

## JASKINIA W ŻYCIU I WYOBRAŻENIU STAROŻYTNYCH CHRZEŚCIJAN

Izydor Hiszpański w swojej etymologii wyrazów ujmuje słowem *spelunca* zarówno podziemny rów, kanał<sup>1</sup>, kryptę (*hypogeum*) w podziemi budowli<sup>2</sup>, jak i grotę wydrążoną w skale<sup>3</sup>. Wyraża więc potoczne rozumienie tego słowa. Dodajmy, że wyraz ten staje się najczęstszym i potocznym narzędziem dla wyrażenia pojęcia jaskini w sensie groty skalnej. Pokrewne znaczeniowo słowa: *antrum*, *cavamen*, *cavea*, *caverna*, *cavum*, *latebra*, *specus*, *spelaeum* etc. nie mają takiego potocznego charakteru i służą na ogół wyrażeniu innego podobnego miejsca, jak jama, wąwóz, rów, loch, wgłębienie, dziura, kryjówka, schowek. Gdy chodzi o grotę skalną, nasi autorzy z reguły posługują się powyższym słowem. Podobną rolę odgrywa greckie słowo *spēlaios*.

Nie chodzi nam o jaskinię jako taką. Interesuje nas jaskinia jako miejsce pustelniczej ascezy, jej dosłowne i symboliczne znaczenie w tego rodzaju ascezie w świetle literatury patrystycznej. W tym aspekcie korzystamy z podstawowych źródeł monastycznych zarówno łacińskich, jak i greckich. Choć bezpośrednim celem analizy jest powyższy aspekt monastyczny, jednak nie rezygnujemy z ukazania go w perspektywie całości, a więc na tle ogólnego znaczenia i symboliki jaskini w starożytności chrześcijańskiej. Co więcej, nie śpiesząc się do charakterystyki monastycznego rysu, dość gruntownie zajmiemy się tymi innymi zastosowaniami idei jaskini w starożytnym chrześcijańskim myśleniu, tak by uchwycić względną całość starożytnego jej wyobrażenia przez chrześcijan. Kreśląc powyższe tło dla naszej kwestii ograniczymy się do świadectw łacińskich. Idąc tropem jednego słowa – *spelunca* – spróbujemy zrekonstruować wyobrażenie jaskini u zachodnich Ojców Kościoła.

Sięgnięcie do całości przekraczałoby ramy naszego skromnego przedsięwzięcia. Taki rozmach skądinąd byłby godny polecenia i mógłby znaleźć wyraz w rozprawie naukowej, zwłaszcza gdy uwzględniłoby się tło filozoficzne tamtej epoki i wpływ, jaki na obraz chrześcijański jaskini wywarła jego interpretacja platońska<sup>4</sup>. Znamienne, że motyw jaskini dużo częściej, kilkakrotnie częściej niż w łacińskiej, pojawia się w chrześcijańskiej literaturze greckiej. Dlaczego? Odpowiedź wymagałaby wyjścia poza pole naszego badania, a może i poza obszary lingwistyki. Pewnie potrzebna byłaby m. in. topografia, dane z zakresu tak wąskiej dziedziny jak speleologia, by stwierdzić, jak często Rzymianin, a jak często Grek spotykał się na co dzień z tym geologicznym zjawiskiem. Regiony Grecji są szczególnie bogate w jaskinie. Uczni w 1980 r. znali około siedmiu tysięcy jaskiń w świecie greckim, ale obecnie – już około dziesięciu tysięcy<sup>5</sup>.

### Miejsce ciemności

W jaskini panuje mrok, który nie uchodzi uwadze Augustyna: „W grotach bowiem, do których wnętrza światło nie dociera z powodu przeszkód, oczywiście są ciemności i całe wnętrze jest pozbawione światła, ale nie daje się im nazwy nocy, ale tym ciemnościom, które następują po dniu na danym obszarze ziemi. Podobnie nie każde światło nazywa się dniem – jak światło księżyca i gwiazd, pochodni i błyskawic oraz podobnych blaskiem rzeczy –, lecz to światło nazywamy dniem, które poprzedza i następuje po nocy”<sup>6</sup>. Nasuwa się myśl, że ciemność jaskini jest jakby pochodną tej pierwotnej ciemności nocy, którą Bóg oddzielił od światła dnia. Wolno więc wnioskować, że jest owocem stwórczego działania Boga.

<sup>1</sup> Por. Izydor Hiszpański, *Etymologiarum siue Originum libri XX*, 14, 9, 11, W. M. Lindsay, 1911.

<sup>2</sup> Por. tamże, 15, 3, 12.

<sup>3</sup> Por. tamże, 16, 3, 1.

<sup>4</sup> Przyczynkiem to takiego studium jest artykuł: A. Meredith, *Plato's „cave” (Republic, VII 514a-517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa*, „*Studia Patristica*” 27 (1993), s. 49-61.

<sup>5</sup> Por. K. Sporn, *Espace naturel et paysages religieux: les grottes dans le monde grec*, „*Revue de L'Histoire des Religions*” 227, 4 (2010), s. 555n.

<sup>6</sup> Augustyn z Hippony, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, I, 12, tł. J. Sulowski, 1980, PSP 25, s. 122.

Jednak tenże mrok nieraz źle kojarzy się autorom chrześcijańskim. Ludzie pierwotni, na początku rozwoju, mieszkali w jaskiniach. Poeta Prudencjusz polemizuje z Symmachem, który w obliczu krzewiącego się chrześcijaństwa broni rzymskiej tradycji pogańskiej. Pokazuje absurd kryjący się w takim toku myślenia: Jeśli mamy trzymać się tego co dawne, to cofnijmy się do czasów jeszcze bardziej pierwotnych, gdy nie było uprawy pól, nie było pługów, metalowych siekier, ludzie żywili się żołądziami, „a zimna jaskinia ciasne dawała mieszkanie”<sup>7</sup>.

Jaskinia jest miejscem przebywania różnych zwierząt. Prawdziwe obserwacje natury mieszają się ze śladami dawnych mitów o tajemniczych stworach zamieszkujących zagłębienia skalne. Augustyn opisuje zachowanie smoków w nawiązaniu do Ps 148, 7 [„Chwalcie Pana z ziemi, potwory (*dracones*) i wszystkie morskie głęby”]: „Smoki przebywają w pobliżu wody, wychodzą z jaskiń, unoszą się w powietrzu. (...) Smoki bowiem to ogromne zwierzęta, od których na ziemi większych nie ma”<sup>8</sup>. To w jaskini czyha potwór morski, Scylla, aby przy brzegu cieśniny Mesyńskiej pochwycić i pożreć żeglarzy, podobnie jak na drugim brzegu czatuje Charybda<sup>9</sup>.

Dużo częściej grozę mrocznej jaskini Ojcowie wiążą z zamieszkiwaniem jej przez drapieżne zwierzęta. W ciemnych jaskiniach wilki rozszarpują schwytane owce<sup>10</sup>. Tam czai się lew, aby pochwycić swoją ofiarę<sup>11</sup>. Psalmista przenosi ten obraz na swego nieprzyjaciela: „Zasada się w kryjówce, jak lew w swej jaskini; zasada się, by porwać ubogiego, porywa ubogiego i w sieć swoją wciąga” (Ps 10, 9; por. Ps 7, 3). Obraz lwa czatującego na swoją ofiarę odniesie św. Piotr Apostoł do diabła: „Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć” (1 P 5, 8). To biblijne zastosowanie obrazu lwa czyhającego w kryjówce z pewnością zachęcało Ojców do chętnego posługiwania się nim<sup>12</sup>. „Jak lwy mają swoje kryjówki w mrocznych jaskiniach, gdzie pożerają zdobyty łup, (...) tak i (...) demony w umysłach poddanych sobie ludzi, oddalających się od poznania Stwórcy, zrobiły sobie kryjówki, w których okrucieństwo swoje karmiły przez zabójstwa, najokrutniejsze ofiary i pożeranie ludzkich ciał”<sup>13</sup>. Jaskinia prędko stanie się symbolem kryjówki demonów atakujących ludzi.

Nie tylko podstępność i dzikość zwierząt zamieszkujących czeluście skłaniały do skojarzeń negatywnych. Jaskinie były często miejscem kultu pogańskiego<sup>14</sup>, więc nie tylko w sferze symbolu pozostawały miejscem infernalnym. Dla Ojców kult pogański wiązał się przecież z kultem demonów. Jak zauważa Filastrusz z Brescji, już w czasach żydowskich żyli Troglodyci, ludzie mieszkający w ukrytych jaskiniach, w których czcili rzeźbione bożki. Nawet starsi ludu izraelskiego składali tam bożkom ofiarę z kadzidła. Filastruszowi kojarzy się ciemność owych jaskiń z ciemnością umysłów pogańskich (por. Ez 8, 11)<sup>15</sup>. Zdaniem innego autora czciciele Mitry wyjawiali swoje tajemnice w ukrytych jaskiniach, aby nie mieć tym samym dostępu do „łaski wspaniałego i łagodnego światła”<sup>16</sup>. Mitraizm był religią jaskini. Wierzono, że Mitra narodził się ze skały. Ten bóg miał za zadanie pochwycić byka, zaciągnąć do jaskini i tam zabić. Istotną częścią wyposażenia podziemnych grot, będących świątyniami Mitry, było przedstawienie, głównie na fresku, powyższej sceny *taurocto-*

<sup>7</sup> Prudencjusz, *Przeciw Symmachowi*, II, 282-289, tł. M. Brożek, 1987, PSP 43, s. 187.

<sup>8</sup> Augustyn z Hippony, *Objaśnienia Psalmów*, 148, 9, tł. J. Sulowski, 1986, PSP 42/1, s. 376.

<sup>9</sup> Por. Makrobiusz Ambrozjusz Teodozjusz, *Saturnalia*, 5, 6, 4, J. Willis, 1970, Teubner, s. 260.

<sup>10</sup> Por. Pseudo-Cyprian z Kartaginy, *Ad Novatianum*, 1, lin. 18, G. F. Diercks, 1972, CCSL 4, s. 137.

<sup>11</sup> Por. Hieronim ze Strydonu, *Commentarii in Isaiam*, 17, 64, 4, M. Adriaen, 1963, CCSL 73A, s. 747.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Listy*, 14, 4, tł. J. Czuj, 2010, ŻMT 54, s. 31; tenże, *Commentarii in prophetas minores*, in Abacuc, 1, 2, M. Adriaen, 1970, CCSL 76A, s. 611; Lucyfer z Kalaris, *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare*, 1, 23, G. F. Diercks, 1978, CCSL 8, s. 27.

<sup>13</sup> Apponiusz, *In Canticum canticorum expositio*, 7, 11, B. D. Vregille, L. Neyrand, 1986, CCSL 19, s. 159.

<sup>14</sup> Por. np. Laktancjusz, *Divinae Institutiones*, 1, 22, 1, S. Brandt, 1890, CSEL 19, s. 88. W Grecji archeolodzy naliczyli ok. 130 jaskiń, które w starożytności miały charakter sanktuariów (por. K. Sporn, *Espace naturel et paysages religieux*, art. cyt., s. 555n.).

<sup>15</sup> Por. Filastrusz z Brescji, *Diversarum hereseon liber*, 13, F. Heylen, 1957, CCSL 9, s. 221n.; 21, s. 224; 23, s. 225.

<sup>16</sup> Firmikus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 5, 1, C. Halm, 1869, CSEL 2, s. 85.

nium<sup>17</sup>. Ujmując rzecz bardziej pozytywnie, jaskinia stała się obrazem przyziemnych poszukiwań Boga przez pogan. Szukali go w różnych grotach i jaskiniach, podczas gdy On jest wzniosły na niebiosach i objawia się aniołom, archaniołom, patriarchom i prorokom. Poszukiwania te zdaje się obrazować Maria Magdalena, która na początku szukała Jezusa pośród umarłych, przy grobie wyrytym w skale (por. Mt 28, 1 par.)<sup>18</sup>.

Kult bałwochwalczy Hieronim przenosi z jaskini materialnej na duchową, myśląc o „jaskini swego wnętrza”. W niej może ktoś ukrywać własne bożki, których pozbywa się przez nawrócenie<sup>19</sup>. Inny autor wychodzi poza kontekst idolatrii, ale podobnie jak Hieronim porównuje serce do jaskini i rozumie je w sensie sumienia. W aluzji do Ap 6, 15 wyjaśnia, że ukrywać się po jaskiniach oznacza ukrywać się „w swoich sumieniach”. Tak czynią zatwardziali grzesznicy, którzy nie stają w świetle prawdy, lecz ulegają błędnemu przekonaniu o sobie<sup>20</sup>. Jaskinia dostarcza symboliki moralnej i staje się obrazem sumienia zatwardziałego.

