



Textus nr 1(37) 2024 et Studia

TERESA OBOLEVITCH

Myrrha Lot-Borodine on the concept of theosis

GENNADIJ ALAIEV (ГЕННАДИЙ АЛЯЕВ)

Философия истории как «конкретное самосознание человечества» (Семён Франк)

IULIA KUZNETSOVA (ЮЛИЯ КУЗНЕЦОВА)

Philosophy of art as the meeting point of philosophy and painting: the case of Leonardo da Vinci's Mona Lisa

ILIAS STANEKZA

Poetycka apokatastaza w twórczości Czesława Miłosza

NATALIA SLIŽ

The portrait of Michal Radzivil by Jan Kupecký in the Museo Civico Ala Ponzone

SERHIJ SHUMYLO (СЕРГЕЙ ВИКТОРОВИЧ ШУМИЛО)

Нелегальные связи между РПЦЗ, и катакомбными общинами в СССР в 1960-е–1980-е гг.

ROKSANA RAŁ-NIEMECZEK

Amor sacro et Amor profano. Uwagi o neoplatonizmie w Assuncie C.K. Norwida

MAGDALENA NIEDŹWIEDZKA

Pieczęcie w archiwach, bibliotekach i muzeach. Charakterystyka zbiorów, metody opracowania, konserwacja pod red. P. Guta, M. Hlebionka, J. Jankowskiej, Warszawa 2023, ss. 536



Textus^{nr 1(37) 2024} et Studia

—

pod redakcją
Marka Hałaburdy, Jana Szczepaniaka
i Pawła Krokosza

edited by
Marek Hałaburda, Jan Szczepaniak
and Paweł Krokosz

—

Textus et Studia nr 1(37) 2024

Journal of the Centre for Research on the History and Culture of Totalitarian
and Post-Totalitarian Spaces

Institute of History at the Pontifical University of John Paul II in Krakow

Protector

Most Reverend Eminence dr Stanisław Dziwisz

Editorial team

prof. Jan Szczepaniak (Poland, editor), dr hab. Marek Hałaburda (Poland, vice editor), prof. Jurij Domanskij (Russia), prof. Marko Jacov (Italy), prof. Wojciech Kęder (Poland), prof. Jakub Sadowski (Poland), prof. Iryna Krywoszeja (Ukraine), prof. Oleksandr Trygub (Ukraine), dr Jean-Pierre Gérard (Belgium), dr Laszlo Tapolicsai (Hungary), dr Paweł Krokosz (Poland, secretary), dr Walentyna Łoś (Poland)

Language editors

mgr Joanna Krawczyk (English), dr Olena Kowalenko (Russian)

Editorial board

The Most Reverend prof. Sergio Pagano (Vatican), The Most Reverend prof. Jan Kopic (Poland), prof. Luca Carboni (Vatican), prof. Francesca Cantù (Italy), prof. Sylwester Czopek (Poland), prof. Giuseppe Tognon (Italy), prof. László Nagy (Hungary), prof. Raimo Pullat (Estonia), prof. Noël-Yves Tonnerre (France), prof. Luc Courtois (Belgium), prof. Maciej Salamon (Poland), prof. Georges Dankaye (Vatican), dr Françoise Gérard-Durey (Belgium), dr Sister Margherita Bramato (Italy), prof. Stanisław Wilk (Poland), The Most Reverend Jean-Pierre Delville (Belgium)

The original version of the journal can be found at:

<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/textusetstudia>

Mailing address of publisher

The Pontifical University of John Paul II in Krakow
Faculty of History and Cultural Heritage Institute of History
Centre for Research on the History
and Culture of Totalitarian and Post-Totalitarian Spaces
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Krakow, Poland
e-mail: textusetstudia@upjp2.edu.pl

Copyright © by Authors, Kraków 2024

ISSN 2300-3839

Redakcja tekstów polskojęzycznych: Sylwia Mosińska

Korekta: Libron

Projekt graficzny: Joanna Bizior

Subscriptions

Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner

al. Daszyńskiego 21/13

31-537 Kraków

tel. 12 628 05 12

e-mail: office@libron.pl

www.libron.pl

Nakład: 110 egzemplarzy



Spis treści

- 7 Myrrha Lot-Borodine on the concept of theosis
TERESA OBOLEVITCH
- 33 Философия истории как «конкретное самосознание человечества» (Семён Франк)
GENNADIJ ALIAIEV (ГЕННАДИЙ АЛЯЕВ)
- 71 Philosophy of art as the meeting point of philosophy and painting: the case of Leonardo da Vinci's Mona Lisa
IULIA KUZNETSOVA (ЮЛИЯ КУЗНЕЦОВА)
- 91 Poetycka apokatastaza w twórczości Czesława Miłosza
ILIAS STANEKZAI
- 115 The portrait of Michal Radzivil by Jan Kupecký in the Museo Civico Ala Ponzone
NATALLIA SLIŽ
- 133 Нелегальные связи между РПЦЗ и катакомбными общинами в СССР в 1960-е–1980-е гг.
SERHIJ SHUMYLO (СЕРГЕЙ ВИКТОРОВИЧ ШУМИЛО)
- 173 *Amor sacro et Amor profano. Uwagi o neoplatonizmie w Assuncie* С.К. Norwida
ROKSANA RAŁ-NIEMECZEK

207 *Pieczenie w archiwach, bibliotekach i muzeach.*
Charakterystyka zbiorów, metody opracowania,
konserwacja pod red. P. Guta, M. Hlebionka,
J. Jankowskiej, Warszawa 2023, ss. 536

MAGDALENA NIEDŹWIEDZKA

Myrrha Lot-Borodine on the concept of theosis¹

Teresa Obolevitch

THE PONTIFICAL UNIVERSITY OF JOHN PAUL II
IN KRAKOW
ORCID: 0000-0002-6834-6142

ABSTRACT

The article is devoted to the presentation and analysis of the views of the prominent Russian-French female theologian Myrrha Lot-Borodine concerning the Eastern Christian conception of theosis. First, I present a history of the appearance of her works in this field. Then, the aspect of theocentrism of Eastern Christianity is discussed as well as its specificity as a tradition which combines both cataphatic and apophatic approaches. The analysis role of body in theosis is also shown. Lot-Borodine was one of the first theologian who dedicated her work on deification, and a brief reception of her publications on this topic is displayed.

KEYWORDS: Myrrha Lot-Borodine, theosis, Eastern Christian tradition, patristics, Orthodox theology

SŁOWA KLUCZOWE: Myrrha Lot-Borodine, teoza, tradycja wschodniochrześcijańska, patrystyka, teologia prawosławna

¹ This publication was made possible through the support of a grant 'Philosophy in Neopatristics: New Figures and New Interpretations' from The National Science Centre of Poland (2018/31/B/HS1/01861).

Myrrha Lot-Borodine (1882–1957) is an outstanding researcher of Patristic heritage, one of the first to respond to the call of Georges Florovsky (1893–1979) to return to the Church Fathers – a call which also transformed her own spiritual life. Her works on deification occupy a special place in the history of Patristic studies. It is assumed that the beginning of studies in this theme was marked by the article of the Russian theologian Ivan Popov (1867–1938) “The Idea of Deification in the Early Eastern Church” published in 1906². Its author wrote: “The idea of deification (θεοποίησις, θέωσις), which is completely forgotten in modern theology, was the very core of the religious life in the Christian East”³. It is worth noting, however, that in France at the end of the 19th century, Vincent Ermoni (1858–1910) published the article “The Deification of Man in the Church Fathers”⁴. Lot-Borodine picked up the baton and approached the study of deification in Eastern Christian Patristics with her characteristic thoroughness. And although, strictly speaking, Lot-Borodine cannot be considered as having been one of those who initiated the study in this area, it should be acknowledged that her works on the topic have become the most significant, if not classics, in their field.

In addition, Lot-Borodine drew attention of Western readers to the personality and work of many Greek and Byzantine Church Fathers, such as Symeon the New Theologian and Nicolas Cabasilas. In the common

2 I. Popov, *Ideya obozheniya v drevne-vostochnoy Tserkvi*, “Voprosy Filosofii i Psikhologii”, 97 (1906), 165–213. See: J. Pilch, “Breathing the Spirit with both Lungs”: Deification in the Work of Vladimir Solov’ev, Leuven 2018, p. 9.

3 I. Popov, *op.cit.*, p. 165.

4 V. Ermoni, *Déification de l’homme chez les Pères de l’Église*, „Revue du Clergé Français”, 11 (1897), p. 509–519. See: N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.

5 See M. Stavrou, *La Démarche néo-patristique de Myrrha Lot-Borodine et de Vladimir Lossky* [in:] *Les Pères de l'Église aux sources de l'Europe*, D. Gonet, M. Stavrou (eds.), Paris 2014, p. 205–206.

6 Letter of M. Lot-Borodine to Nicolas Berdyaev from July 6, 1931 [in:] *The Russian State Archive of Literature and Arts* [further as RSALA], F. 1496, Op. 1, Ed. khr. 588.

opinion, Lot-Borodine's studies were not systematic in character, nevertheless it would be more correct to say that her works in the field of Patristics shape a coherent whole. More precisely, they form the spiral-shaped cycles⁵ devoted to the problems of deification, to the thought of Nicolas Cabasilas, as well as other issues of Christian spirituality, both Eastern and Western.

The Doctrine of Deification

The theme of deification is the focus of the first major theological work of Lot-Borodine; it was written after a significant meeting with George Florovsky in 1929 which changed the direction of her enquiries. This took the form of an extensive article entitled “The Doctrine of Deification in the Greek Church before the 11th Century” (i.e. before the schism of 1054) which was written specifically for the prestigious French journal *Revue de l'Histoire des Religions* (“Journal of the History of Religions”). The author presented her plan to Nicolas Berdyaev (1874–1948) in the following manner:

In the article requested to me by *Revue de l'Histoire des Religions*, I want to reflect upon and partly reveal the Greek mystical doctrine whose origins date back to Ignatius of Antioch and Clement of Alexandria. Much has been found in Macarius of Egypt and Evagrius of Pontus, who undoubtedly had an influence on St. Maxim the Confessor, and even in Philo⁶.

Lot-Borodine also wrote to Florovsky about her planned article on deification in the Greek Church, asking for his advice:

I know, this is a blind undertaking, because I can, alas, work only on the base of the second-hand sources, but the French, both Catholics (except

for the Jesuits from *Orientalia Christiana!*) and the non-Christian teachings, are so ignorant of Orthodox thought and mystics that even I can offer them something positive, especially since I have been reading and reflecting on this topic all year round and am surrounded by the research of the “specialists” in different languages. Yet, I do not have everything at hand and something remains generally under a question mark, despite a conscientious study of the sources. For this reason, I dare once again to address to your obliging erudition in order to clarify some points which are still doubtful for me⁷.

It soon transpired that the content of the article was beyond the scope of a single publication. After a year and a half, Lot-Borodine reported:

I am correcting... the second article on *θέωσις*, and there will be a third one, it seems like 50 pages. I even dream [to publish them] as a book!⁸

The same idea can be found in a later letter addressed to Berdyaev: “I have not lost the hope of publishing this piece someday, relating it to other essays on Byzantine mysticism, but I still cannot get down to business”⁹. Lot-Borodine termed her research method concentric¹⁰: in three of her articles, she returned to the same issues, but always at a new level; even though this led to inevitable repetitions, the thought itself became more refined and renewed.

1. Theocentrism of Eastern Christianity

Lot-Borodine confessed: “My main interest is a rapprochement with the Western medieval doctrine of contemplation as well as a high point of *divergence*”¹¹. For this reason, at the beginning of her work she observed

7 Letter of M. Lot-Borodine to George Florovsky from August 24, 1931 [in:] Princeton University Library, Rare Books and Special Collections [further as PUL RBSC], Georges Florovsky Papers, Box 27, F. 30.

8 Letter of M. Lot-Borodine to Nicolas Berdyaev from December 23, 1932 [in:] RSALA, F. 1496, Op. 1, Ed. khr. 588.

9 Letter of M. Lot-Borodine to Nicolas Berdyaev from November 7, 1934 [in:] RSALA, F. 1496, Op. 1, Ed. khr. 588.

10 See: M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle: II (suite)*, “Revue de l'Histoire des Religions”, 106 (1932), 525; *eadem*, *La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*, Paris 1970, p. 67.

11 Letter of M. Lot-Borodine to G. Florovsky from August 24, 1931 [in:] PUL RBSC, Georges Florovsky Papers, Box 27, F. 30.

12 M. Lot-Borodina, *Kritika 'Russkogo Khristianstva'* [Critique of Russian Christianity], "Put", 52 (1937), p. 51–52.

13 See: Letter of M. Lot-Borodine to Jacques Maritain from November 30, 1932 [in:] La Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg [further as BNU], Fonds Jacques et Raïssa Maritain, correspondances.

14 See: M. Lot-Borodine, *Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle*, Paris 1958, p. 7, 111, 148. Cf. A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition From Plato to Denys*, Oxford 2007, p. 183–84; M. Lot-Borodine, *L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle*, "Irenikon", 16 (1939), p. 6–21; *eadem*, *Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmal nicht?*, transl. B. Steidle, "Benediktinische Monatsschrift", 21/1 (1939), p. 24; *eadem*, *L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas*, "Dieu Vivant: Perspectives Religieuses et Philosophiques", 24 (1953), 132; *eadem*, *Nicolas Cabasilas*, p. 111, 176.

15 Letter of M. Lot-Borodine to Semen Frank from March 16–17, 1940 [in:] Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad [further as AASHRA], F. 4, Op. 4, Ed. khr. 5, p. 7.

16 See: M. Lot-Borodine, *L'anthropologie théocentrique de l'Orient...*, p. 6–21; *eadem*, *Warum kennt...*, p. 24; *eadem*, *L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas*, p. 132; *eadem*, *Nicolas Cabasilas...*, p. 111, 176.

17 *Eadem*, *Blagodat' 'obozheniya' cherez tainstva na khristianskom Vostoke* [Grace of "deification" through the sacraments in the Christian East], "Vestnik Russkogo Studencheskogo Khristianskogo Dvizheniya", 26 (1953), p. 12.

that Western anthropology emphasized the "ontological nothingness" of creation, while "the Eastern Fathers, by their teaching about man as the virtual divinity of God's intelligible icon on earth, raised the first-created man to such an utmost degree that theosis became the decisive chord not only of the future, but also of the present world"¹². In a letter to Jacques Maritain, Lot-Borodine proposed her own interpretation of Greek Patristics on deification. She pointed out that the Eastern Fathers emphasized the significance of partaking in the divine, or, more precisely, the divine-human nature of Christ (different from the Western medieval concept of "imitation of Christ") and that this very fact provided a theoretical dogmatic basis for any ascetic practice¹³. According to her, Byzantine anthropology has a theocentric, theandrical and synergetic character¹⁴. In this connection, Lot-Borodine shared with the Russian philosopher Semen Frank (1877–1950) the following thoughts:

the *gnosis* of nature-given grace *participatio* is inexplicably superior to *visio beata*, where the Divine is just *contemplated*. The medieval mystics of Eckhart's school, whom modern sympathetic to pantheism interpret inside out, are closer to the metaphysics of the Pseudo-Areopagite, whose neo-Platonism undoubtedly goes back to the Patristic tradition and is uniquely completed in the pneumatology of Gregory Palamas, a real Byzantine spirit-seer¹⁵.

Lot-Borodine stressed out the theocentric character of Eastern Christianity, which it maintains as the basis of all spiritual experience¹⁶. According to her, deification is the central theme "of Eastern theo- and anthropology", although this term confuses "not only laypeople who have little knowledge of the teachings of the Holy Fathers, but also those who in modern, sort of belittled, Christianity, deviate from such 'maximalism'"¹⁷.

Drawing on the writings of Greek and Byzantine Fathers of the Church and Philo of Alexandria, Lot-Borodine analyzed the tradition of apophatic theology in detail, as well as key concepts of this tradition, such as the “image” (*εἰκών*) and “likeness” (*ὁμοίωσις*) of God. Man was created in the image and likeness of God, but due to the original sin, this likeness was lost. Nevertheless, the image remained unchanged since this is what defines the human essence. This implies the necessity of incarnation (the acceptance of human nature by Christ) and redemption, or healing of human nature, his mind and will. Likeness – Lot-Borodine reminded – exists in man potentially, while the image actually does so.

Image (*Eikon*) is morphologically given and henceforth an integral good; likeness (*homoiosis*) – as the perfection of a created icon of the Divine (more precisely, of Logos) – is only projected. Therefore image, albeit in a damaged form, was preserved after the fall and was completely restored by the incarnation; the Son who in his voluntary kenosis became the founder and model of the “royal kin”. The mysterious “exchange” of natures according to Athanasius the Great; the exchange accomplished by the Cross of Redemption and the Easter of Resurrection. This is what the whole pre-Augustinian anthropology, inherited by the Orthodox Church but with times tarnished, kind of obscured in mass consciousness, teaches¹⁸.

While Augustine understood the image of God in man only as a “distant reflection”, the Greek Fathers taught about the “perfect copy”¹⁹. Deification is the task and goal of the path leading to the transformation, or rather, restoration of the integrity of human nature achieving thus its unity with God, returning to Him through the divine adoption: “Through Christ man to Christ God” (*per Christum hominem ad Christum Deum*)²⁰. For this very reason, St. Maxim the Confessor, often quoted by Lot-Borodine, as well as other Greek Fathers described man as “created God”²¹. Theosis is a renovation of the entire empirical world, *terra nova*, but it cannot be treated

¹⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹⁹ *Eadem*, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, “Revue de l'Histoire des Religions”, 105 (1932), p. 29; *eadem*, *La déification...*, p. 49–50.

²⁰ *Eadem*, *Warum kennt...*, p. 27; *eadem*, *De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique*, “Dieu Vivant: Perspectives Religieuses et Philosophiques”, 3 (1945), p. 85. Cf. *eadem*, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, p. 34; *eadem*, *La déification...*, p. 56; *eadem*, *O Evkharistii* [On the Eucharist], “Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniya” [Messenger of the Russian Christian Movement], 40 (1956), p. 5.

²¹ *Eadem*, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, p. 23; *eadem*, *La déification...*, p. 43, 189.

22 See: *eadem*, *Warum kennt...*, p. 25; *eadem*, *De l'absence...*, p. 84; *eadem*, *Mystagogie de saint Maxime*, "Irénikon", 13 (1936), p. 468; *eadem*, *La Béatitude dans l'Orient chrétien*, "Dieu Vivant: Perspectives Religieuses et Philosophiques", 15 (1950), p. 114; *eadem*, *La déification...*, p. 276.

23 *Eadem*, *O Evkharistii* [On the Eucharist], p. 6. Cf. *eadem*, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle: II (suite)*, p. 551; *eadem*, *La déification...*, p. 99, 219, 252; *eadem*, *L'aridité ou succitas dans l'antiquité chrétienne*, "Études Carmélitaines", 22/2 (1937), p. 205; *eadem*, *La Béatitude dans l'Orient chrétien*, p. 95.

24 *Eadem*, *Blagodat' 'obozheniya'...*, p. 13. See: *eadem*, *La doctrine de la Grâce et de la Liberté*, "Oecumenica", 6/2 (1939), p. 38–39; *eadem*, *La déification...*, p. 189–191.

25 *Eadem*, *O Evkharistii*, p. 6.

26 *Eadem*, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle: II*, p. 19; *eadem*, *La déification...*, p. 38.

as "apocatastasis", or universal salvation in the meaning of Origen²². Deification presupposes a complete harmony of freedom and grace which consisted, according to St. Maximus the Confessor, of "two wings" that carry us toward perfect union with God²³.

It was here – Lot-Borodine wrote – that the main point of divergence of the East and West, especially the Protestant one, lay. The Reformation, from Luther to Barth, inclusive, preaches about a fundamental damage of human nature and a complete separation of the original *imago Dei* from God. It is a source of *Sola fide* dogma²⁴.

On the other hand, "in the Orthodox East there was no fierce debate about *sola gratia* as in the Augustinian West, and the latter even accused it of semi-Pelagianism!"²⁵ – concluded Lot-Borodine.

2. At the Cross of Cataphatic and Apophatic Theology

Lot-Borodine also highlighted the peculiarities of the terms *ratio* (Latin "reason", "intellect") and *νοῦς* (Greek "mind" which is connecting various functions of a human being, first of all – cognition and love). Following Fr. Vasily Krivoshein (1900–1985), she believed that the distinction between the divine essence and energies does not violate the simplicity of God and indicated that this was a distinguishing feature of Eastern Christianity. Divine energies, Lot-Borodine maintained, "Thomism would call 'operations' [*operations*] and regard them as creations"²⁶. This results in Western thinkers' misunderstanding of the Orthodox tradition and their condemnation of the latter as an unacceptable violation of the simplicity of God. It is worth adding that the idea of Lot-Borodine echoes the observation of the contemporary American researcher David Bradshaw, who writes:

energeia translated as *operatio* and *energein* as *operari*. Although these renderings were probably

the best available, they do not possess the same fluidity of meaning as the original. To think of the divine *operationes* as forces or active powers that can be shared in by human activity would not normally occur to a Latin reader. This is not only because the major works in which the expansion of meaning took place were not translated into Latin; it is also because *operatio* does not share the association of *energeia* with actuality, much less with the fusion of activity and actuality... That is why, when the works of Aristotle were translated in the twelfth and thirteenth centuries, *energeia* had to be rendered in different contexts by three different terms: *operatio*, *actus*, and *actualitas*. Although this division was inescapable given the resources of Latin, it tended to obscure the unity of the single concept (or family of concepts) underlying these diverse terms. Because of these limitations, the notion of participation in the divine *energeia* made little impression on western thought²⁷.

Thus, the theology of deification was not developed in Western tradition since it was based on the Eastern Christian distinction between the divine essence and uncreated energy, which was rejected by Latin thinkers. Lot-Borodine, in tune with her youngest friend Vladimir Lossky (1903–1958), noted in this connection that only Meister Eckhart from among all of the medieval Western philosophers was a “distant pupil of the Areopagite”²⁸, however, exactly for this reason he was unjustly and wrongly accused of pantheism.

At the same time, Lot-Borodin did not share the thesis of the Russian patrologist Sergey Epifanovich (1886–1918), according to whom the only difference between cataphatics and apophatics is that the former investigates divine energies, “which are the properties or activities of Logos”, while the latter “essentially cognizes God in the

27 D. Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004, p. 153–54.

28 M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle*, p. 19. Cf. Letter of M. Lot-Borodine to Semen Frank from March 16–17, 1940 [in:] AASHRA, F. 4, O. 4, Ed. khr. 5, p. 7; M. Lot-Borodine, *Herma Piesch. – Meister Eckharts Ethik*, “Le Moyen Âge”, 8/3 (1937), p. 209.

29 M. Epifanovich, *Prepodobnyy Maksim Isповедnik i vizantiyskoe bogoslovie* [The Venerable Maxim the Confessor and Byzantine Theology], Kiev 1914.

30 Letter of M. Lot-Borodine to George Florovsky from October 7, 1931 [in:] PUL RBSC, Georges Florovsky Papers, Box 27, F. 30.

31 M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle*, p. 17. Cf. *eadem*, *La déification...*, p. 55–56, 254; *eadem*, *La Béatitude dans l'Orient chrétien*, p. 97.

32 See: *eadem*, *Nicolas Cabasilas...*, p. 18.

33 *Eadem*, *Blagodat' 'obozheniya'...*, p. 14.

34 *Ibidem*.

mysterious vision of God”²⁹. There is something wrong here. [...] And yet how easily the borderline between the positive and negative theology is erased when both of them have to do with mysteries incomprehensible to mind, accessible only through contemplation in spirit³⁰.

According to Lot-Borodine, “The ultimate mystery [...] lies at the intersection of the double axis of theology, negative and affirmative”³¹, which suggests the internal dialectic of speculative and mystagogical theology³². She emphasized that the transcendence of God does not exclude His immanence in both Western and Eastern spirituality, and this is precisely where the mystery of the coincidence of opposites (*coincidentia oppositorum*) lies³³. Lot-Borodine considered it important to accentuate that the Orthodox concept of deification consists of paths that “run along a furrow and sometimes intersect in the spiritual experience of the faithful”³⁴:

The first path, obligatory for all the sheep of Christ's flock, is more passive, initially cathartic or cleansing. God's initiative is evident in it. On this ecclesial path, the descending theurgic Energy manifests its sovereign power; it sculpts from clay which it inspired, it creates living members of the mystical Body, the head of which is the second, the “heavenly” Adam. This is the conciliar-individual path of *theosis*, in which all stages are symbolically-really confined to imitation (*mimesis*) of Christ in His earthly ministry.

The second, and ultimately personally final, path is ascending: a response of the intelligent creature, bestowed with grace, to the heavenly call. The dominant note here is selfless, ascetic: the absolute surrender of oneself, humble – not as a slavery humiliation, but as a devout filial love, abandonment of the egocentric self, and a flaming prayer. Due to its unearthly renunciation it is difficult to achieve in the world. In the

monastic (angelic rank) it can reach the summit of knowledge of God by experience – God-likeness³⁵.

Let us remind here that Lot-Borodine was one of the first authors who introduced, albeit partially in a polemical manner³⁶, the concept of deification to Western readers, something which was “the royal way” (*via regis*) of Eastern Christianity for her. Her pioneer works in this field initiated numerous studies in the circles of both Orthodox and Catholic researchers in the 20th century.

3. The Role of Body in Theosis

Lot-Borodine tried to reveal the true nature of theosis and the entirety of mystical experience, but, at the same time, she did not neglect the significance of its bodily aspect nor deny the so-called *visions imaginatives* typical of the Western tradition. In her letter to Fr. Basil Krivoshein, Lot-Borodine expressed the following reflections:

The “auxiliary techniques” of Palamites are the weakest point of the whole doctrine as they bring together their contemplation with the non-Christian practice, first and foremost, Indian yoga. Unfortunately, the holding of breath during a contemplative prayer became the central point of the reciprocal knowledge of God in Russian spirituality, distorting its nature and cutting off all threads connecting it with the *theologia mystica* of the first centuries³⁷.

In this regard Lot-Borodine claimed: “How poor is our native mysticism compared with the Orthodox East, with Byzantium!”³⁸. On the whole, the role of body in mystical experience remained a mystery to her. In her letter to Fr. Krivoshein she wrote:

35 *Ibidem*.

36 See: L. Ayres, *Deification and the Dynamics of Nicene Theology: The Contribution of Gregory of Nyssa*, “St Vladimir’s Theological Quarterly”, 49/4 (2005), p. 375.

37 Letter of M. Lot-Borodine to Fr. Vasily Krivoshein from January 20 – February 2, 1937 (“Pis'ma M. Lot-Borodinoi monakhu Vasiliyu”) [The letters of Lot-Borodine’s to monk Vasily] [in:] *Afonskiy period zhizni arkhiepiskopa Vasiliya (Krivosheina) v dokumentakh* [The Athos period of life of Archbishop Vasily (Krivoshein) in documents], Svyataya Gora Afon: Izdanie Russkogo Svyatopanteleimonova monastyrnya na Afone, 2014, 495.

38 Letter of M. Lot-Borodine to George Florovsky from October 7, 1931 [in:] PUL RBSC, Georges Florovsky Papers, Box 27, F. 30.

I am confused not by the possibility of bodily participation in spiritual life not on its top (which is a temptation only for the non-initiated), but by quite another thing: for me, I confess, the very idea of complete transfiguration of the flesh is not clear. After all, “small resurrection” is the image of the coming great one when the “soul body” will become, according to the apostle, a spiritual body. All Holy Fathers, starting with St. Irenaeus of Lyons, maintain that the ultimate goal of creation is the complete spiritualization of matter. But what does this mean? If the margin *entre l’intelligible et le sensible, qui en est le signe symbole ici-bas* is to disappear, be erased, then the transformed nature (of the whole cosmos?) becomes not only spirit-bearing but merges with the spiritual body, thus, the real world – a reflection of the ideal one – should no longer differ from the latter. Here, too, there should be some kind of antinomy, not solvable, in my opinion, cataphatically, even though it is here, as you correctly perceive, that the watershed between Platonism and Christianity lies. [...] As for the denial of “*vision imaginative*”, I know how deep its roots are in the asceticism of the East, and also that it does not interfere with the bodily apparition of the Mother of God and saints, but these apparition do not constitute the essence of mystical vision... The Orthodox Church, besides, of course, early [Christian] sources, gave much thought to the Jesus prayer – insightfully rejecting as a “delusion” any type of heavenly contemplation. As a result, our mysticism is now focused exclusively on liturgical mystagogy. Nevertheless, the Catholic West, although it largely broke with a true joy, has so much preserved in the wondrous treasury of vision that it is impossible to insist, at least with

regard to John of the Cross (*S. Jean de la Croix*), on the “figurative” mystique!³⁹

Lot-Borodine explained the meaning of Christian suffering and ascetics in detail in agreement with the teachings of the Church Fathers who continued the Platonic tradition of philosophy as “meditation on death”⁴⁰. She reminded that suffering is not a goal in itself, but only a means to achieve salvation; the mortification of the flesh helps to deaden passions, to restore the temple of the Holy Spirit, which is the body itself, to prepare for contemplation. The Russian scholar stressed that in the early Church a greater significance was attached to spiritual rather than physical suffering. She believed that Eastern Christianity looks more soberly at human flesh, negating all sorts of manifestations of suffering and unnatural, unhealthy ascetics. Spiritual “dryness” (*siccitas*), “apathy” or “acedia”, characteristic of the mysticism of the Patristic period, which is nothing else but the imitation of God’s impassivity and immutability, is relayed to this⁴¹. The realism of Eastern Christian mysticism is incompatible with the phenomenon of “mystical wounds” or stigmata, which for this reason was unknown in the early Church. At the same time, Lot-Borodine did not doubt the value of both Christian traditions – the Eastern, dating back to Greek Patristics which emphasized the value of spiritual suffering, and the Western, in which, starting with St. Francis of Assisi, there exists the phenomenon of stigmata. “How is it possible to say no to those who want again to experience the suffering of Christ?”⁴² – she exclaimed. Warning about the danger of sensual illusions, Lot-Borodine underlined that the Catholic Church never canonized anyone as a saint solely on the basis that they had obtained stigmata. Even though stigmata are still unknown in the Eastern Church, the goal of both traditions is the same – so that God may be “all in all” (cf. 1 Cor. 15:28)⁴³.

Lot-Borodine was also the author of a pioneering study on the “gift of tears” (*διακρύων δῶρον*) in the Eastern

39 Letter of M. Lot-Borodine to Fr Vasilii Krivoshein from April 1, 1937 (“Pis’ma M. Lot-Borodinoy monakhu Vasiliyu”) [The letters of Lot-Borodine’s to monk Vasily], p. 497–498.

40 Cf. M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l’Église grecque jusqu’au XI^e siècle: II (suite)*, p. 555.

41 See: M. Lot-Borodine, *L’aridité ou siccitas dans l’antiquité chrétienne*, p. 191–205; *eadem*, *Nicolas Cabasilas...*, p. 165; *eadem*, *La Béatitude dans l’Orient chrétien*, p. 106; *eadem*, *La déification de l’homme selon la doctrine des pères grecs*, p. 266, *eadem*, *Le mystère du ‘don des larmes’ dans l’Orient chrétien*, p. 145, 151, 164.

42 *Eadem*, *Warum kennt...*, p. 32; *eadem*, *De l’absence de stigmates dans la chrétienté antique*, p. 89.

43 See: *eadem*, *Warum kennt...*, p. 32; *eadem*, *De l’absence de stigmates dans la chrétienté antique*, p. 89.

44 See: A. Torrance, *Repentance in Christian Late Antiquity with Special Reference to Mark the Monk, Barsanuphius and John of Gaza, and John Climacus*, Oxford 2010, p. 20.

45 *Présentation* [in:] J. Clément, B. Bobrinskoy, É. Behr-Sigel, M. Lot-Borodine, *La douloureuse joie*, Abbaye de Bellefontaine 1993, p. 10.

46 *Ibidem*.

47 See: M. Lot-Borodine, *Le mystère du 'don des larmes' dans l'Orient chrétien*, p. 147.

48 See: *eadem*, *La Béatitude dans l'Orient chrétien*, p. 85, 91; *eadem*, *La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*, p. 239, 259.

Christian spiritual heritage – a theme essentially ignored prior to her work⁴⁴. In the “extensive and profound”⁴⁵ article entitled “The Mystery of the ‘gift of tears’ in the Christian East”⁴⁶, she outlined the understanding of this gift in Greek Patristics over the period from the 4th to 11th centuries, revealing its significance for conversion (*metanoia*) and purification of the heart (*catharsis*) – active and passive which lead to the contemplation of God. In this article Lot-Borodine most fully represented the “philosophy” and “theology of the heart”, tracing various semantic shades of the Greek concept of *καρδιά* from ancient philosophers up to Simeon the New Theologian. The gift of tears is a gift of “holy sorrow” about one’s sins, repentance and the subsequent change of life, humility, the transformation of the “heart of stone” into a “new heart” (cf. Ps. 6:6; 2 Cor. 3:3). Spiritual tears – in words of Evagrius of Pontus (345–399) which Lot-Borodine used – suppress earthly thoughts interfering with a pure prayer, a prayer of the heart, or contemplation⁴⁷. This “new baptism” by washing with tears and cleansing from sins is a path to the illumination of mind and, finally, to the union with God, i.e. deification. In other words, the ultimate fruit of the gift of tears is the eternal spiritual joy of being with God.

The theme of deification is related to the question of the meaning of beatitude (*μακαριότης*), or of happiness – “the sacrament of hope”⁴⁸, which is also addressed by Lot-Borodine. She traced developments in the understanding of happiness in thoughts of Greek philosophers, starting with the “prince of classical thinkers” Aristotle and gradually turning to the Christian interpretation of beatitude. In Boethius, who was still heavily influenced by Platonism, beatitude as *Summum Bonum* has a purely anthropocentric and eudemonic character. Later, Lot-Borodine wrote, a kind of bifurcation in interpreting beatitude took place: the Christian East remained loyal to the Patristic tradition, whereas the West aimed at rationalizing theological concepts. Latin theologians

taught about *visio beatifica*, the “ontological”, “face to face” vision of God by man after death, as an act of knowledge (Dominican school of theology led by St. Thomas Aquinas), or an act of love (Franciscan school led by St. Bonaventure). In their turn, Greek theologians did not divide these two acts as one cannot love God without knowing Him as well as knowing Him without love⁴⁹, and what is more, this knowledge can be only achieved through divine uncreated energies, not through His inconceivable essence. This is what distinguishes Christian mysticism from all other forms of mystical experience, especially the so-called philosophical *amor Dei intellectualis*, “intellectual love of God”, as Spinoza puts it. According to Lot-Borodine, love of God is inextricably linked with works of mercy to one’s neighbor. In the Christian East (unlike in Western scholasticism), loving God and knowing Him is one and the same: the mind and the heart as the “organs” of God’s knowledge converge. Unlike in the Western Catholic theology, in the Christian East – Lot-Borodine emphasized – the dichotomy between “natural” and “supernatural”, “mind” and “love”, “grace” and “free will” is erased⁵⁰. Hence, the Orthodox concept of deification involves more synergy, the collaboration of God and man, the Creator and the creation. Here the way of knowing God is, at the same time, a way of being, i.e. likening to God, *perihoresis*, *interosculation*, ascension, and partaking in the Holy Trinity⁵¹, but it is not a type of pantheistic merging of the created and uncreated. The apophatic contemplation of God is the summit of theology (*θεολογία*), but it can be only achieved through God himself as from Him proceeds love leading to Him⁵².

Instead of *visio beatifica* (impossible even after death), the Greek Fathers of the Church taught about participation in the Kingdom of God (*Βασιλεία τοῦ εὐ*), or the deification which begins here on earth with the contemplation of the divine light and ends up in the eschatological resurrection of the body. In other words,

49 See: *eadem*, *La Béatitude dans l’Orient chrétien*, p. 88; *eadem*, *La déification de l’homme selon la doctrine des pères grecs*, p. 243; *eadem*, *Et. Gilson. – La Théologie mystique de Saint Bernard*, “Le Moyen Âge”, 7 (1936), p. 124.

50 See: A. Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, London 2015, p. 107.

51 See: M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l’Église Grecque jusqu’au XI^e siècle: II Les voies de la contemplation-union et la Θεωσις (suite)*, p. 34–35; *eadem*, *La déification...*, p. 158–59.

52 See: *eadem*, *La doctrine de la déification dans l’Église Grecque jusqu’au XI^e siècle: II Les voies de la contemplation-union et la Θεωσις (suite)*, p. 21–22; *eadem*, *La déification...*, p. 142.

53 See: *eadem*, *La Béatitude dans l'Orient chrétien*, p. 91, 103; *eadem*, *La déification...*, p. 246, 262; Hilarión (Alfejev), *The Deification of Man in Eastern Patristic Tradition (With Special Reference to Gregory Nazianzen, Symeon The New Theologian and Gregory Palamas)*, "Colloquium", 36/2 (2004), p. 116.

54 K.S. Robichaux, P.A. Onica, *Introduction to the English Edition* [in:] J. Gross, *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers*, transl. P.A. Onica, Anaheim, CA 2002, XIV.

55 See: A. Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, p. 106.

56 M. Lot-Borodina, *O Evkharistii*, p. 3–15; *eadem*, *O Evkharistii II* [On the Eucharist II], "Vestnik Russkogo Studencheskogo Khristianskogo Dvizheniya" [Messenger of the Russian Christian Movement], 40 (1956), p. 8–15.

57 *Eadem*, *O Evkharistii*, p. 4. Cf. *eadem*, *Nicolas Cabasilas...*, p. 103, 105, 117.

58 *Eadem*, *O Evkharistii*, p. 4–5, 9–10.

according to the Greek tradition, beatitude is the destiny of a Christian in all three phases of his existence: *in via* (here, in earthly life), *post mortem* (after death) and *post resurrectionem* (after resurrection, *in patria*, in the heavenly fatherland)⁵³. Beatitude is inextricably linked with holiness.

In her articles, Lot-Borodine identified and analysed three stages or ways of deification in detail: (1) "the transfiguration of human nature by uncreated divine energies through the deifying action of the Holy Spirit", (2) the continuation of this process in the sacramental life, and (3) "the ultimate expression of the process of divinization"⁵⁴ – a mystical union with Christ. Hence, deification for Lot-Borodine is the accomplishment of the "purifying love" which she analyzed in her early works⁵⁵.

Lot-Borodine attached particular significance to the sacrament of the Eucharist to which she dedicated two brilliant essays related to the works of Fr. Nicolas Afanasyev (1893–1966)⁵⁶. She wrote: "our sacramental system is thoroughly charismatic, like a battery of divine energies, and it leads a person through the sacraments to *theosis*"⁵⁷. At the Lord's Meal our mortal being really and concretely unites with the Savior's *deified human nature*, and thus the "exchange of natures", which is the cornerstone of the Patristic teaching of deification (*theosis*) – an absolutely orthodox teaching having nothing in common with *the deification of the creature* – is existentially confirmed. [...] If in His incarnation the Son virtually deified *our nature* as such, in the Eucharist *He effectually deifies the individual person, the living person in the outpouring of His Love*, Love, which was once and forever testified by Him in the unique sacrificial act of Crucifixion and which is continuously, until the end of this world, communicated to us in the Blood of the Eucharistic Chalice⁵⁸.

As a consequence, Lot-Borodine praises contemplative asceticism as the "royal way" of deification, but admits that for many believers this may be too difficult. Therefore, the Church dispenses a deifying grace to all via its

sacraments. She regards the strictly personal and the ritualistic way of theosis as two forms of mysticism, which are, however, united in their roots and are harmoniously complementary⁵⁹.

In her last article on deification, Lot-Borodine emphasized the role of prayer as “the pillar of asceticism, the *alpha* and *omega* of the militant and triumphal life”⁶⁰ and noticed that there exist a variety of prayer practices and aspects. She drew special attention to the Jesus Prayer and briefly traced the history of invoking and praising the name of God in the Byzantine East and in the Latin traditions.

It is worth mentioning here that Lot-Borodine was the first researcher to translate into a modern European language (namely, French) and commented upon fragments from the “Mistagogy” of St. Maximus the Confessor⁶¹ on the connection between the mystical and liturgical aspects, the unity of knowledge and contemplation, and theurgy. St. Maximus – as Lot-Borodine recalled – wrote: “Man should become by grace what God is by nature”⁶².

Immediately after the publication of series of articles on deification, enthusiastic responses began to appear, and Lot-Borodine informed Berdyaev of this:

Just imagine, from all sides they ask me for reprints of the articles on *θέωσις*, and in the Catholic academic press interesting comments about them begin appearing. For me, this is a great joy as until now I have always been working as if in the dark. I have finally broken up with *Revue de l'Histoire des Religions* and therefore I cannot, alas, finish, as I wanted, my work on *Esprit et Liberté*, but there one is just “a voice crying in the desert”⁶³.

Reviews on Lot-Borodine’s articles were published in the “*Irénikon*” magazine and in other publications. One of the critics, the Belgian Benedictine from the Eastern

59 H. Zorgdrager, *Reclaiming «Theosis»: Orthodox Women Theologians on the Mystery of the Union with God*, “Internationale Kirchliche Zeitschrift”, 104 (2014), p. 228.

60 M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église Grecque jusqu'au XI^e siècle: II Les voies de la contemplation-union et la Θεωσις (suite)*, p. 8; *eadem*, *La déification...*, p. 126.

61 *Eadem*, *Mystagogie de saint Maxime*, p. 466–68; Maxime le Confesseur, *La Mystagogie*, transl. M. Lot-Borodine, “*Irénikon*”, 13 (1936), p. 468–472, 596–597, 717–720; 14 (1937), p. 66–69, 182–185, 282–284, 444–448; 15 (1938), p. 71–74, 185–186, 276–278, 390–391, 488–492.

62 M. Lot-Borodina, *O Evkharistii*, p. 6.

63 Letter of M. Lot-Borodine to Nicolas Berdyaev from November 2, 1933 [in:] RSALA, F. 1496, Op. 1, Ed. khr. 588.

64 See: F. Mercenier, *M. Lot-Borodine, La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, "Irenikon", 13 (1936), p. 483–484.

65 See: Letter of M. Lot-Borodine to Jacques Maritain from December 22, 1932 [in:] BNU, Fonds Jacques et Raïssa Maritain, correspondances.

66 See: Y. Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, "La Vie Spirituelle", 43 (1935), p. 91–92.

67 M. Lot-Borodine, *La déification...*

68 See J. Daniélou, *Introduction* [in:] M. Lot-Borodine, *Le déification...*, p. 11.

Rite monastery in Chevetogne, Fr. Feuillen Mercenier (1885–1965), outlined her main theses, focusing on the comparison of the Eastern Christian concept of deification with Western trends, starting with St. Augustine and St. Bernard of Clairvaux⁶⁴. Jacques Maritain, to whom the Russian scholar sent the prints of her articles⁶⁵, also was familiar with her works on deification. Finally, in 1935, Fr. Yves Congar wrote his own article "The Deification in the Spiritual Tradition of the East According to Recent Studies" on the basis of the works of Lot-Borodine and other Orthodox thinkers. He noted that in recent years many works on the Christian East had appeared and that against this background, Lot-Borodine's articles were set apart by their depth and breadth of interests⁶⁶.

4. Concluding Thoughts

In 1970, Lot-Borodine's articles on theosis (with minor amendments) together with two other later works ("Teaching on Grace and Freedom in the Eastern-Greek Orthodoxy", 1939 and "Beatitudes in Eastern Christianity", published posthumously in 1959) were printed by the prestigious French publishing house "Serf" as part of the "Ecumenical Library" series in a separate book entitled *La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*; the second edition appeared in 2011⁶⁷. The introduction was written by Fr. Jean Daniélou who admitted that in the works of Lot-Borodine the line between her personal experience and the experience of the authors she referred to, is erased, and this permits her to provide the reader with something more than just an erudite account⁶⁸. As he noticed:

What was exceptional in the work of Myrrha Lot-Borodine was not simply her learned research, but the way she gave vivid expression to the mystical heart of the Byzantine tradition. Her work was nourished by reading of great

Greek and Byzantine spiritual writers and theologians. One finds here the echo of the Gregories and of Evagrius, of Maximus the Confessor and Pseudo-Dionysius, of Simeon the New Theologian and Nicholas Cabasilas. She mentions these authors frequently, but not by means of citation. Her articles have a minimum of the apparatus of erudition. That makes them difficult to use. The boundaries between the experience of the author and that of her sources are difficult to trace⁶⁹.

This posthumous publication made a significant, yet not widely known contribution to the conversion of Western theology to forgotten Patristic sources⁷⁰ and had a tremendous resonance⁷¹. At the same time, there were critical reviews along with the favorable ones. For example, Didier Baer found the book of Lot-Borodine too tendentious, accusing her of attempting to show Orthodoxy's superiority⁷². Another opinion was held by the Jesuit René Marichal, who, on the contrary, maintained that Lot-Borodine's apology for Orthodoxy was quite "moderate" in its nature, compared to the works of, for example, Vladimir Lossky⁷³.

It is worth highlighting here the review of Fr. Tomáš Špidlík (1919–2010). He pointed to the simplification of certain aspects of Lot-Borodine's ideas, in particular, about differences between Eastern and Western traditions; however, in his opinion, this reflected the author's desire to perceive the fundamental truth of Christianity – love for spiritual experience, which, as Lot-Borodine believed, had been forgotten and which should be revived⁷⁴. And most recently, Jacques Schamp stressed once again that in its day Lot-Borodine's "inspired pages contributed to the discovery of Byzantine mysticism in the West"⁷⁵.

69 *Ibidem*. Transl. from A. Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, p. 94–95.

70 See I. Boris-Vildé, *Deux Fontenaisiens éminent parmi d'autres: Ferdinand Lot et Myrrha Lot-Borodine*, "Bulletin Municipal de Fontenay-aux-Roses", 2 (1979), p. 20.

71 See Cm. D.O. R[ousseau], *M. Lot-Borodine, La déification de l'homme*, "Tréikon", 43/2 (1970), p. 295; R. Marichal, *M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, 1970, "Recherches de Science Religieuse", 59 (1971), p. 281–83; G. Philips, *M. Lot-Borodine. 'La déification de l'homme'*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 47 (1971), p. 240; D. Baer, *M. Lot-Borodine: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, "Revue de Théologie et de Philosophie", 22 (1972), p. 52; T. Špidlík, *M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, "Orientalia Christiana Periodica", 38 (1972), p. 272–273; J. Mahey, *M. Lot-Borodine. 'La déification de l'homme'*, "Kyrios", 12 (1972), p. 243; A. Guillaumont, *Lot-Borodine: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, "Revue de l'Histoire des Religions", 187 (1975), p. 110–11; J. Schamp, *Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, 1970* [2011], "L'Antiquité Classique", 82/1 (2013), p. 366–67; K. Levrie, *Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs (Collection Orthodoxie)*, "Byzantion", 82 (2012), p. 508–10; J.M. Auwers, *Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Préface du cardinal Jean Daniélou (coll. Orthodoxie)*, 2011, "Revue Théologique de Louvain", 44/4 (2013), p. 603–604.

72 See: D. Baer, *M. Lot-Borodine: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, p. 52.

73 See: R. Marichal, *M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, 1970, p. 281.

74 T. Špidlik, *M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, p. 273.

75 J. Schamp, *Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, 1970 [2011], p. 366.

BIBLIOGRAPHY

I. ARCHIVAL SOURCES

Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel

Fonds Denis de Rougemont

sign. ID 61 Lot-Borodine M., Letters to Denis de Rougemont from February 24, 1939.

Princeton University Library

Rare Books and Special Collections, Georges Florovsky Papers

sign. Box 27, F. 30 Lot-Borodine M., Letters to George Florovsky from August 24, 1931.

St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences

sign. F. 885, Op. 1, Ed. khr. 277 Lot-Borodine M., Letters to Inna Lyubimenko from December 16, 1953.

La Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg

Fonds Jacques et Raïssa Maritain, correspondances

(no sign.) Lot-Borodine M., Letters to Jacques Maritain from November 30, 1932.

The Russian State Archive of Literature and Arts

sign. F. 1496, Op. 1, Ed. khr. 588 Lot-Borodine M., Letters to Nicolas Berdyaev from July 6, 1931.

Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad

sign. F. 4, Op. 4, Ed. khr. 5 Lot-Borodine M., Letters to Semen Frank from March 16–17, 1940.

II. LITERATURE

A.L., *Myrrha Lot-Borodine, Un Maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas*, "Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum", 22/3 (1960), p. 326–327.

Auwers J.M., *Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Préface du cardinal Jean Daniélou* (coll. *Orthodoxie*), 2011, "Revue Théologique de Louvain", 44/4 (2013), p. 603–604.

Ayres L., *Deification and the Dynamics of Nicene Theology: The Contribution of Gregory of Nyssa*, "St Vladimir's Theological Quarterly", 49/4 (2005), p. 375–394.

- Baer D., M. Lot-Borodine: *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, "Revue de Théologie et de Philosophie", 22 (1972), p. 52.
- Beck H.G., *Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas, übersetzt von G. Hoch, herausgegeben und eingeleitet von E. von Ivánka. Myrrha Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas*, "Byzantinische Zeitschrift", 53 (1960), p. 376–378.
- Boris-Vildé I., *Deux Fontenaisiens éminent parmi d'autres: Ferdinand Lot et Myrrha Lot-Borodine*, "Bulletin Municipal de Fontenay-aux-Roses", 2 (1979), p. 18–20.
- Bouларанд E., *Myrrha Lot-Borodine, Nicolas Cabasilas. Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e s.*, "Revue d'Ascétique et de Mystique", 35 (1959), p. 79–83.
- B[ouyer] L., *Myrrha, Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas*, "L'Orient Syrien", 5 (1960), p. 359–360.
- Bradshaw D., *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004.
- Candal M., M. Lot-Borodine, *Un Maître de la Spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas*, "Orientalia Christiana Periodica", 26 (1960), p. 163–164.
- Congar Y., *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, "La Vie Spirituelle", 43 (1935), 91–107.
- Daniélou J., *Introduction* [in:] M. Lot-Borodine, *Le déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970, p. 8–11.
- Deed D., *Nicolas Cabasilas, Un Maître de la spiritualité byzantine du XIV^e siècle* by M. Lot-Borodine, "Sobornost", 1 (1959), p. 43–46.
- Epifanovich M., *Prepodobnyy Maksim Ispovednik i vizantiyskoe bogoslovie* [The Venerable Maxim the Confessor and Byzantine Theology], Kiev 1914.
- Ermoni V., *Déification de l'homme chez les Pères de l'Église*, "Revue du Clergé Français", 11 (1897), p. 509–519.
- Florovsky G., *Myrrha Lot-Borodine. Un Maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas*, "The Greek Orthodox Theological Review", 4/2 (1958), p. 189–190.
- Guilland R., *Lot-Borodine (Myrrha). Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas*, Paris, Éditions de l'Orante, 1958, "Revue des Études Grecques", 73/344 (1960), p. 325–326.
- Guillaumont A., *Lot-Borodine: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, "Revue de l'Histoire des Religions", 187 (1975), p. 110–111.
- Hilarión (Alfeyev), *The Deification of Man in Eastern Patristic Tradition (With Special Reference to Gregory Nazianzen, Symeon The New Theologian and Gregory Palamas)*, "Colloquium", 36/2(2004), p. 109–122.

- Jouanel P., M. Lot-Borodine: 'Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas, "La Maison-Dieu", 57 (1959), p. 166.
- Ladouceur P., *Modern Orthodox Theology: Behold, I Make All Things New*, London–New York 2019.
- Laourdas V., Myrrha Lot-Borodine, Nicolas Cabasilas. *Un maître de la Spiritualité Byzantine au XIV^e siècle*, "Makedoniká", 4 (1960), p. 607.
- Leib B., M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas, 1958*, "Recherches de Science Religieuse", 49 (1961), p. 157–158.
- Levie K., Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs (Collection Orthodoxie)*, "Byzantion", 82 (2012), p. 508–510.
- L.G., *Chronique*, "Revue d'Histoire Ecclésiastique", 54 (1959), p. 676.
- Lot-Borodina M., *Blagodat' 'obozheniya' cherez tainstva na khristian-skom Vostoke* [Grace of "deification" through the sacraments in the Christian East], "Vestnik Russkogo Studencheskogo Khristianskogo Dvizheniya", 26 (1953), p. 12–16.
- Lot-Borodine M., *De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique*, "Dieu Vivant: perspectives religieuses et philosophiques", 3 (1945), p. 83–89.
- Lot-Borodine M., *Denis de Rougemont. L'Amour et l'Occident*, "Humanisme et Renaissance", 6/3 (1939), p. 365–372.
- Lot-Borodina M., *Dukh muchenichestva na zare khristianstva* [The Spirit of Martyrdom at the Dawn of Christianity], "Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniya", 43 (1957), p. 10–17.
- Lot-Borodina M., *Dukh muchenichestva na zare khristianstva (Okonchanie)* [The spirit of martyrdom at the dawn of Christianity (Conclusion)], "Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniya", 44 (1957), p. 11–18.
- Lot-Borodine M., *Et. Gilson. – La Théologie mystique de Saint Bernard*, "Le Moyen Âge", 7 (1936), p. 124.
- Lot-Borodine M., *Herma Piesch. – Meister Eckharts Ethik*, "Le Moyen Âge", 8/3 (1937), p. 209.
- Lot-Borodina M., *Kritika 'Russkogo Khristianstva* [Critique of Russian Christianity], "Put'", 52 (1937), p. 45–55.
- Lot-Borodine M., *La Béatitude dans l'Orient chrétien*, "Dieu Vivant: Perspectives Religieuses et Philosophiques", 15 (1950), p. 85–115.
- Lot-Borodine M., *La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*, Paris 1970.
- Lot-Borodine M., *La doctrine de l'Amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, "Trénikon", 26/4 (1954), p. 376–389.
- Lot-Borodine M., *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, "Revue de l'Histoire des Religions", 105 (1932), p. 5–43.

