

dr hab. Urszula Anna Pawluczuk

Białystok, dn. 7.02.2019 r.

Uniwersytet w Białymstoku

Ocena pracy doktorskiej Pana mgr Tomasza Kuprjanowicza : Stauropeigialny Optyński Monaster Wprowadzenia Matki Bożej do Świątyni w Kozielsku. Ośrodek *Starczestwa* na przełomie XIX i XX wieku, Warszawa 2018.

Dysertacja Pana mgr Tomasza Kuprjanowicza podzielona została na trzy rozdziały. Zawiera wstęp, a także przed wstęp, podsumowanie badań w zakończeniu, bibliografię zawierającą źródła i opracowania a także jeden załącznik oraz streszczenie pracy w języku polskim i języku angielskim.

Celem pracy jest jak Autor zaznaczył już w przed wstępie „Kaługa, Kozielsk, nazwy brzmią znajomo dla Czytelnika polskiego, nazwy kojarzące się jednoznacznie- negatywnie. I może właśnie dlatego powstaje ta pozycja „bo każde choćby fragmentaryczne ujawnienie świętości Rosji jest ważnym przyczynkiem do wzajemnego poznania, budowania mostów, zrozumienia”.(s. 3) Myślę jednak, że ta ziemia która przez wieki była świadkiem wielu strasznych dramatów, dała także wiele ważnych świadectw walki ze złem a tym przykładem jest modlitwa i odradzania życia monastycznego w monasterze w Kozielsku i jego skicie optyńskim. Warto podkreślić, że w pracy ukazany został dramat mnichów optyńskich w okresie czystek stalinowskich, systemu totalitarnego walczącego o ateistyczny świat. Idea ważna tym bardziej, że Autor we wstępie informuje, że chce „zbadać zagadnienie *starczestwa* w optyńskim monasterze, akcentując przy tym więź optyńskiego monasteru z ziemiami polskimi na podstawie działalności dwóch autorytetów, jakimi byli św. arcybiskup Serafin (Ostroumow) i o. Aleksander Awajew” (s. 4). Ponadto w przyczynach i celach badawczych pracy Autor przede wszystkim zamierza „...na przykładzie analizy duchowego doświadczenia *starczestwa* Pustelni Optyńskiej jako fenomenu rosyjskiej prawosławnej religijności, formującego jej światopoglądowy i zachowawczy kontekst, ujawnić podstawowe strony jego wpływu na rozwój monastycyzmu XIX i XX wieku”(s. 5). We wstępie pada jednak stwierdzenie „różnorodność monastycznego wymiaru prawosławnego doświadczenia religijnego, jego niejednorodność i (przynajmniej pozorna) niespójność tworzą

niejednoznaczny obraz monastycznego życia....”(s.4). Brakuje tutaj uzupełnia tego stwierdzenia o podstawy monastycyzmu we wschodniej tradycji monastycznej, chociażby o podkreślenie, że pomimo takich zewnętrznych różnic (chociażby monastery greckie, serbskie, rumuńskie różnią np. architekturą) to wszystkie wspólnoty monastyczne bazują na tej samej monastycznej regule św. Bazylego Wielkiego, ojca wschodniego monastycyzmu. Ponadto życie wewnętrzne każdej wspólnoty monastycznej posiada jeszcze statut wewnętrzny, który stanowi zbiór praw i obowiązków regulujących całe życie monastyczne. Statuty monasterskie opierały się na tradycji i prawach kanonicznych Kościoła prawosławnego. Autor w załączniku pokazuje kilka stron *Ustawu Koniewskiego* (s. 203—208), który został przyjęty w monasterze optyńskim w latach 1820-1825 z monasteru koniewskiego (s. 62). To pokazuje że monastery wzorowały się na wewnętrznych statutach innych wspólnot monasterskich jednakże zazwyczaj dostosowywały je do własnych możliwości i potrzeb. Autor ów statut określił „to forma surowej Reguły monasterskiej”(s. 62) co jest nieprecyzyjne, bowiem reguła była wspólna całemu wschodniemu monastycyzmowi a *Ustaw* wypracowywał każdy monaster i często kojarzone jest to z *regulą* nawet w dobrych słownikach. Notabene warto podać źródło skąd Autor zeskanował *Ustaw Koniewski*.