Pejoratywny sens wyraża użyty przez Jezusa obraz „jaskini zbójców” (por. Mt 21, 13 par.), który Ojcowie często poddają interpretacji. Nie wdając się w szczegółową jej analizę, ograniczmy się do refleksji Hieronima. Obraz „jaskini zbójców” strydoński egzegeta wiąże z Jr 12, 8 (LXX), gdzie prorok ubolewa nad tym, że jego dom stał się „jaskinią hieny”<sup>21</sup>. Hiena wyrusza na żer nocą, nigdy dniem; żywi się padliną. Wykorzystuje niedbały pochówek zmarłego; jego zwłoki wyciąga w nocy i karmi się nimi; dlatego urządza swoje kryjówki często w pobliżu grobów. Szczególnie smakuje jej mięso psa. Dlatego chwyta i zjada psy. Znamienne, że zabija te istoty, które strzegą domu. W tym szczególe Hieronim widzi styczność pomiędzy Jr 12, 8 i Mt 21, 13 par.: siły zła występują przeciwko „domowi Boga”, którym jest Kościół<sup>22</sup>. Na innym miejscu Hieronim dostrzega w heretykach przeciwników tego domu-Kościola. To heretycy, jak Marcjon, Walentyn czy Eunomiusz, są miłośnikami jaskiń, uciekając od światła Ducha Świętego a wybierając ciemności. Jak hiena szuka padliny i żywi się nią w swojej kryjówce, tak błędowiercy czynią z domu Bożego „jaskinię zbójców” i zabijają tam dusze tych, których zwiedli, niewrażliwi na światło prawdziwego objawienia<sup>23</sup>. Jaskinia staje się synonimem ciemności sprzeciwiających się prawdzie głoszonej przez Kościół.

## Ucieczka z jaskini

Sama natura rzeczy każe w jaskini, czy to w jej sensie dosłownym, czy symbolicznym, dostrzegać rzeczywistość negatywną. Jest jeszcze filozofia, jako pewna interpretacja natury rzeczy, a szczególnie filozofia platońska, która wprowadza nutę pesymizmu do symboliki jaskini. Platon posłużył się jej obrazem, charakteryzując kondycję człowieka żyjącego w rzeczywistości materialnej. Jego obecną egzystencję można nazwać przebywaniem w jaskini ciała i świata. Życie to jest poddane prawu materii, która uniemożliwia oglądanie bytów takimi, jakimi są, ich „czystych idei”. Będąc w „jaskini” człowiek dostrzega jedynie cień prawdziwej rzeczywistości<sup>24</sup>. Platońska ocena ludzkiej kondycji znajduje echo w poglądach Ojców. Powyższa symbolika jaskini staje się pewnym toposem

<sup>17</sup> Por. M. Gervers, *The iconography of the cave in Christian and Mithraic tradition*, w: *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, s. 579-599.

<sup>18</sup> Por. Ambroży z Mediolanu, *Explanatio Psalmorum XII*, in Ps 45, 24, 1, M. Petschenig, 1919, CSEL 64, s. 345.

<sup>19</sup> Hieronim ze Strydonu, *Commentarii in Isaiam*, 1, 2, 20, M. Adriaen, 1963, CCSL 73, s. 39.

<sup>20</sup> Por. *Commemoratorium de Apocalypsi Iohannis apostoli*, 6, 15, R. Gryson, 2003, CCSL 107, s. 209.

<sup>21</sup> Hieronim ma: „Moje dziedzictwo stało się dla mnie jaskinią hieny” zamiast powszechnie przyjętej lekcji, również w *Vetus Latina*, „...jak lew w gęstwinie”. Podobnie cytuje to miejsce w *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza*, 23, 38, tł. J. Korczak, 2008, ŻMT 46, s. 169, natomiast gdzie indziej przytacza je w wersji powszechnie przyjmowanej. Należy tu lekcja Jr 12, 9 (LXX), gdzie mowa o jaskini hieny.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Tractatus in Marci evangelium*, in 11, 15-17, G. Morin, 1958, CCSL 78, s. 493n.

<sup>23</sup> Por. tenże, *Commentarii in Isaiam*, 18, 65, 4, CCSL 73A, s. 747.

<sup>24</sup> Nt. symboliki jaskini u Platona, greckich filozofów i pisarzy chrześcijańskich por. A. Meredith, *Plato's „cave”*, art. cyt., s. 49-61.

w filozofii i literaturze antycznej, tak że nawet trudno ją uznawać za wyłączną własność platonizmu<sup>25</sup>.

Tłumacząc symbolicznie wejście Eliasza do jaskini (por. 1 Kr 19, 13), Grzegorz Wielki pisze: „Czym jest nasza jaskinia, jeśli nie tym przybytkiem zepsucia, w którym aż do tej pory jesteście od dawna uwięzieni? Lecz gdy zaczynamy pojmować coś z poznania bóstwa, to jakbyśmy stali już u wrót jaskini. Ponieważ nie możemy w doskonały sposób postępować naprzód, zdążając do poznania prawdy, wdychamy już jakiś powiew wolności. Stać bowiem u wrót jaskini oznacza rozpocząć wychodzenie z uciążliwych utrudnień naszego zepsucia ku poznaniu prawdy. Dlatego wspomina się, że gdy obłok zstąpił na przybytek, Izraelici patrząc z dala stali u drzwi swych namiotów: bo ci, którzy w jakikolwiek sposób dostrzegają nadejście bóstwa, w pewnym sensie już wychodzą z mieszkania ciała”<sup>26</sup>. Na innym miejscu papież interpretuje owo przebywanie przy wyjściu z jaskini w sensie wyzbycia się przyziemnych trosk i medytację nad wyjściem ze stanu ziemskich ograniczeń i śmiertelności<sup>27</sup>. Wyjście to dokona się w przyszłości „dzięki łasce naszego Odkupiciela”<sup>28</sup>. W odróżnieniu od interpretacji platońskiej tego obrazu wyjście z jaskini według Grzegorza Wielkiego nie oznacza poznania dzięki wyzwoleniu się z materii czystych idei, dopowiedzmy, jako samoistnych bytów, jak chciał Platon, bo one w rzeczywistości nie istnieją, ale wskazuje na poznanie prawdy, która jest w Bogu. Ponieważ ujrzymy Go „twarzą w twarz”, więc w tym świetle również wszystko inne objawi się nam takim jakim jest i nabierze innego sensu. Platoński symbol jaskini nie zostaje jednak całkowicie odrzucony. Łączy obie interpretacje, platońską i chrześcijańską, na przykład pewien elitarny charakter kontemplacji uprawianej w sposób częściowy już teraz. Uprzywilejowanym kontemplatykiem dla Platona jest filozof, natomiast dla autorów chrześcijańskich – mistyk, na przykład pustelnik doznający w jaskini objawienia prawd boskich<sup>29</sup>.

Ambroży podobnie kojarzy metaforę filozoficzną jaskini z wątkiem biblijnym, nawiązując do słów oblubieńca, który wzywa oblubienicę, aby wyszła „z jaskiń lwów, z gór lampartów” (Pnp 4, 8). Ten apel odnosi do duszy, której wiara, świadectwo, posiadana łaska i zasługi znajdują upodobanie u Jezusa. On ją zachęca do pewnej migracji ze swego ciała: „Wyjdź z ciała i wyzuj się całkowicie z siebie; nie możesz zbliżyć się do mnie, jeśli nie wywędrujesz z ciała (...)”<sup>30</sup>. Prześladowany przez Saula Dawid marzy o skrzydłach, na których mógłby ulecieć jak gołąb (por. Ps 55 [54], 7). Ambroży rozumie przez skrzydła zmartwychwstanie, które pozwala nam wydostać się z jaskini ciała<sup>31</sup>. Wyjście z „jaskini” wykracza poza wymiar poznawczy, a sięga wymiaru bytowego. Przez zmartwychwstanie człowiek radykalnie zmienia swoją kondycję bytową. Możemy przypuszczać, że zmiana, jaka dokonuje się przez wyjście z „jaskini” ciała, według takich autorów chrześcijańskich jak Ambroży nie jest tak radykalna jak chciał Platon. Nie następuje przez wyzbycie się ciała, lecz jego obecnej materialnej i śmiertelnej powłoki. Metafora jaskini ulega więc chrześcijańskiej reinterpretacji.

Bodajże najwyrazistszą reinterpretację przedstawił Augustyn, komentując w dłuższym i nieco chaotycznym wywodzie Ps 142 [141], 8: „Wywiedz z więzienia duszę moją (...)”. We wstępie do Psalmu autor natchniony wzmiankuje, że Dawid modlił się takimi słowami, gdy przebywał w jaskini. Więzienie staje się dla Augustyna synonimem jaskini. Biskup Hippony już na początku relatywizuje pojęcie więzienia (jaskini). Może być tak, że jeden dom jest dla jednych mieszkaniem, a dla innych więzieniem. Więźniowie, choćby nie przebywali pod nadzorem w więzieniu ścisłym, lecz w domu

<sup>25</sup> Przed Platonem obrazem jaskini posługiwał się m. in. Homer i Empedokles (por. tamże, s. 49).

<sup>26</sup> Grzegorz Wielki, *Moralia*, V, XXXVI, 66, tł. zbior., 2006, *ŻrMon* 39, s. 437n.; por. tenże, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, II, 1, 17, M. Adriaen, 1971, CCSL 142, s. 222n.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, II, 1, 17, CCSL 142, s. 223.

<sup>28</sup> Tamże, II, 1, 18, s. 223.

<sup>29</sup> Por. M. Despland, *Cavernes païennes, cavernes chrétiennes*, „Études Théologiques et Religieuses” 76, 3 (2001), s. 351.

<sup>30</sup> Ambroży z Mediolanu, *De Isaac vel anima*, 5, 46, C. Schenkl, 1897, CSEL, 32, 1, s. 671.

<sup>31</sup> Por. Ambroży z Mediolanu, *De fuga saeculi*, 5, 28, C. Schenkl, 1897, CSEL, 32, 2, s. 187.

swoich nadzorców, to i tak przebywają w jakimś sensie w więzieniu, bo nie mają wolności. „Jedno pomieszczenie jest dla obydwóch; dla jednego jest to dom ze względu na wolność, a dla drugiego więzienie z powodu niewoli”. Relatywizując pojęcie więzienia w sensie dosłownym Augustyn przygotowuje grunt pod relatywizację przenośnego więzienia (jaskini), którym jest ten materialny świat i ciało. W prośbie o wybawienie duszy z więzienia nie chodzi o wybawienie jej z ciała czy ze świata. Psalmista nie rozumie rzeczywistości materialnej jako więzienie. Dalej, wątpliwe jest, czy Psalmista prosząc o wybawienie z więzienia prosi o śmierć. Taka prośba byłaby wątpliwa moralnie. Po pierwsze, śmierć przedwczesna, na przykład ludzi niegodziwych, pogarsza jeszcze ich sytuację, gdyż „idą na gorsze męki niż te, jakie tu wycierpieli”. Po drugie, taka prośba, zanesiona nawet przez ludzi szlachetnych, naznaczona jest brakiem miłości. Mając na uwadze dojrzałą postawę Pawła Apostoła (por. Flp 1, 23), Augustyn stwierdza, że kto „zbyttno się śpieszy, nie kieruje się miłością”. Należy zdać się na Boga, który wywiedzie z ciała „wtedy, kiedy zechce”. W powyższej prośbie chodzi o coś innego, mianowicie by dusza spoczęła w Bogu, uwolniwszy się od marności tego świata, „z trudów i ucisków tego świata”, z „pewnych przeszkód, jakie nas zatrzymują”, z „pragnień ziemskich, z którymi walczyliśmy i potykamy się”, z prawa spostrzeganego w członkach, które sprzeciwia się prawu umysłu (por. Rz 7, 23), a więc z uwarunkowań naszej materialnej kondycji. To nie ciało stworzone przez Boga, „ale zepsucie cielesne, uciski i pokusy są dla nas więzieniem”. Jeśli nawet Psalmista nie miał na myśli samego ciała i świata jako więzienia (jaskini), ale pewne uwarunkowania związane z rzeczywistością materialną, to jednak – pyta Augustyn – czy samo ciało w jakimś sensie nie jest więzieniem? Odpowiedź brzmi twierdząco: „Także i nasze ciało można nazwać więzieniem, nie jakoby Bóg stworzył więzienie, ale dlatego, że nosi ono postać kary i jest śmiertelne. Odnośnie bowiem do naszego ciała należy rozważyć dwie rzeczy: twór Boga, i karę zawinioną. Cała ta postać, postawa, chód, uporządkowane członki, możliwość doznawania doznań zmysłowych, wzrok, słuch, węch, smak, dotyk; cała ta jedność, a zarazem odmienność budowy, nie mogło się dokonać inaczej jak przez Boga, który wszystkiego dokonał, rzeczy niebieskie i ziemskie, największe i najniższe, widzialne i niewidzialne. Co zatem ma z tym wspólnego ukaranie nas? To, że jest ciało niszczone, że jest kruche, śmiertelne, odczuwające potrzeby; tego w nagrodzie nie będzie. Albowiem nie będzie ciała, skoro ono zmartwychwstanie. A czego nie będzie? Zepsucia: niszczone bowiem to przywdzieje na się niezniszczalność (por. 1 Kor 15, 13). Jeżeli zatem ciało jest dla ciebie więzieniem, to nie ciało jest twoim więzieniem, ale zepsucie ciała. Albowiem twoje ciało Bóg stworzył dobre, bo On jest dobry. Zepsucie nadał sędzia, gdyż jest sprawiedliwy. Jedno masz jako wyraz dobrodziejstwa, drugie jako karę. To może to powiedział słowami: ‘Wywiedź z więzienia duszę moją’, wywiedź duszę moją ze zniszczenia. Jeżeli w taki sposób rozumieć będziemy, to nie będzie bluźnierstwo. Jest to zrozumienie odpowiednie”<sup>32</sup>. W świetle powyższego należałoby rozróżnić pierwotny i niejako wtórny zamysł Boga. Dar ciała jako takiego był przewidziany i udzielony przez Boga w pierwszym, stwórczym Jego porządku, natomiast śmiertelność tego ciała jest skutkiem pierwszego grzechu człowieka, a więc pewnej „modyfikacji” przez Boga pierwotnego swego planu, porządku Jego sprawiedliwości. Konkluzja Augustyna jest ta sama co Ambrożego, jego osobistego mistrza: ciało jest „więzieniem”, „jaskinią” duszy w sensie niszczenia i śmiertelności. Opuścić tę „jaskinię” nie oznacza wyzbyć się ciała, ale jego ziemskich ograniczeń – dzięki duchowemu i cielesnemu zmartwychwstaniu. Obaj autorzy reprezentują pogląd już od dłuższego czasu zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiego myślenia, przemyślany wcześniej przez Orygenes, a upowszechniony przez Ojców Kapadockich.