- Lot-Borodine M., *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle: II (suite)*, "Revue de l'Histoire des Religions", 106 (1932), p. 525–574.
- Lot-Borodine M., *La doctrine de la Grâce et de la Liberté*, "Oecumenica", 6/2 (1939), p. 114–126, 211–229.
- Lot-Borodine M., *La doctrine du Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, "Irénikon", 13 (1936), p. 652–673.
- Lot-Borodine M., *La grâce défiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 26 (1937), p. 299–330, 693–712.
- Lot-Borodine M., *L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle*, "Irénikon", 16 (1939), p. 6–21.
- Lot-Borodine M., *L'aridité ou succitas dans l'antiquité chrétienne*, „Études Carmélitaines”, 22/2 (1937), p. 191–205.
- Lot-Borodine M., *La typologie de l'autel dans l'Apocalypse, dans l'Écriture et chez Nicolas Cabasilas*, "Mélanges Henri Grégoire", 9 (1949), p. 422–434.
- Lot-Borodine M., *L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas*, "Dieu Vivant: Perspectives Religieuses et Philosophiques", 24 (1953), p. 125–134.
- Lot-Borodine M., *Le Martyre, comme témoignage de l'Amour de Dieu, d'après Nicolas Cabasilas*, "Irénikon", 27/2 (1954), p. 157–167.
- Lot-Borodine M., *Mystagogie de saint Maxime*, "Irénikon", 13 (1936), p. 466–468.
- Lot-Borodine M., *Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle*, Paris 1958.
- Lot-Borodina M., *O Evkharistii* [On the Eucharist], "Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniya", 40 (1956), p. 3–15.
- Lot-Borodina M., *O Evkharistii II* [On the Eucharist II], "Vestnik Russkogo Studencheskogo Khristianskogo Dvizheniya", 40 (1956), p. 8–15.
- Lot-Borodine M., *Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmal nicht?*, transl. B. Steidle, "Benediktinische Monatsschrift", 21/1 (1939), p. 23–32.
- Louth A., *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, London 2015.
- Louth A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition From Plato to Denys*, Oxford 2007.
- Madey J., M. Lot-Borodine. 'La déification de l'homme', "Kyrios", 12 (1972), p. 243.
- Mahn-Lot M., *Ma mère, Myrrha Lot-Borodine (1882–1954): Esquisse d'itinéraire spirituel*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 4 (2004), p. 745–754.
- Marichal R., M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, 1970, "Recherches de Science Religieuse", 59 (1971), p. 281–283.

- Maxime le Confesseur, *La Mystagogie*, transl. M. Lot-Borodine, "Irénikon", 13 (1936), p. 468–472, 596–597, 717–720; 14 (1937), 66–69, 182–185, 282–284, 444–448; 15 (1938), 71–74, 185–186, 276–278, 390–391, 488–492.
- Mercenier F., M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, "Irénikon", 13 (1936), p. 483–484.
- Metso P., *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, Joensuu 2010.
- Myrrha Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas*, "Études", 300 (1960), p. 466.
- Passerini L., *Women and Men in Love: European Identities in the Twentieth Century*, transl. J. Haydock, A. Cameron, New York–Oxford 2008.
- Philips G., M. Lot-Borodine. 'La déification de l'homme', "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 47 (1971), p. 240.
- Philips G., M. Lot-Borodine. 'Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle Nicolas Cabasilas', "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 36 (1960), p. 18.
- Pilch J., "Breathing the Spirit with both Lungs". *Deification in the Work of Vladimir Solov'ev*, Leuven 2018.
- Pis'ma M. Lot-Borodinoy monakhu Vasiliyu [The letters of Lot-Borodine's to monk Vasily] [in:] *Afonskiy period zhizni arkhiepiskopa Vasiliya (Krivosheina) v dokumentakh* [The Athos period of life of Archbishop Vasily (Krivoshein) in documents], Svyataya Gora Afon 2014, p. 494–502.
- Popov I., *Ideya obozheniya v drevnevostochnoy Tserkvi*, "Voprosy Filosofii i Psikhologii", 97 (1906), p. 165–213.
- Présentation [in:] J. Clément, B. Bobrinskoy, É. Behr-Sigel, M. Lot-Borodine, *La douloureuse joie*, Abbaye de Bellefontaine 1993, p. 7–11.
- R[ousseau] D.O., M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, "Irénikon", 43/2 (1970), p. 295.
- R[ousseau] D.O., M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas*, "Irénikon", 32 (1959), p. 261–262.
- Robichaux K.S., Onica P.A., *Introduction to the English Edition* [in:] J. Gross, *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers*, transl. P.A. Onica, Anaheim 2002, p. VIII–XVII.
- Rouleau F., Myrrha Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas*, "Études", 305 (1959), p. 271.
- Russell N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.
- Schamp J., Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, 1970* [2011], "L'Antiquité Classique", 82/1 (2013), p. 366–367.
- Špidlik T., M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, "Orientalia Christiana Periodica", 38 (1972), p. 272–273.

- Stavrou M., *La Démarche néopatristique de Myrrha Lot-Borodine et de Vladimir Lossky* [in:] *Les Pères de l'Église aux sources de l'Europe*, D. Gonnet, M. Stavrou (ed.), Paris 2014, p. 201–225.
- Stiernon D., *Bulletin sur le palamisme*, “Revue des Études Byzantines”, 30 (1972), p. 231–341.
- Torrance A., *Repentance in Christian Late Antiquity with Special Reference to Mark the Monk, Barsanuphius and John of Gaza, and John Climacus*, Oxford 2010.
- Zorgdrager H., *Reclaiming «Theosis». Orthodox Women Theologians on the Mystery of the Union with God*, “Internationale Kirchliche Zeitschrift”, 104 (2014), p. 220–245.
-

Философия истории как «конкретное самосознание человечества» (Семён Франк)

Gennadii Aliaiev (Геннадий Аляев)

INDEPENDENT SCHOLAR, UKRAINE

(НЕЗАВИСИМЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ, Г. ПОЛТАВА,
УКРАИНА)

ORCID: 0000-0001-6713-2014

ABSTRACT

Philosophy of History as the “Concrete Self-Consciousness of Humankind” (Simon Frank)

The paper deals with a conception of the philosophy of history by a Russian philosopher of the first half of the twentieth century Simon Frank. It traces the evolution of Frank's enquiries that generalize social science and demonstrates the place of social philosophy in his philosophical system. The paper considers correlation between social philosophy, philosophy of history and history as a science. It also represents Frank's critique of historical relativism, theories of progress, determinism, rationalism and social utopianism. It demonstrates methodological significance of social ontology as spiritual being for historical science and the philosophy of history. The paper also examines Frank's positions concerning the regularities of socio-historical life, teleologism in social life, the historical role of revolutions and wars, as well as the correlation between the philosophy of history and Christian eschatology.

KEYWORDS: Simon Frank, philosophy of history, social philosophy, spiritual being, Christian realism

В 1922 году Семён Людвигович Франк (1877–1950) назвал проблемы истории «самой жгучей и заманчивой темой современных философских исканий»¹. Естественно, их «жгучесть» определялась катастрофичностью и трагичностью тех исторических событий, которыми были отмечены годы мировой войны и российской революции. При этом для Франка как философа наиболее «заманчивыми» были не столько конкретно-исторические исследования и реконструкция произошедшего, сколько методологические поиски, философское осмысление истории, позволяющее проникнуть в смысл происходящего. При этом философия истории вовсе не должна была превращаться в отвлеченную, как бы вознесшуюся над брэнной суетой кабинетную науку; она понималась русским философом как «конкретное самосознание человечества», – такое самосознание, в котором, «обозревая все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи», человечество «научается понимать свое истинное существование и истинные условия своего существования»².

Какое место занимала философия истории в мировоззрении и учении самого русского философа? Сразу отметим, что эта сфера не была для него приоритетной³, и мы не найдем у него каких-либо специальных работ, ей посвященных, как, например,

¹ С. Франк, *Кризис западной культуры* [в:] Освальд Шпенглер и *Закат Европы*, Москва 1922, с. 40.

² *Idem*, *Духовные основы общества. Введение в социальную философию*, Париж 1930, с. 43–44. Здесь и далее курсив в цитатах – С.Л. Франка.

3 Что предопределяет и не столь активный интерес исследователей-франковедов к этой теме, хотя нужно здесь упомянуть статью О. Назаровой «Философия истории Семена Людвиговича Франка» (Вопросы философии, 1 (2009)) и защищенную в 2021 г. диссертацию А. Хамидулина «Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка: сравнительный анализ».

4 S. Frank, *Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie*, «Der Gral: Monatsschrift für schöne Literatur», 19/8 (1925), с. 388.

5 С. Франк, *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*, Москва 1917, с. V.

у Николая Бердяева или у Льва Карсавина. Однако одной из приоритетных для него была сфера социально-философского знания, и именно в соотношении с проблемами социальной философии Франк не мог не затрагивать философию истории и общеметодологические проблемы исторической науки. Более того, он называл философию истории и социальную философию («*Geschichts- und Sozialphilosophie*») «главными темами русской философии»⁴, и сам, конечно, отразил эту характеристику в своем творчестве.

В поисках «обобщающей социальной науки»

Семен Франк – один из немногих русских философов, который приблизился к созданию целостной и всеохватывающей философской системы. При этом, и планируя в 1910-х годах философскую «трилогию», он отмечал, что не претендует «дать сколько-нибудь объективно-исчерпывающее изложение цельной, всеобъемлющей философской системы», а лишь излагает основное содержание и строение своего философского мировоззрения⁵. Но его мировоззрение, безусловно, тяготело к определенной стройности и логической последовательности. В этой последовательности определенное место заняла и социальная философия. Ее место в «трилогии» было последним, поскольку речь шла о «третьей онтологической сфере – сфере конкретной духовной жизни», или «*конкретного мира общественно-исторической жизни* человечества», рассмотрение которой должно следовать за рассмотрением общей онтологии (или онтогносеологии) и онтологии человека (философской психологии или антропологии).

Впрочем, проблематика социально-исторических наук находилась в центре внимания Франка еще до того, как он начал выстраивать свой философский проект – напомним, что он начинал научную карьеру

как экономист, опубликовав в 1900 г. книгу «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд». Рамки политической экономии оказались, однако, узкими для него, и уже в 1902 г. он набрасывает проект обобщающей социальной науки, задаваясь основным вопросом – «каким образом индивидуальное в совокупности создает что-то над-индивидуальное»⁶. На этом этапе его творческой биографии такая обобщающая наука приняла форму социальной психологии, а фактически – социального *психологизма*, согласно которому, «как бы много “объективных”, не-психологических явлений ни входило в состав социальных отношений (именно все поступки, действия людей), *социальным*, т.е. образующим связь между людьми, в них является только их психическая сторона»⁷.

Однако проект социальной психологии остался незавершенным, и связано это было с углублением философского мировоззрения Франка, с активным восприятием и развитием новейших на тот момент тенденций европейской философии, которые он усмотрел в преодолении психологизма и переходе к «новой онтологии». Тогда и сформировался у Франка упомянутый замысел философской трилогии. Две ее первые части нашли воплощение в книгах «Предмет знания» (1915) и «Душа человека» (1917), а вот третья задержалась в связи с трагическими событиями русской революции и гражданской войны. В 1922 г. Франку удалось издать лишь своеобразные пролегомены к своей социальной философии – книгу «Очерк методологии общественных наук», а также статью «О задачах обобщающей социальной науки». В основу «Очерка» были положены лекции по социальной философии, которые Франк читал в 1915–1917 гг. в Петроградском университете и других высших учебных заведениях столицы, а затем, в 1918–1919 гг. – в Саратове⁸. Стоит отметить, что «Очерк» вызвал целый ряд рецензий, но ключевым

6 *Idem, Материалы по социальной психологии 1902–1913 гг. [в:] Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год, Москва 2019, с. 271.*

7 *Ibidem, с. 278.*

8 В предисловии к «Очерку» Франк упомянул только курс, читанный в «Саратовском Университете и Институте Народного Хозяйства» (С. Франк, *Очерк методологии общественных наук*, Москва 1922, с. 3), однако в его архиве сохранились тетради с конспектами как саратовского, так и петербургского курсов, и эти конспекты позволяют проследить интенсивную работу философа в эти годы над социально-философской проблематикой – саратовский курс, безусловно, ближе к опубликованному «Очерку», однако, в свою очередь, он базировался на петербургских лекциях (см.: BA. S.L. Frank Papers. Box 13. Manuscripts. Course Outlines).

9 В.И. Ленин, *Неизвестные документы. 1891–1922*, Москва 2000, с. 545.

10 С. Франк, *Духовные основы общества*, с. 5.

11 С.Л. Франк – Н.А. Бердяеву, 18 апреля 1938 [в:] В.А. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

12 Книга была задумана в конце 1938 г., и уже в начале 1941 г. была готова ее первая редакция; окончательно доработана книга была уже после войны, в конце 1945 г. (см. об этом: Г. Аляев, Т. Оболевич, Т. Резвых, «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка, Москва 2021).

«рецензентом» оказался, конечно, В. И. Ленин, который в письме к И.В. Сталину 16 июля 1922 г., перечисляя подлежащих высылке интеллигентов («Очистим Россию надолго»), особо упомянул: «С.Л. Франк (автор “Методологии”)⁹».

Завершающая трилогию книга «Духовные основы общества» увидела свет в конце 1929 г. Известно, что Франк хотел издать эту книгу также на немецком языке, однако такое издание тогда не состоялось (вышли в 1928–1929 гг. лишь статьи «Zur Phänomenologie der sozialen Erscheinung» и «“Ich” und “Wir”. Zur Analyse der Gemeinschaft»). В то же время, сам автор в предисловии назвал свою книгу «сокращенным эскизом» системы социальной философии, написанным – несмотря на более чем десятилетнюю работу – «несколько наспех»¹⁰. Такое оправдание было обусловлено не только неблагоприятными внешними условиями. Испытав «шок от русской катастрофы», Франк в 20-е годы углубляется в религиозно-философскую проблематику и фактически приходит к необходимости пересмотреть или переосмыслить свой первоначальный план философской системы. На этом фоне онтология общественного бытия уже не представлялась завершающей частью, как в первоначальном плане «трилогии», а стала промежуточным, и по сути уже пройденным и пережитым этапом, который все-таки необходимо было «зафиксировать». Уже спустя несколько лет философ имел намерение подготовить «заново переработанное и расширенное издание» книги¹¹, однако это намерение не было реализовано. В то же время, социально-философская и философско-историческая проблематика нашла выражение в его книге «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» (1949)¹².

В своих поисках «обобщающей социальной науки» Франк ориентировался на главный вопрос – «онтологический вопрос о существовании и смысле общественного

бытия человечества»¹³. При этом, с одной стороны, он довольно скептически относился к чистой социологии, считая, что за почти сто лет своего существования (начиная с Огюста Конта) «никаких прочных, твердо установленных и всеми признанных выводов она доселе не дала, и самые задачи и характер науки остаются доселе невыясненными и разнятся у разных ученых»¹⁴. Такое отношение склонного к метафизике философа определялось тем, что социология базировалась на философском позитивизме и стремилась «построить обществоведение по образцу естествознания»¹⁵, что Франк считал явно предвзятым и ошибочным подходом. Такая оценка социологии, равно как попытка Франка возложить роль обобщающей социальной науки на философию, вызвали критику со стороны социологов (в частности, Николая Кареева и Питирима Сорокина). Однако и в дальнейшем, признавая наличие в «социологической» литературе «действительно ценных и плодотворных исследований», Франк считал задачу социологии более ограниченной, чем задача социальной философии, а постольку, поскольку социология все-таки пыталась быть «всеобъемлюще-обобщающим обществоведением», усматривал в этих попытках лишь «неметодическое и дилетантское философствование на общественные темы»¹⁶.

С другой стороны, определяя социальную философию как методологию общественных наук, Франк специально останавливается на вопросах соотношения обществоведения и исторической науки, рассматривая в этой связи и методологическое значение философии истории.

Социальная философия и философия истории. Критика «историзма»

В системе общественных наук, как она представлялась русскому философу, соотношение между

¹³ С. Франк, *О задачах обобщающей социальной науки*, «Мысль», 3 (1922), с. 37.

¹⁴ *Idem*, *Очерк методологии общественных наук*, с. 8.

¹⁵ *Ibidem*, с. 8–9.

¹⁶ *Idem*, *Духовные основы общества*, с. 20–21.

¹⁷ *Ibidem*, с. 38–39.

¹⁸ *Ibidem*, с. 45.

¹⁹ *Ibidem*, с. 46.

исторической наукой, философией истории и социальной философией выглядело следующим образом: «Как социальная философия есть познание вечного в общественной жизни, соотносительное историческому познанию ее изменчивости и многообразия, так, с другой стороны, итоги социальной философии суть тот устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно-синтетическая философия истории»¹⁷. Социальная философия, таким образом, направлена на познание вечных, неизменных начал, проявляющихся в изменчивом многообразии исторической жизни; философия истории является конкретным синтезом этого многообразия, объясняющим его смысл – синтезом, который должен опираться на социально-философское основание. Философия истории является не историческим, а «сверхисторическим» знанием, предметом которого есть «история, как символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа»¹⁸. Основанием для философии истории является, с одной стороны, конкретно-историческое знание, а с другой – знание «постоянных условий духовно-общественного бытия» человечества, постигаемых социальной философией; результатом является познание «конкретно-сверхвременного единства, как оно выражается в разных его исторических состояниях – в каждом из них в отдельности и в их совокупности»¹⁹.

При этом к текущему состоянию философии истории Франк относился не менее, если не более скептически, чем к состоянию социологии. Это плачевное состояние было во многом обусловлено, по его мнению, ... *развитием* исторической науки. Накопление собственно исторического знания, как оказалось, вовсе не обязательно способствует обобщению и углублению этого знания. Наоборот, бурное развитие научного исторического знания в XIX веке, позволившее освободиться от «наивной

смелости невежества» прежних философских рассуждений о сущности общественной жизни, в то же время «грозит освободить нас от всякого вообще обобщающего *понимания* человеческой жизни, потопить нас в океане отдельных фактов настолько, чтобы захлебывающееся в них сознание уже перестало постигать общие горизонты общественного бытия»²⁰. Такой эмпирический подход к истории, считает Франк, ведет к формированию учения «историзма», т.е. определенных методологических принципов исторической науки, согласно которым «не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов, закономерностей социальной жизни», и поэтому «всякое обществоведение должно считаться с фактом исторической изменчивости и должно вестись только в форме исторического исследования»²¹.

Однако такое учение содержит в себе внутреннее логическое противоречие, и потому не может быть осуществлено до конца. Убеждение в исключительности единичного – исторического события, эпохи, цивилизации – делает невозможным историческое познание как таковое. Если наша эпоха, культура, конкретная вязь событий абсолютно инародны иным эпохам, культурам, событиям, то как мы можем вообще познавать прошлое (и не только прошлое, но и настоящее, только «не наше»)? Если история претендует быть наукой, т.е. *знанием*, то, как и всякое знание, она возможна «только через понятия, т.е. через общие содержания, имеющие, в силу своей общности, сверхвременный смысл», а постольку, поскольку в понятиях выражается сама действительность, «мы должны признать, что бесконечно пестрая конкретная ткань многообразия исторических состояний и процессов сплетена из нитей, непрерывно проходящих через *всю* ткань и в своем существе *неизменных*»²². Вопрос о своеобразии «исторических понятий», т.е. об отличии истории от «точных» наук, в этом отношении – по

²⁰ *Idem*, *О задачах обобщающей социальной науки*, с. 37.

²¹ *Idem*, *Очерк методологии общественных наук*, с. 21.

²² *Idem*, *Духовные основы общества*, с. 37.

²³ Хотя, безусловно, и важный – в этой связи Франк критиковал теорию Г. Риккерта об особой природе общественно-научных понятий (см. *Idem*, *Очерк методологии общественных наук*, с. 24–27).

24 *Idem*, *О задачах обобщающей социальной науки*, с. 41.

25 *Ibidem*.

26 *Idem*, *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии*, Париж 1939, с. 119.

сути, второстепенный²³, поскольку он не затрагивает исходного обстоятельства: «Для того, чтобы историк мог объяснить явление или даже научно охарактеризовать его, он должен понимать общие условия человеческой и общественной жизни»²⁴. В противном случае теряется, собственно, смысл истории как науки, который состоит, по Франку, «в ее практическом назначении через уяснение прошлого и раскрытие связи настоящего с прошлым содействовать правильному и более глубокому уразумению настоящего»²⁵.

Франк осуществлял разработку социальной философии и философии истории на основе метафизической концепции абсолютного идеал-реализма, применяя принципы трансцендентальной логики (металогии) и феноменологического метода. Согласно основному принципу этой металогии – принципу антиномистического монодуализма, – «мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга – что *одно не* есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте»²⁶. Индивидуальность рассматривается с этой точки зрения не как нечто иррациональное, находящееся за пределами единства бытия, а как то, что непосредственно определено этим единством, и в чем единство, собственно, и выражается.

Такое методологическое основание позволяло Франку выйти за пределы противопоставления «номотетического» (генерализующего) и «идиографического» («индивидуализирующего») методов (В. Виндельбанд и Г. Риккерт), ориентировавших одни науки на поиск общих законов, а другие – на познание отдельных исторических фактов и событий. В целом это отвечало потребностям и направлениям развития современной ему европейской

социально-философской и философско-исторической методологии. Начало XX века характеризовалось поисками не только новой онтологической парадигмы в общефилософском контексте, но и новых подходов к осознанию социального и исторического бытия. Такое обновление методологических подходов к осмыслению пространственно-темпоральной организации общества связано в этот период с именами Ф. Тённиса, Г. Зиммеля, В. Зомбарта, М. Вебера, П. Сорокина, Э. Трёльча, Г. Тарда.

Эрнст Трёльч, например, делал акцент на сложных проблемах металогики, возникающих на пересечении формальной логики и логики реальных наук. Его книга «Историзм и его проблемы» с характерным подзаголовком «Логическая проблема философии истории»²⁷ вышла в том же 1922 г., что и «Очерк» Франка. Логика реальных наук, в частности истории, складывается в интенсивном общении с их объектом, поэтому, считал Трёльч, законы формальной логики выступают здесь лишь предварительной предпосылкой, и должны быть подвергнуты новой логической и метафизической обработке исходя из результатов реальных наук²⁸. Обращая внимание на существующие философские попытки построения металогики, среди которых он выделяет, в первую очередь, *docta ignorantia* Николая Кузанского (который вдохновил и Франка), а также метафизическую логику Гегеля и реальную логику Банзена, Трёльч тем самым обращал внимание на насущную потребность метафизически-металогического обоснования методологических поисков в области социальной философии и философии истории. Именно такое метафизически-металогическое обоснование было предложено Франком.

²⁷ *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie.*

²⁸ См. Э. Трёльч, *Историзм и его проблемы*, Москва 1994, с. 29.

Ложная и истинная философия истории. Критика идеи «прогресса»

В концентрированном виде Франк сформулировал свое представление о философии истории с помощью противопоставления двух основных подходов к ней, двух ее пониманий. Он прямо назвал эти два подхода ложным и истинным типом философии истории.

Что такое, по Франку, ложная философия истории и в чем ее ложность? Речь идет о понимании истории как последовательного, неуклонного, по сути прямолинейного прогресса – восхождения человечества от дикости к цивилизации и культуре, от подчинения природе до господства над ней, от нечеловеческих форм эксплуатации к справедливому и гуманному обществу, от тьмы незнания к просвещению и царству разума и т.п. Такое понимание естественно формируется в эпоху Просвещения XVIII в. и расцветает в относительно благополучном XIX веке (Гердер, Тюрго, Кондорсе, Гегель, Ог. Конт, Бокль и другие). Идея исторического прогресса, как она была обоснована Гердером и Гегелем, сводилась к тому, что все прошлое и нынешнее время имеет значение не само по себе, а лишь как предпосылка и зародыш будущего. Теории прогресса ищут смысл истории в ее конечной цели, при этом саму эту цель, как правило, подменяют конкретные цели сегодняшнего дня, порожденные рационалистическими устремлениями разума или чьими-то интересами. Пародируя гегельянство и позитивизм Огюста Конта, Франк приводит такое типичное деление истории: «1) от Адама до моего дедушки – период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня – период подготовки великих достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории»²⁹.

Однако уже Первая мировая война и революционные потрясения начала XX века нанесли этому историческому оптимизму серьезный удар. Несомненно, что, будучи непосредственным свидетелем этого времени, переживая анархию революционного времени и гражданской войны, крушение прежних форм цивилизованной жизни и настоящий голод, а затем оказавшись в вынужденной эмиграции, будучи лишенным родины, Франк уже чисто *психологически* должен был разочароваться в подобном оптимизме. Характерной в этом отношении является его брошюра «Крушение кумиров», написанная летом 1923 г. уже в эмиграции, где он имеет в виду и самого себя, когда признает: «Мы потеряли веру в “прогресс” и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, вовсе не беспрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. [...] “Прогресса” не существует. Нет такого заранее предуганного пути, по которому бы шло человечество, и который достаточно было бы объективно констатировать, научно познать, чтобы тем уже найти цель и смысл своей собственной жизни»³⁰.

Позднее философ признавал, что сами по себе текущие события, имеющие огромное психологическое влияние на современников, еще не могут быть достаточным основанием для обобщающих выводов, и что было бы «легкомысленно и неумно на политическом опыте 2–3-х десятилетий строить какое-нибудь общее философско-историческое мировоззрение – с помощью фактов, совершившихся в короткий период времени, пытаться доказать истины, долженствующие иметь общее значение»³¹. Тем не менее, сквозной идеей становится для него преодоление просветительской парадигмы философии истории, построенной на идее прямолинейного

³⁰ *Idem*, *Крушение кумиров*, Берлин 1924, с. 47–48.

³¹ *Idem*, *Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии*, Париж 1949, с. 45.

- 32 *Idem*, *Крушение кумиров*, с. 47.
- 33 *Idem*, *Очерк методологии общественных наук*, с. 16
- 34 *Idem*, *Духовные основы общества*, с. 36.
- 35 *Idem*, *Крушение кумиров*, с. 47–48.

развития и прогресса – для российского философа очевидно, что «прогресс» является понятием туманным, произвольным, и по существу ложным. Какого-то ровного и прямого «восхождения» к добру и правде, к общественному идеалу история не демонстрирует – человечество «вовсе не непрерывно совершенствуется», напротив, «оно блуждает без предуганного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны»³².

Идея прогресса предполагает отнесение смысла истории к ее гипотетической конечной цели. Франк отстаивает другой подход: «Смысл и существо исторической жизни должны быть поняты так, чтобы они действительно охватывали, так сказать, *равномерно всю историческую жизнь*»³³. В развитие этого тезиса он утверждает, что каждая историческая эпоха творится и оправдывается собственной верой – верой не в свою собственную исключительность (что характерно как раз для идеи прогресса), а «во что-то абсолютное и вечное», таким образом «*история есть и творится именно потому, что люди верят во что-то иное, чем сама история*»³⁴. Однако эта вера – вера исторической эпохи – сама по себе не абсолютна и не вечна, она отражает неизбежную ограниченность человеческих представлений и знаний, поэтому рано или поздно происходит смена веры, знаменующая собой смену исторических эпох; «каждая эпоха живет какой-то верой, ложность или односторонность которой потом изобличается»³⁵.

Франк отбрасывает не только идею однолинейного прогресса, но и концепцию абсолютизации развития – историцизм как социально-философский релятивизм, который гипостазировывает своеобразие отдельных эпох, отрицая наличие общих и вечных закономерностей в историческом развитии. Его метафизика абсолютного реализма строится на принципе единства временности и сверхвременности, изменчивости и неизменности. Философ ищет

наряду с исторически обусловленными феноменами, точнее – в самих этих феноменах, в самой конкретике исторического бытия – воплощение «надвременно-общих начал», что позволяет увидеть более гуманистическую перспективу исторического процесса.

Металогическим принципом, который использует Франк для обоснования истинной философии истории, становится принцип единства целого и его частей, разработанный им ранее в «Предмете знания». Целое не является простой суммой, внешней совокупностью своих частей – так и история не является чисто временным процессом, «дурной бесконечностью» событий и периодов. Целое, как сверхвременная сущность жизни, присутствует в любой своей части (хотя и не во всей полноте своего конкретного выражения), в любом отрезке исторического бытия. Точно так же все части реально присутствуют в целом – все исторические события и состояния не только оставляют следы в едином человеческом духе; исчезая внешне, они продолжают быть реально присутствующими в нем: «Каждый человек и каждая эпоха, будучи только стадией и своеобразным выражением жизни сверхвременного единства человеческого духа, потенциально несет в своей глубине все это единство, а следовательно, и все его исторические выражения»³⁶. Исходя из этого, Франк видит историю – при всей хаотичности и случайности ее внешних событий – «драматическим изживанием целостного смысла человечества, – изживанием, каждый момент которого имеет свою самодовлеющую ценность и постигается из его связи с всеединством сверхвременного бытия»³⁷.

36 *Idem, Духовные основы общества*, с. 45.

37 *Idem, Кризис западной культуры*, с. 42.

Законы исторического развития или общие начала общественного бытия

Свою онтологию социально-исторического бытия Франк основывает на первичной интуиции, согласно

38 *Ibidem*, *Духовные основы общества*, с. 138.

39 *Ibidem*, с. 140.

40 *Ibidem*, с. 97.

которой это есть *духовное бытие*, подчиненное вечным и универсальным законам человеческой жизни. Общественное бытие по своей сути выходит за пределы антитез «материальное – психическое» и «субъективное – объективное», поскольку относится к сфере духа. Эта сфера, с одной стороны, родственна той объективно-идеальной сфере, к которой относятся истины математики и логики. Последняя характеризуется надвременностью и объективностью, т.е. независимостью от сознания людей. С другой стороны, однако, общественное бытие обнаруживается как «*принадлежащее к человеческой жизни вообще и неразрывно с ней связанное*»³⁸, но не так, как принадлежит человеку его субъективная психика, а в качестве некоего «*объективного единства* и в качестве *силы, властвующей* над участниками общества»³⁹. Общественное бытие есть внешнее выражение и воплощение духовной жизни человека.

Духовная жизнь, или сфера духа, характеризуется тем, что здесь объективная, наиндивидуальная реальность дана человеку не в форме предметной действительности, как объект, противостоящий субъекту, а в форме реальности, присутствующей в самом человеке. Именно в этом смысле – а не в смысле какого-то материального или психического наиндивидуального единства – утверждается Франком реальное единство общества. Неоднократно обращаясь с целью иллюстрации этого единства к платоновско-христианскому образу дерева, где отдельные листья и ветви связаны с единым стволом и корнями, он пишет: «Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам *конкретно* дан человек»⁴⁰.

Осуществляя феноменологический анализ общественного (исторического) явления, Франк подчеркивал, что невозможно составить правильное

представление о смысле общественной жизни, наблюдая лишь ее внешние, материально-физические проявления – «не существует никакой *пропорциональности* между существом и содержанием общественного явления, как такового, с одной стороны, и его физическими последствиями и спутниками – с другой»⁴¹. Виттенбергские тезисы Лютера физически ничем не отличаются от расклейки любых рекламных объявлений или плакатов. Сущность социального бытия можно узнать лишь через внутреннее духовное соучастие и сопереживание.

Франк утверждал, что исторические судьбы народов определяются не экономическими, политическими или международными обстоятельствами, которые играют важную, но все же второстепенную роль. Определяющую роль он отводит духовному состоянию народа (человечества), которое в конечном счете сводится к характеру его *веры* – той самой веры, которой живет каждая историческая эпоха. «Ибо последней и подлинно прочной основой всякого строя может быть не личная корысть и не убеждение в его утилитарной нужности, а только глубокая, бескорыстная вера в его праведность, в его религиозно-нравственную ценность»⁴².

О какой вере здесь идет речь? Сам философ так отвечал на этот вопрос: «Под верой я разумею не религиозное сознание в специфическом смысле слова, но и не всякие вообще человеческие убеждения и оценки. Вера есть охватывающее всего человека признание какой-либо высшей, абсолютной цели и ценности; вера есть состояние духа, которое делает жизнь служением, вдохновляет на подвиги, вливает в человеке неукротимую энергию. Вера есть сила, движущая горами»⁴³. Франк не раз писал о господстве в XVIII–XIX вв. веры гуманизма, веры в демократию и права человека, равно как и о развенчании этих идеалов в первой половине XX века и кризисе этой веры; уже после Второй мировой

41 *Ibidem*, с. 124.

42 *Idem*, *Собственность и социализм* [в:] *Евразийский современник*. Кн. 5, Париж 1927, с. 263.

43 *Idem*, *Реальный смысл борьбы* [в] *idem*, *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*, Москва 2001, с. 327.

44 См. *ibidem*, с. 327–328.

45 *Idem*, *Духовные основы общества*, с. 139.

46 Н. Бердяев, *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии* [в:] *idem*, *Царство духа и царство Кесаря*, Москва 1995, с. 47.

войны он утверждал, что успехи Советского Союза определены не его материальной и экономической мощью, а все еще сохраняющейся верой в коммунизм⁴⁴.

В связи с этим Франк формулировал понятие «образцовой идеи», или «идеи-образца», как телеологической силы, действующей на волю «в форме того, что должно быть, что есть идеал»⁴⁵. Исходный смысл он заимствовал у французского социолога Альфреда Фулье, предложившего в 1890-х годах понятие идея-сила (*idée-force*), которое обозначало духовно-волевые состояния, реализующиеся через понимание и признание их массами. Можно было бы подумать, что это понятие совпадает с марксистским тезисом о теории, которая становится материальной силой, как только овладевает массами. Однако нельзя не заметить, что присущая марксизму тенденция материализации идеи явно не совпадает с тенденцией ее отнесения к *духовному* бытию у Франка; в то же время, ему удастся преодолеть психологистические коннотации, отразившиеся в мысли Фулье.

Из такого понимания онтологии общества необходимо вытекает существование имманентных, органически-телеологических закономерностей, определяемых вечной и неизменной природой человека и общества (Николай Бердяев, между прочим, критиковал Франка за то, что, хотя и «в смягченной форме», у него присутствует «ложная абсолютизация» законов общества⁴⁶). Эти онтологические закономерности, будучи природными формами жизнедеятельности социума, могут быть нарушены свободной волей человека и могут противоречить его эмпирическим порывам и намерениям. Однако такое нарушение не отменяет их; наоборот, рано или поздно оно будет наказано болезнью или даже гибелью общества. К таким естественным и безусловно достоверным связям в общественной жизни Франк относил существование вообще какой-либо организации и порядка,

соответственно какой-либо власти и авторитета, обеспечивающих единство общей жизни и действие общих правил, которые налагают обязанности на участников этой общей жизни и предоставляют им субъективные права, и т.п. Усмотрение этих наиболее общих, но абсолютно необходимых, хотя очень часто упускаемых из виду оснований достигается первоначально путем чисто логического анализа понятия общества как «объединения многих людей для совместной жизни»⁴⁷. Эти логические выводы становятся основанием более конкретного анализа отдельных сторон общественного бытия и принципов общественной жизни – соборности и ответственности, права и нравственности, иерархизма и равенства, консерватизма и творчества и т.д.

Одновременно следует подчеркнуть, что Франку была чужда любая разновидность исторического детерминизма. Детерминизм оправдан только в отношении механических процессов, однако в применении к историческим процессам понятие причины становится слишком «туманным и многосмысленным», оно «неадекватно спонтанно-внутренней природе истории»; точнее говоря, разговор об однозначных причинно-следственных связях должен быть заменен разговором о «о движущих силах и определяющих тенденциях исторического процесса»⁴⁸.

Относительно этих «определяющих тенденций» Франк в конечном счете отдает очевидное предпочтение телеологизму перед детерминизмом в истории. Возрождая идеи Аристотеля, он усматривает господство в обществе «телеологической необходимости», которая означает «пластическое творчество некой энтелехии, некоторого телеологического начала»⁴⁹. Трактую исторические явления как явления прежде всего духовного порядка, он утверждает, что настоящее историческое объяснение тех или иных событий или процессов должно учитывать не только (и не столько) поверхностный слой единичных

47 С. Франк, *Духовные основы общества*, с. 47.

48 С. Франк, *Религиозно-исторический смысл русской революции* [в:] *Проблемы русского религиозного сознания. Сборник статей*, Берлин 1924, с. 286.

49 *Идет*, *О задачах обобщающей социальной науки*, с. 57.

50 *Idem*, *Религиозно-исторический смысл русской революции*, с. 288.

51 *Idem*, *О задачах обобщающей социальной науки*, с. 45.

52 *Ibidem*, с. 46.

фактов, и даже не только такой глубинный слой исторического бытия, как общие исторические условия, социальная дифференциация и природа основных духовно-общественных сил. Историческая судьба народа, как и судьба отдельной личности, «в последнем счете в каком-то смысле предопределена основным характером и призванием народа или личности, основной тенденцией его спонтанно-внутреннего развития», поэтому «наибольшей конкретной глубины» достигает такое объяснение, которое в историческом событии или явлении «усматривает обнаружение некоторых первичных духовных сил и религиозной направленности»⁵⁰.

Вместе с тем, то, что смысл исторического развития или той или иной эпохи определяется верой людей, вовсе не означает, что этой верой, этим стремлением к идеалу определяется вся конкретная история, весь ход событий. Наряду с этой силой общественно-творящего духа «действует момент слепой страсти, стихийного порыва или мертвящей косности, вообще вся иррациональная, слепая, стихийная сторона человеческой жизни»⁵¹. Но и независимо от того, что одна вера не может охватить собой всю жизнь, всегда сталкиваясь с противоборством других вер, безверия и индифферентизма, важно осознать, что любой идеал, как предмет веры, будет отличаться от конкретной жизни во всем ее многообразии. Исходя из принципов абсолютного и *конкретного* идеал-реализма, развитого им в онтологии и гносеологии, в частности – в учении о живом знании, Франк утверждает: «Общественная жизнь, даже поскольку она действительно определена идеально, сама по себе есть не идеал в смысле только *идеи*, а реальная *жизнь*, которая, никогда не достигая законченности и чистоты идеи, вместе с тем бесконечно богаче, конкретнее, живее этой чистой идеи»⁵². Конкретная жизнь, в конечном счете, лучше любой, самой *идеальной* идеи – поскольку *живее* ее.

Вместе с тем, здесь не идет речь о каком-то раболепии перед действительностью, фактичностью жизни. Всякое познания – познание общества и истории в том числе – есть познание того, что *истинно* есть. А истинное бытие, по Франку, не вмещается ни в эмпирическую фактичность, ни в идеальную сверхвременность. Оно есть всегда единство временного и сверхвременного, а потому существо общества, а значит и «истинный объект обществоведения образует та сущая жизнь, которая, совмещая в себе реальность с идеальностью, фактическую осуществленность со стремлением к иному, высшему, еще неосуществленному, стоит как бы на пороге между тем, что фактически есть, и тем, что должно быть, и есть живая сила единства того и другого, – бытие, как объективная реальность творчества и самопреодоления»⁵³.

53 *Ibidem*, с. 55.

54 *Idem*, *Религиозно-исторический смысл русской революции*, с. 296.

Критика нигилистического рационализма и утопизма

С таких методологических позиций неприемлемым оказывается не только исторический детерминизм, но и всякий исторический рационализм – попытки организации исторического процесса средствами рационально обоснованной человеческой деятельности. Несколько столетий европейской истории прошли под знаком нарастающих усилий «безграничной самочинности рационального устройства жизни»⁵⁴, *reductio ad absurdum* которых стала российская революция и последующее советское строительство. Двигателем этих процессов, захвативших Россию, Франк считал своеобразную революционную веру, обозначаемую им как «*нигилистический рационализм*» – «сочетание неверия и отрицания всех объективных начал, связующих человеческую волю, с верой в человеческую самочинность, которая, руководясь прирожденным влечением к счастью

55 *Ibidem*, с. 298–299.

56 *Idem*, *Из размышлений о русской революции*, «Новый мир», 4 (1990), с. 208.

57 *Ibidem*.

и благополучию, сумеет легко достигнуть его одной лишь технически-рациональной организацией человеческой деятельности»⁵⁵.

Такой подход обусловил крайне негативное отношение Франка к определению революций как «локомотивов истории» (К. Маркс). Общий вывод философа очень категоричен: «всякая революция есть смута», она есть «только болезнь, разражающаяся в результате несостоятельности старого порядка и обнаруживающая его несостоятельность, но сама по себе не приводящая к удовлетворению органических потребностей, к чему-то “лучшему”»⁵⁶. Франк предпочитает сравнивать революцию со взрывом или землетрясением; она «не окупает своих издержек», в результате ее общество «оказывается в худшем положении, чем до нее», и вообще она «есть всегда чистое разрушение, а не творчество»⁵⁷. Очевидно, что такая категоричность была определена слишком свежей раной российской катастрофы, однако в основе такой оценки – не эмоции, а анализ онтологии социально-исторического бытия. Признавая применение силы необходимым – хотя и греховным – действием, если оно направлено на противодействие явному злу, попустительству которому будет еще большим грехом, Франк никогда не признавал в насилии творческую силу.

Творческие силы в обществе живут и действуют независимо от революции, они не только не порождаются, но даже не освобождаются нею. Исторический смысл революции, с точки зрения Франка, состоит лишь в том, что она является показателем перенапряжения и болезненного возбуждения скрытых творческих сил, которые не могут получить здоровое развитие. Это болезнь, которая является признаком пробуждения ростков нового, не имеющих условий для нормального роста. Таким образом, в любой смуте-революции наряду с разрушением имеет место органическое развитие, которое

только угнетается этим разрушением, но рано или поздно преодолевает его и создает новую жизнь. Это воспринимается как следствие революции, хотя и совсем не похоже на ее замысел. Все это может пояснить историческое содержание революции, но не оправдывает ее преступный и насильственный характер. Поэтому Франк, в конечном счете, делает вывод, что «медленное эволюционное, законодательное совершенствование жизни, действующее через воспитание людей, по общему правилу предпочтительнее резких внезапных перемен (не говоря уже о разнуздывающих злые, хаотические страсти революционных переворотах)»⁵⁸.

В этом же контексте философ рассматривает целесообразность и приемлемость любой общественной реформации. Реформа в обществе имеет смысл только тогда, когда она отвечает насущной потребности, отменяет какую-то очевидную неправду или беспорядок, а не тогда, когда она является следствием чисто человеческого замысла сделать жизнь «лучше», ввести какой-то идеальный строй. И главное – общественные реформы будут плодотворны только тогда, когда будут учитывать «данный нравственный уровень» людей, для которых они предназначены»⁵⁹. Иначе говоря, общественная реформа – это не какой-то абстрактный замысел, результаты которого наступают с логически-математической неизбежностью; это действие в отношении людей, предполагающее их ответную реакцию и взаимодействие. Общественный реформатор потерпит поражение или, того хуже, спровоцирует губительные для общества последствия, если не посчитается с готовностью людей воспринять проводимые реформы, причем эту готовность Франк формулирует не с точки зрения политического или правового сознания, или вообще какого-либо знания, просвещения народа, а с точки зрения духовно-нравственной жизни людей, т.е. человеческой совести. В этом ключе философ

58 *Idem, С нами Бог. Три размышления*, Париж 1964, с. 349.

59 *Idem, Свет во тьме*, с. 380–381.

60 *Ibidem*, с. 381.

61 *Ibidem*, с. 382.

62 *Idem*, *Религиозно-исторический смысл русской революции*, с. 321.

формулирует основной закон общественного равновесия: «В плане длительного и прочного бытия, уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих»⁶⁰. Это означает, в том числе, что сущностная оценка общественной реформы должна состоять не в определении ее социально-политической прогрессивности или реакционности, а в определении ее нравственного смысла и воздействия – «реформы только в том случае имеют прочное и плодотворное действие, когда они сами создают условия, благоприятствующие повышению уровня человеческой природы, улучшению нравственных навыков и понятий»⁶¹.

Экстраполируя свои размышления о значении конкретных исторических событий, в частности, о религиозно-историческом смысле русской революции, на вопрос о путях и направлении исторического развития, Франк набрасывает достаточно сложную геометрическую фигуру, призванную преодолеть банальное представление о его прямолинейности. Действительно, история никогда не возвращается назад, не восстанавливает прошлое, она всегда идет вперед – очевидно, что это общее свойство времени! «Но история не идет и прямолинейно, не есть сплошное и непрерывное “прогрессивное движение” по одному прямому пути; она движется зигзагами или, быть может, спиралью: пройдя круг развития в одном направлении, она вынуждена с новой отправной точки и на новом уровне некоторое время снова идти почти параллельно пути, который она уже раз проходила. История движется диалектически, одновременно преодолевая каждую предыдущую свою эпоху и тем сближаясь снова с предшествовавшей ей, но и обогащаясь уже пройденным»⁶².

Почти через все творчество Франка проходит решительная критика любого социально-политического утопизма. Еще в ранней статье «Философские

предпосылки деспотизма» (1907) он утверждал, что идея планомерной общественной организации противоречит факту разрозненности и противоречивости человеческих воззрений и стремлений, и всякая попытка реализовать эту идею неизбежно ведет к деспотизму. Франк подчеркивал, что речь идет именно о вере, о «первичном мистическом чувстве *откровения и прозрения*», которое предопределяет *догмат непогрешимости*, лежащий в основе всякой социальной системы, руководимой идеей организации⁶³. Эта вера приводит к обожествлению человека, к низведению Бога на землю.

В конце жизни, обобщая политический опыт первой половины столетия, Франк определяет утопизм как веру «*в осуществимость и в предопределенное осуществление абсолютного добра в мире*»⁶⁴. Философско-мировоззренческую несостоятельность утопической ереси, которая есть «восстание человеческой нравственной воли против Творца мира и против самого мира, как его творения»⁶⁵, он видит в непонимании того, что жизнь есть органическое творчество, осуществляемое только в стихии свободы, а не искусственное рациональное построение, – поэтому любая попытка планомерного принудительного «водительства» общественной жизни единой направляющей разумной волей, т.е. «тоталитаризм» (у Франка здесь это – не политический режим, а философская идея ограничения свободы как стихии зла и неразумия, впервые выраженная еще у Платона) приводит к омертвлению жизни⁶⁶.

Задуманный для утверждения абсолютной Божьей правды на земле, «утопизм в процессе своего осуществления превращается в дело убийства – в переносном и прямом смысле слова – живого, конкретного, реального человека, в уничтожение самой жизни и тем самым всякой возможности ее морального совершенствования»⁶⁷, а сами «спасители человечества» проходят путь от святости

63 См. *idem*, *Философские предпосылки деспотизма* [в:] *idem*, *Полное собрание сочинений*, т. 2: 1903–1907, Москва 2019, с. 466.

64 *Idem*, *Свет во тьме*, с. 43–44.

65 *Idem*, *Ересь утопизма* [в:] *idem*, *По ту сторону правого и левого: Сб. статей*, Paris 1972, с. 99.

66 См. *ibidem*, с. 93–94.

67 *Ibidem*, с. 105.

к садизму, превращаясь из самоотверженных служителей блага на бессовестных злодеев и кровожадных тиранов. Франк усматривает главную причину этой практически неизбежной метаморфозы в онтологической пропасти между духовными силами добра и зла и материальной силой закона. Возращивание добра и искоренение зла, с этой точки зрения, возможны только «в порядке духовного воспитания», в то время как внешнее принуждение, запрещение или наказание «не могут сущностно уничтожить ни атома зла, сущностно взрастить ни атома добра»⁶⁸. Эта онтологическая несовместимость внешней социальной организации и внутреннего нравственного совершенства не приводит, однако, философа к выводам толстовства. Он вполне принимает и отстаивает охранительную функцию закона, направленную против явных проявлений злой воли. Однако он не принимает принудительно-организаторской функции закона и власти, понимаемой как воплощение полноты добра. Такое «воплощение добра» неизбежно оборачивается деспотизмом.

Война под метафизическим углом зрения

В философии истории, а точнее – в социальной онтологии и философии творчества Франка, – определенное место занимает анализ феномена войны. Его оценка роли войн в историческом развитии в принципе совпадает с изложенной выше оценкой революций. Франк усматривал начало солидарности в качестве одного из фундаментальных оснований общества. Исходя из этого, «классовая борьба» оказывается не основным двигателем прогресса, как в марксизме, а чем-то вторичным и невозможным без первичной классовой солидарности – без «сознания взаимного соучастия в общем деле и просто человеческой близости представителей разных классов».

То же самое и с международной борьбой, обнаженным проявлением которой является война: «Война» в буквальном и переносном смысле есть всегда лишь краткий эпизод в международных сношениях – ибо в противном случае народы давно уже перестали бы существовать; даже война знает, хотя бы в принципе, “правила” международного права, которым она должна подчиняться и в которых обнаруживается, хотя бы в слабой форме, сознание непрекращающейся солидарности»⁶⁹.

Когда война предстала не как «краткий эпизод», а как всепоглощающая ужасная реальность, это дало Франку новый материал для ее метафизического осмысления. В годы Второй мировой войны он работал над книгой по философии творчества, намереваясь осмыслить и истолковать новейшие открытия в науке, равно как и зигзаги исторического развития. Условия войны обострили ощущение онтологической непрочности, «шаткости» мира в целом, нарастание катастрофизма в восприятии мира, – как бы выдвинули на первый план тему его разложения и разрушения, подсказанную рядом новейших физических открытий. Франк обращает внимание на разнообразные явления, которые свидетельствуют о действии закона энтропии, изначально открытого в термодинамике – закона, говорящего о необратимых процессах рассеивания энергии, равномерного распределения тепла, прекращения движения, уменьшения меры неопределенности состояния физических систем. Однако Франка этот закон интересует вовсе не только – и не столько – в его физическом (или биологическом – неизбежность старения, умирания) смысле. Он придает закону энтропии всеобщий характер; закон постепенного затухания творческого толчка, утраты качественного разнообразия энергии жизни, закон нивелирования и опошления присущ не только природе, но и обществу. «Не существует непрерывного прогресса культуры.

69 *Idem*, *Духовные основы общества*, с. 235.

70 *Idem, Мысли в страшные дни*
[в:] *idem, Непрочитанное... Статьи,*
письма, воспоминания, Москва 2001,
с. 361-362.

71 *Ibidem, с. 362.*

[...] Наряду с развитием культуры есть постоянная тенденция к упадку, забвению культуры, понижению уровня»⁷⁰, - пишет философ, приводя ряд исторических примеров варварского разрушения культурных центров.

Утверждение всеобщего характера закона энтропии позволяет Франку трактовать энергию разрушения не как самостоятельную – творческую – силу, а как силу паразитическую, использующую и «рассеивающую» накопленный творческий потенциал. «Сила разрушения есть итог косности, бессилия творить; положительный импульс этой разрушительной силы (именно в качестве *силы*) имеет своим источником запас творческих сил, которые в силу косности, лени сходят с пути творчества и идут по линии наименьшего сопротивления, становясь силами *расхищения*»⁷¹. *Лень* превращается, таким образом, из категории психологической установки в категорию онтологическую, характеризующую определенные состояния духовной реальности общества, – из ленивого «употребления запаса сил, накопленного творчеством», выводятся и эгоистическая эксплуатация господствующих слоев общества в отношении слоев подчиненных, и революции, и войны.

И здесь следует подчеркнуть главный вывод Франка: *война (как и революция) не есть творчество*; напротив, это паразитирующие силы разрушения, которые по сути есть лишь «разрушающие разряды накопленных творческих сил», т.е. расхищение и хищническое овладение чужим. Переводя этот вывод в плоскость социально-этических категорий, Франк утверждает отсутствие онтологической основы зла, его паразитический – энтропийный – характер: «Зло есть расхищение добра, его энергия – выражение неумелого, ленивого использования силы добра. Война в человеческом и в космическом масштабе, взаимное пожирание и истребление есть итог неумения и лени к творческому формированию,

к положительной организации гармонического всеединства»⁷².

Франк обращает внимание на то, что космологическая трактовка закона энтропии приводит ряд физиков к убеждению в возникновении мира в *конечном* прошлом, причем в высочайше организованной и совершенной форме, после чего следует неуклонное возрастание энтропии, т. е. постепенное «умирание» Вселенной. По его же мнению, такая концепция несостоятельна, что доказывается необходимостью постоянного усилия творчества, противостоящего энтропии. Нельзя сводить Божественное творчество к какому-то единовременному конечному акту, как бы ни хотелось найти здесь «смычку» между религией и наукой, – и космология, и биология, и социология, и антропология свидетельствуют о *непрерывности творения*. Неустранимость и необходимость изначальной творческой силы доказывается как бы «от обратного» – очевидностью сил разрушения и умирания, и даже их очевидным эмпирическим превосходством. Философ пишет о «поразительной относительной легкости» разрушения по сравнению с творчеством, о легкости и быстроте убийства живого существа по сравнению со сложностью его зачатия, созревания и роста, точно так же как уничтожения предметов искусства, книг, и вообще сделанных человеком вещей по сравнению с их созиданием. Обостренное понимание такого сравнения приносит война, наглядно показывающая – «шансы разрушительной силы, которая легко имеет удачу, неизмеримо больше шансов силы созидательной». Однако вывод из этой «наглядности» делается совершенно оптимистический: «Если принять это во внимание, становится очевидным – из факта бытия организованных существ, а также культуры, – что незримые творческие силы должны быть чрезвычайно значительными!»⁷³.

72 *Ibidem*, с. 362–363.

73 *Ibidem*, с. 366.

74 См. *idem*, *Свет во тьме*, с. 313–315.

75 *Ibidem*, с. 355.

Христианский реализм и эсхатологическая вера

Разработанная Франком методология анализа духовных основ общества, в конечном счете, базируется на общих основах христианского мировоззрения. Эта методология помогает осознать истинное место социально-политических событий в человеческой жизни, оценить их за высшими критериями добра и справедливости, а не только под углом зрения политических и исторических мифов. Христианская социальная этика обосновывает принцип служения Богу как основное начало общественной жизни, высшее по отношению к служению любым «светским» – классовым, национальным, материальным или любым другим – интересам и идеалам. Философ называет такую социальную этику *христианским реализмом* – это сочетание «абсолютного радикализма» в стремлении «к свободному совершенствованию жизни и отношений между людьми» с трезвым сознанием «несовершенства мира, и лишь относительной ценности всех человеческих, т.е. чисто мирских его реформ»⁷⁴.

Концепция христианского реализма, разработанная Франком в последние годы его жизни, в определенной мере повлияла и на его философию истории. Не изменяя по сути своих взглядов, а скорее лишь меняя их тональность, философ становится еще более осторожным в постулировании любых рационализированных форм философско-исторического знания как истинных. В книге «Свет во тьме» рассмотрение дилеммы «ложного» и «истинного» типов философии истории заменяется ее характеристикой как «самой проблематичной и наименее осуществимой из всех замыслов обобщающего понимания жизни, представленного “философией”»⁷⁵. Философ допускает теперь в качестве единственного позитивного суждения о смысле истории лишь утверждение о том,

что «история есть процесс воспитания человеческого рода», которое, однако, «совсем не тождественно с “прогрессом”, с непрерывным, последовательным улучшением»⁷⁶. Речь идет здесь не столько о воспитании как какой-то целенаправленной человеческой деятельности, формировании каких-то установок сознания, а об объективной природе истории как процесса, «в котором прошлое сохраняется в настоящем, т.е. в котором каждый следующий шаг или этап есть действительно продолжение предыдущего, все последующее связано с предыдущим, наслаивается и опирается на него и содержит его в себе»⁷⁷. Речь идет о некоей коллективной исторической памяти, о тех подчас невыявляемых следах жизни и деятельности прежних поколений, которые «продолжают действовать бессознательно в крови и душе потомков»⁷⁸. Смысл истории приобретает объективно консервативный характер: «Верность прошлому, сохранение прошлого в настоящем и его действие в нем есть само существо того, что мы называем сознанием или жизнью»⁷⁹.