Autor następnie przedstawił we wstępie *Obiekt badawczy i stan współczesny badań*, który skupia uwagę wyłącznie na pracach, opracowaniach, publikacjach których przedmiotem jest *starczystwo*, a „zostały wygenerowane przez rosyjską i historyczno-cerkiewną Tradycję”(s. 6). Są tutaj wymienione i omówione prace metropolity Tryfona (Turkiestanowa), o. Aleksandra Sołowiowa czy fundamentalna praca S.I. Smirnowa, *Ojciec duchowy w Starożytnej Cerkwi Wschodniej* (Siergiejew Posad 1906), czy publikacje W.I. Egzemplarskiego. Omówione także zostały prace autorów emigracyjnych -I. Smolicza czy protojereja Sergiusza Czetwiernikowa, I. Koncewicza. Szerzej nie została omówiona inna literatura z której Autor korzystał a także nie podjął się omówienia materiału źródłowego, który został zestawiony w bibliografii. Ponadto został wykorzystany *Synodnik Optyńskiej Pustyni* (s.54,55) czy *Notatka o powstaniu monasteru Pustelni Optyńskiej* (s. 54) a także *Opisanje Optininoj pustyni z wypiskami iz dokumentow...*(s. 56) i *Dieło o postrojkie i remonte chrama....*(s. 60); *Kniga wkładnaja Kozielskoj...*(s. 58,59); *Opis cerkownych strojenij ...*(s. 58) pochodzące ze zbiorów archiwalnych. Źródła te nie figurują w wykazie w bibliografii a jedynie w przypisach. Ponadto Autor korzysta z oficjalnej strony internetowej optyńskiego monasteru i warto było parę słów o jego zawartości i znaczeniu dla pracy napisać.

Autor zaznacza, że metoda badawcza to kompleksowa analiza „oparta na zasadach międzydyscyplinarnego podejścia”(s. 11). I całkiem słusznie, gdyż zagadnienie *starczestwa* wymaga od badacza odwoływania się do m.in. nauki patrologii, teologii pasterskiej, ascetyki i uzupełnieniem badań o prace z zakresu kultury, filozofii, religii czy historii a nawet innych dziedzin. Wstęp kończy omówienie struktury i treści poszczególnych rozdziałów. Uważam, że struktura i podział na konkretne treści w rozdziałach jest przemyślany, uzasadniony i nie budzi zastrzeżeń. Wręcz warto podkreślić, że Autor zasadniczo trzyma się wyznaczonych celów i realizuje je.

