

ANDRZEJ J. FREJLICH  
Lublin

### JAK MNICH STAWAŁ SIĘ ANIOŁEM

Fenomen narodzin chrześcijańskiego monastycyzmu w okresie schyłkowego antyku już od początków XIX w. zdumiewa badaczy. Do dzisiaj nie wypracowali oni wspólnego poglądu na temat przyczyn tego wielkiego ruchu ucieczki od świata, który ogarnął szerokie rzesze chrześcijan na obszarze Północnej Afryki i Bliskiego Wschodu w III i IV w.

Już pierwsi historycy Kościoła, współcześni ruchom ascetycznym, opisują to zjawisko, wtedy także postrzegane jako coś niezwykłego. Sozomen w swej *Historii Kościoła* kwituje to bardzo krótko. Dostrzega w chrześcijańskiej ascezie wyraźne nawiązanie do żydowskiej tradycji Starego Testamentu, pisze, że w pewnym czasie także egipscy chrześcijanie zaczęli wyznawać tę filozofię<sup>1</sup>. Jako drugi wymienia powód bardziej praktyczny i przyziemny. Sposobność powstania owej *filozofii pustyni* stworzyły prześladowania, które spadły na wiarę. Kiedy bowiem chrześcijanie, ratując się ucieczką, przebywali dłużej w górach, na pustyniach i w leśnych dolinach, przyzwyczajali się do tego rodzaju życia<sup>2</sup>. W zacytowanym zdaniu Sozomen uświęconą praktykę pustynnej ascezy odziera z aury wyjątkowości, kładąc ją na karb zwykłego przyzwyczajenia.

Jeśli nawet tak było, że przyzwyczajenie stało się jednym z czynników wykształcania się tej formy życia religijnego, to faktem pozostaje, iż wkrótce pustynia stała się synonimem jednej z najbardziej wyrafinowanych dróg do Boga i – co najważniejsze – stała się ojczyzną mnichów.

---

<sup>1</sup> Przekład S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 56.

<sup>2</sup> Tamże.

Pustynia występująca na kartach żywotów mnichów egipskich i syryjskich i w apoftegmatach jest raczej pojęciem umownym. Jeśli za podstawę weźmiemy najbardziej obiegowe wyobrażenia pustyni, to miejsca, w których osiedlali się asceci, tylko z rzadka mieszczą się w tej kategorii. Częściej były to raczej pustkowia, miejsca z rzadka zasiedlone, obrzeża rzeczywistej pustyni. Taki był *dzebel*, skalista krawędź doliny Nilu. Pustynia syryjskich mnichów również była najczęściej łańcuchem ubogich w roślinność i wodę wzgórz, otaczających uprawne i gęsto zaludnione doliny. I w Syrii, i w Egipcie mnich nigdy do końca nie zrywał kontaktu z otaczającym go światem. Wykonane przez siebie przedmioty rękodzieła wymieniał na targu w mieście na niezbedną do przetrwania żywność.

Życia na piaszczytej pustyni nie byłby w stanie znieść nawet najbardziej wymagający dla siebie mnich. Ale i te miejsca, które zasiedlali asceci, były wystarczająco surowe pod względem klimatu i warunków bytowania, aby poza nimi zechciał ktoś z własnej woli tu żyć. Tylko człowiek stroniący od cywilizacji, szukający samotności, dobrowolnie osiedlał się tutaj na dłużej.

Ucieczka od świata pchała więc ascetów na pustynię. Dlaczego wybierali właśnie pustynię? Wyjaśnia to św. Bazyl w liście do św. Grzegorza z Nazjansu, pisanym z pustelni w Annisach w 357 r. Każdy dzień, niosąc duszy mrok swoisty, a noce, przejmując na siebie troski dnia, zwodzą umysł tymi samymi urojeniami. Jest przecie wyjście z tego, mianowicie całkowite zerwanie ze światem. Odejście zaś od świata nie na tym polega, żeby cielesnie znaleźć się poza nim, ale na oderwaniu duszy od wspólnych doznań z ciałem i na staniu się człowiekiem bez ojczyzny, bez domu, nie szukającym swego, nie goniącym za przyjaciółmi, człowiekiem bez dobytku, bez środków do życia, bez pracy najmniejszej, bez znajomości, niepodatnym na pouczenia ludzkie, gotowym natomiast na rozumowe przyjęcie wskazań, jakie wywodzą się z nauk Bożych<sup>3</sup>. Tyle św. Bazyl.

