

**RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ DR HAB. MARTY
PRZYSZYCHOWSKIEJ PT.: „MACRINA THE YOUNGER AS A
SUBSTITUTE FOR EUSTATHIUS OF SEBASTEA”**

UNIWERSYTET WARSZAWSKI, WYDZIAŁ POLONISTYKI, INSTYTUT FILOLOGII
KLASYCZNEJ, WARSZAWA 2020, s. 289.

Dr hab. Marta Przyszychowska jest doktorem habilitowanym teologii, a ponadto magistrem filologii klasycznej oraz magistrem historii. Ukończyła także studia podyplomowe w zakresie bibliotekoznawstwa. Jej kariera akademicka to 10 lat dydaktyki na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. Jest także uznaną w kraju i zagranicą specjalistką przede wszystkim w zakresie myśli Grzegorza z Nyssy. W jej dorobku znajdują się dwie książki (w tym jedna, która ukazała się także w języku angielskim), kilkanaście artykułów naukowych i rozdziałów w pracach zbiorowych. Dokonała także tłumaczeń wielu dzieł Grzegorza z Nyssy na język polski, dzięki czemu udało jej się spopularyzować jego myśl w krajowym środowisku naukowym. Brała także udział w wielu konferencjach naukowych zagranicznych i ogólnopolskich, jak również była uczestnikiem i kierownikiem projektów badawczych NCN i NPRH.

Już samo powyższe przedstawienie sylwetki dr hab. Marty Przyszychowskiej, która przedstawia do obrony już drugą pracę doktorską w swoim życiu pokazuje, że rola recenzenta jest w tym przypadku dość niezwykła. Nie mamy bowiem do czynienia z dziełem niedoświadczonej magistrantki, która przedstawia do oceny swoje pierwsze poważne badania, ale raczej z dojrzałą pracą naukową dzięki której p. dr hab. Marta Przyszychowska pragnie wykazać swoje kompetencje - tym razem na polu filologii klasycznej.

Moja rola jako recenzenta jest tym bardziej skomplikowana, gdyż teza przedstawiana przez Doktorantkę jest bardzo śmiała i odważna. Postanowiła ona bowiem wykazać, że ważna postać czczona w historii Kościoła przede wszystkim Wschodniego, ale i Zachodniego jako święta w istocie była postacią fikcyjną. Oczywiście jest, że udowodnienie nieistnienia jakiejś postaci, jest w zasadzie niemożliwe, zwłaszcza w sytuacji, w której zachowały się teksty świadczące o jej istnieniu, a nie ma żadnych bezpośrednich świadectw jej fikcyjności. Jednak Makryna Młodsza (bo o niej tu mowa) nie jest wcale pierwszą postacią, która była poważana i czczona, która okazała się jedynie fikcją literacką. Przede wszystkim przychodzi tu na myśl Pseudo-Dionizy Areopagita, do dziś czczony jako

święty w Kościele Wschodnim, co do którego nie ma wątpliwości, że nie mógł napisać pism *Corpus Dionysiacum*. Choć niewątpliwie istniał jakiś autor tych pism i także istniał pierwszy biskup Aten nawrócony mową św. Pawła, to jednak z pewnością nie była to ta sama osoba. Makryna Młodsza miała oczywiście mniejszy wpływ na życie Kościoła, ale do dziś uważa się ją za pionierkę życia monastycznego. W tym przypadku sytuacja jest o tyle ciekawsza, że nie pozostawiła po sobie żadnych pism i posiadamy jedynie świadectwa jej istnienia i działalności oraz nie mamy do czynienia z myleniem jej z jakąś inną postacią.

Zanim przejdę do oceny zawartości rozprawy, chciałbym odnotować kilka uwag o jej charakterze formalnym. Odnośnie struktury pracy, to raczej podzieliłbym ją na rozdziały niż na części, gdyż nie zajmują one tak dużej ilości miejsca, a fragmenty pracy proponowane jako rozdziały są często krótkie, a zatem lepiej by było nazwać je paragrafami. Niemniej jednak struktura pracy jest klarowna; pierwsze dwie części pokazują na podstawie źródeł postaci Makryny Młodszej i Eustacjusza z Sebasty, natomiast trzecia stanowi analizę związków Eustacjusza i Bazylego. Główna teza pracy jest ostatecznie dowodzona w zakończeniu, gdy tymczasem powinno to się chyba dokonać w korpusie pracy. W zakończeniu przydałoby się zaś dodać ponowne prześledzenie wszystkich podstawowych ustaleń pracy i nakreślić pojawiające się perspektywy badawcze. W pracy trochę brakuje też podsumowań rozdziałów, które lepiej uwypukliłyby ich główne tezy i pokazały, jak prowadzą one dalej do następnych etapów badań.

