafał Toczko (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), Robert Wiśniewski (Uniwersytet Warszawski)

Rada Naukowa:
Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Maciej Kokoszko (Uniwersytet Łódzki), Anna Nikolova (Uniwersytet Sofijski im. św. Klemensa z Ochrydy), Maciej Salamon (Uniwersytet Jagielloński), Marek Starowieyski (Uniwersytet Warszawski), Marian Szarmach (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), Ewa Wipszycka (Uniwersytet Warszawski), Witold Witakowski (Uppsala Universitet)

Baza recenzentów czasopisma:
Phil Booth (Oxford University), Mariusz Dobkowski, Marek Jankowiak (University of Birmingham), Agnieszka Kacprzak (Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu/Karl-Franzens-Universität Graz), Rafał Kosiński (Uniwersytet w Białymstoku), Adam Łajtar (Uniwersytet Warszawski), Magdalena Łaptaś (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Ireneusz Milewski (Uniwersytet Gdański), Maria Mossakowska-Gaubert (Institut Français d'Archéologie Orientale), Józef Naumowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Grzegorz Ochała (Uniwersytet Warszawski), Szymon Olszaniec (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), Krystyna Stebnicka (Uniwersytet Warszawski), Robert Suski (Uniwersytet w Białymstoku), Stanisław Turlej (Uniwersytet Jagielloński), Jakub Urbanik (Uniwersytet Warszawski), Rafał Zarzeczny (Pontificio Istituto Orientale), Adam Ziółkowski (Uniwersytet Warszawski)

Adres redakcji:
Instytut Historyczny
Uniwersytet Warszawski
Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warszawa
uss@uw.edu.pl

Wskazówki dla autorów i opis procesu recenzyjnego dostępne są na stronie czasopisma: www.uss.uw.edu.pl

Niniejszy tom jest wersją pierwotną czasopisma. Artykuły dostępne są również w wersji elektronicznej na stronie CEEOL, abstrakty zaś również w bazie CEJSH.

Publikacja dofinansowana przez Instytut Historyczny UW, Wydział Prawa i Administracji UW oraz Rektora Uniwersytetu Warszawskiego

INSTYTUT HISTORYCZNY UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

UNIVERSITAS VARSOVIENSIS

WYDZIAŁ PRAWA I ADMINISTRACJI UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

Projekt okładki i stron tytułowych:
Jakub Rakusa-Suszczewski

Redakcja:
Joanna Kłos

Korekta:
Elżbieta Sroczyńska

Ilustracja na okładce:
Przemysław Nehring

ISSN 2080-8097
Nakład 100 egzemplarzy

Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa
ul. Leśnej polanki 16a, 05-080 Truskaw
www.sublupa.pl sublupa@sublupa.pl

Spis treści

Jacek Wiewiorowski
Regulacja przeciwko naruszeniu praw dziewczyny przez jej opiekuna – obrona wolności wyboru męża czy odrębny typ zbrodni? Krótkie uwagi na temat *CTh* 9.8.1 = C. 9.10.1 (318/320/326 AD?) 9

Małgorzata Krawczyk
Flawiusz Hermogenes – *magister equitum* Konstancjusza II czy *praeses provinciae Scythiae*? 31

Przemysław Piwowarczyk
Monastycyzm manichejski w Egipcie 41
Źródła irańskie 43
Źródła egipskie 45
Charakterystyka osady Kellis 46
Manichejczycy w Kellis 47
Wędrowni nauczyciele 49
Klasztor manichejski w Kellis 50
Konkluzja 58

Robert Wiśniewski
Między popularnością a kultem. Opowieści o wielkich ascetach i kult świętych mnichów na późnoantycznym Zachodzie 61
Dossier 63
Popularność 64
IV i V wiek: brak kultu 67
VI i VII wiek: trudne początki 69
Przeciwności 74
Sytuacja na Wschodzie 77
Ciąg dalszy 78

Rafał Toczko
Użycie argumentacji patrystycznej w listach antydonatystycznych św. Augustyna 81
Zarys problemu 81

Argumentacja patrystyczna w *Epistula* 93 i *Epistula* 108 – *res et forma* . . . 85
Wnioski 94

Ewa Wipszycka
Kanony monastyczne soboru chalkedońskiego: komentarz 97

Marzena Wojtczak
***Audientia episcopalis* w praktyce prawnej późnej starożytności – w poszukiwaniu źródeł regulacji sądów biskupich za panowania Justyniana** 117
Audientia episcopalis w ujęciu prawa rzymskiego 119
Sądy biskupie i rozstrzyganie sporów przez duchownych w praktyce prawnej 133
Audientia episcopalis czy arbitraż?. 140

Adam Izdebski
Syriackie źródła normatywne okresu późnej starożytności. Wprowadzenie 145
Informacje wstępne 146
Tradycja przekazu późnoantycznych syriackich źródeł normatywnych 153
Chrześcijanie syriaccy wschodni (perscy) 156
Chrześcijanie syriaccy zachodni (rzymscy) 160
Uwagi końcowe. 162

Przemysław Piwowarczyk
Ostraka z Teb Zachodnich jako źródło do badań nad duchowością i wyobrażeniami religijnymi mnichów egipskich . . 165
Wstęp. 165
Przegląd źródeł 168
Teksty religijne ze stanowisk monastycznych 171
Listy mnisze. 178
Użycie Pisma i innych tekstów religijnych 180
Mnisza modlitwa, mnisze błogosławieństwo i mnisze przekleństwo 183
Pozostałe aspekty religijności i wyobraźni religijnej w listach mniszych 189

Content

Jacek Wiewiorowski
The act against violation of the interests of charges committed by their guardians – protection of the freedom to choose a husband, or a crime in its own right? Short remarks on *CTh* 9.8.1 = C. 9.10.1 (318/320/326 AD?) 9

Małgorzata Krawczyk
Flavius Hermogenes – *magister equitum* under Constantius II or *praeses provinciae Scythiae*? 31

Przemysław Piwowarczyk
Manicheism in the late Ancient Egypt 41

Robert Wiśniewski
Between popularity and cult. The tales of eastern ascetics and the cult of holy monks in the late-antique West 61

Rafał Toczko
The use of patristic argumentation in Augustine's letters against the Donatists 81

Ewa Wipszycka
The monastic canons of the Council of Chalcedon: a commentary . . . 97

Marzena Wojtczak
***Audientia episcopalis* in the legal practice of Late Antiquity – in the search for the origins of Justinian's legislation regarding the bishops' courts** 117

Adam Izdebski
Syriac legal sources for the study of Late Antiquity. An introduction . 145

Przemysław Piwowarczyk
Ostraca and papyri from Western Thebes as a source for research on the spirituality and religious imaginary of Egyptian monks 165

DOI:10.26394/issn.2080-8097.xv.165-193

Ostraka z Teb Zachodnich jako źródło do badań nad duchowością i wyobrażeniami religijnymi mnichów egipskich*

Napisał Przemysław Piwowarczyk

Wstęp

Nie wiemy dokładnie, kiedy chrześcijaństwo dotarło w okolice egipskich Teb i jak przebiegał proces chrystianizacji tego obszaru. Bardzo liczne znaleziska papirusów i ostraków, datowanych na okres pomiędzy VII a IX wiekiem, dowodzą jednak w sposób oczywisty, że nekropole z czasów faraońskich w Tebach Zachodnich były obszarem stałego osadnictwa oraz szczególnej aktywności mniszej[1]. Swoistym centrum tego obszaru była osada Dżeme, ulokowana na terenie okręgu świątyni grobowej Ramzesa III. Mnisi wykorzystywali jako miejsca zamieszkania również grobowce z czasów faraońskich lub też lokowali klasztory w obrębie dawnych świątyń. Ślady mniszej obecności znajdujemy także na wyżynnym obszarze na zachód od nekropoli[2].

* Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2015/18/A/HS3/00485, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. Dziękuję anonimowemu recenzentowi za cenne uwagi odnośnie do struktury i treści artykułu.

[1] Monastycyzm rozwijał się również w Tebach Wschodnich, zwłaszcza na terenie dawnych kompleksów świątynnych w Karnaku i Luksorze. O tamtejszych ośrodkach wiemy jednak znacznie mniej. W starożytności łączność miedzy obiema stronami Nilu była znacznie słabsza niż między ośrodkami po tej samej stronie rzeki. Klasztory Teb Zachodnich i Wschodnich podlegały zresztą biskupom różnych metropolii (odpowiednio Hermonthis/Ermont i Ape/Luksor).

[2] Ogólną charakterystykę chrześcijańskich Teb, wraz z charakterystyką najważniejszych lokalizacji (w tym klasztorów) i zestawieniem istotnych publikacji, które ukazały się do 1989 roku, daje T.G. Wilfong, „Western Thebes in the Seventh and Eighth Centuries. A Bibliographic Survey of Jême and Its Surroundings", *BASP* 26 (1989), s. 89–145. Do artykułu dołączony jest plan sytuacyjny, który dokładnością przewyższa jednak wiekowa już mapa zamieszczona w *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, cz. 1: *The Archaeological Material*, oprac.

Najstarszym datowanym dokumentem z Teb Zachodnich jest ostrakon wspominający zaćmienie słońca, które miało miejsce 10 marca 601 roku n.e.[3] – ale bez wątpienia wśród niedatowanych tekstów znajdują się i takie, które pochodzą z końca VI wieku[4]. Najpóźniejsze dokumenty sięgają nie dalej niż połowy IX wieku. Około tego czasu Dżeme zostało opuszczone, prawdopodobnie na skutek zmian klimatycznych. Wiele klasztorów przestało funkcjonować zapewne już wcześniej.

Chrześcijańskie Teby były przedmiotem zainteresowania badaczy już od początku XIX wieku. W tym czasie także miejscowa ludność zaczęła plądrować teren nekropoli w celu pozyskania artefaktów, które następnie za pośrednictwem antykwariuszy trafiały do kolekcji prywatnych i muzealnych. Dotyczy to także tekstów, o których w wielu przypadkach wiadomo w najlepszym razie tyle, że pochodzą z okolic Teb. Bardzo często proweniencja tekstów jest zupełnie nieznana, choć niekiedy można ustalić ją poprzez analizę treściową. Także dokładna analiza dokumentacji muzealnej dotyczącej pozyskiwania zbiorów pozwala często określić pochodzenie konkretnych obiektów lub całych ich grup[5].

W drugiej połowie XIX wieku rozpoczęła się systematyczna praca nad przywróceniem nekropoli faraońskiej jej „pierwotnego" charakteru, co obejmowało rozbiórkę obiektów powstałych w czasach późniejszych. Na materiał koptyjski zwracano wówczas niewiele uwagi, w najlepszym wypadku gromadząc go zbiorczo bez szczegółowej dokumentacji. Przełomem okazały się pra-

---

H.E. Winlock, *The Literary Material*, wyd. W.E. Crum, New York 1926, plansza 1. Na mapie tej bardzo czytelnie zaznaczono poziomice, co pozwala zapoznać się z ukształtowaniem terenu. Dla lepszego zorientowania się w topografii warto skorzystać również z planu sytuacyjnego zamieszczonego w artykule: H. Behlmer, „Streiflichter auf die christliche Besiedlung Thebens – Koptische Ostraka aus dem Grab des Senneferi (TT 99)", *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 36 (2003), s. 27.

[3] Ostrakon ten, wydany już w 1878 roku, od strony zawartych w nim informacji astronomicznych omawiają G. Gilmore i J. Ray („A Fixed Point in Coptic Chronology. The Solar Eclipse of 10 March, 601", *ZPE* 158 [2006], s. 190–192).

[4] Ośrodek, zwany później *topos* Epifaniusza, funkcjonował może już pod sam koniec VI wieku: zob. R. Dekker, „A Relative Chronology of the *Topos* of Epiphanius. The Identification of its Leaders", [w:] *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th–22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th–19th, 2008*, t. 1, red. A. Camplani, P. Buzi, F. Contardi, Leuven–Paris–Bristol 2016, s. 757–758 i 766.

[5] Doskonały przykład pożytków, jakie przynosi analiza dokumentacji muzealnej w kwestii ustalenia pochodzenia ostraków, daje E.R. O'Connell w artykule: „Ostraca from Western Thebes. Provenance and History of the Collections at the Metropolitan Museum of Art and at Columbia University", *BASP* 43 (2006), s. 113–137. Na temat tekstów dokumentowych z Dżeme (ale nie listów) patrz: J. Cromwell, „The Archival History of Coptic Documents from Jeme Held in the British Library and Its Impact on Their Provenance", [w:] *Current Research in Egyptology 2006. Proceedings of the Seventh Annual Symposium, University of Oxford, 2006*, red. M. Cannata, Oxford 2006, s. 54–65; *eadem*, „Djême Documents in the Bodleian Library, Oxford", *ZPE* 168 (2009), s. 286.

ce prowadzone przez nowojorskie Metropolitan Museum of Art w sezonach 1911–1912 i 1913–1914 na terenie grobowca wezyra Dagi, w którym znajdowała się *laura* zwana klasztorem (*topos*) Epifaniusza. W efekcie tych prac ukazała się nieoceniona dwutomowa monografia[6].

Wykopaliska na stanowiskach chrześcijańskich prowadzone są w Tebach Zachodnich do dzisiaj. W trakcie około ponad 150 lat europejskiej eksploracji z rynku antykwarycznego i z wykopalisk pozyskano w sumie kilka tysięcy ostraków i pewną liczbę fragmentów papirusowych (oraz nieco dłuższych tekstów). Duża część z nich nadal pozostaje nieopublikowana.

Ostraka i papirusy tebańskie, których znaczna liczba (bardzo możliwe, że większość) powstała w kontekście monastycznym, od ponad stu lat służą badaniom nad prawem, gospodarką, stosunkami społecznymi, obiegiem książki itp. Tym niemniej z reguły badaczom umyka sprzed oczu fakt, że tebańskie klasztory były również, a z punktu widzenia mnichów bez wątpienia przede wszystkim, ośrodkami życia duchowego. Zrozumienie tebańskiego monastycyzmu nie jest możliwe bez wniknięcia w świat duchowości i wyobrażeń religijnych, a bezpośredni wgląd w nie dają nam właśnie ostraka i papirusy.