*Anachoresis* – jak w czasach Ojców Kościoła określano greckim terminem odejście od świata – miała prowadzić mnichów do stanu idealnej egzystencji, poza troskami i uwikłaniem w codzienność<sup>4</sup>. Pustynia stała się wyrazem pogardy dla świata, rzeczywistością, w której mnich znajduje się poza światem. Określenia *odejść od świata*, *zostawić świat* szczególnie często powtarzają się na kartach apoftegmatów Ojców Pustyni. Na przykład Abba Makary Egipcjanin, założyciel słynnego ośrodka monastycznego

<sup>3</sup> Cyt. za: R. P r z y b y l s k i, *Pustelnicy i demony*, Warszawa 1994, s. 35.

<sup>4</sup> Tamże.

w Sketis, spotkał kiedyś w odległym miejscu pustyni dwóch nagich mnichów, przebywających tam od 40 lat. Ci widząc, że przychodzi z zewnątrz, jako pierwsze zadali mu pytanie: Co się dzieje ze światem?<sup>5</sup>

Widzimy więc, że mamy do czynienia z ostrym podziałem na dwie rzeczywistości: świat – synonim materii, pustynię – synonim ducha. Zapewne ten ostry i uproszczony podział funkcjonował w myśli ascetycznej. Znamy kilka opowieści o życiu mnichów, w których piętnuje się tych z braci, którzy *wnoszą świat na pustynię*. Sami za bardzo uwikłani są w powszechnie odrzucaną doczesność i tym burzą spokój innych<sup>6</sup>. Właśnie owa dominacja materii, jej natarczywość, była jedną z przyczyn ucieczki od świata. Negacja tego, co materialne, i wyzwolenie się spod jego wpływu było niemożliwe w *świecie*. Wierzono, że pustynia jest wyjściem z sytuacji, jest dla mnicha jedyną szansą przewyciężenia pokus świata i przywiązania do rzeczy.

Z wspomnianym wyżej pojęciem *anachorezy* wiąże się inny grecki termin – *anapausis* – wytchnienie, czas opoczynku. Teoretycy życia monastycznego określali tym terminem stan egzystencji mnicha wręcz poza rzeczywistością. Idealny stan ducha, który miał doprowadzić do *odpoczynku w wieczności*, a więc do zbawienia<sup>7</sup>. Pojęcie *anapauzy* było jednym z powodów przewrotnego rozumienia pustyni. Grota czy też lepianka, czasem jama w ziemi, w której wiódł swój żywot asceta, stawały się rajem, miejscem ochłody i wytchnienia. Pozostawiony gdzieś poza granicami pustelni świat jawił się jako pustynia, jałowa ziemia pokus, cierpień i wszelkiego zła. Zagubiony z dala od zepsutego świata erem czy klasztor był wytęsknioną oazą dla utrudzonego wędrowną mnicha.

Pogarda dla świata była jedną z najbardziej charakterystycznych cech anachorezy chrześcijańskiej. Cytat ze św. Jana (1 J 2, 15-17) „Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. To wszystko bowiem, co jest w świecie: pożądanie ciała i pożądliwość oczu, i rozkosze życia, nie jest od Ojca, ale ze świata, a świat przemija i jego porządliwość” – często uznawany jest za motto mieszkańców pustyni. Niestety, bywał on też interpreto-

---

<sup>5</sup> *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. II, w: *Źródła Monastyczne*, t. IX, red. M. Starowiejski, Kraków 1995, s. 328-329. Makary zapytał ich także, w jaki sposób może stać się mnichem. Oni odrzekli: Jeśli ktoś nie wyzbędzie się wszystkiego, co jest na świecie, nie może zostać mnichem.

<sup>6</sup> P r z y b y l s k i, dz. cyt., passim.

<sup>7</sup> Tamże, s. 35.

wany przez grzeszącą nierzadko uproszczeniami myśl monastyczną kategorycznie: albo świat, albo Bóg.