Praca została sporządzona w języku angielskim i zaznaczę tylko, że zawiera kompletną bibliografię przedmiotu. Nie udało mi się w trakcie lektury znaleźć źródła ani opracowania wydanego na świecie i dotyczącego tematyki rozprawy, które nie byłoby w niej uwzględnione.

Już we wstępie dysertacji dr hab. Marta Przyszychowska opisując, jak doszło do postawienia kontrowersyjnej tezy pracy, pokazuje, że pierwszą przesłanką był właśnie fakt, iż poza dialogiem *De anima et resurrectione* i *Vita Sacrae Macrinae*, jednym z listów Grzegorza z Nyssy, jak również epitafium Grzegorza z Nazjanzu, nie posiadamy żadnych innych świadectw jej istnienia. Skłoniło to do podjęcia się studium, które swoim zakresem wykracza poza filologię klasyczną. Należy w tym miejscu dodać, że we fragmencie wstępu zatytułowanym „Metodologia” („Methodology”), nie dowiadujemy się o metodzie pracy nic więcej poza tym, że jest ona interdyscyplinarna. Domniemywać więc trzeba, że Autorka posługuje się w niej metodami filologii klasycznej, historii i teologii. Poza tym we wstępie pracy dobrze jest ukazany obecny stan badań. Rzuca się w oczy fakt, że odnośnie samej Makryny Młodszej panuje bezkrytyczne przyjmowanie jej istnienia, zasług i autorytetu na polu monastycyzmu, zaś w przypadku Eustacjusza z Sebasty mamy z kolei do czynienia w zasadzie z jednym studium Williama A. Jurgensa, poza wzmiankami jego dotyczącymi, które pojawiają się w dziełach poświęconym Bazylemu z Cezarei. Widać więc wyraźnie, że badania podjęte w rozprawie doktorskiej idą nie tylko wbrew utartym schematom, ale także, że postawienie

zupełnie nowych tez jest możliwe dzięki analizom problemów i postaci, które nie doczekały się żadnych głębszych analiz w literaturze przedmiotu.

Pierwsza część dysertacji jest podzielona na trzy rozdziały. W pierwszym z nich dr hab. Marta Przyszychowska zajmuje się analizą źródeł przekazujących informacje o Makrynie Młodszej. Zajmę się nim trochę szerzej, gdyż pojawia się tu szczególnie mnie interesujący wątek filozoficzny. Przede wszystkim *Vita Sanctae Macrinae* nosi typowe znamiona tekstów hagiograficznych, więc nie może być uznane za źródło przekazujące fakty dotyczące życia i działalności Makryny. Autorka skupia się tu na ukazaniu podobieństw pomiędzy *Vita Sanctae Macrinae* i *Vita Antonii* Atanazego, pokazując, że dzieło Grzegorza z Nyssy posiada wszystkie cechy utworu mającego ukazać postać świętego/świętej, która, choć nie jest męczennikiem, jest jednak wzorem wszelkich cnót, jakie należy naśladować. Stąd właśnie spotykamy tutaj typowe cechy tak stylizowanej postaci, a pojawiające się tu toposy literackie nawet bywają ze sobą sprzeczne.