Критикуя теории прогресса, Франк, конечно, не мог не считаться с теми историческими фактами, которые эти теории подтверждают и обосновывают. Ведь те же катастрофы войны и революции происходили на фоне фактически продолжающегося, и очень быстрого научно-технического прогресса. В этой связи философ пишет об «умственном прогрессе» и признает, что, несмотря на известные в истории периоды застоя или даже утраты умственных знаний предыдущих эпох, в целом «чисто умственные достижения человеческой мысли, легко передаваемые и усваиваемые из поколения в поколение, имеют по общему правилу тенденцию умножаться и совершенствоваться с течением времени»⁸⁰. Однако и здесь критерием для него выступает не механическое накопление и обогащение – в данном случае абстрактными знаниями или техническими

76 *Ibidem*, с. 357.

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*, с. 358.

79 *Ibidem*, с. 358–359.

80 *Ibidem*, с. 363.

совершенствованиями, – а то, как эти знания служат (или не служат) нравственному совершенствованию человечества. Яркими примерами здесь являются, с одной стороны, развитие военной техники («искусство истребления человеческих жизней»), среди которого наиболее показательными для философа в 40-е годы XX века были военное использование авиации, создание атомной бомбы и угроза применения бактериологического оружия; с другой стороны – возможность использования технических средств «тоталитарными» государствами для полного подчинения и «рабского повиновения» подвластного им населения. Вывод звучит неутешительно: «Всякий начинает теперь понимать, что снабдить огромным, почти сверхъестественным могуществом такое злое и глупое существо, каким еще доселе в значительной мере остается человек, есть дело страшное по своим возможным гибельным последствиям»⁸¹.

И все-таки, в одном отношении Франк все же принимает веру в «прогресс», а именно – в понимании истории как богочеловеческого процесса. С точки зрения христианской веры смысл истории раскрывается как воплощение в истории света Христовой правды, или как непрерывное творческое действие в ней посланного для продолжения Христова дела Духа Святого. Это, опять-таки, не означает прямолинейности и легкости прогресса – наоборот, история отражает в себе все несовершенство греховного человечества. Но медленность, с которой человечество усваивает смысл откровения Христа, одновременно дает основания верить, что история все-таки, несмотря на все уклонения и срывы, является процессом постепенного воплощения этого откровения в реальность человеческой и мировой жизни. Иррациональный характер этой веры предостерегает от легкомысленного оптимизма и попыток детализировать конкретные пути дальнейшего «внедрения» Христова откровения. Но это действительно вера

«в приближение мира, сложными и таинственными путями, к его конечной цели, в некое внутреннее созревание мира, подготовляющее его последнее просветление и преображение»⁸².

82 *Ibidem*, с. 361.

83 *Ibidem*, с. 12–13.

Таким образом, история рассматривается Франком как единство двух планов бытия – Божественного и человеческого. Говорить о прогрессе как процессе достижения к конечной цели можно только относительно плана Божественного, осознавая при этом всю степень непознаваемости, «неисповедимости» путей Господних. Единственное, что можно однозначно утверждать в этом отношении, – это то, что внесение Божественного света в историю осуществляется как совершенствование моральное и духовное, как внутреннее возрастание человеческого духа. Напротив, совершенствование чисто человеческое, внешнее – техническое, экономическое, политическое, – не является и не может являться однолинейным процессом достижения намеченного конечного состояния.

Разворачивая в «Свете во тьме» систему христианской социальной этики, Франк не мог пройти мимо эсхатологического сценария. Стоит напомнить, что целью этой книги он определял своеобразное обновление христианской догматики, формулирование «религиозно-актуальных» догматов, способных дать прочную нравственную опору в современной жизни⁸³. В этой связи он отмечает, что вера в буквальный смысл христианского пророчества относительно прихода Царства Божьего на самом деле способствовала – по мере того, как наступление этого прихода все откладывалось – фактической утрате эсхатологического ожидания, переориентации – особенно западного мира – на надежное устройство в *этом* мире. Такая утилитарно-прагматическая ориентация является безусловным искажением христианской веры и может, между прочим, способствовать формированию иллюзий утопизма. Но точно так же

84 *Ibidem*, с. 196.

85 *Ibidem*, с. 193.

прямолинейное и буквальное понимание эсхатологии, порождающее презрение к миру и злорадство в отношении его близкой гибели, аскетизм и отход от реальности, является, по мысли философа, опасной ересью⁸⁴.

Будущее торжество Царства Божьего входит в философию истории Франка в качестве «*метафизического события*», которым заканчивается историческое время человечества – оно, собственно, не вписывается в это историческое время, в обычные формы мирового бытия, а заменяет их новыми, еще неизвестными. В этом отношении русский философ полностью следует Христовому: «О дне же том и часе никто не знает» (Мф 24:36). Но для него важен не столько абстрактный анализ этого феномена, превышающего человеческое понимание, сколько живой, конкретный смысл вытекающей из него эсхатологической веры. Эта вера может быть, по его мнению, лишь живым осознанием того, что все нынешние формы человеческого и космического бытия, которые мы привыкли считать вечными, как бы «нормальными», на самом деле *не* вечны. Христианская эсхатологическая вера есть «живое ощущение шаткости, призрачности, искаженности бытия в той его форме, которая образует привычное нам существо “мира”»; она есть поэтому живое упование, что истинный образ мира и человека, соответствующий Божьему замыслу о них, будет все же *некогда явлен*, хотя это “некогда” лежит уже вне измерения исторического времени, и формы этого явления нам ныне непостижимы»⁸⁵. В духе антиномистического монодуализма Франк трактует эту веру как установку, с одной стороны, обустроиваться в этом мире, вносить в него основы христианской жизни и совершенствования, а с другой – делать это с осознанием относительности и временности всех форм земной жизни. Незнание *времени конца*, и одновременно – вера в его *неизбежность*, – именно это Франк считал здоровой эсхатологической верой.

Философия истории Семёна Франка вырисовывается, в конечном итоге, как религиозно обоснованная метафизика. В ее центре – вопрос о смысле человеческого бытия, смысле жизни и смысле истории. Отвечая на эти вопросы, Франк стремился соединить телеологически-эсхатологическое ожидание Царства Божьего с философско-антропологическим пониманием человеческой свободы и творчества. История оказывается при этом не только *процессом воспитания*, но и ареной *действия воспитанников* – людей, призванных к *жизни*, а не к пассивному ожиданию или слепому выполнению чьей-то воли.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York (BA)

Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence.
Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

S.L. Frank Papers. Box 13. Manuscripts. Course Outlines.

ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

В.И. Ленин. Неизвестные документы. 1891–1922, Москва 2000.

ЛИТЕРАТУРА

Frank S., *Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie*, «Der Gral: Monatsschrift für schöne Literatur», 19/8 (1925), с. 384–394.

Аляев Г., Оболевич Т., Резвых Т., «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка, Москва 2021.

Бердяев Н., *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии* [в:] Н. Бердяев, *Царство духа и царство Кесаря*, Москва 1995, с. 3–162.

Назарова О., *Философия истории Семена Людвиговича Франка*, «Вопросы философии», 1 (2009), с. 125–136.

Трелья Э., *Историзм и его проблемы*, Москва 1994.

Франк С., *Духовные основы общества. Введение в социальную философию*, Париж 1930.

Франк С., *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*, Москва 1917.

Франк С., *Ересь утопизма* [в:] С. Франк, *По ту сторону правого и левого: Сб. статей*, Paris 1972, с. 83–106.

Франк С., *Из размышлений о русской революции*, «Новый мир», 4 (1990), с. 207–226.

Франк С., *Кризис западной культуры* [в:] Освальд Шпенглер и *Закат Европы*, Москва 1922, с. 34–54.

Франк С., *Крушение кумиров*, Берлин 1924.

Франк С., *Материалы по социальной психологии 1902–1913 гг.* [в:] *Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год*, Москва 2019, с. 268–382.

Франк С., *Мысли в страшные дни* [в:] С. Франк, *Непрочитанное...* *Статьи, письма, воспоминания*, Москва 2001, с. 347–393.

- Франк С., *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии*, Париж 1939.
- Франк С., *О задачах обобщающей социальной науки*, «Мысль», 3 (1922), с. 36–64
- Франк С., *Очерк методологии общественных наук*, Москва 1922.
- Франк С., *Реальный смысл борьбы* [в:] С. Франк, *Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания, Москва 2001, с. 327–333.
- Франк С., *Религиозно-исторический смысл русской революции* [в:] *Проблемы русского религиозного сознания. Сборник статей*, Берлин 1924, с. 286–324.
- Франк С., *С нами Бог. Три размышления*, Париж 1964.
- Франк С., *Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии*, Париж 1949.
- Франк С., *Собственность и социализм* [в:] *Евразийский временник*. Кн. 5, Париж 1927, с. 262–284.
- Франк С., *Философские предпосылки деспотизма* [в:] С. Франк, *Полное собрание сочинений, т. 2: 1903–1907*, Москва 2019, с. 455–478.
- Хамидулин А., *Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка: сравнительный анализ*. Диссертация, Нижний Новгород 2021.
-

Philosophy of art as the meeting point of philosophy and painting: the case of Leonardo da Vinci's Mona Lisa

Iuliia Kuznetsova (Юлия Кузнецова)

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II

W KRAKOWIE

ORCID: 0000-0002-4365-9572

ABSTRACT

Renaissance philosophical thought is generally characterised as anthropocentric. During this period, a new sense of identity emerged; pride and self-assertion and an awareness of one's own power became distinctive. At the same time, the arts were becoming increasingly important, leading to a cult of beauty, harmony and human creativity. The most famous example of this flowering of individual creative activity in the arts is Leonardo da Vinci's Mona Lisa, which despite many interpretations remains one of the most mysterious and inscrutable works of art. This article attempts to trace the correlation between the Mona Lisa's portrait image and the philosophical ideas of the Renaissance. It is not a secret that painting in general contains a certain attitude to its corresponding reality. Moreover, pictorial art tends to represent the philosophical ideas of its time. It conveys them in its own artistic way, rather than in verbal forms. This means that to comprehend things and concepts, we can interpret messages not only written down on paper, but painted on canvas. This philosophical approach to painting highlights the coincidence of ideas in philosophy and art. It is also an example of synchronicity: two completely different fields, although not overlapping in methodology and form

of expression, nevertheless seeming to illuminate one another. In addition, this view can suggest a plausible and fruitful philosophical way of thinking about art.

KEYWORDS: Philosophy of art, pictorial art, Leonardo da Vinci, Mona Lisa, portraiture, Renaissance philosophy

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia sztuki, malarstwo, Leonardo da Vinci, Mona Lisa, portret, filozofia renesansu

The Renaissance, and the 16th century in particular, was a remarkable time in terms of outstanding works of art, which would take tremendous effort to list. From this point of view, philosophy as such was probably not directly involved in the flowering of the sciences and arts. At the same time, it would be an unforgivable mistake to say that philosophy did not exist at all.

In a broad sense the Renaissance signified a rescue from oblivion of the classical works of Greece and Rome in their influence on science and art, a return to nature, and the evolution of mankind towards individual liberty as a reaction against medieval asceticism¹. However, the escape from theology did not mean that the scientists decided to abandon the search for truth. That was not it at all. In their works – “experiments”² – they also paved way to the knowledge of truth, even if it differed from the previous one, which relied on a speculative method.

In pointing out the close connection between philosophy and art in the Renaissance, it is important to note the words of Francis Bacon from his *Novum Organum*; for man, by the fall, lost at once his state of innocence, and his empire over creation, both of which can be partially recovered even in this life, the first by religion and faith, the second by the arts and sciences³. Therefore, art and science were put on a par with each other as things which are in some sense inseparable in order to overcome the original sin.

¹ J.W. Lieb, *Leonardo da Vinci – Natural Philosopher and Engineer*, “Journal of the Franklin Institute”, 191/6 (1921), p. 767–806.

² Michel de Montaigne’s *Essais* is an example of such “experiments”. The name itself comes from the French word “essais”, meaning “attempts” or “tests”, which shows that this new form of writing did not aim to educate or prove. *The Essays* of Michel de Montaigne were rather exploratory journals.

³ F. Bacon, *Novum Organum*, <https://oll.libertyfund.org/title/bacon-novum-organum> [access date: 30.01.2023].

4 A. Dürer, *The Writings of Albrecht Dürer*, transl. W.M. Conway, New York 1958, p. 177.

5 *Ibidem*, p. 176.

6 G. Deleuze, F. Guattari, *Philosophy, Science, Logic, and Art*, transl. H. Tomlinson, G. Burchell [in:] *What Is Philosophy?*, New York 1996, p. 166.

For his part, Albrecht Dürer, the greatest German Renaissance painter, wrote in the introduction to his *Treatise on proportions* that the measurement of the earth, water and stars could be better understood through painting, and that many things were also made known to people through it⁴. Dürer in general emphasised the cognitive value of art. It is not without reason that he asked this question in his writings: is the artistic man pious and by nature good? And gave very insightful answer: “he escheweth the evil and chooseth the good; and hereunto serve the arts, for they give the discernment of good and evil”⁵.

The above reflections on the relation between art and science by the most brilliant personalities of their time turn out to be in resonance. It can be considered as evidence that art and science, if not directly dependent on each other, at least had a strong correlation. This means that art and philosophy undoubtedly resonated with each other. It is also worth noting that there is no fundamental contradiction between these two reflections, despite the fact that they were given by Francis Bacon and Albrecht Dürer – the philosopher and the painter – each from their own perspective. Both of them highlighted collaborative exploration of the world by means of art and philosophy. This depiction of art as an act of cognition; that it neither imitates nor copies reality as well as philosophy, has not lost its relevance to the present time. In other words, art thinks no less than philosophy, but it thinks through affects and percepts⁶.

In the light of the previous points, it should be said that the title philosopher in the Renaissance is not in the used in the same as it is today, but rather it is seen as a title given to a person who is a theoretician, a practitioner, a natural scientist, as well as an artist at the same time. This is due to the fact that an idea loudly proclaimed in antiquity had become relevant again: all human capabilities should be directed towards the research for truth, where art occupied one of the main positions.

Later, the term “Renaissance man” emerged to describe a sort of all-embracing thinker. *Homo universalis* was characterised by a diverse approach to education, which represented the humanistic ideals of that time⁷. Certainly, one of the most brilliant representatives of the Renaissance, Leonardo da Vinci, is described as the epitome of the artist-genius as well as of the “universal man”. Leonardo had become a kind of wonder of the modern world, standing at the beginning of a new epoch like a prophet and a sage. He was a man of unquenchable curiosity and a feverishly inventive imagination in both painting and scientific works⁸. Leonardo was a keen searcher after the cause and reasons for the things he saw about him, and his greatest delight was in discovering the fundamental laws which underlie natural and physical phenomena. His philosophical writings extend over the whole realm of speculative and natural philosophy⁹.

In general, any Renaissance painter had to have knowledge of various sciences if he wanted to penetrate into the mysteries of nature. Dario Antiseri and Giovanni Reale in *The History of Philosophy* pointed out that Leonardo obviously had such knowledge, but it was impossible to separate the scientist from the artist in Leonardo, because for him painting was a science, moreover, painting was the top of the sciences¹⁰. Not unexpectedly, Leonardo himself talked about the synergy between philosophy and art. He was convinced that he who despised painting loved neither philosophy nor nature: “If you despise painting, which is the sole imitator of all the visible works of nature, you certainly will be despising a subtle invention which brings philosophy and subtle speculation to bear on the nature of all forms”¹¹.

Leonardo da Vinci’s painting undoubtedly correlates with the nature. Art for him had cognitive value. This connection can be observed both in his art works and writings, in which he made an emphasis using an interesting comparison: “If poetry treats moral philosophy, painting has to do with natural philosophy”¹². The artist

7 P. Strathern, *The Artist, the Philosopher, and the Warrior* [in:] *The Artist, the Philosopher, and the Warrior: Da Vinci, Machiavelli, and Borgia and the World They Shaped*, New York 2010, p. 32–192.

8 H. Gardner, H. De la Croix, R.G. Tansy, *Gardner’s Art Through the Ages*, New York 1980, p. 526.

9 J.W. Lieb, *op.cit.*

10 D. Antiseri, G. Reale, *Storia della filosofia*, Milano 2008.

11 D.V. Leonardo, *Leonardo da Vinci Notebooks*, Oxford 2008, p. 185.

12 *Ibidem*, p. 190.

¹³ E.N. Trubetskoi, *Icons: Theology in Color*, transl. G. Vacar, New York 1973, p. 15.

¹⁴ H.R. Rookmaaker, *Modern Art and the Death of a Culture*, Wheaton: Leicester, England 1994, p. 18.

thereby used painting to learn about the natural world around him. In this way, each of Leonardo's works is a synthesis of his research, a unique combination of philosophy and art as a means in the search for truth, and the unveiling of the secrets of nature.

As a short digression it is worth quoting the famous "formula" of the Russian religious thinker Prince Evgenii Nikolaevich Trubetskoi: an icon is theology in colour. The main idea behind this original formulation was to demonstrate that an icon represented a certain kind of theological treatise. In his book of the same name, *Icons: Theology in Color*, Trubetskoi wrote that painters and icon painters expressed their artistic conceptions and reflections on Christianity in colours: "They were not philosophers, they were seers, and they put their thoughts into colours, not words"¹³. A parallel can probably be drawn and something similar can be said about the works of Leonardo – "philosophy in colours".

For such an example of "philosophy in colours", it is interesting to look at Leonardo da Vinci's picture of the Mona Lisa. Obviously, the Mona Lisa is by no means an icon in the direct theological sense. Although there are certainly features of artistic "Iconicity" in the painting. Indeed, many works of Western European art are characterised by this unique additional quality¹⁴. In this sense the Mona Lisa is an iconic work which has had a significant impact on the culture as a whole. Therefore, the aim of the paper is to analyse one of Leonardo da Vinci's most famous pictorial works, the Mona Lisa, to reveal its philosophical content and compare it with the general philosophical ideas of that time.

Note that the ideas of Renaissance philosophy were based primarily on the idea of anthropocentrism. The individual was seen as the centre of the universe, its main value and driving force. It is indicative that in the centre of Michel Montaigne's philosophical searching is not God, but man himself. Moreover, the concept of God is replaced by the concept of nature. There are such phrases

in his *Essays*: “nature has richly graced you”¹⁵, “the good precepts of our universal mother Nature”¹⁶, and “nature can do all, and does all”¹⁷. For Montaigne, it is nature that gives birth to, graces and ultimately rules human life. This unconditional appeal to Nature as the cause and source of life pervades his entire work¹⁸.

In generalisation, it can be said that the centre of philosophical research began to shift from God to human beings and their earthly life. The Renaissance implied the exaltation of the human person, and as a consequence of this, increased focus on the individual portraiture emerged in painting. In fact, the foremost figures, who often themselves posed for long periods of time to artists, were usually well-known historical personalities. The painting portrait in the Renaissance had long been connected with the “cult of personality” which originated in the 15th century and provoked people to record their features accurately for the first time since antiquity¹⁹. Painting, naturally, did not forget Christian themes, just remember Leonardo’s Last Supper. However, artists’ interest turned to depicting human beings as well. Apparently, the Mona Lisa is also a portrait – probably the most famous portrait in the world²⁰.

Along with portraiture came what we call art theory today. Leon Battista Alberti’s *On Painting* was the first treatise that explicitly defined painting as having a status equivalent to one of the Liberal Arts²¹. As a result, painting was theorised, putting it on a par with the rest of the sciences²².

There is a fact about Leonardo da Vinci’s work, also worth mentioning: Leonardo’s total output in painting is really rather small; there are less than 20 surviving paintings that can be definitely attributed to him, and several of them are unfinished²³. It is quite unusual that with such a small number of paintings, most of them are undoubtedly recognised as peerless examples of art. Among these paintings is, without any doubt, the Mona Lisa. Not getting into details of the broad subject matter

15 M. Montaigne, *The Essays of Montaigne*, transl. J. Florio, London 1892, p. 211.

16 *Ibidem*, p. 89.

17 *Ibidem*, p. 144.

18 *Ibidem*.

19 N. Mann, L. Syson, *The Image of the Individual: Portraits in the Renaissance*, London 1998, p. 9.

20 H. Gardner, H. De la Croix, R.G. Tansey, *op.cit.*, p. 529.

21 L.B. Alberti, *On Painting*, transl. R. Sisinigalli, Cambridge 2011, p. 79–88.

22 M. Kemp, J. Richards, *The New Painting: Italy and the North* [in:] *The Oxford History of Western Art*, M. Kemp (ed.), Oxford 2000, p. 152–161.

23 L.H. Heydenreich, *Leonardo da Vinci: Biography, Art, Paintings, Mona Lisa, Drawings, Inventions, Achievements, & Facts*, <https://www.britannica.com/biography/Leonardo-da-Vinci> [access date: 28.01.2023].

24 H.R. Rookmaaker, *op.cit.*, p. 21.

25 M. Scheler, *Metaphysics and Art*, transl. M.S. Frings [in:] *Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays*, Dordrecht 1974, p. 101–120.

26 M.A. Hagen, *The Perception of Pictures: Dürer's Devices: Beyond the Projective Model of Pictures*, Cambridge 2014, p. 15–16.

27 W. Pater, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry [the 1893 Text]*, Berkeley 1980, p. 124.

28 F.A. Schaeffer, *Some Perspectives on Art* [in:] *Art and the Bible*, London 2009, p. 49.

about the study of who the depicted woman really was and for whom the portrait was painted, it is important to underline painting was not just for decoration or to please the eye. Painting was more than art alone. Paintings tended to interpret man and the world in a particular way²⁴.

In his essay *Metaphysics and Art*, Max Scheler argues that a painting contains a certain view of reality, a philosophy, not expressed in verbal form, nor in the form of discourse, but in its own artistic way. The artist perceives the image, expresses it by means of painting, and at the same time gives it his own interpretation of the surrounding world of ideas. Herewith, the affinity between art and metaphysics cannot hide the fact that language in both philosophy and art functions fundamentally differently, despite the identity of its function in general²⁵. The Mona Lisa is quite naturally no exception to this rule. It is not just a portrait of an enigmatic woman, but a view of the world. This perspective coincides with the philosophical ideas and attitudes in which she originated.

Apart from resonating with the mindset of society, works of art reflect and translate the phenomena that are taking place. West European painting is the ultimate in efficacious representation, embodying as they do an undeniable visual truth²⁶. There is also no doubt that the Mona Lisa is a masterpiece of fine art: “La Gioconda is, in the truest sense, Leonardo’s masterpiece, the revealing instance of his mode of thought and work”²⁷. It may then be assumed that she is the emblem of the Renaissance in the fullness of its ideas and creations.

The value of a pictorial art means that its content becomes an object of reflection. Francis Schaeffer argues the artist expresses his view in his work, so it is impossible to perceive an artist’s work without having at least some awareness of his views. No one, for example, who understands Leonardo can look at his work without realising something of his respective world views²⁸. Moreover, Leonardo da Vinci, among other artists of

his time, expressed a Renaissance form of humanism in his work. Florence²⁹, for example, where so many excellent works of art were created, was the centre for the study of Neoplatonism³⁰.

The Renaissance was distinguished by the turn to Platonism, but Platonism entered the period with centuries of layering, i.e., in the form of Neoplatonism with all the magical and Christian infiltrations. Stones, metals, herbs, shells of molluscs as carriers of life and spirit could be used in consideration of their natural properties. Talismans with medicinal purposes were common as well. Charming music, song hymns with single voices or instrumental accompaniment – all these were supposed to contribute in a harmonious way to the beneficial effects of nature on human life. No serious contradictions of all this with Christianity were generally seen: after all, Christ himself was often a healer³¹. On the other hand, the thoughts of enthusiasts throughout the Renaissance were full of aspirations for religious renovation. For Erasmus of Rotterdam, for example, this renewal consisted in shaking off all that was imposed by the force of church authority, and in challenging the scholastics who complicated the simplicity of evangelical truth³².

In the most general terms, that was the context of the Renaissance, the time in which Leonardo da Vinci lived and created. Clearly, Neoplatonism and other philosophical movements, which formed a particular intellectual and spiritual climate, couldn't have helped but play a role in Leonardo's worldview. Nor is it surprising that all these found its expression in the painting of Mona Lisa.

As much as the Mona Lisa is admired, it has a long-standing reputation as something disturbing and demonic. The latter is habitually associated with her famous smile. Indeed, it is easy to read it as gentle and girlish, but at the same time one can see scepticism and even a sneer in that smile. This ambiguity is readily apparent.

It is important to note that there is no credible evidence that Leonardo himself considered the smile or the

29 According to the British art historian and one of the world's leading authorities on the life and work of Leonardo da Vinci, Martin John Camp, in no sense was Leonardo from Florence, and he was to live there for less than twenty of his sixty-seven years, but if intellectual and artistic ancestry are to count for anything, then he may legitimately be called a child of Florence. The basis for the aspirations which dominated his career had been conceived there by earlier generations of painters, sculptors, architects and engineers, and were generated in his own mind by direct contact with the Florentine masters. M. Kemp, *Leonardo da Vinci: the Marvellous Works of Nature and Man*, Oxford 2006, p. 2.

30 F.A. Schaeffer, *op.cit.*, p. 44.

31 D. Antiseri, G. Reale, *op.cit.*, p. 30–55.

32 *Ibidem*, p. 67–71.

33 G. Vasari, *The Life of Leonardo da Vinci, Florentine Painter and Sculptor [1452–1519]* [in:] *The Lives of the Artists*, J.C. Bondanella, P. Bondanella (eds.), Oxford 1998, p. 294.

34 *Ibidem*.

35 D.V. Leonardo, *op.cit.*, p. 168.

36 Walter Pater (1839–1894) is an English essayist, art critic and literary critic. His first and most often reprinted book *The Renaissance: Studies in Art and Poetry* (1877) was taken by many as a manifesto of Aestheticism. In his short biography of Leonardo first published in the *Fortnightly Review* in 1869, and later in his collection of essays, *Studies in Renaissance History*, he gives one of the most poetically accurate descriptions of the Mona Lisa.

Mona Lisa's face to be anything strange, disturbing or mysterious. Moreover, for Vasari the smile in the portrait was not in any question; no suspicion is to be found in his writings either, rather quite the contrary: "in this portrait by Leonardo, there is a smile so pleasing that it seems more divine than human"³³. On the other hand, Vasari claims that the level of skill in depicting the woman in this painting was frightening. Anyone who looked very attentively at the hollow of her throat would see her pulse beating, it can be said that portrait was painted in a way that would cause every brave artist to tremble and fear, whoever he might be³⁴.

Let us pay attention to how Leonardo formulates the overall aim of any artist in his notes: "A good painter has two chief objects to paint, man and the intention of his soul; the former is easy, the latter hard, because he has to represent it by the attitudes and movements of the limbs"³⁵. This assertion is important because, according to the artist himself, it was probably not very difficult to portray the external image of the Mona Lisa; it was much more difficult to portray the inner being, that is, the intention of the soul.

This is especially crucial to take a close look at the intentions of the Mona Lisa's soul, because the inner state and intentions emanating from the portrait are much more indicative of an understanding of the ideas of the time than the outer appearance alone. Probably one of the most comprehensive descriptions is given by Walter Pater³⁶.

First of all, Pater points out that the Mona Lisa is the beauty of the Greek goddesses and beautiful women of antiquity, into which the soul with all its maladies has passed. Here is this great poetic passage:

It is a beauty wrought out from within upon the flesh, the deposit, little cell by cell, of strange thoughts and fantastic reveries and exquisite passions. Set it for a moment beside

one of those white Greek goddesses or beautiful women of antiquity, and how would they be troubled by this beauty, into which the soul with all its maladies has passed!³⁷

According to this description, the Mona Lisa is embodied beauty tainted by maladies. It would probably not be an overstatement to call these maladies sin. Besides, this sin is also seen to be covered by a “mask” of human appearance. But this image of the beautiful young woman cannot deceive the spectator for a long time. Something terrible about this “malady-sin” is intuitively clear to us, it is captured in the picture.

In this context, it is instructive to add a few remarks about Leonardo’s attitude to Christianity. Despite the extensive references to classical antiquity, the Renaissance was not a time of godlessness or paganism. Although in painting there was a great deal of depiction of scenes from the ancient world, the themes of biblical history did not disappear altogether. However, the relationship with the Church, including the artists, did not always succeed.

In matters of religion, Leonardo seems to have been to a considerable extent an agnostic, but his doubts and weak faith and beliefs did not lead him into the kind of “pernicious activity” which led Galileo, Savonarola, Giordano Bruno and others into serious conflicts with the church³⁸. There is evidence from Giorgio Vasari of how Leonardo da Vinci was, dying. After lying ill for many months and not long before his death, he wished to be carefully informed about the Catholic faith. Having confessed and repented, he desired to take the most Holy Sacrament out of bed, even though he could not stand upon his feet and had to be supported by his friends³⁹. Nevertheless, according to Robert Wallace, Vasari in the first edition of his *Lives of the Painters*, published in 1550, wrote that Leonardo was of such a theoretical frame of mind that he did not adhere to any kind of religion, believing that it is perhaps better to be a philosopher than a Christian⁴⁰.

37 W. Pater, *op.cit.*, p. 98.

38 J.W. Lieb, *op.cit.*

39 G. Vasari, *op.cit.*

40 R. Wallace, *The World of Leonardo: 1452–1519*, Boston 1966, p. 166–167.

41 D. Erasmus, *The Praise of Folly*, transl. H.H. Hudson, Princeton 2015, p. 37.

42 *Ibidem*.

Therefore, the audience is able to see something in the Mona Lisa that has an evil connotation. They are able to recognise it, but have no way of making a judgment on it. Man has no right to judge. It is solely God's prerogative. The only possible move we can make is reflection, i.e., trying to identify who or what is hiding under the mask.

For instance, Erasmus of Rotterdam in his *Praise of Folly* uncovered, in his philosophical manner, the real faces of those who were hiding behind masks. In this way he was trying to make things appear as they really were. It was his own way of discovering the truth. Here is a splendid passage from his reflections: If a person were to try stripping the disguises from actors while they play a scene upon the stage, showing to the audience their real looks and the faces they were born with, would not such a one spoil the whole play? For at once a new order of things would be apparent. The actor who played a woman would now be seen a man; he who a moment ago appeared young, is old; he who but now was a king, is suddenly an hostler; and he who played the god is a sorry little scrub. Destroy the illusion and any play is ruined⁴¹.

This example of the theatrical masks from *Praise of Folly* may help to reveal what is hidden on the picture. There is no secret that a person's essence is not always defined by their outward appearance. It is the paint and trappings that take the eyes of spectators. In that case, it would be reasonable to claim that the image of this beautiful woman is just a mask that hides something quite different. That is what Erasmus called "destroy the illusion"⁴².

In order to remove the illusion it is necessary to pay particular attention to the way in which Walter Pater develops his description of the Mona Lisa: all the thoughts and experience of the world have etched and moulded there... the animalism of Greece, the lust of Rome, the mysticism of the middle age... the return of the Pagan world, the sins of the Borgias... she is older than the rocks among which she sits; like the vampire, she has

been dead many times... and, as Leda, was the mother of Helen of Troy, and, as Saint Anne, the mother of Mary...⁴³

It is quite remarkable how the initial attractiveness and a certain mysteriousness of the image in its interpretation turns out to be a rather grim thing with a disappointing conclusion. On the one hand, we see evil embodied in the beautiful woman – she is the lust of Rome, all the sins of the Borgias, and the vampire, and on the other hand, we see Leda, the mother of Helen of Troy, and Saint Anne, the mother of Mary.

This duality in the description is disconcerting. After all, these are not just two different perspectives, not just simple opposites, because even opposites at some level allow for the presence of each other. Here one excludes the other: “For evil has no nature of its own. Rather, it is the absence of good which has received the name ‘evil’”⁴⁴.

Follow Leonardo’s own advice – “The eyes which are called the window of the soul...”⁴⁵ – and look into the Mona Lisa’s eyes. This is surprising, strangely enough, but it’s not just we, the spectators, who are looking at her, but she is looking at us as well. Her eyes are elongated and slightly narrow. Combined with that smile, it gives the impression of a sneer captured on her face. It looks like the sneer comes from the inside. Seems as if someone is watching from inside this face or from inside the mask. It is not incidental Leonardo remarks that any mask always conceals a lie: “falsehood puts on a mask”⁴⁶.

However, in order to expose someone, we need to feel and to know the superiority behind us. Let’s not overlook the fact that we are faced with a being who has absorbed the whole world: “all the thoughts and experience of the world”⁴⁷. If that’s true, there will be many more masks than just one. There will be an endless number of them.

The worst part is that by taking off these masks, one by one, we will not get to anything. There will probably be an emptiness inside. *Nihil*. This is a well-known

43 W. Pater, *op.cit.*, p. 98–99.

44 Augustine, *The City of God Against the Pagans*, transl. R.W. Dyson, Cambridge 1998, p. 461.

45 D.V. Leonardo, *op.cit.*, p. 190.

46 *Ibidem*, p. 245.

47 W. Pater, *op.cit.*, p. 98.

48 Aristotle, *Physics*, transl. R. Waterfield, Oxford 1996.

49 D.V. Leonardo, *op.cit.*, p. 260.

50 *Ibidem*.

51 G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, transl. G. Di Giovanni, Cambridge 2010, p. 25–335.

52 *Ibidem*, p. 59–60.

metaphysical problem. Aristotle's famous postulate *nature abhors a vacuum* means that nature has no vacuum, because a dense material continuum would immediately fill the void⁴⁸. It should be noticed that in his texts Leonardo da Vinci refers to this problem. Leonardo claims that nothingness has no centre, and vacuum and nothingness are not the same, for the one is divisible to infinity, and nothingness cannot be divided because nothing can be less than it is⁴⁹.

From this we can assume that the Mona Lisa is not just a vacuum that Leonardo, like a creator, filled with paint on a canvas. According to Leonardo, the Mona Lisa is like nothingness. Having absorbed everything, it cannot be divided: "nothingness cannot be divided"⁵⁰. Then the Mona Lisa is not human at all. The outwardly beautiful image is no more than an illusion. There is a mask in the painting that shapes nothingness, centring and creating boundaries for it. Nevertheless, this nothingness successfully imitates real life, i.e., existing. In this sense, it is also worth noting that this unity of being and nothing was pointed out by Hegel⁵¹. He argued that pure being and pure nothing are therefore the same: "The truth is neither being nor nothing, but rather that being has passed over into nothing and nothing into being. But the truth is just as much that they are not without distinction; it is rather that they are not the same, that they are absolutely distinct yet equally unseparated and inseparable, and that each immediately vanishes in its opposite"⁵². Probably because of the repeated passing back and forth from being to nothing and from nothing to being, the Mona Lisa has a duality.

Besides that, in some sense, the Mona Lisa is the personification of sin in painting. It is not without reason that evil takes all sorts of forms, but it is particularly frightening when evil chooses to take on an attractive image. It becomes an incredibly plausible illusion that is difficult to resist, like the Mona Lisa; by which one can be fascinated. To compare the Mona Lisa to the ancient

goddess Leda and especially to Saint Anne, the mother of the Virgin Mary, is rather impossible to accept in view of Christianity⁵³. It is absolutely unthinkable that either of them would sneer like that. Evil and good cannot coexist in one form.

Following Kant, it would be relevant to ask the question he raises in his *Religion within the bounds of bare reason*: could not someone assert that the human being is by nature neither of the two, but someone else, that he is both simultaneously, namely in some points good, in others evil?⁵⁴ The main conflict is based on a disjunction: the human being is either morally good or morally evil. Once again, we face a bifurcation. However, with such ambiguity Kant's maxims run the risk of losing their determinateness and stability.

For Kant, a human being cannot be evil in one respect and good in another. It is a question of the maxim that man accepts. If one has accepted the moral law into one's maxim, which is by definition universal in character, one can no longer accept something contrary to the good, i.e., not accept the moral law into one's maxim, this would simply contradict itself. It is also impossible to accept the moral law in part, because it is an 'either-or' choice. This attitude in regard to the moral law is never indifferent (it is never simultaneously neither of the two, neither good nor evil)⁵⁵. But the question still remains: are we dealing with a human being when trying to understand the Mona Lisa? If the answer is no, then the efforts of the human mind may not be sufficient.

This duality and the combination of the Mona Lisa's outward beauty and inward ugliness have raised questions for more than one researcher, including philosophers. For example, the Russian philosopher Alexey Fedorovich Losev looked at the Mona Lisa through the prism of Renaissance philosophical ideas. Following art historians, he noted that the portrait exhibits purely Renaissance features – clarity of contours, tactile flexibility of lines, sculptural overtones of emotions within the

53 W. Pater, *op.cit.*, p. 99.

54 I. Kant, *Religion Within the Bounds of Bare Reason*, transl. W.S. Pluhar, Indianapolis 2009, p. 22.

55 *Ibidem*, p. 22–27.

56 A.F. Losev, *Estetika Vozrozhdeniya*, Moskva 1978, p. 426.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*, p. 427.

59 Théophile Gautier (1811–1872) is French poet, dramatist, and art and literary critic. His expressive description of the Mona Lisa was first published in *L'Artiste*, the journal of which he was editor. It then featured in his *Les Dieux et les demi-dieux de la peinture* in 1864.

60 T. Gautier, *Les dieux et les demi-dieux de la peinture*, Paris 1864, p. 24–25.

61 *Ibidem*.

face, and the harmony of a portrait that contradicts and invites to a faraway future with a semi-fantastic landscape. That indeed is the Renaissance, according to Losev⁵⁶.

Nevertheless, Losev also could not help but pay his attention to the Mona Lisa's infamous smile. He claimed that if you look into her eyes, you can easily see that she is not smiling at all. It is not a smile, but a predatory face with cold eyes and a distinct knowledge of the helplessness of the victim the Mona Lisa wants to possess⁵⁷. In that case, for Losev, there is hardly a peak of the Renaissance in this demonic smile⁵⁸. Therefore, Losev sees in the Mona Lisa, on the one hand, the undoubted Renaissance individuality expressed in the language of painting in the portrait, but on the other hand, a frightening smile that takes the painting far beyond the Renaissance.

Another impressive description of the Mona Lisa was given by Théophile Gautier⁵⁹. Like many others, Gautier focuses on the Mona Lisa's smile: a veil falls with her hair beside her face, but the expression, wise, deep, velvety, full of promise, attracts you irresistibly and intoxicates you, while the sinuous, serpentine mouth, turned up at the corners, under violet-tinged shadows, mocks you with such sweetness and grace and superiority, that you feel wholly timid⁶⁰. A sinuous and serpentine mouth does not promise anything good. Such images, from a Christian perspective, have rather unambiguous references. Indeed, sin attracts, especially when it has a pleasing appearance, and slowly intoxicates. That is why it is so difficult for human beings to fight evil. In some sense, it is a vicious circle, which is not the easiest to break. It should be added that this characterisation does not diverge much from Walter Pater's description. We are equally touched by what we have seen, images we have seen for a long time, voices that seem so familiar, whispering secret dreams to us; suppressed desires, desperate hopes are painfully brought back to mind⁶¹.

The above views cannot be said to be surprising. It has to be admitted that the Mona Lisa is the infinite work

of nature. This is a kind of “harmonic contradiction”⁶², created by Leonardo as a creator and true polymath. Furthermore, the Mona Lisa is the embodied effect of Renaissance ideas. There is some beautiful, harmonious, natural being – man by nature; the fusion of nature in one being.

The Mona Lisa reigns proudly in the Louvre today, one way or another. This portrait is a magnificent example of its time. It is no accident, no provocation by the artist, nor is there any incompleteness in the painting, at least in the sense of a philosophical reflection of Renaissance ideas. It is a natural outgrowth of the Renaissance, albeit in many ways prophetic – the rise of atheist ideas will not be long in coming. The Mona Lisa has also become a symbol of the fact that fearless entry into a deeply secular world is possible, if one remembers that one can only confront evil having a background in Christianity.

⁶² A.F. Losev, *op.cit.*, p. 426.

BIBLIOGRAPHY

- Alberti L.B., *On painting*, transl. R. Sinisgalli, Cambridge 2011.
- Antiseri D., Reale G., *Storia della filosofia*, Milano 2008.
- Aristotle, *Physics*, transl. R. Waterfield, Oxford 1996.
- Augustine, *The City of God Against the Pagans*, transl. R.W. Dyson, Cambridge 1998.
- Bacon F., *Novum Organum*, <https://oll.libertyfund.org/title/bacon-novum-organum> [access date: 30.01.2023].
- Deleuze G., Guattari F., *Philosophy, Science, Logic, and Art*, transl. H. Tomlinson, G. Burchell [in:] *What Is Philosophy?*, New York 1996, p. 117–200.
- Dürer A., *The Writings of Albrecht Dürer*, transl. W.M. Conway, New York 1958.
- Erasmus D., *The Praise of Folly*, transl. H.H. Hudson, Princeton 2015.
- Gardner H., De la Croix H., Tansey R.G., *Gardner's Art Through the Ages*, New York 1980.
- Gautier T., *Les dieux et les demi-dieux de la peinture*, Paris 1864.
- Hagen M.A., *The Perception of Pictures: Dürer's Devices: Beyond the Projective Model of Pictures*, Cambridge 2014.
- Hegel G.W.F., *The Science of Logic*, transl. G. Di Giovanni, Cambridge 2010.
- Heydenreich L.H., *Leonardo da Vinci: Biography, Art, Paintings, Mona Lisa, Drawings, Inventions, Achievements, & Facts*, <https://www.britannica.com/biography/Leonardo-da-Vinci> [access date: 28.01.2023].
- Kant I., *Religion Within the Bounds of Bare Reason*, transl. W.S. Pluhar, Indianapolis 2009.
- Kemp M., *Leonardo da Vinci: the Marvellous Works of Nature and Man*, Oxford 2006.
- Kemp M., Richards J., *The New Painting: Italy and the North* [in:] *The Oxford History of Western Art*, M. Kemp (ed.), Oxford 2000, p. 152–161.
- Leonardo D.V., *Leonardo da Vinci Notebooks*, Oxford 2008.
- Lieb J.W., *Leonardo da Vinci – Natural Philosopher and Engineer*, “Journal of the Franklin Institute”, 191/6 (1921), p. 767–806.
- Losev A.F., *Estetika Vozrozhdeniya*, Moskva 1978.
- Mann N., Syson L., *The Image of the Individual: Portraits in the Renaissance*, London 1998.
- Montaigne M., *The Essays of Montaigne*, transl. J. Florio, London 1892.
- Pater W., *The Renaissance: Studies in Art and Poetry [the 1893 text]*, Berkeley 1980.
- Rookmaaker H.R., *Modern Art and the Death of a Culture*, Wheaton: Leicester, England 1994.

- Schaeffer F.A., *Some Perspectives on Art* [in:] *Art and the Bible*, London 2009, p. 40–86.
- Scheler M., *Metaphysics and Art*, transl. M.S. Frings [in:] *Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays*, Dordrecht 1974, p. 101–120.
- Strathern P., *The Artist, the Philosopher, and the Warrior* [in:] *The Artist, the Philosopher, and the Warrior: Da Vinci, Machiavelli, and Borgia and the World They Shaped*, New York 2010, p. 32–192.
- Trubetskoi E.N., *Icons: Theology in Color*, transl. G. Vacar, New York 1973.
- Vasari G., *The Life of Leonardo da Vinci, Florentine Painter and Sculptor [1452–1519]* [in:] *The Lives of the Artists*, J.C. Bondanella, P. Bondanella (eds.), Oxford 1998, p. 284–298.
- Wallace R., *The World of Leonardo: 1452–1519*, Boston 1966.
-

Poetycka apokatastaza w twórczości Czesława Miłosza

Ilias Stanekzai

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II
W KRAKOWIE
ORCID: 0000-0002-1719-9007

ABSTRACT

Poetic apokatastasis in the works of Czesław Miłosz

This article presents an analysis of the notion of poetic apokatastasis in the works of Czesław Miłosz – both poetry and essays. The way Czesław Miłosz acquires this notion goes beyond the traditional theological interpretation and touches a number of problems from the fields of literary studies, philosophy and theology, such as: problem of subject, world-language relation, problem of memory etc. The goal of this article is to show, that the notion of apokatastasis interests Czesław Miłosz not only as a historian of ideas, who reflects on philosophy and religion, but that it is the main intuition, which, in its strive towards purity and clarity, tries to grasp and save people and things from oblivion.

KEYWORDS: Czesław Miłosz, apokatastasis, Polish poetry, philosophy in literature, language

SŁOWA KLUCZOWE: Czesław Miłosz, apokatastaza, poezja polska, filozofia w literaturze, język

1. Wstęp

Niewątpliwie każdy, kto chce pisać o twórczości Czesława Miłosza, czuje się co najmniej zagubiony – jak zacząć opowieść o temacie tak obszernym, o postaci tak wielkiej, o losie tak zawiłym i fascynującym? I nie chodzi tu jedynie o tomy dzieł poety, obszerny dorobek poetycki, eseistyczny, prozatorski; nie chodzi również o liczne recenzje, artykuły i książki interpretujące ów dorobek. Kiedy obcujemy z jego dziełami, napotykamy tam nie tylko „piękno i dostojeństwo mowy”, ale przede wszystkim postawę wobec świata, ludzi i rzeczy ostatecznych. Twórczość Czesława Miłosza skłania do sięgnięcia do tradycji intelektualnej, na którą sam poeta powołuje się świadomie i często, rozmyślając stale zarówno o zmieniających się realiach swojej epoki, jak i o „drugim brzegu”, „podszewce świata”. Krzysztof Zajac (autor monografii pt. *Miłosz i filozofia*) dobitnie tłumaczy, w jakim sensie Miłosz jest – i w jakim sensie nie jest – filozofem:

Miłosz nie jest filozofem w tym sensie, że jego myślenie nie zawiera się w żadnym spójnym systemie, lecz swobodnie porusza się po całej tradycji europejskiej w poszukiwaniu tematów. [...] Natomiast za filozofa na pewno można uznać kogoś, kto od podstaw rozważa istotę języka, przytacza argumenty na rzecz istnienia

¹ K. Zajas, *Miłosz i filozofia*, Kraków 1997, s. 9.

² C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2018, s. 948.

³ *Idem*, *Ogród nauk*, Lublin 1986, s. 22.

lub nieistnienia zewnętrznej rzeczywistości, podejmuje przysłowiowy już spór o uniwersalia, dyskutuje przez lata kwestie czasu i historyczności, a wreszcie szuka ocalenia *principium individuationis*. Dla Miłosza stop wierszowanej formy z metafizyczną treścią wyraża samo sedno poezji, która u zarania była przecież wyłącznie filozoficzna¹.

Bycie poetą, a nie „zawodowym” filozofem, w przypadku Miłosza oznacza swobodny i giętki stosunek do tradycji filozoficznej, z którą stale obcował. Był wnikliwym czytelnikiem nie tylko tych myślicieli, którzy byli mu – z tych czy innych względów – bliscy (Augustyn, Blaise Pascal, Simone Weil, Lew Szestow), ale również dobrze orientował się w tradycjach intelektualnych, historii filozofii i religii, uczęszczał na wykłady Mariana Zdziechowskiego w Wilnie, seminaria Tatarzkiewicza w czasie wojny, był tłumaczem i popularyzatorem myśli Simone Weil.

W poemacie *Dla Heraklita* z tomu *Kroniki* czytamy:

Z niewiadomych powodów od wcześniej młodości czy nawet od dziecka byłem szczególnie wrażliwy na opowieści o przemijaniu ludzi i rzeczy. [...] A ponieważ jest to los nas wszystkich, tak że wobec mocy czasu znikają jakiegokolwiek zdolne nas dzielić różnice, odzywać się musi poczucie elementarnej ludzkiej wspólnoty².

Udział w tym wspólnym losie budzi poczucie solidarności z istotami kruchymi i śmiertelnymi, i z tego prostego doświadczenia wyrasta poezja – taka właśnie jest poezja Eklezjasty będąca „wzorem wszelkiej poezji lirycznej, bo w nich ten, kto mówi i stwierdza, że musi przeminąć tak jak inni, wznosi się ponad swoją zniszczalność poprzez rytm języka”³. Lament nad kruchością i przemijalnością to zdecydowanie za mało dla poezji – potrzebne

jest również przekroczenie, wznoszenie się nad śmiercią, „transgresja”. W tym artykule pokażę, że tę funkcję (mi-sję?) spełnia w poezji Miłosza *apokatastasis*. Świadomie unikam tutaj przydomków „teoria” bądź „koncepcja”. Obecność *apokatastasis* w poezji Miłosza stanowi kwestię bardzo skomplikowaną i zawiłą, gdyż nie jest to jedynie odwołanie do znanej koncepcji teologicznej lub formalna wiara w „puste piekło”. Oczywiście, w ostatniej części poematu *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* pt. *Dzwony w zimie* Miłosz wprost wyraża swoją wiarę w *apokatastasis*:

Należę jednak do tych, którzy wierzą w *apokatastasis*.

Słowo to przyobiecuje ruch odwrotny,

Nie ten, co zastygł w *katastasis*,

I pojawia się w Aktach Apostolskich, 3, 21.

Znaczy: przywrócenie. Tak wierzyli święty Grzegorz z Nyssy,

Johannes Scotus Eriugena, Ruysbroeck i William Blake.

Każda rzecz ma więc dla mnie podwójne trwanie.

I w czasie, i kiedy czasu już nie będzie⁴.

Ten słynny fragment zawsze jest cytowany przez badaczy i komentatorów w kontekście Miłoszowego rozumienia *apokatastasis*, ale jest dosyć mylący. Z powierzchownego odczytania można odnieść wrażenie, że autor wprost powołuje się na konkretną koncepcję teologiczną (która ma swoją historię i źródła – dlatego wymienia Orygenesesa, św. Grzegorza, Ruysbroecka i Blake’a) i mówi, że w tę właśnie koncepcję wierzy. Jednak warto również sięgnąć do komentarza Miłosza, w którym tłumaczy rolę *apokatastasis* w tym konkretnym poemacie:

Znaczy to po grecku mniej więcej tyle co „odczynienie”. To jest przywrócenie stanu sprzed

5 C. Miłosz, R. Gorczyńska, „*Podrózny świata*”. *Rozmowy*, Kraków 2002, s. 221–222.

6 J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996.

7 J. Błoński, *Miłosz jak świat*, Kraków 2011, s. 69.

Grzechu Pierworodnego, powtórzenie się jakiejś historii w oczyszczonej formie. Ryzykowne to pojęcie, bardzo heretyckie. Ja nie twierdzę znowu, że tak wierzę w *apokatastasis*, bo można nadać temu rozmaite znaczenia. W każdym razie *apokatastasis* w tym poemacie spełnia swoją rolę o tyle, że oznacza nieprzepadanie szczegółów. Żadna chwila nie może przepaść. Ona jest gdzieś zmagazynowana i możliwe jest puszczenie tego kłęбка czy filmu na nowo, odtworzenie jakiejś rzeczywistości, w której te wszystkie elementy będą przywrócone. [...] Czyli *apokatastasis* nie oznacza dla mnie jakiejś formalnej wiary, bo to są rozmaite heretyckie pomysły. Raczej ma to znaczenie przywrócenia wszystkich momentów w ich formie oczyszczonej⁵.

Ma rację Jerzy Szymik, kiedy podkreśla, że mimo *explicit* wyrażonego pokrewieństwa z teologiczną koncepcją nie możemy utożsamiać treści poetyckiej apokatastazy Miłosza z refleksją takich teologów, jak np. Hans Urs von Balthasar czy Waclaw Hryniewicz, czyli z apokatastazą osobową, „nadzieją na zbawienie wszystkich”⁶. Jak pisał Jan Błoński, „*apokatastasis* jest [...] czymś, o czym marzyła zawsze, do czego zmierzała zawsze poezja Miłosza. Jest ostatnią epifanią, ponownymi narodzinami, ostatecznym ocaleniem”⁷; dodajmy również: odpowiedzią na erozję wyobraźni religijnej i na związany z tym rozpad rzeczywistości. W tym artykule spróbuję wyodrębnić i opisać kilka istotnych pojęć, które pomogą nam lepiej zrozumieć filozoficzne i teologiczne fundamenty twórczości Czesława Miłosza. Pokażę również, że swoiście rozumiane *apokatastasis* rzeczywiście stanowi klucz do rozumienia jego myśli i twórczości.

2. Podmiot i kontemplacja

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, „czym jest *apokatastasis* dla Miłósza?”, należy zacząć od prób opisu tego, co właśnie w owym „przywróceniu” ma zostać przywrócone. W wierszu *Ja* autor *Drugiej przestrzeni* odsyła nas do pierwszych rodziców:

Najniewątpliwiej tamtych dwoje w Raju było
jednorazowym zdarzeniem.
Pomyślcie tylko! Nie podlegać żadnemu prawu
przemijania!
Ani prawu przyczyny i skutku.
Ani prawu niezgody między wolą a ciałem⁸.

Co ważniejsze – stan sprzed upadku jest utożsamiany z czystą kontemplacją, oczyszczoną z „ja”: „Nie było Ja. Było zapatrzenie. / Ziemia dopiero co wydobyta z odmętu”⁹.

Identyczne dążenie do czystej kontemplacji spotykamy w wielu wierszach Miłósza. Na przykład w późniejszym wierszu *Uczciwe opisanie samego siebie nad szklanką whisky na lotnisku, dajmy na to w Minneapolis* poeta wyraża nadzieję, że po śmierci będzie „zamieniony w samo patrzeć”; w przytoczonym wierszu *Ja* cofamy się do stanu sprzed upadku, gdzie nie było Ja, lecz „było Zapatrzenie”. Kris van Heuckelom pisze, że według Miłósza akt patrzenia będzie miał w niebie tę samą formę co w raju przed upadkiem¹⁰. Przed upadkiem, po śmierci: te dwa stany stanowią jedność, tytułową „drugą przestrzeń”.

Można bardzo długo wymieniać wiersze, gdzie opis osiąga czystość i przejrzystość kontemplacji, więc spróbuj się zatrzymać jedynie przy kilku najlepiej ilustrujących to, co stanowi istotę kontemplacji w twórczości Miłósza: spojrzenie ponad podziałem podmiot-przedmiot lub przecucie zanikania tego podziału. W wierszu *To jedno* odnajdziemy przykład takiego spojrzenia bez odniesień do raju, nawiązania do religijnej eschatologii.

8 C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 1267.

9 *Ibidem*.