Do wyobrażenia ciała jako jaskini nawiązuje Hieronim, podobnie jak powyżsi autorzy w aluzji do wybranego stwierdzenia w Biblii. Jozef walcząc w Kanaanie każe pochwycić pięciu królów, którzy schronili się „w jaskini Makkedy” (por. Joz 10, 16-26). Dla Hieronima zdarzenie to ma następujący sens duchowy: „zanim Pan wyprowadził lud swój z Egiptu i obrzezał go, to wzrok, węch, smak, słuch i dotyk sprawowały władzę i wszystko było im poddane niczym książętom. Jezus, wstę-

<sup>32</sup> Augustyn z Hippony, *Objaśnienia Psalmów*, 141, 17-18, PSP 42/1, s. 247n.

pując we własne ciało, zabił ich, gdy uciekli do jaskini [będącej obrazem] ciała i do mrocznego miejsca, aby zostali zgładzeni przez to, dzięki czemu przedtem panowali”<sup>33</sup>. Izydor Hiszpański nawiązując do tej alegorii dodaje, że walczący Jozue uśmierca w nas człowieka ziemskiego, to jest przez przepowiadane nam w Ewangelii Słowo Boga<sup>34</sup>. Naśladowując zapewne podobną interpretację Orygenes, Strydończyk wyjaśnia duchowo podbicie przez Jozuego Kanaanu i zabicie dotychczasowych władców tej ziemi. Przed dokonaniem tego Jozue „obrzezał Izraelitów”, bo „wszyscy mężczyźni zdolni do noszenia broni, którzy wyszli z Egiptu, umarli na pustyni” (Joz 5, 3n.). Tak teraz nowy Jozue, Chrystus, dokonuje duchowego obrzezania naszego ciała, pokonując w nim władzę zmysłowości i poddając ją swemu panowaniu, z „jaskini zbójców” czyniąc nasze ciało „ziemią świętą”. Orygenes dodaje, że zwycięstwo nad zmysłami wiąże się ze zwycięstwem nad złymi mocami, które manipulują ludzkimi zmysłami, pobudzając ludzi do złych pragnień i czynów<sup>35</sup>. Chociaż motyw jaskini występuje tu pobocznie, jednak nawiązuje do omawianej symboliki platońskiej, wskazując na powiązanie elementu ontologicznego i moralnego. „Jaskinia” ciała naznaczona jest podwójną śmiertelnością: bytową i moralno-duchową. Ciało ziemskie jest zagrożone śmiercią fizyczną, a samo przyczynia się do zagrożenia duszy śmiercią duchową. W obecnym życiu Zbawiciel, nie usuwając jeszcze niedoli ciała-jaskini, zmienia jego wewnętrzny status, gładząc ukrywających się w niej tyranów. To zwycięstwo nad władztwem zmysłowości staje się też zadatkiem przyszłej zmiany statusu zewnętrznego ciała, które po zmartwychwstaniu przestanie być już „jaskinią”, skoro zostanie pokonana śmierć. Hieronim trafnie ukazuje, za pomocą filozoficznego i biblijnego obrazu, znaczenie łaski odkupieńczej dla kruchej kondycji ludzkiej. Łaska ta działa w sposób ciągły w tym i przyszłym życiu i już teraz odwraca od ciała platońskie „przekleństwo”. Nieszczęście człowieka wzdychającego za wyzwoleniem „z ciała, co wiedzie ku tej śmierci” (Rz 7, 24), zostaje przełamane przez Okupiciela.

## Ucieczka do jaskini

Jaskinia ma w sobie pewną ambiwalentność, i to zarówno na płaszczyźnie rzeczywistości, jak i symbolu. Z jednej strony jest miejscem mroku, czyhających niebezpieczeństw, obrazem sił zła, śmiertelności i ograniczeń ziemskich ciała, z drugiej strony zapewnia schronienie, wskazuje na pewne wartości duchowe. O ile w swym znaczeniu pejoratywnym staje się miejscem, z którego się ucieka, to w znaczeniu pozytywnym – miejscem, do którego się ucieka.

Przyroda pokazuje pewne dobrodziejstwa zagłębiń skalnych. Lew strzeże swoich małych w jaskini, manifestując na zewnątrz srogość, a w kryjówece okazując troskliwość wobec lwiątek<sup>36</sup>. Pantera wraca po polowaniu do jaskini i śpi tam trzy dni, potem budzi się wydając głośny ryk<sup>37</sup>. Niedźwiedź na czas zimy kryje się w jaskiniach, choć robi wyjątek dla gorliwych pielgrzymów szukających w środku zimy przejścia przez Alpy do miejsca przebywania św. Seweryna. Budzi się, pokazuje drogę, przeciera zaśnieżony szlak i asystuje im w wędrówce przez dwieście mil, aż dotrą do celu<sup>38</sup>. Wiele innych zwierząt ma swoje krajówki w grotach skalnych, szczelinach i rozpadliskach.

Nie tylko zwierzęta, ale i ludzie znajdują bezpieczny azyl w tego rodzaju tworach natury. Autor Listu do Hebrajczyków przenosi nas w świat starotestamentalny i wskazuje na ówczesne prześladowanie sprawiedliwych, którzy szukali azylu z dala od ludzi: „Kamienowano ich, przerzynano piłą, <kuszono>, przebijano mieczem; tułali się w skórach owczych, kozich, w nędzy, w utrapieniu, w ucisku – świat nie był ich wart – i błakali się po pustyniach i górach, po jaskiniach i rozpadlinach

<sup>33</sup> Hieronim ze Strydonu, *Przeciw Jowinianowi*, I, 21, tł. L. Nieścior, 2013, *ŻrMon* 67, s. 177n.

<sup>34</sup> Por. Izydor Hiszpański, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum*, In Iosue, 12, 2, PL 23, 377.

<sup>35</sup> Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, 11, 4-6, tł. S. Kalinkowski, 1986, PSP 34/2, s. 68n.

<sup>36</sup> Por. Augustyn z Hippony, *Sermones*, 349, PL 39, 1530.

<sup>37</sup> Por. *Physiologus latinus (Versio B)*, 23, 1, F. J. Carmody, 1939, s. 40.

<sup>38</sup> Por. Eugipiusz, *Pamiętnik o życiu św. Seweryna*, 29, 2, tł. K. Obrycki, 1985, PSP 32/1, s. 59.

ziemi” (Hbr 11, 37-38). W interpretacji chrześcijańskiej słowa te nabiorą charakteru uniwersalnego, odnosząc się do męczenników oraz mnichów.

Przedmiotem szczególnej uwagi naszych pisarzy pozostawał Eliasz, który zamieszkał w jaskini wyżłobionej w skale, aby nie mieć nic wspólnego z niegodziwością w kraju za czasów Achaba, z przekupstwem i przemocą<sup>39</sup>. Domniemane schronienie proroka, w tym samym masywie górskim, gdzie leży Synaj i Horeb, stanie się w IV w. celem pielgrzymek. Oto relacja jednego z pielgrzymów: „Potem wspięliśmy się trzy mile pod górę i przybyliśmy do miejsca przy pieczarze, gdzie ukrywał się Eliasz, kiedy uciekał przed Izebel (por. 1 Krl 19, 9-14). Przed ową pieczarą bije źródło nawadniające górę. Stąd wspięliśmy się trzy mile na najwyższy szczyt góry, na którym stoi mała kaplica, szeroka i długa na mniej więcej sześć stóp. Nikt nie ośmiela się spędzić tam nocy – mnisi wchodzą na górę z nastaniem świtu, by pełnić tu służbę Bożą”<sup>40</sup>. O tej grocie donosi inna pątniczka, Egeria, iż znajduje się na górze Horeb, „w której ukrywał się święty Eliasz”, a którą „do dziś pokazuje się przed bramą znajdującego się tu kościoła”<sup>41</sup>. Ona też wspomina o innej grocie związanej z Eliaszem, nad brzegiem Jordanu, w pobliżu miasta Thesbe: „do dziś jest tam jaskinia, w której przebywał święty Eliasz”<sup>42</sup>. Ten starotestamentalny prorok stał się dla chrześcijan prefiguracją przyszłego wyjścia na pustynię, czy to w okresie prześladowań, czy później, w okresie rozkwitu życia pustelniczego. Obecność mnichów osiadłych w okolicach groty proroka zdaje się wyrażać ciągłość żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji odosobnienia z motywów religijnych.

Wielu Żydów podczas powstań Machabeuszów w latach 167-160 prz. Chr. zbiegło na pustkowia ukrywało się w jaskiniach i rozpadliskach skalnych. Powstanie zakończyło się utworzeniem w 142 r. prz. Chr. państwa machabejskiego. Ich wyjście z ukrycia po zwycięstwie stało się dla Hieronima zapowiedzią przyszłego zmartwychwstania umarłych<sup>43</sup>. Ten sam autor powołuje się gdzie indziej na *Starożytności* Józefa Flawiusza, który relacjonował przypadki nieskutecznego ukrywania się przed nieprzyjacielem żydowskich książąt, królów i kapłanów podczas takich niewoli jak babilońska czy rzymska. Zdarzenia te miały pokazać bezowocność ludzkich wysiłków w poszukiwaniu bezpiecznego schronienia poza Bogiem<sup>44</sup>. Babilończycy i wojsko Nabuchodonozora wyszukiwało Izraelitów ukrytych w jaskiniach, jamach i różnych kryjówkach<sup>45</sup>. Jaskinia nie zapewniała całkowitego schronienia.

Autorów chrześcijańskich interesują przypadki ukrywania się ich braci w wierze, którzy podczas prześladowań uciekali do takiego rodzaju miejsc. Historia prześladowań pierwszych wieków, opisywana na ogół przez kronikarzy greckich, zna wiele takich przypadków. Pozostając na gruncie łańcińskim, Wincenty z Lerynu nawiązuje do prześladowań ze strony arian popieranych przez cesarzy, na skutek których część chrześcijan, „nie wpuszczana do miast, tułając się bezdomnie wśród pustyń, jaskiń, skał, wśród dzikich zwierząt marniała z nagości, głodu i pragnienia”<sup>46</sup>. W czasie napaści Wandalów i Alanów na Afrykę Północną chrześcijanie szukali schronienia w górach, lasach, jaskiniach i innych miejscach bezpiecznych<sup>47</sup>. O nich donosi między innymi Wiktor z Wity w *Dziejach prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów* (ok. 480 r.). Podaje tragiczny przy-

<sup>39</sup> Por. Cyprian z Kartaginy, *Ad Quirinum*, 2, 29, R. Weber, 1972, CCSL 3, s. 68; 1 Krl 17, 6; 18, 4; 19, 9. 13.

<sup>40</sup> Anonim z Piacenzy, *Opis pielgrzymi do Ziemi Świętej*, 37, tł. P. Iwaszkiewicz, 1996, OŻ 13, s. 265.

<sup>41</sup> Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 4, 2, tł. P. Iwaszkiewicz, 1996, OŻ 13, s. 141.

<sup>42</sup> Tamże, 16, 1, s. 165; por. A. Ovadia, *Mont Carmel, grotte d'Élie*, „Revue Biblique” 75, 3 (1968), s. 417-418.

<sup>43</sup> Por. Hieronim ze Strydonu, *Commentarii in Daniele*, 4, 12, 1/3, F. Glorie, 1964, CCSL 75A, s. 936; por. też nt. jaskini, do których uciekali powstańcy Bar-Kochby podczas walk z Rzymianami: H. Eshel, R. Porat, A. Frumkin,  *Finds from the Bar Kokhba revolt from two caves at En-Gedi*, „Palestine Exploration Quarterly” 139, 1 (2007), s. 35-53; H. Eshel, R. Porat, A. Frumkin, *The 'caves of the spear': refuge caves from the Bar-Kokhba revolt north of En-Gedi*, „Israel Exploration Journal” 59, 1 (2009), s. 21-46.

<sup>44</sup> Por. Hieronim ze Strydonu, *Commentarii in prophetas minores*, In Sophoniam, 1, M. Adriaen, 1970, CCSL 76A, s. 669n.