Dla mnie szczególnie ciekawy jest zauważony przez Autorkę fakt, że wychowanie przez chrześcijańskich rodziców w izolacji od świata i pogańskiej kultury, które dokonywało się jedynie w oparciu o Pismo Święte (s. 13-14), stoi w oczywistej sprzeczności z późniejszymi odwołaniami do pogańskich filozofów (s. 15). W moim przekonaniu sprzeczność tę można by wyjaśnić tym, że w obu dziełach mamy do czynienia z próbą pokazania, iż chrześcijaństwo w wersji monastycznej jest ucieleśnieniem ideału życia filozoficznego i dlatego jest ono swoistym urzeczywistnieniem teoretycznych rozważań dotyczących sztuki życia szczęśliwego, czyli cnoty. Jeżeli tak jest, to samo uczenie się Pisma Świętego, które taki sposób życia wskazuje byłoby wystarczające do tego, aby uzyskać wykształcenie daleko przekraczające wszelką pogańską mądrość. Skoro prawdziwość wszelkich teorii można potwierdzić w praktyce życia skutecznie prowadzącego do szczęścia i zjednoczenia z Bogiem, to doskonałe życie monastyczne samo w sobie jest mądrością i pozwala na zwycięstwo we wszelkich teoretycznych debatach. Poza tym warto zauważyć, że w *Vita sanctae Macrinae* życie monastyczne jest wprost nazwane filozofią, co dr hab. Marta Przyszychowska podkreśla pisząc o niezmiernie ważnym w kontekście pracy nawróceniu Bazylego (s. 33-34). Ostatecznym potwierdzeniem doskonałości życia, które jest realizacją tego ideału, staje się tutaj brak lęku przed śmiercią i spokojne jej przyjęcie, co ma miejsce w przypadku opisu obydwu postaci (co także podkreśla Autorka - s. 19-20). Taka postawa ma też swój filozoficzny pierwowzór w postaci Sokratesa, uważanego właśnie za archetyp prawdziwego filozofa, który wolał wybrać śmierć niż najmniejsze nawet odstępstwo od swoich ideałów. Nie muszę chyba dodawać, że brak lęku przed śmiercią to także postawa prawdziwego chrześcijańskiego męczennika. W wersji chrześcijańskiej w przypadku obydwu tych postaci mamy więc do czynienia z wielokrotną analogią, do realizacji ideału męczennika i zarazem filozofa.

Powyższe uwagi skłaniają mnie do poczynienia bardziej ogólnego wniosku, który być może jest oczywisty, ale Autorka go *explicite* nie artykułuje, a w moim przekonaniu nabiera on wagi właśnie w kontekście bliskich mi związków życia monastycznego z filozofią. Tym, co w oczywisty sposób łączy *Vita sanctae Macrinae* i *Vita Antonii* jest monastycyzm. Tak jak Antoni był stylizowany na prekursora ruchu monastycznego w ogóle, tak Makryna mogła być stylizowana na założycielkę monastycyzmu żeńskiego. W ten sposób u początków monastycyzmu stają mityczne postaci Antoniego i Makryny wystylizowane przez Atanazego i Grzegorza w sposób bliźniaczo podobny temu, jak potraktował Platon postać Sokratesa w *Fedonie*. Ten wątek filozoficzny jest tym bardziej ciekawy, że pod względem celu napisania dzieła i sposobu charakteryzowania Makryny zbliża *Vita sanctae Macrinae* z omawianym niżej dialogiem *De anima et resurrectione*.

Wydaje mi się niezmiernie zdroworozsądkowe to, co dr hab. Marta Przyszychowska pisze o boskich cechach przypisywanych Makrynie w liście 19 Grzegorza z Nyssy. Aż dziwne się wydaje, że ktoś mógł uważać ten list za rzetelne świadectwo historyczne. Choć może użycie problematycznego *τοιούτου* jest drobnym szczegółem, to połączone twierdzeniem o tym jakoby ów list miał charakter wyjaśnienia treści *De anima et resurrectione* (s. 26), wydaje się rozsądnym wyjaśnieniem problemu pojawiającego się w tekście. Podobną sytuację spotykamy odnośnie wciąż powtarzanego twierdzenia, że dialog *De anima et resurrectione* jest zapisem rzeczywistej rozmowy. Za jak najbardziej słuszne uważam tutaj odwołanie się Autorki do dialogów Platona (s. 30), choć może trzeba by jeszcze wspomnieć o tym, że dialog filozoficzny, w ogóle z definicji nie ma być zapisem rozmowy, ale często bywało tak, że rozmowa na jakiś temat stawała się powodem napisania tekstu. *De anima et resurrectione* miało być późniejszym zapisem rozmowy, która miała miejsce w jeden wieczór, tymczasem w dialogach Platona, jak choćby w przywoływanym *Fedonie*, autor w ogóle wydaje się nie silić na przekonanie słuchacza, że dialog faktycznie miał miejsce w przedstawianej formie. Bo jak inaczej należy zinterpretować fakt, że rozmowa jest relacjonowana przez Fedona dużo później w innym mieście, a przywołujący ją „słowo w słowo” *Fedon* sam mówi, że nie było przy tym Platona, który był „zdaje się chory”. Skoro więc *De anima et resurrectione* nosi niewątpliwe znamiona takiego właśnie utworu, to w ogóle nie powinno być przedmiotem jakichkolwiek wątpliwości to, czy jest to zapis rozmowy czy nie. Poza tym funkcja dialogu filozoficznego nie polega jedynie na przekazywaniu poglądów, ale także jest dydaktyczna, czyli ma pokazywać, jak należy formułować poprawnie argumenty w filozoficznym sporze. Widać to najlepiej choćby w *Parmenidesie* Platona, gdzie wprost jest mowa o tym, że młody Sokrates powinien ćwiczyć, właśnie w taki sposób, jak przedstawia to treść dialogu. Jak zobaczymy w dalszej części pracy, wątek dydaktyczny *De anima et resurrectione* także wydaje się ważny, ponieważ ukazywanie monastycznego ideału służy przecież temu, aby jego naśladowcy wiedzieli, jak postępować i w jaki sposób zwalczać swój lęk przed śmiercią, który jest w tym przypadku najlepszym probierzem tego, czy mnich/mniszka osiągnął już stan porównywalny z

