



Александр Клестов

ПЕРЕВОД «ОТКРОВЕНИЙ БЛАЖЕННОЙ АНДЖЕЛЫ» НА РУССКИЙ ЯЗЫК, ВЫПОЛНЕННЫЙ Л. П. КАРСАВИНЫМ, И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ

Анализируется появление перевода «Откровений бл. Анджелы из Фолиньо» Карсавина в контексте исторической науки России начала XX в. Дается описание августинианского течения в университетах и православных духовных академиях, в пределах которого развивалась деятельность И. М. Гревса и его ученика Л. П. Карсавина. Это научное течение вписывается автором в общеевропейское движение *translatio studiorum*. Утверждается, что в работах «*Speculum Perfectionis* и его источники» и «Магнаты конца Римской империи (быт и религия)» Карсавин выработал на основе учения Гревса о «генетическом» сцеплении фактов и «внутреннем» процессе в истории собственное видение факта как множественной протяженности в пространстве и времени и как психофизического состояния, обуславливающего события, хроники, легенды в цепи моментов целостного исторического периода. На этом основании Карсавин выстраивает понятия «религиозность», «религиозный фонд», «религиозность среднего человека». На материалах магистерской и докторской диссертаций анализируются понятия «вера», «религиозность» и «мистика». Вера выступает у Карсавина и как традиция культа, и как исторический материал, и как «живая вера» личности, группы верующих и церкви. Религиозность связана с личностью и выражает веру в полноте или показывает ее ущербность. Мистическое переживание есть выражение веры и религиозности в их единстве и в единении с Богом.

Ключевые слова: *translatio studiorum*, *translatio Augustini*, Анджела из Фолиньо, перевод на русский язык «*Liber*», Карсавин.

The author of the article deals with Karsavin's translation of "The Revelations of Angela of Foligno" analyzing it in the context of the historical science of Russia at the beginning of the 20th century. The author describes the Augustinian current in the universities and Orthodox theological academies to show the background of the work of prof. I. M. Grevs and his follower Karsavin. This scientific current is considered as part of the European *translatio studiorum*. It is argued that in the works "Speculum Perfectionis and its sources" and "The magnates of the end of the Roman Empire (everyday life and religion)" Karsavin relied upon Grevs's concepts of the "genetic" linking of facts and the "internal" process in history to develop his own understanding of a fact as a multiple extent in space and time and as a psychophysical experience determining events, chronicles, legends in the series of moments making up the whole historical period. On this basis, Karsavin explains the concepts of "religiosity", "religious foundation", "religiosity of the average person". The concepts of "faith", "religiosity" and "mysticism" from Karsavin's master's and doctoral dissertations are analyzed. Faith is treated by Karsavin as a tradition of worship, as a historical phenomenon, and as the "living faith" of a person, a group of believers, and a church. Religiousness is associated with a person and expresses faith in its entirety and perfection or shows its insufficiency and perversion. Mystical experience, according to Karsavin, is the expression of faith and religiosity in their integrity and in the unity with God.

Keywords: *translatio studiorum*, *translatio Augustini*, Angela of Foligno, Russian translation of "Liber", Karsavin.

Ни Августин, ни викторинцы, ни Бернард Клервоский, ни Бонавентура не достигли того внутреннего единства, той целостности католического мистического богословия, какое усматриваем мы в простых словах неученой и смиренной дочери Христа и Франциска, великой матери Анджелы.

Л. П. Карсавин

*Вступление. Translatio Augustini u
studii Franciscani в Российской империи*

Чтобы показать значение перевода Л. П. Карсавина на русский язык столь необычайного богословского произведения, каким являются «Откровения бл. Анджелы из Фолиньо», нам представляется необходимым остановиться на научном течении, какое сопутствовало ему или даже, возможно, повлияло на замысел. Речь идет о событиях вполне известных, лежащих «на поверхности» журнальной и книжной литературы России, предшествовавшей и выходявшей в одно время с трудами Карсавина. Речь идет об исследованиях, касающихся Августина, в трудах ученых университетов и духовных академий православной церкви империи. Конечно, внимание ученых уделялось не только к Августину, но и иным деятелям, мыслителям и подвижникам средневековой Европы: Ансельму Кентерберийскому, Бернарду Клервоскому, Григорию VII, Карлу Великому, Франциску Ассизскому, хотя к гиппонскому епископу более всего, что и вылилось в общее течение, которое можно назвать *translatio studii augustiniani* (передача августиновских исследований) или *translatio Augustini* (передача Августина). Философская и переводческая деятельность Карсавина развивалась в недрах этого течения, что требует разъяснений.

Пожалуй, первым был труд «Блаженный Августин как психолог» К. И. Скворцова из Киевской православной духовной академии. «Августин первым представил ясное доказательство того, что нельзя сомневаться в бытии нашем и внутреннего мира, – пишет автор, – и его *fallor sum, sum* (я сомневаюсь, [следовательно,] я существую) точно так же, как декартово *cogito, ergo sum* (я мыслю, следовательно, я существую) служит недвижимым пунктом, на котором он, так сказать, рычагом своей философии хотел повернуть весь мир» [42, с. 55]. Далее можно назвать работы из Казанской духовной академии: М. Я. Красина [34], Н. П. Родникова [41], Л. И. Писарева [37], Н. П. Кибардина [28–30] и П. И. Верещацкого [8–9]. В 1898 г. в Петербургской духовной академии А. И. Бриллиантов опубликовал уникальную работу «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота

Эриугены», часть которой касалась влияния Августина на Средние века. «Для человеческого разума, – пишет автор, – открывается постоянная возможность делать предметом разумного познания то, что воспринято верой» [7, с. 94]. Стоит также сказать и о трудах, написанных в Московской духовной академии: А. П. Орлова об Ансельме Кентерберийском и св. Иоанне и И. В. Попова об учении Августина в целом [35; 39].

В это время в Московском университете тему *translatio Augustini* развивают ученые Е. Н. Трубецкой [43–44], В. И. Герье [13–17], С. А. Котляревский [33], в Харьковском – С. А. Вязигин [10–12], в Петербургском августинианская тема – предмет исследования В. И. Гревса и его учеников [18–20].

Нас интересует *translatio Augustini* в университетах, и мы обращаем внимание на философско-правовой ракурс; в качестве такового – на труды Е. Н. Трубецкого. В начале ученый пишет о значении Августина в исследованиях душевных противоречий личности: никто глубже Августина не изобразил противоречие в душе человека, чувство раздвоения воли, «проникающее в самые сокровенные фибры нравственного существа» [43, с. 21–28]. Такое «раздвоение нравственного существа», описанное мыслителем в начале Средних веков, явилось и разделением сознания, что привело к искажениям в реальной жизни, к хаосу в душе и беспорядкам в обществе. По Августину, оно преодолевается «гармонией в душе и внешним законом», действующими как сила Божья, избавляющая от дуализма, «через веру в единого Бога и во спасение на пути к Граду Божьему... в этом жизненный нерв его философии» [43, с. 41]. Затем Трубецкой выдвигает критический тезис: в учении о граде Божиим гиппонский епископ «противопоставляет языческому царству не идеал нормального христианского государства, а церковь – град Божий, как единственный нормативный общественный союз» [43, с. 222–223]. Таким образом, мы наблюдаем «принципиальное уклонение» у гиппонского мыслителя: «слияние теократического идеала» с идеями «естественного права» правоведов Рима (Цицерона, Ульпиана, Флорентина). «Как вечный мир в учении Августина есть согласие человеческих волей, – констатирует Трубецкой, – так же точно и в основе *jus naturale* лежит идея всеобщего единства и согласия» [43, с. 248]. Отсюда следует, что «умозрительный элемент римской юриспруденции целиком укладывается в рамки теократического идеала великого отца церкви» [43, с. 253] и что «через приобщение к церкви, как истинной носительнице идеи права, государство само становится сообществом права» [43, с. 254]. Далее критика учения Августина развивается в труде «Религиозно-общественный идеал Западного христианства в XI веке. Идея Божьего царства в творениях Григо-

рия VII и публицистов, его современников», где папе Григорию VII приписывается тоже августинианское уклонение в сторону «папской теократии».