Rozdział I *Zarys fenomenu starczestwa* jest rozdziałem bazą naukową dla pozostałych rozdziałów. Warto podkreślić, że Autor wyjaśnia w sposób dość ogólny jak ten fenomen rozwijał się począwszy od czasów starożytnych w egipskich i palestyńskich monasterach, poprzez *starczestwo* w republice mnichów na Świętej Górze Athos, żywym centrum monastycyzmu gdzie obowiązuje wspólny dla wszystkich monasterów Typikon (księga liturgiczna ustalająca porządek i zasady sprawowania nabożeństw). Autor na koniec skupia się na *starczestwie* na obszarach Rusi, gdzie w poszczególnych wiekach formował się i utrwalał w życiu monastycznym, podkreślając że „szczególny wymiar uzyskało na terenie Rusi”(s.13). Jest tu szeroko przedstawiona analiza pojęcia *starczestwa* na Rusi. Autor przytacza m.in. św. Bazylego Wielkiego, który na oznaczenie „zarządcy” zarówno cerkiewnej, jak i monasterskiej wspólnoty, często korzystał z terminu *προεστως* wiążącego się z charyzmatyczną jakością jego posługi, bowiem *προεστως* to „naczynie (instrument) Boskiego wyboru, który Pan Sam powołuje i wybiera na podobieństwo tego, jak On wybiera królów, proroków i apostołów”(s.21). Następnie wzorem ojca wschodniego monastycyzmu św. Bazylego Wielkiego podążali prawosławni asceci. Autor przytacza min. św. Teodora Studytę (+826) i jego rozumienie *starczestwa*, a szczególnie relacje między starcem i uczniem. Powinien jednak Autor być bardziej staranny i przynajmniej w przypisie podać kilka informacji o św. Teodorze i o pozostałych ascetach których analizuje. Chociażby to, że św. Teodor był ihumenem monasteru Studion w Konstantynopolu, gdzie wprowadził *Ustaw*. Autor podaje, że z „zgodnie z ustawem studytów, igumen monasteru to przede wszystkim starzec i spowiednik” (s.21). Zdaniem Autora szerzej i kompletnie nauczanie o *starczestwie* rozwinął św. Symeon Nowy Teolog (+1021). Autor podkreśla, że Św. Symeon przestrzega przed fałszywym *starczestwem* i wymienia główne cnoty starca to: pokora, miłość i rozważa „...pokorę, która zabija namiętność i podaje niebiańską i anielską beznamiętność i miłość...”(s.22). Na Rusi jak pisze Autor „założyciele monasterów i igumeni często

realizowali posługę kierownictwa starców” (s. 24). Autor dokonuje analizy źródłowej doświadczenia starców optyńskich. Pisze, że do XVIII wieku na Rusi było już wielu duchowych ojców, ascetów – m.in. św. św. Antoni i Teodozjusz Kijowsko-Pieczerski, św. Sergiusz z Rodoneża, św. Nil Sorski, św. Pafnucy Borowski i ich uczniowie. Pokazuje, że zarówno optyńscy starcy wiele poświęcali uwagi ascetycznej literaturze starożytnego monastycyzmu co dało efekt „połączenia starożytnego odosobnienia i kierunku cenobickiego, obecnego w Monasterze Optyńskim”(s. 25). Przyszedł jednak okres gdy prawosławie miało się przekształcić w resort państwowo-polityczny poczynając od dekretów cara Piotra I (s. 25). I na przekór takiemu osłabieniu prawosławia to właśnie w tym czasie idea *starczestwa* rodzi się w Rosji, ja bym powiedziała ze zwielokrotnioną siłą się rozwija i zadawia a przykładem jest jej rozkwit trwający ponad wiek w pustelni optyńskiej.

Następnym punktem analizy są symptomy *starczestwa*. Autor sięga do starożytnych ascetów. Wymienia dary którymi jest obdarzony starzec, chociażby „rozdzielanie duchów”, o których mówią Apostołowie Jan Teolog (1 J 4, 1-3) i Paweł (1 Kor 12,10) czy dar „przewidywania przyszłości”. Autor pisze, że „przejawia się on w zdolności wnikania w moralny stan drugiego człowieka, w „czytaniu w duszach” innych ludzi” (s. 31) i że jest to dar rzadziej spotykany od daru „rozdzielania duchów”. Autor przytacza starców optyńskich i ich poglądy na dary, które posiada starzec m.in. o. Warsonofiusz pokazuje, że wielkim darem jest dar rozumowania (s. 32). Z kolei św. Ambroży starzec z pustelni optyńskiej posiadał dary związane z jego osobistą pokorą. Autor pisze, że „z mnogości darów jakimi obdarzeni są starcy, można wyróżnić także umiejętność „duchowej pociechy bliskim”, żarliwą wiarę i gorącą miłość (jako ontologiczny akt), powyżej których, jak się uważa, już nic nie istnieje. Z tych darów wynika, że *starczestwo* stanowi pewną syntezę wszystkich trzech cerkiewnych posług: apostoelskiej, proroczej i nauczycielskiej” (s.34). Autor pisze, że starcy z pustelni optyńskiej, którzy szli patrystyczną drogą posiadali wszystkie cechy właściwe również Świętym Ojcom (s. 36).