gotowym oddać swoje życie męczennikiem. Dodam, że powyższych uwag nie należy traktować jako zarzutu odnośnie pracy, lecz raczej jest to świadectwo jej wysokiej klasy, skoro pobudza czytelnika do stawiania pytań i wysnuwania dalszych wniosków.

Drugi rozdział dr hab. Marta Przyszychowska poświęca ukazaniu nieścisłości pomiędzy tym, co o Makrynie mówią świadectwa na jej temat, słusznie podkreślając, że nie dotyczą one spraw drobnych. Trudno też podejrzewać Grzegorza z Nyssy o nieznajomość i mylenie tak podstawowych faktów, jak choćby to ile miał rodzeństwa. Bardzo ciekawy jest też zabieg badawczy, który Autorka stosuje w trzecim rozdziale pierwszej części. Ukazuje bowiem te fragmenty dzieł (zwłaszcza Bazylego z Cezarei), gdzie Makryna powinna się pojawić, a się nie pojawia. Pouczający jest zwłaszcza fragment listu Bazylego, w którym narzekając na małą liczbę kobiet podejmujących życie monastyczne w Poncie, w ogóle nie wspomina on o swojej siostrze Makrynie, która w tym czasie miała już od 20 lat przewodzić grupie mniszek (s. 41).

Druga część rozprawy poświęcona została Eustacjuszowi z Sebasty. Dr hab. Marta Przyszychowska zajmuje się także i tutaj wnikliwą analizą źródeł, co owocuje np. zakwestionowaniem powszechnie przyjmowanej chronologii synodów IV w. Po analizie źródeł Autorka rozpoczyna mrówczą pracę rekonstrukcji głównych tez odnośnie postaci Eustacjusza. W tym miejscu widać z jaką łatwością Autorka posługuje się metodami historycznymi. Mogę tylko wyrazić swój podziw nad znajomością listów Bazylego i innych tekstów źródłowych, które sprawiają, że życiorys omawianej postaci zyskuje przepracowaną na nowo chronologię. Raz jeszcze w tym miejscu widać, jak uważna lektura źródeł pozwala na wykonanie pracy, która odpowiada na wcześniej nie zadane pytania i obala twierdzenia wcześniej uważane za pewne. Myślę też, że szczególnie właśnie zawarte w tym rozdziale ustalenia domagają się sporządzenia jakiegoś diagramu czy osi czasu, aby wyjaśnić pokrótce, co działo się z Eustacjuszem na kolejnych synodach. Z pewnością dodałoby to czytelności poczynionym ustaleniom, w których czytelnik z łatwością może się pogubić.