Историк Харьковского университета А. С. Вязигин, соглашаясь с идеей Трубецкого о теократическом характере учения Августина, развивает в своей работе социально-политическую сторону воплощения «идеала *Civitas dei*» в период Каролингского возрождения. Он пишет, в частности: «Если папство в лице своих лучших представителей является хранителем идеальных построений бл. Августина, то Карлу принадлежит попытка придать им внешний облик, отлить их в материальные формы в виде мировой державы, проникнутой стремлением осуществить величественные замыслы Иппонского епископа» [10, с. 70], что, по мнению автора, способствовало расколу христианского мира в социально-политической и религиозной сферах [10, с. 129–131].

Наибольшая заслуга в передаче учения Августина в среду университетской науки России принадлежит В. И. Герье из Московского университета. Ученый пишет, что Аврелий Августин стал «одним из главных строителей средневекового мировоззрения, около тысячелетия слагавшегося и господствующего над культурной частью человечества» [15, с. IX]. Следует уточнить, что Герье говорит об «идеальной церковности», «церкви в идее»; в таком понимании «Царствие Божье» не есть только духовная реальность, но выступает «мыслимой реальностью» для человека в его истории. «Божье Царство Августина, – утверждает автор, – было понятием духовным, не земным, а сверхземным и поэтому, с его точки зрения, идея Божьего Царства могла служить только исходной точкой для него в исполнении его небесного призвания» [15, с. X].

Герье рассматривает и выделяет носителей «идеи Божьего Царства» в Средние века: Бернарда Клервоского, Иннокентия III, Франциска Ассизского и Катерину Сиенскую. Их эпоха характеризуется как «идеальный период», особенный момент взлета духовности. Если для Бернарда мистическая сторона образа Христа представлялась в виде Слова, способного возвысить человека до восприятия божественных тайн, если для папы Иннокентия III высшей целью выступали интересы церкви, ее теократический идеал, то для св. Франциска абсолютное значение обрела человеческая сторона жизни Спасителя. Франциск был захвачен образом страдающего и любящего Господа. Личностная жизнь человека во Христе, как *sequela Christi* (следование за Христом), подчеркивает ученый, стала источником духовных подвигов подвижника из Ассизи. Так что в истории, по Герье, как положительном движении «идеи Божьего царства», впервые дается описание духовного

подвига Франциска Ассизского [13], и францисканские исследования, *studii Franciscani*, вплетаются в *translatio Augustini* в России [31]. В 1908 г. Герье пишет книгу «Франциск, апостол нищеты и любви» – вольный пересказ «Цветочков св. Франциска» [17].

Иное направление обрела францисканская тема у Котляревского. Этот ученый принадлежал к другому поколению историков, стремившихся к текстуально обоснованной выразительности научных выводов. Котляревский исследовал экономическую и правовую составляющие событийного ряда, выделяя в истории «бытование идей». Он конкретизировал «идею Божьего Царства» Герье, рассматривая ее в психофизическом и правовом контекстах по документальным свидетельствам в духе теорий Л. Февра и М. Блока. Котляревский первым из российских исследователей выделил периоды францисканского движения: раннее братство, легитимизация ордена, движение спиритуалов. Вслед за Герье он отметил значение Франциска для судеб Европы: «Творческое значение Франциска заключается в том, что он дал своим современникам идеал евангельской жизни» [33, с. 81]. Он отметил и то, что Марсилиус Падуанский, Оккам, Убертино Казале, Бонагратия и другие спиритуалы не только олицетворяют ученую схоластику Средневековья, но их знание есть политическое действие, самостоятельная социальная сила, наравне с духовной и светской.

Научная школа, созданная И. М. Гревсом в Санкт-Петербургском университете, интересна для нас тем, что в этом сообществе сформировался Карсавин¹. Нам стоит упомянуть о положениях учения Гревса². Как и Котляревский, он предлагает видеть в истории «внутренний процесс» жизнедеятельности человека в динамической перспективе развития: в науке, культуре, образовании, земледелии, ремесленничестве, торговле, в интеллектуальной и религиозной сферах. Исторический процесс изучается «генетически» – это когда «отдельные его элементы вытекают один из другого и сцепляются вместе, как звенья одного целого» [19, с. 3]. Факт в истории есть «протяжение», «явление как внутреннее множество» во времени, пространстве, культурной и иной преемственности, выраженные в цепи заключений. Мы наблюдаем иное понимание, чем понятие «бытие вещи» в истории XIX в., мы ви-

¹ Кроме Л. П. Карсавина в это сообщество входили такие известные ученые, как Г. П. Федотов, О. А. Добиаш-Рождественская, К. В. Флоровская, Н. П. Оттокар, П. Б. Шаскольский. См. [20].

² И. М. Гревс был, скорее, выдающимся педагогом и наставником, чем кабинетным писателем, и, к сожалению, не оставил больших письменных трудов; по августиновской теме, пожалуй, стоит упомянуть его статью [18].

дим нечто фактическое как множество или относительное в вещи, становящееся в бытие, *devenir d'Être* [19, с. 16].

Карсавин хорошо почувствовал новое направление в исторической науке. Он писал в статье «Магнаты конца Римской Империи»: «Епископы-магнаты ближе стояли к широким слоям христианства, и их рост (количественный) подготовлял почву для слияния религии церкви с религией народной, слияния не достигнутого, но близкого к осуществлению, хотя бы в эпоху франков и Григория Великого» [25, с. 62]. Как и Гревс, Карсавин понимал фактическое как множество, или, иначе, «слияние религии церкви с религией народной», как религиозность в качестве протяженного психофизического состояния «масс верующих», факт в цепи моментов времени и пространства исторически целостного периода. Карсавин исследует религиозность в магистерской и в докторской диссертациях. Однако следует обратиться к началу его научной деятельности, чтобы увидеть последовательность осуществляется его научных планов.

Из хроники научной жизни: Speculum Perfectionis, Франциск Ассизский, общий и религиозный фонды, средний человек

Современные российские исследователи делят ученую деятельность Карсавина на петербургский, берлинский и парижский, литовский и лагерный периоды [40, с. 340–348, 356–357]. Для целей статьи важнейшим является петербургский период, статьи по материалам «*Speculum Perfectionis*» П. Сабатье, магистерская и докторская диссертации, наконец, перевод «Откровений бл. Анджелы».

1908–1910 гг. В 1906 г. Карсавин окончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Он оставлен на кафедре всеобщей истории для подготовки диссертации. Особый интерес молодой историк проявляет к религиозным проблемам и к переходным периодам в истории цивилизаций. Он вспоминает об этом и о своем учителе Гревсе в «Предисловии» к «*Speculum Perfectionis*»: «Интерес автора к вопросу зародился в студенческие годы в университетском семинаре, руководимом Иваном Михайловичем, а его более, чем дружественное внимание к своему ученику, заботливое руководство и заражающая любовь к науке поддерживали и ободряли в нелегком и кропотливом труде» [24, с. 92].

Толчком к обращению ученого к «*Speculum Perfectionis*» стали публикация текста и комментарий П. Сабатье [6]. Статьи Карсавина носят уточняющий характер: «Издание П. Сабатье представляет из себя позднюю компиляцию, моментом окончания которой должно считать 1318 год» [22, с. 103]. Приведем свидетель-

ства Анджело Кларено, Убертино да Казале, Альвара Пелагия, Варфоломея Пизанского, Петра Оливы, Франческо Венимбени, Карсавин вносит поправки, уточняет название и датировку «*Speculum*»: «Указанные авторы, за исключением Варфоломея Пизанского, ни разу не упоминают название “*Speculum Perfectionis*” и тем более “*Sancti Francisci Assisiensis legenda antiquissima auctore fratre Leonis*”. Они говорят о произведениях Льва вообще – *scripta, verba, dicta* или указывают, так сказать, на внешний облик – *rotuli, cedulae, liber*. Последнее указание принадлежит Убертино. Он же указывает и на содержание этой книги – *Liber de intentione patris* – и где она находится – *qui habetur in armario fratrum de Assisio*» [22, с. 105–106].