10 K. van Heuckelom, *Poezja Czesława Miłósza wobec tradycji okulocentryzmu. Rzecz o późnym wierszu „Oczy”* [w:] *Poznawanie Miłósza 3. 1999–2010*, A. Fiut (red.), Kraków 2011, s. 938.

¹¹ C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 930.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 948.

¹⁴ *Idem*, *Ogród nauk*, s. 116.

Wyraża on to samo pragnienie, ale osiągnięte wewnątrz świata, w tym ziemskim życiu:

Dolina i nad nią lasy w barwach jesieni.
Wędrowiec przybywa, mapa go tutaj wiodła,
A może pamięć. Raz, dawno, w słońcu,
Kiedy spadł pierwszy śnieg, jadąc tędy
Doznał radości, mocnej, bez przyczyny,
Radości oczu. Wszystko było rytmem
Przesuwających się drzew, ptaka w locie,
Pociągu na wiadukcie, świętem ruchu¹¹.

I choć brak w tym wierszu odniesień do transcencji, to jednak obecny jest motyw powrotu i poczucie harmonii całego świata:

Wraca po latach, niczego nie żąda.
Chce jednej tylko, drogocennej rzeczy:
Być samym czystym patrzeniem bez nazwy,
Bez oczekiwań, lęków i nadziei,
Na granicy, gdzie kończy się ja i nie-ja¹².

W tym zaniku „ja” przepada różnica między dystansowaniem się i maksymalnym zbliżeniem, stapiającym mnie z oglądanym krajobrazem. Nie ma „ja”, kiedy oglądam rzeczywistość z dystansu pamięci. Tę cechę pamięci opisał Miłosz we wstępie do poematu *Dla Heraklita*: „Przypomniane, krajobrazy i ludzkie postacie łagodnieją i pięknieją, przenika je szczególne światło, nawet dawny gniew zmienia się w litość i współczucie”¹³. Dystans oczyszcza rzeczywistość z namiętności, dlatego wspomnienie jest – według określenia ze *Świadectwa poezji* – „wszechprzebaczące”¹⁴. Nie ma „ja” również wtedy, kiedy stapiam się z każdą odrębnie wziętą rzeczą i z całym światem w „ekstatycznym obcowaniu”, gdyż w obu tych podejściach do rzeczywistości (oddalenie się i zbliżenie) liczy się nie ograniczone ego, lecz wyjście poza: patrzenie, za-patrzenie, w które wpisana jest

ekstatyczność (starogreckie *ἔκστασις*, bycie na zewnątrz siebie). Widać to w pozornie prostym wierszu *Szczęście* (1948):

Jak ciepłe światło! Z różowej zatoki
Choiły masztów, odpoczynek lin
We mgłach poranka. Tam, gdzie w wody morza
Sączy się strumień, przy mostku, dźwięk fletu.
Dalej, pod łukiem starożytnych ruin
Widać idące maleńkie postacie,
Jedna ma chustkę czerwoną. Są drzewa,
Baszty i góry o wczesnej godzinie¹⁵.

Zajas zwraca uwagę czytelnika, że w tym wierszu o obecności podmiotu świadczy jedynie tytuł i wykrzyknik w pierwszym wersie¹⁶. Tytuł *Szczęście* sugeruje jakiś opis przeżycia albo tego, co owo przeżycie wywołało, ale Miłosz ogranicza się jedynie do opisu świata zewnętrznego, krajobrazu. Podmiot tu, niemalże po Wittgensteinowsku, jest „granicą świata” (teza 5.632 w *Traktacie*), a nie jego częścią: „Nic w polu widzenia nie pozwala wnosić, że jest ono widziane przez jakies oko”¹⁷. Podmiot patrzący kurczy się do bezwymiarowego punktu, ale pozostaje „przyporządkowana mu rzeczywistość”¹⁸.

Podobnego podejścia do „ja” możemy doszukiwać się także w myśli Pascala: „*Le moi est haïssable*” (ja jest wstrętne)¹⁹ polega na tym właśnie, iż „ja”, które czyni siebie ośrodkiem wszystkiego i pragnie zawładnąć wszystkim („drapieżna żądza posiadania i władania”), zasługuje jedynie na nienawiść²⁰. W sposób jeszcze bardziej radykalny ta myśl wybrzmiewa u Simone Weil, dla której jej własne istnienie jest „umniejszeniem chwały Boga”²¹. Komentując mowę Arystofanesa z *Ucztę* Platona, opisuje ona dążenie człowieka do pierwotnej jedności, gdzie nie ma ja i nie-ja:

naszym powołaniem jest jedność. Nasze nie-szczęście to stan dwoistości, to nieszczęście

15 *Idem*, *Wiersze wszystkie*, s. 485.

16 K. Zajas, *op.cit.*, s. 50.

17 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2000, s. 65.

18 *Ibidem*.

19 B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1989, s. 93.

20 *Ibidem*, s. 93–94.

21 S. Weil, *Wybór pism*, Kraków 1991, s. 115.

22 *Ibidem*, s. 38.

23 *Ibidem*, s. 115.

24 Miłosz pisze o tym w *Ziemi Ulro*: „Z tajemniczym pociągami do manichejskiej negacji, do *Le moi est haïssable* Pascala, do zadziwiającego oświadczenia Simone Weil: «Kiedy gdzieś jestem, kalam ciszę nieba i ziemi moim oddechem i biciem mego serca». Utożsamiając się z O.W.M. tam, gdzie (w *Les Arcanes*, komentarz do wersetu 22) opowiada o swoim poczuciu obcości wobec «przepięknego ładu» przyrody, kiedy jako samotne dziecko – dziecko, które dużo cierpiało – biegał po zdziczałym parku w Czerei, a każda rzecz, na jaką patrzył, rzeka, obłok, ptak, mrówka na gazonie, była częścią harmonijnego ruchu, jakby doskonale wiedząc, «gdzie są, skąd idą i dokąd». Taki człowiek jak ja jest więc ciągle wystawiony na pokusę skrajnego sceptycyzmu, słyszy w sobie głos oskarżający go o niewystarczalność własnego istnienia jako prawdziwą przyczynę jego wewnętrznych manipulacji, czyli o zmuszanie się do wiary przy braku wiary prawdziwej». C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994, s. 263–264.

25 *Idem*, *Wiersze wszystkie*, s. 1083.

26 *Ibidem*, s. 1082.

wynikające z pierwotnego grzechu pychy i niesprawiedliwości. [...] Lecz pragnienie wyjścia ze stanu dwoistości wskazuje na obecność w nas Miłości, i tylko Bóg Eros może przywrócić nas do jedności, która jest naszym najwyższym dobrem. Czym jest ta jedność? Nie chodzi przecież o związek dwóch istot ludzkich. Dwoistość, która jest naszym nieszczęściem, to przecięcie sprawiające, że ten, kto kocha, jest inny niż ten, kto jest kochany, ten, kto poznaje, jest inny niż ten, kto został rozpoznany, materia inna niż ten, kto na nią działa, to oddzielenie podmiotu od przedmiotu. Jedność to stan, w którym podmiot i przedmiot są jednym i tym samym²².

U Simone Weil owo pragnienie jedności jest zarazem pragnieniem śmierci. Temu Bogu, który przebywa za zasłoną konieczności, musimy zwrócić nasze istnienie. „Czyste patrzenie”, o którym piszę van Heuckelom w kontekście poezji Miłosza, jest obiektywnym ideałem również dla Weil. Chce „widzieć krajobraz taki, jaki jest, kiedy mnie nie ma...”²³, zniszczyć własne „ja”, by pozwolić rzeczom i krajobrazom być²⁴. „Ekstatyczne” wiersze Miłosza dobitnie ilustrują tę myśl – zarówno te cytowane wcześniej, jak i wiersz *Łąka*, w szczególności ostatnie zdanie: „Nagle poczułem, że znikam, i płacząc ze szczęścia”²⁵.

Niektóre zaś zdają się nawet wprost powtarzać za Simone Weil – jak np. wiersz *Kto?*:

Bądźcie sobą, rzeczy tej ziemi, bądźcie sobą.
Nie polegajcie na nas, na naszym oddechu,
Na fantazjach zdradliwego i chciwego oka.
Tęsknimy do was, do waszej istoty,
Abyście trwały takie, jak w sobie jesteście,
Czyste i nie oglądane przez nikogo²⁶.

3. Język i rzeczy

Owo wyjście poza ograniczoną i egoistyczną podmiotowość, stan zapatrzania i kontemplacji, intensywne przeżywanie obecnej chwili Miłosz łączy z jednoczesną obecnością wszędzie. Ewa Bieńkowska w swojej książce *W ogrodzie ziemskim* określa tę zdolność mianem transfiguracji:

Dar poetycki, jak wiemy od Miłosza, nie sprowadza się do udatnego posługiwania się językiem. Zawiera całą masę innych, substancjalnych umiejętności. Aby odprawić swój obrządek transfiguracji, poeta musi być jednocześnie obecny w wielu miejscach, osobach – i nawet poza kształtem ludzkim. Jest w ciele szypra galeonów, patrzy jego oczami na weneckie kurtyzany i widzi ich groby na wyspie, z ostatnim grzebieniem czekającym na Sąd Ostateczny. Jest w Mieście młodości, wtedy i nigdy. Na przylądkach Pacyfiku i przed epokami geologicznymi, które je uformowały. W ciele starej kobiety, której dawną urodę pamięta²⁷.

Najbardziej widoczne staje się to w tomie *Kroniki* z 1987 r., gdzie sam tytuł określa rolę poety – jest kronikarzem, który ocala fragmenty rzeczywistości siłą wyobraźni, sięgając po wydarzenia z dzieciństwa (a nawet po sytuacje, które się przydarzyły jego rodzicom), po rzeczywistość utrwaloną na fotografiach i w dziełach sztuki, wreszcie po „Niepoliczone żywoty / Nigdy nie wspomniane”²⁸. To je właśnie poeta chce uratować od zapomnienia w akcie poetyckiej apokatastazy. W tym akcie ocalenia poprzez nazywanie poeta obdarza istnieniem rzeczy przepadłe, nieobecne, i ostatecznie dąży do tego, żeby – jak to ujmuje Stanisław Barańczak – „opowiedzieć wszystko”²⁹.

Gdybyśmy mieli teraz przejść do konkretnych przykładów, to mogłoby się wydać, że owym istnieniem obdarzane są rzeczy zupełnie przypadkowe – na przykład

27 E. Bieńkowska, *W ogrodzie ziemskim. Książka o Miłoszu*, Warszawa 2004, s. 175.

28 C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 984.

29 S. Barańczak, *Miłosz: Sześć wykładów wierszem. Preliminaria Interpretacyjne* [w:] *Poznanie Miłosza 2. 1980–1998*, cz. 1, A. Fiut (red.), Kraków 2000, s. 246–262.

30 C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 951.

31 M. Freise, *Czesław Miłosz i historyczność kultury*, Kraków 2016, s. 281.

32 C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 931.

33 *Idem, Rodzinna Europa*, Warszawa 1990, s. 74–75.

trytony. Sam Miłosz we wstępie do cyklu *Dla Heraklita* przyznaje, że nie wie, dlaczego wybiera rzeczy, sceny i ludzi tak arbitralnie³⁰, ale osobiście jestem skłonny zgodzić się z poglądem, którego autorem jest Matthias Freise, że „w świecie poezji nie ma przypadku”³¹. Tom *Kroniki* zawiera dwa wiersze o trytonach: *W słoju i Trytony*. Zaczniemy od pierwszego:

Teraz ja z moją wiedzą, szanowne trytony,
Zbliżam się do słoja, w którym mieszkacie,
I patrzę, jak wznosicie się pionowo ku powierzchni
wody,
Pokazując brzuchy, których kolor
Cynobrowy, płomienny, spokrewnia was
Z alchemiczną salamandrą żyjącą w ogniu.
Może dlatego was upolowałem
W sadzawce między sosnami, kiedy pędzą kwiet-
niowe obłoki,
I niosłem do miasta w blaszance, dumny z tro-
feum.
Nie ma was od tak dawna, rozmyślam o chwili,
W której żyłyście nieświadome godzin i lat.
Zwracam się do was, daję wam istnienie,
Nawet imię i tytuł w księstwie gramatyki,
Żeby was koniugacją chronić od nicości.
Sam pewnie w mocy potęg, które oglądają mnie
I przenoszą w jakąś nad-formę gramatyczną,
A ja czekam z nadzieją, że porwą mnie i uniosą,
I trwać będę, jak alchemiczna salamandra
w ogniu³².

Jako młody chłopiec Miłosz był pewien, że zostanie przyrodnikiem. W *Rodzinnej Europie* opisuje swoją fascynację zajęciami z biologii i zanurzenie w „królestwo akwariów, słoju i klatek z ptakami czy białymi myszami”³³. Dlatego „z moją wiedzą” może tu oznaczać albo z wiedzą przyrodniczą, wiedzą o trytonach wziętą z biologii, albo z wiedzą, którą posiada w chwili pisania

tego wiersza, umożliwiającą poetycki opis trytonów po wielu latach i odtworzenie tego słoja w pamięci. Ta wiedza ma charakter wtajemniczenia poetyckiego, a nawet mitologicznego, o czym świadczy nawiązanie do „salamandry żyjącej w ogniu”³⁴, nie jest wiedzą (tylko) przyrodniczą, bo salamandra (a tym bardziej „alchemiczna”) jest „obiektem studiów także w krainie znaczeń, alchemii słów i metafizyki”³⁵, co usprawiedliwia sięgnięcie po znaczenia symboliczne. Najbardziej oczywista i jasna jest salamandra jako symbol ognia³⁶, co prowadzi do intuicji o nieśmiertelności tych stworzeń. Tym, co uruchamia wyobraźnię poetycką i spokrewnia trytony z mitycznymi stworami, jest właśnie kolor „cynobrowy, płomienny”. Poeta sugeruje, że owo pokrewieństwo może być powodem, dla którego je złowił („Może dlatego was upolowałem...”), i w świetle symbolicznego znaczenia rozjaśniają nam się w tym wierszu dwa poziomy. Na pierwszym poeta jest podmiotem, który łowi i przechowuje trytony (czyli po prostu traszki); dominują czasowniki w pierwszej osobie liczby pojedynczej: „zbliżam się”, „patrzę”, „upolowałem”, „niosłem”. Natomiast od czasownika „rozmyślam” zaczyna się przejście do innego poziomu, na którym poeta już nie mówi o przechowywaniu trytonów w słoju, bo zaczynają żyć inaczej – w języku. Tam dokonuje się apokatastaza, przywracanie do istnienia tego, czego już nie ma („Zwracam się do was, daję wam istnienie...”) we współlistnieniu i równoczesności momentów: „Zbliżam się do słoja, w którym mieszkacie”, i zarazem „Nie ma was od tak dawna...”.

Od poety zależy, czy konkretny szczegół przepadnie, czy zostanie utrwalony. Postanowił opowiedzieć, utrwalić w języku ten konkretny fragment minionej rzeczywistości. Lecz co następuje po tym? Nagle zwraca się ku sobie samemu („Sam pewnie w mocy potęg...”) i wyraża nadzieję, że z nim stanie się to samo. Nie jest już więcej podmiotem dokonującym poetyckiej apokatastazy, czasowniki nie wyrażają już prostego ruchu, lecz bierność wobec innego, gwałtownego: „ogładają mnie”.

34 Krzysztof Zajac sugeruje, że owa salamandra może pochodzić od Alberta Wielkiego (K. Zajac, *op.cit.*, s. 103). Jednak Albert Wielki w swoim traktacie *De animalibus* dementuje ten mit, tłumacząc, iż salamandry wcale nie żyją w ogniu, i choć są w stanie pogasić mały ogień, to przy dłuższym kontakcie spalają się.

35 M. Freise, *op.cit.*, s. 282.

36 J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London 1971, s. 277.

37 J. Błoński, *op.cit.*, s. 139.

38 C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 718.

39 W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2017, s. 267.

40 J. Błoński, *op.cit.*, s. 70.

a następnie „przenoszą”, czeka, aż go „porwą” i „uniosą”. Nazywając, „zwraca rzeczy ich prawowitemu właścicielowi. Zwraca je Bogu”³⁷ i umacnia je w istnieniu: „Co jest wymówione, wzmacnia się. / Co nie jest wymówione, zmierza do nieistnienia”³⁸.

Skoro nie jest w stanie dokonać tego jednak ze sobą, zostaje mu „czekanie z nadzieją”, aż zostanie porwany ku transcendencji i będzie „trwał jak alchemiczna salamandra w ogniu”, czyli trwał w wierze, bo salamandra – jak czytamy w *Słowniku symboli* W. Kopalińskiego – symbolizuje również wiarę, stąd łacińska dewiza „*Flagror non consumor*” (Płonę, ale się nie spalam)³⁹. „I forma pojedynczego ziarna wróci w chwale” – ta nadzieja wyrażona w poemacie *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* przekracza apokatastazę rozumianą jako akt poetycki:

Tylko Bóg, pomny obietnicy, może „formy pojedynczego ziarna” wprowadzić do Królestwa. Tym samym praca wyobraźni nie zostanie wydana zatraceniu. Zapowiada ona ostatnie objawienie, w którym [...] całe piękno stworzonego *profanum* zostanie przeniesione w doskonałość *sacrum*⁴⁰.

Drugi wiersz o trytonach, choć pozornie zawiera treści mniej symboliczne i zawile, prowadzi nas do prawdziwego sensu *apokatastasis*. Tutaj również uważam, że należy zacytować wiersz w całości:

Poznaję ich. Stoją na pokładzie
Statku „Correct”, kiedy wplynął w ujście Jeniseju.
Ten czarniawy, w skórzaney kurtce automobilisty
To Loris-Mielikow, dyplomata. Ten gruby, Wo-
strotin,
Właściciel kopalni złota i poseł do Dumy.
Obok szczupły blondyn, mój ojciec. I kościsty
Nansen.
Fotografia wisi u nas w domu w Wilnie

Przy ulicy Podgórna 5. Obok słojów,
 W których hoduję trytony. Co może stać się
 W ciągu dziesięciu lat? Koniec? Początek? świata.
 Mój ojciec, sprzed. Nie wiem, po co jeździł
 Latem 1913 roku w ponure pustkowia
 Zorzy polarnej. Jakie pomieszanie
 Czasów. I miejsc. Ja tu, niespokojny,
 W środku kalifornijskiej wiosny, bo nie układa
 się całość.
 Czego chcę? Żeby było. Co? Czego już nie ma.
 Nawet twoje trytony? Nawet trytony⁴¹.

41 C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 967.

42 M. Freise, *op.cit.*, s. 284.

43 E. Kiślak, *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa 2000, s. 355.

Tematem tego wiersza jest przede wszystkim pomieszanie, przypadkowe zestawienie i złożoność przestrzeni, z którymi poeta próbuje sobie poradzić, ułożyć w całość niepasujące do siebie fragmenty. Głównym tematem jest zdjęcie, które wisi obok słojów z trytonami, i za sprawą tego sąsiedztwa zyskuje wartość poetycką. Oprócz złożoności przestrzennej (poeta – „w środku kalifornijskiej wiosny”; zdjęcie – w Wilnie, w domu przy ulicy Podgórznej 5; ojciec na zdjęciu – na statku gdzieś w Syberii) mamy do czynienia ze złożonością czasową: terażniejszość, w której jest pisany wiersz; treść wspomnienia, czyli spojrzenie na zdjęcie wiszące obok słojów w wileńskim domu; rok 1913 utrwalony na zdjęciu. Jak połączyć w całość tak różne odcinki czasu i fragmenty przestrzeni? Freise również sugeruje, że

całości wcale tu być nie musi, może ją zastąpić relacja. Wszystkie te przestrzenie i czasy odnoszą się nawzajem do siebie nie tylko poprzez świadomość podmiotu lirycznego, lecz także semantycznie⁴².

Niemożliwość takiego połączenia i ogarnięcia całości, według Elżbiety Kiślak, „leczy poetę z pychy”⁴³. Dążenie do przywrócenia wszystkiego jest również dążeniem do sprawiedliwości. To, czego już nie ma – ludzie, miejsca,

rzeczy, czasy, „zasługuje” na istnienie, ale musi zaistnieć w „formie nad-gramatycznej”. Praca poety-kronikarza jest pracą cierpliwą, gorliwą i pełną pokory – język ani jest w stanie nazwać konkretnego, ani wszystkiego. Poeta wierzy, że nadając „imię i tytuł w księstwie gramatyki”, spełnia swoją misję, o czym mówi wiersz *Sekretarze*:

Sługa ja tylko jestem niewidzialnej rzeczy,
Która jest dyktowana mnie i kilku innym.
Sekretarze, nawzajem nieznani, po ziemi cho-
dzimy,
Niewiele rozumiejąc. Zaczynając w połowie
zdania,
Urywając inne przed kropką. A jaka złoży się
całość
Nie nam dochodzić, bo nikt z nas jej nie od-
czyta⁴⁴.

Bóg zaś wypowie ostatnie słowo, scali i przywróci wszystko.

Przytoczona wcześniej uwaga, której autorem jest Matthias Freise, odnośnie do układu całości w *Trytonach* nasuwa pewne przemyślenia. Po pierwsze, nie ma powodu, by relacja zastąpiła całość, bo całość implikuje relację, wzajemne odniesienia. Relacja tu może być inną nazwą całości. Nieprzypadkowo przytaczam tu wiersz *Sekretarze*, bo w nim – pięć lat przed wydaniem *Kronik* – nie zastanawia się, czy złoży się całość, lecz jaka złoży się całość. Po drugie, słuszne jest podkreślenie aspektu semantycznego w tej (całościowej) relacyjności. Nie chodzi tu o świadomość podmiotu (lirycznego, metafizycznego, transcendentalnego, jakkolwiek byśmy go nie nazwali) jako czegoś, co integruje odrębne wycinki złożonej rzeczywistości. Gdyby tak było, to nie istniałaby potrzeba wyrażania tego w języku. Tym, co łączy, jest słowo poezji, poetycki *logos* w swoim pierwotnym znaczeniu jako coś, co „zbiera”, „łączy ponownie” – od starogreckiego *legein*. Przywoływanie w pamięci i nazywanie rzeczy ma na celu

nie zaspokojenie potrzeb podmiotu, któremu „nie układa się całość”, lecz stanowi zadanie poezji.

Wiersz *Trytony* kończy się silnym akcentem ontologicznym, w którym Miłosz daje zwięzły wyraz swojemu dążeniu do apokatastazy. Abstrahując od koncepcji teologiczno-filozoficznych, chce jednej prostej rzeczy: żeby było.

4. Istnienie i czas

Wraz z dystansowaniem się podmiotu słowo „jest” zaczyna obejmować coraz szerszy obszar rzeczywistości. Podmiot odważa się powiedzieć o przeszłości tak, jakby była teraźniejszością, głębokiej przemianie ulega przeżywanie czasu. Marian Stala mówi w tym kontekście o dwóch projektach „usensowienia czasu” w poezji noblisty⁴⁵. Pierwszy to nakierowanie na ów „moment wieczny”, na intensywne przeżycie konkretnej chwili, która zostaje wyniesiona „ponad czas”, drugi to spojrzenie na czas przez pryzmat apokatastazy. Według Stali te dwa projekty są „dwoma stronami tego samego światoodczucia”, a tym, co je łączy, jest właśnie świadomość eschatologiczna⁴⁶. Widzimy to w pięknym wierszu *O modlitwie*:

Tyle wiem, że modlitwa buduje most z aksamitu,
Po którym idziemy, podlatując jak na trampolinie
Nad krajobrazy koloru dojrzałego złota
Przemienione magicznym zatrzymaniem słońca.
Ten most prowadzi na brzeg Odwrócenia,
Gdzie wszystko już na opak i słowo „jest”
Odsłania sens przeczuwalny ledwo⁴⁷.

Czym jest ów sens? Jest to inna czasowość, która odsłania się w apokatastazie. Przywrócenie – najprościej rzecz ujmując – jest możliwością mówienia w czasie teraźniejszym o wszystkich rzeczach, a najbardziej o tych, których już nie ma. Furtką do takiego rozumienia czasu

45 M. Stala, *Ekstaza o wschodzie słońca* [w:] *Poznawanie Miłosza* 3. 1999–2010, s. 168.

46 *Ibidem*, s. 168–169.

47 C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 857.

48 K. Zajas, *op.cit.*, s. 79.

49 E. Kiślak, *op.cit.*, s. 265. Mówi o tym również Jan Błoński: „Dar, obdarowywanie wskazują na szczęście, którym cieszy się człowiek żyjący w zgodzie z tym, co stworzone. Świat jest dobry, o ile jest darem, o ile utrzymuje go darząca dłoń” (J. Błoński, *op.cit.*, s. 240).

50 C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 644.

w tym ziemskim życiu są właśnie te chwile ekstazy, kontemplacji i „epifanicznego unieruchomienia”⁴⁸, o których była mowa w części drugiej niniejszego artykułu. Kolejnym przykładem będzie wiersz *Dar*, w którym poeta jest pogodzony z istnieniem – swoim, całego świata, a także Boga, bo „pojmowanie egzystencji jako daru [...] zakłada istnienie Dawcy”⁴⁹:

Dzień taki szczęśliwy.

Mgła opadła wcześniej, pracowałem w ogrodzie.
Kolibry przystawały nad kwiatem kaprifolium.
Nie było na ziemi rzeczy, którą chciałbym mieć.
Nie znałem nikogo, komu warto byłoby zazdrościć.

Co przydarzyło się złego, zapomniałem.
Nie wstydzilem się myśleć, że byłem kim jestem.
Nie czułem w ciele żadnego bólu.

Prostując się, widziałem niebieskie morze i żagle⁵⁰.

Dwie rzeczy warto w tym wierszu zaznaczyć. Znowu mamy do czynienia z mówieniem w czasie przeszłym, a więc opisywany dzień ukazuje się we wspomnieniu. Ten stan szczęśliwości mógłby wydawać się odległym wspomnieniem, ale poeta używa słowa „jestem”: „Nie wstydzilem się myśleć, że byłem kim jestem”. Sama konstrukcja zdania, gdy się jej przyjrzeć, zdaje się dziwna. „Byłem” czy „jestem”? Taki zabieg ustanawia pewną ciągłość między tym, co było, a tym, co jest. Przeszłość ukazuje się w postaci oczyszczonej, ale w tym wierszu trwa ona również w „teraz”. Czas teraźniejszy, choć użyty zostaje jedynie w słowie „jestem”, zawiera całe piękno opisywanego w czasie przeszłym dnia.

Akt apokatastazy w poezji dokonuje się poprzez wprowadzenie rzeczy w owo „teraz”, w „boską jednochwilość” (określenie Oskara Miłosza)⁵¹. Oczywiście najbardziej zależy poecie właśnie na ludziach. W jedenastej części poematu *Po ziemi naszej* opis rozpoczyna się od

odtworzenia „tła”, szczegółów składających się na świat tej konkretnej osoby – Pauliny, znajomej Miłosza z lat młodości, o której w zasadzie nie wiemy nic oprócz tego, co poeta zechciał o niej opowiedzieć w krótkim wierszu:

Paulina, jej stancja za czeladną, z jednym oknem
na sad,
gdzie najlepsze papierówki zbieram koło chlewu,
wyciskając dużym palcem nogi ciepłą maź gnojowiska,
z drugim oknem na studnię (lubię zapuszczać
wiadro
i płoszyć mieszkające tam żaby).
Paulina, geranium, chłód ubitej ziemi,
szytwe łóżko z trzema poduszkami,
żelazny krucyfiks i obrazy świętych
ozdobione trójpalmą i różą⁵².

Arent van Nieuwerkerken uważa, że tematem tego wiersza jest „miniona obecność [...] *hic et nunc*”⁵³. Pamięć zatacza coraz szersze kręgi i obejmując wszystkie te drobne szczegóły (które stanowią część wspólnego krajobrazu Pauliny i Miłosza, bo opisywane są rzeczy, które poeta sam widział), ratuje je od unicestwienia. Tu ujawnia się związek pamięci z apokatastazą, która znowu, podobnie jak w wierszach o trytonach, odbywa się na pograniczu poezji i wiary religijnej: „Paulina umarła dawno, ale jest. / I jestem czemuś przekonany, że nie tylko w mojej świadomości”⁵⁴.

Ten fragment z poematu *Po ziemi naszej* można rozumieć na dwa sposoby: albo, jak sugeruje van Nieuwerkerken, Paulina jest, bo istnieje w świadomości Boga, albo istnieje poza świadomością poety, nie tylko w świadomości, ale i realnie. W tym przypadku uważam, że nie ma niezgody pomiędzy tymi dwoma interpretacjami, gdyż istotą jest właśnie ten cud obecności, cud istnienia. Dlaczego cud? Bo przewyciężony zostaje fundamentalny paradoks: „umarła [...], ale jest”.

51 K. van Heuckelom, *op.cit.*, s. 86–87.

52 C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 526.

53 K. van Heuckelom, „*Patrzeć w promień od ziemi odbity*”. *Wizualność w poezji Czesława Miłosza*, Warszawa 2004, s. 55.

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*, s. 584.

56 K. Zajas, *op.cit.*, s. 105.

Jednakże dlaczego Paulina? Dlaczego ją poeta chce „uratować”? Wszystkie te pytania można zawrzeć w jednym podstawowym: „Dlaczego indywiduum?”. Dlatego, że to ono właśnie jest najbardziej bezbronne w obliczu wszelkiego rodzaju uogólnień – jak martwy lis z wiersza *Na trąbach i na cytrze*:

Z otchłani dla nieochrzczonych młodzianków
i dusz zwierzęcych niech wyjdzie martwy list
i zaświadczy przeciw językowi.

W mrówczanym świetle igliwia stojący sekundę
przed chłopcem, którego wezwano, żeby mó-
wił o nim czterdzieści lat później.

Nie ogólny, pełnomocnik idei lisa w płaszczu
podbitym uniwersaliami.

Ale on, mieszkaniec kamienistych jelniaków
niedaleko wioski Żegary⁵⁵.

Związek między Miłosza rozumieniem apokatastazy a apokatastazą jako koncepcją teologiczną ukazuje się w rzeczywistości sądu ostatecznego – i nie jest to jedynie metafora: poezja Miłosza świadczy na rzecz jednostki, poszczególnej osoby i jej życia, „przygotowuje [...] do zbawienia”⁵⁶; a zarazem przeciw językowi, historii, śmierci i wszelkiego rodzaju uogólnieniom niszczącym to, co indywidualne. W czwartej części poematu *Sześć wykładów wierszem* „ratuje” on pewną pannę Jadwigę:

Sezony powracające, górskie śniegi, morza,
Obracająca się niebieska kula ziemi,
A milczą, którzy biegli w artyleryjskim ogniu,
Przypadali do grudy, żeby uchroniła,
I ci, których wywożono z domu o świcie,
I ci, którzy wypełzli spod stosu krwawych ciał.
[...] ratując w myślach pannę Jadwigę,
Małą garbuskę, bibliotekarkę z zawodu,
Która zginęła w schronie tamtej kamienicy
Uważanej za pewną, a zapadła się,

I nikt nie mógł dokopać się przez płyty muru,
Choć wiele dni słyszano stukania i głosy.

[...]

Szkielecik panny Jadwigi, miejsce,
Gdzie pulsowało serce. To jedno kładę
Przeciw konieczności, prawu, teorii⁵⁷.

57 C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, s. 984.

58 *Ibidem*, s. 524.

59 *Ibidem*, s. 1170.

„To jedno kładę / Przeciw...”. Domyślamy się, że chodzi o jakiś spór, gdzie ważą się losy jednostki, i poeta jest „wezwany” do tego właśnie, by stać w obronie konkretnego wydobyczego z „wszechprzebaczającej” pamięci, położyć na szali los pojedynczego człowieka z nadzieją, że ostatecznie „będzie jakoś policzone: / żal i wielkie pragnienie, żeby raz wyrazić / jedno życie na inną, nie na własną chwałę”⁵⁸.

5. Zakończenie

Poezja w swoim dążeniu do opowiedzenia wszystkiego buduje fundament, na którym następnie Bóg dokona aktu przekraczającego ludzki język i rozum, czyli aktu zbawienia. Nie oznacza to jednak, że ta sfera jest nie do przeniknięcia dla wyobraźni – tutaj Miłosz wyraźnie idzie w ślady Swedenborga i Blake’a. Miłosz wierzy w życie po śmierci, które nie jest zaprzeczeniem świata doczesnego, ale jego oczyszczeniem: „Jeżeli po śmierci dostanę się do Nieba, musi tam być jak tutaj, tyle że pozbędę się tępych zmysłów i ociężałych kości”⁵⁹. W wierszu *Jak powinno być w niebie* (nawet tytuł *explicite* wyraża inspirację Swedenborgiem, który pisał sprawozdania ze swoich podróży w zaświaty) opisuje niebo, które, zdaniem poety, zawierać będzie to wszystko, czego doświadczamy tutaj, ale w formie jak gdyby spotęgowanej:

Jak powinno być w niebie wiem, bo tam bywa-
łem.

U jego rzeki. Słyszając jego ptaki.

[...] Myślę, że ruch krwi

⁶⁰ *Ibidem*, s. 938.

⁶¹ T. Merton, C. Miłosz, *Listy*, Kraków 2003, s. 16.

Tam powinien być dalej triumfalnym ruchem
Wyższego, że tak powiem, stopnia. Że zapach
lewkonii

I nasturcja i pszczoła i buczący trzmiel,
Czy sama ich esencja, mocniejsza niż tutaj,
Muszą tak samo wzywać do sedna, w sam środek

Za labiryntem rzeczy.

[...] Pokój wieczny

Nie mógłby mieć poranków i wieczorów.

A to już dostatecznie mówi przeciw niemu.

I zęby sobie na tym połamie teolog⁶⁰.

Miłosz zapewne wiedział, że zastanawiając się nad tym, sam jest w pewnym sensie teologiem. Nie daje rozstrzygającej odpowiedzi, ale przez poetycką apokatastazę wyraża dążenie do zjednoczenia *transcendence* i *devenir*⁶¹ (transcendencji i stawania się). Pragnienie takiego zjednoczenia idzie w parze z miłością do świata stworzonego i świadomością, że brak nawet najmniejszego szczegółu składającego się na *profanum* umniejsza potęgę wiecznego *sacrum*. Obecność *apokatastasis* nie jest bynajmniej przejawem zamięłowania Miłosza do rozmaitych heretyckich pomysłów, lecz intuicją, która nadaje kierunek całej jego poezji i ukazuje iście religijny sens poetyckiego powołania.

BIBLIOGRAFIA

- Barańczak S., *Miłosz: Sześć wykładów wierszem. Preliminaria Interpretacyjne* [w:] *Poznanwanie Miłosza 2. 1980–1998*, cz. 1, A. Fiut (red.), Kraków 2000, s. 246–262.
- Bieńkowska E., *W ogrodzie ziemskim. Książka o Miłoszu*, Warszawa 2004.
- Błoński J., *Miłosz jak świat*, Kraków 2011.
- Cirlot J.E., *A Dictionary of Symbols*, London 1971.
- Freise M., *Czesław Miłosz i historyczność kultury*, Kraków 2016.
- Heuckelom K. van, „*Patrzeć w promień od ziemi odbity*”. *Wizualność w poezji Czesława Miłosza*, Warszawa 2004.
- Heuckelom K. van, *Poezja Czesława Miłosza wobec tradycji okulocentryzmu. Rzecz o późnym wierszu „Oczy”* [w:] *Poznanwanie Miłosza 3. 1999–2010*, A. Fiut (red.), Kraków 2011, s. 909–939.
- Kiślak E., *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa 2000.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2017.
- Merton T., Miłosz C., *Listy*, Kraków 2003.
- Miłosz C., *Ogród nauk*, Lublin 1986.
- Miłosz C., *Rodzinna Europa*, Warszawa 1990.
- Miłosz C., *Wiersze wszystkie*, Kraków 2018.
- Miłosz C., *Ziemia Ulro*, Kraków 1994.
- Miłosz C., Gorczyńska R., „*Podróżny świata*”. *Rozmowy*, Kraków 2002.
- Nieukerken A. van, *Czesław Miłosz wobec tradycji europejskiego romantyzmu*, „*Teksty Drugie*”, 3–4 (2002), s. 39–56.
- Pascal B., *Mysli*, Warszawa 1989.
- Stala M., *Ekstaza o wschodzie słońca* [w:] *Poznanwanie Miłosza 3. 1999–2010*, A. Fiut (red.), Kraków 2011, s. 109–171.
- Szymik J., *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996.
- Weil S., *Szaleństwo miłości i ostatnie listy*, Poznań 2016.
- Weil S., *Wybór pism*, Kraków 1991.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2000.
- Zajas K., *Miłosz i filozofia*, Kraków 1997.
-

The portrait of Michal Radzivil by Jan Kupecký in the Museo Civico Ala Ponzone¹

Natallia Sliž

INDEPENDENT RESEARCHER

ORCID: 0000-0002-9907-9761

ABSTRACT

The article is devoted to the history of the portrait of Michal Radzivil by Jan Kupecký. The reconstruction of the history of this painting is based on visual sources, documents and biographical information. Attention is paid to the portrait itself and related to it personalities. The Radzivil family was one of the most influential and wealthy in the history of the Grand Duchy of Lithuania (GDL). The main residence was in Niasviž (Belarus). The representatives of this family had diplomatic and matrimonial contacts with the European elite. Scholars paid much attention to the Radzivil's collection of portraits but the portrait of Michal Radzivil in the Museo Civico Ala Ponzone in Cremona (Italy) is not analysed in historiography.

Jan Kupecký (1666–1740) was the author of this portrait. Michal Radzivil died in 1680. He could not order the painting. Taking into account different facts it is possible to say that Aleksandr Sobieski initiated this process. The cooperation between *Kupecký* and Sobieski lasted two years in Rome. Later, the portrait became the property of Giuseppe Sigismondo Ala Panzone. It is possible to speak

¹ The research is realized thanks to support of the European University Institute and Scholar Rescue Fund Institute of International Education.

with confidence that the likeness was painted by Kupecký and it never left this country.

KEYWORDS: the portret of Michal Radzivil, Jan Kupecký, Museo Civico Ala Ponzone

SŁOWA KLUCZOWE: portret Michała Radziwiłła, Jan Kupecký, Museo Civico Ala Ponzone

The Radzivil² (in Latin: Radvil, in Polish: Radziwiłł, in Italian: Radzyvil) family was one of the most influential and wealthy in the history of the Grand Duchy of Lithuania (GDL) in the sixteenth – eighteenth centuries. The main residence was in Niasviž (Belarus). The representatives of this family had diplomatic and matrimonial relations with the European elite. Since the Middle Ages, historical and cultural memory has become an important aspect in European culture. This tradition was very close to the nobility of the GDL. The Radzivils was included in these trends and provided their own kind of cultural policy. Portraits took an important place in it.

The article is devoted to the history of the portrait of Michal Radzivil by Jan Kupecký. The reconstruction of the history of this painting is based on visual sources, documents and biographical information. Attention is paid to the portrait itself and related to it personalities (Radzivil, Kupecký, Sobieski etc.).

Scholars paid much attention to Radzivil's collection of portraits³. But the portrait of Michal Radzivil in the Museo Civico Ala Ponzone in Cremona (Italy) has not been analysed in historiography. There is no information about this painting in previous European editions connected to Kupecký's paintings. Bernhard Vogel did not publish this portrait in his work⁴. The publications of the nineteenth century did not mention it. The appendix contained 219 works by Kupecký. However, the portrait

2 I use Belarusian transcription for proper and geographical names related to the history of Belarus.

3 B. Taurogiński, *Z dziejów Nieświeża: z 70 ilustracjami*, Warszawa 1937; T. Sulerzyńska, *Inwentarz galerii obrazów Radziwiłłów z XVII wieku*, "Biuletyn Historii Sztuki", 3 (1961), p. 270–271; M. Kałamajska-Saeed, *Portrety z galerii Nieświejskiej w akwarelach Karola Raczyńskiego* [in:] *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, Lublin 2004, p. 305–306; Н. Высоцкая, *О каталоге несвижских портретов 1928 г., хранящемся в Центральном Государственном историческом архиве Украины в Киеве*, vol. 7: *Нясвіжскія зборы Радзівілаў: іх фарміраванне, гістарычны лёс, цяперашняе месцазнаходжанне і шляхі выкарыстання*, А. Мальдзіс (ed.), Мінск 2002, p. 48–72; А. Сініла, *Жывапісныя творы з Нясвіжскай галерэі на архіўных фотаздымках* [in:] *Лёс фамільных скарбаў магнацкіх родаў Беларусі*, Нясвіж 2020, p. 7–60.

4 B. Vogel, *Ioannis Kupecky, Incomparabilis Artificis, Imagines et Picturae*, Nürnberg 1745.

5 C. Wurzbach, *Kupecky Johann* [in:] *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich: enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche seit 1750 in den österreichischen Kronländern geboren wurden oder darin gelebt und gewirkt haben*, vol. 13, Wien 1856, p. 396–407; A. Nyári, *Der Porträtmaler Johann Kupetzky: sein Leben und seine Werke*, Wien–Pest–Leipzig 1889, p. 111–124.

6 About *Kupecký* see: K.J. Füessli, *Leben Georg Philipp Rugendas und Joh. Kupezki*, Zürich 1758; C. Wurzbach, *op.cit.*, p. 396–407; A. Nyári, *op.cit.*; E. Alexandr, *Johann Kupezky (1666–1740): ein Meister des Barockporträts*, Roma 2001.

7 I am grateful for help with the information about the portrait to Mario Marubbi (Conservatore Pinacoteca Ala Ponzone Comune di Cremona).

8 L. Vergnano, *Ala Ponzoni, Giuseppe Sigismondo* [in:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1 (1960), [https://www.treccani.it/enciclopedia/ala-ponzoni-giuseppe-sigismondo_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/ala-ponzoni-giuseppe-sigismondo_(Dizionario-Biografico)) [access date: 20.04.2024].

9 A. Puerari, *La Pinoteca di Cremona*, Firenze 1951, p. 204–205.

10 A *župan* (in Polish: *żupan*, in Belarusian: *жупан*) is a long-lined garment of West or Central Asian origin which was widely worn by male nobles in the Polish–Lithuanian Commonwealth in the 16th–18th cc.

of Michal Radzivil has not noted between them as well Cremona as the place of *Kupecký's* works⁵.

Jan *Kupecký* (in German: Johann Kupetzky, in Italian: Giovanni Kupecki, in Hungarian: Kupecky János, or Kupeczky János, 1666–1740) was an author of this portrait. He was born in the Czech. His family was forced to leave the country for religious reasons. *Kupecký* spent a lot of time in Italy, where he studied the works of Italian masters. As a portraitist, he was popular among influential personalities. *Kupecký* painted the portraits of Peter I, Eugene of Savoy etc. The paintings are kept in museums in Berlin, Prague, Bratislava, Warsaw and other cities⁶.

The portrait of Michal Radzivil. The portrait of Michal Radzivil comes from the collection of Marquis Giuseppe Sigismondo Ala Panzone (1761–1842)⁷. He collected various art objects. The Marquis died childless. According to his will, the collection passed into the possession of the state. Only in 1878, Cremona received the right to his palace and art and scientific collections but the part of the collection had already been sold⁸. *Radzivil's* portrait also became a property of the museum as other works of art.

The museum catalogue contains general information about the portrait, but the date of the uprising of the image is not given. It is known that Ala Panzone acquired works of art. The history of the acquisition of the portrait is not presented. It is the only painting by *Kupecký* kept in Cremona⁹.

The oval-shaped portrait of M. Radzivil is oil painting on canvas (Fig. 1). Its size is 0,95 × 0,71 m. There is a tablet in Italian at the bottom of the portrait: “297 / Giovanni Kupetzki / n. 1667 – m. 1740 / retratto di Michele Radzyvile / Lascito Ponzone”. The number corresponds to the number in the published catalogue.

At the top of the portrait, there is an inscription in Latin: “DUX / MICHAEL RADZIVILL”. The letters are written in soft paint. Only the princely title was written. There is no information about *Radzivil's* posts. A middle-aged man is in knight's armour. A brown *župan*¹⁰ is under

military ammunition. There is a sword on the belt. The left hand is on it. The ring is on the third finger, but it is unclearly depicted. A red delia¹¹ is on the shoulders. It is furred and linked with a beautiful buckle. Radzivil held the post of hetman. Usually, persons of this rank were represented with a hetman's mace.

Such look of the nobility of the GDL was typical, especially for the seventeenth century. This portrait is close to the so-called Sarmatian portrait¹². This type of painting was spread in the Polish-Lithuanian Commonwealth. Artists presented a person in traditional clothes with an attribute of power. A coat of arms and posts were reflected on the portraits. Of course, Kupecký did not work in this genre. He made a copy from a certain visual source.

According to the biography and visual sources, I attribute the portrait to Michal Kazimir Radzivil (1635–1680). He held many of posts in the GDL: castellan (1661–1666), voivode of Vilna (1666–1668), vice-chancellor of the GDL and field hetman (from 1668) etc. Michal Kazimir married the sister of King Jan Sobieski – Katarzyna¹³. This greatly helped his political career. Radzivil's biography was also connected with Italy. He was an ambassador in Rome in 1680. Radzivil visited Florence. An anonymous report described the ceremony of the reception. He died in Bologna in that year¹⁴.

The portrait of M. Radzivil appeared after his death. Such a large painting was intended for rooms in a palace. It should present Radzivil as a warrior. The nobility of the GDL considered military achievements as the most honourable. M. Radzivil took an active part in the war between Russia and the Polish-Lithuanian Commonwealth of 1654–1667. He defended his town Niasviž from Moscow army¹⁵. These facts could have an influence on the choice of Radzivil's look for historical memory.

Prototypes of the portrait. Several works of art related to Michal Kazimir have been preserved: the portrait by an unknown author (1672, National Museum in Warsaw, Poland), Entry of Michal Kazimir Radzivil to Rome by

¹¹ A delia is a garment worn by male nobles of the Polish–Lithuanian Commonwealth in the 16th–18th cc. It was similar to a coat or cloak.

¹² About Sarmatian portrait see: *Seminaria niedzickie*, vol. 2: *Portret typu sarmackiego w wieku XVII w Polsce, Czechach, na Słowacji i na Węgrzech*, Kraków 1985.

¹³ I use the proper names devoted to Polish history according to Polish transliteration.

¹⁴ Archivio di Stato di Firenze, Miscellanea Medicea, buste 103, № 2; J. Jaroszuk, *Radziwiłł Michał Kazimierz* [in:] *Polski słownik biograficzny* (PSB), vol. 30, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, p. 292–299; *idem*, *Poselstwo z obiedienją Michała Kazimierza Radziwiłła do Rzymu w latach 1679–1680*, *Miscellanea Historico-Archivistica*, vol. 3: *Radziwiłłowie XVI–XVIII wieku w kręgu polityki i kultury*, Warszawa–Łódź 1989, p. 105–119; B. Przybyszewska-Jarumińska, *O muzycznych i teatralnych doświadczeniach Michała Kazimierza Radziwiłła podczas jego pobytu w Italii w latach 1677–1678 raz jeszcze*, "Res Facta Nova", 12 (2011), p. 125–137.

¹⁵ J. Jaroszuk, *Radziwiłł Michał Kazimierz*, p. 292–299.

16 E. Kamieniecka, *Portret zbiorowy Daniela Schultza*, "Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie", 22 (1978), p. 117–156; H. Osiecka-Samsonowicz, *Ceremonie e feste polache nella Roma barocca 1587–1696*, Roma 2011, p. 48–56; D. Walawender-Musz, *Rzecz o przesławnym wjeździe księcia Radziwiłła do Rzymu. W kręgu jednego obrazu*, "Studia Wilanowskie", 27 (2010), p. 146–155; visual sources devoted to M. Radziwil see at the website: <https://shorturl.at/1C8HH> [access date: 20.04.2024].

17 The description of the portrait of M. Radziwil from the card of the National Museum in Warsaw: Nr 22498 MNW, seize 84 × 59,5, oil painting on canvas. I would like to express my gratitude for the information about this portrait to dr Łukasz Sokołowski, assistant professor at the Inventory Department of the National Museum in Warsaw.

18 E. Kamieniecka, *op.cit.*, p. 143–149.

19 F.J. Bentkowski, *Spis medalów polskich lub z dziejami krainy polskiej stycznych, w Gabinecie Król. Aleks. Uniwersytetu w Warszawie znajdujących się, tudzież ze zbiorów i pism rozmaitych lub podań zebrany i porządkiem lat ułożony*, Warszawa 1830, p. 84, no. 286; E. Raczyński, *Gabinet medalów polskich oraz tych, które się dziejów Polski tyczą począwszy od najdawniejszych aż do końca panowania Jana III (1513–1696)*, vol. 2, Berlin 1845, p. 378; E. Hutten-Czapski, *Catalogue de la collection de des médailles et monnaies polonaises*, vol. 2, St. Petersburg–Paris 1872, p. 255, 258. The image of the medal is on the web-side: <https://onebid.pl/pl/medale-medal-michal-kazimierz-radziwill-1680-hoehn-galwan/240321>.

20 L. Forrer, *Biographical Dictionary of Medallists, Coin-, Gem-, and Seal-Engravers, Mint-Masters, etc. Ancient and Modern*, vol. 2, London 1907, p. 520–523.

Niccolo Viviani Codazzi and Pieter van Bloemen (the end of seventeenth century, Museum of King Jan III's Palace at Wilanów, Poland), the portrait by an unknown author (about 1730, Macej Radziwil's collection), medals and different engravings¹⁶.

Comparison of the portrait of M. Radziwil with various visual sources led me to the following conclusions. The portrait by Kupecký was similar to the portrait painted by an unknown master from Polish-Lithuanian Commonwealth in 1672 (Fig. 2). The National Museum in Warsaw purchased it from Jadwiga Rychterówna in 1920. Since 1946, it was in the Museum of King Jan III's Palace at Wilanów. The painting was destroyed before 1985¹⁷. The image is possible to see as an illustration to the article written by Polish scholar Elena Kamieniecka. The quality of the publication is quite low. It is in black and white colours¹⁸. This gives a possibility to mark the general similarity between appearances in two portraits.

The resemblance was also found on the medals stamped in honour of M. Radziwil. Historiography describes three medals. Two of them are known in literature. The obverse of the first medal depicts a man dressed in knight's armour (Fig. 3). A delia with a buckle is on his shoulders. The image is very similar to the portraits mentioned above. The inscription is the next: "MICHAEL CASIMIRUS D[ei] G[ratia] DUX RADZIWILL & c". There is an image of an eagle (Radziwil's coat of arms) and the inscription on the reverse: "IMMOTA SEMPERQUE EADEM"¹⁹. The author of the medal was Johann Höhn (1635–1693). He lived and worked in Gdansk. Among his works, there are also images of Jan Sobieski²⁰. This medal and the portrait by Kupecký have similarities. In addition, the inscription on the portrait is almost identical to the inscription on the medal. In my opinion, the medal could become a prototype for Kupecký. Its small size gives a possibility to transport it anywhere. However, Kupecký refined the image on this portrait. Later, the engraving

of Radzivil was also based on this medal in Józef Łoski's book devoted to the Sobieskis²¹.

The second medal of 1680 has the inscription on the obverse: "FELIX ET LONGÆVUS MICHAEL RADZIVIL D[ei] G[ratia] DUX O[lycensis] A[e] N[ieswiezensis] s[acri] R[omani] I[mperii] P[rinceps] C[omes] in M[ir] S[zydlowiec] ET K[roze] EX Voto ROMÆ VIVAT ET MULTIS DE HOSTE TRIUMPHIS LAURUS EI VIRESCAT". The next inscription is on the reverse: "VULT BENE UTROQUE". This medal was made in Rome (Fig. 4)²². It is similar to the portrait but only in general outlines.

Thus, the portrait of 1672, the first medal and the portrait by Kupecký can be placed in one line. They were created in different conditions but they have common features. It seems the most realistic version that the medal became the prototype for Kupecký.

The origin of the portrait. Radzivil had already died at the moment of Kupecký's art activity. I tried to find out how this portrait could have appeared. According to my point of view, the portrait could be painted in the Italian period. It is known that *Kupecký* opened his art atelier in Rome in 1700. During this period, prince Aleksander Sobieski was in Italy. He was Katarzyna Sobieski's nephew. As it was mentioned above she was M. Radzivil's wife. Aleksander's mother, Maria Kazimira also lived in Rome. The family continued to participate in political life of Europe and the Polish-Lithuanian Commonwealth. Living in Rome gave many opportunities for this²³.

The Sobieskis was well-known in Europe in that period. The victory of Holy Roman Empire and Polish-Lithuanian Commonwealth over the Ottomans at the Battle of Vienna in 1683 under the command of Jan Sobieski brought glory and fame to the family. For example, the Medici also paid attention to this historical event²⁴. The Italian news reported about the Sobieskis. It was written that Aleksander and Kostanty Sobieski had

21 J. Łoski, *Jan Sobieski, jego rodzina, towarzysze broni i współczesne zabytki*, Warszawa 1883, p. 42–43.

22 E.J. Bentkowski, *op.cit.*, p. 85, no. 287; E. Raczyński, *op.cit.*, p. 378–381; E. Hutten-Czapski, *op.cit.*, p. 255, 258.

23 *Listy Marii Kazimiery z Archiwum Sobieskich w Oławie*, vol. 2: *Listy do synów z lat 1697–1704*, A. Czerniecka (ed.), Warszawa–Mińsk 2021, p. LIX–LVII; J. Pietrzak, *Maria Kazimiera d'Arquien Sobieska w życiu publicznym Wiecznego Miasta w świetle awizów i gazet drukowanych*, "Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym", 64/4 (2022), p. 31–61.

24 *Archivio di Stato di Firenze*, Mediceo del Principato, f. 4416, 3042, f. 205v–208, 263v–266, 292v–298, 313v–316, 329v–332, 426v–429.

25 *Archivio di Stato di Firenze*, Mediceo del Principato, f. 3088c, f. 159v–162, 169–172, 171v–174, 223–226.

26 F. Ceci, *Le memorie della famiglia Sobieski nei Musei e negli archivi della Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali del Comune di Roma (Musei Capitolini, Museo di Roma, Archivio Storico Capitolino)*, “Eastern European History Review. The Sobieski Family: History, Culture and Society. Insights Between Rome, Warsaw and Europe”, 3 (2020), p. 205–225.

27 F. Ceci, *La chiesa salvata dai polacchi: Alessandro Sobieski, Padre Iginio da Alatri e la Chiesa di Santa Maria della Concezione dei Cappuccini a Roma* [in:] *Italia e Polonia (1919–2019). Un meraviglioso viaggio insieme lungo cento anni. Włochy i Polska (1919–2019). Sto lat wspólnej fascynującej podróży, Warszawa 2019*, p. 209–215.