Ostatnia część rozprawy traktuje o kluczowych dla głównej tezy relacjach pomiędzy Bazylim z Cezarei i Eustacjuszem z Sebasty. Pierwszy rozdział to analiza tego samego przedziału czasowego od strony Bazylego z Cezarei i choć tutaj mamy dużo dokładniejsze dane, to jednak w źródłach ciągle pozostają rozbieżności. Moją uwagę znów przyciągnął wątek filozoficzny, a mianowicie rozumienie samego terminu filozofia, która zdaje się być po prostu nazwą życia ascetycznego (s. 116; 130-131). W tym miejscu uwaga A.-M. Malingrey, na którą powołuje się Autorka, skłania mnie raczej do stwierdzenia, że nie chodzi tutaj o życie ascetyczne jako takie, ale raczej o życie monastyczne. Bazyl więc wróciłby do swojej ojczyzny z Aten, ponieważ, podczas gdy w Atenach uczył się tylko teoretycznie, w ojczyźnie miał szansę naprawdę stać się filozofem, czyli mnichem. Takiego sposobu życia też trzeba było się uczyć i dokładnie tak samo jak w przypadku szkół

filozoficznych istotne było to, jaki sposób adept w taki sposób życia był wprowadzany. Jest to znów ciekawe z punktu widzenia tezy pracy, ponieważ część zarzutów odnośnie Eustacjusza dotyczyła właśnie prowadzonych przez niego praktyk i nawet związanego z tymi praktykami sposobu ubierania się.

Właśnie te praktyki są przedmiotem analizy kolejnego rozdziału. Na pierwszy plan wysuwa się tutaj rozumienie posłuszeństwa, które zostało wymienione jako główny zarzut w liście synodalnym Synodu w Gangra. To, co było oczywiste dla obradujących wtedy na synodzie, wcale nie jest oczywiste dla nas i nie łatwo jest ustalić o jaki rodzaj nieposłuszeństwa zasadom Kościoła tutaj chodzi. Dr hab. Marta Przyszychowska przechodzi tutaj z analizy historycznej do teologicznej pokazując, że rozbieżności dotyczyły przyjmowania do wspólnot zakonnych niewolników oraz osób w związkach małżeńskich, jak również sprawowania sakramentów. We wszystkich przypadkach Bazyli zdaje się być bardziej łagodny i dopuszcza wyjątki motywowane pobożnością, podczas gdy takich wyjątków nie dopuszczał synod. Drugi paragraf tego rozdziału to fascynująca lektura i śledzenie detektywistycznej pracy odnośnie tego, jaki sposób ubierania się był odpowiedni dla prezbitera i czy może się on ubierać jak pogański filozof.

Do paragrafu trzeciego, którego znaczną część zajmuje analiza znaczenia terminu *σὸναζις* (s. 138-142) chciałbym poczynić uwagę, że wiek później w *Hierarchii Kościelnej* Pseudo-Dionizego Areopagity termin ten jest jednoznacznie odnoszony właśnie do Eucharystii. Jest to tym bardziej ciekawe, że ów opis liturgii syryjskiej z V w. pochodzi z kręgów, które dziś powszechnie uznaje się za monastyczne. Oczywiście jest to bardzo późne świadectwo, jednak, jeżeli by je przyjąć, to potwierdzałoby ono, że 20 kanon Synodu w Gangra odnosił się do jakiegoś niezgodnego z praktyką Kościoła celebrowania Eucharystii.

Choć za bardzo oddalam się tutaj w spekulacjach od tekstu dysertacji, skłania mnie to do poczynienia jeszcze jednego spostrzeżenia. Czy nie mogło być tak, że obawy synodu wzbudziło przede wszystkim to, że ascetyzm Eustacjusza i jego uczniów za bardzo przypominał praktyki, które były rozpowszechnione w pogańskich szkołach filozoficznych? Czy podejrzany sposób oddawania czci męczennikom nazywany synaksą mógł przypominać pogańskie rytury teurgiczne, które w tym samym czasie rozwijają się także w niedalekim Pergamonie? W rytach tych także wykorzystywano materialne symbole, które uważano za nośniki mocy bogów. Dzięki tym praktykom dusza filozofa miała być oczyszczana i podnoszona na wyższy poziom. Wydaje mi się, że hipoteza ta dobrze tłumaczy wiele elementów, które są potępiane w kanonach: niezgodność z dyscypliną kościelną, niewłaściwy ubiór, dziwne praktyki wprowadzane do sprawowania Eucharystii. Pójdźmy jeszcze dalej, czy może jednak nie jest tak, że Eustacjusz był faktycznie nawróconym na chrześcijaństwo neoplatoniskim filozofem? Choć ta identyfikacja została w trakcie badań odrzucona (s. 47-49), to powyższe dywagacje w jakiś sposób zgadzają się z konkluzją Autorki, zamieszczoną na koniec