Карсавин считает, что францисканцы имели в виду не «*Speculum Perfectionis*» 1318 г., а другой источник, приписываемый бр. Льву. В качестве вариантов он называет «*Liber de Intentionis...*» и «*Verba quae scripsit socius b. Francisci, videlicet fr. Leo...*» и, сопоставив их с «*Arbor vitae...*» Убертино да Казале (1305 г.), делает вывод: «Нет оснований сомневаться, что изданное Лемменсом *Intentio* только в мелочах может отличаться от того, которым пользовался Убертино и о котором он писал. Таким образом, *Intentio* существовало ранее 1318 г., года компиляции *Speculi*, следовательно, текстуальную близость двух источников позволительно разрешить в том смысле, что *Speculum* черпало из *Intentio*» [22, с. 115].

Наконец, анализ «*Speculum*» и «*Verba S. P. Francisci*» (изд. Лемменса), «*Actus in Valle Reatina*», «*Vita I*» и «*Vita II*» de Celano, «*Vita*» de S. Bonaventura дает повод ученому сделать промежуточный вывод: необходимо сравнить «*Speculum*» и «*Vita Secunda*» de Thomas Celano.

При анализе «*Speculum*» и «*Legenda Secunda*» Карсавин воспользовался методом «стилистического критерия». Он также приводит «принципы», позволяющие оценивать особенности каждого из текстов: 1) «*Speculum Perfectionis*» является компиляцией, составленной не ранее 1318 г., с входящими более древними элементами; 2) стиль «*Vita Prima*» и «*Vita Secunda*» составляют однородные признаки, индивидуальное письмо: завершенная и короткая фраза, ритмичность, пристрастие к драматизации в речи; «*Speculum Perfectionis*» является компиляция источников; 3) в «*Speculum Perfectionis*» есть группы глав, соответствующие главам из Celano, и это заимствования, даже если их сходства не отчетливы; ученый ссылается на известных авторов Минокки, Геца, Нино Томассиа, Дж. Голубовича.

В 1909 г. выходит статья Карсавина «К вопросу о *Speculum Perfectionis*», в которой он обращает внимание на необходимость

учитывать не только метод сравнения, но и «историю предания к вопросу о достоверности» [24, с. 1]. В «истории предания», считает автор, можно выделить две возможности: 1) сопоставить ранние источники и «Speculum»; 2) реконструировать текст компиляции. Статья посвящена истории «Speculum» и родственной ему «Leggenda Antiqua». У нас нет возможности останавливаться на анализе Карсавина, но заметим, что в качестве промежуточного вывода автор утверждает, что в Sacro Convento (Ассизи) находится собрание манускриптов, которым пользовались Убертино Казале, Анджело Кларено и многие другие ученые-францисканцы, и что «немногим ранее копии еп. Фридриха, на его же основе выросла 1-я редакция “Speculum”, (издана Лемменсом) а в 1318 году из этой общей основы... была составлена 2-я редакция “Speculum” Сабатье» [24, с. 20].

Работая над «Speculum Perfectionis», Карсавин обращает внимание на «Actus» и на «La Leggenda Antiqua» [3; 4]. «Actus» обнаруживает единство со «Speculum». Он сопоставляет рукописи «Actus», «Speculum» и «Celano», а затем «Speculum», «Leggenda» и «Intentio» и проводит тщательную текстуальную работу. В заключении говорит, что ему удалось установить источники компиляций и показать наличие общего источника для «Leggenda» и «Speculum». Он считает, что «Leggenda» носит более раннюю стадию компиляции, чем «Speculum». Однако, чтобы определить их источник и ход компилятивной работы, необходимо провести новую исследовательскую работу [22, с. 120]. На этом исследование «Speculum Perfectionis» прерывается.

1910–1912 гг. Карсавин за границей для подготовки магистерской диссертации (Рим, Париж, Флоренция, Ассизи). Он возвращается в 1912 г. и публикует диссертацию «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков». 12 мая 1913 г. состоялась ее защита. В «Предисловии» Карсавин объясняет содержание и цель труда. Он пишет, что пределы XII–XIII вв. не ограничивают религиозную жизнь, а только свидетельствуют о важности того момента, когда определяющей чертой является «религиозность широких слоев общества», «религиозность масс», или такой «общий религиозный фонд, из которого и на котором вырастают все религиозные движения» в Европе. Отсюда целью его исследования является изучение «природы» религиозной жизни и целостности «ортодоксального и еретического, морального и религиозного идеалов» [27, с. XX]. Нам следует только отметить, что разработка францисканской темы продолжается.

Карсавин начинает с понятия «личность», считая ее основой религиозности: «Только индивидуализируя исторический процесс удается избежать большинства априорных посылок... Только в

личности понятно, что такое необходимый исторический процесс» [27, с. 284]. Отталкиваясь от францисканских источников «*Legenda trium sociorum*», «*Vita Prima et Secunda de S. Francisci*» (Thomas de Celano), «*Speculum Perfectionis*», «*Vita fr. Aegidii*», «*Vita fr. Juniperi*», «*Scripta S. Francisci*», он дает следующее описание «индивидуализированного» образа Франциска и раннего францисканского движения: «С какой внутренней логикой превращается этот сын богатого купца в апостола? Прежде всего, подъем самой обыкновенной традиционной религиозности – стремление жить благочестиво, осуществлять добрые влечения сердца... Ни разлада с миром, ни переворота. Отказавшись от жизни в миру, Франциск думает не о проповеди, а о храмах, о Христе, пострадавшем за людей... мистик по природе, он больше думает о страданиях Спасителя, чем о спасении своей души... Не из размышления над евангельским текстом вырастает его решение, а из внутреннего сознания возложенной на него миссии – проповедь Бога... В поисках Франциск подходит к нищете, поэтизируя ее, внося в представление о ней весь свой лиризм... Поэтому те же самые слова Евангелия, которые определили судьбу Вальда, для Франциска были только санкцией уже совершившейся в нем перемены, только выяснением уже угаданного сердцем... и не о людях-священниках думал он, а о Боге. Смирившись перед великим царем, он – homo simplex et idiota – как будто так и остался со склоненною головою, буквально и наивно поняв заповедь смирения» [27, с. 300–301]. И далее: «Религия Франциска – индивидуализация христианской, органическая, но своеобразная ее эволюция. Бог святого – христианский Троичный Бог. Он ближе всего ему в образе страдающего и уничижающего себя Христа. Христос исторически связан со всем римским культом, с самой католической церковью» [27, с. 348].

Важно отметить, что «значительная доля из того, что сказано о Франциске, относится и к первоначальному братству» [27, с. 350]. Св. Франциск и его движение являются, таким образом, главной частью того, что Карсавин вкладывал в понятие «религиозный фонд» Италии XII–XIII вв. В этом новом движении объединены элементы традиционной веры и иных религиозных движений, таких как евангелизм, проповедь и учение католической церкви, мистическая религиозность, личное благочестие, мудрость, молитва, бедность, смирение, радость и любовь.

1915 г. Время расцвета преподавательской деятельности Карсавина, он избирается профессором Историко-филологического института и читает на Высших женских курсах, публикует докторскую диссертацию «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии» и 27 марта 1916 г. ее защищает. В этой работе проведено детальное описание «религи-

озного фонда» XII–XIII вв. в связи с верой и мистикой в движениях «масс верующих». «После всех приведенных соображений, – пишет Карсавин, – задача исследования в общих чертах становится ясной. Она заключается в том, чтобы выделить, а затем изучить объект религиозности в XII–XIII вв.» [26, с. 6]. Во «Введении» уточняются понятия «общий фонд» эпохи и «религиозный фонд» XII–XIII веков. Ученый постулирует относительное единство этих понятий: «Я бы охарактеризовал его (фонд. – *А.К.*) как необходимую форму сознания, обнаруживающую себя при наличии известных условий, или как характерные религиозные реакции человека данной группы, или как совокупность религиозных его навыков в области чувства и воли» [26, с. 11].