Nie znaczy to, że należy zaniedbać badanie tekstów literackich. Na szczególną uwagę zasługuje powstała w VII wieku w okolicach Teb literatura związana z osobą biskupa Koptos Pisentiosa, który jakiś czas przebywał na terenie *topos* Epifaniusza. Literatura pozwala nam zobaczyć w szerszym świetle zachowania i wyobrażenia, które w samych listach, pisanych doraźnie, są ledwie zasygnalizowane lub pozostają niejasne[7]. W niniejszym artykule zwracam jednak szczególną uwagę jedynie na te religijne teksty literackie, które zapisano na

[6] *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, cz. 1 (zob. przypis 2), cz. 2: *Coptic Ostraca and Papyri*, wyd. W.E. Crum, *Greek Ostraca and Papyri*, wyd. H.G. Evelyn White, New York 1926.
W tomie *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, t. 2: *Nag Hammadi–Esna*, red. G. Gabra, H. Takla, Cairo 2010, znajdują się dwa wartościowe rozdziały poświęcone historii odkryć archeologicznych i publikacji tekstów pochodzących z Teb Zachodnich. Pierwszy to M. Krause, „Coptic Texts from Western Thebes. Recovery and Publication from the Late Nineteenth Century to the Present" (s. 63–78) – wbrew tytułowi autor skupia się głównie na klasztorze św. Fojbammona. Drugi to E.R. O'Connell, „Excavating Christian Western Thebes. A History" (s. 253–270) – tu autorka ukazuje specyfikę pozyskiwania materiału tekstowego w różnych okresach badań nad Tebami Zachodnimi, co pozwala zrozumieć znaczące różnice pomiędzy wydaniami; pisze też o trwających pracach wykopaliskowych oraz niewydanych kolekcjach ostraków (teksty te liczy się w tysiącach).

[7] Odwołuję się tu przede wszystkim do wersji saidzkiej enkomium ku czci św. Pisentiosa: „The Life of Bishop Pisentius, by John the Elder", [w:] *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, wyd. E.A.W. Budge, London 1913, s. 75–127 (tekst), 258–321 (przekład). Rękopis wydany przez Budge'a powstał w 1005 roku i jest najstarszym pełnym rękopisem krótkiej recenzji saidzkiej. Fragmentaryczne świadectwa tej recenzji pochodzą natomiast już z VII wieku. *Stemma codicum* i krótki opis tradycji: R. Dekker, „The *Encomium* on Bishop Pesynthios. An Evaluation of the Biographical Data in the Arabic Version", [w:] *Studies in Coptic Culture. Transmission and Interaction*, red. M. Ayad, Cairo–New York 2016, s. 77–82.

skorupach ceramicznych, płytkach wapiennych (te również konwencjonalnie, choć nieprecyzyjnie, określa się jako ostraka) czy skrawkach papirusów. Kontekst ich powstania jest ten sam co listów mniszych i dlatego można czytać je łącznie. Ostraka i papirusy jako nośniki znaczeń religijnych[8] ukazują nam teksty stanowiące część mentalnego zaplecza, w oparciu o które kształtowała się wspólnotowa, lokalna i indywidualna religijność mnichów tebańskich.

Niniejszy artykuł dzieli się na dwie zasadnicze części. W pierwszej, poświęconej tekstom religijnym zachowanym na ostrakach, zestawiam możliwie kompletny wykaz tego typu materiału, a następnie przedstawiam w sposób krytyczny propozycje badaczy dotyczące ich funkcji, proponując dalsze poszerzenie horyzontu interpretacyjnego.

W drugiej części zamieszczam przegląd najważniejszych zagadnień związanych z wyobrażeniami i praktykami religijnymi mnichów wyrażanymi w zachowanej na ostrakach korespondencji. Skupiam się na używaniu cytatów biblijnych, co ma bezpośredni związek z pierwszą częścią artykułu, oraz na mniszym pośrednictwie pomiędzy ludźmi a Bogiem. Choć te dwa obszary zagadnień stanowią przedmiot moich obecnych badań i wydają się najbardziej obiecujące poznawczo, sygnalizuję również inne zagadnienia związane z praktykami i wyobrażeniami religijnymi mnichów tebańskich, którym poświęcić można osobne studia.

Przegląd źródeł

Wydania ostraków i papirusów tebańskich rozproszone są po wielu tomach opublikowanych na przestrzeni ponad stu lat. Poniższa tabela – uwzględniająca najważniejsze edycje tekstów źródłowych – ma za zadanie dać pewne wyobrażenie o ogólnej sumie tekstów i o proporcjach listów oraz tekstów religijnych w opublikowanym materiale. Wyraźnie widać, że listy są wśród innych dokumentów grupą szczególnie liczną. Podane liczby odnoszą się do łącznej liczby opublikowanych listów, nie tylko monastycznych (które bardzo często trudno wydzielić). Trzeba też zaznaczyć od razu, że tylko mniejsza ich część zawiera treści religijne. W dużej mierze są to zresztą formuły konwencjonalne, których lekceważyć nie można, ale przykładanie do nich zbyt dużej wagi byłoby niesłuszne[9]. W przypadku zbiorczych wydań z kolekcji muzealnych niejednokrotnie jednoznaczne określenie pochodzenia danego ostrakonu jest niemożliwe, stąd w przypadku niektórych listów zawsze pozostaje pewna doza niepewności.

[8] Mogą być zatem trafnie nazwane semioforami, to jest przedmiotami, które służą do „zastępowania, uzupełniania lub przedłużania wymiany słów, a także [...] wyrażania emocji" – jak pisał Lech Trzcionkowski (*Bios–Thanatos–Bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*, Warszawa 2013, s. XXVIII), rozszerzając definicję Krzysztofa Pomiana.

[9] Z pospolitą formułą zamykającą ⲟⲩϫⲁⲓ ϩⲙ̅ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ („bądź zdrów w Panu") na czele.

Tabela 1. Listy i teksty religijne na papirusach i ostrakach proweniencji tebańskiej w wybranych wydaniach

Wydanie[I]	Łączna liczba tekstów	Listy o proweniencji tebańskiej[II]	Teksty religijne o proweniencji tebańskiej[III]
BKU I	192	74[R]	1[IV]
BKU II	63	63[R]	0
P. Hermitage Copt.	77	1[V] (15)[R]	0
P. Mon. Epiph.	702	416[R]	109[VI]
P. Moscow Copt.	103	27[R]	0
O. Ashm. Copt.	22	2[VII] (3)[R]	1[VIII]
O. Bachit + *O. Dan. Kopt.*[IX]	?	?	35
O. Brit. Mus. Copt. I	450	96	5[X]
O. Brit. Mus. Copt. II	53[XI]	23[XII] (21)[R]	3[XIII]
O. Crum	587[XIV]	135[XV] (270)[R]	23
O. Crum VC	129	80[R]	4(?)[XVI]
O. Crum ST	450	213[XVII] (233)[R]	41
O. Deir el-Bahari	19	5[XVIII]	0
O. Frangé	805	741	9
O. Monastery of Cyriacus	69	49	2
O. Mon. Phoib.	125	119(?)[XIX]	3
O. Saint-Marc	440	228[XX]	14
O. Medin. Habu Copt.	400	84[R]	4[XXI]
O. Theb.	48	16[R]	3[XXII]
O. Vindob. Copt.	473	267(?)[XXIII]	13[XIV]
SB Kopt. I–IV	2163	123[XXV]	0

[I] Stosuję konwencjonalne skróty tytułów wydań według *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic, and Coptic Papyri, Ostraca, and Tablets*: http://papyri.info/docs/checklist (dostęp do tej i kolejnych stron www przywołanych w przypisach: 30 lipca 2017). Tytuły, których nie ma na tej liście, skracam według skrótów stosowanych na platformie www.trismegistos.org.

[II] Gdy wydanie nie prezentuje materiału pozyskanego w trakcie systematycznych wykopalisk, a jedynie (lub w części) z wykopalisk amatorskich lub rynku antykwarycznego, to nawet znajomość miejsca pozyskania tekstu nie przesądza o jego tebańskiej proweniencji. Określenie „tebański" obejmuje zresztą w takich przypadkach także Teby Wschodnie ze świątyniami w Karnaku i Luksorze, które były od XIX wieku centrami obrotu starożytnościami. Jeśli idzie o listy, wykorzystałem – kiedy było to możliwe – liczby podane przez T.S. Richtera („Coptic Letters", *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 62 (2008), s. 759–760), co oznaczyłem literą R w indeksie górnym.

[III] Patrz zastrzeżenia wyżej.

[IV] *BKU I* 180.

[V] *P. Hermitage Copt*. 40 (Dżeme).

[VI] Liczba ta uwzględnia także teksty pochodzące z tzw. klasztoru Cyriaka (patrz tabela 2), a zawarte w *P. Mon. Epiph*.

[VII] *O. Ashm. Copt.* 18,19. *O. Ashm. Copt.* 17 pochodzi z Deir el-Esbeh.

[VIII] *O. Ashm. Copt.* 22.

[IX] Dane uzyskane obejmują wyniki wyszukiwania według kategorii *Bibeltext* i *Religiöser Text* w bazie *Thebanische Texte*: http://www.koptolys.gwi.uni-muenchen.de/splash.php. Uzyskanie zbiorczej informacji na temat liczby listów pomieszczonych w bazie okazało się niemożliwe.

[X] *O. Brit. Mus. Copt.* I 19/1 (Ps 98), 19/2 (Ps 89), 26/1 (Ps 15), 36/3v, 56/1 (Ps 1).

[XI] *O. Brit. Mus. Copt.* II 1–47 w numeracji ciągłej, kolejne 6 jako dodatki (*add*).

[XII] *O. Brit. Mus. Copt.* II 17–36, add. 4–add. 6.

[XIII] *O. Brit. Mus. Copt.* II 44–46.

[XIV] W tym 62 w dodatkowej numeracji jako dodatek (*add.*).

[XV] Pod uwagę wzięte zostały tylko dokumenty zidentyfikowane przez wydawcę jako listy (*O.Crum*, s. 46–82) pochodzące z wykopalisk Egypt Exploration Fund oraz trzy listy z kolekcji Lorda Amhersta, których tebańskie pochodzenie jest pewne.

[XVI] *O. Crum VC* 1–4 – cytat z psalmu, modlitwa, dwa fragmenty dialogów religijnych, wszystkie na ostrakach. O ich proweniencji nic nie wiadomo.

[XVII] Liczba uzyskana po odjęciu od ogólnej liczby opublikowanych w wydaniu listów tych o znanej nietebańskiej proweniencji (w liczbie 20).

[XVIII] *O. Deir el-Bahari* 1–5. Poza tym na pewno część fragmentarycznie zachowanych tekstów to fragmenty listów.

[XIX] Większość tekstów włączonych do tej grupy jest tak źle zachowana, że nie można mieć żadnej pewności co do ich treści. Jedynie około 50 tekstów można uznać za listy z pewnością lub z dużym prawdopodobieństwem.

[XX] *O. Saint-Marc* 1–15, 50–79, 168–320, 356–386. Włączyłem w tę liczbę wprawki listowe. Również wiele zachowanych fragmentarycznie ostraków (*O. Saint-Marc* 80–167) to bez wątpienia albo z dużym prawdopodobieństwem listy, ale ze względu na stan zachowania nie zdecydowałem się włączać ich w podaną liczbę. Niektóre z nich zawierają jednak słowa i frazy istotne dla badań nad duchowością i wyobrażeniami religijnymi.

[XXI] W tym jeden fragment biblijny *O. Medin. Habu Copt.* 1 (Lb 6,25–27); *O. Medin. Habu Copt.* 3, choć przez wydawczynie zakwalifikowany do grupy tekstów religijnych, jest zachowany tak słabo, że w istocie może chodzić o tekst innego rodzaju.

[XXII] *O. Theb.* 45 (2 Sam), 46 (Dz), 47 (modlitwa).

[XXIII] *O. Vindob. Copt.* 152–418. Liczbę tę podaję za T.S. Richterem („Coptic Letters", s. 760), który wszystkie ostraka w tym wydaniu uznał za tebańskie.

[XXIV] *O. Vindob. Copt.* 1–12.15. Część opublikowana już w *O. Crum ST*. Identyfikacja *O. Vindob. Copt.* 15 jako pieśni młodzianków z Dn w recenzji: W.C. Till, *Die Koptischen Ostraka der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, autorstwa J. Dreschera, *JEA* 47 (1961), s. 173–174.

[XXV] *SB Kopt.* I: 7, *SB Kopt.* II: 24, *SB Kopt.* III: 41, *SB Kopt.* IV: 58.

Poza głównymi wydaniami uwzględnionymi wyżej, wiele ostraków opublikowano w czasopismach i pracach zbiorowych. Każdy kolejny rok przynosi nowe publikacje.

Wydawnictwem, które zbiera tego typu rozproszone edycje, jest *Koptisches Sammelbuch*. Zawiera ono koptyjskie dokumenty (w tym listy). Nie ma w nim natomiast tekstów literackich, to jest biblijnych czy liturgicznych, nawet jeśli zostały znalezione w tym samym kontekście archeologicznym co teksty dokumentowe. Nie ma tu również tekstów zapisanych wyłącznie po grecku, choć jeśli tekst koptyjski zawiera greckie formuły, to są one również przedrukowane.

Sammelbücher są niezastąpioną pomocą przy orientacji w bardzo rozproszonym materiale[10].