Czy ucieczka na pustynię była wyjściem z sytuacji? – otóż nie. Zło bowiem leży w samym człowieku, a nie gdzieś poza nim. Mnich uciekający od świata, nie wiedząc o tym, zabiera go ze sobą. Szybko jednak przekonuje się o tym. Tak pogardzana przez niego materia na pustyni manifestowała się jeszcze natarczywiej niż poza nią. Krzyczała do ascety z każdego ziarenka piasku, źdźbła zeschniętej trawy, każdej kromki chleba czy kubka wody, które wydzielał sobie tak skąpo. Zachowanie czystości cielesnej, tak ważne w ruchu monastycznym, nastręczało mnichowi równie wielu trudności jak w ludnym mieście. Olbrzymia ilość apoftegmatów poświęcona jest właśnie temu problemowi. Dlaczego tak się działo? Fizyczne wyczerpanie osłabiało wolę człowieka, czyniło go mniej odpornym na pokusy, mniej czujnym na zakusy przebiegłych demonów, których siedliskiem była pustynia<sup>8</sup>.

Tak obiecująca z punktu widzenia świata pustynia stawała się miejscem najcięższej próby, polem walki, na którym anachoreta walczył ze *Złym* i ze złem leżącym w nim samym. Nie mógł tego uniknąć, jeżeli chciał osiągnąć wieczność.

W liście III Antoniego Pustelnika do swych synów – mnichów – jak ich sam nazywał, Ojciec Pustyni określa cel ascezy, cel ucieczki od świata, odejście na pustynię. Tym celem jest powrót do pierwotnej czystości i doskonałości. Próba pustyni pozwala mnichowi przekonać się o autentyczności własnych dążeń, sprawdzić swe zamiary. Po jej pozytywnym przejściu jest nagroda – powrót do pierwotnej doskonałości<sup>9</sup>.

Ciało mnicha oczyszcza się z plugawej i grzesznej cielesności, wzmocnieniu ulega pierwiastek duchowy. Emanuje on z jego postaci, mnich osiąga doskonałość, staje się żywą ikoną. Upodabnia się do anioła.

---

<sup>8</sup> P r z y b y l s k i, dz. cyt., s. 56-84.

<sup>9</sup> Św. A t a n a z y W i e l k i, *Żywot świętego Antoniego* [oraz] Św. A n t o n i P u s t e l n i k, *Pisma*, przekł. Z. Brzostowska i in., Wstęp i komentarz, E. Wipszycka, Warszawa 1987, s. 132-134.

\*

Ascetyczni święci w Bizancjum mieli pełną świadomość swych ludzkich ograniczeń, ale całe życie ukierunkowane było na ich pokonywanie. Było to możliwe dzięki potędze wiary i wielkości umysłów. Mnich dążył do osiągnięcia stanu nazywanego w greckiej terminologii *apatheia*, to jest wolność od ludzkich namiętności i emocji. Narzucał sobie różne fizyczne ograniczenia, wyniszczając się postami, tak że stawał się niemal nieżywy i bezcielesny. Teksty hagiograficzne Bizancjum pełne są wzmianek na ten temat. Najbardziej powszechnym samoograniczeniem stosowanym przez ascetów było życie w bezruchu i absolutnym milczeniu. Święty Teodor z Edessys spędzał czas w swojej celi w tak absolutnej ciszy, jakby był posągiem z brązu, jak to określa jego żywot<sup>10</sup>. Często porównuje się ascetę do cienia posągu czy cienia człowieka na murze. Żywot św. Nikona ze Sparty<sup>11</sup> zawiera wiele takich szczegółów. Autor jego biografii mówi nam o swym bohaterze: „Można by powiedzieć, że cień posągu w nim widzimy, a nie człowieka w swym cielem”<sup>12</sup>, a w innym miejscu: „Jego ciało było tak wyniszczone z powodu trudów, że nie różnił się od cienia”<sup>13</sup>.

W żywocie Marii Egipcjanki, przypisywanym Sofroniuszowi (VII w.), wielokrotnie natrafiamy na takie wątki. Ciało jej porównywane jest z cieniem, skóra czarna od piekącego słońca, a włosy białe niczym wełna<sup>14</sup>. Opisy Sofroniusza są zadziwiająco zgodne w swych szczegółach z przedstawieniami świętej w sztuce Bizancjum. I malarskie, i literackie portrety oddają kondycję Marii w chwili jej odnalezienia przez mnicha Zosimosa, po 47 latach spędzonych na pustyni.