28 K.J. Füessli, *op.cit.*, p. 21–23; A. Nyári, *op.cit.*, p. 22–37; J. Poraziński, *Aleksander Benedykt Stanisław Sobieski* [in:] *Polski słownik biograficzny* (PSB), vol. 39, no. 4, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 2000, p. 481–483; A. Skrzypietz, *Królewscy synowie – Jakub, Aleksander i Konstanty Sobiescy*, Katowice 2011, p. 502–512; G. Platania, *Una famiglia polacca in esilio nella Roma del primo Settecento: i Sobieski tra affanni, stravaganze, musica e teatro*, “Temi e Testi”, 219 (2022), p. 23–36.

29 E. Kamieniecka, *op.cit.*, p. 128.

30 Aleksander Benedykt Sobieski (1677–1714), Jan Kupecký (?), Biblioteka Kórnicka, sygn. MK 3308; https://platforma.bk.pan.pl/pl/search_results/268020?tab=file_records [access date: 20.04.2024].

31 *Nowe artystyczne nabytki Hr. Tytusa Działyńskiego*, “Przegląd Poznański”, (1851), p. 200–201; B. Dolczewska, „Królewska” galeria obrazów Tytusa

departed towards Roma for the celebrations of the Holy Year and to meet their mother (1700)²⁵.

Aleksander Sobieski was a highly educated person. He was interested in music, theatre, and art. Aleksander lived in Italy from 1700 until he died in 1714. It was saved the engraving depicted Sobieski's burial in the Capuchin temple in Rome²⁶. His tombstone is still kept in this church²⁷. His mother rented Palazzo Zuccari in Rome (Fig. 5). Kupecký and Sobieski met in Italy. Sobieski took an interest in his works. The artist painted for him during two years²⁸. Kupecký drew two portraits of Aleksander (1700). One of them is kept in The Georg Schäfer Museum (Germany)²⁹, and the other is in the library in Kórnik (Poland)³⁰. The Polish collector Tytus Działyński bought this portrait around 1851. Firstly, it was attributed to Aleksander's brother Jakub. Later it was found out that Aleksander was depicted on the painting³¹.

Probably, Aleksander ordered Radzivil's portrait. This could happen in 1700–1709 in Rome. At that time, Radzivil's youngest son, Karal Stanislaŭ (in Polish: Karol Stanisław, 1669–1717) was alive, but he participated in political events in the GDL³². A. Sobieski corresponded with him³³. Karal Stanislaŭ made a grand educational tour in Europe in 1684–1687. He also visited Italy. A young man paid attention to architecture and art in his diary³⁴. This fact shows that Karal Stanislaŭ had a notion about general tendencies in European art. The details of ordering Radzivil's portrait are very difficult to reconstruct. Aleksander could order a portrait either for his own gallery or for the Radzivils³⁵.

Aleksander's interest in art can be explained by the good taste of his father and the established tradition of creating art galleries. Since childhood, Alexander had the opportunity to see wonderful works of art. For example, Jan Sobieski possessed two portraits by Rembrandt in his collection³⁶. Radzivils' portraits were in the Sobieski collection. The inventory of Aleksander Sobieski's movables in Zoločiv (now Ukraine) listed 93 images (1713).

It mentioned a portrait of Radzivil in a yellow żupan. It was not noted an artist or other details about it³⁷. The inventory of pictures (1740 and 1746) of the castle in Žolkev (now Ukraine) also enumerated Radzivils' portraits³⁸. This documents show that the family was interested in art and had a good collection. To order paintings was a common practice for the Sobieskis.

Radzivils' collections contained portraits of representatives of the family, nobility of the GDL and Poland, royalty, clergy etc. There were also images connected with the Sobieskis. The paintings belonged to European and local artists³⁹. It is known that the Radzivils attached great importance to family ties with representatives of prominent families. The marriage of Michal Kazimir Radzivil and Katarzyna Sobieska allowed include the Sobieskis into Radzivil's historical and cultural memory. Michal Kazimir Radzivil called Rybanka made every effort to realisation this program. The connection between the two families was stressed in publications and a genealogical tree created at that time. On Michal Kazimir Radzivil's initiative, a group of sculptures appeared in Žolkev. There were figures of Jan Sobieski, Jan Daniłowicz, Michal Radzivil, Karal Radzivil, Stanislaw Żółkiewski, Jakub Sobieski⁴⁰. Visualisation of history and culture was also important for the Radzivils. The family used all historical events and persons for development self-presentation. It shows that Michal Radzivil was a significant figure for the two families. His portrait could be a real adornment in any gallery.

In this context, it needs to pay attention to other portraits painted by Kupecký. Tytus Działyński purchased them no later than 1858. Now they are kept in the library in Kórnik. Kupecký drew them in 1711 or 1712 when he was in Karlovy Vary. According to legend, Russian tsar Peter I ordered a portrait of the hetman of the GDL Ludvik Kanstancin Pacej (1664–1730) as a gift with his portrait. The two paintings have a common style. It is regarded that the portrait originated from Pacej's

Działyńskiego w Kórniku, "Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej", 29 (2009), p. 252–253.

³² A. Rachuba, *Radziwiłł Karol Stanisław* [in:] *Polski słownik biograficzny* (PSB), vol. 30, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, p. 240–248.

³³ Archiwum Radziwiłłów [AGAD], dz. III, sygn. 35.

³⁴ K. Mikocka-Rachubowa, *Wrażenia artystyczne Karola Stanisława Radziwiłła z podróży po Europie (1684–1687)* [in:] *Miscellanea Historico-Archivistica*, vol. III: *Radziwiłłowie XVI–XVIII wieku w kręgu polityki i kultury*, Warszawa–Łódź 1989, p. 235–250.

³⁵ The part of Aleksandr's document is kept in: ИГДБ, ф. 695, воп. 1, сир. 73, 138, 155 i ииш.

³⁶ M.D. Kossowski, *O portretach Rembrandta z Zamku Królewskiego w Warszawie – analiza przedstawienia a zdefiniowanie tematu i określenie sportretowanych osób*, "Opuscula Musealia", 25 (2018), p. 261–285.

³⁷ Biblioteka Narodowa, Archiwum Aleksandra Czołowskiego Rps 5521 IV, 35–40.

³⁸ *Materiały źródłowe do dziejów kultury i sztuk, XVI–XVIII w.*, M. Gębarowicz (ed.), Wrocław 1973, p. 172–206.

³⁹ T. Sulerzyńska, *op.cit.*, p. 270–271; H. Высоцкая, *op.cit.*, p. 48–72.

⁴⁰ T. Bernartowicz, *Mitra i buława. Królewskie ambicje książąt w sztuce Rzeczypospolitej szlacheckiej (1697–1763)*, Warszawa 2011, p. 107–123.

41 *Spis wystawy obrazów w Palacu Działyńskich na korzyść ubogich miejscowych w Poznaniu*, Poznań 1866, p. 5, no. 101; *Spis drugiej seryi wystawy obrazów w Palacu Działyńskich na korzyść ubogich miejscowych w Poznaniu*, Poznań 1866, p. 3, no. 17; B. Dolczewska, *op.cit.*, p. 257–258.

42 A. Sowa, *Pociej Ludwik Konstanty h. Waga (1664–1730) [in:] Polski słownik biograficzny (PSB)*, vol. 27, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983, p. 38–47.

possession Ružanka (Belarus)⁴¹. Patej had good relations with Peter I. Their contacts took place in 1709–1710⁴². At that time Kupecký was already working at the Viennese court. Interestingly, both portraits represent such important personalities in a rather free manner. So, Kupecký painted portraits connecting with the Polish-Lithuanian Commonwealth but it happened in different situations.

Conclusions. Jan Kupecký was a talented artist. It was a reason for representatives of high society from different countries to order paintings. Self-presentation by visualisation was still important for the nobility at the beginning of the eighteenth century. Radzivil's portrait brings additional information about Kupecký and his works as well as the cultural history of different countries.

According to the mentioned facts, it is possible to say that Sobieski ordered the painting. The cooperation between Kupecký and Sobieski lasted two years. During this period the artist could create more pictures. It is rather complicated to find any trails of movables from Palazzo Zuccari after the death of Aleksander and his mother. It needs special research. Aleksander and his brothers were the last male representatives of the family. The heritage passed to another family. Later, the portrait became the property of Giuseppe Sigismondo Ala Panzone. It is possible to speak with confidence that the likeness was painted by Kupecký and it never left Italy.

Collecting of paintings became popular in the nineteenth century. Thanks to this, many art objects have been preserved. However, collectors did not always leave information on how they acquired works of art. This article is an attempt to reconstruct the history of Radzivil's portrait. Of course, research in the archives of Sobieski and Ala Panzone could bring additional information on this topic. The analysed visual sources allow say that A. Sobieski had a connection to the portrait. The previous portrait and the medal were the prototypes for the painting.

ILLUSTRATIONS



1. *Jan Kupecký, The portrait of Michal Radzivil, 1700–1709, oil on canvas, 0,95 × 0,71 m. The Museo Civico Ala Ponzone (Photo by N. Sliž).*



16. Nie określony malarz czynny w XVII w., *Portret Michała Kazimierza Radziwiłła*, Muzeum Narodowe w Warszawie

2. An unknown author, *The portrait of Michal Radzivil*, 1672. Elena Kamieniecka, *Portret zbiorowy Daniela Schultza*, "Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie", 22 (1978), p. 128.



5. Sobieski's coat of arms, Palazzo Zuccari, Rome (Photo by N. Sliž).

BIBLIOGRAPHY

- Alexandr E., *Johann Kupezky (1666–1740): ein Meister des Barockporträts*, Roma 2001.
- Bentkowski F.J., *Spis medalów polskich lub z dziejami krainy polskiej stycznych, w Gabinecie Król. Aleks. Uniwersytetu w Warszawie znajdujących się, tudzież ze zbiorów i pism rozmaitych lub podań zebrany i porządkiem lat ułożony*, no. 286, Warszawa 1830.
- Bernartowicz T., *Mitra i buława. Królewskie ambicje księząt w sztuce Rzeczypospolitej szlacheckiej (1697–1763)*, Warszawa 2011.
- Ceci F., *La chiesa salvata dai polacchi: Alessandro Sobieski, Padre Igino da Alatri e la Chiesa di Santa Maria della Concezione dei Cappuccini a Roma* [in:] *Italia e Polonia (1919–2019). Un meraviglioso viaggio insieme lungo cento anni. Włochy i Polska (1919–2019). Sto lat wspólnej fascynującej podróży*, Varsavia 2019, p. 209–215.
- Ceci F., *Le memorie della famiglia Sobieski nei Musei e negli archivi della Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali del Comune di Roma (Musei Capitolini, Museo di Roma, Archivio Storico Capitolino)*, “Eastern European History Review. The Sobieski Family: History, Culture and Society. Insights Between Rome, Warsaw and Europe”, 3 (2020), p. 205–225
- Dolczewska B., „Królewska” galeria obrazów Tytusa Działyńskiego w Kórniku, “Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej”, 29 (2009), p. 249–266.
- Forrer L., *Biographical Dictionary of Medallists, Coin-, Gem-, and Seal-Engravers, Mint-Masters, etc. Ancient and Modern*, vol. 2, London 1907.
- Füessli K.J., *Leben Georg Philipp Rugendas und Joh. Kupezki*, Zürich 1758.
- Hutten-Czapski E., *Catalogue de la collection de des médailles et monnaies Polonaises*, vol. 2, St. Petersburg–Paris 1872.
- Jaroszuk J., *Radziwiłł Michał Kazimierz* [in:] *Polski słownik biograficzny (PSB)*, vol. 30, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, p. 292–299.
- Jaroszuk J., *Poselstwo z obediencją Michała Kazimierza Radziwiłła do Rzymu w latach 1679–1680*, *Miscellanea Historico-Archivistica*, vol. 3: *Radziwiłłowie XVI–XVIII wieku w kręgu polityki i kultury*, Warszawa–Łódź 1989, p. 105–119.
- Kałamajska-Saeed M., *Portrety z galerii Nieświeskiej w akwarelach Karola Raczyńskiego* [in:] *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, Lublin 2004.
- Kamieniecka E., *Portret zbiorowy Daniela Schultza*, “Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, 22 (1978).
- Kossowski M.D., *O portretach Rembrandta z Zamku Królewskiego w Warszawie – analiza przedstawienia a zdefiniowanie tematu*

- i określenie sportretowanych osób, "Opuscula Musealia", 25 (2018), p. 117–156.
- Listy Marii Kazimiery z Archiwum Sobieskich w Oławie, vol. 2: Listy do synów z lat 1697–1704, A. Czerniecka (ed.), Warszawa–Mińsk 2021.
- Łoski J., *Jan Sobieski, jego rodzina, towarzysze broni i współczesne zabytki*, Warszawa 1883.
- Materiały źródłowe do dziejów kultury i sztuk, XVI–XVIII w.*, M. Gębarowicz (ed.), Wrocław 1973.
- Mikocka-Rachubowa K., *Wrażenia artystyczne Karola Stanisława Radziwiłła z podróży po Europie (1684–1687)* [in:] *Miscellanea Historico-Archivistica*, vol. III: *Radziwiłłowie XVI–XVIII wieku w kręgu polityki i kultury*, Warszawa–Łódź 1989, p. 235–250.
- Nowe artystyczne nabytki Hr. Tytusa Działyńskiego*, "Przegląd Poznański", (1851).
- Nyári A., *Der Porträtmaler Johann Kupetzky: sein Leben und seine Werke*, Wien–Pest–Leipzig 1889.
- Osiecka-Samsonowicz H., *Ceremonie e feste polache nella Roma barocca 1587–1696*, Roma 2011.
- Pietrzak J., *Maria Kazimiera d'Arquien Sobieska w życiu publicznym Wiecznego Miasta w świetle awizów i gazet drukowanych*, "Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym", 64/4 (2022).
- Platania G., *Una famiglia polacca in esilio nella Roma del primo Settecento: i Sobieski tra affanni, stravaganze, musica e teatro*, "Temi e Testi", 219 (2022), p. 103–132.
- Poraziński J., *Aleksander Benedykt Stanisław Sobieski* [in:] *Polski słownik biograficzny (PSB)*, vol. 39, no. 4, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 2000, p. 481–483.
- Przybyszewska-Jarmińska B., *O muzycznych i teatralnych doświadczeniach Michała Kazimierza Radziwiłła podczas jego pobytu w Italii w latach 1677–1678 raz jeszcze*, "Res Facta Nova", 12 (2011), p. 125–137.
- Puerari A., *La Pinoteca di Cremona*, Firenze 1951.
- Rachuba A., *Radziwiłł Karol Stanisław* [in:] *Polski słownik biograficzny (PSB)*, vol. 30, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, p. 240–248.
- Raczyński E., *Gabinet medalów polskich oraz tych, które się dziejów Polski tyczą, począwszy od najdawniejszych aż do końca panowania Jana III (1513–1696)*, vol. 2, Berlin 1845.
- Seminaria niedzickie*, vol. 2: *Portret typu sarmackiego w wieku XVII w Polsce, Czechach, na Słowacji i na Węgrzech*, Kraków 1985.
- Sinila A., *Zhyvapisnyia tvory z Niasvizhskai galerei na arkhivnykh fotadzymbkakh*, [v:] *Les famil'nykh skarbaŭ magnatskikh rodaj Belarusi*, Niasvizh 2020, s. 7–60.
- Skrzypietz A., *Królewscy synowie – Jakub, Aleksander i Konstanty Sobiescy*, Katowice 2011.

- Sowa A., *Pociej Ludwik Konstanty h. Waga (1664–1730)* [in:] *Polski słownik biograficzny* (PSB), vol. 27, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983, p. 38–47.
- Spis drugiej seryi wystawy obrazów w Pałacu Działyńskich na korzyść ubogich miejscowych w Poznaniu*, Poznań 1866.
- Spis wystawy obrazów w Pałacu Działyńskich na korzyść ubogich miejscowych w Poznaniu*, Poznań 1866.
- Sulerzyńska T., *Inwentarz galerii obrazów Radziwiłłów z XVII wieku*, “Biuletyn Historii Sztuki”, 3 (1961), p. 270–271.
- Taurogiński B., *Z dziejów Nieświeża: z 70 ilustracjami*, Warszawa 1937.
- Vergnano L., *Ala Ponzoni, Giuseppe Sigismondo* [in:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1 (1960), [https://www.treccani.it/enciclopedia/ala-ponzoni-giuseppe-sigismondo_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/ala-ponzoni-giuseppe-sigismondo_(Dizionario-Biografico)) [access date: 20.04.2024].
- Vogel B., *Ioannis Kupezky, incomparabilis artificis, Imagines et picturae*, Nürnberg 1745.
- Vysotskaia N., *O kataloge nesvizhskikh portretov 1928 g., khраниashchemsia v Tsentral'nom Gosudarstvennom istoricheskom arkhive Ukrainy v Kieve*, vol. 7: *Niasvizhskiiia zbory Radzivilaŭ: ikh farmiravanne, gistorychny les, tsiaperashniae mestsaznakhodzhanne i shliakhi vykarystannia*, A. Mal'dzis (ed.), Minsk 2002, s. 48–72.
- Walawender-Musz D., *Rzecz o przesławnym wjeździe księcia Radziwiłła do Rzymu. W kręgu jednego obrazu*, “Studia Wilanowskie”, 27 (2010), p. 146–156.
- Wurzbach C., *Kupezky Johann* [in:] *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich: enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche seit 1750 in den österreichischen Kronländern geboren wurden oder darin gelebt und gewirkt haben*, vol. 13, Wien 1856, p. 396–407.
-

Нелегальные связи между РПЦЗ и катакомбными общинами в СССР в 1960-е–1980-е гг.¹

Serhii Shumylo
(Сергей Викторович Шумило)

INSTITUTE OF HISTORY OF UKRAINE, NATIONAL
ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE, KYIV,
UKRAINE

(ИНСТИТУТ ИСТОРИИ УКРАИНЫ НАН УКРАИНЫ,
КИЕВ, УКРАИНА)

ORCID: 0000-0001-7041-7766

ABSTRACT

Clandestine Connections between the ROCOR and Catacomb Communities in the USSR from the 1960s to the 1980s

The article analyses the situation of non-conformist Catacomb Orthodox communities in the USSR in the 1960s–1980s. It examines the problems of persecution by the Soviet regime against the church opposition, the loss of

¹ Автор выражает признательность управляющему делами канцелярии Архиерейского Синода и секретарю Первоиерарха РПЦЗ протоиерею Серафиму Ган за предоставленную в 2021 г. возможность поработать с документами Архива Архиерейского Синода РПЦЗ в Нью-Йорке. Тезисы этой статьи были впервые озвучены на международной научной конференции «Links between Times: Conclusions and Perspectives. On the Centennial of the ROCOR» (Белград – Сремские Карловцы, Сербия, 23–25 ноября 2021 г.), организованной Архивом Сербской Православной Церкви и проектом «Вопросы истории Русской Зарубежной Церкви».

hierarchy with canonical apostolic succession in the catacomb communities, the emergence of various currents and groups, and the emergence of self-sanctification and sectarianism. In this context, special attention is paid to the establishment by the catacomb “True Orthodox Christians” (TOC) from the USSR of secret ties with the Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR), as well as to the attempts of the clergy of the Russian Church Abroad to regulate the canonical status of these catacomb communities and thereby prevent the spread of self-sanctification and degeneration into sectarianism in the catacomb environment by means of secret care (following the example of the “experience of the Edinoverie”). The situation of the Catacomb Church in the USSR and the restoration of its episcopate in the 1980s are examined in detail. The article is the first to introduce into scientific circulation previously unknown archival sources and eyewitness testimonies.

The author expresses his particular gratitude to Archpriest Serafim Gan, head of the Chancery of the Synod of Bishops and secretary to the First Hierarchy of the ROCOR for the opportunity to work with documents from the Archive of the Synod of Bishops of the ROCOR in New York.

KEYWORDS: Catacomb Church, catacomb communities, ROC, ROCOR, TOC, Filaret Voznesensky, Anthony Bartoshevich, Grigory Grabbe, Lazar Zhurbenko, Anthony Golynsky-Mikhailovsky, Seraphim Pozdeev, Gennady Sekach

SŁOWA KLUCZOWE: Kościół katakumbowy, wspólnoty katakumbowe, Rosyjski Kościół Prawosławny, ROCOR, IPC, Filaret Voznesensky, Anthony Bartoshevich, Grigory Grabbe, Lazar Zhurbenko, Anthony Golynsky-Mikhailovsky, Seraphim Pozdeev, Gennady Sekach

Тема взаимоотношений Русской Зарубежной Церкви и катакомбных общин в СССР неоднократно становилась предметом внимания со стороны как церковных деятелей и публицистов, так и профессиональных историков².

Несмотря на широкий интерес к этой теме, в ней остается много «белых пятен», а сама она не получила серьезного, полного и объективного научного изучения. Связано это во многом с тем, что нелегальная жизнь катакомбных общин в СССР фактически не знакома большинству современных исследователей как по причине ее скрытности и конспиративности, так и отсутствия достаточного количества документальных источников, которые в условиях гонений и конспирации в катакомбных общинах не велись. Очень мало сохранилось записанных свидетельств очевидцев тех событий, большинства которых уже нет в живых. С уходом из жизни последних представителей катакомбных общин советского времени утрачивается возможность зафиксировать и ввести в научный оборот даже те сведения, которые еще недавно были доступны через живых носителей исторической памяти. Отчасти помогают пролить свет архивные материалы следственных дел советских репрессивных органов, отчеты Совета по делам религий, а также партийных и правоохранительных органов, однако эти документы довольно

² М.В. Шкаровский, *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве*, Москва 1999, с. 242–260; *idem*, *Судьбы иосифлянских пастырей*, Санкт-Петербург 2006; *Православное церковное сопротивление в СССР, Биографический справочник. 1927–1988 гг.* [Авт.-сост. М.В. Шкаровский, Д.П. Анашкин], Москва 2013, с. 9–62; Д.В. Веденеев, М.В. Шкаровский, *Репрессивные акции органов государственной безопасности против общин «Истинно-Православной Церкви» в Украинской ССР (1944–1953 гг.)*, «Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, Серия II: История. История Русской Православной Церкви», 2/69 (2016), с. 49–65; А.А. Кострюков, *К истории взаимоотношений между Русской Зарубежной Церковью и катакомбным движением на родине в 1970–1980-х гг.*, «Церковь и время», 2020, т. ХС, с. 118–136; *idem*, *Русская Зарубежная Церковь при митрополите Филарете (Вознесенском): 1964–1985 гг.*, Москва 2021, с. 223–239; С.В. Шумило, *В катакомбах. Православное подполье в СССР*, Луцк 2011, с. 150–185; *idem*, *Образование иерархии УАПЦ в 1990 г. и самозванный «епископ» Викентий Чекалин*, «Церковь и время», 3/92 (2020), с. 154–213; А.В. Псарев,

Стремясь к единству: экклезиология РПЦЗ в отношении Московского Патриархата (1927–2007 гг.), «Богослов.Ru», <https://bogoslov.ru/article/5682965> [доступ: 24.01.2018]; *idem*, *Архиепископ Леонтий Чилийский (1904–1971): Материалы к жизнеописанию архиепископа гонимой Церкви Российской*, «Православная жизнь», 3 (1996), с. 1–25; 4 (1996), с. 1–24; 5 (1996), с. 1–26; А.В. Маковецкий, *Роль участников катакомбного движения в организационном оформлении епархий Русской Православной Церкви за границей на канонической территории Московского Патриархата (1982–1994 гг.)*, «Церковно-исторический вестник», 20/21 (2013–2014), с. 218–225; А. Солдатов, *Уроки возвращения. Канонические структуры РПЦЗ на постсоветском пространстве – к 90-летию РПЦЗ*, часть первая, «Portal-credo.ru», <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=1213> [доступ: 17.11.2010].

субъективны и не отражают реального положения дел во всей своей полноте. Все это делает крайне сложным объективное изучение истории деятельности катакомбных общин в СССР, порождая немало мифов и спекуляций с разных сторон.

Одним из самых распространенных мифов является утверждение, будто после Второй мировой войны оппозиционные катакомбные церковные течения в СССР прекратили свое существование. Такая идея активно популяризировалась на разных уровнях советского атеистического агитпропа, согласно которому «антисоветского подполья» в Советском Союзе не могло быть. Поэтому любые проявления церковного подполья с одной стороны замалчивались, с другой – преследовались. На их выявление и ликвидацию были направлены усилия советской репрессивной машины – от ячеек КПСС и ВЛКСМ, отделов Совета по делам религий и Всесоюзного атеистического общества «Знание» до органов КГБ и МВД.

Особую обеспокоенность вызывало появление в зарубежной печати сведений о гонениях на веру и нелегальной церковной деятельности в СССР. Немало проблем и хлопот коммунистическому режиму в свободном мире создавала Русская Зарубежная Церковь, которая постоянно на весь мир публично свидетельствовала о подобных фактах. Причем эти свидетельства представители РПЦЗ распространяли не только за рубежом, но и в СССР через русскоязычные передачи западных радиостанций. Поэтому на борьбу с т. н. «карловацким расколом» и его дискредитацию прилагались со стороны советской госбезопасности немалые усилия.

Одной из форм такой борьбы была «антикарловацкая» пропаганда. В советских атеистических словарях и другой литературе представителей РПЦЗ характеризовали не иначе как «изменников родины», «приспешников фашизма», «агентов американской разведки» и т.п. Точно так же характеризовались

и идейно близкие к РПЦЗ последователи катакомбных общин «Истинно- Православной Церкви» – «Истинно-Православных Христиан» (ИПЦ–ИПХ) в СССР (другое название – «Катакомбная Церковь», т.е. подпольная).

С другой стороны, Зарубежная Церковь многократно публично декларировала свое духовное единство с Катакомбной Церковью в СССР не только в частных статьях, но и через официальные соборные церковные акты как при митрополите Анастасии (Грибановском), так и при его преемнике митрополите Филарете (Вознесенском). Это отчетливо прослеживается в посланиях Синода и Соборов РПЦЗ как за 1950-е, так и последующие годы³.

В послании 1965 года Первоиерарх РПЦЗ митрополит Филарет подчеркивает, что РПЦЗ «никогда не порывала духовной и молитвенной связи с Катакомбной Церковью на родине»⁴. При этом он обращает внимание, что после Второй мировой войны среди новой волны эмигрантов из СССР оказалось немало бывших прихожан Катакомбной Церкви, которые влились в РПЦЗ. Этим, по его словам, «еще больше укрепили связь между этими двумя Церквами». Именно этим объясняется, что после Второй мировой войны в РПЦЗ более активно стали говорить о Катакомбной Церкви. Более того, митрополит подчеркивает, что эта связь между РПЦЗ и катакомбниками за железным занавесом «поддерживается иллегально и поныне»⁵.

На Архиерейском Соборе РПЦЗ 14 сентября 1971 г. было в очередной раз официально задекларировано о единстве Зарубежной и Катакомбной Церквей⁶. Эта же позиция неоднократно была засвидетельствована синодальными и соборными решениями в последующие годы. Как обозначал митрополит Филарет миссию РПЦЗ: «Свободная, зарубежная часть Российской Церкви призвана говорить в свободном мире от имени гонимой Катакомбной Церкви в Советском Союзе»⁷.

3 *Послание Архиерейского Собора Русской Православной Зарубежной Церкви, «Церковная жизнь»*, 1 (1951), с. 7; *Митрополит Анастасий. Пасхальное послание, «Церковная жизнь»*, 1–6 (1955), с. 17; *Послание Архиерейского Собора Боголюбивой пастве Русской Православной Церкви Заграницей, «Церковная жизнь»*, 11–12 (1956), с. 100–101.

4 *Послание Первоиерарха Русской Православной Церкви Заграницей митрополита Филарета к братьям во Христе православным епископам и всем, кому дорога судьба Российской Церкви, 1/14 ноября 1965 г., Русская Православная Церковь Заграницей 1918–1968, т. 1, Нью-Йорк 1968, с. 349–350.*

5 *Ibidem*, с. 350.

6 Архив Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей, Нью-Йорк [далее: ААС РПЦЗ], *Протокол № 6 заседания Архиерейского Собора РПЦЗ, 14 сентября 1971 г. Монреаль.*

7 *Послание Первоиерарха Русской Православной Церкви Заграницей митрополита Филарета к братьям во Христе православным епископам и всем, кому дорога судьба Российской Церкви, 1/14 ноября 1965 г., с. 349–350.*

8 С.В. Троицкий, *О неправде карловацкого раскола*, Париж 1960, с. 72, 74.

9 См.: А.Л. Беглов, *В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР*, Москва 2008, с. 10, 22.

В противовес таким заявлениям иерархов РПЦЗ советской контрпропагандой было противопоставлено утверждение, что существование в СССР Катакомбной Церкви – миф, как мифом и клеветой против советского строя являются заявления «карловчан» о гонениях на веру в СССР.

В рамках такой церковной «холодной войны» в 1960 г. выходит брошюра С.В. Троицкого под названием «О неправде карловацкого раскола», где утверждалось, что «миф о “катакомбной церкви” – главный козырь карловацкой пропаганды» и что «под маскировкой “катакомбной церкви” скрывается измена Родине»⁸. Озвученный от имени Троицкого подобный пропагандистский месседж на многие годы стал одним из главных полемических ярлыков против сторонников РПЦЗ не только в советское, но даже и в наше время⁹.

Безусловно, отрицание существования в СССР катакомбной церковной оппозиции не выдерживает критики. Деятельность катакомбных общин в разных уголках Советского Союза – очевидный факт. Вместе с тем, приходится признать, что и в РПЦЗ из-за отсутствия достоверной информации порой преувеличивали роль и масштабы этого явления.

Сразу стоит отметить, что само по себе катакомбное движение в СССР не было однородным. Под терминами «Катакомбная Церковь» или «Истинно-Православная Церковь» (ИПЦ) не стоит подразумевать какую-то централизованную структуру, объединенную в цельный нелегальный церковный институт. В условиях советской тоталитарной действительности существование крупных нелегальных объединений было невозможно. Да и сами лидеры катакомбных общин не стремились к созданию централизованных структур. Опираясь в своей деятельности на Постановление патриарха Тихона, Синода и Высшего церковного совета от 7/20 ноября 1920 г. № 362 о самоуправлении, оппозиционное движение

«непоминающих» (даже в лице наиболее радикального крыла «иосифлян») изначально отказалось от создания альтернативного церковного управления и параллельной иерархии¹⁰. Можно говорить, что в основу ими был положен принцип автономности общин, каждая из которых рассматривалась как некая самоуправляемая «местная церковь», состоящая в молитвенном общении с другими единомышленными общинами, но не зависящая от них административно. Отчасти это была попытка возврата к устройству первохристианской Церкви до-константиновской эпохи, когда гонимая в Римской империи христианская община не прибегала к централизации церковной организации, столь характерной временам имперского государственного христианства. Поэтому термин «Катакомбная Церковь» можно использовать, скорее, как собирательный, без привязки к строгой институализации. Наряду с этим правомерно использовать также термины «катакомбное движение», «катакомбные общины» или «катакомбные группы». При этом справедливо замечание М. Шкаровского, что «катакомбность Церкви не обязательно означает её непримиримость. Этот термин охватывает всякую неофициальную и поэтому не контролируруемую государством церковную деятельность»¹¹. По этой причине не любые катакомбные общины находились в жесткой оппозиции к церковной иерархии официальной РПЦ МП. Хотя, большая часть представителей этого движения так или иначе состояли в оппозиции по отношению как к советской власти, так и к официальному церковному руководству.

В этом докладе мы коснемся неконформистского крыла катакомбного церковного движения, более известного как «Истинно-Православная Церковь» (ИПЦ) или «Истинно-православные христиане» (ИПХ), представители которого в 1960-е–1970-е гг. пытались установить нелегальные связи с РПЦЗ.

¹⁰ С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 70–73.

¹¹ М.В. Шкаровский, *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве*, Москва 1999, с. 247.

Следует признать, что послевоенный период, по сравнению с концом 1920-х – началом 1930-х гг., действительно отмечен существенным снижением количества последователей катакомбных общин ИПЦ–ИПХ в СССР. Однако масштабы такого снижения очень часто сознательно искажались. Жестокие репрессии конца 1930-х гг., а также новая волна преследований в конце 1940-х – начале 1950-х гг. дали ожидаемые результаты, приведя к полной дезорганизации движения. Так председатель Совета по делам РПЦ, генерал-майор МГБ Г.Г. Карпов в своем отчете ЦК ВКП(б) от 14 февраля 1947 г. отмечал, что внутренняя работа «способствовала сокращению роста церковного подполья в стране»¹².

Кроме того, в годы Второй мировой войны на оккупированных территориях представители катакомбных общин массово вышли из подполья и позже больше не смогли вернуться к нелегальной деятельности. Многие из них эмигрировали на Запад, другие были репрессированы после возвращения советской власти. Большой процент духовенства и верующих после смерти патриарха Сергия (Страгородского) и избрания новым патриархом Алексия (Симанского) посчитали, что с уходом «виновника разделения 1927 года» утратила актуальность и причина этого разделения, что позволило им воссоединиться с официальной Церковью. Однако, несмотря на это, в масштабах страны по-прежнему оставался большой процент неконформистски настроенных катакомбных общин, продолжавших свою нелегальную деятельность.

Переход значительного числа бывших «непоминающих» под омофор нового патриарха Алексия (Симанского), а также продолжение репрессий со стороны органов НКВД–МГБ против несогласных привели к тому, что в той части движения, которая не пожелала вливаться в официальную структуру РПЦ МП, радикализировалось негативное отношение

к официальной «сергианской» иерархии Московского Патриархата (МП). Также усиливалась конспиративная деятельность и самоизоляция. Объясняется это стремлением к самосохранению в условиях объявленного режимом курса на тотальное уничтожение остатков церковного оппозиционного движения.

Качественные изменения в среде неконформистских катакомбных общин «непоминающих», среди прочего, были вызваны и фактически полной утратой собственной канонической иерархии старой «тихоновской преемственности», что явилось следствием жесточайших репрессий и фактически полного истребления оппозиционного епископата. К концу 1950-х гг. в катакомбном движении оставался единственный канонически непререкаемый иерарх старой преемственности – бывший афонский монах и настоятель Афонского подворья в Одессе схиерископ Петр (Ладыгин), тайно рукоположенный во епископа в 1925 г. владыками Андреем (Ухтомским) и Львом (Черепановым)¹³. После его кончины в 1957 г. многие катакомбные общины в стране оказались без иерархического окормления, что вызвало тяжелой акефальный кризис. Были, правда, еще старые катакомбные епископы: Варнава (Беляев, †1963), Димитрий (Локотко, †1970-е), Николай (Муравьев-Уральский, †1961), но все они после ссылки самоустраились от какой-либо церковной деятельности, так что об их существовании в других катакомбных общинах тогда практически никто не знал.

В то же время в катакомбном движении в СССР во второй половине 1950-х годов продолжали нелегально служить не менее 150 священников старого рукоположения. Многие из них в 1955–1956 гг. были амнистированы и вышли на свободу, возвратившись к прежней нелегальной деятельности. Ими неоднократно предпринимались попытки наладить связь с истинно-православными епископами. Не находя таковых, с целью выхода из канонического тупика,

¹³ *Схиерископ Петр (Ладыгин): непоколебимый столп Катакомбной Церкви (1866–1957 гг.)*, сост., коммент. С.В. Шумило, В.В. Шумило, Глазов 2013, с. 86.

14 В.А. Гончаров, *Антоний (Михайловский). Архиепископ?*, «Вестник ПСТГУ, II: История. История Русской Православной Церкви», 5/42 (2011), с. 137–146.

15 С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 196–199.

16 *Ibidem*, с. 199.

17 *Воин Христов верный и истинный: Тайный епископ ИПЦ Михаил (Ершов): Жизнеописание, письма и документы*, сост. И.В. Ильичев, Москва 2011.

18 *Список лиц, выдающих (выдававших) себя за епископов Катакомбной Церкви, 1991 г. (в списке значится 22 имени)*, Личный архив архиепископа Одесского и Тамбовского Лазаря (Журбенко), с. В. Дальник, Одесская обл., Украина.

19 В.В. Алексеев, М.Ю. Нечаева, *Воскресшие Романовы? К истории самозванчества в России XX века*, ч. 1, Екатеринбург 2000, с. 209–349; М.Ю. Нечаева, *От «великого князя» до «архиепископа». Эволюция самозванца Михаила Поздеева в контексте церковной среды*, «Религиозное Многообразие Уральского Региона», Материалы Всероссийской Научно-Практической Конференции, Оренбург 2014, с. 168–181; *idem*, *Лжекнязь Михаил. Дебют самозванца*, Екатеринбург 2000; С.Л. Фирсов, *Легенда о царском брате: Великий князь Михаил Александрович – Соловецкий патриарх Михаил*, «Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом», 4 (2010).

20 А.В. Слесарев, *Основатель «серафимо-геннадиевской» ветви Катакомбной церкви «схимитрополит» Геннадий (Секач)*, «Сектоведение. Альманах», т. II, Жировичи 2012, с. 112–147; А.В. Слесарев, *Российская православная катакомбная*

многие из них стали вводить на своих тайных богослужениях поминание Первоиерарха РПЦЗ.

На почве «безъепископства» в ряде катакомбных общин появляются наставники, выдававшие себя за православных архиереев, но каноничность преемственности которых не удалось установить. Среди таковых наиболее известен архиепископ Антоний (Голынский-Михайловский, †1976)¹⁴, тайно рукоположивший с 1950-х по 1970-е гг. более 20 катакомбных священников¹⁵. Также известны имена следующих нелегальных иерархов, каноничность которых остается под сомнением: Феодосий (Бахметьев, †1985)¹⁶, Михаил (Ершов, †1974)¹⁷, Савватий (Грузинов, †1980-е), Феодор Сухумский (†1960-е), Владимир Саратовский (†1966) и другие¹⁸. Отдельно стоит упомянуть Серафима (Поздеева, †1972)¹⁹ и рукоположенных им епископов Алфея Барнаульского (†1985) и Геннадия (Секача, †1987)²⁰, от которых пошли несколько катакомбных неканонических течений с собственной тайной иерархией, где число епископов составляло более десятка²¹.

Все эти группы и течения представляли подпольные общины Катакомбной Церкви, часто не состоявшие в общении между собой. Их нелегальная деятельность и активизация с началом т.н. «хрущевской оттепели» вызывали определенную обеспокоенность со стороны КГБ, партийных и государственных органов.

В ноябре 1957 г. все ЦК компартий республик СССР прислали отчеты о состоянии религиозной жизни в их регионах. В них, в частности, сообщались факты активизации по всей стране подпольных общин ИПЦ–ИПХ²². О серьезной обеспокоенности такой деятельностью катакомбных общин может свидетельствовать заявление Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете министров УССР на совещании в Москве в ноябре 1959 г. По его словам, «среди незарегистрированных

групп верующих необходимо обратить главное внимание» на деятельность «истинно-православных христиан» и других групп, поскольку «эти секты пребывают в орбите работы вражеской контрразведки (американской и западногерманской); судебные процессы, которые состоялись на Украине над руководителями этих сект, обнаружили связь их с зарубежьем, в частности, с Америкой, Западной Германией, Канадой и другими»²³. Особую обеспокоенность у органов МГБ вызывали сообщения в зарубежной печати о поддержке Русской Зарубежной Церковью церковного подполья в СССР²⁴.

Для предотвращения активизации подобной нелегальной деятельности в период с 1957 по 1961 гг. по стране прокатилась новая волна арестов катакомбных священников и активистов ИПЦ–ИПХ²⁵. По состоянию на конец 1950-х гг. в СССР, согласно отчетам КГБ, было выявлено «до 300 локальных групп ИПЦ с более 6000 участников»²⁶. Активные кампании по выявлению катакомбных общин и аресту их лидеров и активистов продолжались до 1964 г., в результате чего было обезглавлено большинство общин²⁷.

Жесткое отношение к катакомбному движению ИПЦ–ИПХ во времена «хрущевской оттепели» и «брежневского застоя» было связано, среди прочего, с начавшейся еще при Хрущеве кампанией массового закрытия в стране действующих храмов РПЦ и лишением легальных общин регистрации. Из 14477 патриархийных храмов, действовавших в 1949 г., к 1966 г. осталось открытыми 7523²⁸. Соответственно, к 1966 г. были лишены приходов и регистрации более 7000 священнослужителей РПЦ. В стране образовался значительный процент «незарегистрированных общин», которые стали выпадать из-под контроля как властей, так и епархиальных архиереев РПЦ²⁹.

Нередко духовенство, лишившееся легальных форм служения, не только начинало на дому совершать несанкционированные богослужения, но

церковь в Белоруссии: история и современность, «Минские Епархиальные Ведомости», 4/83 (2007), с. 68–70; И. Яшунский, *Наши катакомбы*, «Вестник РХД», №166 /III/, с. 243–259; *Лжеархиепископ Херувим (Дегтярь) и внутрицерковное сектантство*, «Религия в Украине», <https://www.religion.in.ua/main/17123-lzhearxiepiscopep-xeruvim-degtyar-i-vnutricerkovnoe-sektantstvo.html> [доступ: 5.07.2012].

21 С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 193–196; *idem*, *Образование иерархии УАПЦ...*, с. 157–175.

22 М.Б. Данилушкин, *История Русской Православной Церкви. От восстановления патриаршества до наших дней*, т. 1: 1917–1970, Санкт-Петербург 1997, с. 553.

23 Л.М. Шугаева, *Релігійні утворення ИПЦ й ИПХ як форма протистояння тоталітаризму*, «Проблеми Історії України: Факти, Судження, Події», міжвідомчий зб. наук. праць, вип. 15, Київ: Ін-т історії України 2006, с. 432.

24 Отраслевой государственный архив Службы безопасности Украины [далее: ОГА СБУ], ф. 3, оп. 279, д. 1, л. 3.

25 С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 106–123.

26 Д.В. Веденеев, *Атеисты в мундирах. Советские спецслужбы и религиозная сфера Украины*, Москва 2016, с. 340; Д.В. Веденеев, *Органи державної безпеки СРСР і релігійні об'єднання в Україні під час Великої Вітчизняної Війни*, «Український Інститут Національної Пам'яті», 2010, <http://www.memory.gov.ua/ua/publication/content/1538.htm> [доступ: 18.01.2011].

27 М.В. Шкаровский, *Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви*, Санкт-Петербург 1999,

с. 198–199; М.Б. Данилушкин, *История Русской Православной Церкви*, с. 542–554; Д.В. Веденеев, *Церковно-монархическое подполье. Операции спецслужб против общин Истинно-Православной церкви в Украинской ССР* [в:] Д.В. Веденеев, *Атеисты в мундирах...*, с. 310–345; А.М. Колдний, *Конфесії православного коріння тоталітарної доби*, *Історія релігії в Україні*, навчальний посібник, «Українська електронна бібліотека підручників», <https://westudents.com.ua/glavy/81959-4-konfes-pravoslavno-go-kornnya-totalarno-dobi.html> [доступ: 11.01.2011]; Л.М. Шугаева, *Релігійні утворення ИПЦ й ИПХ як форма протистояння тоталітаризму*, с. 432–433; С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 106–123.

28 В. Цыпин, *История Русской Православной Церкви: 1917–1990*, Москва 1994, с. 503, 516.

29 С. Гордун, *Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 гг.*, «Журнал Московской Патриархии», 1–2 (1993), с. 20; Д.В. Поспеловский, *Русская православная церковь в XX веке*, Москва 1995, с. 322.

30 М.В. Шкаровский, *Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 годах. От «перемирия» к новой войне*, Санкт-Петербург 1995, с. 90–91; Д.В. Поспеловский, *op.cit.*, с. 175.

31 С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 116.

и прекращало поминать бывших правящих епископов. Усиление, в результате массового закрытия храмов, нелегальной и неконтролируемой властями церковной жизни, уход многих из них в подполье и даже сближение с ИПЦ–ИПХ спровоцировали серьезную обеспокоенность советских органов. Ведь неконтролируемая, нелегальная церковная деятельность представляла намного большую опасность для тоталитарного режима, чем деятельность легальная и контролируемая³⁰. Наличие же в стране организованных подпольных структур ИПЦ, имеющих богатый опыт нелегальной деятельности, в такой ситуации было крайне опасным: если бы «незарегистрированные» общины на почве недовольства и оппозиционных настроений по всей стране начали массово присоединяться к ИПЦ, это могло вылиться в не менее массовое движение, чем «непоминающие» в 1930-е гг. И для его подавления и уничтожения понадобилась бы новая кампания массового террора и репрессий по всей стране, как это было при Сталине. Поэтому с самого начала при Хрущеве были предприняты жесткие меры окончательно обезглавить и ликвидировать катакомбное движение ИПЦ–ИПХ³¹.

Известно немало случаев, когда арестованных последователей ИПЦ–ИПХ в этот период даже не привлекали к уголовной или административной ответственности; на основании сфабрикованного заключения медицинской комиссии верующих объявляли сумасшедшими и насильно помещали в психиатрические больницы, где их годами держали в заключении вместе с психически больными людьми, насильно вводили сильные дозы психотропных препаратов и т.п. Такие пытки мало кому удавалось выдержать. Люди либо лишались рассудка, либо постепенно умирали. Психиатрические больницы действовали во всех областях СССР, и в каждой из них побывали последователи катакомбных общин.

В качестве примера можно привести судьбу бывшего священника Гомельской епархии РПЦ о. Иосифа Ринкевича, который после лишения его прихода «примкнул к сообществу ИПХ»³². В 1973 г. он был насильственно подвергнут психиатрической экспертизе, объявлен «психически больным на шизофрению» и направлен на принудительное лечение в Гомельскую психиатрическую больницу. В 1986 г. его перевели в Могилевскую психиатрическую больницу специального типа, где он пребывал вплоть до 1988 г.³³ Отбыв 15-летнее заключение в «психиатрическом концлагере» и испытав на себе все ужасы советской «карательной психиатрии», отец Иосиф вышел из него уже настоящим инвалидом, с серьезными нарушениями психики.

Это лишь один из примеров, как правящий режим в 1960-е–1970-е гг. подвергал преследованиям оппозиционное духовенство в СССР.

Как следствие, репрессиями против катакомбных священников и активных прихожан, советской власти удалось добиться существенного сокращения численности обезглавленных подпольных церковных групп³⁴.

Несмотря на такие меры, к началу 1960-х годов в СССР оставалось еще не менее 100 катакомбных священников «тихоновско-иосифлянкой преемственности», большинство из которых были уже весьма преклонного возраста. Последний фактор серьезно влиял на естественное сокращение численности среди пожилого духовенства. К концу 1960-х – началу 1970-х гг. общее количество катакомбных священников старой преемственности составляло уже чуть больше 50 человек. Основную часть имен этих пастырей удалось восстановить на основе свидетельств и воспоминаний катакомбников, доживших до начала 1990-х годов³⁵. Каждый из пастырей нелегально окормлял до десятка и более катакомбных общин в разных регионах страны.

32 А.В. Слесарев, «Уста Христовы, судья живых и мертвых, протоиерей и доктор богословия...» *Сектантско-раскольническая деятельность бывшего священника Иосифа Ринкевича (1925–2008)*, «Сектоведение. Альманах», т. III, Жировичи: Издательство Минской духовной семинарии 2013, с. 45–74.

33 *Ibidem*.

34 С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 142–149.

35 *Ibidem*, с. 128–133.

36 *Ibidem*, с. 193–196; В.А. Гончаров, *Антоний (Михайловский)...*, с. 137–146.

37 *В катакомбах...*, с. 196–199.

Не примыкая к появившимся в катакомбной среде в 1960-е–1970-е гг. иерархам сомнительной преемственности, многие из таких катакомбных священников, дабы избежать вырождения в сектантство и самосвятство, стали поминать на богослужениях Первоиерархов РПЦЗ, пытаясь таким образом выйти из возникшего канонического кризиса. Предпринимались попытки убедить перейти в ИПЦ и ряд опальных архиереев РПЦ МП, но они не увенчались успехом.

Помимо этой группы катакомбного духовенства, как уже отмечалось, существовали и другие. Так катакомбным архиепископом Антонием (Голыньским-Михайловским)³⁶ было рукоположено не менее 25 катакомбных священников, окормлявших около сотни нелегальных общин. Довольно крупными были катакомбные течения «секачевцев» и «алфеевцев», насчитывавшие более десятка архиереев и свыше сотни общин³⁷. Существовало немало и более мелких обособленных групп, состоявших из одной или нескольких общин. Некоторые из них возглавлялись священниками или монахами, другие, после арестов или смерти настоятеля, оказывались вовсе без пастырского окормления. В таких случаях в одних общинах пытались присоединиться к другим катакомбным пастырям. Но нередко верующие оказывались на положении полной самоизоляции. Не доверяя «чужим» священникам или не зная об их тайном местопребывании, многие верующие в условиях гонений и конспирации вынуждены были замыкаться на жизни своих немногочисленных уцелевших групп и переходить на «акефальное» или «беспоповское» положение, совершая богослужения «мирским чином». При длительном (десятилетиями) отсутствии связей с другими катакомбными общинами и священниками в некоторых из таких общин (как правило состоящих из малограмотных крестьян) могли возникнуть собственные поверия

и предания эсхатологическо-апокалиптического характера. Такие общины часто переходили на полную самоизоляцию и отказывались от сближения с другими катакомбными группами, что нередко приводило к вырождению в сектанство и отказу от священства и таинств. Отчасти ситуация напоминала появление различных толков и согласий в старообрядческом движении в России в период преследований и подавления его со стороны государства. Хотя, известны случаи, когда в некоторых катакомбных общинах, оставшихся без пастыря, вместо самосвятельства или самоизоляции вынуждены были направлять молодых прихожан учиться в семинарии РПЦ МП, чтобы потом продолжили их окормление (из таких катакомбных общин выходцами были будущий архиепископ Алипий (Погребняк), прот. Иоанн Чиженок и др.).

Точное количество всех неконформистских катакомбных общин в СССР установить крайне сложно. По предварительным подсчетам, в 1960-е гг. во всех катакомбных течениях и группах по стране насчитывалось до 1000 таких общин. Крупными очагами распространения деятельности подпольных общин ИПЦ–ИПХ были Центрально-Черноземный район, отдельные районы Украины и Беларуси, Кубань, Северный Кавказ, Чувашия, Татарстан, Сибирь. К концу 1970-х – началу 1980-х наблюдается существенное сокращение численности среди последователей движения вследствие естественного отхода старого поколения верующих и отсутствия пополнения из среды молодежи, так что к концу 1980-х гг. количество катакомбных общин всех толков составляло уже несколько сот.

Следует отметить, что не во всех катакомбных общинах грань между официальной Церковью и ИПЦ была четко выражена. Часть катакомбных общин действительно стояли на позициях жесткого непризнания благодатности таинств Московского

Патриархата. Однако нередко оппозиционно настроенные к РПЦ МП последователи ИПЦ–ИПХ все же посещали легальные храмы, хотя и старались держаться там несколько обособленно или создавать собственные «оппозиционные» группы среди прихожан РПЦ. Особую роль в таких кругах играли странствующие монахи, кочевавшие по стране и просящие милостыню у входа в храмы РПЦ. В беседах с верующими они часто проповедовали эсхатологические взгляды, характерные для среды ИПХ. После массовой волны закрытия храмов и лишения регистрации духовенства в 1960-е гг. такое перетекание верующих между катакомбными и легальными общинами стало еще более распространенным, нередко размывая различия между ними, что дало повод говорить о «частичном взаимопроникновении катакомбной и официальной Церкви» и даже о них как о своего рода «сообщающихся сосудах»³⁸.

О деятельности Русской Зарубежной Церкви и ее позиции катакомбные верующие в СССР узнавали в основном благодаря радиотрансляции «западных волн». На русскоязычных радиопрограммах «Голос Америки», «ВВС», «Радио Свобода», «Свободная Европа», «Радио Канады» и т.п. священнослужители и прихожане РПЦЗ вели специальные репортажи о жизни Зарубежной Церкви, о гонениях на веру в СССР, транслировались богослужения и проповеди. Несмотря на попытки КГБ глушить «мутные волны», верующие придумывали способы, как их обойти.

Однако такая связь с РПЦЗ была односторонней. Поэтому со времени «хрущевской оттепели» в разных катакомбных течениях неоднократно предпринимались попытки наладить прямые контакты с РПЦЗ. Впервые удалось это в 1962 г., когда посредством зашифрованной переписки было установлено общение с архиепископом РПЦЗ Леонтием (Филлиповичем, †1971) Чилийским, через которого на протяжении

почти 10 лет осуществлялось духовное руководство и общение ряда катакомбных общин с Русской Зарубежной Церковью³⁹.

Установил и долгое время поддерживал такую связь духовный сын и постриженник бывшего афонского иеросхимонаха Феодосия (Кашина, †1948) – катакомбный инок Феодосий (в миру Федор Иосифович Журбенко), отбывший «за принадлежность к ИПЦ» пять лет в Карагандинских концлагерях⁴⁰.

Связь с архиепископом Леонтием Чилийским инок Феодосий поддерживал через афонского архимандрита Евгения (Жукова, †1972), служившего до революции священником на Кубани. Его сподвижником был тогда упомянутый выше о. Феодосий (Кашин). В 1930 г. о. Евгений примкнул к «иосифлянам» и был назначен благочинным ИПЦ на Кубани. В 1933 г. он был арестован, однако как подданный Греческого королевства в 1936 г. был депортирован в Грецию в обмен на арестованных там греческих коммунистов, после чего вернулся на Афон⁴¹.

Зашифрованные письма писались и посылались ему от имени разных старушек из разных городов, чтобы на почте ничего не заподозрили. Будучи при посредничестве о. Евгения сам принят под омофор архиепископа Леонтия Чилийского, инок Феодосий (Журбенко) переслал ему также прошения о. Амвросия (Капинуса, в схиме Анувий, †1966) и о. Игнатия (Склярова, †1972) из Воронежской области, о. Виссариона (Маркова, в схиме Серафим, †1979) из Тамбова, иером. Тимофея (Несговорова, †1975) из Уфы, о. Михаила Рождественского (†1988) из Петрограда, о. Никиты Лехана (†1985) из Харькова, о. Александра (Орлова, †1977) из Сибири, иером. Герасима (Замесина, †кон.1970-х) и ряда других катакомбных священников⁴².

В архиве Архиерейского Синода РПЦЗ сохранились копии некоторых писем архиепископа Леонтия Чилийского к Ф. Журбенко за 1960-е гг. В них он предостерегает катакомбников от общения

39 А.В. Псарев, *Архиепископ Леонтий Чилийский*, 1996, № 5, с. 1–26; С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 151–156.