<sup>45</sup> Por. tamże, In Abdiam, 5-6, M. Adriaen, 1969, CCSL 76, s. 360.

<sup>46</sup> Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, 4, tł. J. Stahr, 1928, POK 8, s. 10.

<sup>47</sup> Por. Possydus, *Żywot św. Augustyna*, 28, 7, P. Nehring, 2002, ŻrMon 26, s. 108.

padek prezbitera z Mizigi w Afryce prokonsularnej (Tunezja) ukrywającego się w jaskini górskiej, którego rozkładające się ciało znaleziono tam po pewnym czasie<sup>48</sup>.

Nasi pisarze wyrażają przekonanie o jeszcze innym walorze jaskini, nie związanym z ucieczką przed prześladowaniami. Również w czasach pokoju pustkowie ma w sobie coś nęcącego. Kultura grecko-rzymska знаła i podkreślała kontrast pomiędzy zgiełkiem, czy nawet moralnym zepsuciem miasta, a kojącą ciszą (*otium*) i niewinnością życia na łonie przyrody. Motywy ucieczki na ustronie mogły być złożone. Przykładu „pokojuowego” zbiegnięcia na pustkowie dostarcza Mojżesz, do którego Hieronim odnosi słowa z Hbr 11, 37n., stwierdzając że on i prorocy przebywali w jaskiniach, nosili skóry ze zwierząt, byli ubodzy jak Łazarz<sup>49</sup>. Egeria w pamiętniku z pielgrzymki do Ziemi Świętej wspomina o wizycie na Synaju, na którego szczycie „nie ma niczego prócz kościoła i jaskini, w której przebywał święty Mojżesz, (...) gdy po raz drugi wstąpił na Górę Bożą, by na nowo otrzymać tablice”<sup>50</sup>.

Mnisi chrześcijańscy pójdą śladami sprawiedliwych Starego Przymierza. To ich zapewne ma na myśli Apponiusz, mówiąc o tych, którzy porzucili miasta i towarzystwo ludzkie, udali się na pustkowie, naśladowując Eliasza, Elizeusza i Jana Chrzciciela, szukali schronienia po jaskiniach wyłobionych w skałach, aby nie skalać się złem świata nawet przez mówienie o cudzych złych uczynkach i nie mieć udziału w bezbożności i grzechach innych przez mieszkanie w mieście<sup>51</sup>.

Rozpatrując pozytywne znaczenie jaskini, nasi autorzy rozciągają je, podobnie jak przy jej negatywnym znaczeniu, na wymiar symboliczny. Obrazując uwikłanie człowieka w rzeczywistość materialną, jej kruchość i przemijalność, jaskinia staje się w znaczeniu pozytywnym miejscem duchowego schronienia i bezpieczeństwa. Wyjaśniając Iz 33, 14-16 (LXX) Hieronim stwierdza, że ten mieszka w jaskini znajdującej się na wyniosłej skale, kto postępuje sprawiedliwie i szlachetnie i nie chce oglądać niegodziwości<sup>52</sup>.

Jeden z komentatorów szuka alegorycznego sensu w schronieniu, z którego korzystali Izraelici w pewnym momencie walki, jaką Saul toczył z Filistynami: „Kiedy Izraelici spostrzegli, że są w niebezpieczeństwie, jako że gromada podeszła już blisko, schowali się w jaskiniach, rozpadlinach, skałach, dołach i cysternach” (1 Sm 13, 6). Jaskinie udzielają schronienia w górach – tak serca świętych oddane wzniosłym pragnieniom stają się nieprzystępne dla złych duchów. Wchodzimy do jaskini wtedy, gdy oddajemy się kontemplacji prawd duchowych i nie ulegamy rozproszeniu, a nasz wzrok biegając na zewnątrz nie szuka przedmiotów pożądania. Rozpadliną skalną jest milczenie ust, skałą – umartwienie zmysłu dotyku przez ciężką pracę, dołem – umartwienie węchu, cysterną – słucho<sup>53</sup>.

W powyższej wykładni mamy do czynienia jakby z kierunkiem myślenia odwrotnym do platońskiego. Według Platona kontemplacja dokonuje się wtedy, gdy człowiek zbliża się do wyjścia z „jaskini” ciała, cały zorientowany na zewnątrz, aby padające stamtąd światło mogło go oświecić. W interpretacji autora chrześcijańskiego nie musi opuszczać jaskini, wprost przeciwnie, pozostaje w jej głębi, by dostąpić w sposób nierozproszony kontemplacji. Może ta zmiana w interpretacji symbolu jest owocem jego chrystianizacji? „Oswojona” przez pustelników chrześcijańskich jaskinia staje się obrazem duchowego wyciszenia, kontemplacji. Nie musi już człowiek opuszczać „jaskini” swego ciała i świata, skoro żyje w nim Zbawiciel, a do kontemplacji uzdalnia go łaska.

Prymazjusz podobnie szuka duchowego sensu w schronieniu, jakie dają jaskinie górskie. Odnosi się z kolei do Ap 6, 15n. (por. Oz 10, 8; Łk 23, 30): „A królowie ziemscy, wielmoże i wodzo-

<sup>48</sup> Por. Wiktor z Wity, *Historia persecutionis Africanae provinciae*, 3, 51, M. Petschenig, 1881, CSEL 7, s. 97.

<sup>49</sup> Por. Hieronim ze Strydonu, *Homilia in Lucam, de Lazaro et divite*, G. Morin, 1958, CCSL 78, s. 512.

<sup>50</sup> Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 3, 5. 7, OŻ 13, s. 139n.

<sup>51</sup> Por. Apponiusz, *In Canticum canticorum expositio*, 8, 57, CCSL 19, s. 206.

<sup>52</sup> Por. Hieronim ze Strydonu, *Commentarii in Isaiam*, 10, 33, 13, CCSL 73, s. 415.

<sup>53</sup> Por. Piotr z Cava (Pseudo-Grzegorz Wielki), *In librum primum Regum expositionum libri VI*, 5, 59, P. Verbraken, 1963, CCSL 144, s. 457.



wie, bogacze i możni, i każdy niewolnik oraz wolny ukryli się w jaskiniach i górskich skałach. I mówią do gór i do skał: Spadnijcie na nas i zakryjcie nas przed obliczem Zasiadającego na tronie i przed gniewem Baranka, bo nadszedł Wielki Dzień Jego gniewu, a któż zdoła się ostać?”. Dostrzega w nim symbol bezpieczeństwa, które zapewnia chrześcijańska wiara. To prawdziwi pasterze, nauczyciele wiary znający miłość Chrystusa, stają się w chwilach prześladowania oparciem dla „maluczkich”<sup>54</sup>. Tak oto symbolika jaskini nabiera sensu eschatologicznego, stając się apokaliptycznym obrazem azylu duchowego ludzi wiary w dniu sądu Bożego.

Pozytywna wymowa symbolu jaskini wiele bierze z jej pozytywnego znaczenia w sensie dosłownym, jako miejsca schronienia. Symbolika jaskini pod tym względem staje się najbardziej subtelna i oznacza same najlepsze rzeczy, których człowiek prawego sumienia i wiary może na ziemi doświadczyć: moralną niezłomność, wewnętrzny pokój, kontemplację, nadzieję w dzień sądu.

## Grotty Boga Wcielonego

Uwagze naszych autorów nie uchodzi fakt, że dwa wydarzenia spinające jak klamra całe ziemskie życie Chrystusa, związane są ze skalną grotą: narodziny i śmierć. Co do dokładnego miejsca narodzin Jezusa mamy jedynie u Łukasza Ewangelisty skąpą wzmiankę, że Maryja położyła dziecię „w żłobie” (Łk 2, 7). Bardzo pierwotna tradycja chrześcijańska utożsamia miejsce narodzin Chrystusa z pewną grotą w okolicy górskiej Betlejem. Pątniczka galijska z końca IV w. wspomina o „kościelach w Betlejem, w którym to kościele jest grotka, gdzie narodził się Pan”<sup>55</sup>. Trzysta lat później opat irlandzki Adomnan z Hy relacjonuje: „W mieście tym, w najdalej na wschód wysuniętym jego rogu, znajduje się naturalna grotka, której część wewnętrzna zwie się żłobkiem Pańskim, tam bowiem matka położyła nowo narodzonego chłopca. Inne miejsce jednak, obok wyżej wspomnianego żłobka i bliższe dla nadchodzących, jest według tradycji tym, w którym narodził się Pan. Owa grotka ze żłobkiem Pańskim w Betlejem została dla uczczenia Zbawiciela przyozdobiona kosztownym marmurem. Przy grocie, oprócz kamiennego budyneczku, gdzie, według tradycji, rzeczywiście narodził się Pan, jest także wzniesiony z wielką okazałością kościół Świętej Maryi”<sup>56</sup>. Tymczasem o Grobie Pańskim same Ewangelie wyraźnie zaświadcniają, że Józef z Arymatei „zabrał ciało” Jezusa z Golgoty, „owinął je w czyste płótno i złożył w swoim nowym grobie, który kazał wykuć w skale” (Mt 27, 59-60). Egeria, matrona z Galii, która wspomina Grotę Betlejemską, wspomina również Grób Pański, a przede wszystkim kościół *Anastasis* – Zmartwychwstania Pańskiego, zbudowany w kształcie rotundy na miejscu Grobu Pańskiego przez Konstantyna Wielkiego w latach 326-336<sup>57</sup>. W późniejszym opisie Adomnan z Hy donosi też o grocie pod Golgotą: „W tym samym kościele pod miejscem, gdzie stoi Krzyż Pański, znajduje się grotka w skale, w której na ołtarzu składane są ofiary za dusze czcigodnych osób, których ciała w czasie, gdy są sprawowane najświętsze misteria za zmarłych, składa się na dziedzińcu przed wejściem do kościoła”<sup>58</sup>. Z pewnością kenoza Boga Wcielonego nie gardzącego takimi miejscami miała swoje znaczenie dla chrześcijańskiego jego rozumienia i symboliki. Może nie jakieś spekulacje teologiczne, ale kontemplacja tajemnicy Wcielenia i Paschy Chrystusa najskuteczniej rozproszyła platońską mroczność jaskini-więzienia?

Szczególnym „apostołem” grotty narodzenia Jezusa jest Hieronim, który rozwija teologię tego miejsca przyjścia na świat Boga. „Jakimi słowami, jakim głosem możemy ci opisać grotę Zbawiciela? (...) Oto w małej szczelinie ziemi narodził się Stwórca niebios. Tu owinięty był w pieluszki, tu widziany przez pasterzy, tu wskazany przez gwiazdę, tu uczczony przez królów. I sądzymy, że świętsze jest to miejsce od Skały Tarpejskiej, w którą często były z nieba pioruny wskazujące, co się tam

<sup>54</sup> Por. Prymazjusz, *Commentarius in Apocalypsin*, 2, 6, A. W. Adams, 1985, CCSL 92, s. 104.

<sup>55</sup> Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 42, OŻ 13, s. 218.

<sup>56</sup> Adomnan z Hy, *O miejscach świętych*, II, II, 1-4, tł. P. Iwaszkiewicz, 1996, s. 316n.

<sup>57</sup> Por. Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 24, OŻ 13, s. 186-229.

<sup>58</sup> Adomnan z Hy, *O miejscach świętych*, I, V, 2, OŻ 13, s. 294.

Panu nie podobało”<sup>59</sup>. Zbocze Kapitolu w Rzymie nie jest jedynym miejscem, z którym Strydończyk porównuje grotę Betlejemską. W przedmowie do swego przekładu traktatu *O Duchu Świętym* autorstwa Dydyma Aleksandryjskiego porównuje ją z rezydencją Romulusa na rzymskim Palatynie (*Romuli casa*). Czyni to informując niejakiego Pauliniana o swoim pobycie w Ziemi Świętej, o wizycie w „Gospodzie Maryi” i przy „Grocie Zbawiciela”. W aluzji do Romulusa, który zabił Remusa, stwierdza, że ziemia judzka jest „o wiele szczęśliwsza” aniżeli ta, która wydała na świat zabójcę swego brata. Pisarz nadmieniając o *Romuli casa*, czyli rezydencji Romulusa na rzymskim Palatynie, którą oglądał wcześniej za swoich lat rzymskich, i święto lutowe Luperkalii w Rzymie ku czci boga pasterzy Luperkusa, któremu składano ofiarę w grocie Luperkal przy Palatynie, zdaje się przeciwstawiać sobie dwie grotę. Żyje teraz na obczyźnie, ale za to na ziemi naznaczonej szczególnym błogosławieństwem Boga<sup>60</sup>.