Teksty religijne ze stanowisk monastycznych

Teksty religijne pozyskane na stanowiskach monastycznych rzucają światło na źródła mniszej inspiracji religijnej. Drugie źródło, na pewno ważniejsze, to jest tradycja danego ośrodka czy nawet danego starca, przekazywana ustnie i poprzez przykład, pozostaje w zasadzie poza naszym zasięgiem. Poniżej zestawiam teksty religijne zachowane na ostrakach i papirusach wedle miejsca pochodzenia. Pomijam te o nieznanej proweniencji, a także inskrypcje. Choć te drugie potwierdzają wykorzystanie tych samych tekstów religijnych, to musiały pełnić inną rolę niż teksty utrwalone na ostrakach i skrawkach papirusu, choćby z racji swego wyeksponowania, materialnego związku z konkretną przestrzenią i względnie większego wysiłku koniecznego do ich wytworzenia[11]. Numery tek-

[10] *Sammelbücher* ukazują się w ramach *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek* (*Papyrus Erzherzog Rainer*) jako seria Folge 23. Warto nadmienić, że choć w samym tytule wydawnictwa widnieje skrót *KSB*, to w literaturze używa się powszechnie czytelniejszego skrótu *SB Kopt.* Do tej pory ukazały się cztery tomy: *Koptisches Sammelbuch* I (*KSB* I), wyd. M.R.M. Hasitzka, Wien 1993; *Koptisches Sammelbuch* II (*KSB* II), wyd. M.R.M. Hasitzka, Wien 2004; *Koptisches Sammelbuch* III (*KSB* III), wyd. M.R.M. Hasitzka, München–Leipzig 2006; *Koptisches Sammelbuch* IV (*KSB* IV), wyd. M.R.M. Hasitzka, Berlin–Boston 2012. Od czasu ukazania się czwartego tomu wydano szereg innych papirusów i ostraków tebańskich. Najlepszym przewodnikiem po nich jest bibliografia przygotowana przez Malcolma Choata na XI Kongres Koptologiczny w kalifornijskim Clermont (2016): *Coptic Documentary Papyrology (2012–2016)*. Bibliografię można pobrać ze strony tego kongresu: http://www.copticcongress2016.org/Coptic_Documentary_Papyrology.pdf. Jest ona uporządkowana według lokalizacji i obejmuje wyłącznie wydania. Przydatna jest też bibliografia przygotowana przez Allaina Delattre'a na X Kongres w Rzymie (2012): *Coptic Papyrology (2008–2012). Provisional Bibliography*, którą także można pobrać ze strony Kongresu: http://www.copticcongress2012.uniroma1.it/Report_Delattre.pdf. Ma ona układ alfabetyczny i obejmuje zarówno wydania, jak i opracowania.

[11] *Dipinti* i *graffiti* w przestrzeni monastycznej Teb – *topos* Epifaniusza: *P. Mon. Epiph.* Appendix I, A–K; identyfikacja: E. Lucchesi, „L'homélie cathédrale CXV de Sévère d'Antioche en copte", *Analecta Bollandiana* [*AB*] 124 (2006), s. 14; *idem*, „L'homélie cathédrale II de Sévère d'Antioche en copte", *AB* 125 (2007), s. 7–16; *idem*, „Quatre inscriptions coptes tirées de la troisième lettre de Cyrille à Nestorius", *AB* 128 (2010), s. 294–296; interpretacja: L.S.B. MacCoull, „Prophethood, Texts, and Artifacts: The Monastery of Epiphanius", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 39 (1998), s. 314–316; J. van der Vliet, „The Wisdom of the Wall. Innovation in Monastic Epigraphy", [w:] *Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism*, red. M. Choat, M.C. Giorda, Leiden–Boston 2017, s. 157–158. Por. także *graffiti* z cytatami biblijnymi wydane w *Le monastère de Phoebammon dans la Thébaïde*, t. 2, *Graffiti, inscriptions et ostraca*, red. R. Rémondon, Yassâ 'Abd al-Masîh, W.C. Till, Le Caire 1965, s. 57 (*graffito* koptyjskie nr 68a), 59 (*graffito* koptyjskie 73a), 82 (*graffito* koptyjskie nr 155), 83 (*graffito* koptyjskie nr 157). Przykłady różnorakiego powiązania *dipinti* i *graffiti* z przestrzenią monastyczną przedstawia J. van der Vliet („Kellia

stów w języku greckim podano pogrubioną czcionką, teksty na papirusie i pergaminie podano kursywą (w przypadku *P. Mon. Epiph.* część to karty kodeksów).

Tabela 2. Teksty religijne pochodzące ze stanowisk monastycznych

Lokalizacja	**Teksty biblijne**	**Hymny i modlitwy**[I]	**Autorzy chrześcijańscy**	**Inne teksty**	**Łączna suma tekstów**
topos Epifaniusza[II] (*P. Mon. Epiph.*)	Rdz (1,*2*), Rdz+Iz (24)[III], Wj (3), Wj+Kpł+Lb (4), Pwt+1Krn+2Krn (5), Pwt (6), 2 Krl (7+8), Hi+Iz (9), Ps (10–16, ***17***, 18–20, *21*[IV], ***578***[V], **579–580**), Prz (22[VI]), Iz (23, 25–30), Ez (31–32, **581**), Jo (33), Hb (34), Dn (**582**), Rz (36), Ef (37), frazy biblijne lub inspirowane Biblią (35[VII], 38)	*43*, 44–48[VIII], *49*[IX], ***592***[X], **593**, **595–609**	Atanazy (51), Bazyli z Cezarei (52), Damian (53–55), Szenute (56–58,65), niezidentyfikowane (60–64, 66[XI]–81, *82–83*, **589–590**, ***591***), Sewer z Antiochii (59), Cyryl, Euzebiusz (***584***)	List Abgara (50), sentencje Menandra (**615**)	106
Klasztor św. Fojbammona (Deir el-Bahari)[XII]	1 Sm (1), Ps (**512–513**[XIII], *O. Brit. Mus. Copt*. I 26/1, 56/1), Ps+Łk (**514**), Mk+Mt (2), Łk (**515**), Dz (3)	4, 5, 6–7, **517–521**, ad. 39, *O. Brit. Mus. Copt*. I 25/2; *O. Brit. Mus. Copt* II 46 (modlitwa inspirowana psalmami?)	fragmenty homilii bądź listów: 8–11, *O. Brit. Mus. Copt*. II 44, Szenute (13)[XIV], kanony Ananiasza, bp. Hermonthis (85),	teksty apokryficzne (?): 20–21; credo nicejskie[XV] (*O. Deir el -Bahar*i 16)	31
„mały" Fojbammon (*O. Mon. Phoib.*)	Ps (1–2) Dz (3)				3
topos św. Marka (*O. Saint -Marc*)	Iz (389), Ps (387, **401**), Prz (388), Łk (390), Ga (391–393), 2 Tm (394–397), Ap? (399)			List Jezusa do Abgara (398)	14

and Monastic Epigraphy", [w:] *Christianity and Monasticism in Northern Egypt. Beni Suef, Giza, and the Nile Delta*, red. G. Gabra, H. Takla, Cairo–New York 2017, s. 193–200).

Deir el-Bachit (*topos* Pawła)	Ps (*O. Bachit* 30, 61, 124, 216, 245+, 277, 380, 457+, 652+, 757+, 775, 825, 1005, 1055, 1190, 1428, 1493, 1502+, 1508+, 1576, 1577+, 1589, 1597+, 2002+, 2015, 2314; *O. Dan. Kopt.* 300, 302, 339, 340, 389, 424, 470, 819), Dz (*O. Dan Kopt.* 446)[XVI]	modlitwa (*O. Bachit* 929, 1007)			37
TT29 (*O. Frangé*)	Ps (548[XVII], **747–748**) 2 Tm (219)[XVIII], Rz (220), wariacja na temat Mt 5 lub Łk 6 (218)	litania do Krzyża (758)[XIX], hymn (791)	Szenute (217)[XX]	sentencje Menandra (**751**)[XXI]	10
TT65–66	J (*O. Mon. of Cyriacus 2*)[XXII], Mt+J (lekcjonarz, *P. Mon. Epiph.* ***583***)[XXIII]	hymn (*P. Mon. Epiph.* **594**)	Szenute, homilia (*O. Mon. of Cyriacus* 3)		4
TT95[XXIV]	FN **33+508** (Ps)	**FN 96** (modlitwa?)		FN **753** (credo nicejskie), FN 929 (Żywot Pachomiusza)	4
TT99[XXV]			Sewer z Antiochii (97.401)	Żywot św. Synkletyki (97.500)	2
MMA 1152[XXVI]	7–8, 158, 232 (Ps), 179 (Prz)	**29+77+ +785**[XXVII]			6
Łącznie					217

[I] Z wyłączeniem formuł eucharystycznych, jak *O. Brit. Mus. Copt*. I 39/6, *O. Crum* 516, *O. Frangé* 730. Dziękuję Á.T. Mihálykó za udostępnienie mi swojej niewydanej pracy doktorskiej *Writing the Christian Liturgy in Egypt (3rd to 9th cent.)* (2016), w której identyfikuje ona szereg tekstów liturgicznych.

[II] Numery 39–42 nie zostały nadane. *P. Mon. Epiph.* 7 i 8, choć numerowane osobno, stanowią jeden tekst. Nie uwzględniłem *P. Mon. Epiph.* 585–588, w wypadku których chodzi o *graffiti* lub *dipinti*. Z tekstów określanych jako szkolne uwzględniłem tylko sentencje Menandra, będące właściwe tekstem schrystianizowanym (wszystkie świadectwa ze wstępem opublikowało wydawnictwo *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, cz. 2.2: *Sentenze di Autori noti e «Chreiai»*, Firenze 2015, s. 109–322). W przypadku wielu tekstów zakwalifikowanych jako homilie czy teksty liturgiczne taka identyfikacja ma dość swobodny charakter.

[III] *O. Mon. Epiph.* 24 zawiera krótkie fragmenty różnych tekstów, w tym Iz 28,1 i Rdz 37,28.

[IV] Są to w istocie bardzo różne formy, niektóre bez wątpienia (10), inne prawdopodobnie (21) służyły liturgii; mamy tu także ciąg wersetów wyjętych z różnych psalmów (16), *P. Mon. Epiph.* 17 zawiera dwa teksty: niezidentyfikowany tekst koptyjski oraz tytuł i pierwszy wers Ps 91 po grecku. *P. Mon. Epiph.* 13 i 18 znajdują się na dwóch stronach samego ostrakonu (płytki wapiennej).

[V] Jest to kodeks liczący 32 folia.

[VI] *P. Mon. Epiph.* 22 i 52 znajdują się na dwóch stronach tego samego ostrakonu.

[VII] Na tym samym ostrakonie co *P. Mon. Epiph.* 28.

[VIII] *P. Mon. Epiph.* 46–48 to trzy kopie tej samej modlitwy przypisanej apa Szenutemu.

[IX] *P. Mon. Epiph.* 49 i 592 znajdują się na kartach tego samego kodeksu papirusowego.

[X] Folia tego kodeksu (łącznie osiem zachowanych) zawierają także hymny po koptyjsku.

[XI] Może należy tekst ten przypisać Szenutemu: E. Garel, „Lire Chénouté dans la région thébaine aux VIIe–VIIIe siécles", [w:] *Études coptes XIV. Seizième journée d'études, Genève 19–21 juin 2013*, red. A. Boud'hors, C. Louis, Paris 2016, s. 190.

[XII] Jeśli nie podano inaczej, numery odnoszą się do *O. Crum*.

[XIII] Część psalmu jest po koptyjsku.

[XIV] Ostrakon ten należy do zbiorów Muzeum Koptyjskiego w Kairze. Jako tebański określa go S. Emmel (*Shenoute's Literary Corpus*, t. 1, CSCO 599, Subsidia 111, Lovanii 2004, s. 88).

[XV] A. Delattre, „Un symbole de Nicée à Deir el-Bahari", *Journal of Juristic Papyrology* [*JJurP*] 31 (2001), s. 7–8. Tekst ten zapisano na tabliczce drewnianej.

[XVI] Posłużyłem się identyfikacjami wydawców. Bardzo prawdopodobne, że wśród niewydanego (a pewnie i wydanego) materiału znajdują się też inne teksty biblijne. Znak + oznacza najniższy numer inwentarzowy ostrakonu złożonego z kilku fragmentów o osobnej numeracji.

[XVII] Identyfikacja tego fragmentarycznie zachowanego tekstu jako Ps 39,1: A. Delattre, N. Vanthieghem, „Trois ostraca coptes de Hambourg", *Journal of Coptic Studies* [*JCS*] 16 (2014), s. 111.

[XVIII] Może fragment większej całości, np. listu.

[XIX] Identyfikacja: A. Delattre, N. Vanthieghem, „Trois ostraca", s. 112.

[XX] *O. Frangé* 216 zawiera ten sam cytat wpleciony w treść listu.

[XXI] Pomiędzy nimi cytat z Ewangelii Mateusza (Mt 25,13).

[XXII] Najprawdopodobniej fragment pochodzi z kodeksu, por. A. Hasznos, *Coptic Texts from the "Monastery of Cyriacus", TT* 65, t. 1, Studia Aegyptiaca XX, Budapest 2013, s. 42.

[XXIII] Tekst został znaleziony właściwie w TT66, zaraz powyżej TT65.

[XXIV] M. Underwood, H. Behlmer, „Coptic Documents from the Tomb of Mery, Theban Tomb No. 95", [w:] *Coptic Society*, s. 779–793, na s. 783–784. FN jest skrótem od „Find Number", co oznacza numer nadawany obiektowi podczas wykopalisk. Bez wątpienia w przyszłości rozpoznane zostaną kolejne teksty religijne z tego stanowiska.

[XXV] Behlmer, „Streiflichter auf die christliche Besiedlung Thebens", s. 24–25.

[XXVI] Opieram się na roboczym katalogu sporządzonym przez A. Boud'hors: „Preliminary Catalogue of the Ostraca from MMA 1152 (Thebes)". Dziękuję E. Wipszyckiej-Bravo za udostępnienie mi tego dokumentu.

[XXVII] Jest to zestawienie cytatów z psalmów oraz tekstów liturgicznych, wydanie: T. Górecki, A. Łajtar, *An Ostracon from the Christian Hermitage* 1152, *JJurP* 42 (2012), s. 135–164.