Rozdział ten kończy się ukazaniem znaczenia *starczestwa* w duchowym przewodnictwie (s. 37-50). Pokazuje, że w świecie starożytnego chrześcijaństwa najbardziej rozpowszechnione było określenie „duchowy ojciec”, a m.in. św. Warsonofiusz Wielki duchowymi ojcami nazywa ascetów, „którym należy oddawać swoją duszę, pytać o myśli, które dają zbawienne przykazania i reguły, podbudowują w trudnych okolicznościach życia”(s. 38). Autor pokazuje, że istotą *starczestwa* św. Ambrożego starca optyńskiego było „wołą Bożą i głosem braci powołuje się jednego (a czasem i kilku, biorąc okoliczności i potrzeby), pobożnego i

doświadczonego w duchowo-ascetycznym życiu *inoka*, cieszącego się pełnym zaufaniem wszystkich, jako duchowego ojca i przewodnika wspólnoty. On jest nie tylko spowiednikiem, lecz i doradcą dla tych, co otwierają przed nim duszę, wszystkie swoje grzeszne czyny, myśli, pragnienia, Co by nie pomyślał duchowny syn starca- ze wszystkim idzie on konsultować się ze starcem- przewodnikiem i prosić o jego błogosławieństwo”(s. 39). Myślę, że trudno jest zbadać, czy wszyscy przewodnicy duchowi mnichów posiadali te wyjątkowe duchowe zdolności. Św. Efrem uprzedza „Jeśli jeszcze niemocno rozpalony jesteś Świętym Duchem, to nie pragnij wysłuchiwać cudzych myśli”(s. 48). Autor przytacza także św. Nila Sorskiego, które pokazują jak przyjęcie spowiedzi i objawienie myśli są bardzo niebezpieczne dla niedoświadczonego starca (s. 48). Jednakże jak pokazuje Autor wielcy asceci jak np. św. Makary Wielki swoje życie duchowe rozpoczynali od podporządkowania się starcowi- ojcowi duchowemu. Autor także analizuje cnoty jakie powinien przestrzegać kandydat na mnicha wobec starca. Podkreśla jak asceci, starcy-spowiednicy w monasterach na ziemiach ruskich byli rozpowszechnieni i ich wymienia. Warto zaznaczyć, czego mi zabrakło w tym rozdziale, że w każdym monasterze w statutach wewnętrznych określone są funkcje mnichów, a wśród nich ważne funkcje to funkcja spowiednika, którym mógł zostać hieromnich będący w starszym wieku, odznaczający się wyjątkową pobożnością i mądrością oraz posiadający duże doświadczenie w życiu monastycznym. W monasterach często obowiązki spowiednika łączyły się z obowiązkami starca. Do obowiązków spowiednika należał sakrament pokuty, a starca –nauczanie braci właściwego życia monastycznego opartego na naukach św. Bazylego Wielkiego, szczególnie zaś na temat czynów ascetycznych.

Rozdział II zatytułowany *Staropigialny monaster optyński*, skupia uwagę na dziejach monasteru i jego znaczeniu w rozwoju życia monastycznego na ziemiach ruskich. Już samo wprowadzenie, choć ogólne pokazuje jak ważne znaczenie dla wierzącego człowieka na Rusi miał monastycyzm poczynając od początków życia monastycznego w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej, w której został wprowadzony surowy *Ustaw studyci*. Autor wyjaśnia kilka wersji powstania monasteru, co jest trudne, gdyż na pocz. XVII wieku Kozielsk i niedaleko położona pustelnia optyńska zostały wielokrotnie napadane przez Tatarów i Kozaków, a polsko-litewskie spustoszenie spowodowało pożar miejskich i monasterskich archiwów (s. 56). Myślę, że powstanie monasteru należy lokować w czasach kiedy Kozielsk stał się książęcym miastem (XII-XIII w.), bowiem było w zwyczaju że kniaziowie w pobliżu swoich dóbr lokowali monastery. Zresztą Autor w oparciu o *Notatkę z powstania monasteru Pustelni Optyńskiej* to tak pokazuje (s. 53). Jednakże brakuje potwierdzenia jakichkolwiek nadań