Ten sam entuzjazm dla miejsca przyścia na świat Zbawiciela udziela się duchowym podopiecznym Hieronima, arystokratkom dzielącym wiele jego zapatrywań. Paula i jej córka Eustochium zachęcają Marcelę, aby ich śladami przybyła do Palestyny. Razem pójdą do grotę Zbawiciela, potem będą zwiedzać wspólnie różne miejsca święte w ojczyźnie Jezusa. Na końcu powrócą znowu do Grotę Betlejemskiej: „będziemy ciągle śpiewały, często płakały, bez przerwy się modliły, a zranione strzałą Zbawiciela, mówić wspólnie będziemy: Znalazłam tego, którego szukała dusza moja; trzymać go będę i nie puszcę go (por. Pnp 4, 1)”<sup>61</sup>. Około sto pięćdziesiąt lat po śmierci Hieronima, w 570 r., pielgrzym z Piacenzy opisuje wygląd tego miejsca: „Znajduje się tu jaskinia, gdzie narodził się Pan, a w niej żłobek ozdobiony złotem i srebrem: dzień i noc palą się tu lampy. Wejście do jaskini jest bardzo wąskie. Kapłan Hieronim kazał wyrąbać skałę u wejścia do owej jaskini i zbudował tu sobie grobowiec, gdzie jest pochowany”<sup>62</sup>. W rzeczywistości, w grobowcu przy grocie Pańskiej nie został pochowany Hieronim, ale Paula, wielka dobrodziejka klasztorów betlejemskich i tego miejsca<sup>63</sup>.

W tym świętym miejscu styka się łaska Odkupiciela z grzesznością człowieka wymagającego odkupienia. Hieronim karci występki diakona Sabiniana, który po grzechu cudzołóstwa uciekł od swego biskupa do Betlejem, a następnie, pełniąc tam obowiązki diakona, uwiódł dziewicę konsekrowaną. Przebywając w miejscu narodzenia Jezusa Sabinian bierze „w tej czcigodnej grocie włosy, chusty i pasek nieszczęsnej” jako zastaw pod przyszłe małżeństwo z nią. Jego czyn ma charakter świętokradczy z kilku powodów: włosy w klasztorach egipskich oddawały matkom dziewice do obcięcia na znak wyrzeczenia się świata, duchowny czyni coś podobnego dla pozyskania jej dla świata; czyni to nadto w miejscu szczególnie świętym dla chrześcijaństwa<sup>64</sup>. Betlejemskie zstąpienie Boga jest zstąpieniem w rzeczywistość ludzką ciągle potrzebującą odkupienia.

Ubóstwo Grotę Pańskiej w Betlejem będzie inspirowało życie monastyczne i skłaniało do budowy klasztorów w tym mieście. Jan Kasjan wzmiankuje o położeniu monasteru, w którym mieszkał przez jakiś czas w Betlejem. Leżał on w pobliżu grotę, w której narodził się „nasz Pan z Dziewicy”<sup>65</sup>. W rozterce swojej, czy wolno opuścić ten klasztor, by szukać innego życia monastycznego, w Egipcie, bierze pod uwagę doniosły fakt, że w grocie tej składał śluby zakonne w obecności wszystkich swoich braci<sup>66</sup>.

<sup>59</sup> Hieronim ze Strydonu, *Listy*, 46, 11, *ŻMT* 54, s. 192n.

<sup>60</sup> Por. tenże, *Praefatio in libro Didymi Alexandrini De Spiritu sancto*, PL 23, 107.

<sup>61</sup> Tenże, *Listy*, 46, 13, *ŻMT* 54, s. 194.

<sup>62</sup> Anonim z Piacenzy, *Opis pielgrzymi do Ziemi Świętej*, 29, *OŻ* 13, s. 258.

<sup>63</sup> Por. A. J. Cain, *Jerome's Epitaphium Paulae: hagiography, pilgrimage, and the cult of Saint Paula*, „Journal of Early Christian Studies” 18, 1 (2010), s. 129; Ch. Krumeich, *Paula von Rom. Christliche Mittlerin zwischen Okzident und Orient*, Bonn 2002.

<sup>64</sup> Por. Hieronim ze Strydonu, *Listy*, 147, 6, tł. J. Czuj, 2013, *ŻMT* 68, s. 88n.

<sup>65</sup> Jan Kasjan, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, 4, 31, 6, M. Petschenig, 1888, CSEL 17, s. 70.

<sup>66</sup> Por. Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, XVII, V, 2, tł. L. Wrzoł, 1929, POK 7, s. 190. Kasjan dwukrotnie opuścił

Poza grota jako fizycznym miejscem narodzin i śmierci Jezusa, przedmiotem refleksji Ojców jest „jaskinia” ciała i świata, w którą wszedł Bóg poprzez swoje Wcielenie, a więc jaskinia w sensie przenośnym. Ciekawą refleksję teologiczną snują w związku z tym Ojcowie, dokonując interpretacji typologicznej 1 Sm 24, 4. Dopatrują się figury Chrystusa w Dawidzie, który wchodzi do jaskini podczas ucieczki przed Saulem. Hilary z Poitiers dostrzega w ukrywaniu się Dawida w jaskini obrazu uniżenia się Chrystusa przez przyjęcie ciała ludzkiego<sup>67</sup>. Podobnie Hieronim przenośnie interpretuje ukrywanie się Dawida przed Saulem w jaskini na pustyni Engaddi. Dawid jest obrazem Chrystusa, Saul – diabła, jaskinia – obecnego świata, który nie ma pełnego udziału w świetle tak jak świat przyszły. Diabeł niczego dobrego nie przynosi temu światu, ale jedynie zepsucie. Jak Dawid ukrył się w jaskini przed Saulem, tak Chrystus doznał cierpienia i – dopowiedzmy – w owym uniżeniu ukrył niejako swoje bóstwo<sup>68</sup>.

Hieronim dość pobieżnie traktuje typologię Dawid-Chrystus, podczas gdy rozwija ją Augustyn: „Kto ucieka do jaskini, ukrywa się w ziemi, żeby go nie zobaczyć. Jezus przyoblekł zaś się w ziemię. Ciało, które przybrał z ziemi i w nim ukrywał się, żeby Żydzi nie odkryli, że jest Bogiem. Gdyby bowiem poznali, nigdy by Pana chwały nie ukrzyżowali. Czemu zatem Pana chwały nie poznali? Ponieważ ukrywał się w jaskini, czyli słabość ciała stawiał przed oczy, a majestat bóstwa w zasłonie ciała, niczym w głębi ziemi ukrywał. (...) Do tego stopnia ukrył się przed Żydami, że nawet umarł. (...) Przez jaskinię można rozumieć wnętrze ziemi. I jest pewne i oczywiste i to dla wszystkich, że ciało jego zostało złożone w grobie, który był wykuty w skale. Otóż ten grób był jaskinią. Tam schronił się przed Saulem. Dotąd bowiem Żydzi go prześladowali, aż został złożony w jaskini. (...) Nawet umarłego, wiszącego na krzyżu włócznią przebili. A kiedy zawinięty w płótna podczas starannie odbytego pogrzebu został złożony w grocie, już niczego nie mogli ciału uczynić. Zmartwychwstał Pan nienaruszony, nie podlegający zniszczeniu, z tej właśnie jaskini, do której się schronił przed Saulem”<sup>69</sup>. Gdzie indziej Augustyn zastrzega, że Dawid-Chrystus udaje się do jaskini, ale tam nie zasypia<sup>70</sup>.

Izydor Hiszpański powtarza i rozwija myśl poprzedników. Uzupełnia ją o spekulację nad symbolicznym znaczeniem banalnego powodu wejścia Saula do jaskini, w której ukrywał się Dawid. Podobnie Żydzi w swoich czynach pokazali własne zepsucie i odrażające zło uknute przeciwko Chrystusowi. Jak Dawid nie skorzystał z okazji, by zabić Saula, którego mógł łatwo zaskoczyć w jaskini, tak Chrystus przebywając w jaskini ciała i mając władzę nad swoimi prześladowcami, mogąc ich zabić, oszczędził ich, pozbawiając jedynie własnego królestwa i władzy<sup>71</sup>.

Wracając do Augustyna, ponieważ punktem wyjścia jest 1 Sm 24, 4 wraz z reminiscencją w Ps 57 (56), 1, a nie tajemnica Wcielenia, więc Augustyn skupia się nad wątkiem ukrywania się. Szuka analogii pomiędzy schronieniem się Dawida w jaskini przed prześladowającym go Saulem a ukrywaniem przez Chrystusa swojej boskiej mocy przed Żydami. Strategia Chrystusa według Augustyna zawiera trzy podstawowe elementy: narodzenie, śmierć i zmartwychwstanie. Moglibyśmy ją uzupełnić o ukrywanie przez Chrystusa swojej boskiej mocy podczas ziemskiej działalności przez zachowywanie tak zwanego sekretu mesjańskiego. Nas bardziej interesuje tu nie tyle wątek ukrywania się Boga-Człowieka, co sam obraz jaskini towarzyszący kulminacyjnym momentom życia Jezusa. Jaskinia symbolizuje rzeczywistość cielesną, materialną, którą przyjął i w którą wszedł Chrystus, wraz

---

Betlejem, by poznać życie pustelnicze na pustyni egipskiej: pierwszy raz w 382 r., dwa lata po osiedleniu się tam; następnie w 386 (7) r., gdy powrócił na krótki czas do Betlejem po siedmiu latach doświadczenia w Sketis i znowu wrócił do Sketis, tym razem na dłuższy czas, do 399 r. Stamtąd udał się do Konstantynopola, a następnie do Galii.

<sup>67</sup> Por. Hilary z Poitiers, *Tractatus super Psalmos*, in Ps 56, 2-3, A. Zingerle 1891, CCSL 61, s. 160n.; in Ps 141, 1, s. 800.

<sup>68</sup> Por. Hieronim ze Strydonu, *Tractatus LIX in Psalmos*, 141, G. Morin, 1958, CCSL 78, s. 308n.

<sup>69</sup> Augustyn z Hippony, *Objaśnienia Psalmów*, 56, 4, tł. J. Sulowski, 1986, PSP 38, s. 367n.

<sup>70</sup> Por. tamże, 56, 11, s. 371.

<sup>71</sup> Por. Izydor Hiszpański, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum*, In Regem I, 17, 4, PL 83, 405.

z jej konsekwencjami: przyjęcie kondycji ludzkiej oraz dobrowolne poddanie się cierpieniu i śmierci. Obraz jest z pewnością inspirowany starotestamentalną relacją o zejściu w jaskini na pustyni Engaddi, ale równocześnie zdajemy się odnajdywać w nim echo greckiej symboliki jaskini, wyrażającej ziemską kondycję ludzką. Podobnie jak we wcześniej przytoczonych świadectwach, mamy do czynienia z jego chrystianizacją. Odkąd Chrystus wszedł do „jaskini” ciała i materialnego świata, rzeczywistość ziemska staje się miejscem odkupienia. Materia i ciało ukrywają samo Bóstwo. Najjaśkrawiej demitologizuje zło „jaskini” grób w pieczarze, do której złożono ciało Jezusa. Tam Jezus jest już bezpieczny, gdyż nie podlega prawu cierpienia.

## Jaskinia pustelników

Jaskinię upodobał sobie pustelnicy, jakby kontynuując ten proces chrześcijański jej zagospodarowania, rozumianej zarówno w sensie dosłownym, jak i symbolicznym. Przyjrzyjmy się poszczególnym rysom teologicznej interpretacji jaskini jako miejsca życia pustelniczego. W tym miejscu odwołamy się do klasyki starożytnej literatury monastycznej, zarówno greckiej, jak i łacińskiej.

Nasi autorzy, wychowani na *regule wiary*, prowadzącej myśl teologiczną nurtem pewnej ciągłości i zgodności, podobnie rozumieli ascezę monastyczną, która respektuje i tworzy tradycję. Również i ten rodzaj ascezy, jakim jest życie pustelnicze, postrzegali w ramach takiej tradycji. Rozumieli je jako kontynuację życia prowadzonego przez wielkich prekursorów monastycyzmu, takich jak Eliaz czy Jan Chrzyciel, oraz jego ojców, jak Paweł z Teb czy Antoni Egipski. Oni wszyscy na jakiś czas zamieszkali w jaskini. Mnichowi, który zmierza na górę Synaj, a po drodze zapada na gorączkę i przebywa w pewnej jaskini, objawia się przez kolejne noce Jan Chrzyciel i namawia, aby pozostał w grocie, w której sam niegdyś przebywał i przyjął odwiedziny Chrystusa. Gdy mnich obiecuje to uczynić, zostaje uzdrowiony przez Jana Chrzyciela. Pustelnik postanawia pozostać tu do końca życia. W miejscu tym, zwanym Sapsas, zostanie założony klasztor na przełomie V /VI w.<sup>72</sup>

Według Hieronima ojcem życia eremitycznego był Paweł Pustelnik. W *Vita s. Pauli* tak opisuje początki jego ascezy pustelnicznej: „Kiedy zaś ten przeroztropny młodzieniec zrozumiał to, zbiegł w górskie pustkowia. Oczekując zaś końca prześladowania, dobrowolnie przyjął to, do czego zmusiła go konieczność. Posuwając się natomiast do przodu i coraz częściej postępując w ten sam sposób, napotkał kamienną górę, u podnóża której znajdowała się stosunkowo niewielka jaskinia, którą zamykał głąz. Odwaliwszy go zgodnie z wrodzonym ludzkim pragnieniem posiadania coraz to większej znajomości rzeczy tajemnych – dostrzegł wewnątrz jaskini obszerne pomieszczenie pod gołym niebem, w którym stara palma rozpościerała swe rozłożyste gałęzie, ukazując lśniąco czyste źródło, którego strumień zaraz po wypłynięciu pochłaniała ta sama ziemia, która go zrodziła (...). Umiłowawszy więc to mieszkanie, które w pewnym znaczeniu dawał mu Bóg, Paweł przeżył w nim na modlitwach i w samotności całe życie”<sup>73</sup>. Nieznany bliżej pielgrzym z Piacenzy około 570 r. donosi o swojej wizycie w grocie św. Pawła Pustelnika: „Stamtąd poszliśmy przez pustynię do jaskini Pawła zwanej *syracumba*. Do dziś bije w niej źródło”<sup>74</sup>.