Хотя Карсавин не считает, что существовала личность – носитель общего и религиозного фонда, но он готов был, по случаю, признать таковую за «средним человеком». Итак, «средний человек» заключен в каждом представителе группы. Карсавин разъясняет: «Если группа эта распадается на подгруппы, мы можем перейти от нее к среднему человеку подгруппы и т. д. ... Но отношения между членами ряда покоятся не только на разнице в содержании и объеме понятий, а и в том, что сознание видového среднего человека является сознанием родового среднего человека, видоизмененным как наличностью новых черт, так и новой пропорцией родовых, из которых одни усилены, другие ослаблены... Аналогично отношение между средним человеком и реальным человеком его группы, причем, конечно, возможен а priori частный случай почти полного совпадения какого-нибудь индивидуума со средним человеком» [26, с. 12].

1916–1922 гг. Карсавина избирают профессором Петроградского университета; зимой 1919–1920 гг. в своей квартире на Университетской набережной он ведет семинары для студентов (аудитории университета не отапливались). Он участвует в работе Богословского института на подворье православной церкви на Фонтанке (по благословию митр. Вениамина, вместо закрытой Духовной академии). Карсавин – учредитель «Вольной философской ассоциации» («Вольфила», 1919–1924), издательства «Петрополис», сотрудничает с известным издателем В. С. Миролубовым, затем в московском издательстве Г. А. Лемана готовит к печати «Библиотеку мистиков», и первой книгой новой серии становятся «Откровения бл. Анджелы». Он активно участвует в работе Вольной Философской Академии и в 1921 г. был выдвинут кандидатом на пост ректора Петроградского университета [38]), но после расстрела большевиками в августе 1922 г. митрополита Вениамина, Ю. П. Новицкого и других церковных и светских деятелей старой

России он был арестован и 16 декабря 1922 г. с семьей выслан на пароходе «Prussien» из Советской России без права возвращения.

Перевод «Откровений...» в контексте понятий «вера», «религиозность» и «мистика»

Издание перевода «Откровений бл. Анджелы» завершило блистательный и важнейший для Карсавина-историка период его научной жизни. Действительно, мы видим в начале периода историко-источниковедческий труд по выявлению источников «Speculum Perfectionis»; следует подчеркнуть, «Speculum Perfectionis» – сугубо францисканский духовный документ периода первой половины XIV в., почти ничего не говорящий российским ученым, и можно объяснить внимание Карсавина к работе лишь его любознательностью, эрудированностью и профессионализмом. Однако за сим следуют магистерская и докторская диссертации, в которых францисканская тематика занимает едва ли не доминирующее положение. Более того, после защиты докторской диссертации Карсавин работает над переводом «Откровений...».

В статье «Анжела из Фолиньо» Карсавин формулирует такое понимание веры, религиозности и мистики: «Содержание веры людей данного времени частью выражено в учениях церкви, частью отражено в ходячих представлениях и положениях, передаваемых из поколения в поколение, то дополняющих учение церкви и допускаемых ею, то им противоречащих. Но все в этой вере (церковной и внецерковной) одинаково живо и значительно; многое не познается, не осознается до конца; многое лежит мертвым грузом, не волнует души, не увлекая ума и воли» [23, с. 151–152]. «Религиозный человек живет не всем, во что верит. Забывая о многом, он выделяет лишь то, без чего ему прожить невозможно, что сплетается со всей его жизнью и деятельностью и так находит свою “религиозность”, свою “живую веру”. Разумеется, содержание “живой веры” не одинаково у всех религиозных людей» [36, с. 152]. Итак, вера, выработанная на соборах, в учениях отцов и учителей церкви, зафиксированная жизнью праведников и исповедников, по Карсавину, жива не только сама по себе, но в каждый момент истории, в каждом индивидууме, народе или даже церкви, она то совпадает с общим церковным учением, то выражается в отступлениях от него. В отдельных частях «религиозного фонда» вера выступает одновременно и как традиция культа и исторический материал, и как «живая вера» личности, группы верующих или церкви. Религиозность как фактор веры, разумеется, всегда связана с личностью и выражает веру в полноте и совершенстве или показывает ее ущербность. Если веру можно понять как статическую, однажды осознанную личностью внутреннюю

часть «религиозного фонда», то религиозность сама по себе есть динамическая протяженность личности, вечно колеблющаяся, подверженная изменениям, прерывная, а иногда и постоянная в религиозном фонде. Вера почти не меняется и, скорее, замирает, чем исчезает; скорее, она невидима, чем видима; религиозность, или «живая вера», всегда на виду и в сомнениях, она легко переходит к крайностям, даже если в отдельных моментах праведна.

Наконец, мистика, или мистическое переживание, есть выражение веры и религиозности в их единстве, воспарение души, завершающееся удовлетворением благих побуждений, открытием нового мира, божественным откровением и блаженством в единении с ним: «Там, где чувствует человек свое прикосновение иным мирам, где он переживает общение с Божеством и воспринимает, непосредственно созерцает внутренним оком недоступное обычному созерцанию, перед нами уже не вера и не религиозность или живая вера, а мистическая жизнь. Мистика может ограничиваться ощущениями Божества и Божественных влияний, уединений полностью, полной несказанностью наслаждений жизнью в Боге и с Богом или жизнью в Боге и деятельной любви к другим. Может она направляться и на познание истины, и на познание веры... [чтобы] искать новых откровений» [36, с. 152–153].

Карсавин иллюстрирует эти положения на примерах из истории. XII–XIII века стали временем расцвета веры, религиозности и мистики в Западной Европе. В этих пределах укоренены величайшие подъемы и глубочайшие падения и заблуждения религиозности. Их источник находится у Августина, впервые поставившего вопрос об отношении «грешной и бессильной, хотя и свободной воли человека к спасительной силе Божественной благодати и явлению неизреченной любви небесного Отца» [36, с. 153–154].

Процесс внутренней эволюции мистических откровений прослеживается в IX в. во времена Карла Лысого в трудах И. С. Эриугены, затем переходит в XII в. к викторинцам, в особенности к Гуго и Рикарду, к «школе любви» Бернарда Клервоского и к цистерцианцам XIII в., к Бонавентуре. Но действительным творцом религиозной идеи «подражания Христу» и самым верным в практике «sequela Christi» является Франциск Ассизский, «сердцем своим понявший свое ничтожество перед Богом, уразумевший, что не он творит добро, а действующая в нем благодать Божия, что он лишь икона, изображающая Божество и сама по себе поклонения недостойна, что он – лишь немощный и грешный хранитель великого сокровища» [36, с. 156].

Отсюда рождается, по Карсавину, обновленная деятельная любовь к Богу, связанная в то же время с внутренней мистической жизнью. Далее, Карсавин выделяет первых братьев раннего брат-

ства Франциска: Бернарда, Эгидия, Джинепро, Леоне и многих других «спиритуалов» XIII–XIV вв. из долины Сполето, а вместе с ними Петра Оливи, Анджемо Кларено, Убертино да Казале, целью устремлений которых оставалось следование за Христом и Франциском (по его «Правилу»). Анджела из Фолиньо впитала как раз эту атмосферу глубоко мистических порывов и исканий. В 1290 г. под руководством францисканца Арнальдо она становится сестрой третьего Ордена (терциариев). Карсавин дает историческую справку о деятельности ордена после Франциска [36, с. 12–23].

Итак, ретроспективно ученый показывает место «Откровений...» для познания не только истории веры, религиозности и мистики, но также иллюстрирует единство их в личности Анджелы, пережившей и то, что было открыто в духовной жизни: «Великое и непреходящее значение откровений Анджелы заключается не только в ряде глубоко прочувствованных ею мыслей, а и в том, что эти мысли связываются в единое и стройное учение, в мистическую систему, всецело принадлежащую самой Анджеле и существующую независимо от порядка записей, который восходит к брату Арнальдо, и даже вопреки этому порядку» [23, с. 159].