Bizantyńscy poeci szczególnie wyczuleni byli na oddawanie w swych wierszach cech ascetyzmu świętej. Często poematy na jej temat inspirowane były ikonami. Jeden z epigramów Manuela Filesa, także powstał z inspiracji jakiegoś obrazu Marii Egipcjanki:

---

<sup>10</sup> *Bibliotheca Hagriographica Graeca*, ed. E. Halkin, Brussels 1957<sup>3</sup>, s. 1744. Święty żył w połowie IX w. Jego żywot jest swego rodzaju hagiograficzną powieścią przygodową, powstałą prawdopodobnie w X w.

<sup>11</sup> *The Life of Saint Nikon*, ed. and transl. D. F. Sullivan, Brookline (Mass.) 1987.

<sup>12</sup> Tamże, s. 48.

<sup>13</sup> Tamże, s. 78.

<sup>14</sup> PG 87, 3, col. 3705A.

Malarzu, twa ręka namalowała cień cienia,  
ponieważ ciało Egipskiej Kobiety było cieniem;  
lub raczej, mówiąc precyzyjnie,  
na podstawie cienia namalowałeś materialne cierpienie<sup>15</sup>.

Podobnymi obrazami operuje inny poeta, Jan Apokaukos (przełom XII i XIII w.), opisując ascetyzm świętej:

Miała ona bezcielesną jakość aniołów,  
i cudownym jest jak doprowadziła swą cielesność do stanu cienia  
i jak jest jednocześnie cielesna i wciąż pozostaje cieniem,  
i jak płaskość cienia jest wcielona (w niej),  
będąc zbudowaną ze skondensowanych energii.  
[...]  
Wydaje mi się, że malują Egipską Kobieta  
tak jak natura aniołów była często widziana.  
Ponieważ nie jest niższa od aniołów, nawet w najmniejszej części<sup>16</sup>.

Autorzy poetyckich tekstów dostarczają nam także wielu realistycznych szczegółów z życia ascetów. Wystawiają ich wysiłki w dążeniu do świętości. Zarówno literackie, jak i malarskie portrety ukazują wielu z nich nagimi, jak np. święci Makary i Onufry. Stosunek do własnego ciała i seksualności był istotnym elementem ascezy. Stan nazywany *apatheia* był wyrażany językiem sztuki także poprzez owe realistyczne obrazy, ukazujące pustynnych mnichów nagimi. Pisze o tym między innymi Symeon Nowy Teolog (przełom X i XI w.). W jego przekonaniu mnich, który posiadał ów stan, nie musiał się wstydzić, będąc nagim ani będąc widzianym nagim. Myśli tego rodzaju zawarł w hymnach wystawiających swego duchowego ojca Symeona Eulabesa. Oto jeden z nich:

Święty Symeon Eulabes, studyta  
nie wstydził się niczyją nagością,  
ani widząc innego człowieka nagim, ani będąc nagim widzianym,  
ponieważ posiadał całego Chrystusa i on sam był cały Chrystusem.  
I wszystkie jego członki i członki każdej innej osoby,  
wszyscy i każdy z osobna byli zawsze w jego oczach jak Chrystus  
A on pozostał nieruchomy, niewinny, i wyzbyty wszelkiej namiętności<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> E. Miller, *Manuelis Philae carmina*, vol. I, Paris 1855, s. 36. Epigram ten przytacza także H. Maguire (*The Icons of their Bodies. Saint and their Images in Byzantium*, Princeton 1996, s. 74).

<sup>16</sup> A. Papadopoulos-Keraméus, *Epigrammata Ioannou tou Apokaukou*, „Athena” 15(1903), s. 476-477 – cyt. za: Maguire, dz. cyt., s. 74.

<sup>17</sup> Hymn XV: *Symeon le Nouveau Theologien*, w: *Hymnes*, vol. I, ed. J. Koder i J. Parramelle, Paris 1969, s. 294, Sources chretiennes 156.

Wszystkie cechy tego rodzaju możemy odnaleźć w osobie św. Eutymiosa. Autorem jego biografii był Cyryl ze Skytopolis – VI w., który pisze, że święty w chwili swej śmierci miał *postać anioła*<sup>18</sup>. Charakterystyczny bezruch i płaskość draperii szat, pod którymi nie ujawnia się nawet w najdrobniejszej części bryłowość ludzkiego ciała, dostrzegamy między innymi w mozaikowym portrecie Eutymiosa z Katolikonu klasztoru Hosios Lukas.