Nie zajmując się bliżej historycznością Hieronimowej relacji, która ogólnie jest mocno legendarna, zdajemy się spotykać u hagiografa typowe wyobrażenie życia pustelniczego w osobliwym miejscu, jakim jest jaskinia. W tym opisie ascezy pustelnicznej zdajemy się mieć do czynienia z toposem literackim. Oto Paweł znajduje doskonale miejsce samotności: w sąsiedztwie góry, czystego źródła i palmy rodzącej owoce. Pustelnia mnicha przypomina ogród rajski. Z drugiej strony staje się miejscem żmudnego trudu ascezy. Kontekst prześladowań pokazuje ascezę Pawła jako alternatywną

<sup>72</sup> Por. Jan Moschos, *Pratum spiritale*, 1, tł. M. J. Rouët de Journel, 1946, SCh 12, s. 46-48; podobnie tamże, 163, s. 216n.

<sup>73</sup> Hieronim ze Strydonu, *Żywot św. Pawła*, 5n., tł. B. Degórski, 1995, ŻrMon 10, s. 94nn.

<sup>74</sup> Anonim z Piacenzy, *Opis pielgrzymi do Ziemi Świętej*, 43, OŻ 13, s. 270; nazwa bliżej nieznaną.

dla męczeństwa drogę świętości. Widok z jaskini na niebo symbolizuje jej kontemplacyjny walor. Jaskinia jako mieszkanie dane od Boga wskazuje na powołanie nadprzyrodzone pustelnika.

Tak oto w Hieronimowym opisie spotykamy obrazową i zwięzłą teologię życia pustelniczego. Być może autor naśladuje Atanazego Aleksandryjskiego, który w *Żywocie św. Antoniego* nakreślił podobny obraz tego „księcia pustelników”, który po wielu latach życia ascetycznego w opuszczonym forcie nad Nilem w Pispir postanowił szukać innego, bardziej samotnego miejsca. Znalazł je w jaskini na szczycie góry Kolzum. U podnóża góry „była woda, przejrzysta, słodka – i bardzo zimna. Obok rozciągała się równina i rosło kilka dzikich palm. Antoni, jakby natchniony przez Boga, pokochał to miejsce”<sup>75</sup>.

Asceza w jaskini, mieszcząca się w szerszym zjawisku życia pustelniczego, jest rozumiana jako skutek powołania nadprzyrodzonego. Eutymiusz wraz ze swoim towarzyszem Teoktystem, wychodząc z klasztoru Faran na pustynię Koutila, jak zwykli to czynić co roku, „jak gdyby prowadzeni przez Boga, znaleźli wielką i zadziwiającą jaskinię na północnym urwisku wąwozu. (...) Bardzo się uradowali, gdyż jaskinia została jak gdyby przygotowana dla nich przez Boga”<sup>76</sup>.

Jaskinia staje się przestrzenią sakralną. Jest bowiem miejscem wybranym przez Boga dla pustelnika, uświęconym obecnością Bożą oraz modlitwą i ascezą mnicha. „Grotę ową zamieszkiwały wcześniej dzikie zwierzęta, lecz uszlachetniona Bożymi hymnami i niekończącymi się modlitwami świętych mężów została uświęcona, stając się kościołem Boga”<sup>77</sup>. W centrum świątyni znajduje się ołtarz<sup>78</sup>. Również i ten element spotykamy w interpretacji jaskini jako miejsca sakralnego. Wchodząc do jaskini Barnaby, anachorety znad Jordanu, w której był poświęcony ołtarz, pewien pustelnik pod nieobecność tamtego zobaczył anioła przyznającego, że ołtarz ten został dany od Boga pod jego opiekę<sup>79</sup>.

Charakter sakralny jaskini wyraża się i w tym, że jest to miejsce szczególne łaski Bożej, czego przejawem są doznawane objawienia. Już sprawiedliwi Starego Przymierza, jak Jakub, Eliasz, Elizeusz czy Jan Chrzciciel, odziani w skóry i bląkając się po pustkowiach, górach i jaskiniach, nie byli pozostawieni przez Boga. Jakub budząc się na pustkowiu, widział zastępy aniołów<sup>80</sup>. Mieszka- jąc jakiś czas w grocie, Pachomiusz, przysły założyciel egipskiego cenobityzmu, otrzymał dar pro- roctwa i objawień. W niej właśnie zjawił mu się anioł i wskazał na jego przyszłą misję<sup>81</sup>. Inny mnich podobnie doznawał w jaskini wielu objawień. Tam modlił się szczerze i umartwiał się surowo<sup>82</sup>.

Jaskinia okazuje się miejscem cudów Bożych. Autorzy relacjonują troskę Boga o potrzeby powszednie pustelników wyrzekających się wszystkiego. Częste występowanie takich opisów świadczy być może o inspirowaniu się przez autorów opowiadaniem biblijnym o przebywającym w grocie Eliaszu, któremu kruki dostarczały żywności (por. 1 Krl 17, 6). W jaskini pustelnika noszącego to samo imię co prorok, którego niespodzianie odwiedziło dwudziestu braci, trzy bochenki chleba uległy rozmnożeniu, tak iż wszyscy nasycili głód i jeszcze pozostał jeden bochenek<sup>83</sup>. Pewien mnich wracając do jaskini zastał na stole chleb o niezwykle przyjemnym smaku i wyglądzie<sup>84</sup>. Posejdonios

<sup>75</sup> Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, 49n., tł. E. Dąbrowska, 2005, *ŻrMon* 35, s. 119.

<sup>76</sup> Cyryl ze Scytopolis, *Żywot św. Eutymiusza*, 8, tł. E. Dąbrowska, 2011, *ŻrMon* 60, s. 135.

<sup>77</sup> Por. tamże.

<sup>78</sup> Wymienia się trzy elementy sanktuarium greckiego, które występowały także w „świętych jaskiniach”: wytyczona granica przestrzeni, czyli święty okrąg (*témenos*), ołtarz i podobizna bóstwa (por. K. Sporn, *Espace naturel et paysages religieux*, art. cyt., s. 560-565).

<sup>79</sup> Por. Jan Moschos, *Pratum spiritale*, 10, *SCh* 12, s. 54.

<sup>80</sup> Por. Ambroży z Mediolanu, *Explanatio Psalorum XII*, in Ps 36, 58, 3, *CSEL* 64, s. 315.

<sup>81</sup> Por. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, XXXII, 1, tł. S. Kalinkowski, 1996, *ŻrMon* 12, s. 153n.

<sup>82</sup> Por. *Historia mnichów w Egipcie*, 1, VI, 3-4. 20. 23, tł. E. Dąbrowska, 2007, *ŻrMon* 42, s. 170-174; o podobnym życiu innego mnicha w jaskini por. tamże, 7, II, 5-10, s. 188n.

<sup>83</sup> Por. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, LI, *ŻrMon* 12, s. 205n.

<sup>84</sup> Por. *Historia mnichów w Egipcie*, 1, VI, 3-4. 20. 23, *ŻrMon* 42, s. 170-174; o cudownej uczcie w jaskini Apoloniusza w wigilię Paschy por. tamże, 7, X, 1-6, s. 196n.; o pokarmie otrzymywanym przez Helenusa „przez łaskę Bożą” por.

z Teb spędził zupełnie sam jeden rok w grocie w Porfyrytis, w masywie górkim pomiędzy Nilem a Morzem Czerwonym, żywiąc się „daktylami i dziko rosnącymi roślinami”. Wracając pewnego razu do groty, zastał tam tajemniczo przyniesiony „kosz świeżo zerwanych winogron i fig”<sup>85</sup>. Anioł w nocy objawił się Sabie i powiedział: „Jeśli chcesz naprawdę uczynić z tej pustyni miasto, zostań tutaj i idź na wschód tego wąwozu, gdzie przed sobą zobaczysz jaskinię bez skazy. Zamieszkaż w niej, a Ten, który ‘daje bydłu pokarm i piskletom kruków, które Go wzywają’ (Ps 147 [146], 9), sam będzie się o ciebie troszczył”. Do jaskini trudno było dostać się, więc zawiesił linę u wejścia i po niej wchodził i schodził. Miejszem jego zamieszkania zaciekało się po pewnym czasie czterech Saracenów. Gdy go tam zastali, zadziwili się jego ascezą. Po kilku dniach przynieśli mu „suche chleby, sery, daktyle i inne rzeczy”<sup>86</sup>. Po czterech latach pobytu w Wielkiej Laurze św. Saby Jan Hezychasta udał się na pustynię Rouba i zamieszkał w jaskini. Co kilka dni wychodził na zewnątrz, by zebrać dziko rosnącą melagrię, którą się żywił. Przybył do niego pewien uczeń, który chciał też prowadzić życie anachorety. Żywiąc się tylko melagrią, po pewnym czasie zniechęcił się i odszedł. W międzyczasie przybył nieznany mężczyzna i dostarczył ciepłych chlebów, oliwy, świeżych serów, jaj i dzban miodu. Tamten błakając się parę dni, głodny powrócił do jaskini. Widząc co się stało, postanowił już jej nie opuszczać<sup>87</sup>. Do groty, w której mieszkał Marcin, mnich z góry Marsieum w Kampanii, wpływała ze skały woda „wystarczająca na codzienny użytek”, gdyż w ten sposób Bóg pokazywał, „jak bardzo troszczy się o swego sługę, któremu w cudowny sposób podaje z twardej skały wodę do picia”<sup>88</sup>.

Opieka i moc Boża przynoszą pustelnikowi ochronę przed wrogim działaniem Złego. Tacy asceci, jak Paweł czy Antoni Pustelnik, nie zadowolili się pokonaniem diabelskich zasadzek wśród ludzi, ale pragnęli zmierzyć się ze złymi duchami w otwartej walce i w jawnym boju, nie bojąc się udać do odludnych i dzikich pustkowi, idąc za przykładem Jana Chrzciciela, Eliasza czy Elizeusza (por. Hbr 11, 37-38)<sup>89</sup>. Abba Sofroniusz prosił Boga, aby demony nie zbliżały się do jego jaskini. Bóg wysłuchał modlitw i demony nie mogły zbliżyć się na więcej niż trzy stadia do groty<sup>90</sup>. W *Historii mnichów w Egipcie* mnich Helenus zakreśla demonom przed jaskinią linię na piasku jako granicę ich wpływów, chroniąc w ten sposób przed nimi swego niedoświadczonego ucznia<sup>91</sup>. Być może echem rozbrzmiewa idea grecka sanktuarium, które ma swój wyznaczony krąg (*témenos*)<sup>92</sup>. W opowieści o mnichach synajskich pewien pustelnik zbudował zagrodę „wokół jaskini z niewielkich kamieni, aby z powodu szerokiego otworu dzikie zwierzęta nie miały łatwego dostępu”<sup>93</sup>. Wspomnianego powyżej Marcina, pustelnika z Italii, diabeł pragnął wypędzić z jaskini zamieniając się w węża. „Zaczął więc ukazywać mu się w grocie, kłaść się przed nim podczas modlitwy, dzielić z nim posłanie. Mąż święty był nieustraszony, rękę lub nogę wyciągał do jego pyska, mówiąc: ‘Jeśli masz pozwolenie, aby ugryźć mnie, nie będę ci bronił’”<sup>94</sup>. Jednak zwycięstwo nie jest z góry zapewnione, bo dokonuje się na drodze długotrwałych zmagania. Abba Jan, który niczego nie miał w celi w jaskini, zapytany, jak może tam mieszkać niczego nie posiadając, powiedział że jaskinia jest prawdziwą palestrą, gdzie otrzymuje się i zadaje ciosy<sup>95</sup>.

Jaskinia jawi się jako miejsce pokusy, często kojarzonej z kobietą. W pewnej relacji zły duch przybiera postać pięknej niewiasty i wchodzi do jaskini pustelnika, prowokuje go do pieszczoł, a następnie zdradza swoją tożsamość. Mnich nie mogąc darować sobie upadku, wycofuje się z życia

---

tamże, 11, IX, 7, s. 221.

<sup>85</sup> Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, XXXVI, 2-3, ŻrMon 12, s. 168.

<sup>86</sup> Cyryl ze Scytopolis, *Żywot św. Saby*, 16, tł. E. Dąbrowska, 2011, ŻrMon 60, s. 269n.

<sup>87</sup> Por. tenże, *Żywot św. Jana Hezychasty*, 12, tł. E. Dąbrowska, 2011, ŻrMon 60, s. 431n.

<sup>88</sup> Grzegorz Wielki, *Dialogi*, III, 16, tł. E. Czerny, A. Świderkówna, 2000, ŻrMon 23, s. 229n.

<sup>89</sup> Por. Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, XVIII, VI, 1-2, POK 7, s. 243.

<sup>90</sup> Por. Jan Moschos, *Pratum spiritale*, 159, SCh 12, s. 213.