Отсюда, собственно, перевод «Откровений бл. Анджелы» дает нам повод считать его прямым продолжением научной работы Карсавина над темой «Религиозность XII–XIII вв. в Западной Европе», венцом темы, разработанной на материале истории в магистерской и докторской диссертациях, введенном затем ученым впервые в научную практику на русском языке. Очевидно также, что образ бл. Анджелы, личность святой становится стимулом для богословско-философских построений ученого. Имея это в виду, следует обратиться к особенностям текста перевода Карсавина³.

Особенность текста «Откровений...» и проблема перевода

Карсавин подчеркивает, что «лучший путь к ознакомлению с мыслью прошлого – она сама», а попытки пересказать эту мысль – желательные в некотором роде – ведут к искажению, т. к. предполагают «индивидуализацию, закрывающую доступ ко многим глубинам» этой мысли, но в то же время переложение мысли с языка оригинала на другой язык есть условие воспроизводства этой мысли в иной форме, тем более если речь идет о таком тонком для понимания предмете, как откровения Бога, или «мистическая мысль» [36, От редактора].

Особенность перевода «Откровений...» состоит в схватывании «дыхания» живой веры, в способности переводчика передать проявления религиозности, зафиксированные в латинских выраже-

³ Перевод сделан латинскому тексту [2, с. 186–235]. См. [21, с. 54].

ниях, при помощи образно-смысловых конфигураций русской речи. Карсавин подчеркивает свое стремление быть точным, а это означает не ошибиться в смысле латинской фразы, адекватно выразить этот смысл на русском языке и при этом соблюсти единство и однородность содержания оригинала и перевода. Кроме того, необходимо учесть и то, что позволило Карсавину избежать «индивидуализации» перевода. Речь идет о научности перевода, условием которой является обсуждение в сообществе ученых, иначе говоря, верификация текста перевода. Поэтому во «Введении» есть упоминание о помощи, какую оказали Карсавину профессора В. Ф. Шишмарев⁴ и М. Р. Фасмер⁵, а также о кружке учеников и коллег Карсавина (В. В. Вейдле, Н. Д. Грейвс, В. М. Кремкова, К. А. Нилус, Б. В. Погожев, К. К. Соловьев и М. Э. Шайтан), работавших над изучением «Жития Анджелы» [36, с. 55]. Что касается латинского текста Арнальдо, то проверка на достоверность в то время была также тщательной, и Карсавин об этом пишет: «Он (Арнальдо. – А.К.) прочел их (свои записи. – А.К.) Анджеле, просил ее спросить о достоверности их у Бога, и она получила об этом удостоверение» [2, с. 187]. Затем Арнальдо отдал свой труд на проверку двум «достойным доверия» братьям-миноритам, которые вновь пересмотрели его вместе с Анджелой, и уже после смерти Анджелы Арнальдо окончательно систематизировал свои записи и привел свой труд в окончательный вид. Но и после этого «Житие» подверглось последнему просмотру со стороны восьми миноритов, среди которых находились инквизиторы, лекторы и кустоды, а также кардинал Якопо Колонна [36, с. 10–11].

Возникает вопрос, зачем было нужно переводить текст «Откровений...» на русский язык, ведь обе диссертации Карсавина были удачно защищены и перевод кажется избыточным. Что же искал Карсавин и что нашел он в записях от Анджелы? В начале «Основ средневековой религиозности...» Карсавин утверждал, что с субъективной стороны религиозность есть «живая вера в человеке», что она связана с моралью, с понятием о «вечной жизни» и многими качествами души и что «религиозность включает в

⁴ Владимир Федорович Шишмарев (1875–1957) – выдающийся филолог, специалист по романским литературам Средних веков, профессор историко-филологического факультета Петроградского университета (1918), академик АН СССР (1946).

⁵ Макс Юлиус Фридрих Фасмер (1886–1962) (Max Julius Friedrich Vasmer, русифицированное написание Максимилиан Романович Фасмер) – немецкий ученый русского происхождения, профессор историко-филологического факультета Петроградского университета (1918), крупнейший лингвист и специалист по славянским литературам Балканских стран.

себя живые и творческие (т. е. развивающиеся) элементы веры. Она как бы движет жизнью человека, как бы определяет его поведение, извивы его мысли и чувства, сказывается в разнообразных сочетаниях с другими сторонами его бытия... Религиозность как будто выделяет и оживляет часть веры и, сосредотачивая внимание на выделенном, толкает к дальнейшей его богословской разработке в определенном ею же направлении» [26, с. 5–6]. Но не только «религиозность» включает «живые и творческие элементы веры» – к этому склонны и «мистические чувствования», или «совершенно внутренняя протяженность» восприятия Другого. Если «чувствование» направлено на культовый предмет, религиозную идею или религиозный персонаж, то последние вступают в «живое» общение с их носителем. Таким образом, в мистике «оживает коснеющая традиция религиозности и напряженнее бьется религиозная мысль... Мистик стремится к восприятию Божества, к слиянию с ним. В этом предел его желаний» [26, с. 142–143]. Теперь, кажется, понятно обращение Карсавина к откровениям бл. Анджелы, как и его перевод. Для ученого это завершение работы по теме «Средневековая религиозность XII–XIII вв., преимущественно в Италии», и в то же время констатация факта целостности веры, религиозности и мистики в лице Анджелы.

Вот отрывки перевода Карсавина: «Некто же сказал мне божественное слово, говоря: Я, говорящий тебе – Божественная Мощь, которая приносит тебе Божественную благодать. И благодать, которую приношу Я тебе, такова, что хочу Я, чтобы ты была полезна всем людям, видящим тебя, и не только им хочу Я; чтобы ты помогла и была полезна тем, кто подумает о тебе или вспомнит, или услышит, когда назовут тебя. Тем же, у кого будет больше от Меня, больше ты и поможешь» [36, с. 23, 105]. (*Quadam vice fuit mihi facta locutio divina dicens: Ego, qui loquor tibi, sum divina potentia, quae apporto tibi gratia divina, et gratia quam apporto tibi, est talis, quod volo, quod tu profis omnibus hominibus, qui videbunt te, et non solum illis, sed etiam quod juves; et profis, qui cogitabunt de te, vel recordabunt, et audiant te nominari et illis qui plus habebunt de me, plus proderis*) [2, с. 195]).

Далее: «И после этого увидела я Его в некоем мраке, а потому во мраке, что Он наибольшее благо, какое невозможно ни помыслить, ни уразуметь... И тогда дана была душе вера вернейшая, надежда верная и крепчайшая, уверенность в Боге непрестанная, так что унесла она всякий страх» [36, с. 23–24, 114]. (*Et post istud vidi eum in una tenebra, et ideo in tenebra quia est majus bonum quod nec possit cogitari, nec intelligi, et omne, quod potest cogitari vel intelligi, non attingit ad illud. Et tunc data fuit animae fides certissima, una spes feroce et firmissima*) [2, с. 197]).

И еще: «Вижу я во мраке Святую Троицу, и в самой Троице, которую вижу я во мраке, кажется мне, что я стою и пребываю по середине Ее» [36, с. 117]. («Video enim S. Trinitatem in tenebra et in ipsa Trinitate, quam video in tanta tenebra, videtur mihi, quod ego stem et maneam in ipsa medeo» [2, с. 197]).

Отметим перевод терминов, выражающих процесс общения с Божеством: *dicere (loquor)*, *videre (videor)*, в речи: *mi facta locutio... dicens* = *сказал мне... говоря*; *Ego qui loquor tibi I = Я, говорящий тебе (Я, Кто обращается со словом к тебе)* и т. д., в ведении: *Vidi eum in una tenebra* = *увидела я Его в некоем мраке*; *Video enim S. Trinitatem in tenebra* = *Вижу я во мраке Святую Троицу*. Передача смысла термина на русском языке соответствует латинской записи Арнальдо, что является бесспорной заслугой Карсавина.