Badacze rozmaicie wyjaśniają funkcję tekstów religijnych zapisywanych na ostrakach. Należy pamiętać przede wszystkim, że kontekst ich użytkowania mógł być różny od kontekstu powstania. Od razu trzeba odłożyć na bok pozorne wyjaśnienie, że teksty te stanowią efekt zawodowej pracy pisarskiej i były tworzone na zamówienie[12] – nadal bowiem otwarte pozostaje pytanie, do czego używali ich ci, którzy je zamawiali. Należy też odrzucić pomysł, że pisarze zapisywali znane sobie wersy przed przystąpieniem do zapisu innego nowego tekstu, co miałoby stanowić formę wprawiania ręki[13]. Może on tłumaczyć pewne przypadki, jednak jako wyjaśnienie genezy całego korpusu źródeł jest zbyt ograniczony. Pozostają nam następujące możliwości (które nie powinny być zresztą traktowane jako rozłączne alternatywy):

1. Były to teksty szkolne, służące nauce pisania[14]. Tłumaczyłoby to, zdaniem zwolenników takiego ujęcia, obecność wśród ostraków tekstów klasycznych, w tym Homera i tzw. sentencji Menandra. Bez wątpienia kontekst powstania niektórych konkretnych ostraków zawierających psalmy czy krótkie sentencje można wyjaśnić również właśnie w ten sposób[15]. O środowisku szkolnym mogą świadczyć niewyrobione pismo, błędy w pisowni czy powtórzenia wyrazów lub fraz[16] – ale w licznych przypadkach trudno stwierdzić, czy nieumiejętnie skopiowany tekst jest ćwiczeniem szkolnym, czy po prostu wyszedł spod ręki niewyszkolonej w pisaniu osoby, która kopiując go, bynajmniej nie myślała o doskonaleniu techniki pisarskiej. Nawet jednak w przypadku wprawek szkolnych, przy doborze tekstów do kopiowania brano pod uwagę pożytek duchowy[17]. Wyjaśnienie „szkolne" nie może być traktowane jako całościowe również z tego względu, że większości z zachowanych na ostrakach tekstów religijnych nie rozpoznano wcale

[12] Hipotezę taką rozważa S. Bucking („Scribes and Schoolmasters? On Contextualizing Coptic and Greek Ostraca Excavated at the Monastery of Epiphanius", *JCS* 9 (2007), s. 21–47, na s. 32).

[13] Argumenty na rzecz tej koncepcji – *ibidem*, s. 41–42.

[14] Till, „Preface", [w:] *O. Mon. Phoib.*, s. 105; Bucking, „Scribes", s. 33–35, 36–40; L.I. Larsen, „Monastic Paideia and Textual Fluidity in the Classroom", [w:] *Snapshots of Evolving Traditions. Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, red. L.I. Lied, H. Lundhaug, Berlin–Boston 2017, s. 146–177, na s. 162–171. Szereg tekstów religijnych włączony jest do korpusu w: M.R.M. Hasitzka, *Neue Texte und Dokumentation zum Koptisch-Unterricht*, Wien 1990 [*P. Rain. Unterricht Kopt*. 183–216].

[15] Anachroniczna opowieść o mnichach męczennikach noszących imiona Panine i Panew z czasów prześladowań Dioklecjana wskazuje na wykorzystywanie Starego Testamentu w trakcie nauki szkolnej, ewidentnie w kontekście nauki pisania: *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, t. 1, wyd. W. Till, Orientalia Christiana Analecta 102, Roma 1935, s. 56–57 (tekst), 63–64 (przekład); na temat tradycji wykorzystywania sentencji w edukacji klasycznej i monastycznej: Larsen, „Monastic Paideia", s. 162–171.

[16] Wszystkie trzy argumenty w komentarzu do *P. Rain. Unterricht Kopt*. 188 = *O. Vind. Copt*. 3 – Hasitzka, *P. Rain. Unterricht Kopt*., s. 123.

[17] Larsen, „Monastic Paideia", s. 162–163.

jako wprawek pisarskich. Tak np. żaden z ośmiu tekstów pobożnościowych w *O. Frangé* nie został zakwalifikowany jako wprawka, czy to samego Frange (który skądinąd jako wprawny kopista takich wprawek prawdopodobnie nie potrzebował – chyba że założymy, że z jakiegoś powodu przeleżały w jego celi wiele lat), czy to jakiegoś jego ucznia[18].

2. Ostraka wyeksponowane w przestrzeni celi zawierały treści duchowe i rady moralne, które mnich powinien stale sobie uświadamiać, a zatem mogły być pomocą w ćwiczeniach duchowych[19]. Do tego zadania nadawałyby się szczególnie ostraka znacznych rozmiarów[20]. Pełniłyby one rolę podobną do *dipinti* i *graffiti* zdobiących ściany cel. Tym niemniej, w takim scenariuszu trzeba by uzasadnić przewagę ostrakonu nad *dipinto*. W grę wchodzić może tylko jego mobilność, dlaczego natomiast miałaby ona być tak ważna, trudno odpowiedzieć.
3. Pełniły rolę tekstów apotropaicznych, chroniących naczynie i jego zawartość[21]. Jest to ujęcie mało prawdopodobne, zakłada bowiem, że inskrypcje te sporządzano na naczyniach przed ich rozbiciem, podczas gdy zdecydowaną większość tekstów religijnych zapisano już na skorupach naczyń. W innym – bardziej wyważonym – ujęciu teksty te, zwłaszcza psalmy[22], miałyby pełnić ogólną funkcję magiczno-ochronną, być może dla mnicha lub jego domostwa[23]. Nie noszono ich raczej na ciele, ale eksponowano w pomieszczeniach[24]. Można w ten sposób interpretować pojedyncze obiekty[25], trudno jednak wyjaśnienie to zastosować do dziesiątek tekstów na tym samym stanowisku, wśród których psalmy stanowią zdecydowaną mniejszość.

---

[18] Wzmianka o obecności wprawek uczniowskich pośród ostraków *O. Frangé* (bez szerszego komentarza) w recenzji publikacji: A. Boud'hors, C. Heurtel, *Les ostraca coptes de la TT29. Autour du moine Frangé*, autorstwa J. Cromwell, *JEA* 99 (2013), s. 315. O ile mi wiadomo, temat ten nie był dotąd szerzej omawiany.

[19] Van der Vliet, „The Wisdom of the Wall", s. 155–156.

[20] A. Hasznos, „Writings and Readings of the Monks at TT65", [w:] *Coptic Society*, s. 773.

[21] *Eadem*, „A Shenute Homily Found in Theban Tomb 65", *Enchoria* 30 (2006/2007), s. 7–9 + pl. 1–3, s. 9; sugestia ta pojawia się także w: *eadem*, „Writings and Readings", s. 773.

[22] Apotropaiczne wersy psalmów są przywoływane przez Jana Moschosa, *Pratum spirituale* 152.

[23] F. Calament, „Correspondance inédite entre moines dans la montagne Thébaine", [w:] *Études coptes IX. Onzième journée d'études: Strasbourg, 12–14 juin 2003*, oprac. A. Boud'hors, J. Gascou, D. Vaillancourt, Paris 2006, na s. 88. Sama Calament nie precyzuje, kogo czy co miałyby chronić ostraka z tekstami psalmów.

[24] Por. *O. Frangé* 190: „Mój bracie Azariaszu, skoro mi rzekłeś: »zapisz mi dużą tabliczkę i poślij mi, abym wyłożył ją przed bydłem«, oto teraz posłałem ją, mój dobry bracie".

[25] T. de Bruyn („Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets Written with Biblical Texts in Greek and Used as Amulets. A Preliminary List", [w:] *Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach*, oprac. T.J. Kraus, T. Nicklas, Leiden–Boston 2010, s. 163–164) wskazuje na kryteria, w oparciu o które był w stanie zidentyfikować tylko pięć amuletów na ostrakach (s. 170, 175).

4. Służyły jako pomoc w zapamiętywaniu wybranych fragmentów biblijnych i liturgicznych, których powtarzanie stanowiło istotną część modlitwy mniszej, także w trakcie pracy. Hipoteza ta jest szczególnie popularna[26] i na pewno wyjaśnia przynajmniej częściowo produkcję interesujących nas tekstów.

Nie neguję prawomocności powyższych hipotez w odniesieniu do pojedynczych ostraków bądź ich grup, możliwe są natomiast jeszcze inne interpretacje, które mogą objąć dużą część tych semioforów, a które – o ile mi wiadomo – nie były dotąd podnoszone. Wydają się one atrakcyjne zwłaszcza w kontekście cytatów biblijnych (i nie tylko) w listach monastycznych, o czym będzie mowa niżej.

5. Zbiór ostraków mógł pełnić rolę namiastki biblioteki. Ostraka z tekstami religijnymi powstawały bez wątpienia jako wypisy z kodeksów. Wspomniani w tabeli autorzy są nam dobrze znani z mniszej korespondencji, która traktuje o produkcji i wymianie książek. Poniżej zestawiam ostraka i papirusy tebańskie poświadczające obrót księgami wspomnianymi w tabeli wyżej[27]:
   - Biblia: *O. Crum* 458 (Mk, J); *O. Crum VC* 69 (Joz); *O. Crum ST* 163 (prorocy mniejsi); *O. Crum ST* 165 = *O. Vindob. Copt.* 148 (ewangelia, „apostoł", psałterz); *O. Crum ST* 162 = *O. Vindob.Copt.* 147 (ewangelia, Iz, Jer, Ez); *O. Frangé* 72 („księgi królewskie"); *O. Frangé* 73 (Rdz); *P. Mon, Epiph.* 376 (Jer); *P. Mon. Epiph.* 554 (Rdz, Dz, listy Pawłowe, prorocy mniejsi); *P. Mon. Epiph.* 555 (psałterz, Hi, Prz); *P. Mon. Epiph.* 556 (Mt, J, Dz?); *O. Saint-Marc* 195 (Rt); *O. Vindob. Copt.* 149 (ewangelia, katholikon, psałterz); *O. Vindob. Copt. 290–291* (psałterz); *SB Kopt* I 12, ll. 8–39r, 18–19v (liczne księgi),
   - księgi liturgiczne: *O. Frangé* 347 (lekcjonarz?),
   - Atanazy: *O. Brit. Mus. Copt. II* 41; *SB Kopt* I 12, ll. 41–42r, 7–8v, 25v, 34v,
   - Bazyli z Cezarei: *P. Mon. Epiph.* 554,
   - Cyryl Aleksandryjski: *SB Kopt.* I 12, l. 23–24v,
   - Pachomiusz (żywot): *SB Kopt.* I 12, l. 46v,

[26] W.E. Crum, [w:] *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, cz. 1, s. 168; C. Römer, „Ostraka mit christlichen Texten aus der Sammlung Flinders Petrie", *ZPE* 145 (2003), s. 189; S. Bucking, „Scribes", s. 32–33; E. Wipszycka, „Biblical Recitations and Their Function in the Piety of Monastic Egypt", [w:] *Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism*, s. 217–219. Wipszycka nie stawia tej tezy wprost, ale wynika to z całości jej wywodu.

[27] Dla wydań opublikowanych przed połową lat 90. XX wieku oparłem się na zestawieniu: H. Harrauer, „Bücher in Papyri", [w:] *Flores litterarum. Ioanni Marte sexagenario oblati: Wissenschaft in der Bibliothek*, red. H.W. Lang, Wien 1995, s. 59–77. Na temat produkcji i obrotu książkami w regionie tebańskim: A. Boud'hors, „Copie et circulation des livres dans la région thébaine (VIIe–VIIIe siècles)", [w:] "*Et maintenant ce ne sont plus que des villages*". *Thebes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*, red. A. Delattre, P. Heilporn, Bruxelles 2008, s. 149–161 + pl. XIV–XV.

- Sewer z Antiochii[28]: *P. Mon. Epiph.* 554, 556,
- Szenute[29]: *O. Crum* 459; *O. Crum ST* 317; MMA 1152 inv. 170, 174; *SB Kopt.* I 12, ll. 58–67.

Jak widać, książki, z których czyniono wypisy na ostrakach, były dostępne w Tebach i okolicy. Wydaje się, że pozyskanie kodeksu na własność było tylko kwestią tego, czy można było sobie na niego pozwolić. Nie wszyscy mnisi byli jednak wystarczająco zamożni, by posiadać książki, nawet jeśli byłyby to tylko księgi biblijne. Wypisy mogły być sporządzane przy okazji lektury książek pożyczonych od innych mnichów albo nawet ze słuchu, tak aby mnich mógł do nich powracać w razie potrzeby. Bez wątpienia wielu mnichów znało na pamięć obszerne partie Pisma, ale znajomość całości musiała być czymś zupełnie wyjątkowym. Niektóre często używane teksty liturgiczne i modlitewne również były zapewne znane na pamięć. O praktyce zapamiętywania tekstów pisarzy kościelnych jednak nie słyszymy.

6. W bezpośrednim związku z powyższym taka podręczna biblioteka wypisów mogła mieć również cel dużo bardziej utylitarny. Jak zobaczymy niżej, mnisi chętnie wplatali cytaty biblijne w listy, operując nimi jako środkiem ekspresji i perswazji (prawdopodobnie jeszcze częściej czynili tak w codziennych rozmowach). Wypisy na ostrakach mogły być dla mniej wyedukowanych czy pojętnych mnichów właśnie taką bazą użytecznych cytatów[30].

Listy mnisze

Listy koptyjskie, w tym listy tebańskie, a w szczególności listy mnichów, niejednokrotnie były już przedmiotem badań, w których koncentrowano się przede wszystkim na cechach formalnojęzykowych, zupełnie pomijając treści teologiczne i wyobraźnię religijną ich autorów[31].

---

[28] Na temat znaczenia obecności spuścizny literackiej Sewera w Egipcie zob. wiekowe już artykuły: É. Porcher, „Sévère d'Antioche dans la litterature copte", *Revue de l'Orient chrétien* [*ROC*] 12 (1907), s. 119–124; W.E. Crum, „Sévère d'Antioche en Égypte", *ROC* 23 (1922–23), s. 92–104. Do tego należy dodać teksty zidentyfikowane w okresie późniejszym, zob. przypis 37.

[29] Wszystkie cytaty z Szenutego i wzmianki na temat jego pism w materiale tebańskim zebrała i omówiła E. Garel („Lire Chénouté", s. 181–191).