<sup>91</sup> Por. *Historia mnichów w Egipcie*, 11, IX, 18-20, ŻrMon 42, s. 223.

<sup>92</sup> Por. K. Sporn, *Espace naturel et paysages religieux*, art. cyt., s. 560-563.

<sup>93</sup> Nil z Ancyry, *Opowiadanie o zabiciu mnichów na górze Synaj*, 5, tł. L. Nieścior, 2008, ŻrMon 46, s. 332.

<sup>94</sup> Grzegorz Wielki, *Dialogi*, III, 16, E. Czerny, A. Świderkówna, 2000, ŻrMon 23, s. 229n.

<sup>95</sup> Por. Jan Moschos, *Pratum spiritale*, 182, SCh 12, s. 238.

monastycznego<sup>96</sup>. O ile dla tego mnicha jaskinia stała się miejscem upadku, to z kolei dla innego miała być miejscem podniesienia się z upadku. Dręczony przez ducha nieczystości, udał się do jaskini na czterdzieści dni prosząc, by po ich upływie, jeśli będzie jeszcze żył, przyniesiono mu komunię świętą. Abba Fokas spełnił jego prośbę i przyniósł Najświętsze Ciało. Został tamtego półżywego, patykiem otworzył mu usta i włożył wiatyk, a następnie dał mu kilka kawałków chleba umoczonego w winie. Tamten powrócił do zdrowia, a zły duch go opuścił<sup>97</sup>.

Nie brakuje przykładów, w których pustelnicy wychodzą poza patrzenie stereotypowe na kobietę przez pryzmat pokus, a dostrzegają w niej osobę na przykład potrzebującą pomocy. Abba Pafnucy zaprowadził piękną kobietę do jaskini, a spotkanie stało się okazją do udzielenia jej pomocy materialnej, gdyż zbiegła na pustynię z powodu zadłużenia rodziny i popadnięcia w nędzę<sup>98</sup>. Podobnie prostytutka arabska przyszła do groty abba Sisyniusza nad Jordanem, oferując swoje usługi w zamian za chleb. Dowiedziawszy się o przyczynie jej natręctwa, dał jej coś do zjedzenia i tak uczynił wiele razy, aż opuściła te okolice<sup>99</sup>.

Kilka elementów ascezy powtarza się w relacjach. Życie pustelników naznaczone jest odosobnieniem, praktykowaniem cnót, modlitwą, pracą i umartwieniami. Wszystko to ma na uwadze Palladiusz, donosząc o mnichach mieszkających wokół Antinoe w Tebaidzie, gdzie spędził cztery lata: „mieszka około tysiąca dwustu ludzi; utrzymują się oni z własnej pracy i uprawiają skrajną ascezę. Są wśród nich anachoreci, którzy zamknęli się w górskich grotach. Należy do nich Salomon, człowiek niezwyklej skromności i roztropności, obdarzony darem cierpliwości. Sam mi opowiadał, że spędził w grocie pięćdziesiąt lat, utrzymując się z pracy własnych rąk, i że nauczył się na pamięć całego Pisma Świętego”<sup>100</sup>.

Zwraca się uwagę na samotny styl życia, radykalne odejście od świata. Dlatego pustelnicy szukają miejsc najbardziej odosobnionych. Mieszkanie w jaskini należy do jednej z surowszych form ascezy pustelniczej. Teodoret z Cyru wymienia taki rodzaj ascezy obok życia w „namiotach” czy „domkach”, czyli pustelni zbudowanej rękoma pustelnika. Bodajże najskrajniejszą formą ascezy, którą uprawiali na przykład słupnicy syryjscy, było „żyć pod gołym niebem, znosząc przeciwności klimatu”<sup>101</sup>. Jaskinia, w której zamieszkiwał mnich Elias, znajdowała się w miejscu, do którego prowadziła bardzo wąska i kamienista ścieżka, tak „że ci, którzy przychodzili, ledwie mogli ją znaleźć. Samo miejsce, gdzie mieszkał, była to straszna jaskinia i w tych, którzy patrzyli, wzbudzała wielkie przerażenie”<sup>102</sup>. Inne jaskinie znajdowały się na stromej górze położonej nad rzeką i były „trudno dostępne z powodu przepaści”<sup>103</sup>. W jednej z grot wykutych przez Amorytów podczas ucieczki przed Jozue (por. Joz 10) zamieszkał Elpidiusz z Kapadocji: „Jego uczniowie opowiadali, że nigdy nie patrzył na zachód, ponieważ góra wznosiła się wysoko nad wejściem do groty; przez dwadzieścia pięć lat nigdy też nie widział słońca po godzinie szóstej, gdy słońce mija punkt szczytowy i skłania się ku zachodowi, nie widział też gwiazd wschodzących na zachodnim nieboskłonie”<sup>104</sup>.

W opisie surowych warunków życia akcentuje się nieraz wytrwałość, którą odznaczają się pustelnicy. Przy takiej ascezie wytrwałość pozostaje w szczególnej cenie, gdyż bez niej asceza ta jest w ogóle niemożliwa. Wspomniany Elpidiusz „od chwili, gdy wszedł do groty, aż do śmierci nigdy nie zszedł z góry”<sup>105</sup>. Autor *Historia Lausiaca* opowiada o Doroteuszu z Teb, „który od sześćdzie-

<sup>96</sup> Por. *Historia mnichów w Egipcie*, 1, IV, ŻrMon 42, s. 165nn.

<sup>97</sup> Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, Fokas, 2, tł. M. Borkowska, 2004, ŻrMon 4, s. 498n.

<sup>98</sup> Por. *Historia mnichów w Egipcie*, 16, I, 6-9, ŻrMon 42, s. 232.

<sup>99</sup> Por. Jan Moschos, *Pratum spiritale*, 136, SCh 12, s. 187n.; por. tamże 19, s. 59n.

<sup>100</sup> Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, LVIII, 1, ŻrMon 12, s. 213.

<sup>101</sup> Teodoret z Cyru, *Dzieje Bożej Miłości*, 27, 1, tł. K. Augustyniak, 1994, ŻrMon 7, s. 284.

<sup>102</sup> *Historia mnichów w Egipcie*, 12, 3, ŻrMon 42, s. 225.

<sup>103</sup> Tamże, 13, 1, s. 226.

<sup>104</sup> Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, XLVIII, 4, ŻrMon 12, s. 204.

<sup>105</sup> Tamże.

sięciu już lat mieszkał w grocie”, trwając w surowej ascezie. Tymczasem on sam, któremu inny mnich, Izydor, polecił zamieszkać trzy lata razem z tamtym, nie był w stanie wytrzymać nawet takiego okresu<sup>106</sup>. Palladiusz wspomina Kapitona, dawnego rozbójnika, który „spędził pięćdziesiąt lat w grotach, o cztery mile od miasta Antinoe, a nie schodził z groty nawet do Nilu. Powiedział, że jeszcze nie może stykać się z ludźmi, gdyż Nieprzyjaciel mu na to nie pozwala”<sup>107</sup>. Gdy pewnego mnicha mieszkającego w jaskini krewni powiadomili o śmierci ojca, odpowiedział: „Ja umarłem dla świata wcześniej od niego: zmarły po żywym nie dziedziczy”<sup>108</sup>.

Żywoty pustelników pokazują, że ich ucieczka od świata nie wynika z niechęci do ludzi, ale jest sprawą nadprzyrodzonego wyboru. Ich asceza nie powinna oddalać duchowo od ludzi. Powiada Ewagriusz z Pontu: „Lepszy jest ten, kto żyje pośród tysiąca w miłości, niż żyjący samotnie z nienawiścią w miejscach ukrytych i jaskiniach”<sup>109</sup>. Hieronim przestrzega przed chępliwością, w jaką może popaść ten, kto mieszka w jaskiniach praktykując ubóstwo i pokorę. Jeśli wykraczając niejako poza swoją naturę dozna kontemplacji rzeczy niebieskich i stanie się wyniosły, z takich „niebios” Bóg „sprowadzi go na ziemię”<sup>110</sup>. Mieszkanie w jaskini ma sens, jeśli służy pokorze, a nie odwołuje od niej. Związek pustelników z innymi ludźmi wyrażają relacje na temat różnych wizyt składanych im niekiedy przez niespodziewanych gości. Nie brakuje wzmianek o „Saracenach”, których spotykają pustelnicy. Św. Antoni prosi ich o pomoc w znalezieniu odpowiedniego miejsca odosobnienia<sup>111</sup>. Eutymiusz poleca w kącie jaskini zrobić basen, który służy za chrzcielnicę. Tam chrzci kilku Saracenów, których zdobył dla wiary chrześcijańskiej<sup>112</sup>. Jaskinia staje się miejscem swoistym świadectwa apostołskiego i „dialogu ekumenicznego”.

Mnisi wyrzekają się wiele, aby zdobyć „perłę” szlachetności duchowej. Hieronim nawiązuje do procesów krystalizacji zachodzących w jaskini: w tych miejscach niedostępnych dla światła słonecznego, w surowym zimnie górskim, wody zamieniają się w kryształ, który z wyglądu podobny jest do wody, ale z dotyku – do kamienia<sup>113</sup>. Temu naturalnemu zjawisku odpowiada, jak sugerują autorzy relacji o życiu pustelniczym, inny proces – dojrzewania do świętości ascetów zamieszkujących jaskinie. Wskazując na Pawła Pustelnika i Antoniego jako ojców eremityzmu Jan Kasjan powiada: „Nie z małoduszności lub z powodu wady niecierpliwości – jak to czynią niektórzy – szukali oni tajni samotnych, lecz z pragnienia wznioślejszego postępu i bogomyślności”<sup>114</sup>.

Wstrząsający obraz wierności pustelniczemu powołaniu dają ci, którzy tam umierają – tym bardziej gdy są to kobiety. Opowiada się przypadki wprost cudownego natrafienia na jaskinię przez przypadkowych wędrowców tuż po śmierci jej mieszkańców. Istnieje w takiej narracji być może przesłanie, że prawdziwa świętość zawsze stanie się jakoś wiadoma innym i nie da się jej ukryć „pod korcem” (Mt 5, 15 par.). Zmierzający na Synaj dwaj mnisi znajdują w drodze grotę, w której leżało ciało mieszkającej tam pustelniczki. Umarła kilka chwil wcześniej, tak iż mogli ją pochować<sup>115</sup>. Podobną historię przekazuje apoftegmat o abba Besarionie, który w towarzystwie innego brata wyszedł na pustynię i zastał w jaskini kogoś, kto siedział i plół linę, nie reagując na przybyszów. Gdy w drodze powrotnej tam zajrzał, mieszkaniec jaskini już nie żył. Była nim kobieta. Besarion zdecydował o jej pochówku, bo w tym celu Bóg ich przysłał<sup>116</sup>.

<sup>106</sup> Por. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, II, 1, ŻrMon 12, s. 80.

<sup>107</sup> Tamże, LVIII, 4, s. 215.

<sup>108</sup> *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, Kasjan, 8, ŻrMon 4, s. 313.

<sup>109</sup> Ewagriusz z Pontu, *Do mnichów mieszkających w różnych wspólnotach*, 9, tł. M. Grzelak, 2007, ŻrMon 18, s. 314.

<sup>110</sup> Hieronim ze Strydonu, *Commentarii in prophetas minores*, In Abdiam, 2/4, CCSL 76, s. 357.

<sup>111</sup> Por. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, 49, ŻrMon 35, s. 119.

<sup>112</sup> Por. Cyryl ze Scytopolis, *Żywot św. Eutymiusza*, 10, ŻrMon 60, s. 143.

<sup>113</sup> Por. Hieronim ze Strydonu, *Commentarii in Isaiam*, 15, 54, 11, CCSL 73A, s. 608.

<sup>114</sup> Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, XVIII, VI, 1-2, POK 7, s. 243.

<sup>115</sup> Por. Jan Moschos, *Pratum spiritale*, 170, SCh 12, s. 223n.

<sup>116</sup> Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, Besarion, 4, ŻrMon 4, s. 197n.



Nie ulega wątpliwości, że jaskinia stanowiła dla pustelników miejsce pracy, milczenia i modlitwy. Św. Saba mieszkając w laurze znajdującej się pod zwierzchnością Longina, uzyskał zgodę na przebywanie przez pięć dni w pobliskiej jaskini: „W niedzielę wieczorem wychodził z cenobium, mając ze sobą gałęzie palmowe, zajęcie na tydzień, i przez pięć dni pozostawał tam, niczego ze sobą nie biorąc, a w sobotę rano wracał do cenobium niosąc ze sobą owoc pracy tych pięciu dni – skończonych pięćdziesiąt koszy”<sup>117</sup>. „Mówiono w Sketis o abba Chajremonie, że jego jaskinia była odległa od kościoła o czterdzieści mil, a od bagna i wody o mil dwanaście. I tak nosił sobie do jaskini materiały potrzebne do rękodziela oraz dwa dzbany, przynosząc to jeden, to drugi. I trwał w samotnym milczeniu”<sup>118</sup>.