Wyniszczające praktyki ascetyczne prowadziły do wyzbycia się cielesności, wraz z którym wzmocnieniu uległ pierwiastek duchowy. Ci, których praktyki w tym kierunku były szczególnie owocne, byli w stanie lewitować, a nawet stawać się niewidzialnymi.

Święty Nikon, o którym była już wyżej mowa, żył – jak czytamy w jego żywocie – na granicy pomiędzy ludzką naturą i bezcielesnością aniołów. Święty, chociaż pozostający w ludzkim ciele, z racji swego podobieństwa do istot bezcielesnych nie był obciążony przypadłościami ludzkiego ciała; jego życie skierowane było ku górze, wędrując w powietrzu razem z siłami niebios<sup>19</sup>. Swą zdolność lewitacji wykorzystywał nawet do celów praktycznych, np. podróżował pomiędzy Koryntem a Argos, unosząc się w powietrzu<sup>20</sup>. Inny monastyczny święty z X w., Łukasz Stiris, zwykł lewitować, odrywając się od ziemi podczas modlitwy<sup>21</sup>.

Przypadki stawania się niewidzialnym opisywane są często w tekstach hagiograficznych Bizancjum. Stan ten był wyrazem osiągnięcia przez ascetę absolutnej doskonałości. Mówi o tym między innymi dialog, jaki możemy znaleźć w żywocie św. Antoniego Młodszego, mnicha z IX w., spisany przez kogoś współczesnego świętemu. Interesujący nas fragment żywota opowiada, że pewnego dnia św. Antoni spotkał ascetę, który posiadał moc stawania się niewidzialnym. Ten zniknął na jego oczach. Antoni mógł upewnić się o obecności świętego męża, dotykając jego niewidzialnych szat. Zdumiony tym zjawiskiem, skierował do niego te słowa: „«Mistrzu, rzeczywiście, jeśli tylko chcesz, możemy cię widzieć, ale jeśli nie chcesz, stajesz się niewidzialny dla wszystkich». Na co asceta odpowiedział, uśmiechając się: «A czy ty nie jesteś w stanie uczynić tego samego?»

---

<sup>18</sup> A. M. J. F e s t u g i e r e, *Les moines d'Orient*, t. III, Paris 1962, s. 113-114; E. S c h w a r t z, *Kyrilos von Skythopolis*, Leipzig 1939, s. 59.

<sup>19</sup> *The Life of Saint Nikon*, s. 56.

<sup>20</sup> Tamże, s. 106.

<sup>21</sup> *Vita*, ed. G. Kremos, „Phokika” 1(1874), s. 28 – cyt. za: C. L. C o n n o r, *The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes*, Ph. D. diss., New York: New York University 1987, s. 88.

Prawdziwie, jeśli jeszcze nie osiągnąłeś tego, nie stałeś się jeszcze prawdziwym mnichem»<sup>22</sup>.