40 Журбенко Федор Иосифович, «Электронная База Данных ПСТГУ по Новомученикам и Исповедникам XX века» (версия 1996 г.), <http://martyrs.pstbi.ru/cgi-bin/db.exe/ans/m?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTcCid6+hLpF=EX7NErslCHkTcGZeu+hLp74TazpAGslBE+> [доступ: 9.01.2020]; Журбенко Федор Иосифович [в:] *Письма разных лиц к святителю Афанасию (Сахарову): В 2 кн.* [вст. ст., прим, подг. текста О.В. Косик], кн. 1: А–Н, Москва 2013, с. 353–366.

41 М.В. Шкаровский, *Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви*, с. 129–130; М. В. Шкаровский, *Русские обители Афона и Элладская Церковь в XX веке*, Москва 2010, с. 51–52; П. Троицкий, *История Русских обителей Афона в XIX–XX веках*, Москва 2009, с. 187; А.В. Ильинская, *Старец Феодосий Кавказский в сонме подвижников Южной России*, Москва 2010, с. 487–511.

42 С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 153–154.

43 ААС РПЦЗ, *Копии писем архиепископа Леонтия Чилийского в СССР к Ф. И. Журбенко за 1968–1969 гг.*

44 А.В. Псарев, *Архиепископ Леонтий Чилийский*, 1996, № 5, с. 1–26.

с сомнительными иерархами, такими как Феодосий Бахметьев, Серафим Поздеев, Владимир Саратовский, Николай Автономов, и рекомендует, в случае необходимости, обращаться к опальному архиепископу Иркутскому Вениамину (Новицкому), который отбыл 10 лет в Колымских концлагерях и у которого сам Леонтий когда-то был келейником. Также архиепископ Леонтий сообщает о присоединении к РПЦЗ и заочном прочтении разрешительных молитв над некоторыми из катакомбных священников, чьи исповеди пересылал ему Ф. Журбенко⁴³. Как отмечает диак. А. Псарев, после установления переписки архиепископ Леонтий принял деятельное участие в жизни духовенства и паствы катакомбных общин в СССР⁴⁴. Благодаря наладившейся связи с Русской Зарубежной Церковью, большинство катакомбного духовенства «тихоновско-иосифлянкой преемственности» установили обязательное поминовение на богослужениях Первоиерарха РПЦЗ, полагая, что таким образом урегулировали каноническое единство с полнотой православия.

Стоит обратить внимание, что многих катакомбников в этот период особенно остро волновали проблемы «безъепископства» и появления самосвящества в их среде, что грозило вырождением катакомбного движения в сектанство. Судя по всему, поиск связей с РПЦЗ был продиктован прежде всего стремлением преодолеть этот кризис. Интересен факт, что вместо обращения к самосвятам, иерарх РПЦЗ рекомендовал катакомбникам, в случае необходимости, обращаться к не запятнавшим себя сотрудничеством с властями иерархам официальной Церкви. Как вспоминал многолетний келейник и секретарь архиепископа Леонтия архимандрит Вениамин (Вознюк), *«владыка Леонтий направил Феодора Иосифовича (Журбенко – прим. авт.) к Епископу Вениамину, потому что из канонических архиереев никого не осталось. Владыка Вениамин вынужден был*

служить в МП, но совершенно был против ее вероотступничества»⁴⁵. По этой рекомендации Ф. Журбенко в 1971 г. принял от архиепископа Иркутского Вениамина (Новицкого) диаконское и священническое рукоположение⁴⁶, а позже принял монашеский постриг с именем Лазарь, но вскоре вынужден был возвратиться к окормлению катакомбных общин. Архимандрит Евгений (Жуков) неоднократно пытался помочь о. Лазарю (Журбенко) выехать на Афон в числе монашествующих, направленных из СССР в русский Пантелеимонов монастырь на Афоне, но эти планы так и не увенчались успехом⁴⁷.

Наладившаяся у катакомбников связь с РПЦЗ была очень хрупкой, ответы приходилось ждать по году и более, многие письма не доходили вовсе. После смерти в начале 1970-х гг. архиепископа Леонтия и афонского архимандрита Евгения (Жукова) эта связь вовсе оборвалась. Последнее письмо из Чили от секретаря архиепископа Леонтия архимандрита Вениамина (Вознюка) было получено в 1973 г., после чего ответы от него в СССР перестали доходить⁴⁸. Так и неизвестно, были ли получены архиепископом Леонтием до своей кончины прошения о присоединении к РПЦЗ катакомбных священников о. Михаила Рождественского, о. Никиты Лехана и о. Михаила Голубева, которые пересылались тогда, или же они были изъяты на почте⁴⁹.

Возобновить связь с РПЦЗ удалось лишь в августе 1976 г. Тогда через знакомых, имевших родственников в одной из стран соцлагеря, иеромонах Лазарь (Журбенко) от имени «части священников, пребывающих в катакомбах» обратился к Первоиерарху митрополиту Филарету (Вознесенскому) с просьбой о присоединении их под омофор РПЦЗ. В письме он сообщает, что их группа катакомбных священников поминает «на всех богослужениях Высокопреосвященнейшего Митрополита Филарета Первоиерарха Русской Зарубежной Церкви без присоединения»⁵⁰.

45 *Ibidem*.

46 ААС РПЦЗ, Письмо иеромонаха Лазаря (Журбенко) в Синод РПЦЗ, 6 августа 1976 г., л. 2–3; Доклад архиепископа Антония Женевского и Западно-Европейского Архиерейскому Собору РПЦЗ, 1981 г., л. 3–4.

47 ААС РПЦЗ, Письмо иеромонаха Лазаря (Журбенко) архимандриту Вениамину (Вознюку) в Чили, 7 августа 1976 г., л. 2; Письмо иеромонаха Лазаря (Журбенко) в Синод РПЦЗ, 6 августа 1976 г., л. 2.

48 ААС РПЦЗ, Письмо иеромонаха Лазаря (Журбенко) в Синод РПЦЗ, 6 августа 1976 г., л. 3.

49 ААС РПЦЗ, Доклад архиепископа Антония Женевского и Западно-Европейского Архиерейскому Собору РПЦЗ, 1981 г., л. 11–12.

50 ААС РПЦЗ, Письмо иеромонаха Лазаря (Журбенко) в Синод РПЦЗ, 6 августа 1976 г., л. 1.

⁵¹ *Ibidem*, л. 2–3.

⁵² ААС РПЦЗ, *Постановление Архиерейского Синода РПЦЗ*, Протокол № 523-а, 16 февраля / 1 марта 1977 г.

Поэтому просит Синод РПЦЗ принять официальное определение по этому вопросу. Также он сообщает, что из-за отсутствия канонических катакомбных архиереев иерейский сан он принял в 1971 г. от архиепископа Иркутского Вениамина, но затем вновь перешел на катакомбное положение. В связи с этим он просит Синод сообщить, признается ли в РПЦЗ законность его рукоположения в МП и если нет, то, как он пишет, «я мирно сложу с себя сан и буду мирно в тиши спасаться». Также он спрашивает, можно ли катакомбникам принять епископа из Московской Патриархии?⁵¹

В ответ на это письмо Синод РПЦЗ своим решением от 1 марта 1977 г. (протокол № 523-а) постановил благословить иеромонаху Лазарю нелегальное совершение богослужений, а также совершение пострижений в монашество. Также определено, что «*поминовение на богослужениях Митрополита Филарета для священников, тайно совершающих богослужения, не встречает препятствий*». В отношении действительности хиротоний в РПЦ МП, то Синод постановил, что признает ее официальный курс и «*принятое Митрополитом Сергием направление церковной жизни неправильным*». «Поэтому при принятии епископов или клириков Московской Патриархии в общение от них требуется письменное отречение от ее направления и читается разрешительная молитва». Принятие клириков из РПЦ МП, «*по существующим ныне чрезвычайным условиям*», Синод РПЦЗ благословил «*путем письменных сношений*»⁵². Под этим документом стоят подписи митрополита Филарета, архиепископов Серафима, Виталия и Антония, а также епископа Лавра.

Как видно, Синод РПЦЗ уклонился от резких суждений относительно признания или непризнания благодатности РПЦ МП и совершенных в ней хиротоний. Более того, принявшему сан от архиерея РПЦ МП иеромонаху Лазарю было дано благословение

продолжать свое нелегальное служение и поминование Первоиерарха РПЦЗ.

Судя по всему, это первый официальный документ Синода РПЦЗ о принятии в общение катакомбного духовенства в СССР.

Четыре месяца спустя, 8 июля 1977 г., джорданвильский архидиакон Иоанн (Меландер) направил в Синод РПЦЗ еще одно письмо, в котором сообщал, что на Афоне к нему обратился иеромонах Мисаил (Томин), недавно прибывший из СССР и зачисленный в состав братии русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Сам он бывший катакомбный священник, который перешел в РПЦ МП. Он просил передать в Синод РПЦЗ обращение группы катакомбных священников, рукоположенных катакомбным архиепископом Антонием (Голынским-Михайловским, †1976), недавно скончавшимся под Киевом. Всего в переданном списке значится 19 катакомбных священников, 14 монашествующих и 11 мирян – последователей покойного архиепископа Антония⁵³. В следующем письме от 26 сентября 1977 г. архидиакон Иоанн сообщает, что имел еще одну встречу с иеромонахом Мисаилом (Томиным), который ненадолго снова ездил в СССР для лечения глаз, после чего вновь возвратился на Афон. Во время поездки в СССР он имел встречи с катакомбными священниками из группы Антония (Голынского-Михайловского), которые на этот раз передали письменное прошение о присоединении к Синоду РПЦЗ. Как сообщает о. Иоанн, «они после смерти архиеп. Антония не совершают священнодействия, т.к. архиеп. Антоний запретил без архиерея совершать таинства»⁵⁴. В отличие от ранее переданного списка катакомбного духовенства, в новом списке значилось 14 катакомбных священников из группы Антония (Голынского-Михайловского)⁵⁵. При этом списки имен отличались: в новом списке отсутствовали имена ранее указанных шести священнослужителей⁵⁶,

53 ААС РПЦЗ, *Письмо архидиакона Иоанна (Меландер)*, 25 июня/8 июля 1977 г., л. 1–2. В переданном списке, в частности, указаны имена: архимандрит Серафим; игумены: Антоний, Нафанаил, Мелетий, Николай, Варсонофий; иеромонахи: Николай, Епифаний, Василий, Сергей, Иоанн, Рафаил, Сергей, Прохор; протоиереи: Владимир, Гурий; иерей Алексей; схиигумены Антония; игумены: Магдалина, Мария; схимонах Антоний; схимонахини: Анна, Евфросиния; монахини: Мисаила, Серафима, Сергия, Антония, Иоанна, Серафима, Анна, Любовь, Даниила; список продолжается 11 именами.

54 ААС РПЦЗ, *Письмо архидиакона Иоанна (Меландер)*, 13/26 сентября 1977 г., л. 2.

55 В переданном списке, в частности, указаны имена: игумены: Антоний, Николай, Варсонофий; иеромонахи: Михаил, Нафанаил, Рафаил, Епифаний, Николай, Николай, Сергей, Михаил, Василий, Прохор; иерей Алексей.

56 Отсутствуют имена архимандрита Серафима, игумена Мелетия, иеромонахов Иоанна и Сергия, протоиереев Владимира и Гурия.

57 Появились новые имена иеромонахов Михаила, Михаила и еще одного Николая.

58 ААС РПЦЗ, *Письмо архим. Лазаря (Журбенко) архиепископу Антонию Женевскому и Западно-Европейскому*, 31.12.1981 г., л. 2–3.

59 ААС РПЦЗ, *Журнал № 282-а заседания Архиерейского Синода РПЦЗ*, 26 ноября / 7 декабря 1977 г.

в то же время появились несколько новых имен священнослужителей, которых не было в ранее представленном списке⁵⁷. По всей видимости, 6 клириков отказались подписывать прошение. Обращение через о. Мисаила (Томина) передал игумен Антоний из г. Жлобин Гомельской области, считавшийся благочинным в группе «голынцев»⁵⁸. Этот факт подтвердил и сам о. Антоний в 1993 году в личной беседе с автором этого доклада.

В ответ на поступившее прошение Синод РПЦЗ своим определением от 7 декабря 1977 г. (журнал № 282-а) постановил: *«Доверяя свидетельству четырнадцати священников о том, что покойный их возглавитель Архиепископ Антоний был правильно рукоположенным православным епископом, тайно от гражданских властей проходившим свое служение, – принять их в молитвенное общение, уведомив их, что они могут совершать все священнодействия, какие по церковным правилам могут совершать иереи, а также предоставляя монашествующим клирикам право совершать пострижения в монашество. О чем и уведомить их в том же порядке, в каком получены были их обращения»*⁵⁹.

Таким образом, в 1977 г. в общение с РПЦЗ были официально приняты две группы катакомбного духовенства из СССР, которые между собой не состояли в общении. При содействии РПЦЗ «голынцы» надеялись урегулировать свое каноническое положение и восстановить общение с катакомбными священниками старой преемственности, которые еще с 1960-х гг. вступили в общение с Зарубежной Церковью. Правда, многие пребывавшие до этого в общении с РПЦЗ катакомбники не признали такое решение зарубежного Синода.

Следом за этими двумя группами практика поминовения на богослужениях Первоиерарха РПЦЗ повсеместно устанавливается и в других катакомбных группах и течениях в СССР, в частности и среди

последователей канонически сомнительных катакомбных иерархов Феодосия Бахметьева, Савватия Грузинова, Серафима Поздеева, Геннадия Секача, Алфея Барнаульского и других. Как уже отмечалось, к 1980-м гг. катакомбная группа Геннадия Секача насчитывала уже более десятка тайных иерархов, некоторые из которых совмещали тайное епископское служение в домовых храмах с официальным служением рядовыми иереями в легальных храмах РПЦ МП (Евгений Жиганов, Антоний Пилецкий, Адриан Лапин, Херувим Дегтярь, Василий Беляк и другие)⁶⁰. Все они вплоть до 1990 г. считали себя пребывающими в молитвенном общении с Зарубежной Церковью, хотя об их обращениях в Синод РПЦЗ по этому поводу ничего неизвестно.

Существовали и другие катакомбные общины ИПЦ–ИПХ, объединенные вокруг своих пастырей, которые не вступали в общение с вышеперечисленными течениями и группами, но при этом тоже поминали на тайных богослужениях Первоиерархов РПЦЗ. Среди них стоит упомянуть общины иеромонаха Гурия (Павлова, †1995) в Чувашии, иерея Максима Голубева (†1999) в Белоруссии и других. Существовало также большое количество акефальных катакомбных общин, которые после смерти их настоятелей остались без священнического окормления и совершали свои тайные богослужения «мирским чином». Многие из них впоследствии воссоединились с РПЦЗ, но многие так и остались на беспоповском положении. Среди последних можно отметить довольно многочисленные общины Михаила Ершова в Татарстане, Иоанна Лабунского на Черниговщине, Михаила Костюка на Киевщине и другие.

В апреле 1980 г. иеромонах Лазарь (Журбенко) через диссидентские каналы передал заместителю председателя Архиерейского Синода РПЦЗ архиепископу Антонию (Бартошевичу) Женевскому подробные сведения о нелегально служивших на тот момент

⁶⁰ С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 193–196; *идет*, *Образование иерархии УАПЦ...*, с. 157–175; *Лжеархиерейский Херувим (Дегтярь) и внутрицерковное сектантство* [доступ: 5.07.2012].

61 ААС РПЦЗ, Доклад архиепископа Антония Женевского и Западно-Европейского Архиерейскому Собору РПЦЗ, 1981 г., л. 6–7. В списке, поданном о. Лазарем (Журбенко) в Синоде РПЦЗ, в частности указаны следующие священнослужители: 1. Свящ. Михаил Рождественский (Петроград), рукоположен в 1928 г., 78 лет; 2. Свящ. Никита Лехан (Харьков), рукоположен в Днепропетровске в 1923 г. архиеп. Иоанником (Соколовским), 88 лет; 3. Свящ. Александр, не служит, 85 лет; 4. Свящ. Григорий (Сумы), 80 лет; 5. Свящ. Андрей (Полтавская обл.), рукоположен в 1942 г. еп. Вениамином (Новицким), 76 лет; 6. Прот. Виктор (Челябинская обл.), рукоположен схиеп. Петром (Ладыгиным) после войны; 7. Иером. Косма (г. Рассказово, Тамбовская обл.), рукоположен в 1930 г. епископом Нектарием (Трезвинским), 70 лет; 8. Иером. Пахомий (Волгоград), рукоположен еп. Димитрием Гдовским в 1920-е гг.; 9. Иером. Герасим, рукоположен схиеп. Петром (Ладыгиным), 80 лет; 10. Иером. Гавриил (Абхазия), рукоположен схиеп. Петром (Ладыгиным); 11. Иером. Капитон (пос. Жлобин, Гомельская обл.), рукоположен еп. Иосифом (Черновым); 12. Иером. Лазарь (Журбенко); 13. Архим. Серафим (Смыков) (Краснодар), рукоположен митр. Антонием (Храповицким) в 1919 г., 89 лет; 14. Свящ. Максим Голубев (Гомель, Белоруссия), рукоположен при немцах архиеп. Николаем (Автономовым), 70 лет.

62 *Ibidem*, л. 11.

в СССР 13 катакомбных священниках (большинству из них было за 80 лет, некоторые были рукоположены покойным схиепископом Петром Лагиным)⁶¹. Эти клирики в основном были старой «тихоновской преемственности». Оставшись после смерти схиепископа Петра (Ладыгина) без канонического архиерея, они не примыкали к вышеупомянутым канонически сомнительным катакомбным группам, продолжая тайно совершать богослужения по домам. При содействии о. Лазаря многие из них поминали Первоиерарха РПЦЗ и тоже хотели перейти под омофор зарубежных епископов.

Стоит заметить, что это были не все катакомбные пастыри, нелегально служившие на тот момент в СССР. Так в упомянутый список не вошли катакомбные священники иеромонах Гурий (Павлов, †1995), иеромонах Мелетий (Рушак, †1983), иерей Александр Бакалинский (†1984), иеромонах Пахомий (Петин, †1985), протоиерей Александр Маков (†1985), протоиерей Александр Шабельник-Калюжный (†1996) и другие. Не упоминались здесь, естественно, и многочисленные катакомбные клирики, рукоположенные Антонием (Голыньским-Михайловским), Алфеем Барнаульским, Геннадием (Секачем), Феоодосием (Гуменниковым) и другими канонически сомнительными иерархами. О последователях последних о. Лазарь лишь упоминает, что с ними они не состоят в общении и если те «хотят перейти к нам, то мы их не принимаем»⁶².

Как отмечает о. Лазарь (Журбенко) в своем письме на имя заместителя председателя Синода РПЦЗ от 12 апреля 1980 г., за долгие годы без канонического епископа «жизнь Катакомбной Церкви стала приходить в замешательство и расстройство. Кинулись в поиски православного тихоновского епископа, проехали и прощупали от Польши до Сахалина и нигде не нашли такового. Зато нашли семь проходимцев, которые выдавали себя за настоящих

епископов Катакомбной Церкви, но по тщательном расследовании, оказались или агентами богоборцев, или просто проходимцами. От такого положения на многих иереев и мирян напало уныние... Сейчас в Катакомбной Церкви состояние анархии и мы пришли в тупик»⁶³.

63 *Ibidem*, л. 5.

В своем письме к архиепископу Антонию Женевскому о. Лазарь вновь переспрашивает отношение РПЦЗ к таинствам Московской Патриархии, уточняет, возможно ли при отсутствии катакомбных архиереев принимать священнические хиротонии от епископов РПЦ МП, можно ли использовать ее церковное мвро и т.п. Среди прочего, он сообщал и о том, что среди катакомбных духовенства и верующих нет однозначного мнения относительно признания или непризнания таинств и совершенных хиротоний в РПЦ МП. Поэтому, как он писал, одни катакомбные священники и прихожане признают законность его рукоположения в МП, тогда как другие поддают сомнение. В связи с этим он еще раз просит разъяснить отношение Синода РПЦЗ по этому вопросу и, если Синод не признает полученный им сан в МП, то он готов подчиниться и прекратить служение.

На это архиепископ Антоний 20 июня 1980 г. направил следующий ответ: *«Относительно Московской Патриархии: нет ни одного акта наших зарубежных архиерейских Соборов о том, что она безблагодатна в целом. Не нам об этом судить... Наши митрополиты принимали в своем сане не только священников, но и архиереев Москов. патриархии... Меня радует, Батюшка, что Вы не такой фанатик... Благословляю Вас на святое дело пастыря! Бог в помощь!»*. Далее архиеп. Антоний поясняет: *«Итак, если Москов. патриархия не безблагодатна (хотя бы ради верующих), то лучше причаститься у достойного пастыря ее (напр. о. Димитрия Дудко), чем совсем не причащаться никогда. Лучше пользоваться мвром,*

64 ААС РПЦЗ, *Письмо архиепископа Антония Женевского и Западно-Европейского иеромонаха Лазарю (Журбенко)*, 20 июня 1980 г.; *Доклад архиепископа Антония Женевского и Западно-Европейского Архиерейскому Собору РПЦЗ*, 1981 г., л. 8–9.

65 ААС РПЦЗ, *Доклад архиепископа Антония Женевского и Западно-Европейского Архиерейскому Собору РПЦЗ*, 1981 г., л. 1–12.

66 ААС РПЦЗ, *Письмо схиигуменни Сергею (Обуховой) Первоиерарху РПЦЗ митрополиту Филарету (Вознесенскому)*, 1980 г. 8 стр.; *Доклад архиепископа Антония Женевского и Западно-Европейского Архиерейскому Собору РПЦЗ*, 1981 г., л. 5–6.

67 ААС РПЦЗ, *Указ архиепископа Антония Женевского и Западно-Европейского иеромонаха Лазарю (Журбенко)*, 18 января 1981 г.; *Доклад архиепископа Антония Женевского и Западно-Европейского Архиерейскому Собору РПЦЗ*, 1981 г., л. 10.

освященным Москов. патриархией, чем сомнительным маслом, приносимым старушкой. Принимать священника из Москов. патриархии следует, по тщательной проверке, через таинство покаяния (также, как и архиерея). Присутствовать на богослужениях официальной Церкви возможно, но принимать таинства только в крайнем случае от проверенного священника, заслуживающего доверия, а не заведомого провокатора»⁶⁴. Этот свой ответ и содержание переписки архиеп. Антоний подробно изложил в докладе Первоиерарху и Архиерейскому Собору РПЦЗ в 1981 г., на что получил полное одобрение⁶⁵.

Желая урегулировать канонический статус каткомбных общин и тайных монашеских скитов о. Лазаря, вокруг которого объединялось тогда 87 каткомбных монашествующих во главе с 76-летней схиигуменией Сергией Обуховой (духовная дочь архиепископа Андрея Ухтомского и постриженница схиепископа Петра Ладыгина, отсидевшая за веру 13 лет в сталинских концлагерях)⁶⁶, архиепископ Антоний (Бартошевич) указом от 18 января 1981 г. постановил, что иеромонах Лазарь «*вместе с окормляемыми им монашествующими и мирянами принимается в Западно-Европейскую епархию РПЦЗ, с поручением окормлять каткомбы на территории России. За богослужениями иеромонаху Лазарю надлежит поминать митрополита Филарета, как Первоиерарха РПЦЗ*»⁶⁷.

Судя по докладу архиепископа Антония, его выбор в пользу иеромонаха Лазаря был связан, среди прочего, еще и с тем, что он «не был фанатиком» и занимал умеренную позицию по отношению к официальной Церкви в СССР.

Следствием этих шагов стали неординарные решения Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви, открывшегося в Нью-Йорке 18 октября 1981 года под председательством митрополита Филарета (Вознесенского, †1985). На нем зарубежными

иерархами был прославлен в лике святых Собор Новомучеников и Исповедников Российских⁶⁸. Среди канонизированных были многие видные иерархи и священники, принадлежавшие к оппозиционному движению «непоминающих», в том числе Петроградский митрополит Иосиф (Петровых), Казанский митрополит Кирилл (Смирнов) и многие другие⁶⁹.

В том же определении от 22 октября 1981 г., которым утверждался список Новомучеников, Собор РПЦЗ принял постановление и о Катакомбной Церкви в СССР. Как сказано в определении, решение принималось на основании доклада архиепископа Антония Женевского. В этом докладе на 12 страницах заместитель председателя Синода РПЦЗ подробно излагал свою переписку с иеромонахом Лазарем (Журбенко), анализировал возникший из-за отсутствия канонического епископа кризис в катакомбных общинах, подал на основе сведений о Лазаря характеристику на 13 оставшихся катакомбных священников старой преемственности, а также высказал сомнения относительно каноничности еще одной катакомбной группы покойного архиепископа Антония (Гольинского-Михайловского) и ряда других лиц⁷⁰.

Результатом обсуждения этого доклада стало принятие Собором резолюции от 22 октября, в которой отмечалось: *«Обсуждая положение Катакомбной Церкви в России, Архиерейский Собор призывает Божие благословение на тех катакомбных пастырей, которые продолжают свое служение в чрезвычайно трудных условиях, побуждаемые к тому своей верой и преданностью Св. Церкви и готовностью соблюдать веру даже до смерти. Господь да поможет им без впадения в компромиссы нести свой крест до конца. На них и на их труды Собор призывает Божие благословение»*⁷¹.

В другой резолюции от 27 октября 1981 г., принятой по докладу епископа Григория (Граббе), Собором

68 ААС РПЦЗ, *Протокол № 4 Архиерейского Собора РПЦЗ*, 22 октября 1981 г., с. 1; *Послание Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви чадам Русской Православной Церкви во Отечестве и рассеянии сущим*, «Православная Русь», 21 (1981), с. 1–2.

69 *Список Новомучеников и Исповедников Российских (утвержден Архиерейским Собором РПЦЗ в 1981 г.)*, «Троицкий Православный Русский Календарь на 2000 г.», Джорданвилль 1999.

70 ААС РПЦЗ, *Доклад архиепископа Антония Женевского и Западно-Европейского Архиерейскому Собору РПЦЗ*, 1981 г., л. 1–12.

71 ААС РПЦЗ, *Протокол № 4 Архиерейского Собора РПЦЗ*, 22 октября 1981 г., л. 1.

72 *Определения Архиерейского Собора РПЦЗ 1981 г. [в:] Столп огненный. Митрополит Нью-Йоркский и Восточно-Американский Филарет (Вознесенский) и Русская Зарубежная Церковь (1964–1985), Санкт-Петербург 2007, с. 243.*

73 В.А. Гончаров, *Антоний (Михайловский)...*, с. 137–146.

еще раз провозглашалось «*призывание Божия благословения*» на «*тех, кто, не страшась преследований, устраняется от всякого компромисса с политикой безбожия*»⁷².

Негласно, с одобрения Собора, было решено оказать посильную помощь катакомбным общинам в СССР в восстановлении у них утраченного в годы гонений канонического епископата. С этой целью, по благословию митрополита Филарета (Вознесенского), было решено тайно совершить епископскую хиротонию архимандрита Лазаря (Журбенко) и таким образом восстановить каноническую иерархию в Катакомбной Церкви.

Следует заметить, что в Синоде РПЦЗ на тот момент уже не строили иллюзий относительно положения катакомбных общин в СССР. Зарубежные иерархи были информированы о имевшемся кризисе, разладе, разделении и разногласиях в катакомбной среде. В частности, об этом не скрывая неоднократно сообщал в Синод в своих письмах в кон. 1970-х – нач. 1980-х гг. иеромонах Лазарь (Журбенко). Получали зарубежные архиереи сведения из СССР и по другим каналам. Поэтому иллюзий относительно будто бы цельных, организованных и многочисленных структур Катакомбной Церкви на родине в Синоде РПЦЗ не было. Наоборот, принятием под омофор РПЦЗ, а потом и рукоположением епископа в Синоде, в качестве крайней меры икономии, надеялись помочь преодолеть многолетний кризис в катакомбных общинах и не допустить их вырождение в сектантство и самосвятство.

В отношении ранее принятых в общение с РПЦЗ катакомбных клириков архиепископа Антония (Гольинского-Михайловского)⁷³ секретарь Синода РПЦЗ епископ Григорий (Граббе) еще до хиротонии еп. Лазаря писал: «*Относительно ставленников Антония Гольинского ничего нельзя предпринять сейчас, кроме выжидания. Слишком много несообразностей в его*

рукоположениях, которых невозможно покрыть или восполнить заочно. Некоторые надо вовсе отвергнуть, а другие совершить заново»⁷⁴.

По мнению архиеп. Антония (Барташевича), еп. Григория (Граббе) и других, чтобы исправить неканонические рукоположения в катакомбных общинах и нормализовать в них полноценную церковную жизнь, необходимо было иметь на месте в СССР архиерея с непререкаемой апостольской преемственностью. С этой целью после Собора 1981 г. в РПЦЗ стали предпринимать попытки для тайного поставления в СССР катакомбного архиерея.

Это был наиболее благоприятный момент за все годы существования советского режима. 1981–1982 гг. – последние годы правления и жизни Л. Брежнева, для которых было характерно начало агонии возглавляемого им коммунистического режима. В этот период открывается больше возможностей для посещения СССР зарубежными туристами, как и советскими – стран Запада. В ходе таких поездок зарубежные и советские туристы, помимо «дефицитных» товаров, очень часто старались нелегально привозить религиозную и другую литературу, распространяя ее потом среди родственников и знакомых. Активные контакты с зарубежьем, в т.ч. с представителями РПЦЗ, осуществлялись через диссидентские правозащитные объединения, которые к этому времени распространились по всему СССР и с которыми взаимодействовали некоторые катакомбники. Наиболее тесные связи с диссидентскими кругами в СССР поддерживали Западно-Европейская и Германская епархии РПЦЗ.

Идея тайно рукоположить для катакомб епископа облегчалась тем, что сестра одного из клириков Западно-Европейской епархии, протоиерея Владимира Прокофьева, работала во французском посольстве в Москве. Благодаря этому прот. Владимир мог регулярно и беспрепятственно посещать СССР под

74 ААС РПЦЗ, Письмо секретаря Синода РПЦЗ епископа Григорий (Граббе) на имя архиепископа Антония Женевого, 26 февраля / 11 марта 1982 г., л. 1.

75 Заявление Канцелярии Архиерейского Синода РПЦЗ от 1/14 августа 1990 г., «Православная Русь», 18/1423 (1990), 15/28 сентября, с. 6; Г. Граббе, *Завет Святого Патриарха*, Москва 1996, с. 315.; И. Яшунский, *Наши катакомбы*, с. 243–259; С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 163–165.

76 Г. Граббе, *op.cit.*, с. 315.

77 ААС РПЦЗ, *Письмо секретаря Синода РПЦЗ епископа Григорий (Граббе) на имя архиепископа Антония Женевского*, 26 февраля / 11 марта 1982 г.

видом туриста. Поэтому было решено тайно постричь в монахи и тайно рукоположить во епископа о. Владимира (в тайном монашестве Варнава), с тем, чтобы он во время очередного визита в СССР также тайно совершил епископскую хиротонию катакомбного архимандрита Лазаря (Журбенко)⁷⁵.

Как вспоминал секретарь Синода РПЦЗ епископ Григорий (Граббе, †1995): *«После суждения об этом на Архиерейском Соборе, было постановлено тайно постричь в монашество и хиротонисать во Епископы клирика Западно-Европейской епархии, у которого в СССР жила сестра, благодаря чему он мог легче получить визу для проезда туда. Этому, тайно рукоположенному Епископу было поручено Собором тайно же хиротонисать во Епископы о. Лазаря, для возглавления им катакомбных клириков и их общин... Теперь уже, никого не подвергая опасности, мы можем сказать, что священник Западно-Европейской епархии Владимир Прокофьев, ставший Епископом Варнавой, был тем, кто совершил хиротонию Епископа Лазаря»*⁷⁶.

Интересный факт, в рамках этой спецоперации в Синоде РПЦЗ обсуждалась даже возможность привлечения кого-то из опальных архиереев РПЦ МП для совершения епископской и священнических хиротоний в катакомбных общинах. Но на такое предложение епископ Григорий (Граббе) в письме от 11 марта 1982 г. ответил категорическим отказом. Сообщая, что митрополит Филарет согласен на тайную епископскую хиротонию о. Лазаря для катакомбных общин и что это «дело одобрено Собором», он отмечает: *«Обращение за хиротониями даже к самым лучшим епископам из Патриархии невозможно. Это настолько подорвало бы сознание разницы между нею и катакомбами, что могло бы убить все дело... Принимать священников Патриархии в сущем сане мы можем как и делали это ранее, но направлять ставленников к ее епископам, даже самым лучшим, мы не можем ради самих катакомбников»*⁷⁷.

Тайная миссия по восстановлению иерархии в Катакомбной Церкви была исполнена 10 мая 1982 г.⁷⁸, когда в Москве на квартире катакомбной монахини Феодоры была нелегально совершена епископская хиротония о. Лазаря.

В пояснении Синодальной Канцелярии РПЦЗ от 14 августа 1990 г. по поводу этой хиротонии сказано, что она совершена «по указанию Архидиоцезисного Синода Русской Православной Церкви Заграницей», «чтобы церковная жизнь Катакомбной Церкви в России могла быть урегулирована»⁷⁹.

Митрополит Марк Берлинский также вспоминал о тех событиях, что таким образом РПЦЗ «старалась помочь Катакомбной Церкви, рукоположив для ее окормления епископа Лазаря (Журбенко)»⁸⁰. При этом речь шла о восстановлении иерархии для существующих катакомбных общин, а не о создании в СССР новых параллельных структур РПЦЗ. Как отмечал тот же владыка Марк: «РПЦЗ не хотела создавать в пределах России параллельную иерархию»⁸¹.

Помимо епископа Лазаря, предлагалось тайно хиротонисать еще нескольких катакомбных архиереев. Назывались кандидатуры катакомбных священников о. Михаила Рождественского (1901–1988) из Ленинграда и о. Никиты Лехан (1893–1985) из Харькова. Однако окружение как о. Михаила, так и о. Никиты побоялось установить личные контакты с приехавшим из-за границы епископом Варнавой (Прокофьевым), опасаясь, что таким образом КГБ может выследить и раскрыть их тайные общины⁸². К тому же, оба предлагаемых кандидата были уже весьма преклонного возраста.

В письме на имя архиеп. Антония Женевского от 5 марта 1989 г. епископ Лазарь сообщал о нежелании ряда катакомбных священников и общин вступать с ним в общение из-за того, что ранее сан иерея он принял в официальной Церкви. Более того, был распространен слух, будто тайно рукополагавший

78 ААС РПЦЗ, *Грамота Архидиоцезисного Синода РПЦЗ о поставлении архимандрита Лазаря (Журбенко) «от Российской Православной Церкви яже въ Катакомбахъ» во Епископа Тамбовского*, 16 мая 1990 г., л. 1.

79 *Заявление Канцелярии Архидиоцезисного Синода РПЦЗ от 1/14 августа 1990 г.*, «Православная Русь», 18/1423 (1990), 15/28 сентября, с. 6.

80 *Доклад архиепископа Марка Берлинского и Германского на Всезарубежном Соборе от 9 мая 2006 г.*, «Russianorthodoxchurch.ws», 2006, <http://www.russianorthodoxchurch.ws/synod/2006/5soborday4.html> [доступ: 11.01.2011].

81 *Ibidem*.

82 ААС РПЦЗ, *Письмо архимандрита Лазаря (Журбенко) архиепископу Женевскому Антонию (Бартошевичу)*, 31.12.1981, л. 1; С.В. Шумило, *В катакомбах...*, с. 165–166.

83 ААС РПЦЗ, *Письмо епископа Лазаря (Журбенко) на имя архиепископа Женевского Антония (Бартошевича)*, 5 марта 1989 г., л. 6.

84 *Ibidem*, л. 6–7.

85 ААС РПЦЗ, *Письмо епископа Лазаря (Журбенко) на имя Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия (Устинова)*, 12 июня 1990 г., л. 1.

86 ААС РПЦЗ, *Письмо архимандрита Лазаря (Журбенко) архиепископу Женевскому Антонию (Бартошевичу)*, 31.12.1981, л. 1–3; *Извещение о происхождении катакомбных иерархий Серафима Поздеева, Геннадия Секача, Феодосия Гуменникова и других*, 28 мая 1989 г., л. 1–3.

87 С.В. Шумило, *Образование иерархии УАПЦ...*, с. 157–175.

о. Лазаря во епископа архиерей был не от РПЦЗ, а от Московского Патриархата, и что ставленические документы Синода РПЦЗ – подделка⁸³.

Несмотря на трудности нелегального служения, за довольно короткий срок под омофором епископа Лазаря сплотилось более 50 исторических катакомбных общин на Кубани, Северном Кавказе, в Украине, Центрально-Черноземной части России, Белоруссии, Сибири, Казахстане, Башкирии, Удмуртии, Чувашии и других регионах. Среди них были как общины «буевцев», «иосифлян», «кирилловцев», так и «викториан», «андреевцев» и других. Кроме того, за период с 1982 по 1989 гг. епископ Лазарь тайно рукоположил для катакомбных общин более 10 новых священников. Присоединились к нему через исправление хиротоний и некоторые катакомбные священники, ранее принявшие рукоположение от неканонических катакомбных иерархий «секачевцев», «алфеевцев» и других групп. В то же время, не все катакомбные общины признали епископа от РПЦЗ⁸⁴. Особую позицию занял катакомбный иеромонах Гурий (Павлов), стремившийся «создать независимую иерархию от Московской Патриархии и от Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви»⁸⁵.

Уделяя ключевое внимание вопросу законности апостольской преемственности при принятии в общение представителей тех или иных катакомбных течений и групп, епископ Лазарь собирал подробные свидетельства о происхождении и преемственности различных катакомбных иерархий⁸⁶. Благодаря этому Синод РПЦЗ в 1989 г. избежал скандала с принятием в общение самозванца и авантюриста Викентия Чекалина, прибывшего из СССР на заседание Синода в Нью-Йорк и выдававшего себя за «катакомбного епископа Яснополянского»⁸⁷. Также благодаря епископу Лазарю РПЦЗ избежала ошибки вступления в общение с неканонической катакомбной иерархией «секачевцев» и «алфеевцев». Детально

изучив этот вопрос, Собор РПЦЗ постановлением от 15 мая 1990 г. (Протокол № 6) определил, что «Собор не может признать каноничность рукоположений» этих катакомбных групп, в связи с чем обратился к действовавшим в СССР катакомбным иерархам «секачевцев», «алфеевцев» и других течений с рекомендацией исправить свои хиротонии через канонического иерарха РПЦЗ⁸⁸. Было пересмотрено и решение в отношении клириков «голынского поставления». В частности, Синод РПЦЗ, выразив сомнения относительно законности апостольской преемственности архиепископа Антония (Гольнского-Михайловского) (поскольку, как сказано в документе, «никаких письменных данных, подтверждающих каноничность рукоположения, нет»), своим определением от 18 мая 1990 г. обратился к духовенству и последователям этого течения с предложением «урегулировать свое каноническое положение» через обращение к иерархии РПЦЗ⁸⁹.

Можно по-разному относиться к факту тайного рукоположения в РПЦЗ архиерея для окормления исторических катакомбных общин в СССР, как и к личности самого епископа Лазаря (Журбенко). Однако, как справедливо отмечает А.А. Кострюков, этот шаг, «тем не менее, дал возможность оппозиционным приходам получать таинства от иерарха, имеющего апостольское преемство»⁹⁰.

На тот момент это еще не было созданием параллельных церковных структур РПЦЗ в СССР, как это случилось после 1990 г. при митрополите Виталии (Устинове)⁹¹. В 1981 году Синод РПЦЗ не учреждал новых структур и не принимал к себе беглых клириков РПЦ МП, но лишь в рамках понимаемой им икономии пытался помочь существовавшим в стране с 1927 года историческим общинам Катакомбной Церкви урегулировать их канонический статус и, тем самым, путем нелегального окормления предотвратить их окончательное вырождение в самосвятство

88 ААС РПЦЗ, *Справка Канцелярии Архиепископского Синода РПЦЗ за № 4/77/133*, 2(15).8.1990.

89 ААС РПЦЗ, *Определение Архиепископского Синода РПЦЗ*, 5/18 мая 1990 г.

90 А.А. Кострюков, *К истории взаимоотношений между Русской Зарубежной Церковью и катакомбным движением*, с. 133.

91 Интересные сведения о том как принималось в 1990 г. Синодом РПЦЗ решение об открытии параллельных структур РПЦЗ в России подает основатель первой российской миссии РПЦЗ священник Стефан Красовицкий в статье «Моя встреча с Архиепископом Антонием Женевским»: «В 1990 году, когда я жил в США по вызову Синода РПЦЗ, обсуждалась проблема целесообразности организации на территории России открытых приходов Зарубежной Церкви. Некоторые, в том числе покойный Архиепископ Лазарь (Журбенко), считали достаточным существование «катакомбных» приходов. Возникло также сомнение, не будет ли организация открытых приходов «расколом» в Церкви в России?... В моих беседах с членами Синода, и особенно с Владыкой Митрополитом Витанием, я доказывал, что этого недостаточно; что необходима открытая демонстрация неповрежденного церковного авторитета, наличие всеми видимого флага («катакомбники» к этому не стремились) для поддержки здоровых сил в самой «МП»... И вот, как-то Владыка Митрополит после очередной дискуссии сказал мне: «Поезжайте к Владыке Антонию Женевскому. Если Вы его убедите, то и я согласен» (Архиепископ Антоний был правой рукой Владыки Митрополита). И я отправился во

Францию. Там отец Вениамин Жуков организовал мою встречу с Владыкой Антонием... Не так-то легко было мне убедить Вл. Антония. Он тоже сомневался в целесообразности, как казалось, “раскола”. ...“Вы меня убедили”, – сказал Вл. Антоний после трёхчасового разговора; и решение об организации открытых приходов РПЦЗ в России было принято вопреки желанию “катакомбников”, которых тогда представлял в Синоде Еп. Лазарь» [С. Красовицкий, *Моя встреча с Архиепископом Антонием Женевским*, Машинопись 2006]. Позже, в апреле 1993 г. архиепископ Лазарь (Журбенко) в докладе Архиерейскому Собору РПЦЗ писал, что «началом противоправных с церковной точки зрения действий на нашей земле было положено тогда, когда было принято решение об открытии приходов юрисдикции Зарубежной Церкви в России... Вместо того, чтобы как-то поддержать и помочь Катакомбной Церкви... был фактически сделан шаг к разделению и противостоянию. Мы же здесь ничего не подозревая и видя в Зарубежной Церкви исключительно братьев, нисколько не возражали против таких действий, хотя понимали, что они не совсем правомочны» [Доклад архиепископа Лазаря Тамбовского и Обоянского Архиерейскому Собору РПЦЗ, 14/27 апреля 1993 г., л. 1–2].

и сектантство, от которых страдали многие катакомбные общины после утраты канонической иерархии. В какой-то степени это было повторением «опыта единоверия», ранее успешно примененного в РПЦЗ по отношению к старообрядческим общинам, пожелавшим воссоединиться с иерархией Зарубежной Церкви.

В целом, существование в СССР церковного подполья на протяжении более чем 60 лет жесточайших атеистических гонений на веру – это уникальное историческое явление, отражающее реалии и трагизм советской эпохи. По сути, существование Катакомбной Церкви – это один из немногих примеров так и не прекратившего свою деятельность, так и не уничтоженного окончательно (несмотря на все усилия советской репрессивной машины) церковного подполья и сопротивления господствовавшему атеизму и богоборчеству. Этот духовный опыт и наследие являются важной составляющей истории Церкви советского периода, без которых она не может быть понята и раскрыта во всей своей полноте и многогранности. Пребывание под влиянием изживших себя советских стереотипов, игнорирование, отрицание или искажение этой важной страницы нашей церковной истории приводит лишь к обкрадыванию самих себя. Поэтому непредвзятое обращение к истории, опыту и наследию катакомбного церковного движения в СССР, в том числе nonконформистских его направлений, имеет важное значение в вопросе как объективного изучения церковно-государственных отношений в СССР, так и развития исторической науки. Без этого, повторяюсь, история Церкви советского периода не может быть раскрыта во всем своем многообразии.

BIBLIOGRAFIIA

ISTOCHNIKI

Arhiv Arhierejskogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Zagranicej,
N'yu-Jork (AAS RPCZ)

- Gramota Arhierejskogo Sinoda RPCZ o postavlennii arhimandrita Lazarya (Zhurbenko) «ot Rossijskoj Pravoslavnoj Cerkvi yazhe v Katakombah» vo Episkopa Tambovskogo, 16 maya 1990 g., l. 1.
- Doklad arhiiepiskopa Antoniya Zhenevskogo i Zapadno-Evropejskogo Arhierejskomu Soboru RPCZ, 1981 g., l. 1–12.
- Zhurnal № 282-a zasedaniya Arhierejskogo Sinoda RPCZ, 26 noyabrya / 7 dekabrya 1977 g.
- Izveshchenie o proiskhozhdenii katakombnyh ierarhij Serafima Pozdeeva, Gennadiya Sekacha, Feodosiya Gumennikova i drugih, 28 maya 1989 g., l. 1–3.
- Kopii pisem arhiiepiskopa Leontiya Chilijskogo v SSSR k F. I. Zhurbenko za 1968–1969 gg.
- Opreделение Arhierejskogo Sinoda RPCZ, 5/18 maya 1990 g.
- Pis'mo ieromonaha Lazarya (Zhurbenko) v Sinod RPCZ, 6 avgusta 1976 g., l. 1–3.
- Pis'mo ieromonaha Lazarya (Zhurbenko) arhimandritu Veniaminu (Voznyuku) v Chili, 7 avgusta 1976 g., l. 2.
- Pis'mo arhidiakona Ioanna (Melander), 25 iyunya / 8 iyulya 1977 g., l. 1–2.
- Pis'mo arhiiepiskopa Antoniya Zhenevskogo i Zapadno-Evropejskogo ieromonahu Lazaryu (Zhurbenko), 20 iyunya 1980 g.
- Pis'mo skhiiigumenii Sergii (Obuhovoj) Pervoierarhu RPCZ mitropolitu Filaretu (Voznesenskomu), 1980 g. 8 str.
- Pis'mo arhim. Lazarya (Zhurbenko) arhiiepiskopu Antoniyu Zhenevskomu i Zapadno-Evropejskomu, 31.12.1981 g., l. 1–3.
- Pis'mo sekretarya Sinoda RPCZ episkopa Grigorij (Grabbe) na imya arhiiepiskopa Antoniya Zhenevskogo, 26 fevralya / 11 marta 1982 g., l. 1.
- Pis'mo episkopa Lazarya (Zhurbenko) na imya arhiiepiskopa Zhenevskogo Antoniya (Bartoshevicha), 5 marta 1989 g., l. 6.
- Pis'mo episkopa Lazarya (Zhurbenko) na imya Pervoierarha RPCZ mitropolita Vitaliya (Ustinova), 12 iyunya 1990 g., l. 1.
- Protokol № 6 zasedaniya Arhierejskogo Sobora RPCZ, 14 sentyabrya 1971 g. Monreal'.
- Protokol № 523-a, Postanovlenie Arhierejskogo Sinoda RPCZ, 16 fevralya / 1 marta 1977 g.
- Protokol № 4 Arhierejskogo Sobora RPCZ, 22 oktyabrya 1981 g., l. 1.
- Spravka Kancelyarii Arhierejskogo Sinoda RPCZ, № 4/77/133, 2(15).8.1990.

Ukaz arhiepiskopa Antoniya Zhenevskogo i Zapadno-Evropejskogo ieromonahu Lazaryu (Zhurbenko), 18 yanvarya 1981 g.

Lichnyj arhiv arhiepiskopa Odesskogo i Tambovskogo Lazarya (Zhurbenko), s. Velikij Dal'nik, Odesskaya obl., Ukraina

Doklad arhiepiskopa Lazarya Tambovskogo i Obovanskogo Arhierieskomu Soboru RPCZ, 14/27 aprelya 1993 g., l. 1–2.

Spisok lic, vydavushchih (vydavavshih) sebya za episkopov Katakombnoj Cerkvi, 1991 g. (v spiske znachitsya 22 imeni).

Haluzevyi derzhavnyi arkhiv Sluzhby bezpeky Ukrainy (HDA SBU)
f. 3, op. 279, spr. 1, ark. 3.

OPUBLIKOVANNYE ISTOCHNIKI

Doklad arhiepiskopa Marka Berlinskogo i Germanskogo na Vsezarubezhnom Sobore ot 9 maya 2006 g., «Russianorthodoxchurch.ws», 2006, <http://www.russianorthodoxchurch.ws/synod/2006/5soborday4.html> [доступ: 11.01.2011].

Mitropolit Anastasij. *Paskhal'noe poslanie*, «Cerkovnaya Zhizn'», 1–6 (1955), c. 17.

Opredeleniya Arhierieskogo Sobora RPCZ 1981 g. [v:] *Stolp ognennyj. Mitropolit N'yu-Jorkskij i Vostochno-Amerikanskij Filaret (Voznesenskij) i Russkaya Zarubezhnaya Cerkov' (1964–1985)*, Sankt-Peterburg 2007, c. 243.

Poslanie Arhierieskogo Sobora Bogolyubivoj pastve Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Zagranicej, «Cerkovnaya Zhizn'», 11–12 (1956), c. 100–101.

Poslanie Arhierieskogo Sobora Russkoj Zarubezhnoj Cerkvi chadam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi vo Otechestve i rasseyanii sushchim, «Pravoslavnaya Rus'», 21 (1981), c. 1–2.

Poslanie Arhierieskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Zarubezhnoj Cerkvi, «Cerkovnaya Zhizn'», 1 (1951), c. 7.

Poslanie Pervoierarha Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Zagranicej mitropolita Filareta k brat'yam vo Hriste pravoslavnyim episkopam i vsem, komu doroga sud'ba Rossijskoj Cerkvi, 1/14 noyabrya 1965 g. [v:] *Russkaya Pravoslavnaya Cerkov' Zagranicej 1918–1968*, t. 1, N'yu-Jork 1968, c. 349–350.

Spisok Novomuchenikov i Ispovednikov Rossijskih (utverzhdjen Arhierieskim Soborom RPCZ v 1981 g.), «Troickij Pravoslavnyj Russkij Kalendar' na 2000 g.», Dzhordanvill' 1999.

Zayavlenie Kancelyarii Arhierieskogo Sinoda RPCZ ot 1/14 avgusta 1990 g., «Pravoslavnaya Rus'», 18/1423 (1990), 15/28 sentyabrya, c. 6.

Zhurbenko Fedor Iosifovich [v:] *Pis'ma raznyh lic k svyatitelyu Afanasiyu (Saharovu): V 2 kn.* [vst. st., prim, podg. teksta O.V. Kosik], kn. 1: A–N, Moskva: Izd-vo PSTGU 2013, c. 353–366.

LITERATURA

- Alekseev V.V., Nechaeva M. Yu., *Voskresshie Romanovy? K istorii samozvanchestva v Rossii 20 veka*, ch. 1, Ekaterinburg 2000, c. 209–349.
- Beglov A., *V poiskah «bezgreshnyh katakomb»*. *Cerkovnoe podpol'e v SSSR*, Moskva 2008, c. 10, 22.
- Cypin V., *Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi: 1917–1990*, Moskva 1994, c. 503, 516.
- Danilushkin M.B., *Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Ot vosstanovleniya patriarshestva do nashih dnei*, t. 1: 1917–1970, Sankt-Peterburg 1997, c. 553.
- Firsov S.L., *Legenda o carskom brate: Velikij knyaz' Mihail Aleksandrovich – Soloveckij patriarh Mihail*, «Gosudarstvo, Religiya, Cerkov' v Rossii i za Rubezhom», 4 (2010).
- Goncharov V.A., *Antonij (Mihajlovskij). Arhiepiskop?*, «Vestnik PST-GU, II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi», 5/42 (2011), c. 137–146.
- Gordun S., *Russkaya Pravoslavnaya Cerkov' v period s 1943 po 1970 gg.*, «Zhurnal Moskovskoj Patriarhii», 1–2 (1993), c. 20.
- Grabbe G., ep., *Zavet Svyatogo Patriarha*, Moskva 1996, c. 315.
- Il'inskaya A.V., *Starec Feodosij Kavkazskij v sonme podvizhnikov Yuzhnoj Rossii*, Moskva 2010, c. 487–511.
- Kolodnyi A.M., *Konfesii pravoslavnoho korinnia totalitarnoi doby* [v:] *Istoriia religii v Ukraini, navchalnyi posibnyk*, «Ukrainska elektronna biblioteka pidruchnykiv», <https://westudents.com.ua/glavy/81959-4-konfes-pravoslavnogo-korinnia-totalitarno-dobi.html> [доступ: 11.01.2011].
- Kostrukov A.A., *K istorii vzaimootnoshenij mezhdru Russkoj Zarubezhnoj Cerkov'yu i katakombnym dvizheniem na rodine v 1970–1980-h gg.*, «Cerkov' i Vremya», 2020, t. XS, c. 118–136.
- Kostrukov A.A., *Russkaya Zarubezhnaya Cerkov' pri mitropolite Filarete (Voznesenskom): 1964–1985 gg.*, Moskva 2021, c. 223–239.
- Krasovickij S., *Moya vstrecha s Arhiepiskopom Antoniem Zhenevskim*, Mashinopis' 2006.
- Lzhearhiepiskop Heruvim (Degtyar') i vnutricerkovnoe sektantstvo, «Religiya v Ukraine», <https://www.religion.in.ua/main/17123-lzhearhiepiskop-xeruvim-degtyar-i-vnutricerkovnoe-sektantstvo.html> [доступ: 05.07.2012].
- Makoveckij A.V., *Rol' uchastnikov katakombnogo dvizheniya v organizacionnom oformlenii eparhij Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi zagranicej na kanonicheskoj territorii Moskovskogo Patriarhata (1982–1994 gg.)*, «Cerkovno-Istoricheskij Vestnik», 20/21 (2013–2014), c. 218–225.
- Nechaeva M. Yu., *Lzheknyaz' Mihail. Debyut samozvanca*, Ekaterinburg 2000.