[30] Por. Sisoes 17, PG 65, Paris 1864, kol. 397 (*Apoftegmaty Ojców Pustyni. Seria alfabetyczna*, t. 1: *Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, Źródła Monastyczne 4, Kraków 2007, s. 445). Wspomina się tam mnicha, który uczył się cytatów z Pisma, aby móc nimi odpowiadać na pytania innych. Praktyka taka zostaje potępiona, prawdopodobnie (choć nie pada to wprost) jako przejaw dążenia do próżnej chwały. Poświadcza to jednak, że użytkowa lektura Pisma była znana od początków monastycyzmu (co zresztą nie dziwi).

[31] Ogólne wprowadzenie w problematykę listów w języku koptyjskim daje T.S. Richter („Coptic Letters", s. 739– 770). Jego artykuł zawiera zestawienie podstawowych wydań źródłowych oraz obszerną bibliografię. W dużej mierze wczesnym (do poł. V wieku n.e.) listom

Rozważając zagadnienia duchowości i wyobrażeń religijnych zawartych w listach mnichów, należy zwrócić uwagę na kilka problemów metodologicznych:

1. Identyfikacja danej osoby jako mnicha jest pewna wtedy, gdy imieniu towarzyszy niebudzący wątpliwości epitet, np. *anachorites*, lub określenie funkcji, np. *archimandrites*. Tytuł „apa" mógł, co prawda, przysługiwać także biskupom, ale wypadki takie w większości dość łatwo rozstrzygnąć w oparciu o kontekst. Również formuły typu „twoje ojcostwo" (ⲧⲉⲕⲙ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ) i im podobne odnoszą się zarówno do poważanych mnichów, jak też do zwierzchników kościelnych, i muszą być interpretowane w kontekście. Określenie „święci ojcowie" jasno wskazuje natomiast na mnichów, w wypadku liczby pojedynczej „święty ojciec" trzeba natomiast zwrócić uwagę na kontekst. W wielu przypadkach pozostaje duża doza niepewności, zwłaszcza jeśli idzie o tożsamość prezbiterów, którzy mogli być również mnichami[32].
2. Szczególnym przypadkiem są listy kierowane do biskupa, który sam wywodził się ze środowiska mniszego, bądź te pisane przez biskupa. Dla Teb Zachodnich mamy bardzo istotne dossier Abrahama biskupa Hermonthis[33] i Pisentiosa biskupa Koptos[34], który przez dłuższy czas przebywał na tym

koptyjskim poświęcony jest artykuł M. Choata: „Monastic Letters on Papyrus from Late Antique Egypt", [w:] *Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism*, s. 17–72 – sporo miejsca zajmują w nim kwestie metodologiczne. Ogólniejszy charakter ma artykuł tego samego autora: „The Epistolary Culture of Monasticism. Between Literature and Papyri", *Cistertian Studies Quarterly* 48 (2013), s. 227–237. Mamy także dwie prace poświęcone formularzowi listów koptyjskich: A. Biedenkopf-Ziehner, *Untersuchungen zum koptischen Briefformular. Unter Berücksichtigung ägyptischer und griechischer Parallelen*, Würzburg 1983; M. Choat, „Epistolary Formulae in Early Coptic Letters", [w:] *Actes du huitième congrès international d'Études coptes, Paris, 28 juin–3 juillet 2004*, t. 2, red. N. Bosson, A. Boud'hors, Louvain 2007, s. 667–678 (dotyczy bardzo wczesnych listów z IV w.). Trzeba jeszcze wspomnieć niewydaną dysertację poświęconą wyłącznie listom tebańskim: S. Turner, *Epistolary Formulae in Theban Coptic Documents*, diss., Toronto 1976.

[32] Na temat identyfikacji mnichów w dokumentach papirusowych ogólnie: M. Choat, „Monastic Letters", s. 46–48; na temat terminu *anachoretes* (we wczesnym monastycyzmie): *idem*, „The Development and Usage of Terms for 'Monk' in Late Antique Egypt", *Jahrbuch für Antike und Christentum* [*JACh*] 45 (2002), s. 14–16; E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte, IVe–VIIIe siècles*, Warszawa 2009, s. 292–303 (autorka podkreśla ewolucję znaczenia terminu, także z uwzględnieniem materiału tebańskiego). Odnośnie do terminu „apa" i pokrewnych: E. Wipszycka, T. Derda, „L'emploi des titres *abba*, *apa* et *papas* dans l'Égypte byzantine", *JJP* 24 (1994), s. 23–56. Odnośnie do listów tebańskich problem porusza jedynie S. Turner (*Epistolary Formulae*, s. 168–176).

[33] Poza tekstami uwzględnionymi w (nieopublikowanej) dysertacji M. Krausego (*Apa Abraham von Hermonthis. Ein oberägyptischer Bischof um 600*, t. 1–2, *Texte und Kommentare*, diss. Berlin 1956) istnieją także teksty niewydane.

[34] Wydanie: E. Revillout, „Textes coptes. Extraits de la correspondance de St. Pésunthius évêque de Coptos et de plusieurs documents analogues (juridiques et économiques)", *Revue égyptologique* 9 (1900), s. 133–177; 10 (1902), s. 34–47; 14 (1914), s. 22–32.

obszarze. Jako że duchowość i świat wyobrażeń religijnych tych biskupów zostały ukształtowane przez życie klasztorne, wydaje się, że możemy bezpiecznie sięgać także po ich korespondencję jako materiał uzupełniający mnisze dossier.

3. Sama definicja listów mniszych jest nieostra. Do grupy tej włączyć należy listy wymieniane między mnichami, listy od mnichów do biskupa, członków kleru i osób świeckich oraz listy od wszystkich tych osób do mnichów[35]. Włączenie tej ostatniej kategorii może budzić wątpliwości. To jednak ona pozwala nam uchwycić, jak postrzegało mnichów ich społeczne otoczenie. W nich w sposób najbardziej dobitny wyrażają się te cechy mniszej duchowości, które były istotne dla spoglądających na życie mnisze z zewnątrz.

Użycie Pisma i innych tekstów religijnych

Z omówionego do tej pory materiału jasno wynika, że wypisy z tekstów religijnych należą do tekstów dobrze poświadczonych w znaleziskach ze stanowisk monastycznych. Przytoczone powyżej teorie tłumaczące ich obecność mają jednak w dużej mierze charakter spekulatywny. Faktem doskonale poświadczonym źródłowo jest natomiast wykorzystanie krótkich cytatów w mniszej korespondencji. Używano ich przede wszystkim na dwa sposoby.

Po pierwsze, cytat biblijny pojawia się jako sposób wyrażenia pragnień i emocji autora, który rozpoznaje swoją sytuację w biblijnym archetypie (niezależnie od znaczenia słów Pisma w ich oryginalnym kontekście). Funkcję tę można by określić jako ekspresyjną. Klarownym przykładem jest:

> *O. Frangé* 14, ll. 12–17: Jest napisane w Piśmie: „Ludzie spoglądają w oblicze, Bóg spogląda w serce”[36]. To znaczy, że pragnę cię (widzieć) bardziej niż (jakiegokolwiek) człowieka na tej górze. Dostarczyć memu bratu Izaakowi od Frange †.

Słowa biblijne wyrażają w tym liście przede wszystkim emocje i pragnienia, które zresztą Frange zaraz po przywołaniu cytatu – chyba zdając sobie sprawę z jego kłopotliwego oderwania od oryginalnego kontekstu biblijnego – określa wprost[37]. Takie „mówienie” Biblią zupełnie nie dziwi w kontekście tego, co znajdujemy w literaturze monastycznej, gdzie identyfikowanie sytuacji bieżącej

[35] Choat („Monastic Letters”, s. 19) podobnie definiuje przedmiot swojego zainteresowania, stosując peryfrazę „listy dokumentujące monastycyzm”: „By ‘letters documenting monasticism’ I mean here letters arguably or certainly written to or sent by monks”.

[36] 1 Krl 16, 7 (LXX) = 1 Sm 16,7; ten sam cytat użyty chyba w podobnym kontekście w *O. Frangé* 568.

[37] Podobne przypadki użycia Biblii dla wyrażenia swych emocji to: *BKU* 290 (Ps 41,1 = 41,2 LXX); *O. Frangé* 186 (Ps 142,6); *O. Saint-Marc* 206 (Łk 10,21); *P. Mon. Epiph.* 106 (Ps 41,1 = 41,2 LXX).

z biblijną oraz wyrażanie potrzeb i uczuć językiem Pisma jest wręcz regułą. Istnieją oczywiście przypadki bardziej złożone niż zaprezentowany powyżej:

> *O. Frangé* 8: Przed wszystkim (innym) piszę i całuję podeszwę twych stóp oraz twego świętego anioła wraz z twą świętością, której nie można wypowiedzieć w wielu słowach z powodu rozmiarów skorupki[38]. Moje serce nie jest całkiem zadowolone ze sprawy, którą zakończyłeś[39]. Napisano u Apostoła: „Chcę, abyście się nie troskali". Szczególnie, że ten czas jest trudny. Bądź zdrów w Panu. Dostarczyć memu ojcu Piotrowi od pokornego Frange.

Nie mamy – i nie będziemy mieli – wiedzy o sprawie, do której odnosi się Frange. Pewne jest natomiast, że słowami Pisma wyraża on tu własną obawę i nadzieję, może także pociechę, skierowaną do Piotra, po czym płynnie dopełnia cytat własnym komentarzem[40].

Drugie zastosowanie cytatu biblijnego w korespondencji mniszej wiąże się natomiast funkcją perswazyjną[41], jak pokazuje to poniższy list:

> *P. Mon. Epiph.* 143: [---] uniżony Wawrzyniec [---] Pan nas wszystkich, o którym mądry apostoł Paweł powiedział: „Ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci"[42]. Jeśli nasz Pan i Pan wszystkich uniżył się dla nas ludzi z powodu naszego zbawienia[43], jest właściwe, abyśmy i my, ludzie, postępowali za tym wzorem uniżenia, którym nasz Pan był dla nas. Rzekł bowiem patriarcha apa Sewer w jednym ze swych listów: „Rzeczywiście wszystko [---] Pan, jest dla nas [---] dobre". Bądź [łaskaw? ---] my będziemy [---] ten, który zgorszy małych, jak [Pan] powiedział w swej świętej ewangelii[44]. I bez pisania wielu (słów) wiesz o tym, co się stało, że zaświadczyłeś przed naszym ojcem, wielkim człowiekiem. (Wiesz o) sprawach, które poświadczyłeś. Napisał mi odnośnie do tej sprawy i oto teraz ty nadal ranisz mocno moje serce, nie zachowałeś (bowiem) tego, co nasz Pan powiedział:

---

[38] Sens tego zdania – nieporadnego już w oryginalnym zapisie – jest zapewne mniej więcej następujący: „Bowiem skorupka jest zbyt mała, by pomieścić wszystkie słowa, których jest godna twa świętość".

[39] Zdanie ⲙ̅ⲡⲉⲡϩⲏⲧ ⲧⲱⲧ ϩⲱⲗⲱⲥ ⲙ̅ⲡϩⲱⲃ ⲛ̅ⲧⲁⲕⲱⲣⲃ̅ ⲉⲣⲟϥ A. Boud'hors i C. Heurtel tłumaczą (*O. Frangé*, s. 42): „Mon cœur n'est pas absolument satisfait de la conclusion que tu as donnée à la chose".

[40] Podobny przykład: *O. Frangé* 38.

[41] Rolę argumentu biblijnego w listach mniszych (w oparciu jednak wyłącznie o materiał literacki) podkreśla S. Rubenson („Argument and Authority in Early Monastic Correspondence", [w:] *Foundations of Power and Conflict of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004*, red. A. Camplani, G. Filoramo, Leuven–Paris–Dudley MA 2007, s. 81–83).

[42] Flp 2, 7–8 (przekład za: *Biblia Tysiąclecia*, oprac. Zespół Biblistów Polskich, wyd. 4, Poznań 1991, s. 1331).

[43] Fraza pochodzi z credo nicejskiego, nie musi to być jednak świadomy cytat.

[44] Mt 18,6.

„Niech wasza mowa będzie tak, tak i nie, nie"[45]. Nie pamiętałeś, co wyznałeś przed wielkim człowiekiem [---].

List ten nie wzbudził szczególnego zainteresowania badaczy, bo i sytuacja, do której czyni się w nim aluzje, jest dla nas zupełnie niejasna. Najprawdopodobniej jednak zarówno autor listu (uniżony Wawrzyniec), jak i nieznany adresat są członkami tej samej wspólnoty mniszej („nasz ojciec, wielki człowiek" to bez wątpienia przełożony[46]). To, co zdumiewa w tekście, to obfite operowanie cytatami, które ani nie są jedynie ozdobnikami, ani nie służą ponad wszystko wyrażaniu emocji, lecz pełnią zasadniczą funkcję perswazyjną. Autorytatywne cytaty (oba z Ewangelii Mateusza) w pierwszym rzędzie identyfikują wykroczenia, następnie zaś ukazują prawidłowe wzorce (listy do Filipian, list Sewera), łącznie zatem mają za zadanie skłonić adresata do zmiany zachowania. Źródła wszystkich czterech cytatów zostały wskazane wprost, tak aby podkreślić wagę słów autora.

Niekiedy cytat z Pisma zostaje zastosowany jako środek perswazyjny w kontekście czysto świeckim. Zwróćmy uwagę na wykorzystanie słów z Ewangelii Jana w poniższym liście:

O. Frangé 120, ll. 18–39: ϯ Mój bracie Łazarzu, ponieważ twoja miłość dotarła do góry Dżeme, prosiłem cię, panie bracie, abyś zrobił mi małą *czat*[47], która mieści[48] amforę. Ty rzekłeś (ⲁⲕϫⲟⲟⲥ): „Zrobię ją". Jest napisane w Piśmie (ⲉϥⲥⲏϩ ϩⲛ̄ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ): „Bogiem było Słowo (ⲛⲉⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ ⲡϣⲁϫⲉ)"[49]. Teraz zaś proszę cię, abyś ją zrobił ze względu na Boga, zbawienie twej duszy i zdrowie[50] twych dzieci. Nie zajmuj się niczym innym. Kiedy ta tabliczka dotrze do twych rąk, zrób *czat* i daj ją Dawidowi [---] wewnątrz [*słowa niejasne*][51], aby zaniósł ją mi jak najprędzej, tak by Pan cię pobłogosławił.