W tym miejscu chciałbym przywołać jeden interesujący przykład i dokładniej go przeanalizować. Przypadek dotyczy cypryjskiego świętego Neofitosa, zwanego Rekluzem. Urodził się on w górskiej wiosce Lefkara lub w jej pobliżu w 1134 r. Po skomplikowanych rodzinnych perypetiach w 1152 r. osiadł w klasztorze św. Jana Chryzostoma w Koutsovendes i otrzymał tonsurę zakonną. Początkowo pełnił różne pomocnicze funkcje w klasztorze, po pewnym czasie poprosił opata o zgodę na opuszczenie wspólnoty i oddanie się życiu pustelniczemu. Opat uznał jednak, że na taką decyzję jest jeszcze zbyt wcześnie. W 1158 r. nasz mnich wyruszył na pielgrzymkę do Ziemi Świętej z nadzieją, że spotka tam jakiegoś świątobliwego pustelnika, który zgodzi się przyjąć go jako swego ucznia. Przez sześć miesięcy wędrował po Palestynie, lecz jego nadzieje nie spełniły się. Wreszcie pod wpływem doznanej wizji zdecydował się wrócić na Cypr do macierzystego klasztoru. Jego wola życia w odosobnieniu była tak silna, że mimo sprzeciwu opata postanowił spróbować jeszcze raz. Zdecydował się opuścić Cypr i udać do skupiska żyjących pustelniczo mnichów na górze Latros, niedaleko Miletu w Azji Mniejszej. W tym celu powędrował do portu Pafos, aby zaokrętować się na statek. Jedyne co posiadał, to była niewielka ilość pieniędzy na opłatę przewozową. Tym razem los obszedł się z nim wyjątkowo okrutnie. Omyłkowo aresztowano go jako potencjalnego zbiega z kraju, zamknięto w więzieniu na zamku w Pafos. Szybko został zwolniony, ale w czasie tego zajścia zrabowano mu pieniądze, jakie posiadał. Stracił więc środki, które pozwoliłyby mu odpłynąć z wyspy. Neofitos opuścił miasto i rozpoczął wędrówkę po okolicznych górach. Tam znalazł grotę nadającą się do zasiedlenia. Ponad rok przysposabiał ją do swoich potrzeb. W dzień Podwyższenia Krzyża roku 1160 dzieło uznał za zakończone. Zaczął żyć w grocie jako pustelnik, niemal nie opuszczając tego miejsca przez całe dalsze życie. Najprawdopodobniej wyjechał tylko raz i to na krótko, w poszukiwaniu relikwii Drzewa Krzyża Świętego. Już wkrótce po osiedleniu się wieść o tym zaczęła rozpowszechniać się wśród mieszkańców okolicznych wiosek. Dotarła nawet do biskupa Pafos Bazy-

---

<sup>22</sup> M a g u i r e, dz. cyt., s. 67. Wybór źródeł hagiograficznych, w którym zamieszczone są interesujące mnie fragmenty żywota św. Antoniego Młodszego nie był mi dostępny: A. P a p a d o p o u l o s - K e r a m e u s, *Sylloge palaistines kai syriakkes hagiologias*, vol. I, St. Petersburg 1907, s. 214.



lego. Ten przekonał Rekluzę do przyjęcia obowiązków kapłana i wyraził zgodę na osiedlenie się przy jego pustelni jednego ucznia. W ten sposób nastąpił wyłom w przyjętym początkowo postanowieniu życia w absolutnej samotności. Zaczęli napływać następni uczniowie i wokół celi pustelnika wkrótce wyrosła spora wspólnota mnichów w postaci *ławry*. Neofitos stał się teraz także opatem monasteru. W skalnym klifie powstały liczne cele, jedną z grot konsekrowano jako kościół pod wezwaniem Krzyża Świętego.

W 1177 r. Rekluz spisał dla swego monasteru *typikon*, który sam poddał częściowej rewizji w 1214 r. Pierwsza wersja dokumentu nie zachowała się. Jedną z naczelnych zasad była niewielka liczba mnichów, których monaster mógł przyjąć. Mimo silnych nacisków Neofitos nie dopuszczał, aby było ich więcej niż osiemnastu. Bronił się także przed przyjmowaniem nadań i uposażeń dla swej wspólnoty.

Ta rozrastała się szybko, zaczęła tracić swój pustelniczy charakter. Monaster odwiedzali liczni pielgrzymi, przybywający tu, aby zobaczyć świątobliwego opata. W 1197 r. 63-letni Neofitos postanowił odciąć się od zewnętrznego świata. Przeprowadził się do nowej celi położonej w górnej partii klifu, powyżej klasztoru. Wykonał ją własnoręcznie, powiększając skalną grotę. Spędził tam resztę swego życia.

Nie znamy dokładnej daty śmierci Neofitosa. Na Cyprze jego święto przypada 14 kwietnia. Zapewne zmarł po 1214 r. (data rewizji *typikonu*), dożywszy ponad osiemdziesięciu lat<sup>23</sup>.