И любовь, и мудрость оказываются ниже и «вторичнее» этого видения Бога во мраке, пишет Карсавин: «Душа уже не видит, не созерцает, а целостно уподобляется Божеству, т. е. наступает то единение волею, то преображение души, о каком говорили еще викторианцы и Бернард и о котором полнее расскажет мейстер Экхардт, – в глубину души проникает единая и тройственная Божественность» [36, с. 24–25, 117].

Итак, разумное во мраке, невыразимое и превышающее всякое благо, целостное и единое раскрывается как «единая Троичность, как единое и всяческое бытие, высшее благо, высшая мощь и смирение, и мудрость, справедливость и благодать, как любовь... В необычайной жизненности, в интуитивности восприятия и полноте ощущения и заключается, на наш взгляд, наиболее ценная и неотразимо чарующая сторона ее (Анжелы. – А.К.) мистических откровений» [36, с. 33].

По существу, это и есть ответ на вышеприведенные вопросы, а также ключ к решению проблем, стоявших перед Карсавиным, может быть, еще в годы его работы в Италии. Тем самым становятся понятными и попытки включить необычный материал «Откровений бл. Анджелы» в научную среду XX в. как раз в тот момент, когда Российская империя уже исчезала, а новая эра еще не наступила⁶. Бл. Анджела олицетворяет собой высшую религиозную культуру, и Карсавин обрел в Анджеле душу, преодолевающую религиозные противоречия прошлого и устремленную к новым, иным образно-смысловым художественным интуициям. Ан-

⁶ На наш взгляд, работы, изданные в 1918–1922 гг., кроме, пожалуй, статей «О свободе», «О добре и зле», «Достоевский и католичество», следует отнести не более чем к научно-популярным: «Католичество», «Saligia», «Введение в историю», «Наука и школа», «Noctes Petropolitanae», «Восток, Запад и русская идея» и др.

джела стала личностью, к которой Карсавин будет постоянно возвращаться в дальнейшей своей работе⁷.

Заключение. Карсавин в религиозном и интеллектуальном мире Европы

Что имело значение при переводе, так это религиозность в том смысле, какой придал этому термину Карсавин. Религиозность, в основе которой лежит вера, а вершиной являются мистические откровения – как «живая вера», которая может быть воплощена в речь, в запись и передана. В Италии такая религиозность зафиксирована в записях Франциска Ассизского, а в России – в диссертациях Карсавина и его переводе «Откровений бл. Анджелы».

Вообще список использованных источников и фундаментальных работ по теме у Карсавина невероятно обширен. Сюда входят практически все известные тогда серии, труды и авторы Европы [26, Приложение 1–6]. Это было *translatio studiorum* духовной культуры и истории в лучших творениях, передача текстуальной действительности, проанализированная ученой мыслью в лице Карсавина и школы Гревса. Та самая *передача*, которая продемонстрировала ось переломной эпохи, появление ведений и суждений о них в измерениях Западных и Восточных пространств Европы. Уместно вспомнить слова К. Леонарди, который как-то сказал о времени Августина: «Я хотел бы начать с необычного события, со смены цивилизации, которая имела место, не без некоторой передачи текстов или некоторого *translatio studiorum*» [5, с. 67]. Речь идет у выдающегося ученого о сдвиге цивилизационной парадигмы во времена Аврелия Августина, о начале Medioevo с участием *translatio studiorum* и последующем выходе из птолемеевой ойкумены к иным горизонтам вселенной. Можно также, вслед за Леонарди, упомянуть факт обретения античного наследия в XII–XIII вв., т. е. во времена бл. Анджелы, это – *translatio Aristotelis* (передача Аристотеля) на западе Европейского континента. Мы обращаем внимание на труд Амабля Журдена, описавшего аристотелизм в перипетиях его *translatio* с Востока на Запад, и наблюдаем в начале XX в. *Aristoteles Latinus* (Аристотель на латин-

⁷ Алессандра Бартоломеи Романьоли писала, правда, по поводу св. Франчески Римской, «Il biografo è perfettamente consapevole di questa svolta esistenziale e ne precisa il significato, sottolineando, che a partir da questo momento: “eiusque vita tam admirabilis quam incomprehensibilis astitit”» («Биограф прекрасно осознает этот экзистенциальный поворот и его точное значение, подчеркивая, что с этого самого момента “ее жизнь, столь удивительная, сколь и непонятная, начинается”»). То же самое мы могли бы сказать об Анджеле со слов Карсавина [1, с. 371].

ском языке) уже в глобальном измерении, в качестве несущей балки в здании Европейской цивилизации [32].

Точно таким же, как нам кажется, было *translatio Augustini* в сторону Российской империи. Действительно, внимание к Августину не было произвольным и тем более прихотью группы ученых. То была жизненная потребность Восточной Европы, и не потому только, что славянская наука развивалась в единстве с романской в области религиозных исследований. Августинианская тема была, пожалуй, одной из самых востребованных в конце XIX – начале XX в., о чем свидетельствует библиография трудов Трубецкого, Вязигина, Герье, Котляревского, Гревса, Федотова и др. Это было *translatio Augustini* в виде трудов российских ученых. Работа была планомерной в том смысле, что статьи и книги по августинианским проблемам не пересекались, но перетекали и соприкасались, дополняя одна другую. В течение шестидесяти лет до времени падения Российской Империи активно разрабатывались такие аспекты августинианства, как личностное (исповедальное) отношение человека к Богу, выраженное гиппонским епископом в «Confessiones», проблема единства веры и разума, темы благодати и свободного выбора, вопрос о преемственности учения церкви и *translatio studiorum* и, наконец, апология христианства в учении о Царствии Божьем. На этом фоне труды Карсавина о религиозности XII–XIII вв. легко укладываются в движение *translation* в Петербургском университете.

Литература

1. A. Bartolomei Romagnoli “Il trattato delli miracoli et visioni”. Aspetti del misticismo di santa Francesca Romano // Una santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussi dei Pouziani (1384–1984), a cura di Giorgio Picasso. Monte Oliveti Maggiore (Siena), 1984.
2. Acta Sanctorum... Joannes Bollandus... operam et studium contulit Godeffredus Henschenius. Tomus Primus, Januarii. Venetiis. MDCCXXXIV, pp. 186–235.
3. Francisci et sociorum ejus, edidit Pual Sabatier. Paris, 1902.
4. La leggenda antiqua. Nuova fonte biografica di S. Francesco d’Assisi... da S. Minocchi. Firenze. Quaracchi, 1906.
5. *Leonardi Claudio*. Translatio Textuum // Translatio Studiorum. Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History / Marco Sgarbi (ed.). Brill; Leiden; Boston, 2012.
6. Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima auctore fratre Leone nunc primum edidit Paul Sabatier // Collection de documents pour l’Histoire religieuse et littérsaire du Moyen Age. Vol. I. Paris, 1898.
7. *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898.