Przekonanie tak samych mnichów, jak i świeckich, że istnieje nierozerwalny związek pomiędzy wspieraniem mnicha a doczesnym powodzeniem, jest obecne, jak zobaczymy, także w kontekście mniszego wstawiennictwa przed Bogiem. W cytowanym wyżej liście jest ono wzmacniane cytatem biblijnym. Perswazyjne, wręcz manipulacyjne użycie bardzo rozpoznawalnych słów Pi-

[45] Mt 5,37.

[46] List znaleziono w samym klasztorze, w celi 3.

[47] Znaczenie terminu nieznane; może wariant jednego z następujących słów: ϭⲟⲧ: forma; ϭⲱⲧ: naczynie; ⲕⲱⲧ: kosz.

[48] Dosł. „bierze".

[49] J 1,1. Jest to dokładny cytat, por. H. Quecke, *Das Johannesevangelium Saïdisch. Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 183 mit den Varianten der Handschriften 813 und 814 der Chester Beatty Library und der Handschrift M 569*, Roma–Barcelona 1984, s. 73. Ten sam cytat w analogiczny sposób wykorzystał niejaki Mateusz w liście do kapłana Mojżesza: *O. Frangé* 652.

[50] Słowo ⲟⲩϫⲁⲓ tłumaczymy raz jako „zbawienie", raz jako „zdrowie".

[51] ϩ̄ⲡⲉϩⲟⲫⲁⲥ ϫⲁⲕ. Może: „wewnątrz (domu) tkacza"? Zob. komentarz *Les ostraca coptes de la TT 29. Autour du moine Frangé*, t. 1, wyd. A. Boud'hors, C. Heurtel, Études d'archéologie thébaine 3, Bruxelles 2010, s. 113.

sma jest tutaj wyraźne – skoro słowo było Bogiem, złamanie danego słowa jest wykroczeniem przeciw Bogu, które zagraża i zbawieniu duszy, i doczesnemu powodzeniu (zdrowie dzieci). Jeśli jednak Łazarz wykona zadanie należycie, spłynie na niego boże błogosławieństwo[52]. Podobnie jak w poprzednim liście, także tutaj mnich wyraźnie podkreśla natchnione pochodzenie autorytetu, na którym opiera swoje żądanie („Jest napisane w Piśmie").

Mamy i takie przykłady użycia słów biblijnych, w których perswazja przybiera postać groźby[53]:

> *O. Frangé 45*, ll. 2–9: ϯ Dziwię się wam. Zdumiewam się. Macie załatwić pewną sprawę, a wzgardziliście tym. Jak jest napisane w Piśmie: „Ten, kto gardzi jakąś sprawą, tym będą pogardzać"[54]. Nie uszanowaliście mnie, (traktując) jak psa, i nie zrobiliście mi tego niewielkiego szydła.

Oczywiście funkcja ekspresyjna oraz funkcja perswazyjna mogą występować łącznie, a rozstrzygnięcie przez badacza dokładnego celu użycia cytatu w konkretnym liście zawsze będzie mniej lub bardziej arbitralne – ale sam fakt występowania i dominacji tych dwóch funkcji nie budzi wątpliwości.

W tych samych kontekstach co cytaty biblijne można spotkać z rzadka także inne teksty. Mamy, poza cytowanym wyżej przywołaniem Sewera, przykłady odniesień do Szenutego[55] i tradycji apoftegmatów[56].

Mnisza modlitwa, mnisze błogosławieństwo i mnisze przekleństwo

Szczególny status mnicha jako osoby pędzącej życie bardziej uświęcone niż inni chrześcijanie stawiał go w roli pośrednika pomiędzy jego otoczeniem a Bogiem. W wielu listach do mnichów widoczne jest przeświadczenie o szczególnej mocy mniszego wstawiennictwa przed Bogiem. Oczywiście nie wszyscy mnisi cieszyli się reputacją równie skutecznych. Takich bożych mężów znamy z literatury, ale i listy zawierają dowody tego typu sławy w słowach petentów, choćby deklarujących pokorną postawę: „Mam ufność w Bogu i twej miłości. Masz bowiem moc, aby wyjaśnić tę sprawę. Nie ma takich słów, które będą ukryte przed tobą. Zaklinam twą miłość i twe święte modlitwy"[57]; „Wiem, że On [Bóg – przyp. PP] cię

[52] Podobne przykłady: *O. Frangé* 162, 165.

[53] Podobny przykład: *O. Frangé* 168 (Mt 7,2), 173 (aluzja do Rdz 34,1–37), 205 (Rdz 15,5).

[54] Prz 13,13, parafraza.

[55] *O. Frangé* 216.

[56] *O. Frangé* 24, 215.

[57] *O. Frangé* 320, ll. 11–15; tradycja hagiograficzna przypisuje znajomość rzeczy ukrytych Pisentiosowi – *The Life of Bishop Pisentius*, wyd. E.A.W. Budge, s. 89 (tekst), 277 (przekład).

wysłucha i przyjmie twą modlitwę (...). O tym, co Bóg ci objawi na mój temat, daj mi znać, [---] proś Pana za mną. Wiem, że jesteś blisko Niego"[58]; „Ty wstawiasz się za całym światem"[59]. W bardzo ciekawym liście *P. Mon. Epiph.* 201 nieznany autor prosi „świętego pana ojca Eliasza", aby skłonił „umiłowanego pana, apę Epifaniusza" do modlitwy w intencji jego syna[60]. Sam Eliasz widać nie był uważany za dość pewnego pośrednika i najwyraźniej – skoro uznano, że prośba taka Eliaszowi nie ubliża – musiał zgadzać się z taką oceną własnych możliwości.

Kolejnym obszarem, który nie doczekał się szerszych analiz, a wydaje się szczególnie ważny dla określenia statusu mnichów w ich szerszym otoczeniu, jest zagadnienie intencji modlitw, o które ich proszono. Oczywiście bardzo często było to zdrowie[61]. Poniższy list jest jedynie przykładem tego typu korespondencji:

> *O. Frangé* 265[62]: Ja, Taham (córka) Czirakinet[63], piszę i pozdrawiam mojego ukochanego brata Frange. Błagam, padam przed tobą i kłaniam się u twych stóp. Bądź łaskaw prosić Pana za mną, aby miał miłosierdzie nade mną, bowiem wielki ból jest w mym ciele. Może Bóg wysłucha twej prośby i zmiłuje się nade mną. Jestem bowiem grzeszna. Może cię wysłucha [*zachowane pojedyncze litery*].

Obok próśb o modlitwę w intencji uzdrowienia pojawiają się także inne: w intencji zbawienia dusz[64], uwolnienia od zasadzek diabelskich[65] oraz od pokusy[66], o boże miłosierdzie[67], a w sprawach światowych o pokarm[68], o możliwość spotkania[69], za domowników[70], o uwolnienie z więzienia[71], rozproszenie

---

[58] *P. Mon. Epiph.* 162, ll. 4–5, 18–19.

[59] *P. Mon. Epiph.* 199, l. 17. Odnosi się to do apa Psona; por. o Pisentiosie „The Life of Bishop Pisentius", wyd. E.A.W. Budge, s. 102 (tekst), 294 (przekład): „twoje modlitwy za świat cały".

[60] *P. Mon. Epiph.* 201, ll. 7–8: ⲛ̅ⲅ̅ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉ ⲛ̄ⲏⲟⲩ ⲛ̄ⲡⲁⲣⲁⲛ ⲛ̅ϥ̅ⲧⲱϣϩ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲉϫⲱϥ / „poproś go [to jest Epifaniusza] w moim imieniu, aby modlił się do Pana za niego [za syna autora listu – przyp. PP]".

[61] Na ten temat krótko C. Rapp, „'For Next to God, You Are My Salvation': Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity" [w:] *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, red. J. Howard-Johnston, P.A. Hayward, Oxford 1999, s. 63–81, na s. 72 (odnośnie do *topos* Epifaniusza).

[62] Prośby o modlitwę za zdrowie np. *O. Crum VC* 109, *O. Frangé* 635, 640; *O. Vindob. Copt.* 204, 261; *P. Mon. Epiph.* 147 (w intencji chorego wielbłąda!), 199, 201, 212, 246; por. „The Life of Bishop Pisentius", wyd. E.A.W. Budge, s. 102 (tekst), 294 (przekład).

[63] Zob. *O. Frangé*, t. 1, s. 200. Imię ϭⲓⲣⲁⲕⲓⲛⲉⲧ to prawdopodobnie „pani (gr. κύρα) Kinet".

[64] *O. Crum ST* 295 = *O. Vindob. Copt.* 219; *P. Mon. Epiph.* 106, 162 (nieco peryfrastycznie).

[65] *O. Crum ST* 295 = *O. Vindob. Copt.* 219.

[66] *O. Frangé* 319.

[67] *O. Medin. HabuCopt.*137.

[68] *O. Monastery of Cyriacus* 15.

[69] *P. Mon. Epiph.* 198.

[70] *P. Mon. Epiph.* 244.

[71] *O. Frangé* 632.

najeźdźców[72] czy bliżej niesprecyzowane powodzenie[73] lub wsparcie w trudach i niebezpieczeństwach życia[74].

Uznanie mnicha za przedstawiciela Boga działało jednak w obie strony, a zatem obok daru łaski wypraszanej przez mnicha zakładało również poddanie się proszącego mniszej woli. Wydaje się, że przynajmniej niektórzy mnisi byli skłonni egzekwować należności wynikające z tak pojmowanej relacji zależności.

> *O. Frangé* 84, ll. 5–23: My[75], Frange i Mojżesz, piszemy do Marka, co następuje: odnośnie do tego, co nam powiedziałeś, jest to naszą rzeczą. Modlimy się w dzień i w nocy, aby Bóg wypełnił twą wolę i abyś spłodził syna, oraz abyś nie obawiał się o nas. Wierz naszej uniżoności, że (jeśli) nie przyniesiesz nieco oliwy i (nie) przyjdziesz do nas prędko, zanim jeszcze rozpoczniemy paschę, to twoje serce będzie bardzo cierpiało. Wyjdź nam na spotkanie, a twe serce odpocznie. Bądź zdrów w Panu.

Brak posłuszeństwa skutkuje zatem cierpieniem. O tym, że końcową groźbę należy rozumieć nie tylko jako konwencjonalny frazes, świadczą jej ukonkretnienia znajdowane w niektórych listach, gdzie wspomina się zbawienie duszy, zdrowie dzieci i bydła jako to, co dla adresatów najcenniejsze.

> *O. Frangé* 88, ll. 10–21: ⲣ̄ Bądź wielce łaskaw i napełnij *kalite* oliwy temu bratu, którego przysłałem tobie, to jest Kyrikosowi; a także dwa *madże* zboża *hordż*[76]. Niech on mi je przyniesie, idąc w góry Dżeme, tak aby Bóg pobłogosławił ciebie i twe bydło[77].

Jak widzimy, choć powyżej nie mamy do czynienia z językiem komercyjnie pojętej usługi i odpłatności za nią, związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy posłuszeństwem a błogosławieństwem jest jasny[78]. Bez wątpienia nie istniał żaden nakaz, czy tym bardziej taryfikator darów składanych mnichom, ale powiązanie wstawiennictwa z ofiarą było – jak się wydaje – czymś oczywistym dla obu stron. Swoistą wymienność modlitwy za żywność dobrze widać w poniższym liście:

---

[72] *P. Mon. Epiph.* 200.

[73] *O. Frangé* 353–354.

[74] *O. Brit. Mus .Copt.* I, *add*. 23, inv. 21297; *P. Mon. Epiph.* 210.

[75] Dosł: „ja" (ⲁⲛⲟⲕ).

[76] Jest to niejasne określenie odnoszące się do właściwości zboża – *O. Frangé*, t. 1, s. 81.

[77] Por. *O. Frangé* 98.

[78] W *Enkomium* ku czci Pisentiosa znajdujemy świadectwo przekonania, że lekceważenia świętego męża mogło skutkować rzeczywistą chorobą: „The Life of Bishop Pisentius", wyd. E.A.W. Budge, s. 116 (tekst), 310 (przekład). „Komercyjny" wymiar relacji jest tutaj nieobecny.

O. Crum ST 299 = *O. Vindob. Copt.* 281, ll. 3–12: Proszę cię, ojcze[79], abyś pamiętał o mnie w twych świętych modlitwach. Oto nieco warzyw, (które) posyłam ci, ojcze. Pozdrawiam świętego apę Jeremiasza i proszę go o modlitwę za mnie.

Z listów wynika również wyraźnie, że zabiegano nie tylko o mniszą modlitwę, ale także o błogosławieństwo. Moc takiego błogosławieństwa zależna była od świętości samego mnicha[80]. Prośbę tego typu wyraża np. poniższy list:

O. Frangé 352: My, uniżeni bracia, piszemy do naszego ojca Frange, miej miłosierdzie i poślij nam teraz błogosławieństwo (ⲧⲛⲏⲟⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲛⲛⲟⲩⲥⲙⲟⲩ), zgodnie z tym, co Bóg da twemu sercu. Zgodnie z wolą bożą i waszymi modlitwami skończyliśmy służbę przy szatach.

Istota zawartej w powyższym liście prośby pozostaje dla nas nieznana, co wynika z tego, że sam termin „błogosławieństwo" w tekstach mniszych odnosi się do szerokiego spektrum czynności, w których poważany mnich działał jako pośrednik pomiędzy Bogiem a proszącymi o Jego łaskę. Najprostszym z tych zabiegów wydaje się formuła błogosławieństwa zawarta w liście, np:

MMA 1152 inv. 180: [81]† Na początku pozdrawiam twą braterską dobroć. Niech Pan ci błogosławi (ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲉϥⲉⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ). Bądź łaskaw odesłać mi księgę, którą ci posłałem [---] także bracia, którzy są ze mną, kłaniają się waszej miłości. † Bądź zdrów w Panu.
Dostarczyć umiłowanemu bratu Dżorowi od uniżonego prezbitera Wiktora.