ostatniego paragrafu (s.144). Bazyli faktycznie mógł być bliższy temu, jak Eustacjusz rozumiał życie monastyczne, ponieważ on także mógł zetknąć się z ówczesnym nauczaniem życia filozoficznego w szkołach pogańskich i uznać niektóre istniejące tam praktyki za cenne i warte implementacji w życiu monastycznym. Oczywiście to tylko dywagacje na podstawie poszlak, gdyż sposób praktykowania teurgii w szkołach neoplatonickich był ukrywany w tajemnicy i nigdy nie opisywany. Jednak, ponieważ chodziło o to, aby moc bogów zawarta w symbolicznych nośnikach podnosiła duszę konkretnego filozofa, wydaje się bardzo prawdopodobne, że obrzędy te były odprawiane indywidualnie, a na pewno działo się to w małych grupach. Czy nie stąd mógł brać się więc potępiany przez synod zbytni indywidualizm?

Bardzo przekonująco brzmią argumenty z rozdziału trzeciego, pokazujące, że Eustacjusz nie uważał wcale Ducha Świętego za stworzenie. Dr hab. Marta Przyszychowska pokazuje dobrze, na jak kruchych podstawach przyjmowano twierdzenie, że o pneumatologii miała świadczyć jego wypowiedź cytowana przez Sokratesa Scholastyka. Tą interpretacją też najwyraźniej inspirowali się badacze snując dywagacje, jakoby *De Spiritu Sancto* Bazylego miało zawierać jego dyskusję z Eustacjuszem jako przeciwnikiem zaprzeczającym bóstwu Ducha Świętego (s. 149). Bardzo ciekawe, choć niepokojące są tezy o tym, że Bazyli z Cezarei miał być w istocie bliższy stanowisku homojuzjańskiemu, czyli bliższy Eustacjuszowi niż się powszechnie przyjmuje (s. 156-162). Ważne jest jednak, że Autorka nie przedstawia tutaj jedynie swojej interpretacji, ale teza ta jest mocno udokumentowana zarówno w tekstach źródłowych jak i wątpliwościach, które wyrazili w tej kwestii inni badacze.

W ostatnim rozdziale tej części pracy Autorka pokazuje, że prawdziwą przyczyną konfliktu Bazylego z Eustacjuszem były kwestie administracyjne dotyczące prawa do wyświęcania biskupów w diecezjach podległych metropoliom. Wydaje mi się, że w sposób jasny zostało tutaj ukazane jak duży wpływ miały problemy administracyjne na funkcjonowanie Kościoła w IV w. Jednocześnie przenikanie się administracji Kościelnej i państwowej wraz z wzajemnymi ich oddziaływaniami na pewno sprawiło, że wyświęcanie biskupów mogło być faktycznie tylko jednym z elementów znacznie szerzej zakrojonego dążenia do uzyskania wpływów politycznych. Wydaje mi się też, że praca pokazuje, iż kwestie dogmatyczne były także powiązane z administracyjnymi, a te ostatnie miały dużo większe znaczenie dla postaci z tego okresu niż dziś skłonni jesteśmy przyznać. Z tego rozdziału wynika także ciekawy wniosek, że przystanie do jakiegoś stronnictwa przez biskupa wcale nie musiało mieć podłoża dogmatycznego, ale polityczne, co jeszcze bardziej osłabia przyjmowaną powszechnie tezę o tym, że konflikt pomiędzy Bazylim i Eustacjuszem miał właśnie dogmatyczny charakter.