książęcych etc. Według innej wersji na podstawie *Kroniki św. Wawrzyńca* (s.53) powstanie monasteru lokuje się na przełomie XV/XVI wieku, a założycielami musieli przybyć pustelnicy, asceci szukający w lasach miejsca odosobnienia. Autor wyjaśnia także znaczenie nazwy Optina i podaje wiele wersji, różne znaczenia. Pokazuje pierwszych znanych „budowniczych” monasteru, jak podkreśla do początków XVIII wieku tak byli nazywani przełożeni. Pierwsze źródłowe informacje odnoszą się roku 1629 kiedy monaster odbudowywał się po spustoszeniu, z jakiego majątku się składał etc. i pochodzą z *Opisanja Optininoj pustyni z wypiskami iz dokumentow...* (s. 56-przypis 210 i 212). Autor podkreśla, że poza XIX wiekiem najlepszymi latami dla rozwoju pustelni optyńskiej były lata pomiędzy 1680 a 1704 rokiem, kiedy przełożeni monasteru otrzymali godność ihumenów (1700 r.). Było to oznaką dobrze funkcjonującej wspólnoty monastycznej. Później dekrety cara Piotra I, które dotyczą boleśnie szczególnie małe wspólnoty monastyczne, doprowadziły, że w 1724 r. do opustoszenia pustelni (s. 58). Autor ukazuje jak przywiązani do pustelni wierni po dwóch latach niebytu, przywrócili do życia monaster i jakie były inwestycje w monasterze (s. 59). Reformy carycy Katarzyny II usytuowały monaster wśród nieetatowych, czyli muszących się utrzymać z własnych środków. I to był czas próby dla nielicznych mnichów. Nowy rozdział w życiu monasteru otwiera przejście pustelni pod administrację Patriarchatu Moskiewskiego w 1795 roku. Autor pokazuje jak pozytywną rolę w odnowie życia monastycznego odegrał metropolita moskiewski i kałuski Platon (Lewszyn) i jego wzorem poszli chociażby o. Abrahamiusz, przewodnik duchowy w pustelni optyńskiej czy namiestnik ihumen Daniel (1820-1825), który wprowadził *Ustaw Koniewski* do monasteru. Autor objaśnia jakie były główne założenia tego ustawu. Kolejni namiestnicy przyczyniali się do sukcesywnej odnowy życia monastycznego m.in. Mojżesz (Putiłow) (1825-1862) i pozostali. Autor bardzo wnikliwie opisuje jak wyglądało życie cerkiewne, jak wyglądał cykl liturgiczny, jakie były święta obchodzone w monasterze, jak przybywało mnichów w monasterze, i jak ważni dla rozwoju życia monastycznego byli starcy pustelni optyńskiej, których w XIX i na pocz. XX wieku było wyjątkowo wielu. Autor pokazuje lata ciężkie, kiedy to w 1920 roku oficjalnie władze bolszewickie przekształciły monaster w muzeum „Pustelnia Optyńska”, a ostatni starzec optyński św. Nektariusz został zmuszony przez administrację do opuszczenia skitu w 1923 roku. Ważny jest w tym rozdziale ostatni punkt ukazujący stan monasteru na przełomie XIX/XX w., w którym Autor podkreśla znaczenie i rozwój życia monastycznego dla rosyjskiego społeczeństwa i cytuje G. Florowskiego „Nieprzypadkowo w Pustelni Optyńskiej krzyżują się drogi Gogola i starszych słowianofilów, K. Leontjewa, Dosyojewskiego, W. Sołowiowa...a nawet Lwa Tołstoja, który przebywał tutaj w czasie