Święty pozostawił bogatą spuściznę literacką. Zawiera ona nie tylko liczne wątki biograficzne, które pozwalają nam prześledzić jego drogę do świętości. Z tekstów tych odczytać można preferowany przez niego model świętości i – co szczególnie uderza współczesnego odbiorcę – pełną świadomość bycia wybranym przez Boga, predestynowanym do świętości. Analizując teksty, które wyszły spod pióra Neofitosa, Catia Galatariotou określa jego postawę jako *process of self-sanctification*<sup>24</sup>. Wszystkie mniej lub bardziej dramatyczne wydarzenia i wybory, których w jego życiu było wiele, Rekluz odczytuje jako znaki swego powołania i w taki sposób przed-

---

<sup>23</sup> Dane biograficzne na temat Neofitosa zaczerpnąłem z najnowszej, monograficznej pracy na jego temat: C. G a l a t a r i o t o u, *The making of a Saint. The life, time and sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991, s. 13-18. Autorka zamieszcza także bogaty wybór z pism świętego i pełną bibliografię przedmiotu.

<sup>24</sup> Druga część książki naszej autorki nosi właśnie taki tytuł. Analizuje w niej ona koncepcję świętości Neofitosa i wszelkie przejawy jego samoświadomości bycia wybranym (tamże, s. 71-74).

stawia je czytelnikowi. W *typikonie* pisze wprost, że został powstrzymany przez Boga przed założeniem rodziny, czym sprzeciwił się planom swych rodziców. Potem, podczas wędrówek po Palestynie w celu znalezienia przewodnika w życiu eremickim, Boska wizja nakazała mu powrót na Cypr i poszukiwanie miejsca dla siebie na rodzinnej wyspie. Wiele lat później w liście do brata Jana nie tylko opisuje cudowne ocalenie życia podczas budowy nowej celi, kiedy to ponad 2-metrowy fragment skały spadł na niego. Podjęcie decyzji o przeniesieniu w wyższe partie klifu określa jako realizację decyzji Boga. Miejsce to jest szczególne, dlatego przybywają tu liczni pielgrzymi, aby uczcić Boga w Trójcy. Zachęca do tego także brata. Górną celę Neofitos nazwał Nowym Syjonem i uznawał ją jako pełną realizację Boskiej woli<sup>25</sup>. W zaleceniach dla swych mnichów, które dotyczyły jego przyszłego grobu, pisze, aby zamurować wejście do niego i na tej ścianie umieścić malowidło, którego treść sam Bóg im podpowie<sup>26</sup>.

Badacz hagiografii znajduje kapitalny materiał nie tylko w pismach Neofitosa. Także malowidła, które ocalały w założonym przezeń klasztorze, również w pełni oddają jego przekonanie o własnej świętości. Około 1200 r. przyozdobiono nimi trzy grotty<sup>27</sup>. Jedna służyła jako kościół monasteru, druga jako jego sanktuarium, a trzecia była jednocześnie celą i grobem samego Neofitosa. Te trzy grotty stanowią jeden ciąg pomieszczeń. Nie wdając się w szczegóły dotyczące autorstwa, śmiało powiedzieć można, że są one dziełem samego Rekluza. Wprawdzie nie on nakładał farby na ściany, ale sam dokonał wyboru tematów i udzielił szczegółowych dyrektyw dotyczących artystycznej aranżacji i rozmieszczenia kompozycji w pomieszczeniach.

W zachowanych malowidłach święty dwa razy pojawia się w ujęciu portretowym. Monumentalna scena *Deesis* ukazuje go klęczącego u stóp Chrystusa. Identyfikuje go napis na zwoju umieszczonym obok niego, zawierający modlitwę, jaką zanosi do Boga. Drugi raz widzimy Rekluza pośród malowideł w sanktuarium na suficie pomieszczenia. Z punktu widzenia

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 97-99.

<sup>26</sup> Tamże, s. 97.

<sup>27</sup> Malowidła badane były przez wielu historyków sztuki. C. Mango i E. Hawkins wykonali ich kompleksową konserwację. Oni są także autorami pierwszego gruntownego opracowania na ich temat: *The Hermitage of Saint Neophytos and its Wall Paintings*, „Dumbarton Oaks Papers” 20(1966), s. 120-206; R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, London 1985. Cały rozdział 6 tej pracy poświęcony jest ukazaniu Rekluza i malowideł jego klasztoru w szerokim kontekście.

naszych zainteresowań jest to przedstawienie kluczowe. Święty występuje w towarzystwie dwóch archaniołów: Michała i Gabriela, którzy trzymając go za ramiona, unoszą go do nieba. Mimo że fizjonomia dokładnie powtarza znane nam już cechy portretowe świętego, dodatkowo identyfikują go jeszcze inicjały „N” i „E”, odczytywane jako Neofitos Enkleistos<sup>28</sup>. Zainicjowane przez samego świętego własne przedstawienia portretowe, namalowane z modelu, miały w założeniach Neofitosa dostarczać jego przyszłym czcicielom wzorów ikonowych. I rzeczywiście, wszystkie przyszłe ikony tego świętego bazują na tych freskach<sup>29</sup>.