Dr hab. Marta Przyszychowska wraca do głównej tezy pracy w epilogu, w którym zbiegają się wątki podjęte we wcześniejszych częściach pracy. Poczynione w trakcie badań ustalenia

pozwalają na jasne ukazanie, że *Vita sanctae Macrinae* faktycznie prezentuje zupełnie inny typ ascetyzmu, który jest całkowicie zgodny z dokumentami Synodu w Gangra (s.175-177). Jednocześnie Autorka podaje dwie główne różnice pomiędzy tymi dwoma modelami: indywidualizm i stosunek do rodziny. Niewątpliwie w pierwszym przypadku w rozprawie wystarczająco została ukazana różnica w dopuszczaniu wyjątków powodowanych pobożnością, czyli możliwość dużo bardziej indywidualnego kształtowania praktyki ascetycznej i modlitwy. Jednak w drugim przypadku, w moim przekonaniu, brak wystarczających przesłanek, aby twierdzić, że model ascetyzmu Eustacjusza i Bazylego zakładał negatywne odniesienie do rodziny. Oczywiście dopuszczanie małżonków do życia monastycznego, jak również niewolników (traktowanych wtedy jak członek czy może część rodziny) pokazuje, że rodzina nie była istotna dla tego modelu. Za mało jednak jest świadectw, że Bazyl miał negatywny stosunek do rodziny, czy jakoś się od niej izolował. Uwagę Grzegorza z Nazjanzu o „pochłonięciu” Bazylego przez stolicę biskupią (s. 118; 181) można rozumieć jako stwierdzenie, że poświęcił się całkowicie pracy.

W tym miejscu chciałbym też dodać, że nie do końca zgadzam się z cytowaną przez Autorkę tezą S. Elm (s. 183), jakoby pogański filozof neoplatonicki musiał mieć dobrze udokumentowaną genealogię. Oczywiście ostatni neoplatonicy wywodzili się w przeważającej większości z rodzin arystokratycznych, ale zarówno we wcześniejszych szkołach filozoficznych, jak i w samym neoplatonizmie istniała długa tradycja traktowania postaci filozofa w taki sposób, żeby jego osoba nie przesłaniała głoszonej nauki. Dlatego nie ważne jest czy filozofem jest cesarz, czy niewolnik, a niektórzy nawet ukrywali swoje pochodzenie, ponieważ traktowali pobyt na tym świecie jako tymczasowe bycie w ciele (Plotyn). Powyższe twierdzenia wymagają dalszych badań, ale jeżeli faktycznie tak jest, to potwierdzałoby to tylko tezę, że rodzinny monastycyzm ukazany w postaci archetypu Makryny jest chrześcijańskim modelem przeciwstawianym indywidualnemu życiu filozoficznemu neoplatoników.

Warto jeszcze w tym miejscu dodać, że o najwyższym standardzie prowadzenia badań, jaki prezentuje dr hab. Marta Przyszychowska świadczy fakt, że podążanie za źródłami niekiedy prowadzi ją do osłabiania stawianych przez siebie tez. Ukazywanie, że pomiędzy Bazylim i Eustacjuszem nie było różnic dogmatycznych, ich ascetyzm w zasadzie się nie różnił, zaś konflikt dotyczył w sumie jedynie spraw administracyjnych, osłabia bowiem tezę o powodach stworzenia postaci Makryny Młodszej. Bardzo słabnie bowiem potrzeba zastąpienia heretyka jako inspiratora, a ukazanie prawdziwego modelu życia ascetycznego w równym stopniu zaczyna dotyczyć zarówno Eustacjusza jak i Bazylego. Jednak wydaje mi się, że dysertacja skłania do przyznania, iż nasza dzisiejsza ocena tego, w jaki sposób należy prowadzić doskonały sposób życia, spełnia dla nas dużo mniejszą rolę niż dla człowieka epoki starożytnej. Tymczasem wtedy niezmiernie było ważne, skąd

bierze się taki a nie inny sposób życia i że to nie Eustacjusz, ale Makryna nawróciła Bazylego na „wyższą filozofię” (s. 174).