Wybór jaskini na mieszkanie pociągał za sobą wiele niewygód. Idąc drogą wyrzeczenia, pustelnicy rezygnują z tego, co nawet w tym miejscu mogliby mieć. Często opisuje się ich skrajnie ubogą dietę. Eutymiusz i jego towarzysze pozostali w jaskini, „żywiąc się roślinami, jakie tam rośły”<sup>119</sup>. Abba Sofroniusz, mieszkający całkiem nago w grocie nad Morzem Martwym, przez siedemdziesiąt lat żywił się tylko roślinami<sup>120</sup>. Podobnie inny mnich przeżył w grocie prawie siedemdziesiąt lat, niczego nie mając oprócz włosienicy, płaszczka, książki i drewnianego naczynia<sup>121</sup>. Inny mnich przez pięćdziesiąt lat żył w jaskini. Nie pił wina, nie jadł chleba, lecz tylko otręby. Trzy razy w tygodniu przyjmował komunię świętą<sup>122</sup>. Elpidiusz z Kapadocji „przez dwadzieścia pięć lat jadał tylko w soboty i niedziele, nocami zaś stojąc śpiewał Psalmi”<sup>123</sup>.

Ulubionym tematem relacji o ascetach jaskiniowych jest ich koegzystencja pokojowa ze światem przyrody, a przede wszystkim ze zwierzętami. Obecność dzikich zwierząt na pustkowiu, obok włóczących się zbójców, musiała stwarzać niemały problem dla życia pustelniczego czy nawet stawiać je pod znakiem zapytania. Może opowieści o odzyskanym rajku na pustyni miały koić lęk przed nią? Pewien pustelnik zamieszkujący jaskinię, przynosząc dwa lwiątko ze sobą ukryte pod połą płaszczka do kościoła, pouczał braci, że gdyby mnisi zachowywali przykazania Chrystusa, bali się Boga, to zwierzęta by się ich bały, a tak na skutek swoich grzechów stając się niewolnikami bojaźni to raczej oni boją się zwierząt<sup>124</sup>. Mnich w grocie Sapsas regularnie karmił lwy, które do niego przychodziły<sup>125</sup>. Abba Pojmen w Rouban ogrzewał się zimą w jaskini ciepłem lwa mającego tam również schronienie<sup>126</sup>.

Dwóch mnichów z Nitrii odwiedziło pewnego mnicha żyjącego od dwunastu lat na pustyni graniczącej z Memfis. Byli świadkami, jak lwica zwróciła się z niemą prośbą do pustelnika, aby poszedł za nią. Zaprowadziła do jaskini, gdzie karmiła „pięć wyrosniętych młodych lwiątek”, cierpiących na ślepotę. Wyciągnęła je po kolei z grotu i położyła u stóp pustelnika. Ten dotknął ręką oczu każdego z nich, a one odzyskały wzrok. Lwica z wdzięczności przyniosła dla starca za kilka dni skórę rzadkiego zwierzęcia, którą okrywał się jak płaszczem, „gdyż rozumiał, że ktoś inny jest prawdziwym ofiarodawcą”<sup>127</sup>. W laurze kierowanej przez św. Sabę mnisi zbuntowali się przeciwko przełożonemu. Saba opuścił klasztor i zamieszkał na krótko w pewnej jaskini, w której zwykł chować się olbrzymi lew. Gdy wrócił w nocy lew i zobaczył przybysza śpiącego w jego jaskini, chwycił go za połataną szatę i uparcie ciągnął go, by wyrzucić go z jaskini. Saba pomodlił się na zewnątrz i znowu

<sup>117</sup> Cyryl ze Scytopolis, *Żywot św. Saby*, 10, *ŻrMon* 60, s. 264.

<sup>118</sup> *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, Chajremon, *ŻrMon* 4, s. 502; nt. życia codziennego pustelników zamieszkujących jaskinie por. B. Ayad, L. Soliman, *The daily life of the hermits of the caverns*, „Coptic Church Review” 29, 2 (2008), s. 53-58.

<sup>119</sup> Cyryl ze Scytopolis, *Żywot św. Eutymiusza*, 8, *ŻrMon* 60, s. 135.

<sup>120</sup> Por. Jan Moschos, *Pratum spiritale*, 159, *SCh* 12, s. 213.

<sup>121</sup> Por. tamże, 51, s. 97.

<sup>122</sup> Por. tamże, 17, s. 58.

<sup>123</sup> Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, XLVIII, 2, *ŻrMon* 12, s. 203.

<sup>124</sup> Por. Jan Moschos, *Pratum spiritale*, 18, *SCh* 12, s. 58n.

<sup>125</sup> Por. tamże, 2, s. 48.

<sup>126</sup> Por. tamże, 167, s. 221.

<sup>127</sup> Sulpicjusz Sewer, *Dialogi o życiu św. Marcina*, I, 15, P. Nowak, 1995, *ŻrMon* 8, s. 127n.

powrócił do jaskini. Lew znowu go wyciągnął. Saba powiedział: „Ta jaskinia jest przestronna i bez trudu może pomieścić nas obu, jeśli chcesz, zostań tutaj. Jeśli nie – odejdz. Ja bowiem uczyniony zostałem ręką Boga i obdarzony zostałem zaszczytem Jego obrazu”. Słyszac to, lew zawstydzil się i odszedł<sup>128</sup>. Mnisi z klasztoru św. Saby ostrzegli Jana Hezychastę, że grasują Saraceni po całej ziemi i lepiej będzie, jeśli wróci do klasztoru. Jan nie zgodził się umiłowawszy życie w jaskini. Gdy jednego razu się obudził, zobaczył lwa, który przybył, aby być jego stróżem. I tak lew stał się jego towarzyszem nieodłącznym odstrasającym barbarzyńców<sup>129</sup>.

Cela Makarego na pustyni egipskiej<sup>130</sup> sąsiedowała z jaskinią hieny. Pewnego dnia urodziła przy nim szczenięta, które były ślepe, i złożyła u jego stóp. Makary spostrzegłszy, że hiena zwraca się z prośbą niemą do niego z powodu upośledzenia szczeniąt, zaczął modlić się do Boga, aby został im przywrócony wzrok, i tak się stało. Szczenięta wróciły z matką do swojej kryjówki<sup>131</sup>. Pustelnik Pachon, przez dwanaście lat dręczony przez demona, zrozpaczony poszedł w głąb pustyni, położył się nagi u wejścia do jaskini hieny, aby zwierzęta pożarły go, kiedy wyjdą. Wieczorem wyszedł z kryjówki samiec i samica, obwąchały go, wylizały, ale nie tknęły. Starzec odczytał to zdarzenie jako znak od Boga, który go oszczędził, i dlatego wrócił do celi<sup>132</sup>.

Bez wątpienia jaskinia ulega pewnej idealizacji pod piórem autorów chrześcijańskich, staje się mitem religijnym. W tych przekazach, często o charakterze hagiograficznym, nie jesteśmy dziś w stanie oddzielić warstwy historycznej od legendarnej. Tymczasem możemy zrekonstruować teologię jaskini. A tutaj, podobnie jak we wcześniej wyróżnionych jej znaczeniach, da się rozróżnić sens dosłowny jaskini, jako rzeczywistego miejsca przebywania pustelników, oraz sens symboliczny, jako obrazu życia monastycznego. Jaskinia staje się w niektórych przekazach po prostu odmianą celi mniszej, która w literaturze monastycznej doznaje żarliwej laudacji.

Być może starożytna interpretacja jaskini odzwierciedla przebieg dużo szerszego procesu rozwoju tego, co dziś nazywamy „teologią rzeczywistości ziemskich”. Wkraczając na arenę świata chrześcijanie adaptowali na swoje potrzeby to, co było wcześniej przedmiotem użytku przez innych. Zagospodarowując miejsca odludne, do których niewielu innych rościło sobie prawo, nadali im bogatą symbolikę religijną. Duch Ewangelii znalazł wyraz w nowym użytku jaskini, zarówno w dziedzinie praktyki, jak i samego symbolu. Paradoksalnie pustelnicy, którzy głosili wyrzeczenie się świata, w pośredni sposób przyczynili się do nadania nowego sensu naturze, przyrodzie i rzeczywistości materialnej, pewnej ich promocji. Czynili to na płaszczyźnie teologicznej i ascetycznej, skracając niejako dystans pomiędzy stworzeniem i Stwórcą, samemu stworzeniu nadając nowego blasku. Manowce współczesnego ruchu ekologicznego biorą się może stąd, że zamknął się na inspiracje chrześcijańskie.

Jaskinia nosiła w sobie duży potencjał symboliki, służąc w wielu mitach za obraz początku i końca rzeczywistości ziemskiej<sup>133</sup>; wejście do niej kojarzyło się z możliwą do pokonania granicą pomiędzy doczesnością i wiecznością. Odwołując się do takiej jej symboliki, jeszcze dzisiaj filozofowie mówią o „transcendencji jaskini”<sup>134</sup>. Stając się w chrześcijaństwie miejscem przyjscia na świat i śmierci Boga-Człowieka oraz ascezy tych, którzy na drodze pustelniczej usiłowali naśladować Go w życiu i śmierci, nabyła cech wprost sakralnych – jak zresztą cała stworzona rzeczywistość, coraz bardziej wolna od przekleństwa, a otwarta na łaskę.

<sup>128</sup> Por. Cyryl ze Scytopolis, *Żywot św. Saby*, 33, *ŻrMon* 60, s. 297.

<sup>129</sup> Por. tenże, *Żywot św. Jana Hezychasty*, 13, *ŻrMon* 60, s. 433.

<sup>130</sup> Z kontekstu nie wynika, którego Makarego.

<sup>131</sup> Por. Rufin z Akwilei, *Eusebii Caesariensis Historia ecclesiastica. Rufini continuatio*, 11, 4, Th. Mommsen, 1908, *Corpus Berolinense*, 9, 2, s. 1006.

<sup>132</sup> Por. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, XXIII, 3, *ŻrMon* 12, s. 141n.

<sup>133</sup> Por. G. Gebauer, *The place of beginning and end: caves and their systems and symbols*, w: *Looking back on the end of the world*, New York 1989, s. 19-28.

<sup>134</sup> Tak zatytułował swoje filozoficzne poszukiwania brytyjski filozof: J. N. Findlay, *The Transcendence of the Cave*, New York 1967.

W świecie łacińskim wolno uznać św. Hieronima za czołowego teologa jaskini. Jego życie i pisarstwo pokazuje pewną uniwersalność w ujmowania tego zagadnienia. Historia życia i formacja nabyta dysponowały Strydończyka w sposób szczególnie do takiej roli. Jako Rzymianin chętnie odnosił się do metaforyki jaskini w kulturze mu współczesnej; jako egzegeta komentował wzmianki biblijne dotyczące wydarzeń mających miejsce w jaskini; jako mieszkaniec Betlejem był entuzjastą i teologiem Groty Betlejemskiej; jako mnich wskazywał na praktyczne i symboliczne znaczenie jaskini dla monastycyzmu. Przedstawianie go w ikonografii jako siedzącego ze zwojami Biblii na pustkowiu, w towarzystwie lwa, pośród skał, niekiedy – w jaskini, trafnie oddaje jego rolę w powyższym względzie.

## Abstract

Based on the ancient Christian literature, mostly on the Latin authors, and in the chapter about the life of hermits – on the Greek authors, we focused on the meaning and symbolism of the cave. Christian writers share the ancient understanding of the cave as a place of darkness, to live by the primary people, as well as wild animals and mysterious monsters. In the cave the wild animals do ambush for their prey, and devour there the prey. The cave becomes a place of pagan worship. In a figurative sense, in the pejorative meaning, the cave is a hardened conscience remaining in darkness. It becomes in the Plato's philosophy an image of the human condition of living in the material reality that is only a shadow of the real beings. The Plato's thread undertake the Christian writers. For example, Gregory the Great uses the image, calling the current reality, „a tabernacle of corruption”. Our authors see the possibility of contemplation and knowledge of the truth in its very essence, not so much by giving up the material condition and migration of own mind, as the manifestation of divinity already in this life. If a migration of man is to be occur in his materiality, it will be in the resurrection, through which our physicality will be transformed, losing the previous mortality, but by itself – not lost. If the pejorative meaning of the cave supposes an escape of it, so much the positive – an escape to it. Already taking the cave in the literal sense, we associate it with a place of refuge, asylum. There fled the righteous against the oppressors or the evil of the world, of which evidence provides already the Old Testament, there fled also Christians. In the spiritual, positive sense the cave symbolizes a spiritual security, a support obtained through the faith. The birth of Christ in Bethlehem cave and burial of His body after death in the Grotto, gives to this place a very dignity. St. Jerome is a special eulogist of these places. The vigorously growing monasticism in the vicinity of these caves will bind it permanently with a specific form of Christian asceticism as an imitation of Christ. The monastic literature will do the rest, emphasizing the values of hermit life, seeing the cave not only as a convenient place to lead a such life, but also as its symbol.

## Skróty:

CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout 1953-
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien 1866-
OŻ	<i>Ojcowie Żywi</i> , Kraków 1978-
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , t. 1-217, Paris 1841-1855
POK	<i>Pisma Ojców Kościoła</i> , Poznań 1824-
PSP	<i>Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy</i> , Warszawa 1969-
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris 1941-
ŻMT	<i>Źródła Myśli Teologicznej</i> , Kraków 1996-
ŻrMon	<i>Źródła Monastyczne</i> , Tyniec/Kraków 1993-