Stworzenie specjalnych elementów strukturalnych klasztoru Neofitosa i ukształtowanie niektórych partii jego malarskiego wystroju jest jednym z kluczowych ogniw w procesie tego, co nazwalibyśmy wcześniej „samouświęceniem”. Już Mango i Hawkins zaobserwowali, że zbudował on pomnik samemu sobie<sup>30</sup>. Generalne cechy przedstawienia Rekluza pomiędzy archaniołami w momencie unoszenia się do nieba wręcz zdumiewają nas. Dalsze szczegóły tego malowidła dostarczają jeszcze więcej ciekawych danych, zwłaszcza sposób, w jaki przedstawione zostały skrzydła obu archaniołów. Skrzydła, które są dalej od postaci świętego – a więc prawe Michała i lewe Gabriela, bieżą prosto, tworząc niemal wertykalne linie. Ich skrzydła bliższe postaci świętego tworzą łukowate kształty, giną za jego absolutnie płaską i statyczną sylwetkę. Ich górne widoczne części wyrastają dokładnie z ramion Neofitosa. Widz, który patrzy na tę scenę, dostrzega uskrzydłonego świętego, który unosi się w przestworzach wraz z niebiańskimi wysłannikami. Innym ważnym szczegółem przedstawienia jest poetycki dwuwiersz, który Neofitos kazał wyryć obok swej głowy. Choć jego odczytanie jest trudne, zdaje się on wyrażać pragnienie świętego bycia zaliczonym do grona aniołów, poprzez swe monastyczne cnoty<sup>31</sup>.

Przykład św. Neofitosa z Cypru posłużył nam jako bardziej szczegółowa egezmplifikacja przekonania i wiary w Bizancjum w efektywność uprawiania monastycznej ascezy. Zwłaszcza w środowisku pustynnej ascezy wytrwała praca nad sobą, poparta autentyczną wiarą, prowadziła do przekroczenia ludzkich ograniczeń. Mnich stawał się aniołem. Czemu daje wyraz nie tylko bogata literatura hagiograficzna, ale i sztuka Bizancjum.

<sup>28</sup> M a n g o, H a w k i n s, dz. cyt., s. 162-172.

<sup>29</sup> G a l a t a r i o t o u, dz. cyt., s. 133.

<sup>30</sup> Dz. cyt., s. 129.

<sup>31</sup> Dz. cyt., s. 166; G a l a t a r i o t o u, dz. cyt., s. 140-141.

## HOW DID A MONK BECOME AN ANGEL?

## S u m m a r y

In the monastic circles of Byzantium desert asceticism is regarded as one of the finest ways to God. The monk, undergoing numerous limitations and sophisticated practices, cleanses his body and strengthens the spiritual element. That state of perfection and ideal harmony is expressed by the names given to the masters of monastic asceticism. They were called living icons and they were compared to angels. Hagiographic literature and art also give voice to that.

The paper sought to trace all the literary enunciations concerning this topic, confront them with the painted representations of the monastic saints. The analysis clearly shows that in many cases there is a close relationship between the literary texts, most often poetic, and the painted representations. Inspirations flow in two directions. Both poems and paintings seek to grasp the most essential traits of the monk-ascetic. Art establishes a specific iconographic canon of the monastic saint, carrying out a kind of dematerialization of his person. A group of a few formal features will serve, in a laconic yet forcible manner, to express that refined way to God. This is shown, among other things, by representing the monk with angel's wings.

IN the end there is one of the most extended example, the case of the Cypriot saint Neofitos Rekluz. We learn about his way of perfection from a first-class source - his autobiography. His case is the more valuable for the saint does not only present himself as a perfect monk, but is also an author of the programme of the painting decoration for the monastery whose abbot he was. The paintings show him as a saint while he was still alive. His example can be treated as a close of the long-term process through which the ideal of a monk-ascetic took shape.

*Translated by Jan Kłos*