8. *Верещацкий П.И.* Плотин и бл. Августин в их отношении к тринитарной проблеме: Вступительная лекция по кафедре патологии в Казанской духовной академии. Казань, 1911.
9. *Верещацкий П.И.* Учение бл. Августина, епископа Иппонского о Святой Троице. Казань, 1918
10. *Вязигин А.С.* Идеалы «Божьего Царства» и монархия Карла Великого, СПб, 1912.
11. *Вязигин А.С.* Очерки по истории папства в XI веке, СПб, 1898.
12. *Вязигин А.С.* Папа Григорий Великий как церковно-исторический деятель, Харьков, 1908.
13. *Герье В.И.* Франциск Ассизский. Апостол нищеты (XIII век) // Вестник Европы: Журнал истории, политики и литературы. Кн. 5 (май). СПб., 1892. С. 87–111; Кн. 6 (июнь). СПб., 1892. С. 518–545.
14. *Герье В.И.* Западное монашество и папство. Т. I. Ч. 2. М., 1913.
15. *Герье В.И.* Зодчие и подвижники Божьего царства. Блаженный Августин. Т. I. Ч. I. М., 1909.
16. *Герье В.И.* Расцвет Западной теократии. Т. II. М., 1916.
17. *Герье В.И.* Франциск Ассизский, апостол нищеты и любви. М., 1908.
18. *Гревс И.В.* Августин // Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Новый энциклопедический словарь, СПб., 1911.
19. *Гревс И.В.* История происхождения, развития и разложения феодализма в Западной Европе (По лекциям И. М. Гревса. Составлено слушательницей С. Свиридовой. 1902–1903). СПб., 1903.
20. К двадцатипятилетию учено-педагогической деятельности Ивана Михайловича Гревса. 1884–1909. Сборник статей его учеников. СПб., 1911.
21. *Карсавин Л.П.* Введение // Откровения бл. Анджелы / Пер. и вступ. ст. Л. П. Карсавина. М.: Изд-во Г. А. Лемана, 1918.
22. *Карсавин Л.П.* Speculum Perfectionis и его источники // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. Ч. XVI, июль. СПб., 1908.
23. *Карсавин Л.П.* Анджела из Фолиньо // Ежемесячный журнал (Журнал для всех) / Изд. В. С. Миролубов. № 2–3. М., 1918.
24. *Карсавин Л.П.* К вопросу о Speculum Perfectionis (Списки Speculum Perfectionis) // Историческое обозрение. 1909. Т. 15.
25. *Карсавин Л.П.* Магнаты конца Римской Империи (Быт и религия) // К двадцатипятилетию учено-педагогической деятельности Ивана Михайловича Гревса. 1884–1909. Сборник статей его учеников. СПб., 1911.
26. *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии // Записки Историко-филологического факультета Императорского Петроградского университета. Ч. СХХV. Петроград, 1915.
27. *Карсавин Л.П.* Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков // Записки Историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета. Ч. СХII. СПб., 1912.
28. *Кибардин Н.П.* Блаженный Августин как воспитатель клира. Казань, 1915.
29. *Кибардин Н.П.* Новая школа блаженного Августина. СПб., 1912.
30. *Кибардин Н.П.* Система педагогики по творениям блаженного Августина. Казань, 1910.

31. Клестов А.А. В. И. Герье и С. А. Котляревский: идея Божьего Града в средневековой Европе // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2013. №2 (63).
32. Клестов А.А. Введение к переводу «Критическое исследование...» // Проблемы современной экономики. Евразийский международный научно-аналитический журнал». 2016. № 4 (60); 2017. № 1–4 (61–64).
33. Котляревский С.А. Францисканский орден и римская курия в XIII–XIV веках. М., 1902.
34. Красин М.Я. Творения блаженного Августина De civitate dei, как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань, 1873.
35. Орлов А.П. Сотериология Ансельма Кентерберийского (в связи с антропологическими и христологическими его воззрениями). Сергиев Посад, 1915.
36. Откровения бл. Анджелы / Пер. и вступ. ст. Л. П. Карсавина. М.: Изд-во Г. А. Лемана, 1918.
37. Писарев Л.И. Учение бл. Августина, еписк. Иппонского о человеке в его отношении к Богу, Казань, 1894.
38. Письмо акад. Е. Э. Бертельца к Бушу. РНБ. ЦЗ. Ф.117 Буш., ед. хр. 88. 7.
39. Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. Т. I. Ч. 1–2. Сергиев Посад, 1916.
40. Резниченко А.И. Карсавин Л. П. // Православная энциклопедия. Т. XXXI. М., 2013.
41. Родников Н.П. Учение блаженного Августина о взаимоотношениях между государством и церковью сравнительно с учением о том же отцов, учителей и писателей церкви первых четырех веков и средневековых теократических богословов западной церкви. Казань, 1897.
42. Скворцов К.И. Блаженный Августин как психолог. Киев, 1870.
43. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал Западного христианства в V веке. Ч. 1: Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892.
44. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал Западного христианства в XI веке: Идея Божьего царства в творениях Григория VII и публицистов его современников. Выпуск I. Киев, 1897.

Klestov, Aleksandr A. Translation of “The Revelations of the Blessed Angela” into Russian, made by L. P. Karsavin, and its meaning

References

1. A. Bartolomei Romagnoli “Il trattato delli miracoli et visioni”. Aspetti del misticismo di santa Francesca Romano, in *Una santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussi dei Pouziani (1384–1984), a cura di Giorgio Picasso*, Monte Oliveti Maggiore (Siena), 1984.
2. *Acta Sanctorum... Joannes Bollandus... operam et studium contulit Godeffredus Henschenius*. Tomus Primus, Januarii, Venetiis, MDCCXXXIV, pp. 186–235.
3. *Francisci et sociorum ejus, edidit Pual Sabatier*, Paris, 1902.
4. *La leggenda antiqua. Nuova fonte biografica di S. Francesco d’Assisi... da S. Minocchi*, Firenze, Quaracchi, 1906.

5. Leonardi Claudio, *Translatio Textuum*, in Marco Sgarbi (ed.), *Translatio Studiorum. Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Brill, Leiden, Boston, 2012.
6. *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima auctore fratre Leone nunc primum edidit Paul Sabatier*, in *Collection de documents pour l'Histoire religieuse et littéraire du Moyen Age*, vol. I, Paris, 1898.
7. Brilliantov, A.I., *Vliyaniye vostochnogo bogosloviya na zapadnoye v proizvedeni-yakh Ioanna Skota Eriugeny* [The influence of Eastern theology on the Western one in the works of John the Scott Eriugena], St. Petersburg, 1898.
8. Vereshchatskiy, P.I., *Plotin i bl. Avgustin v ikh otnoshenii k trinitarnoy probleme: Vstupitel'naya leksiya po kafedre patrologii v Kazanskoj dukhovnoy akademii* [Plotinus and st. Augustine in their attitude to the Trinitarian problem: Introductory lecture on the Department of Patrology at the Kazan Theological Academy], Kazan, 1911.
9. Vereshchatskiy, P.I., *Ucheniye bl. Avgustina, yepiskopa Ipponskogo o Svyatoy Tro-itse* [The doctrine of st. Augustine, Bishop of Ippon, on the Holy Trinity], Kazan, 1918.
10. Vyazigin, A.S., *Idealy "Bozh'yego Tsarstva" i monarkhiya Karla Velikogo* [The ideals of the "Kingdom of God" and the monarchy of Charlemagne], St. Petersburg, 1912.
11. Vyazigin, A.S., *Ocherki po istorii papstva v XI veke* [Essays on the history of the papacy in the 11th century], St. Petersburg, 1898.
12. Vyazigin, A.S., *Papa Grigoriy Velikiy kak tserkovno-istoricheskiy deyatel'* [Pope Gregory the Great as a church-historic figure], Kharkov, 1908.
13. Ger'ye, V.I., *Frantsisk Assizskiy. Apostol nishchety (XIII vek)* [Francis of Assisi. Apostle of Poverty (13 century)], in *Vestnik Yevropy: Zhurnal istorii, politiki i literatury* [Bulletin of Europe: Journal of history, politics and literature], Book 5 (May), St. Petersburg, 1892; Book 6 (June), St. Petersburg, 1892.
14. Ger'ye, V.I., *Zapadnoye monashestvo i papstvo* [Western monasticism and papacy], vol. I, part 2, Moscow, 1913.
15. Ger'ye, V.I., *Zodchiye i podvizhniki Bozh'yego tsarstva. Blazhennyy Avgustin* [Architects and devotees of the kingdom of God. Blessed Augustine], vol. I, part I, Moscow, 1909.
16. Ger'ye, V.I., *Rastsvet Zapadnoy teokratii* [The heyday of Western theocracy], vol. II, Moscow, 1916.
17. Ger'ye, V.I., *Frantsisk Assizskiy, apostol nishchety i lyubvi* [Francis of Assisi, apostle of poverty and love], Moscow, 1908.
18. Grevs, I.V., *Avgustin* [Augustine], in Brokgauz, F.A., Yefron I.A., *Novyy entsiklopedicheskiy slovar'* [New Encyclopedic Dictionary], St. Petersburg, 1911.
19. Grevs, I.V., *Istoriya proiskhozhdeniya, razvitiya i razlozheniya feodalizma v Zapadnoy Yevrope (Po leksiya-m I. M. Grevs. Sostavleno slushatel'nitsey S. Sviridovoy. 1902–1903)* [The history of the origin, development and decay of feudalism in Western Europe (According to the lectures of I. M. Grevs. Compiled by the listener S. Sviridova. 1902–1903)], St. Petersburg, 1903.
20. *K dvadtsatipyatiletuyu ucheno-pedagogicheskoy deyatelnosti Ivana Mikhaylovicha Grevs. 1884–1909. Sbornik statey yego uchenikov* [For the twenty-fifth anniversary of the scientific and educational activities of Ivan Mikhailovich Grevs. 1884–1909. Collection of the articles of his students], St. Petersburg, 1911.