Błogosławieństwo zawarte wyżej[82] mieści się dobrze w konwencji regulującej codzienne zachowania mnichów. Prośba o błogosławieństwo była ustaloną przez lokalną mniszą tradycję formułą przywitania i prośby ze strony gości oczekujących na wejście do mniszej celi[83], jak również zwykłą odpowiedzią dawaną na wezwanie przełożonego[84]. Podobną prośbą gospodarz zapraszał do

[79] Dosł. „twoje ojcostwo", tak samo w dalszej części listu.

[80] „The Life of Bishop Pisentius", wyd. E.A.W. Budge, s. 91 (tekst), 279 (przekład), gdzie błogosławieństwo udzielane przez „świętego męża" Pisentiosa jest określone jako szczególnie wielkie.

[81] Opublikowany przez E. Garel (*The Ostraca of Victor the Priest found in the Hermitage MMA 1152*, [w:] *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology*, *Warsaw 29 July–3 August 2013*, red. A. Łajtar, T. Derda, J. Urbanik *et al.*, Warsaw 2016, s. 1051–1052).

[82] Podobne formuły benedykcyjne (także w pozdrowieniach końcowych): *O. Crum ST* 236 (= *O. Vindob. Copt.* 288), 239, 283, 308 (= *O. Vindob. Copt.* 274), 346 (= *O. Vindob. Copt.* 201), 377 (= *O. Vindob. Copt.*) 211, 266. Zwróćmy uwagę, że w niektórych listach pojawia się fraza „Niech Pan błogosławi ciebie i twoje bydło".

[83] „The Life of Bishop Pisentius", wyd. E.A.W. Budge, s. 80 (tekst), 265 (przekład). Mówi się tu, że formuła ta należy do „kanonu braci" (ⲡⲕⲁⲛⲱⲛ ⲛ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ); por. *ibidem*, s. 110 (tekst), 304 (przekład).

[84] *Ibidem*, s. 124 (tekst), 320 (przekład).

środka[85]. Starszy mnich udzielał błogosławieństwa, podając rękę do ucałowania[86]. Znak krzyża poświadczony jest tylko przy szczególnych interwencjach[87], niewykluczone jednak, że należał również do normalnych gestów błogosławieństwa. Prawdopodobnie takie znaczenie ma zwrot „przyjąć błogosławieństwo z czyjejś ręki"[88].

Ekwiwalentem błogosławieństwa udzielonego ręką mnicha mógł być list ze słowami błogosławieństwa, który samą swą obecnością w domu adresata zapewniał mu boską opiekę. Zdaje się świadczyć o tym poniższe wyznanie:

> *O. Crum VC* 90: Izaak, *laszane* Esou pisze i kłania się swemu umiłowanemu ojcu i panu, Ananiaszowi, anachorecie z Tpeke. Za sprawą twych świętych modlitw i twych słodkich listów (ⲛⲉⲕⲱⲗⲁϫⲉ), które mi przesłałeś i które nas strzegą aż do teraz, bądź łaskaw napisać list (ⲟⲩⲱⲗⲁϫⲉ) [---] powiadomić [---].

Tekst zdaje się zakładać wiarę w moc, którą daje fizyczna obecność ostrakonu czy papirusu z listem, być może zawierającym okolicznościowe błogosławieństwo (tak chyba rozumowali autorzy *O. Frangé* 352) lub też odpowiednio dobrane słowa z Pisma[89]. Nie da się rozstrzygnąć, czy taki charakter miało „błogosławieństwo (ⲡⲉⲥⲛⲟⲩ) powleczone (?) i zapieczętowane", które wspomina jeden z listów[90], bez wątpienia jednak uważano je za rzecz szczególnie cenną, a ze względu na sposób zabezpieczenia trudno w nim widzieć paczkę żywnościową czy nawet chleb eucharystyczny.

Błogosławieństwo mogło być jednak związane także z konkretnym przedmiotem lub substancją:

---

[85] *Ibidem*, s. 77 (tekst), 262–263 (przekład).

[86] *Ibidem*, s. 81 (tekst), 266 (przekład); s. 106 (tekst), 299 (przekład).

[87] Znak krzyża (ϣⲫⲣⲁⲅⲓⲥ) zostaje uczyniony nad owcą (tekst nie podaje, czy owca była chora) i nad chorymi, którzy uzyskują zdrowie: *ibidem*, s. 112–113 (tekst), 306 (przekład); znak krzyża nad chorym również *ibidem*, s. 116 (tekst), 311 (przekład); por. *ibidem*, s. 114 (tekst), 308 (przekład), gdzie Pisentios czyni znak krzyża nad wodą przeznaczoną do uzdrowienia opętanego. (Uwaga! W przekładzie podano błędnie, że znak krzyża został uczyniony nad samym opętanym).

[88] *Ibidem*, s. 78 (tekst), 260 (przekład); por. *ibidem*, s. 91 (tekst), 279 (przekład), gdzie mamy „Przyjąłem błogosławieństwo jego ręki" (ⲁⲓϫⲓ ⲥⲛⲟⲩ ⲛ̄ ⲧⲟⲟⲧϥ̄); *ibidem*, s. 106 (tekst), 299 (przekład). Po takie błogosławieństwo, wymagające osobistego kontaktu, udaje się autor listu *O. Frangé* 628, o takim wspomina również *P. Mon. Epiph* 213. Por. obietnicę takiego błogosławieństwa ze strony odwiedzanego *O. Crum ST* 377 = *O. Vidnob. Copt.* 211, ll. 3–6: „Bądź łaskaw przyjść do mnie, abym spotkał się z tobą i aby Bóg cię pobłogosławił".

[89] *O. Brit. Mus. Copt.* I, *add.* 23 (proweniencja nieznana) potwierdza praktykę „błogosławieństwa" w domu, chyba w charakterze swego rodzaju talizmanu.

[90] *O. Frangé* 648.

O. Frangé 191: Bądź łaskaw nałożyć ten sznur na twą klacz i zawiąż błogosławieństwa (ⲛⲉⲥⲙⲟⲩ) na jej karku, aby Pan jej błogosławił i strzegł ją dla ciebie[91].

O. Brit. Mus. Copt. I 54/1, ll. 4–13: Na początku listu [---] kłaniam się waszej ojcowskiej świętości. Bądźcie miłościwi i pamiętajcie, by wznosić swoje święte ręce i rzucać swój cień na nas. Poślijcie nieco pobłogosławionej wody (ⲙ̅ⲙⲟⲩ ⲛⲥⲙⲟⲩ), abym spryskał nią bydło, jest bowiem chore. Inaczej, jeśli odwrócicie waszą twarz [---].

Autorem pierwszego z listów jest sam Frange, który – jak widać – nie ma oporów przed sporządzeniem swego rodzaju amuletu. Nie jest jasne, czy błogosławieństwem jest tutaj sam sznur, czy też element (zapewne skrawek papirusu) doczepiany do sznura, czy może oba te przedmioty łącznie. Drugi list zawiera jedynie prośbę o wodę, wyraźnie więc widać, że pobłogosławiony przedmiot mógł obywać się bez zapisanych słów. W obu podanych przykładach chodzi o przedmioty mające pomóc w chorobie zwierząt, nie wydaje się natomiast – mimo braku bezpośrednich dowodów – że podobna praktyka nie mogła być stosowana wobec chorych ludzi[92].

Błogosławieństwo może być również po prostu podarunkiem, chyba jednak nie do końca pozbawionym religijnej treści, gdyż – jak się wydaje – chodzi tu o ekwiwalent greckiego terminu εὐλογία w znaczeniu daru, niekoniecznie wcale chleba[93]:

P. Mon. Epiph. 246, ll. 2–8, 15–17[94]: Posłałem niewielkie błogosławieństwo (ⲥⲙⲟⲩ), które [---] masło, chleb i [---] Nie znalazłem nikogo godnością równego tobie [---] módl się za mnie, wznosząc twe święte ręce, ludzie bowiem chorują [---] niech Bóg mnie uzdrowi [---] (...)[95].
Dostarczyć memu umiłowanemu bratu Janowi od prezbitera Szbeta.

Prośbę o błogosławieństwo-podarunek można widzieć także w dopisku dołączonym do innego z listów: „Miej litość i daj błogosławieństwo († ⲟⲩⲥⲙⲟⲩ)

[91] Uderza podobieństwo do praktyki poświadczonej w *Corpus Hippiatricorum Graecorum* X 3 i 5, gdzie podaje się, że jeśli klacz ma trudności z porodem, należy zawiesić na niej papirus z fragmentem Ps 46, jeśli jest zaś niepłodna, należy zawiesić fragment z wersem *Iliady*. Podaję za: R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013, s. 74.

[92] O takie błogosławieństwo dla swego chorego syna prosi być może anonimowy autor listu „świętego" ojca Eliasza w *P. Mon. Epiph.* 201.

[93] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 570, *s.v.* E–F.

[94] Jako prośbę o podarunek (*gift*) interpretuje Crum także wzmianki o błogosławieństwach w *O. Crum ST* 226 (= *O. Vindob. Copt.* 255), 359; tak W. Till interpretuje również „błogosławieństwo" w *O. Vindob. Copt.* 269 (pochodzenie nieznane).

[95] Skądinąd mamy tutaj wrażenie – choć nie zostało to powiedziane wprost – że modlitwa wstawiennicza mnicha powinna być wynagrodzona.

temu chłopcu"[96], gdzie chłopiec to najpewniej nowicjusz-doręczyciel listu. Podobnie błogosławieństwo, które uniżony Józef przesyła bratu Janowi na prośbę kogoś innego, nie może być niczym innym jak podarkiem[97]. Pytanie, czy błogosławieństwo-podarek faktycznie było pokarmem błogosławionym, czy też mamy tu do czynienia z językową konwencją, pozostaje otwarte, choć ta pierwsza możliwość jest prawdopodobna – w innym liście uniżony Jan przesyła biskupowi Abrahamowi z Hermonthis chleby do pobłogosławienia[98].

Niekiedy zlecano mnichowi zadanie kierowania całokształtem życia człowieka. Takie prowadzenie duchowe znane jest nam z literatury monastycznej, mamy jego potwierdzenie także w niezwykle interesującym liście archidiakona Józefa do Epifaniusza[99] oraz w niedawno wydanym liście z klasztoru Cyriaka, w którym ktoś (prawdopodobnie mnich) zwraca się do poważanego ojca[100]. Nadawca jest przekonany nie tylko o skuteczności modlitwy ojca, ale również o tym, że ów zna boże zamysły oraz jest w stanie pokierować jego postępowaniem zgodnie z wolą bożą:

> *O. Monastery of Cyriacus* 15: [---] Pytam[101] cię, panie ojcze święty, z powodu mego brata, który zachorował, abyś mnie pouczył, czy jest wolą Boga, że on zachorował, czy też nie; czy mój brat wyjdzie z obczyzny (?) i czy jeśli pójdę do Apa, to załatwię (?) sprawę; i czy to Bóg zsyła na nas wszystkie pokusy, czy też nie. Obiecałem, że nie pójdę znowu z barbarzyńcami [---] choroba [---] poproś Boga znowu w mojej sprawie, aby dał mi chleb, abym miał co jeść[102]. Pozdrawiam cię, panie ojcze [święty]. Módl się za mnie.

Pozostałe aspekty religijności i wyobraźni religijnej w listach mniszych

Listy mnisze zawierają, poza zagadnieniami omówionymi wyżej, wiele informacji odnoszących się do innych aspektów życia i myślenia religijnego mni-

[96] *O. Crum ST* 274, ll. 15–17.

[97] *P. Mon. Epiph.* 245.

[98] *O. Crum* 90. Por. M. Krause, *Apa Abraham von Hermonthis*, t. 2, s. 116: „Sicher handelt es sich um Oblaten für Abendmahl". Co prawda mamy tu do czynienia z błogosławieństwem biskupim, ale i poważany mnich zapewne mógł podobnie błogosławić pokarm.

[99] *P. Mon. Epiph.* 162.

[100] A. Hasznos (*Coptic Texts*, s. 63) proponuje widzieć w nim zamieszkującego erem w początkach VII wieku apę Abrahama. Wnioskowanie to jednak opiera się identyfikacji barbarzyńców wspomnianych w liście z Persami. Nawet jeśli tak jest, nie możemy mieć w tej sprawie żadnej pewności.

[101] Dosł. „wzywam", „proszę".

[102] Dosł. „abym go [tj. chleb – przyp. PP] jadł".

chów. Spośród nich szczególnie istotny jest status samego mnicha wobec innych chrześcijan i samego Boga. Znajduje on wyraz w epitetach, niekiedy peryfrastycznych, którymi określa się mnichów w formułach otwierających listy. W większości przypadków mieszczą się one co prawda w dość ograniczonym i powtarzalnym repertuarze, ale niewłaściwym byłoby odmawianie im treści[103]. Możemy mieć tutaj zresztą do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym – formuła powstała jako odzwierciedlenie pewnego konceptu teologicznego, ale jej użycie koncept ten utrwala i rozpowszechnia.

Mnisi są zatem przede wszystkim święci (ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ, ⲧⲙⲛ̅ⲧⲡⲉⲧⲟⲟⲩⲁⲃ). Wyjątkowe są pozdrowienia Frange dla apy Sourosa, w których ten ostatni – mimo że najwyraźniej żyjący – został określony jako ἅγιος[104]. Tego samego określenia użyto wobec apa Pawła, szczególnie czczonego przez – chyba wówczas młodego – Frange[105]. W *P. Mon. Epiph.* mamy poświadczone natomiast użycie pochodnego od ἅγιος koptyjskiego *abstractum* „wasza świętość" (ⲧⲉⲧⲛ̅ⲁⲅⲓⲟⲥⲩⲛⲏ)[106]. Dalej, mnisi są „nosicielami Chrystusa" (ⲉⲧⲫⲣⲉⲓ ⲙ̅ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅)[107], „miłośnikami Chrystusa" (ⲙ̅ⲙⲁⲓⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲥ̅, ⲉⲧⲙⲉⲙ̅ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅), „sługami Boga" (ⲣⲉϥϣⲙ̅ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ)[108]. Wielokrotnie zamiast wprost adresata pozdrawia się jego anioła lub też pada się przed jego aniołem[109]. Tylko w jednym liście dopowiada się o aniele, że „gromadzi was we wspólnocie apostołów Chrystusa, w jedności"[110]. W świetle enkomium ku czci Pisentiosa anioł jest nie tyle aniołem stróżem, ile samym świętym[111]. Mamy także określenia wyjątkowe, odnoszone do Epifaniusza, jak „prorok"[112] i „noszący Ducha Świętego"[113]. Wszystkie te frazy niosą ze sobą znaczenia teologicz-

---

[103] S. Turner (*Epistolary Formulae*, s. 176–180) omawia je właśnie jako konwencjonalne określenia godności i relacji między autorem a adresatem listu, nie zwracając uwagi na ich wymiar teologiczny.