niemego, przedśmiertnego cierpienia i niepojętej męki” (s. 76). Autor pokazał również jakimi osobami i jaką drogę przeszli św. męczennik Serafim (Ostroumow) i o. Aleksander Awajew obaj mnisi z pustelni optyńskiej, którzy w swoim duchowym życiu związani byli z ziemią polską i tu rozwijającym się monastycyzmem –monaster w Jabłecznej i monaster w Wojnowie (s. 77-78). Autor pisze cytując K. Kapalina, że na przestrzeni długiego okresu Optyna „przyciągała do siebie ludzi nauki i kultury, a żyjący tam starcy nauczali mądrości i duchowego doświadczenia zawsze byli otwarci na poszukujących. Dlatego wykształciło się tam swego rodzaju centrum dialogu między starcami-mnichami i inteligencją”(s. 84). Pustelnia została zwrócona Cerkwi 17 listopada 1987 roku i tutaj Autor poświęca parę słów odrodzeniu i funkcjonowaniu dzisiejszej wspólnoty, podkreślając znaczenie działalności wydawniczej, szczególnie nastawionej na wydawanie duchowego dziedzictwa Starców Optyńskich.

Rozdział III jest rozdziałem najobszerniejszym (s. 90-193), to jest prawie połowa rozprawy. Zatytułowany *Starcy Optyńscy*, składa się z: *Narodzin optyńskiego „starczestwa”*. *Rozwój życia duchowego. Sukcesja „starczestwa”* ; *Wyjątkowości fenomenu „starczestwa” w Optynie* i *Charakterystyce duchowej starców*. Autor pisze, że otwarcie się *starczestwa* rosyjskiego na społeczeństwo, także poza monaster było odpowiedzią na kryzys „który poraził parafialne życie w synodalnym okresie. A inicjatorami tego „wyjścia” byli nie tyle sami starcy, ile pragnący ich duchowej opieki wierni” (s. 92). Jednakże nie zmieniło to charakteru starożytnego modelu chrześcijańskiego przewodnictwa duchowego, bowiem nadal starcy byli przede wszystkim dla swoich uczniów-mnichów. Autor podkreśla znaczącą rolę w kształtowaniu się rosyjskiego *starczestwa* św. Paisjusza Wieliczkowskiego (1722-1794), odrodzeniu dzięki niemu tradycji hezychastycznej, co spowodowało pobudzenie życia modlitewnego na wzór starożytnego anachoretyzmu. Autor bardzo sprawnie ukazuje życie starców w pustelni optyńskiej, zagłębia się w ich pochodzenie w życiu świeckim i jak ono wpłynęło na wybranie drogi monastycznej. Charakteryzuje działalność na rzecz monasteru, braci, a szczególnie ukazując ich duchową charyzmę. Oczywiście ważny jest tutaj fakt otwarcia się starców na wiernych przychodzących po duchową pomoc, radę, rozmowę, spowiedź. Zaznacza że trudy ascetyczne starca pustelni optyńskiej św. Leonida w tym otwarcie się starców na świeckich ludzi, to nowa epoka w historii *starczestwa*. Wcześniej starcy kierowali swoje wysiłki duchowe na monaster, jego mieszkańców i przyjmowanie nowych powołań. Starcy w pustelni wspierali się wzajemnie w duchowych zmaganiach, co zaowocowało doskonałą organizacją, napłynęły liczne darowizny co poprawiło również stan