- Nechaeva M. Yu., *Ot «velikogo knyazya» do «arhiepiskopa»*. Evolyuciya samozvanca Mihaila Pozdeeva v kontekste cerkovnoj sredy, «Religioznoe Mnogoobrazie Ural'skogo Regiona», Materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii, Orenburg 2014, c. 168–181.
- Pospelovskij D.V., *Russkaya pravoslavnaya cerkov' v 20 veke*, Moskva 1995, s. 322.
- Pravoslavnoe cerkovnoe soprotivlenie v SSSR, Biograficheskij spravochnik. 1927–1988 gg.* [Avt.-sost. M.V. Shkarovskij, D.P. Anashkin], Moskva 2013, c. 9–62.
- Psarev A.V., *Arhiepiskop Leontij Chilizskij (1904–1971): Materialy k zhizneopisaniyu arhipastyrja gonimoj Cerkvi Rossijskoj*, «Pravoslavnaya Zhizn'», 3 (1996), c. 1–25; 4 (1996), c. 1–24; 5 (1996), c. 1–26.
- Psarev A., *Stremyas' k edinstvu: ekkleziologiya RPCZ v otnoshenii Moskovskogo Patriarhata (1927–2007 gg.)*, «Bogoslov.Ru», <https://bogoslav.ru/article/5682965> [доступ: 24.01.2018].
- Shkarovskij M.V., *Iosiflianstvo: techenie v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, Sankt-Peterburg 1999.
- Shkarovskij M.V., *Russkaya pravoslavnaya cerkov' i Sovetskoe gosudarstvo v 1943–1964 godah. Ot «peremiriya» k novoj vojne*, Sankt-Peterburg 1995, s. 90–91.
- Shkarovskij M.V., *Russkaya Pravoslavnaya Cerkov' pri Staline i Hrushcheve*, Moskva 1999, c. 242–260.
- Shkarovskij M., *Sud'by iosiflyanskih pastyrej*, Sankt-Peterburg 2006.
- Shkarovskij M.V., *Russkie obiteli Afona i Elladskaya Cerkov' v 20 veke*, Moskva 2010, c. 51–52.
- Shuhaieva L.M., *Relihiini utvorennia IPTs y IPKh yak forma protystoiannia totalitaryzmu*, «Problemy Istorii Ukrainy: Fakty, Sudzhennia, Podii», mizhvidomchyi zb. nauk. prats, vyp. 15, Kyiv 2006, c. 432–433.
- Shumylo S.V., *V katakombah. Pravoslavnoe podpole v SSSR*, Luck 2011, c. 150–185.
- Shumylo S.V., *Obrazovanie ierarhii UAPC v 1990 g. i samozvanyj «episkop» Vikentij Chekalin*, «Cerkov' i Vremya», 3/92 (2020), c. 154–213.
- Skhiepiskop Petr (Ladygin): nepokolebimyj stolp Katakombnoj Cerkvi (1866–1957 gg.)*, Avtobiografiya, sost., komment. S.V. Shumylo, V.V. Shumilo, Glazov 2013, c. 86.
- Slesarev A.V., «Usta Hristovy, sud'ya zhivyh i mertvyh, protoierej i doktor bogosloviya...» *Sektantsko-raskol'nicheskaya deyatelnost' byvshego svyashchennika Iosifa Rinkevicha (1925–2008)*, «Sektovedenie. Al'manah», t. 3, Zhirovichi 2013, c. 45–74.
- Slesarev A.V., *Osnovatel' "serafimo-gennadievskoj" vetvi Katakombnoj cerkvi "skhimitropolit" Gennadij (Sekach)*, «Sektovedenie. Al'manah», t. 2, Zhirovichi 2012, c. 112–147.

- Slesarev A.V., *Rossijskaya pravoslavnaya katakombnaya cerkov' v Belorussii: istoriya i sovremennost'*, «Minskie Eparhial'nye Vedomosti», 4/83 (2007), c. 68–70.
- Soldatov A., *Uroki vozvrashcheniya. Kanonicheskie struktury RPCZ na postsovetском prostranstve – k 90-letiyu RPCZ*, ch. 1, «Portal-credo.ru», <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=1213> [доступ: 17.11.2010].
- Troickij P., *Istoriya Russkih obitelej Afona v XIX–XX vekah*, Moskva 2009, c. 187.
- Troickij S.V., *O nepravde karlovackogo raskola*, Parizh 1960, c. 72, 74.
- Vedenieiev D.V., *Orhany derzhavnoi bezpeky SRSR i reliihiini obiednannia v Ukraini pid chas Velykoi Vitchyznianoï Viiny*, «Ukrainskyi Instytut Natsionalnoi Pamiati», 2010, <http://www.memory.gov.ua/ua/publication/content/1538.htm> [доступ: 18.01.2011].
- Vedeneev D.V., *Ateisty v mundirah. Sovetskie spetsluzhby i religioznaya sfera Ukrainy*, Moskva 2016, c. 340.
- Vedeneev D.V., *Cerkovno-monarhicheskoe podpol'e. Operacii spetsluzhby protiv obshchin Istinno-Pravoslavnoj cerkvi v Ukrainskoj SSR* [v:] *Vedeneev D.V., Ateisty v mundirah. Sovetskie spetsluzhby i religioznaya sfera Ukrainy*, Moskva 2016, c. 310–345.
- Vedeneev D.V., Shkarovskij M.V., *Repressivnye akcii organov gosudarstvennoj bezopasnosti protiv obshchin «Istinno-Pravoslavnoj Cerkvi» v Ukrainskoj SSR (1944–1953 gg.)*, «Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta, Seriya II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi», 2/69 (2016), c. 49–65.
- Voin Hristov vernyj i istinnyj : *Tajnyj episkop IPC Mihail (Ershov): Zhizneopisanie, pis'ma i dokumenty*, sost. I.V. Il'ichev, Moskva 2011, c. 744.
- Yashunskij I., *Nashi katakomby*, «Vestnik RHD», №166 /III/, c. 243–259.
- Zhurbenko Fedor Iosifovich, «Elektronnaya Baza Dannyh PSTGU po Novomuchenikam i Ispovednikam 20 veka» (versiya 1996 g.), [http://martys.pstbi.ru/cgi-bin/db.exe/ans/m?HYZ9E\]xGHoxITYZCF2JMTcCid6+hLpF=EX7HErslCHIKTcGZeu+hLp74Ta2pAGslBE+](http://martys.pstbi.ru/cgi-bin/db.exe/ans/m?HYZ9E]xGHoxITYZCF2JMTcCid6+hLpF=EX7HErslCHIKTcGZeu+hLp74Ta2pAGslBE+) [доступ: 9.01.2020].
-

Amor sacro et Amor profano. Uwagi o neoplatonizmie w *Assuncie* C.K. Norwida

Roksana Rał-Niemeczek

UNIwersytet Opolski

ORCID: 0000-0002-0438-0552

ABSTRACT

Amor sacro et Amor profano. Remarks on Neoplatonism in *Assunta* by C.K. Norwid

An article entitled *Amor sacro et Amor profano. Remarks on Neoplatonism in "Assunta" by C.K. Norwid* is a deep reflection on the presence of philosophical and eschatological findings in Norwid's narrative poem. This literary work was published after the death of its writer, which is why its reception was undertaken quite late. The author, quoting the state of research on this text, comes to the conclusion that there is no integral or homogeneous interpretation of *Assunta*. This masterpiece has already been studied in the perspective of Platonism, but it has not been analyzed in the context of the findings of Marsilio Ficino or Leone Ebreo – the great creators of Christian Neoplatonism. The article describes the axiological, eschatological and epistemological associations that Norwid incorporated into the rather enigmatic plot of *Assunta*. Furthermore, the article attempts to analyze this poem in the terms of oppositions Neoplatonic, such as: earth–heaven, down–up, spirit–body, *sacrum–profanum*. The common point for these contradictions was the emphasis in the text on the presence of *Amor sacro* and *Amor profano*. The author of the article discussed the essence of neoplatonic love by means of a spatial analysis of the cross, the vertical-horizontal arrangement, as well as the theme of the heroine's silence and her gaze at the sky, and then found and analyzed the analogies of this text with

Titian's paintings, the poetic novel *Maria* by Antoni Malczewski or *Sielanki albo pieśni* by Adrian Wieszczycki.

KEYWORDS: *Assunta*, Neoplatonism, *Amor sacro* and *Amor profano*, God, eschatology

SŁOWA KLUCZOWE: *Assunta*, neoplatonizm, *Amor sacro* i *Amor profano*, Bóg, eschatologia

Cyprian Kamil Norwid – wielki myśliciel pozostający w konflikcie z opinią krytyków, wyśmiewany za niezrozumienie – posiadał niemal wszystkie cechy poety wyklętego. Był pisarzem niewydawanym, samotnym aż do symbolicznej śmierci w zapomnieniu i nędzy. Stanowi typową egzemplifikację społecznego wyobcowania, artysty nieprzystającego do założeń epoki, w której tworzył. Norwid miał świadomość przewyższenia własnego położenia jako epigona, stąd też nieodzowne do tego było nawiązanie kontaktu z aktualnymi nurtami artystycznymi. Pomimo tendencji odrębnych w wielu punktach od założeń romantyzmu, w jego twórczości pobrzmiewają modelowe dla tego okresu realizacje twórcze, na przykład w kreowaniu światów wzajemnie przeciwstawnych, w których zarysowywał się sens obecności bliskich i dalekich porządków. Ich istota wielokrotnie okazywała się kluczem do interpretacji całego tekstu, jak w przypadku *Assunty*.

Linii interpretacyjnych w kwestii tego poematu jest wiele. Jednocześnie te konteksty wydają się ciągle nie dość wyeksploatowane. Badacze *Assunty* już szeroko opisywali asocjacje autobiograficzne, eschatologiczne, miłosne czy też filozoficzne. Podejmowano również próby analizy *Assunty* w perspektywie idei platońskich. Jednakowoż całościowa interpretacja dzieła Norwida jeszcze nie powstała. Najbliższej tego był Władysław Arcimowicz, który 90 lat temu w szkicu „*Assunta*” C. Norwida. *Poemat*

¹ Zob. W. Arcimowicz, „*Assunta*” C. Norwida. *Poemat autobiograficzno-filozoficzny*, Lublin 1933.

² R. Doktor, „*Assunta*” jako poemat miłosny, „*Studia Norwidiana*”, 11 (1993), s. 77–91.

autobiograficzno-filozoficzny omówił dzieło fragment po fragmencie, przywołując rozmaite jego dystynkcje¹. Mimo to cały czas poruszamy się w materii jednostkowych ujęć, które, jak słusznie zauważył Roman Doktor, zbliżają nas do koherentnego zebrania wszystkich tych układów:

Każde z ujęć jest jakoś uzasadnione. Wszystkie razem układają się w fascynującą całość mogącą dogłębnie poruszyć czytelnika. Takiej wieloaspektowej interpretacji tego dzieła jeszcze nie napisano, ciągle poruszamy się w zagadnieniach cząstkowych, co nie oznacza, że drugorzędnych. Zanim ktoś podejmie się próby syntezy, trzeba pracować nad zagadnieniami szczegółowymi, wybranymi z głębokich struktur tego utworu².

Do takich zagadnień, które nie zostały jeszcze podjęte, bądź też wyczerpane na poziomie warstw głębokich, należą optyka sakralno-świecka oraz bliskość i odległość w *Assuncie* w ujęciu neoplatońskim (nie platońskim, choć proveniencje platońskie są tu oczywiste)³. Zasadniczym celem podjętych rozważań jest wydobyć oraz opisać różnorodność *Amor sacro* i *Amor profano*, o których w swych traktatach filozoficznych pisali neoplatonicy, tacy jak Marsilio Ficino czy Leone Ebreo, i na tej płaszczyźnie zestawienie *Assunty* z innymi tekstami staropolskimi oraz romantycznymi.

Assunta jest późnym dziełem Norwida, które należałoby badać przede wszystkim w kontekście estetyki postromantycznej. Poemat ukazał się ćwierć wieku po śmierci autora. W ostatnich dekadach XIX stulecia Dionizy Zaleski na próżno poszukiwał wydawcy dla tego dzieła, następnych kilkanaście lat tekst przeleżał w teczce Adama Kallenbacha, wreszcie w 1907 r., za pośrednictwem „Chimery”, utwór ukazał się drukiem na łamach lwowskiego „Przewodnika Naukowego i Literackiego”. Pod względem genologicznym tekst wpisuje się w normy ustanowione

dla poematu narracyjnego, jednak równoległe występowanie kilku zagadnień tematyczno-konstrukcyjnych powoduje wyłamywanie się dzieła spod reguł kanonicznej czystości gatunkowej. Najbardziej reprezentatywną jakością tego utworu jest nietypowy sposób zarysowania akcji, która ogranicza się zaledwie do kilku elementów. Poszczególne jej wątki, mające formę szczątkową, koncentrują się wokół kilku explicitnych motywów: podróży bohatera-wędrowca; specyfiki miejsc, które przemierza; historii niemej Assunty i jej rodziny; powodzi czy też uczucia, jakie połączyło dwoje ludzi.

W tym miejscu wypada omówić tematykę poematu, przywołując w kilku zdaniach jego treść. Z trudem przyjdzie nam szukać w tekście informacji o konkretnym czasie dla przedstawionych wydarzeń. Ulokowanie akcji w „bez-czasie” uniwersalizuje nijakość życia bezmiennego (co też wpisuje się w tę argumentację) bohatera. Norwid daje tym do zrozumienia, iż poczucie beznadziei może dotyczyć każdego człowieka w każdym momencie. Razem z bohaterem⁴ odwiedzamy miejsca – konkretne punkty jego podróży. Postać, której perspektywę przyjmujemy podczas lektury, to uwikłany w marazmie codzienności poeta-wędrowiec. Człowiek nie wykazuje chęci ani inicjatywy, jego życie wydaje się bezsensowną rutyną pozbawioną celu:

Tak z dniami bywa, lubo nie powinno.
I mnie tak ranek zaświtał jałowy;
Czynić co nie mam, ni kwapić się na co –
Ot, jeden z tych dni, co są, bo się tracą⁵.
(*Assunta...*, I, w. 5–8)

Bodźcem, który nadaje dynamikę akcji, jest moment, w którym ów człowiek zabiera ze sobą rekwizyty podróżnika: słomkowy kapelusz i kij. Tu narrator przemienia się w wędrowca, który poczuł przymus wyrwania się z impasu: „Wstałem – wyszedłem – czułem, że coś robię!” (*Assunta...*, I, w. 36). Porzucenie bezczynności prowadzi

3 Tych powstało już kilka. Wystarczy przytoczyć chociażby rozważania Zofii Szymdtowej (*Poeci i poetyka*, Warszawa 1964) bądź Krzysztofa Trybusia (*Assunta jako poemat metafizyczny*, „Studia Norwidiana”, 11 (1993), s. 93–101).

4 Norwid wyznaczył bohaterowi *Assunty* kilka ról, toteż w artykule będziemy go nazywać również wędrowcem, podróżnikiem, poetą, narratorem.

5 Dzieło cytowane według wydania: C. Norwid, *Assunta (spojrzenie ku niebu)* [w:] *idem, Pisma wybrane*, t. 3, J.W. Gomulicki (oprac.), Warszawa 1971.

go ku kopalni, w której wydobywa się rudy miedzi. Mija winnice, cyprysy, które wydają się szczątkami po idyllicznej Arkadii. Przestrzeń natury nie jest bliska *locus amoenus*, wręcz przeciwnie, widzimy tylko jej obumarłe, zdegenerowane wycinki. Wszystko wędrowcowi wydaje się obce, wszystko bowiem skaża bliską mu *Alma Mater*. Zadziwia go podejście górnika-alchemika do wyeksploatowanej przez postępy przyrody. Decyduje się iść dalej. Poeta opuszcza metaforyczny labirynt starzejącego się świata, po czym „wznosi się ku górze”. Jego wędrowka zmienia kierunek zarówno fizycznie, jak i alegorycznie – z poziomu przechodzi w pion. Norwid w owej wspinaczce zaszyfrowuje zestaw opozycji: niemoc–siła, góra–dół, zimno–ciepło, ciężkość–lekkość, mrok–światło. Bohater zmierza do klasztoru znajdującego się na szczycie góry. Kopalnia i klasztor umiejscowione są na różnych poziomach. Kopalnia przyjmuje surowość oraz chłód ziemi, a klasztor niemalże unosi się w powietrzu, metafizycznie dotykając chmur. Im bliżej szczytu, tym więcej słońca, które ogrzewa ciało i duszę wędrowca:

A skoro szedłem dalej, chłód i cienie,
Zmieniwszy światłość i oddech, zmieniły
I myśl, i myśli widnokrąg – marzenie!
(*Assunta...*, I, w. 90–92)

Po porannym uczuciu ociężałości nie ma śladu – z każdym kolejnym krokiem natura coraz bardziej ożywa, wskutek czego bohater czuje błogą lekkość. Funkcję przyrody w *Assuncie* bezbłędnie określa Paulina Arbizewska, która konstatuje, iż natura w tym utworze staje się przewodnikiem w akcie samopoznania, z kolei dotarcie do klasztoru stanowi zwieńczenie tego aktu⁶.

Narrator wchodzi do klasztoru, gdzie spotyka mnicha, który „tak skrętnie” zamiata ślady pozostawione po jego wejściu. W wymiarze eschatologicznym możemy ów czyn interpretować jako starania, aby zetrzeć pozostałości po grzesznym człowieku. Widzimy „mnicha, co

z progów ścierał ślad człowieka” (*Assunta...*, I, w. 127), zanim ten przekroczy progi klasztoru. Symboliczny gest oczyszcza człowieka z pozostałości jego świeckiej natury, przygotowując go do przejścia duchowej roli. Tym razem „czysty w swym jestestwie” bohater idzie dalej. Znowu trafia na zakonnik: teraz jest to „biały mnich”, który – widząc w nim boską cząstkę – pada mu do stóp, deklarując swoje oddanie: „I, jak gościnny mawia człek z podróżnym, / Mówił i był mi pogodnie usłużnym...” (*Assunta...*, I, w. 144–145). Narrator wkracza w sferę samopoznania; koncept jest w istocie neoplatonicki. Podobne tony odnajdujemy w postulatach Leona Ebreo, renesansowego kontynuatora myśli Marsilio Ficino. Autor *Dialogów miłosnych* eksplikował, iż źródło wszechrzeczy tkwi w Bogu. Stwórca jawi się jako fundament ontologiczny. Jego władza nad każdym bytem jest absolutna, dlatego tylko dzięki Bogu człowiek może osiągnąć najwyższą zdolność poznania. Za taką umiejętność należy uważać samopoznanie bóstwa, w którym człowiek może się przegłębnić⁷. Ebreo przedłożył dialektyczne pogodzenie dwóch punktów widzenia: z jednej strony, Bóg jest przedstawiony jako przyczyna wszystkiego, z drugiej natomiast – człowiek jawi się jako ktoś zdolny do samodoskonalenia, a zatem jest istotą decyzyjną. Dostrzeżenie przez mnicha w wędrowcu pierwiastka boskiego motywuje wędrowca do pogłębionej refleksji nad własnym istnieniem. Droga bohatera do samopoznania odbywa się w duchu neoplatonickiego czytania siebie. Narrator zauważa, że „widząc siebie samego”, poznaje wszystko. Jednakowoż granicę samopoznania przyjdzie mu przekroczyć dopiero na końcu wędrówki ku górze, po zgłębieniu tajemnic ogrodu i ujrzeniu zapatrzonej w niebo Assunty.

Treść poematu traktuje o kolejnych etapach podróży – poeta w ogrodzie poznaje ogrodnika, który jest dziadkiem uratowanej z powodzi Assunty. Dziewczyna jest niemą sierotą. Bohater dociera do niej prowadzony światłem z zawieszzonego na jej szyi krzyżyka. Młodzieniec

7 Por. L. Ebreo, *Dialogues of Love*, tłum. D. Bacich, R. Pescatori, R. Pescatori (red.), Toronto 2009.

8 S. Cywiński, *Wstęp* [w:] C. Norwid, *Wybór poezyj*, S. Cywiński (oprac.), Kraków 1924, s. 255.

9 W. Arcimowicz, *op.cit.*, s. 15–16.

bezsukutecznie próbuje wydobyć słowa z Assunty; jest zatracony w widoku heroiny tak bardzo, że nie wykonuje żadnego ruchu, a tylko wsłuchuje się w jej milczenie, pozostając oniemiały w zachwycie. W kolejnych częściach artykułu wykazemy, iż fascynacja wędrowca harmonizuje z pozbawioną cielesności oraz pełną afirmacji miłością neoplatońską.

Pieśń trzecią otwiera spotkanie podróżnika ze „Szlachetną Panią”, która chciałaby wydać Assuntę za próżnego syna swojej intendentki. Kobieta była zdolna do poświęcenia biednej sieroty dla ułożenia pijaka i hultaja. Narrator-poeta wyraźnie sprzeciwia się zbeczeszeniu sakramentu małżeństwa, mówiąc: „Lecz gdyby się dróg trzymano tak krzywych, / Byłoby tyle małżeństw – tak szczęśliwych??” (*Assunta...*, III, w. 71–72). Niezadowolona dama rzuca w poetę chusteczką – wtem następuje nieoczekiwany zwrot akcji. Zakonnik zawiadamia, iż ogrodnik umiera, a jego ostatnią wolą jest powierzenie swej wnuczki pocie. Narrator próbował ukoić żal dziewczyny po śmierci dziadka, jednak ona tego pocieszenia poszukiwała poprzez patrzenie w niebo. Młodzieniec decyduje się towarzyszyć dziewczynie. Od tej pory poemat przyjmuje tony historii miłosnej wpisanej w alegorię sztuki. Już 100 lat temu Stanisław Cywiński pisał, że Norwid tym dziełem wyrażał miłość do sztuki⁸. Supozycję odnośnie do pojmowania postaci Assunty jako symbolu artyzmu podjął niedługo później Władysław Arcimowicz⁹. Głębia parabolicznego odczytania dzieła jawi się kolejno w podróży zakochanych – para w symbolicznym akcie dopełnienia syntezy kultury udaje się nad Eufrat, Dunaj, do Betlejem, zwiedza Partenon oraz Italię. Świat zdaje się dla tych dwojga za mały, jednak bohaterowie odczuwają konieczność jego zbadania. Taka ilustracja może stanowić o Norwidowskich poglądach na temat zadań ówczesnej poezji, z których wynika, że jej posłannictwo jest sprawą nadrzędną, nie powinna ona obawiać się niczego. Zagadnienie to jest umiejscowione w głębinach interpretacji dzieła. Jego odczytanie

wymaga posłużenia się analizą konstrukcji autotematycznych, w których czytelnik przyjmuje, iż poezja jest podmiotem utworu.

W końcu bohater traci ukochaną. Krzysztof Trybuś nazywa ją ucieleśnieniem poezji natchnionej¹⁰. Odchodzi wyobrażenie wędrowca o idealnej poezji zapatrzonej w zbawienie. Jego milczące cierpienie ponownie sprowadza go do górnika, który swoim scjentyzmem próbuje go przekonać do dzielenia poglądu na temat ulotności ludzkiego życia. Narrator, mając już doświadczenie spotkania z własnym „Rajem”, nie zgadza się z tym przekonaniem, co skutkuje decyzją o podążaniu świadomym czuciem, którego nauczyła go ukochana. Od tej pory świadomy przenicowania nicości i bytu postanawia już tylko „patrzeć w górę”, wiedząc, że „gdzie są bezmowne cierpienia, / Są wniebogłosy... bo są – przemilczenia...” (*Assunta...*, IV, w. 159–160). Ostatnia strofa poematu wydaje się wykładnią artystycznego *alter ego* poety. Narrator, którego słusznie można identyfikować z Norwidem, ubolewa, że za życia jego sztuka była właśnie owym „przemilczeniem”. Artysta wie, że jest nierozumiany przez współczesnych, mimo to w tym wszystkim odnajduje wewnętrzny spokój, gdyż ma poczucie spełnienia dzięki wytyczeniu nowych dróg.

Nie powinno dziwić, że otrzymując treść tak bogatą: w tropy literackie, zabiegi na metatekście oraz zsyntetyzowane rejestry literacko-kulturowe, czytelnik może mieć problemy z recepcją dzieła. Wokół *Assunty* toczyła się więc ożywiona dyskusja – próby odczytania poematu przysparzały niemałych dylematów badaczom. Przywołajmy kilka z takich teorii. Interesujące odczytanie *Assunty* przedstawił Zenon Przesmycki, uznając tekst nie tylko za opowieść o przygodzie miłosnej, ale również o „obejrzeniu się miłości za siebie samą”. Główna teza literaturoznawcy koncentrowała się na symbolicznych przestrzeniach: wywołanych przez miłosną siłę stanów wewnętrznych zakochanych¹¹. Była to pierwsza interpretacja, sytuująca tekst w kontekście ramowej „przestrzeni”.

¹⁰ K. Trybuś, *op.cit.*, s. 93–101.

¹¹ Z. Przesmycki, *Komentarz* [w:] C.K. Norwid, *Pisma wybrane. Poematy*, J.W. Gomulicki (oprac.), Warszawa 1968, s. 345.

¹² W. Arcimowicz, *op.cit.*, s. 15.

¹³ *Ibidem*, s. 16.

Terminy takie jak „przestrzeń” i „miejsce” wyznaczyły ścieżkę interpretacyjną dla wielu późniejszych szkiców na temat *Assunty*. Jedną z pierwszych prac o *Assuncie* Norwida w roku 1933 napisał wspomniany już Arcimowicz. Badacz poddał analizie cały poemat i konsekwentnie bronił tezy, iż tytułowa bohaterka jest uosobieniem mistycznego natchnienia. Nie można oprzeć się wrażeniu, że niemal każda sytuacja czy postać zostały nacechowane symbolicznie. Niezwykle trudno ustalić dokładną topografię obszarów przywołanych w *Assuncie* – można jedynie przypuszczać, że rozkład bliższych i dalszych punktów podróży bohatera został ustanowiony na prawach spójnej logiki. Arcimowicz omawia usytuowanie poszczególnych miejsc wędrowki, wskazując ich kolejność i porządek:

To pewne, że teren zajmowany przez górników mieści się niżej, a klasztor i dziedzina „ogrodnika” wyżej. Na podstawie pierwszego rozdziału można by było sądzić, że te dwie ostatnie rzeczy leżą gdzieś na jednej wysokości. Ogród może nawet gdzieś na uboczu, może nawet należy do klasztoru¹².

Jeśli idzie o elementy świata przedstawionego, to według badacza usytuowanie ogrodu nie jest jednoznacznie stwierdzone. Możliwe, że jest on usytuowany w niedalekiej okolicy od klasztoru, co znajduje uzasadnienie w wyznaczeniu szlaku podróży bohatera. Gdyby cel owej wędrowki miał podłoże malarsko-opisowe, można by oczekiwać, że po zwiedzeniu terenu górników wędrowiec wkroczy do ogrodu znajdującego się obok klasztoru¹³. Sytuacja jest zgoła odwrotna, ponieważ bohater najpierw odwiedza klasztor, a dopiero później udaje się do ogrodnika. Arcimowicz nie tylko wyznacza punkty na topograficzno-alegorycznej mapie świata przedstawionego, ale również analizuje poszczególne postaci znajdujące się w danym miejscu, przypisując im aksjologiczne wartości.

W jego przekonaniu dobór bohaterów nie jest w poemacie przypadkowy, a ponadto każdego z nich uznaje za reprezentanta konkretnej cechy, filozofii, idei albo wręcz przeciwnie – rażącej przywary. Na przykład górnik reprezentuje ludzi pracujących wyłącznie z potrzeby pogoni za zyskiem, tak powszechnej u progu pozytywizmu. W mnichu Arcimowicz dostrzega transcendentne zapamiętanie w Boga, pozbawione poszanowania dla człowieka. Rodzice Assunty uznani są za uosobienie dogmatyki patrystycznej bądź średniowiecznej scholastyki. Z kolei w „Szlachetnej Pani” badacz dopatruje się znamion przedstawicieli bezwzględniego pokolenia zaprzędającego dobra duchowe dla zbytków doczesności¹⁴. Jedyłą bezwarunkową prawdę istotnie można dostrzec w osobie ogrodnika, który symbolizuje poszanowanie dla pracy fizycznej realizowanej w duchu prostoty norm życiowych czasów przedchrześcijańskich¹⁵.

Tuż po wydaniu *Assunty*, w 1909 roku, powstała zbiorcza praca Adama Krechowieckiego, w której badacz zawarł wysoce niesprawiedliwą tezę, jakoby *Assunta* była utworem wyłącznie o tematyce miłosnej¹⁶. Podobny punkt widzenia przyjęła Zofia Szmydtowa, jednakże swoje rozważania badaczka poszerzyła o wiele kontekstów, w tym ewidentne reminiscencje filozoficzne, aksjologiczne czy biblijne. Jednym z jej ustaleń było uznanie *Assunty* za interesujący, zasadniczo odrębny od wcześniejszej twórczości Norwida, poemat miłosny, w którym autor przedstawił intelektualny rozwój człowieka dzięki miłości pojętej w duchu platońskim¹⁷. Nie uchylając teorii o dominacji wątków miłosnych, literaturoznawczyni postrzega je jako składniki paraboli. Z kolei Roman Doktor za Juliuszem Gomulickim powiązał genezę utworu z postacią Zofii Węgierskiej – kobiety bliskiej Norwidowi w latach 1868–1869. Z zachowanej dokumentacji wynika, że w tamtym czasie poetę i Węgierską połączył szczególnie rodzaj sympatii czy też pokrewieństwa duchowego. Jej przedwczesna śmierć w 1869 roku mogła być dla Norwida bezpośrednim impulsem do napisania poematu¹⁸.

14 *Ibidem*, s. 11–24.

15 *Ibidem*, s. 11.

16 Zob. A. Krechowiecki, *O Cyprianie Norwidzie. Próba charakterystyki. Przyczynki do obrazu życia i prac poety na podstawie źródeł rękopiśmiennych*, Lwów 1909.

17 Z. Szmydtowa, *Platon w twórczości Norwida* [w:] *eadem*, *op.cit.*, s. 302–303.

18 R. Doktor, *op.cit.*, s. 77–91.

¹⁹ J. Gomulicki, *Metryki i objaśnienia: Assunta* [w:] C. Norwid, *Pisma wybrane. Poematy*, Warszawa 1971, s. 742.

²⁰ Zob. *Listy Zofii Węgierskiej do Cypriana Norwida*, I. Kleszczowa (oprac.), „Pamiętnik Literacki”, 67 (1976), z. 3, s. 189–207.

²¹ Zob. P. Siekierski, *Poetyka przestrzeni w „Assuncie” Cypriana Norwida*, „Przegląd Humanistyczny”, 7 (1983), s. 111–128.

Na podobieństwo tytułowej bohaterki do Węgierskiej wskazywałyby szczegóły z jej życia – Assunta bowiem została winkrustowana z rzeczy bliskich Węgierskiej¹⁹. Wiadomo skądinąd, iż była miłośniczką flory, co często sygnalizowała w listach do Norwida²⁰. W poemacie zawarty jest opis ogrodu – deskrypcja tego miejsca odzwierciedla się w afirmacji urodzaju ziemi oraz pięknych kwiatów, tak istotnych przecież dla Assunty:

„O! mowo ludzka, nie tve wszystkie prądy
Obraca człowiek, jak chce lub jak mniema!”
Rzekłszy to, szyję wzniosłem jak wielbłądy,
Patrzące tam, gdzie widnokręgów nie ma,
Płaszczynę depcząc, a tocząc poglądy –
Choć lśniły kwiaty stronami obiema –
Szedłem... był ciennik przede mną zielony,
Ogród był – nie wiem! – byłem zamyślony.
(*Assunta...*, II, w. 50–57)

Widok bogatego w zieleń ogrodu wprowadził bohatera w nostalgiczny nastrój, jakby w niezidentyfikowaną tęsknotę za czymś dawno utraconym. Może za miłością, uznaniem, wiedzą bądź sensem życia...

Odmienną koncepcję odczytania *Assunty* przedstawił Paweł Siekierski, proponując interpretację bazującą na zarysowanej poetyce przestrzennej oraz topografii miejsc. Argumentacja literaturoznawcy jest o tyle istotna dla stanu badań, iż stanowi punkt przecięcia wszystkich wcześniejszych tez. W kontekście poetyki przestrzeni można usytuować zarówno egzystencjalno-filozoficzne rozważania o istnieniu pierwiastka dobra i zła w ludzkim losie, jak i wizję pojmowania konkretnego rodzaju sztuki²¹. Mowa o ponadczasowej wizji dzieła, które jest, z jednej strony, podziwiane, a z drugiej – narażone na ciągłą „szarpaninę” z materialistycznymi pobudkami. Analogicznie perspektywa badawcza zarysowana przez Siekierskiego może posłużyć do koncepcji ukazania w poemacie panoramicznej wizji miłości, która

jednocześnie wymaga zadeklarowania uczucia i oddania mu się bez reszty. Wskutek tego mamy do czynienia z klasycznym, poniekąd tragicznym, dylematem skupionym na konieczności dokonania wyboru pomiędzy uczuciem ziemskim a boskim.

W związku z tak licznymi komentarzami na temat poematu Norwida trudno wskazać jednorodne odczytanie tego dzieła. Zatem, aby przybliżyć kreację światów w *Assuncie*, należy wyodrębnić zagadnienia, które oscylują między powszedniością świata świeckiego (bliższego) a niezwykłością świata sakralnego (dalekiego). Wydaje się, że elementem, do którego odwoływano się we wszystkich dotychczasowych analizach *Assunty*, jest filozoficzno-teologiczna perspektywa przestrzeni miłosnej w poemacie. Za niezdefiniowaną dotąd przestrzeń można by uznać obszary wyimaginowanych podróży bohatera. Trudno rozstrzygnąć, czy są to rzeczywiste wędrówki literackie po utworach Norwida, czy też przywołania rozmaitych regionów świata, z którymi związane są konkretne zabytki bądź fakty kulturowe, między innymi Eufrat – gruzy Babilonu, Grecja – Partenon, Dunaj – *Tristia* Owidiusza²². W czasie lektury dotykamy obszarów „żywej historii”, doświadczamy niemal namacalnej łączności z kulturą spójnią. Istota świata u Norwida zdaje się wypływać niejako z filozofii miłości. Można przypuszczać, że w poemacie ta swobodna podróż w czasie i przestrzeni możliwa jest dzięki miłości nazwanej tu „dostojniejszym ukochaniem Ludzkości” (*Assunta...*, II, w. 153), która otwiera perspektywę na całą przestrzeń świeckiego świata. Przy czym nie można zapominać, że ta sama ludzka rzeczywistość obejmuje rozmaite sposoby postrzegania świata, niemal wszystkie, poczynając od realności, przez mityzację, historiozofię, wytwory indywidualnej myśli czy fantazji, które towarzyszą „wędrówcom” świata po przekroczeniu sfery rzeczywistości. Drogi prowadzące do zgłębienia wizji miłosnej w *Assuncie* znajdują punkt wspólny z teoriami na temat neoplatońskiego kosmosu. Przemawia za tym swoista astronomiczność

²² Zagadnienie to dokładnie przeanalizowano w pracy: M. Woźniewska-Działak, *Poematy narracyjne Cypriana Norwida*, Kraków 2014, s. 174.

23 E. Skalińska, *Przeobrażenia myśli a symbolika przestrzeni w „Assuncie”* [w:] *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni*, G. Hałkiewicz-Sojak, B. Paprocka-Podlasiak (red.), Toruń 2009, s. 238.

24 Pisownia wielką literą za *Dialogues of Love* autorstwa Leone Ebreo.

25 R. Rał-Niemeczek, „*Sielanki albo pieśni*” *Adriana Wieszczyckiego w perspektywie miłości neoplatonickiej*, „*Kwartalnik Opolski*”, 2/3 (2018), s. 45–57.

świata: motyw jego kurczenia się oraz poczucia okrągłości Ziemi. Przy czym ta druga właściwość służy wyrażeniu niewystarczalności realnej rzeczywistości wobec ekspansji wyobraźni. Topografia *Assunty* jest łącznikiem dla dwóch warstw – w poemacie Norwida, niczym u Ficino, makro- i mikrokosmos odpowiadają Bogu i człowiekowi, duszy i ciału. Ta zależność trafnie wpisuje się w ustalenia Ewangeliny Skalińskiej. Badaczka wyodrębnia w *Assuncie* dwie perspektywy – linie pionowa oraz pozioma tworzą osie świata konstruowanego na planie krzyża. Owo sprzężenie zostało oparte na stosunku przestrzeni wertykalnej do horyzontalnej wytyczanej przez proste relacji: góra–dół, wschód–zachód²³. Pojęciowe zestawy budują powierzchnię sensów dla całego utworu. Podwójne, pozornie antagonistyczne warstwy znaczeniowe są typowym dla filozofii neoplatonickiej mechanizmem porządkowania myśli. Ebreo w analogiczny sposób wyprowadził analizę Miłości²⁴ – uczeń Ficino twierdził, że uczucie może mieć dwa fundamenty – ulotny i trwały. Miłość, która jest „zrodzona z pożądania”, nigdy nie będzie doskonała, bowiem jej jedynym celem jest posiadanie. Wobec tego, skoro żądza jest przyczyną, a Miłość konsekwencją, to oczywiste jest, iż kiedy powód przestanie istnieć, ustanie też skutek²⁵. Zgoła inaczej jest w przypadku Miłości nazywanej przez Ebreo doskonałą – pożądanie nie jest czynnikiem ją inicjującym, a tylko następstwem głębokiego i świadomego przeżycia duchowego. Nic nie zagraża prawdziwej Miłości, ponieważ jej podstawy są na to zbyt solidne. Z chwilą wygaśnięcia żądzy cielesnej uczucie nie tylko przetrwa, ale też się wzmocni. Norwid z rozmysłem zaprezentował w parze bohaterów *Assunty* taki właśnie rodzaj Miłości, który nie dość, że jest doskonały na poziomie ziemskiego przeżycia, to jeszcze jest zawierzony Bogu, przez co nabiera ponadnaturalnej mocy. Poeta-wędrowiec widzi piękno *Assunty* przede wszystkim w jej zanurzeniu się w miłości do Boga. W związku z tym uczucie bohatera rodzi się z kontemplacji duchowej, a nie z pożądania.

Porządek świata ukazanego w poemacie wyróżnia jego pionowo-pozioma orientacja. Z jednej strony, została wyodrębniona zamknięta i uporządkowana rzeczywistość, którą można by nazwać „teraz i tutaj”. Z drugiej natomiast – sensory tego świata komponują się w wertykalno-horyzontalne linie, dla których brakuje przede wszystkim granic. Uwzględniając paradygmat nieskończoności w analizie poetyki światów ukazanych w poemacie Norwida, należy wnioskować, że druga rzeczywistość to nieznanne „kiedyś i gdzieś tam”. Przy czym ostatnie określenie konotuje niepewność wynikającą z niemożności racjonalnego wytłumaczenia, empirycznego sprawdzenia, czy ów świat w ogóle istnieje, czy ma postać jakiegokolwiek z ontologicznych bytów. Jego formuła lawiruje w sferze nieograniczonej czasowo. Nie można go zidentyfikować bądź ulokować w konkretnym czasie ani w jakikolwiek sposób zlokalizować, zobaczyć czy po prostu opisać.

Nadrzędnej wizji wertykalno-horyzontalnej towarzyszy kilka precyzyjnie opisanych przestrzeni. Pierwsza to miasto, którego najistotniejszą właściwością jest dwuwymiarowość oraz pozioma rozciągłość pozostająca w ścisłym związku z panującym bezruchem, monotonią i jałowością miejskiej rzeczywistości. To miejsce znajduje się w opozycji do obszaru pozamiejskiego, który sprzyja skupieniu myśli, rozszerzając granice zmysłowego postrzegania świata przez człowieka. Kolejnym kręgiem przestrzennym jest kopalnia przedstawiająca obraz zniszczenia i degradacji. Stan jej jednoznacznie dowodzi, iż doszło do zerwania przymierza człowieka z naturą²⁶. Najwyższy punkt na topograficznej mapie podróży bohatera stanowi siedziba mnichów znajdująca się w klasztorze roztaczającym aurę czystości i spokoju. Kolejny krąg przestrzenny to ogród, którego obraz zmienia się w oczach bohatera w zależności od tego, czy znajduje się w nim tytułowa Assunta. Pusty ogród to nadal tylko dziedzina jałowego ziemskiego życia, jednak w chwili spotkania poety z Assuntą całe to miejsce nabiera harmonijnej ekspresji. Uporządkowanie przestrzeni

27 Istotę motywów bajronicznych w dziełach Norwida omówiła szerzej G. Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994.

następuje równoległe z pojawieniem się złotego krzyża na szyi bohaterki, który – poprzez swą religijną symbolikę – implikuje ład wszechrzeczy. Rajski ogród, w którym bohaterowie przeżywają szczęście całkowitego porozumienia dusz, rozszerza się na całą rzeczywistość zgodnie z liniami wyznaczonymi przez krzyż. Ostatnim już kręgiem przestrzennym w wymiarze ludzkim i fizycznym jest salon – choć również znajduje się on „na górze”, obok ogrodu i klasztoru, to jest zaprzeczeniem wartości pozytywnych, do których horyzont nieba nas przyzwyczaił; przyjmuje piętno kolca wśród róż. Za pomocą pomieszczenia rejestrów aksjologicznych Norwid dowodzi głębokiej niejednoznaczności bytu. Panuje w nim atmosfera sztuczności, a wszechwładna forma „wielkiego świata” nakazuje prowadzić rozmowy niezobowiązujące i błahe. Salon najlepiej określają gesty i rozmowy znajdujących się w nim osób, w tym głównie właścicielki, która upatruje intratnego zysku w aranżowaniu małżeństwa Assunty i syna swojej intendentki.

Przy uwzględnieniu symbolicznych odczytań: świat, sukcesywnie odkrywany w toku podróży wędrowca, zdaje się krainą nieomal bliską ideału, a droga, którą podąża, odsłania przed nim w podobnym stopniu boską obecność na ziemi, jak i w jego własnym wnętrzu. Jeśli przyjąć, że postać bohatera wykreowana została dzięki inspiracji bajronicznym podróżnikiem²⁷, to należałoby uwzględnić jego afiliację z postacią romantycznego wędrowca. Typowy dla tej topiki motyw drogi charakteryzuje się ucieczką od zgiełku zwykłej codzienności, od środowiska, w którym bohater czuje się obco. Celem podróży jest droga w kierunku akceptacji, bezpieczeństwa i spokoju. Takiej pielgrzymce może towarzyszyć swoiste „dotknięcie” miłości wyższej, uświęconej, miłości zwróconej ku ciszy, warunkującej spotkanie z materią metafizyczną, dzięki której możliwe staje się doświadczenie obecności *sacrum*. Jednak sama postać Assunty, pojmowana jako uosobienie tej miłości, milczy. Norwidowska heroina ma znamiona alegorii ciszy, stanowi ucieleśnienie

filozoficznego milczenia²⁸. Wyidealizowanie kobiecej postaci każe ją traktować bardziej jako spersonifikowaną alegorię niż pełnokrwisty charakter. Jakkolwiek stereotypowa będzie ta konstatacja: milczenie z reguły nie stanowi atrybutu kobiecych postaci ani w literaturze, ani w życiu. Norwid umyślnie obdarował niewiastę taką cechą, jakby chciał wyeksponować „niedogłębnosc” bądź „niewystarczającość” mówienia. Jednocześnie te braki rekompensuje esencjonalna, utajona myśl. Samo milczenie urasta w twórczości poety niemalże do rangi emblematu artystycznego. W jego wierszu *Sieroty* „potężne milczenie” koresponduje z wykładnią „przemilczenia”, o której pisał niedługo przed śmiercią w eseju *Milczenie*.

Potem, gdy dusza swego skosztowała chleba,
Nie mogłem się już więcej oderwać od nieba,
Które mnie wciąż ciągnęło silnym, wonnym
tchnieniem.

I wtedy to ja, wzięwszy mój łożawy różaniec,
Zmówiłem na nim pacierz – potężnym milczeniem²⁹.

(*Sieroty*, w. 82–86)

Norwid nadaje milczeniu rangę etyczną; w swym traktacie kreśli jego wartość absolutną, która asocjuje – jak twierdzi Piotr Śniedziwski – w kierunku poszukiwania znaczeń w dziedzinach gramatyki, filozofii oraz egzegezy³⁰. Ma to szczególne znaczenie w kontekście postrzegania tego dzieła jako swoistego testamentu twórczego. W perspektywie ówczesnego romantycznego konfliktu z klasykami o istotę i ducha poezji bądź też, przejawianą przez czołowych reprezentantów, literacką buntowniczość wobec zamierzchłych ideałów postawa świadomego milczenia Norwida zdaje się być ewenementem. Esej *Milczenie* oraz poemat *Assunta* korespondują ze sobą na zasadzie Genettowskiej intertekstualności³¹. Wzajemne paralele jawią się poprzez aluzję, gdzie motyw milczenia jest główną osią interpretacji dzieła. Trudno zatem

²⁸ Pokrewną interpretację ciszy w *Assuncie* proponuje M. Kalinowska, *O monologu w twórczości Cypriana Norwida* [w:] *eadem*, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1998, s. 236.

²⁹ Wiersz cytowany według wydania: C.K. Norwid, *Poezje. Wybór*, Warszawa 2015.

³⁰ P. Śniedziwski, *Poeta „skąpy w mowie”*. *O milczeniu Norwida*, „Pamiętnik Literacki”, 4 (2017), s. 21–41.

³¹ Zob. wszystkie typy intertekstualności opisane przez Gérarda Genette’a w jego *Palimpsestach* omówił Michał Głowiński (*O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki”, 77/4 (1986), s. 75–100).

oddzielić funkcję milczenia tytułowej bohaterki od ontologiczno-egzystencjalnych przekonań autora. Przy takiej eksplikacji zarówno wędrówka, cisza, jak i miłość oraz jej przeżywanie stanowią egzemplifikację afirmacji i radości. Narrator kojarzy je z bielą i jasnością. „Cisza” okazuje się warunkiem słyszenia głosów ukrytych, wszystkiego, co zazwyczaj niesłyszalne. To niemal surrealistyczne, niemniej ta sama „cisza przemawia” milczeniem, niesłyszalnym głosem miłości ukrytej pod warstwą symboli. Jest ona swoistą poetycką uwerturą do miłosnego, uduchowionego spełnienia dwojga ludzi. Spotkaniu zakochanych towarzyszy głęboka cisza, jakby cichość natury żądała ukojenia przez pełne szacunku milczenie. Milczy zakonnik, milczy Assunta, milczenie najpełniej wyraża również cierpienie wędrowca po – niewypowiedzianej nawet wprost – śmierci ukochanej. Po przytoczeniu kilku wspomnień ze wspólnie przeżytych chwil narrator wyznaje, iż po prostu jej już nie ma: „Niech się poza me piersi nie uroni / Pamięć dnia, odkąd jej nie oglądałem” (*Assunta...*, IV, w. 97–98).

Spśród tych trzech obrazów kluczową rolę odgrywa zachowanie tytułowej bohaterki oraz jego geneza. Zamilknięcie Assunty nie jest bynajmniej konsekwencją jej wyboru, lecz skutkiem nieszczęścia i cierpienia. Milczenie dziewczyny przed laty wywołała śmierć rodziców w czasie wielkiej powodzi. Pierwsze wrażenie kazałoby sądzić, jakoby niewiastę spotkało niezasłużone zło. Dopiero rozmowa bohatera-wędrowca z ogrodnikiem wyjaśnia całą historię. Mędrzec opowiada o powodzi i od-ratowaniu małej dziewczynki. Wątek powodzi należałoby analizować przy uwzględnieniu korelacji z historią ocalenia Mojżesza. Wybawienie dziecka z wszechpotężnego żywiołu implikuje dar życia. Ma to swoje uzasadnienie, kiedy spojrzymy na postać Assunty jako na pomazańca Bożego. Doświadczenia z jej życia odzwierciedlają się w kreacji opisanych w poemacie antagonistycznych światów. Obecność w dziele tego typu bohaterki staje się stałym układem odniesienia, który w różnych

konfiguracjach treściowych przyjmuje rozmaite funkcje. Po pierwsze, jest ona utożsamiana z ostatecznym celem podróży bohatera, będąc dodatkowo obiektem jego uczuć. Po drugie, Assunta, w szerszym ujęciu, kojarzy się z opoką, bezpieczną przystanią, o której w pocieszających słowach przemawiał biblijny Nehemiasz: „A nie bądźcie przygnębieni, gdyż radość w Panu jest waszą ostoją” (Stary Testament, *Księga Nehemiasza*, rozdział 8)³². Po trzecie, jej sylwetka jest egzemplifikacją dawania swym losem szczególnego świadectwa, które oddziałuje na ewolucję postrzegania świata przez wędrowca. Wszak zrozumienie tego przekazu należy uwielokrotnić: w ogólnoludzkim znaczeniu – wpływa na każdego innego człowieka, w znaczeniu neoplatońskim – na każdego „uczestnika wszechświata”.

Assenty nie sposób czytać w oderwaniu od filozoficznych przekonań poety. Odrzucenie typowego dla romantyzmu czynnika „patriotyczno-narodowego” dla „uniwersalnego” znakomicie dopełnia *argumentum ontologicum* Norwida. Twórca dystansował się od dziewiętnastowiecznej mentalności subiektywnego „ja”, przekraczając granice tożsamości jednostki na rzecz wszechogarniającej transcendencji. I tu dochodzimy do kolejnych istotnych jakości *Assenty*, gdyż te aspekty odczytania dzieła również podejmują reinterpretację neoplatonizmu chrześcijańskiego. W tym miejscu wypada nakreślić założenia tego filozoficznego nurtu. Jego twórca Marsilio Ficino postulował pojmowanie myśli platońskiej w duchu teologicznej nauki o bóstwie.

Ambicją Ficino było jednak przywrócenie do życia całości platońskiego systemu oraz udowodnienie jego niezwykłego współbrzmienia z chrześcijaństwem. Uczony proponował do przyjęcia hipotezę, iż Bóg znajduje się na zewnątrz skończonego wszechświata, który jest przestrzenią nieskończoną i wieczną. Bóg stworzył świat, ale wszechświat znajduje się w Nim³³.

32 Dzieło cytowane według wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2018.

33 R. Rał-Niemeczek, *op.cit.*, s. 45–57.

Renesansowy filozof zastąpił niepoznawalną i doskonałą *Jednię* Plotyna wszechogarniającym aktem kreowania świata przez Boga. Ficino jest zresztą twórcą pojęcia „miłość platoniczna”, toteż właśnie idea miłości prawdziwej interesowała go przede wszystkim. Jej uchwycenie wymaga nakreślenia dwuosioowego układu. W jego skład wchodzi idee piękna oraz miłości, które w aksjologii neoplatonika są całkowicie duchowe. Owe zależności warto odnieść do poematu Norwida, który w osobie głównej bohaterki skupia dystynkcje miłości uświęconej, spaja mikro- i makrokosmos ziemi i nieba, a także niezwykła dzieło boskiego stworzenia. Rola Assunty, jako postaci zmieniającej percepcję świata, mieściłaby się w opisannej przez Siekierskiego poetyce przestrzeni w Norwidowskim dziele³⁴. Powódź i jej skutki stanowią moment wspólny, punkt przecięcia linii wertykalnej z horyzontalną. Układ przecinających się linii zawiera się w ramach krzyża wpisanego w literę T (z łaciny *patibulata*). Mamy tu na myśli – rzecz jasna – symbolikę krzyża odmienną od tej, którą niesie krucyfiks funkcjonujący w ikonologii jako znak ukrzyżowanego Chrystusa. Oprócz tej fundamentalnej, dla teologii chrześcijańskiej, symboliki krzyż jest m.in. atrybutem cnót oraz znakiem drogi soterycznej (która po śmierci prowadzi do zbawienia człowieka). W świetle interpretacji *Assunty* uzasadnionym krokiem będzie postawienie tezy, iż owo zagadnienie interesowało Norwida w szczególności. Akurat tę ostatnią wizję krzyża zaprezentował, konceptualizując jego funkcję w utworze. Krzyż stanowi uzewnętrznienie jedności człowieka z Bogiem. Obie jego linie wyznaczają paralełę „patrzenia” *Assunty*. Osią pionową jest zmaterializowana dziewczyna, z kolei pozioma kreska wyznacza przestrzeń nieba, w które się wpatruje. Nie bez znaczenia jest fakt, iż samo wydarzenie dzieje się w ogrodzie. Miejsce to, zgodnie z proveniencją biblijną, należy kojarzyć z ziemskim rajem, otoczeniem, w którym człowiek czuje się szczęśliwy i bezpieczny. O funkcjach ogrodu w literaturze szczegółowo pisał Ryszard Przybylski w *Ogrodach romantyków*.

Badacz wysnuwa tezę, iż ogród w *Assuncie* jest świętym miejscem „epifanii woli Bożej, którą objawia dziecko, niewinny posłaniec Boga”³⁵. Osieroconym dzieckiem jest właśnie Assunta, przez którą przepływa cudowna światłość idei miłości neoplatońskiej. Sama dziewczyna jest tu pośrednikiem, przekazicielem znaków, bowiem krzyż występuje tu w dwójnasób. Przede wszystkim stanowi antycypację świętego drzewa kosmicznego, które spaja wszechświat w akcie pojednania i miłości. Ponadto jest wyrażony *explicite* jako zmaterializowany rekwizyt. Arbizewska słusznie wyjaśnia, że „błysk przedmiotu – złotego krzyżyka na szyi bohaterki – staje się symbolicznym noumenalnym promieniem”³⁶. Promień, błysk, spojrzenie, patrzenie – to hasła związane z nomenklaturą właściwą dla zmysłu wzroku. I tu znowuż należy przywołać neoplatońskie asocjacje w poemacie; zmysły są jednym z bazowych tematów eksplikujących neoplatońską myśl epistemologiczną. Ficino w swoim traktacie *Theologia Platonica* pisał o esencji wszystkich pięciu zmysłów jako pierwszym etapie poznania rzeczy. Fundamentalnym założeniem tej teorii jest zintegrowanie wszystkich zmysłowych narzędzi człowieka. Neoplatonik mówił o konieczności połączenia się w jednym ośrodku wszystkich pięciu zmysłów: „*Oportet quinque sensus ad unum centrum conduci*”³⁷. Wzrok zajmował wśród nich szczególne miejsce, albowiem łączył się z „boskim światłem”. Innymi słowy, nigdy nie zobaczymy niczego w pełni, dopóki oglądana rzecz nie zostanie oświetlona właściwym światłem, i jeśli my tego światła przez siebie nie przepuścimy (jego nie przeżyjemy). Oglądany obiekt, bez światła oraz bez udziału obserwatora, nie jest dziełem pełnym i skończonym.

W podobny sposób „patrząc” w górę bohaterkę naszkicował Antonii Malczewski. Jego *Maria* oraz *Assunta* Norwida wchodzi ze sobą w pełen kontekstów dialog. Oto garść analogii. Genologicznie, choć nieidentycznie zbieżne, bo *Marię* kwalifikujemy jako powieść poetycką, a *Assuntę* zaliczamy do poematów parabolicznych,

35 R. Przybylski, *Ogrody romantyków*, Kraków 1978, s. 114.

36 P. Arbizewska, *op.cit.*, s. 193–211.

37 Zob. M. Ficino, *Theologia Platonica*, t. II, J. Hankins, W. Bowen (red.), London 2001, s. 216. Oprócz pięciu zmysłów w mechanizmie poznania Ficino wyróżnił także: wyobraźnię, fantazję i inteligencję (s. 262).