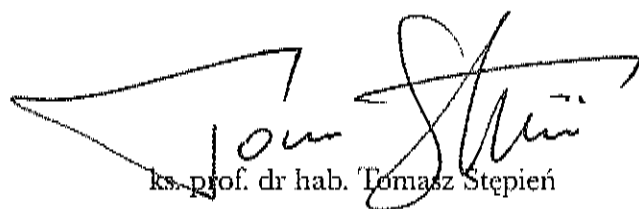
Czy więc dr hab. Marcie Przyszychowskiej udało się obronić tezę pracy? Trzeba przede wszystkim zauważyć, że rozprawa jest świetnym przykładem tego, co może przynieść uważne i żmudne tłumaczenie i studiowanie samych źródeł. Podstawowy efekt tak traktowanej pracy naukowej to możliwość zakwestionowania powszechnie przyjmowanych twierdzeń, które są po prostu błędne. Niniejsza rozprawa doktorska pokazuje bowiem wiele poglądów, które do tej pory były przyjmowane powszechnie i w zasadzie bezkrytycznie w literaturze przedmiotu, a które po jej obronie i (jak najrychlejszej mam nadzieję) publikacji, nie będą mogły już być tak traktowane. Lektura co chwila dostarcza takich właśnie wniosków. Starałem się je ukazać w recenzji, ale przypominę na koniec jedynie najbardziej uderzające: traktowanie hagiograficznego tekstu jako dokładnej relacji, czy dialogu filozoficznego jako zapisu rzeczywistej rozmowy; pomijanie nieścistości i sprzeczności odnośnie życia Makryny Młodszej, wskazywanie na dogmatyczne tło konfliktu Bazylego i Eustacjusza i wyciąganie na podstawie tej konstatacji wniosków odnośnie zawartości traktatów. Można by dłużej wymieniać, ale wydaje mi się, że zagadnień tych jest aż nadto, aby na samej tej podstawie uznać rozprawę za spełniającą w całej rozciągłości kryteria stawiane rozprawom doktorskim.

Praca jest niewątpliwie inspirująca, czego dowodem jest choćby ta recenzja. Mnie samego skłoniła ona przede wszystkim do zadania pytania o to, dlaczego w hagiografiach mnichów pojawia się podkreślanie, że ich sposób życia to prawdziwa filozofia. Podstawowy powód szukania związków chrześcijan z kulturą pogańską ustał wraz z końcem prześladowań. Wiemy też, że istniejące wtedy szkoły neoplatonickie miały dość mały zasięg i ograniczały się raczej do elit. Czy jednak w pogańskim sposobie życia filozoficznego było coś, co było atrakcyjne także dla wykształconych chrześcijan i to do tego stopnia, że trzeba było podkreślać, że prawdziwym filozofem jest teraz mnich i to tym bardziej, że przecież sam ruch monastyczny był w przeważającej większości ruchem prostych ludzi? Czy to właśnie ten tajemniczy element życia filozoficznego do tego stopnia zafascynował Bazylego, że choć poróżnił się z Eustacjuszem w kwestiach administracyjnych, to jednak pozostał dalej pod jego wpływem w kwestii praktyki ascetycznej oraz życia monastycznego. Niewątpliwie bowiem Autorka wykazała, że Grzegorz z Nyssy starał się nie tylko przeciwstawić modelowi monastycznemu Eustacjusza, ale także umniejszyć rolę Bazylego.

Wracając jednak do tezy pracy. Tak jak pisałem na początku recenzji, jest prawie niemożliwe udowodnienie ponad wszelką wątpliwość, że jakaś postać opisywana w źródłach nie istniała. Musielibyśmy znaleźć jakiś nieznany fragment dzieł Grzegorza z Nyssy czy Grzegorza z Nazjanzu, który potwierdzałby stworzenie postaci Makryny. Choć w moim przekonaniu nie ulega wątpliwości fakt, że przedstawiona w *Vitae Sanctae Macrinae* i *De Vita et Resurrectione* postać została stworzona dla

ukazania modelu świętej mniszki, to jednak wydaje się wątpliwe, czy trzeba było aż tak wielkiej „operacji” i stworzenia fikcyjnej postaci dla ukazania nowego modelu życia monastycznego. Poza tym, dlaczego taką postacią musiała być akurat fikcyjna siostra? Odpowiedź na te pytania jest w zasadzie niemożliwa, niemniej jednak cała zawarta w pracy argumentacja jest w moim przekonaniu wystarczająca do postawienia tezy, że Makryna Młodsza mogła być postacią stworzoną dla ukazania odmiennego modelu ascezy i życia monastycznego.

Myszę, że z powyższej recenzji jasno widać, iż całe przedsięwzięcie badawcze i jego realizację oceniam bardzo pozytywnie i dlatego wnoszę o dopuszczenie dr hab. Marty Przyszychowskiej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień

Wydział Teologiczny UKSW

Warszawa 22.07.2020r.