materialny monasteru. W czasach starca św. Leonida I poł. XIX w. monaster prowadził wydawnictwo wydające żywoty ascetów m.in. listy zadońskiego pustelnika Jerzego (s. 99). Miało to na celu otwarcie duchowych doświadczeń także dla świeckich osób. Starzec stworzył również szkołę duchową w monasterze, która do czasu zamknięcia monasteru w latach 20. XX w. (Autor pisze że prawie 100 lat, ja myślę że ok. 90 lat) odgrywała „wybitną rolę w życiu religijnym Rosji”(s. 99). Warto szerzej opisać działanie tej szkoły. Następca po o. Leonidzie, o. Makary sprawował swoją posługę duchową w monasterze do swej śmierci 1860 roku. Autor zaznacza że przysłużył się on do rozwoju *starczestwa*, które wyraźnie otworzyło się i wywierało wpływ na elitę intelektualną Rosji. Był starcem który szerzył swoją posługę duchową także listownie do wiernych w całej Rosji (s. 104). Stworzył przy monasterze grupę intelektualistów(mnichów i osób świeckich m.in. I.W. Kiriejewski) w celu tłumaczenia, redagowania i wydawania dzieł starożytnych ascetów m.in. Makarego Wielkiego, Jana Klimaka (s.105). Św. Ignacy Branczaninow o starcach Leonidzie i Makarym pisał, że „nigdy nie udzielali porad sami z siebie, lecz zawsze z Pisma Świętego lub świętych ojców”(s. 106). Autor kolejno opisuje następnych starców w podobny sposób pokazując jak każdy z nich przyczynił się swoją duchową pracą do rozwoju *starczestwa* w monasterze. Oczywiście podkreślona jest szczególna rola starca św. Ambrożego, który był bardzo wykształconym, znającym języki: staro grekę, łacinę, cerkiewno-słowiański i inne, zwano go encyklopedystą swoich czasów (s. 124). Starca odwiedzali członkowie dworu carskiego, metropolici ale i prości, ubodzy ludzie. Autor pokazuje także ciężkie lata po opanowaniu przez bolszewików Rosji i dramatyczne losy ostatnich mnichów pustelni optyńskiej. Autor doskonale ukazał przekazywanie i nauczanie doświadczenia duchowego starców swoim uczniom. Każdy z nich zostawił po sobie następcę a nawet kilku następców.

W zakończeniu Autor pisze „Życie Starców Optyńskich było oparte na ofiarnej miłości do ludzi, która nie naruszała wolności drugiego człowieka, ale prowadziła go ku wierze i dzieliła z nim życie w Chrystusie”(s. 194).

Autor nie ustrzegł się od błędów, niektóre powyżej już wymieniłam. Cała praca źle została sformatowana, bowiem tekst fragmentami się zlewa. Występują literówki, watro ujednolicić pisownię np. ihumen występuję też igumen czy stosować Athos a nie Atos. Niektóre cytaty nie posiadają przypisów. Myślę, że warto zrobić mały słownik wyjaśniający terminologię cerkiewną np. hieromnich, hierodiakon i innych (dla mnie oczywistą ale dla innych czytelników niekoniecznie) jako załącznik. Bibliografia wymaga poprawy, gdyż do źródeł zostały zaliczone opracowania, a część źródeł wymienionych powyżej w recenzji nie została

zamieszczona w bibliografii. Chyba wypadało też znacznie szerzej sięgnąć po literaturę dotyczącą ascetów starożytnych wydaną w kręgu chrześcijaństwa zachodniego. Występuje niezgodność spisu treści z tekstem, mam tu na myśli rozdz. 3 i punkt 3.1.

Oceniana praca podejmuje temat ważny choć już w dużej części zbadany, to nie pokazujący tego zagadnienia w tak szerokim zakresie. Myślę że w polskiej historiografii ta praca ma swoje miejsce, szczególnie że *starczystwo* pustelni optyńskiej miało swój akcent historyczny a i wpływ duchowy na życie monastyczne w Polsce. Temat nie jest łatwy i wymaga szczególnej staranności i obiektywizmu.

Dysertacja spełnia wymogi określone przepisami artykułu 13 ust. 1 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (tj. Dz. U. z 2017 r. poz. 1523). Stawiam wniosek o dopuszczenie Pana mgr Tomasza Kuprjanowicza do dalszych etapów postępowania o nadanie stopnia naukowego doktora.

A handwritten signature in blue ink, reading "Anna Rantala". The signature is fluid and cursive, with a long horizontal stroke at the end.