38 M. Maciejewski, *Poetyka – gatunek – obraz. W kręgu poezji romantycznej*, Wrocław 1977, s. 164. Zob. także: *idem, Maria* [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. I, Warszawa 1984.

39 Dzieło cytowane według wydania: A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, J. Ujejski (oprac.), Jeruzolima 1944.

metafizycznych, miłosnych czy też religijnych, oba te utwory ułożone są w cykl pieśni. Następną symptomatyczną cechą tych tekstów są dwie kobiece bohaterki, których imiona są zarazem tytułami dzieł. Symbolika imion stanowi jedną z osi eschatologicznego ich odczytania: Maria – matka Chrystusa, Assunta – etymologicznie wywodząca się od łacińskiej *Assumpty* – oznacza „wniebowziętą”, „wyniesioną ku górze”, „podniesioną”. Szczegółową analizę porównawczą *Assunty* i *Marii* przeprowadził Marian Maciejewski. Badacz różnicował przestrzeń będącą w zasięgu wzroku dwóch kobiet. Nie chodzi tu o faktyczny obraz będący w ich polu widzenia, ale o spojrzenie metaforyczne³⁸. Wzrok *Marii* nie wybiegał poza linię horyzontu, bohaterka patrzyła „wokoło” „i wznosząc w górę oczy” (*Maria*, I, 239)³⁹, co nie oznacza, że jej wzrok dociera do nieba, a w konsekwencji: czy faktycznie to niebo widzi. Natomiast oczy *Assunty* obejmowały całą przestrzeń, patrzyły we wszystkich kierunkach, przemierzyły linię horyzontu, własną oś, po czym skierowały się ku niebu. Moment „patrzenia” więczył gest spojrzenia w niebo, choć adekwatniejszym określeniem byłoby „zapatrzenia się”. Nie była to bowiem chwila. Wszak istota tkwi w kolejności „patrzenia” – najpierw *Assunta* rozgląda się wokół, przyglądając się temu, co doczesne i materialne. Wnuczka ogrodnika (który w tych okolicznościach ucieleśnia apostoła, trybuna ludu) odwraca się od *profanum* nie dlatego, że sprzeciwia się temu, co ziemskie, ale z tego względu, że w taką kolejność istnienia wpisany jest byt człowieka. Dopiero potem *Norwidowska* heroina kieruje całą swą twarz w stronę niebieskiego *sacrum*. Niczym namaszczenie przyjęła promienie boskiego światła. Spojrzenie ku niebu należy odczytać jako akt samodoskonalenia. W każdym jej ruchu zawiera się deklaracja o świadomej przynależności do Boga. W ujęciu neoplatońskim możemy mówić o czystej metafizycznej unifikacji przemienionej niewiasty-niemoty w ideę. Słowem: *Norwid* transparentnie wiąże w osobie dziewczyny zapatrzonej w niebo

transcendencję „człowieka w przyrodzie” z neoplatońską doktryną chrześcijańską. Assunta nauczyła ukochanego patrzenia na świat w dostępny tylko dla wybranych sposób – mówi o tym sam poeta-narrator: „I w górę patrzę... nie tylko wokoło: / Znać się mnie nie dość – ja się nadto cierpię” (*Assunta...*, IV, w. 153–155).

Ponad dwa wieki wcześniej heroinę o podobnych rysach przedstawił w swych *Sielankach albo pieśniach* (1634) Adrian Wieszczycki. Filida posiada paralelne cechy z Assuntą – bohaterki podejmują podobne decyzje, których priorytetem było zjednoczenie ich z Bogiem. Znaczących podobieństw między utworami jest kilka. Poczynając od najprostszych, sielanki i poemat Norwida łączy topika poety – utwory wykorzystują motywy autotematyczne, które zostały przypisane postaciom męskim. Bohater Norwida to poeta, który podczas podróży poszukuje nieznanego jeszcze dla siebie sensu istnienia. Chce poznać odpowiedzi na niewypowiedziane pytania. Jego podróż wieńczy widok jednoczącej się w Bogu Assunty. Przymioty wędrującego poety winno się zauważyć również w Damofonie z *Sielanek albo pieśni*. Jak wyjaśnia Anna Gurowska, pasterz przeobraża się w natchnionego *poeta laureatus*, o czym świadczą przynależne mu atrybuty, np. wieniec: „Zatym go już puścili, wieniec darowali” (*Sielanki albo pieśni*, Rozmowa, w. 73)⁴⁰, który otrzymał od towarzyszących mu bóstw arkadyjskich⁴¹.

Kolejną egzemplifikacją przedstawiającą analogie między dziełami jest ekspozycja wątków miłosnych. Poeta barokowy w swoim zbiorze również nakreśla parę damsko-męską. Przyjmując, że Norwid inspirował się cyklem Wieszczyckiego, można mniemać, że Damofon i Filida mogli stanowić pierwowzór dla pary: poeta-wędrowiec i Assunta. Utwór barokowy opowiada o lamencie pasterskim nieszczęśliwie zakochanego Damofona w pięknej Filidzie. Młodzieniec goni za ukochaną, która jest nieczuła na jego starania. Jednak, w odróżnieniu od miłości opisaney w *Assuncie*, oblubieniec ani na chwilę nie jednoczy się z dziewczyną. Do samego końca jest ona dla

⁴⁰ Dzieło cytowane według wydania: A. Wieszczycki, *Utwory poetyckie*, A. Gurowska (oprac.), Warszawa 2001.

⁴¹ A. Gurowska, *Wprowadzenie do lektury* [w:] A. Wieszczycki, *op.cit.*, s. 10.

niego niedostępna. Heroina ma jasno wyznaczony cel: podążanie w stronę nieba. Filidę, podobnie jak Assuntę, otacza piękna przyroda, stąd też, tak samo jak w poemacie Norwida, wizerunek niewiasty zostaje zestawiony z urodą kwiatów. Jej zanurzenie w naturze ilustruje harmonijne współprzeżywanie życiodajnej drogi:

Hijacynty nadobne, co więc zakwitają,
w ten czas z swojej ozdoby złupione zostają.
Amaranty, fijołki, pięknie rozsadzone,
lecie kwitną, a zimie leżą przywalone.
Piękna jest róża lecie, piękna i lilija,
kiedy się owo w białe listeczki rozwija.
(*Sielanki albo pieśni*, Rozmowa, w. 77–82)

Filida jako uosobienie cnoty czystości przemierza ścieżki rajskiej Arkadii. Wieszczycki umiejętnie operuje tradycjami; cudowne okoliczności są kolejnym czynnikiem, umożliwiającym dążenie dziewczyny do doskonałości, którą odnaleźć może jedynie w Bogu. Autor sielanek dokonuje poetyckiej syntezy kultury – z poziomu mitologii przenosi czytelnika w sferę wartości ewangelicznych, zaś idylliczna Arkadia przeistacza się w obraz biblijnego raj.

W obu utworach kreatorami uczuć do swych oblubienic są mężczyźni; starają się zbliżyć do ukochanych lub choćby zainicjować jakikolwiek kontakt. Niemniej już same relacje między parami są nieco odmienne. Damofon i Filida są od siebie wyraźnie oddzieleni granicą wiary i tradycji; chłopak niemal do samego końca cyklu funkcjonuje w świecie pogańskim, nie rozumiejąc duchowych aspiracji ukochanej. Oświecenie nadchodzi w chwili uwznioślenia się Filidy; dziewczyna doznaje ubóstwienia w momencie ujarzżenia Amora. Pokonany bożek uznaje jej zwycięstwo słowami: „Pochodnie gasi, bo twoje jaśniejsze / widzi i doznał daleko gorętsze” (*Sielanki albo pieśni*, VII, w. 17–18). Filida, podobnie jak Assunta, roztacza wokół siebie jasną poświatę. Pierwsza z nich dzierży pochodnię, z kolei Norwidowska heroina posiada krzyżyk,

który skupia cudowny blask spływający z nieba. Światło w obu przypadkach ma iluminować drogę soteryczną, która zwieńczona zostanie spotkaniem ze źródłem wszelkiej miłości. Z całą pewnością odnajdujemy paralelę tego gestu w ikonie zatytułowanej *Czystość*, której deskrypcji dokonał Cesare Ripa w swojej *Ikonologii*. Cnotę tę obrazuje postać niewiasty, która w ręku dzierży bicz poskramiający jej ciało. Nawiasem mówiąc, na pasie, który ją okala, widnieje świadczący o tym napis: *Castigo corpus meum* (słowa św. Pawła z I listu do Koryntian 9, 27)⁴². U stóp kobiety leży Amor, zaś jego przewiązane opaską oczy świadczą o jego nieczystych zamiarach. Bożek nie jest godny oglądać prawdziwej uświęconej miłości. Czy sta niewiasta dumnie unosi swój wzrok ku górze. Jawna rezygnacja z cielesności, pragnienie wyzbycia się grzechu i zjednoczenia z Bogiem w momencie uniesienia wzroku to dominanty postaw w takiej samej mierze Filidy, jak i Assunty. Chociaż młody pasterz chce ofiarować swą miłość Filidzie, dziewczyna wie, że źródła ich uczuć nie są tożsame. Młodzieniec skupia się na powierzchowności ukochanej, chwala jej piękno, o którym rozmawiający z nim Pan mówi, że nie jest jej dane na wieczność: „Zażywaj, lecz z rozumem, świata, któraś młoda, / niedługo ta, niedługo trwa twoja uroda” (*Sielanki albo pieśni*, Rozmowa, w. 85–86). Pasterzowi wystarczy, aby uczucie zapłonęło ogniem zmysłowej miłości. Filida jednak odrzuca miłość ziemską dla dostąpienia miłości niebiańskiej. Niewiasta z *Sielanek albo pieśni* jako personifikacja cnoty ewoluuje w przepelnioną czystością *Venus divinus*⁴³. W tym punkcie należy znów odwołać się do Ficino, który dokonał deskrypcji *Amor divinus* (miłość boska) oraz *Amor vulgaris* (miłość cielesna). Każdej z nich powierzył konkretną funkcję – pierwsza panuje nad władzą umysłu oraz najwyższego poznania, natomiast zadaniem drugiej jest kontrolowanie wyobraźni zmysłowej:

U Ficino zaś obie Wenus i obie miłości są „czci-
godne i chwalebne”, jednak aby osiągnąć stan

42 C. Ripa, *Ikonologia*, tłum. I. Kania, Kraków 2021, s. 23.

43 R. Rał-Niemceczek, *op.cit.*, s. 45–57.

44 *Ibidem*, s. 48.

45 H. Ratuszna, „Czucie i uczucie człowieka”. Uwagi o „Assuncie” Norwida w świetle młodopolskiej recepcji, „Studia Norwidiana”, 40 (2022), s. 73–97, za: W. Arcimowicz, *op.cit.*, s. 56.

„boskiej miłości”, należy przejść od miłości wizualnej, która jest pierwszym krokiem, aby potem zgodnie z *amor divinus* stać się niemal równym prorokom i świętym. Samo poprzestanie na „miłości ludzkiej” daje jedynie możliwość poznania piękna wizualnego, które zaś nie uczyni nikogo w pełni szczęśliwym⁴⁴.

Równoważnie należy odczytywać miłość kontemplacyjną Assunty. Kobiety w utworach Wieszczyckiego i Norwida jawią się nie tylko w kategoriach religijnych, ale także psychologicznych. Takie elementy jak oszczędność w słowach Filidy, całkowite zamilknięcie Assunty, a także wspólne dla nich głębokie zamyślenie oraz skupienie całej swojej siły na czynie ukazują je jako heroiny o złożonym studium psychologicznym. Kobiety działają w ten sam sposób: najpierw poznają doczesność, po czym wkraczają w przestrzeń wieczności. Obie niewiasty przejawiają wewnętrzne piękno zbliżające ludzki umysł do Boga. Piękno, które jawi się na ziemi, jest rzeczywiste, dzieje się tu i teraz, aczkolwiek w wymiarze eschatologicznym jest blaskiem boskiego światła. Światło oświetla drogę, którą człowiek przemierza, aby osiągnąć zbawienie. Wskutek tego nasze heroiny stają się bohaterkami pełnymi i skończonymi. Obie zwrócone ku niebu, obie ustawione w linii wertykalnej. Jakby wznoszące się do zjednoczenia z Bogiem. W tym położeniu ucieleśniają archetyp kobiecego spełnienia.

Renesansowe malarstwo także odcisnęło piętno na kreowaniu kobiecych postaci. Choć oba teksty dzieliło ponad 200 lat, zarówno Wieszczycki, jak i Norwid byli zafascynowani twórczością Tycjana. Poeta z Niepołomic upodobił swoją Filidę do Miłości Niebiańskiej z obrazu *Amore Sacro e Amor Profano* (1514), z kolej twórcą *Quidam* już w samym imieniu bohaterki wyraził reminiscencję z *Assuntą* (1518). Wiadomo wszakże, że Norwid w 1843 r. odwiedził bazylikę Santa Maria Gloriosa dei Frari w Wenecji, gdzie obraz ten jest przechowywany⁴⁵, toteż

reprezentacja neoplatońska jest tutaj podwojona. Dobitnie świadczy o tym jednorodność semantyczna bohaterek – zarówno te przedstawione na obrazach Tycjana, jak i opisane przez Wieszczyckiego i Norwida stanowią gloryfikację ewangelii. Przytoczeni twórcy, choć żyli i tworzyli w różnych epokach, a także posługiwali się innymi środkami artystycznymi, w gruncie rzeczy oddali sens miłości spełnionej i wiecznej poprzez operowanie tożsamym kontrastem między sakralnym *Amor divinus* i ziemskim *Amor vulgaris*.

Wykorzystując powyższe ujęcia komparatystyczne, w których partycypuje poemat Norwida, warto zreasumować ustalenia w oparciu o koncepcję ukształtowania krzyża w *Assuncie*. Poza oczywistym kontekstem narracyjnym okazuje się, że skoro pozioma linia rzeczywistości ziemskiej odnosi się do czasu, to linia pionowa obrazuje wieczność poprzez wstąpienie wcielonego Boga w historię ludzkości. Zatem przyjmując, że w postaci tytułowej bohaterki odcisnięto semantykę świata sakralnego oraz świeckiego, winno się zauważyć, iż powódź – jako przełomowy moment jej życia – staje się w rezultacie punktem przecięcia dwóch porządków: doczesnego i przyszłego. Poetycki szkic powodzi implikuje gwałtowne zmiany, nie tylko w sposobie postrzegania nowej rzeczywistości, ale też w odnajdywaniu się w niej po katastrofie:

„Jako? – odrzekę – czyliż się na lata
Oblicza pamięć tej plagi?” – „Och! panie –
Jest powódź, która ledwo grunt umiata,
Żyzność mu nawet dawa nadspodzianie;
I jest, jak ongi potop był dla świata,
Po której tylko sieroctwo i łkanie!...
Równiej jak owa!... bogdajem nie dożył!”
– Tu zmiłkł, jakby się wspomnieniem zatrwożył.
(*Assunta...*, II, w. 26–33)

Przekładając ową prawidłowość na plan krzyża, można mówić o skrzyżowaniu porządku czasu z porządkiem

niezmiennej wieczności. Moment powodzi będzie zatem bliźniaczy z punktem przecięcia się linii krzyża, który w ikonografii oznacza miejsce boskiej interwencji w świecie ziemskim. To coś na kształt środka ludzkiego jestestwa wynikającego z pragnienia zanurzenia się w ewangelicznej transcendencji. Alegorią tych ambicji jest sama Assunta, która ucieleśnia je aktem spojrzenia w niebo. Gest tytułowej bohaterki otwiera perspektywę antropologiczną. Narrator zdaje się zatajać retoryczność pytania: ile warta jest doczesność w egzystencji człowieka? Podczas lektury utworu czytelnik wie, że niewiele. Jednak twórca daje szansę swojemu bohaterowi, aby mógł sam się o tym przekonać – Norwid niczym kapłan przemienia doświadczenie zbiorowego nieszczęścia w akt symbolicznego oddania się boskiej mocy, przy czym nie odziera człowieka z należnej mu godności. Poeta, choć stał pośrodku sporu o zasadność ewolucjonizmu (czemu daje wyraz w wydanym pośmiertnie *Vademecum*), tak naprawdę negował wszystkie aspekty ustaleń Darwina. Jak wyjaśnia Elżbieta Feliksiak, stosunek pisarza do brytyjskiego przyrodnika miał swoją specyficzną dynamikę⁴⁶. Polemika, którą toczy Norwid z ewolucjonizmem, przyjmuje specyfikę *constans*, bowiem niezmiennie prowadzona jest ze stanowiska chrześcijańskiego kreacjonizmu. Według tych prawd Bóg stworzył świat, a jego mieszkańcy poddani są moralności chrześcijańskiej, która wyrasta z misterium wiary. Mimo to w *Assuncie* autor nie pozbawia człowieka prawa do odkrywania, do zatrzymania się i chwili refleksji, dlatego też przywódcę górników, którego ponownie spotyka poeta-wędrowiec, należy traktować jako alegorię scjentyzmu i darwinizmu. Pracownik kopalni mówi bohaterowi, że „człowiek jest gaz, ferment, wapno” (*Assunta...*, IV, w. 120). Młodzieniec przyjął tę informację, ale w nią nie uwierzył. Jego potrzeba zbadania wszechrzeczy koresponduje z nieustannym przymusem dokonywania wyboru pomiędzy materializmem a duchowością – obie te sfery są mu bliskie. Słuszną konkluzję na temat sporu Norwida

z Darwinem wysnuł Michał Kuziak, który ów temat przeanalizował na przykładzie *Vademecum*:

Odpowiedzią poety staje się konsekwentnie powracająca w jego utworach od końca lat pięćdziesiątych XIX wieku antropologia ukazująca człowieka jako byt zakorzeniony w transcendentji, jako byt duchowy, pielgrzyma wędrującego między upadkiem a odkupieniem, z czym wiąże się wizja pierwotnej doskonałości – utraconej i odzyskiwanej⁴⁷.

Tego typu dylematy wiążą się przecież z posłannictwem artysty. Autor *Assunty* nie rozstrzyga, co z tego jest ważniejsze. Pozwala swojemu wędrowcowi jednocześnie przeżywać codzienność oraz metafizykę, co w konsekwencji ponownie uwypukla echa neoplatonickiej myśli epistemologicznej. Podróżnik znajdował się w procesie poszukiwania tego „właściwego” miejsca. Do czasu spotkania z dziewczyną, która nauczyła go patrzeć w niebo, jego droga była pełna krętych ścieżek, wątpliwości i rozczarowań. Jednakowoż poznanie Assunty nie jest mu dane z góry; to nagroda wieńcząca jego wytrwałę poszukiwania. W postaci poety-wędrowca pisarz zawarł zarówno jawnego „jednego”, jak i ukrytego „każdego”. Dowodzi, że takim poszukiwaczem może być każdy, kto przemierza ziemski padół. Perspektywa poszukiwania i odnajdywania zostaje zuniwersalizowana – jednostka jest uczestnikiem skonwencjonalizowanego oraz powtarzającego się mechanizmu postępu świata. Słowem: Norwid przy użyciu narzędzi antropologicznych konceptualizuje hermeneutykę biblijną. Zgodnie z tym uduchowiony – a nie tylko zmaterializowany „każdy” – partycypuje w modelu świata pełnym wewnętrznych antagonizmów. Ostatecznym, acz nadrzędnym zestawem opozycyjnych wartości w poemacie jest ziemia–niebo. Człowiek współuczestniczy w wybranym przez siebie systemie wartości; jego wolna wola pozwala mu na „bycie

47 M. Kuziak, *Norwid postsekularny. Tezy i próby*, „Pamiętnik Literacki”, 3 (2021), s. 5–29.

48 Powódź [hasło] [w:] *Słownik języka polskiego*, E. Sobol (red.), Warszawa 2005, s. 742.

49 Potop [hasło] [w:] *ibidem*, s. 737.

50 W. Arcimowicz, *op.cit.*, s. 14.

w drodze”, na to, aby mógł poszukiwać. Chociaż twórca *Promethidionu* oponuje przeciwko naturalistycznym proweniencjom wszelkiego istnienia, to wyraźnie eksponuje rację, iż człowiek podlega procesowi przemian, które pozwalają mu na odkrywanie samego siebie. Droga, którą przebywa, jest zatem zwrotem ku tożsamości jednostki, własnością danego człowieka, co czyni ją unikatową.

Na koniec tych rozważań warto zwrócić uwagę na wykorzystanie w poemacie zagadnienia powodzi, wody, potopu (komplementarność słów zamierzona), które już wcześniej Norwid wprowadził między innymi do *Promethidiona*. Pod względem definicyjnym powódź nie jest pojęciem synonimicznym potopu. Jak podaje *Słownik języka polskiego*, „powódź to zalanie znacznej przestrzeni przez wezbranie wody”⁴⁸, natomiast potop to coś o wiele większego. W tym samym źródle czytamy, że jest to „wielki rozlew wód; powódź obejmująca duże obszary kuli ziemskiej”. Ponadto biblijny potop oznacza zagładę świata przez zatopienie⁴⁹. Norwid w poemacie zastosował adekwatne określenie. W wymiarze rzeczywistym światu przedstawionemu w *Assuncie* nie zagrażał potop. Bezsportnie skutki powodzi w tym konkretnym tekście urastają do rangi osobistej tragedii Assunty, przez co ewokują w stronę kataklizmu, a więc kłęski żywiołowej, bliskiej ekstremalnym zjawiskom naturalnym odciskającym negatywny ślad na istnieniu ludzkim. Tak rozumiana powódź doprowadza do przerwania dotychczas panującego porządku, zmieniając nie tylko strukturę materialną rzeczywistości, ale także nieodwracalnie oddziałując na sferę emocjonalną człowieka. Według Arcimowicza powódź ukazana w *Assuncie* to metafora fali napływającego antropocentryzmu, który wypiera sukcesywnie praktykę teocentryczną⁵⁰. Taka interpretacja wydaje się uzasadniona, jeśli przyjmiemy, że kult człowieka stanowił wykroczenie przeciw Bogu, wymagając Jego interwencji w myśl symboliki przecięcia linii krzyża.

Niewątpliwie powódź w tym utworze sygnalizuje początek końca, kiedy to wszelkie potrzeby człowieka

sytuowane są w centrum jego zainteresowania. Opierając się na tej teorii, można wysnuć wniosek, że wątek powodzi mógłby być poetycką metaforą „słowa”, któremu brak współcześnie wiarygodności. Słowo to, niczym woda, bezrefleksyjnie zalewa ludzkie umysły swoją trywialnością, ograniczając horyzonty istoty ludzkiej do najbardziej podstawowych ustaleń i odruchów. Żywiół pojmowany w ten sposób nie stawia człowiekowi żadnych wymagań, daje mu dokładną instrukcję, jak powinien żyć i postępować. Jeśli wziąć pod uwagę przyczynę niemożności mówienia samej Assunty, to utożsamienie powodzi ze słowem może mieć swoje głębsze eksplikacje. Dziewczyna nie jest niema od urodzenia, przyczyną jej kalectwa jest właśnie powódź. Nieszczęście ziemskiego żywiołu potęguje niezwykłość Assunty, która w całej swojej niezdolności wypowiedzenia słowa jest jednym z ostatnich ocalałych świadectw prawdy. Jej autentyzm tkwi w sakralizacji milczenia, w łagodnej nieskrępowanej zadumie nad esencją życia. Perspektywa milczenia wpisującego się w plan krzyża – aczkolwiek analizowanego w kontekście powodzi – skłania do poszukiwania sensotwórczej materii, gdzie osiąga się zdolność do słyszenia głosów ukrytych, tego, co zazwyczaj niesłyszalne. Tę kwestię warto połączyć z podróżą bohatera, który wędrując po sferze góry i dołu, wyraźnie zarysowuje opozycyjne wartościowanie poszczególnych miejsc. Dobro i wypływająca z niego miłość związane są z górą, z kolei im niżej, tym więcej zła. Podążanie szlakiem krzyża w części centralnej ku gorze eksponuje świat uporządkowany, spójny, naznaczony pierwiastkiem duchowym. Z kolei wędrówka po linii poziomej to pozbawione celu błąkanie się. Narrator-poeta zatrzymując się w ogrodzie, odnajduje harmonię w Assuncie. Jej cisza dopełniona gestem „spojrzenia ku niebu” asocjuje w kierunku doświadczenia całości świata, poczucia wszechogarniającego istnienia zarówno tego, co bliskie i namacalne, jak również tego, co dalekie, niewyczuwalne za pomocą zmysłów. Okazuje się, że uczucie i refleksje dojrzewające w milczeniu otwartym na głos Boga mogą

wyjawić zarys prawdy lub zmienić poznawczą sytuację człowieka. Takie przesłanie utworu wykracza poza stylistykę poematu miłosnego, zaświadcza bowiem o obecności wątków aksjologicznych i epistemologicznych, z którymi wiążą się pytania dotyczące możliwości dotarcia do prawdy o istocie ludzkiej oraz uchwycenia granic „całości” istnienia w kontemplacji życia.

Norwid dał się poznać jako twórca, który kondensuje znaczenia, unikając wszystkiego, co może wprowadzić czytelnika w błąd lub odciągnąć jego uwagę od przekazu dzieła. W świetle podjętych rozważań poeta uznawany wielokrotnie za antyromantyka opowiada w *Assuncie* trochę jak romantyk, trochę jak klasyk, hermeneuta biblijny, a przede wszystkim jako apologetyk neoplatońskiego spojrzenia na relację człowieka z Bogiem. Nie szuka drogi ku tajemnicy, wołając o mistyczne objawienie i wyczekując tego rodzaju iluminacji. Pochyla się nad okruciami bytu i dostrzega w nich symboliczne sensy ewokujące metafizyką codzienności.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA PODMIOTOWA

- Ebreo L., *Dialogues of Love*, tłum. D. Bacich, R. Pescatori, R. Pescatori (red.), Toronto 2009.
- Ficino M., *Theologia Platonica*, t. II, J. Hankins, W. Bowen (red.), London 2001.
- Malczewski A., *Maria. Powieść ukraińska*, J. Ujejski (oprac.), Jerozolim 1944.
- Norwid C., *Pisma wybrane. Poematy*, J.W. Gomulicki (oprac.), Warszawa 1971.
- Norwid C., *Wybór poezyj*, S. Cywiński (oprac.), Kraków 1924.
- Norwid C.K., *Pisma wybrane. Poematy*, J.W. Gomulicki (oprac.), Warszawa 1968.
- Norwid C.K., *Poezje. Wybór*, Warszawa 2015.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2018.
- Wieszczycy A., *Utwory poetyckie*, A. Gurowska (oprac.), Warszawa 2001.

LITERATURA PRZEDMIOTOWA

- Arbiszewska P., *Przestrzenie „Assunty” Norwida. Uwagi interpretacyjne*, „Studia Norwidiana”, 39 (2021), s. 193–211.
- Arcimowicz W., „Assunta” C. Norwida. *Poemat autobiograficzno-filozoficzny*, Lublin 1933.
- Doktór R., „Assunta” jako poemat miłosny, „Studia Norwidiana”, 11 (1993), s. 77–91.
- Feliksiak E., *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin 2001.
- Głowiński M., O *intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki”, 77/4 (1986), s. 75–100.
- Halkiewicz-Sojak G., *Byron w twórczości Norwida*, Toruń 1994.
- Kalinowska M., *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności*, Warszawa 1998.
- Krechowiecki A., *O Cyprianie Norwidzie. Próba charakterystyki. Przyczynki do obrazu życia i prac poety na podstawie źródeł rękopiśmiennych*, Lwów 1909.
- Kuziak M., *Norwid postsekularny. Tezy i próby*, „Pamiętnik Literacki”, 3 (2021), s. 5–29.
- Listy Zofii Węgierskiej do Cypriana Norwida*, I. Kleszczowa (oprac.), „Pamiętnik Literacki”, 67 (1976), z. 3, s. 189–207.
- Maciejewski M., *Maria [w:] Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. I, Warszawa 1984.

- Maciejewski M., *Poetyka – gatunek – obraz. W kręgu poezji romantycznej*, Wrocław 1977.
- Przybylski P., *Ogrody romantyków*, Kraków 1978.
- Rań-Niemceczek R., „Sielanki albo pieśni” *Adriana Wieszczyckiego w perspektywie miłości neoplatonńskiej*, „Kwartalnik Opolski”, 2/3 (2018), s. 45–57.
- Ratuszna H., „Czucie i uczucie człowieka”. Uwagi o „Assuncie” *Norwida w świetle młodopolskiej recepcji*, „Studia Norwidiana”, 40 (2022), s. 73–97.
- Ripa C., *Ikologia*, tłum. I. Kania, Kraków 2021.
- Siekierski P., *Poetyka przestrzeni w „Assuncie” Cypriana Norwida*, „Przełęcz Humanistyczny”, 7 (1983), s. 111–128.
- Słownik języka polskiego*, E. Sobol (red.), Warszawa 2005.
- Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni*, G. Halkiewicz-Sojak, B. Paprocka-Podlasiak (red.), Toruń 2009.
- Szmydtowa Z., *Poeci i poetyka*, Warszawa 1964.
- Śniedziecki P., *Poeta „skąpy w mowie”. O milczeniu Norwida*, „Pamiętnik Literacki”, 4 (2017), s. 21–41.
- Trybuś K., *Assunta jako poemat metafizyczny*, „Studia Norwidiana”, 11 (1993), s. 93–101.
- Woźniewska-Działak M., *Poematy narracyjne Cypriana Norwida*, Kraków 2014.
-

*Pieczenie w archiwach,
bibliotekach i muzeach.
Charakterystyka zbiorów,
metody opracowania,
konserwacja* pod red. P. Guta,
M. Hlebionka, J. Jankowskiej,
Warszawa 2023, ss. 536

Magdalena Niedźwiedzka

UNIwersytet Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie

ORCID: 0000-0001-7336-046X

Publikacja *Pieczeręcie w archiwach, bibliotekach i muzeach. Charakterystyka zbiorów, metody opracowania, konserwacja* pod redakcją Pawła Guta, Marcina Hlebionka i Jagody Jankowskiej została wydana przez wydawnictwo Naczelnej Dyrekcji Archiwów Państwowych w 2023 roku. Praca liczy 536 stron i stanowi pokłosie konferencji, która odbyła się w dniach 25–26 października 2021 r. W skład publikacji, ze względu na spójność tematyczną, weszły również artykuły będące materiałami z konferencji pt. *Toruńskie zbiory pieczęci* z 2020 r. Wydawnictwo zawiera łącznie 23 artykuły naukowe dotyczące pieczęci, tłoków pieczętnych, a także gipsowych odlewów pieczętnych. Trzeba podkreślić, że artykuły bywają bogato ilustrowane w formie dobrej jakości zdjęć, co w przypadku zbiorów o tym charakterze stanowi walor dodatkowy. Publikacja stanowi uzupełnienie zaniedbanego w ostatnim czasie tematu sfragistyki w instytucjach naukowych. Zainteresowanie sfragistyką w archiwach, bibliotekach i muzeach przez ostatnie kilkadziesiąt lat było niewielkie, o czym świadczyć mogą chociażby wytyczne metodyczne do opracowania zbiorów pieczęci pochodzące z lat 60. XX w. (*Wytyczne w sprawie opracowywania zbiorów pieczęci* [w:] *Zbiór przepisów archiwalnych wydanych przez Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych w latach 1952–2000*, M. Tarakanowska, E. Rosowska (oprac.), Warszawa 2001, nr 138, s. 302–310), które dopiero w 2020 r. doczekały się uaktualnienia (*Wskazówki metodyczne*

do opracowania materiałów sfragistycznych w zasobie archiwów państwowych [w:] *Opracowanie materiałów sfragistycznych w archiwach. Wyniki prac zespołu naukowego powołanego przez Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych do przygotowania wskazówek metodycznych do opracowania materiałów sfragistycznych w zasobie archiwów państwowych*, A. Baniecki, D. Bednarek, R. Forysiak-Wójciński, R. Górski, J. Grabowski, P. Gut, M. Hlebionek, I. Jablonskaja, E. Jabłońska, J. Jankowska, A. Laszuk, J. Leśniewska, D. Żygadło (oprac.), Warszawa 2020). Cieszy zatem fakt powrotu do tej tematyki i – jak się wydaje – również zainteresowanie badaczy takimi aspektami jak metodyka opracowania pieczęci, konserwacja oraz ich proveniencja. Sami redaktorzy sugerują już wzrost zainteresowania tematyką w instytucjach kultury sfragistyką, upatrując w tych publikacjach bardzo dobrego materiału wystawienniczego. Na szczególnie uznanie zasługuje fakt, że zarówno autorami artykułów, jak i redaktorami są znakomici badacze pieczęci, którzy tą tematyką zajmują się od wielu lat.

Autorem pierwszego artykułu *Dlaczego pieczęcie?* jest zasłużony badacz pieczęci w Polsce Marcin Hlebionek (zob. *Katalog pieczęci przy dokumentach samoistnych w zasobie Archiwum Państwowego w Bydgoszczy*, Warszawa 2012; *Miasto na pieczęci: wokół wizualności pieczęci miejskich z terenu Prus*, „Zapiski Historyczne”, 84 (2019), z. 1, s. 85–121; *Infuła i korona: kilka uwag o pieczęciach Karola Ferdynanda Wazy*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, 73 (2018), nr 1, s. 7–34; *Pieczęcie przy dokumentach Związku Pruskiego: akt erekcyjny i dokumenty akcesyjne*, Toruń 2017), który otwiera publikację pytaniem o zainteresowanie pieczęciami w archiwach i archiwistyce. Publikacja stanowi skrócone przedstawienie stanu badań nad sfragistyką w archiwistyce. Artykuł w zamyśle autora ma sprowokować czytelnika do zmiany postrzegania pieczęci, które wszak stanowiły niegdyś dodatkowe obciążenie akt i często się ich pozbywano, rozkradano lub zwyczajnie niszczone. Autor bardzo trafnie wykazuje

na rosnące zainteresowanie pieczęciami w archiwach oraz podkreśla ich walor informacyjny, nie zapominając jednocześnie, że sfragistyka to przecież nauka wspomagająca historię, zatem jej walory źródłowe powinny być dostrzegane zarówno przez badaczy historii, jak i samych archiwistów, z uwzględnieniem cech ikonograficznych samych pieczęci i możliwości wystawienniczych związanych z tym materiałem.

Powszechność i masowość materiału sfragistycznego w dokumentacji XIX–XX-wiecznej to artykuł Pawła Guta, pracownika Archiwum Państwowego w Szczecinie, w którym autor próbuje określić wielkość zasobu pieczęci w dokumentacji z XIX i XX w. Jak się okazuje, stanowi to nie lada wyzwanie, gdyż masowość pieczęci rośnie wraz z rozwojem kancelarii. Spójrzmy na to z perspektywy współczesności i obecnie masowości potwierdzania dokumentacji w kancelarii współczesnej. Autor trafnie wskazuje na znaczący wzrost dysponentów pieczęci, a co za tym idzie – ich rosnącą powszechność, jednocześnie wskazując, że pieczęcie w rzeczonym okresie nie przeszły w masowość. Paweł Gut dokonuje w artykule pięciu prób badawczych na dokumentacji współczesnej, próbując przeanalizować powszechność i masowość materiału sfragistycznego – objęcie całego zasobu analizą wydaje się niewykonalne, podobnie jak zinwentaryzowanie zasobu sfragistycznego w archiwach, dlatego też najnowsze wskazówki metodyczne z 2020 r. dają możliwość opracowania próby (czyli najstarsze, najlepiej zachowane itd.).

Kolejny artykuł pt. *Pečeti ve fondech Národního archivu v Praze, metodologie a současný stav jejich zpracování* [Pieczęcie w zbiorach Archiwum Narodowego w Pradze, metodologia i aktualny stan ich opracowywania] napisała Jitka Křečková, pracowniczka Archiwum Narodowego Republiki Czeskiej w Pradze. Opublikowano go w oryginalnym czeskim języku – autorka opisuje w artykule zbiór oddzielonych od dokumentacji materiałów sfragistycznych, a także wylicza zbiór pieczęci oszacowany na 25 tys. Niestety publikacja w rodzimym języku autorki

budzi wątpliwość w miejscu, gdzie omawiane są zbiory określone jako zecerskie, gdyż nie do końca wiadomo, czy nazwę tę tłumaczyć należy tak jak w języku polskim, co sprowadzałoby zbiory te do poligraficznych dokumentów. Autorka kolejno omawia kwestie związane z opisem materiałów sfragistycznych oraz inwentaryzację w systemach teleinformatycznych (ProArchiv).

Odciski pieczęci przy pergaminowych dokumentach samoistnych z zasobu Archiwum Jasnogórskiego. Stan badań to artykuł Marka Adamczewskiego, który przedstawił badania związane z opracowaniem wydawnictwa źródłowego omawiającego odciski pieczęci przy pergaminowych dokumentach samoistnych z zasobu Archiwum Jasnogórskiego. Powstanie wymienionego wydawnictwa z pewnością przyczyni się do uzupełnienia stanu badań nad aspektem materiałów pieczętnych w Archiwum Jasnej Góry.

Kolejny artykuł Roberta Kufla *Zbiór stempli i tłoków pieczętnych w zasobie Archiwum Diecezjalnego w Zielonej Górze* to omówienie zasobu sfragistycznego z Archiwum Diecezjalnego w Zielonej Górze. Należy zwrócić uwagę na omawiane przez autora dopływy stempli i tłoków, co jest zjawiskiem bardzo interesującym, wszak akcesja w archiwach państwowych dla materiałów sfragistycznych stanowi rzadkość, a dla archiwów kościelnych mogłaby stanowić stały dopływ z instytucji Kościoła.

Tłoki pieczęci w zasobie Archiwum Państwowego w Toruniu to artykuł Jagody Jankowskiej, która podejmuje się zinwentaryzowania tłoków pieczętnych w toruńskim archiwum. Pomimo że autorka z należytą starannością omawia znany sobie zasób tłoków pieczętnych, do najciekawszego wydarzenia doszło po zakończeniu inwentaryzacji, gdyż w magazynach archiwalnych odnaleziono kolejny karton ze zbiorem tłoków, które – jak sama autorka wskazała – mają wpływ na stan zasobu. Obrazuje to, jak wiele w archiwach pozostaje nieznanymi aspektów, a magazyny archiwalne kryją jeszcze niejedną niespodziankę.

Do podobnej sytuacji doszło w Archiwum Państwowym w Bydgoszczy, o czym wspomina Piotr Falkowski w swoim artykule *Zbiór tłoków pieczęci Archiwum Państwowego w Bydgoszczy*. Artykuł ma na celu scharakteryzowanie zawartości bydgoskiego zbioru tłoków pieczętnych, w którym autor zamieścił propozycję wydania katalogu poświęconego niniejszemu zbiorowi z konkretnymi już rozwiązaniami. Liczyć zatem należy, iż autor będzie dalej pracował nad owym zagadnieniem.

Kolejny artykuł Mariusza Naworskiego *Pieczęcie i stemple zachowane w zasobie Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Poznaniu – stan opracowania* obrazuje współczesne podejście do sfragistyki, wszak nauka ta kojarzyć się może z omawianymi już tłokami pieczętnymi i dokumentami pergaminowymi, a przecież i ona ewoluuje w miarę zapotrzebowania badań naukowych. Autor poddaje analizie również pieczęcie i stemple dla dokumentacji współczesnej występujące w zasobie IPN Oddział w Poznaniu.

Zbiór pieczęci luźnych przechowywany w Dziale Numizmatyczno-Sfragistycznym Muzeum Narodowego we Wrocławiu Artura Hryniewicza stanowi zarys problematyki gromadzenia zbiorów sfragistycznych przez muzeum, a także omówienie stanu faktycznego, który aktualnie się tam znajduje.

Paweł Stróżyk w swoim artykule *Musea et sigilla. Rozpoznanie zbiorów sfragistycznych w muzeach wielkopolskich* omawia natomiast projekt rozpoczęty w 2012 r. *Musea et sigilla*, w którym za główny cel przyjęto dokonanie przeglądu stanu posiadania i opracowania zbiorów pieczęci w poszczególnych muzeach oraz szersze zainteresowanie przedstawicieli obu dziedzin sfragistyką. Artykuł stanowi podsumowanie dekady badań nad tym zakresem, a warto podkreślić, że nie został jeszcze zakończony, a nawet w planach jest rozszerzenie projektu na inne rejony Polski, m.in. Wrocław.

Karel Maráz w artykule w języku angielskim pt. *Sedláček's Sphragistic Collection at the Department of*

Auxiliary Historical Sciences and Archival Studies, Faculty of Arts, Charles University (KPVHAS FF UK) in the Perspective of Interdisciplinary Research Options [Kolekcja sfragistyczna Sedláčka na Wydziale Pomocniczych Nauk Historycznych i Archiwistyki Wydziału Sztuki Uniwersytetu Karola (KPVHAS FF UK) w perspektywie badań interdyscyplinarnych] zaprezentował kolekcję sfragistyczną Sedláčka, która ze względu na to, iż nie jest zinwentaryzowana i opracowana, nie może być również udostępniana. Prace trwają, a zaangażowany w to jest autor niniejszego artykułu. Ponieważ prace nad pieczęcią trzeba określić jako te z zakresu archiwistyki (opis, inwentaryzacja, pomoce), ale także konserwacji i restauracji, a ponadto zakresu muzealnictwa i wystawiennictwa, można śmiało uznać obiekty sfragistyczne za interdyscyplinarne zbiory.

Pieczęcie i materiały z zakresu sfragistyki w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu to artykuł Marty Czyżak, która zaprezentowała dwa zbiory zawierające odciski pieczętnie. Pierwszy stanowi kolekcja dokumentów ujęta w osobnym inwentarzu dokumentów, drugi natomiast to jednostki zawierające archiwalia rodzinne, rozproszone w całym zbiorze rękopisów. Szkoda, że w przypadku tego artykułu autorka nie pokusiła się o zaprezentowanie unikatów na fotografiach. Zawarty natomiast jest aneks *Dokumenty Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu z zachowanymi pieczęciami*.

Zespół gipsowych odlewów pieczęci średniowiecznych ze zbiorów Muzeum Domu Jana Matejki, oddziału Muzeum Narodowego w Krakowie w ujęciu ikonograficznym Agnieszki Zagrajek omawia część spuścizny po Janie Matejce. Artysta, co warto podkreślić, wykazywał bardzo duże zainteresowanie historią, a odlewy gipsowe traktował jako źródło wiedzy i inspiracji. Autorka wskazuje, że odlewy pieczęci mogły również stanowić źródło inspiracji przy tworzeniu wizerunków królewskich. Jest to bardzo interesująca publikacja, która nie wprost dotyczy tradycyjnych zbiorów sfragistycznych, ale zbiór ten

stanowi na pewno bardzo ciekawy materiał badawczy, również w kontekście biografii samego artysty.

Paweł Babij przedstawił w artykule *Najstarsze rycerskie pieczęcie hełmowe w zasobie Archiwum Państwowego we Wrocławiu* bardzo wąski wycinek zasobu sfragistycznego z wyobrażeniem wizerunku hełmu rycerskiego. Może się to przyczynić do rozpowszechnienia tego materiału jako źródła do badań nad formą używanego ówczynie przez rycerstwo hełmu garnczkowego.

Z badań nad średniowiecznymi pieczęciami proboszczów śląskich kościołów parafialnych. Typologia – projekt katalogu – przykład sigillum Jakuba Engilgeriego to artykuł Jagny Rity Sobel, który stanowi, po pierwsze, podsumowanie stanu badań nad pieczęciami kościelnymi, a po drugie, prezentację obszernej kwerendy przeprowadzonej przez autorkę. W efekcie możemy zapoznać się z typologią. Autorka proponuje również projekt katalogu średniowiecznych pieczęci proboszczów śląskich kościołów parafialnych, a opis katalogowy prezentuje na przykładzie pieczęci Jakuba Engilgeriego.

Piotr Dyźła prezentuje artykuł *Pieczęcie starostów generalnych Wielkopolski Ludwika i Władysława Szoldrsich w Archiwum Dóbr Gołuchowskich w zasobie Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie*, w którym podejmuje się określenia funkcji pieczęci stosowanych przez starostów oraz podaje hipotezę, że typariusze mogły nie być niszczone wraz z końcem kadencji starostów. Jednak, jak sam podkreśla, jest to trudne do stwierdzenia. Być może należałoby zbadać funkcje pieczęci u innych starostów. Należy zauważyć, że jest to bardzo ciekawy artykuł traktujący o urzędniczym, kancelaryjnym charakterze pieczęci, co mogłoby również zainteresować badaczy kancelarii.

Mateusz Superczyński w artykule pt. *Ewolucja pieczęci miast pruskich na przykładzie odcisków w aktach miasta Torunia* na podstawie zbioru pieczęci miast Chełmna, Torunia, Golubia, Kowalewa Pomorskiego, Chojnic z Archiwum Państwowego w Toruniu prezentuje, jak wyglądały pieczęcie miejskie w miastach pruskich.

Kolejny artykuł pt. *Szesnastowieczne pieczęcie cechów toruńskich przy dokumencie z 1552 roku* oparty został również o zasób Archiwum Państwowego w Toruniu. Jego autorka Anna Wiczorkowska stara się scharakteryzować zespół pieczęci cechów toruńskich pochodzących z połowy XVI w., które zachowały się przy dokumencie z 1552 r. przechowywanym w Archiwum Państwowym w Toruniu. Ze względu na to, że w Toruniu sfragistyka cechowa nie jest dobrze rozpoznana, artykuł stanowi przyczynek do dalszych badań. Tekst został wzbogacony fotografiami cechów, dlatego może stanowić dobry materiał porównawczy do badań nad cechami.

Zbiór odcisków pieczęci gminnych zachodnich powiatów rejencji opolskiej z lat 1816–1933. Poszukiwanie, metody katalogowania i perspektywy badawcze autorstwa Aleksandry Starczewskiej-Wojnar stanowi wnikliwe studium pieczęci gminnych i uzupełnia stan badań w tym zakresie. Jest to szczególnie ważne, gdyż wcześniejsze publikacje mogły opierać się przede wszystkim na dokonaniach badaczy niemieckich. Co więcej, katalog prezentowany przez autorkę jest możliwy do użytkowania *online*, a dzięki skonstruowanej wyszukiwarce wzbogaconej o odpowiednie filtry użytkownik ma możliwość przeszukiwania nazw miejscowości współczesnych i historycznych.

W publikacji ponownie pojawia się artykuł Mateusza Superczyńskiego *Pieczęcie królów elekcyjnych w zasobie Archiwum Państwowego w Toruniu – kontynuacja projektu edytorskiego*, który tym razem omawia rzeczony projekt edytorski, a w szczególności problemy, na jakie natrafiano w trakcie zbierania materiału do edycji. Warto zauważyć, że aby stworzyć katalog czy zebrać materiał sfragistyczny w określonym zakresie (podobnie jak wspomniani już Aleksandra Starczewska-Wojnar i Paweł Babij), należy przejrzeć bardzo wiele dokumentów, które niejednokrotnie są bardzo rozproszone w różnych zespołach. Artykuł ten ma bardzo duży walor edukacyjny i mógłby służyć jako wskazówka dla poszukiwaczy materiałów sfragistycznych, ponieważ przedstawia

niedoskonałości systemu informacji archiwalnej właśnie w zakresie kwerendy sfragistycznej.

Ostatnie trzy artykuły w publikacji dotyczą zakresu konserwatorskiego i zabezpieczania materiałów sfragistycznych. Pierwszy napisała Ivona Jablonskajska (*Doświadczenia badawczo-konserwatorskie na przykładzie pieczęci woskowych ksiąg Mściwoja II oraz Przemysła II z zasobu Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie*). Stawia on omówienie wyników badania na temat budowy technicznej, stanu zachowania, przebiegu prac konserwatorskich, a także sposobu przechowywania owych pieczęci. Drugi zatytułowany *Konserwacja (nie)widzialna. Zabezpieczenie pieczęci bez rekonstrukcji na przykładzie trzech dokumentów pergaminowych uwierzytelnionych majestatyczną pieczęcią woskową króla Kazimierza III Wielkiego* został napisany przez Małgorzatę Momot na podstawie przeprowadzonej konserwacji zabytku z Archiwum Państwowego w Bydgoszczy. Ponieważ artykuł ten powstał na bazie pracy dyplomowej przeprowadzanej w Zakładzie Konserwacji Papieru i Skóry UMK, to poprzedzony został dość długim wprowadzeniem na temat pochodzenia archiwaliów i kształtowania zasobu archiwum bydgoskiego, co akurat w tej publikacji mogłoby zostać pominięte, a dla pracy dyplomowej jest zrozumiałe. Ostatni artykuł *Koncepcja skanowania i druku 3D materiałów sfragistycznych przechowywanych w narodowym zasobie archiwalnym* został napisany przez trzech autorów: Marcina Topczaka, Beatę Grelewicz i Piotra Lasotę, którzy omawiają możliwości skanowania 3d materiałów sfragistycznych i wykorzystania skanów w udostępnianiu zbiorów w internecie. Warto zauważyć, że takie skany wykorzystywane są już w konserwacji, muzealnictwie, a nawet w archiwach społecznych (zob. <https://www.archiwumbronowickie.pl/>), dlatego też należy podkreślić, że również w zakresie narodowego zasobu archiwalnego dobrze byłoby postawić na taką formę digitalizacji. Mogłoby to przyczynić się do wzrostu zainteresowania zasobem archiwalnym, zwiększenia

możliwości wykorzystania go w popularyzacji oraz udostępnienia użytkownikom.

Po zapoznaniu się z zaprezentowanymi w publikacji artykułami można zauważyć, że bardzo duże znaczenie w badaniach nad pieczęciami w Polsce miała konferencja naukowa *Zbiory pieczęci w Polsce* zorganizowana w 2007 r. w Zielonej Górze, na której wygłoszony został postulat dotyczący potrzeby szerszego rozpoznania i badania zbiorów sfragistycznych, co – zdaje się – zostało zrealizowane. Warto wsłuchać się zatem w dalsze postulaty autorów, które niewątpliwie mogą przyczynić się do wzrostu popularności materiałów sfragistycznych, zarówno ze strony użytkowników, jak i pracowników mogących wykorzystać tę część zasobu w działalności edukacyjnej, popularyzatorskiej i wydawniczej.

Od redakcji

W środowisku historyków związanych z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie pojawiła się inicjatywa powołania międzynarodowego pisma promującego historię, a zwłaszcza dzieje Kościoła katolickiego w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Dotychczas w żadnym polskim uniwersytecie oraz instytucie badawczym nie wydaje się podobnego naukowego czasopisma.

Ważną przesłanką do powołania takiego pisma jest zamysł twórcy uczelni św. Jana Pawła II, który w akcie erygującym wydział historyczny wyraził życzenie, by związani z nim pracownicy naukowcy zajmowali się dziejami Kościoła, „ze szczególnym uwzględnieniem dziejów chrześcijaństwa w krajach Europy Środkowej i Wschodniej”. W zamyśle redakcji czasopismo ma być wydawane cztery razy w roku w wersji elektronicznej i papierowej (pierwotna wersja wydawnicza – wersja elektroniczna).

Przyjęto następujące zasady wydawnicze:

1. Publikuje się artykuły i edycje tekstów źródłowych: (a) dotyczące historii i dziejów Kościoła, „ze szczególnym uwzględnieniem dziejów chrześcijaństwa w Europie Środkowej i Wschodniej”; (b) poświęcone nowej tematyce lub zasadniczo zmieniające dotychczasowe rezultaty badań; (c) oparte na pierwszorzędnych i kompletnych źródłach.
2. W tekście artykułu baza źródłowa ma być regularnie cytowana.
3. Preferowane będą teksty, w których we wstępie autor będzie omawiał: (a) problem badawczy; (b) dotychczasową literaturę przedmiotu; (c) umiejscowienie opisywanego zagadnienia w historii; (d) informacje dotyczące metodologii badań.
4. Artykuły będą przyjmowane w języku: polskim, francuskim, angielskim, niemieckim, hiszpańskim, włoskim, rosyjskim.
5. Każdy tekst opublikowany w innym języku niż angielski będzie posiadał angielskie streszczenie.
6. Autorzy powinni złożyć oświadczenie, że ich prace nie były w części lub w całości publikowane lub że nie zostały złożone do druku w żadnym innym wydawnictwie.
7. Objętość tekstu ma wynosić ok. 25 stron (60 tys. znaków) oraz posiadać *résumé* na 10 linijek.
8. Każdy artykuł będzie recenzowany przez dwóch zewnętrznych recenzentów, na formularzach znajdujących się na stronie redakcji.
9. W razie sugestii recenzentów dotyczących wniesienia poprawek muszą one być uwzględnione przez autora.

From the Editor

The historians working at the Pontifical University of John Paul II in Cracow have come up with an idea to establish an international journal promoting knowledge and academic reflection on the history and activity of the Catholic Church in Central and Eastern Europe. None of the Polish universities or institutes has published a journal of such kind until now.

The initiative of establishing the journal has been greatly inspired by the intention of the University founder – John Paul II, who in the foundation act of the University (that time The Pontifical Academy of Theology) expressed his desire for all the scholars associated with the University to make every effort to study the history of the Church with special attention paid to the history of Christianity in Central and Eastern Europe.

It is worth emphasising that the title “Textus et Studia” was chosen and approved for the new academic journal. The intention of the editors is to publish the journal quarterly both in paper and electronic version (with electronic version as the primary one).

The editors agreed all the articles intended to be published in the journal “Textus et Studia” are to fulfil the following criteria:

1. An academic text, article or edition of a historical source: (a) should concern the history of the Christianity “with special attention paid to the history of the Church in Central and Eastern Europe”; (b) should be devoted to a new field of studies or bring a new understanding of old concepts; (c) should be based on the primal and comprehensive materials.
2. The archival sources should be regularly quoted in the article.
3. Preference will be given to articles in which authors: (a) explain the research problem; (b) analyse the existing literature in the field of the research; (c) present the problems described in a broader historical context; (d) give some methodological accounts.
4. The language of the submitted article should be English, Polish, French, German, Spanish, Italian or Russian.
5. Each article written in a language other than English should contain an abstract in English.
6. The authors should make a statement that their works have not been published either in parts or in whole, and that their works have not been set in any other publishing house.
7. The average length of an article should be 25 pages (60,000 signs) and the text should be accompanied with a 10-line abstract.
8. Each article will be reviewed by two independent reviewers (double blind peer-review).
9. All the suggestions made by the reviewers for amending the text are to be considered by the author.