21. Karsavin, L.P., Vvedeniye [Introduction], in Karsavin, L.P. (transl.), *Otkroveniya bl. Andzhely* [The revelations of blessed Angela], Moscow: Publishing house of G. A. Leman, 1918.
22. Karsavin, L.P., Speculum Perfectionis i yego istochniki [Speculum Perfectionis and its sources], in *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya. Novaya seriya* [Journal of the Ministry of National Education. New series], vol. XVI, July, St. Petersburg, 1908.
23. Karsavin, L.P., Andzhela iz Folin'o [Angela of Foligno], in Mirolyubov, V.S. (publisher), *Yezhemesyachnyy zhurnal (Zhurnal dlya vsekh)* [Monthly journal (Journal for all)], no. 2–3. Moscow, 1918.
24. Karsavin, L.P., K voprosu o Speculum Perfectionis (Spiski Speculum Perfectionis) [On the issue of Speculum Perfectionis (Lists of Speculum Perfectionis)], in *Istoricheskoye obozreniye* [Historical review], 1909, vol. 15.
25. Karsavin, L.P., Magnaty kontsa Rimskoy Imperii (Byt i religiya) [The magnates of the end of the Roman Empire (Life and Religion)], in *K dvadtsatipyatiletuyu ucheno-pedagogicheskoy deyatelnosti Ivana Mikhaylovicha Grevs. 1884–1909. Sbornik statey yego uchениkov* [For the twenty-fifth anniversary of the scientific and educational activities of Ivan Mikhailovich Grevs. 1884–1909. Collection of the articles of his students], St. Petersburg, 1911.
26. Karsavin, L.P., Osnovy srednevekovoy religioznosti v XII–XIII vekakh, preimushchestvenno v Italii [Fundamentals of the medieval religiosity in the 12–13 centuries, mainly in Italy], in *Zapiski Istoriko-filologicheskogo fakul'teta Imperatorskogo Petrogradskogo universiteta* [Notes of the Faculty of History and Philology of the Imperial Petrograd University], vol. CXXV, Petrograd, 1915.
27. Karsavin, L.P., Ocherki religioznoy zhizni v Italii XII–XIII vekov [Essays on the religious life in Italy of the 12–13 centuries], in *Zapiski Istoriko-filologicheskogo fakul'teta Imperatorskogo S.-Peterburgskogo universiteta* [Notes of the History and Philology Department of the Imperial St. Petersburg University], vol. CXII, St. Petersburg, 1912.
28. Kibardin, N.P., *Blazhennyy Avgustin kak vospitatel' klira* [Blessed Augustine as a teacher of the clergy], Kazan, 1915.
29. Kibardin, N.P., *Novaya shkola blazhennogo Avgustina* [New school of St. Augustine], St. Petersburg, 1912.
30. Kibardin, N.P., *Sistema pedagogiki po tvoreniyam blazhennogo Avgustina* [The system of pedagogy from the works of St. Augustine], Kazan, 1910.
31. Klestov, A.A., V. I. Ger'ye i S. A. Kotlyarevskiy: ideya Bozh'yego Grada v srednevekovoy Yevrope [V.I. Gerye and S.A. Kotlyarevsky: the idea of the City of God in medieval Europe], in *Tserkov' i vremya. Nauchno-bogoslovskiy i tserkovno-obshchestvennyy zhurnal* [Church and time. Scientific-theological and church-public journal], 2013, no. 2 (63).
32. Klestov, A.A., Vvedeniye k perevodu “Kriticheskoye issledovaniye...” [Introduction to the translation of “Critical Research ...”], in *Problemy sovremennoy ekonomiki. Yevraziyskiy mezhdunarodnyy nauchno-analiticheskoy zhurnal* [Problems of the modern economy. Eurasian international scientific analytical journal], 2016, no. 4 (60); 2017, no. 1–4 (61–64).
33. Kotlyarevskiy, S.A., *Frantsiskanskiy orden i rimskaya kuriya v XIII–XIV vekakh* [The Franciscan Order and the Roman Curia in the 13–14 centuries], Moscow, 1902.

34. Krasin, M.Ya., *Tvoreniya blazhennogo Avgustina De civitate dei, kak apologiya khristianstva v yego bor'be s rimskim yazychestvom* [The works of St. Augustine De civitate dei, as the apology of Christianity in its struggle with Roman paganism], Kazan, 1873.
35. Orlov, A.P., *Soteriologiya Ansel'ma Kenterberiyского (v svyazi s antropologicheskimi i khristologicheskimi yego vozzreniyami)* [Soteriology of Anselm of Canterbury (in connection with his anthropological and Christological views)], Sergiev Posad, 1915.
36. Karsavin, L.P. (transl.), *Otkroveniye bl. Andzhely* [The revelations of blessed Angela], Moscow: Publishing house of G. A. Leman, 1918.
37. Pisarev, L.I., *Ucheniye bl. Avgustina, yepisk. Ipponskogo o cheloveke v yego ot-noshenii k Bogu* [The doctrine of st. Augustine, Bishop of Ippon, on man in his relationship to God], Kazan, 1894.
38. *Pis'mo akad. Ye. E. Bertel'tsa k Bushu* [Letter of Acad. Ye. E. Bertelts to Bush], RNB, SHCHZ, F.117 Bush., unit of issue 88.7.
39. Popov, I.V., *Lichnost' i ucheniye blazhennogo Avgustina* [Personality and doctrine of St. Augustine], vol. I, part 1–2, Sergiyev Posad, 1916.
40. Reznichenko, A.I., Karsavin L. P., in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox encyclopedia], vol. XXXI, Moscow, 2013.
41. Rodnikov, N.P., *Ucheniye blazhennogo Avgustina o vzaimootnosheniyakh mezhdu gosudarstvom i tserkov'yu sravnitel'no s ucheniyem o tom zhe ottsov, uchiteley i pis-ateley tserkvi pervykh chetyrekh vekov i srednevekovykh teokraticheskikh bogoslovov zapadnoy tserkvi* [The doctrine of St. Augustine on the relationship between the state and the church compared with the same doctrine of the Church Fathers, Doctors of the Church and church writers of the first four centuries and the medieval theologians of the Western church], Kazan, 1897.
42. Skvortsov, K.I., *Blazhennyy Avgustin kak psikholog* [Augustine as a psychologist], Kiev, 1870.
43. Trubetskoy, Ye.N., *Religiozno-obshchestvennyy ideal Zapadnogo khristianstva v V veke, Part 1: Mirosozertsaniye blazhennogo Avgustina* [Religious and social ideal of Western Christianity in the 5th century. Part 1: The worldview of blessed Augustine], Moscow, 1892.
44. Trubetskoy, Ye.N., *Religiozno-obshchestvennyy ideal Zapadnogo khristianstva v XI veke: Ideya Bozh'yego tsarstva v tvoreniyakh Grigoriya VII i publitsistov yego so-vremennikov* [Religious and social ideal of Western Christianity in the 11th century: The idea of the Kingdom of God in the works of Gregory VII and the writers of his contemporaries], issue I, Kiev, 1897.