[104] *O. Frangé* 42. Termin ἅγιος najczęściej określa zmarłych świętych z przeszłości.

[105] *O. Crum* 396.

[106] Np. *P. Mon. Epiph.* 121, 133, 140.

[107] Określenie to jest często stosowane wobec biskupa Pisentiosa, ale bynajmniej nie ogranicza się do niego.

[108] *O. Vindob. Copt.* 292.

[109] Element ten pojawia się dopiero w listach z VIII wieku: R. Dekker, „A Relative Chronology", s. 763. Niezwykle oryginalne otwarcie zawiera *O. Crum ST* 372 = *O. Vindob. Copt.* 222, ll. 1–4: „Na początku kłaniam się aniołowi mieszkającemu przy świętym ołtarzu". Czy jest to pozdrowienie skierowane do kapłana? Nie możemy być pewni.

[110] *O. Frangé* 38, ll. 8–10, zbliżona fraza jednak także w *SB. Kopt*. I 292.

[111] „The Life of Bishop Pisentius", wyd. E.A.W. Budge, s. 119 (tekst), 314 (przekład): ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲉⲛⲁⲧⲉ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲃⲓⲟⲥ ⲛ̅ ϣⲡⲏⲣⲉ ⲙ̅ⲡ̅ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛ̅ ⲛ̅ϭⲟⲙ („Prawdziwie bardzo wielki jest twój cudowny żywot, o aniele Pana mocy").

[112] Np. *P. Mon. Epiph.* 162, l. 28. Na temat znaczenia tego terminu i analogii w literaturze koptyjskiej zob. MacCoull, „Prophethood", s. 311–312. W literaturze hagiograficznej jest ono powszechnie odnoszone do świętych mnichów i biskupów, w tym Pisentiosa.

[113] *P. Mon. Epiph.* 106, 163. Analogie z literatury monastycznej podaje W.E. Crum (*The Monastery of Epiphanius at Thebes*, cz. 2, s. 196).

ne, które czekają jeszcze na pełne wyjaśnienie w szerokim kontekście egipskiej literatury monastycznej.

Obok tych utartych fraz szczególną uwagę zwracają rozbudowane pozdrowienia, posiłkujące się oczywiście także cytatami z Pisma, np.[114]:

> *P. Mon. Epiph.* 110: [---] uniżony witam i pozdrawiam moich umiłowanych świętych ojców, ludzi prawdziwie miłujących Boga, którzy uświetnieni są w każdej dobrej cnocie i każdym dobrym czynie. Pozdrawiam was bardzo z pełni mojej duszy, co więcej padam i czczę podeszwy waszych świętych stóp, mężowie zaprawdę umiłowani, apo Izaaku i apo Eliaszu. Napisano bowiem w Piśmie, (które jest) tchnieniem Bożym: „Nie może ukryć się miasto położone na górze"[115]. Wy jesteście zaprawdę (tymi, którzy) wydają wszelki przyjemny zapach, a on niesie się daleko.
> Bądźcie zdrowi.

Z innych zagadnień związanych z przekonaniami religijnymi uwagę zwracają – obecne tylko z rzadka – dłuższe sformułowania natury teologicznej. Nigdy jednak nie mają formy wykładu wiary, lecz raczej pojawiają się w partiach modlitewnych i litanijnych, jak poniżej:

> *P. Mon. Epiph.* 109B[116]: [---] filarze, [który wspierasz] świat zamieszkały. Ty jesteś naszą chwałą i [ty jesteś] naszą dumą. Moja uniżoność [błaga] prawdziwego Chrystusa za tobą, aby On, [lekarz] chorych, biskup dusz, wspomożyciel strapionych, opiekun, który leczy wszelkie choroby i wszelkie słabości, udzielił ci łaski uzdrowienia i odpoczynku. Niech Pan uczyni mnie godnym oglądać was[117] znowu, bowiem czas mojego odejścia przybliżył się.
> Bądź zdrów w Panu.

Listy mnisze z reguły dotyczą spraw bardzo konkretnych lub też są formą podtrzymania więzi między mnichami. Wyjątkowo tylko znajdujemy obszerniejsze refleksje nad mniszym życiem, stosunkiem do ludzi i Boga. Przykładem może być poniższy list, skierowany do Mojżesza (I poł. VII w.):

> *O. Frangé* 773: [---] uniżony [---] braterstwo. Witam słodycz twego braterstwa i bardzo cię pozdrawiam. Znalazłem cię zdrowym za sprawą mego umiłowanego brata, którego posłałem do ciebie. Teraz nastała dla mnie wielka radość, bowiem tym, o co ciągle zabiegam, jest zdrowie twej pobożności. Wierz mi, mój drogi bracie, że kiedy znalazłem cię zdrowym za sprawą ust mego brata, było to, jakbym cię zobaczył. Zresztą Bóg dał ten nakaz, aby było tak, iż każdy pozdrawia swego

[114] Innym przykładem jest *P. Mon. Epiph.* 201, gdzie sprawiedliwość mnicha i zaufanie w jego moc zostają ujęte nawiązaniem do Jk 5,16: „Modlitwa sprawiedliwego ma wielką moc".

[115] Mt 5,14.

[116] Szczególne epitety Chrystusa także: *O. Frangé* 379, *P. Mon. Epiph.* 142.

[117] Przejście pomiędzy drugą osobą liczby pojedynczej i drugą osobą liczby mnogiej jest bardzo częste w listach koptyjskich.

brata albo tego, kogo chce. Krótko mówiąc, klasztory są oddzielone jeden od drugiego, a człowiek nie znajdzie tego, kogo kocha, w dowolnym momencie, lecz zwykle pismo daje jednym obraz drugich. Zlituj się – jeśli Jezus da ci łaskę zdrowia – niech twa braterskość uczyni nas godnymi twego pozdrowienia. Tak (już) bowiem jest, że pocieszamy siebie dzięki wam. Oto skromna pamiątka[118], którą posłałem tobie przez mojego brata. Teraz on powiadomił mnie, że ty pragniesz nieco sosu rybnego. Muszę cię zganić, że nie posłałeś mi (wiadomości) o tym.
Mojemu bratu Mojżeszowi, na początku miesiąca.
Uniżony [---]

Poza powyżej zasygnalizowanymi zagadnieniami, korespondencja monastyczna rzuca światło na rozumienie grzechu i grzeszności, woli i wiedzy bożej, na pobożność maryjną i kult świętych (listów poruszających te zagadnienia jest jednak znaczenie mniej, niż można by sądzić po literaturze monastycznej). Pozwala nam poznać teologię monastyczną nie z poziomu traktatów o duchowości czy tekstów normatywnych, ale w jej postaci zinternalizowanej i praktykowanej na co dzień. Jak to bowiem wynika jasno nawet z kilkunastu cytowanych wyżej przykładów, w listach monastycznych widzimy teologię przede wszystkim w działaniu, często jako środek do ustanawiania relacji pomiędzy autorem a adresatem listu.

Przemysław Piwowarczyk,
Katedra Filologii Klasycznej
Uniwersytet Śląski
p.piwowarczyk@us.edu.pl

Streszczenie

Pomiędzy VI a VIII wiekiem n.e. Teby Zachodnie były jednym z głównych centrów egipskiego monastycyzmu. W toku wykopalisk prowadzonych na tym obszarze od ponad wieku pozyskano tysiące tekstów dokumentujących życie codzienne mnichów. Wśród nich wyróżniają się teksty religijne pisane na ostrakach i skrawkach papirusu. Wyimki z Pisma, liturgii i autorów monastycznych pozwalają nam poznać bezpośrednio codzienną mniszą strawę duchową. Listy pisane przez mnichów i do mnichów ukazują zaś, jak koncepcje teologiczne i wyobrażenia religijne przenikały codzienną komunikację. Artykuł ma dwa zasadnicze cele. Po pierwsze, określa korpus ostraków zawierających *excerpta* z tekstów religijnych i wskazuje możliwe interpretacje ich pochodzenia i funkcji. Po drugie, na reprezentatywnych przykładach ukazuje główne zagadnienia religijne obecne w korespondencji mnichów tebańskich – związane z Pismem, błogosławieństwem i modlitwą.

[118] Chyba jest to synonim błogosławieństwa w znaczeniu podarunku.

OSTRACA AND PAPYRI FROM WESTERN THEBES AS A SOURCE FOR RESEARCH ON THE SPIRITUALITY AND RELIGIOUS IMAGINARY OF EGYPTIAN MONKS

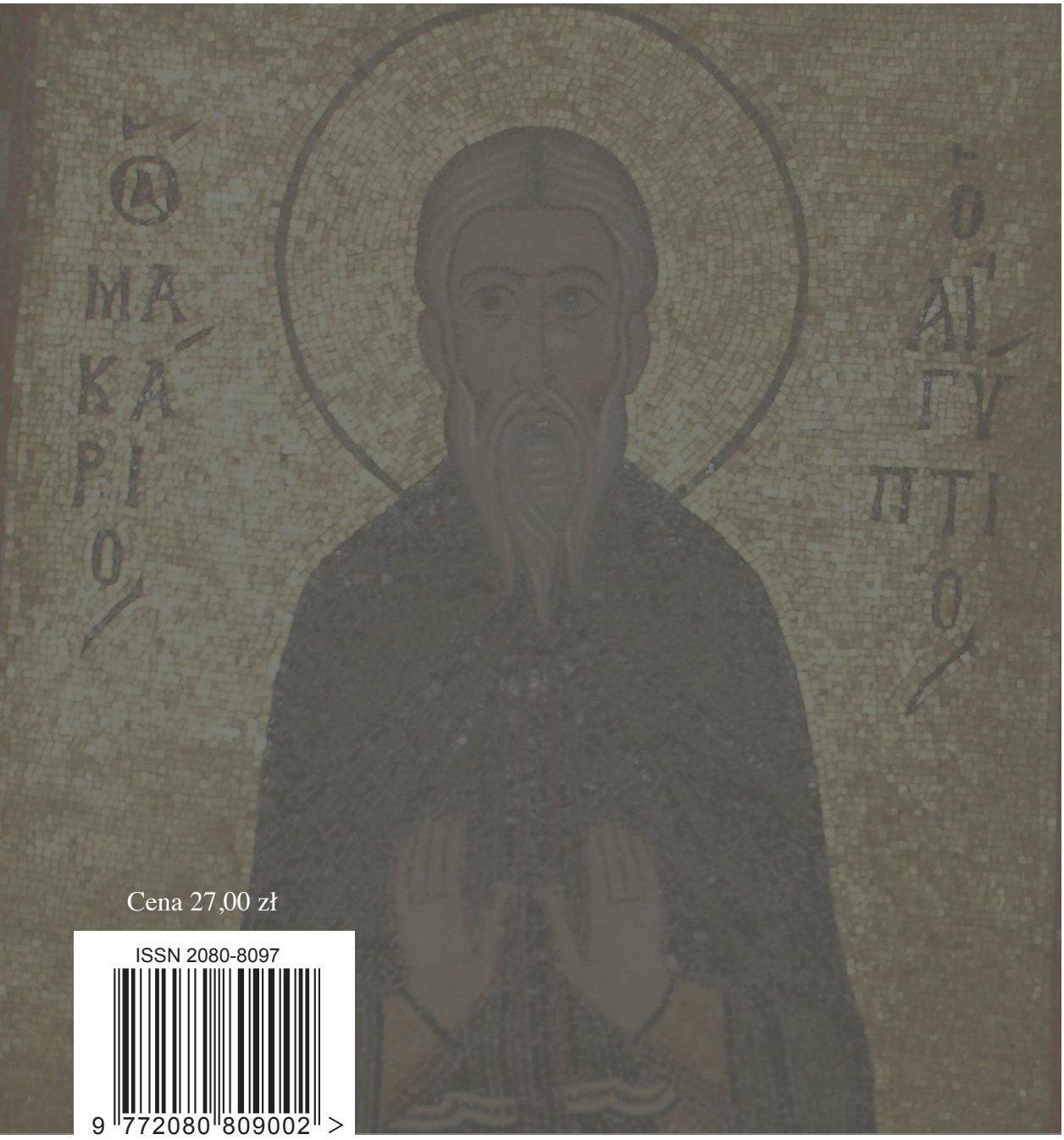
Summary

Between 6th and 8th century A.D, Western Thebes was one of the major centres of Egyptian monasticism. Excavations conducted in this area for more than one hundred years brought thousands of ostraca and papyri scraps documenting the daily life of the Theban monks. A substantial part of this material refers to religious issues. On one hand, the explicitly religious texts written on ostraca, such as biblical, liturgical and homiletical passages, reveal the basic spiritual diet of the monk. On the other hand, the monastic letters show how theological concepts and religious imagery were put into the practice of daily communication.

The paper has two objectives. Firstly, it presents and interprets the corpus of ostraca with religious texts. Secondly, it gives examples of the main religious topics present in the epistolary corpus of Theban monks, with the use of Scripture, prayer, and blessing as the most important issues.

SŁOWA KLUCZOWE / KEY WORDS

Teby Zachodnie, ostraka koptyjskie, Biblia, modlitwa mnisza
Western Thebes, Coptic ostraca, Bible, monastic prayer



Cena 27,00 zł

ISSN 2080-8097