

**Традиционное просветительство в Греции  
в XVIII веке: Косма Этолийский и Никодим  
Святогорец  
Афанасий Зоитакис**

## Введение

Восемнадцатый век вошёл в историю греческой общественно-политической мысли как время борьбы сторонников традиционных ценностей и идей новогреческого Просвещения<sup>1</sup>.

Православный традиционализм долгое время оставался на периферии интересов Академической науки. Поэтому многие аспекты деятельности этого движения остаются дискуссионными, или вообще ещё не были предметом серьёзного научного исследования.

Спорным остаётся, в частности, вопрос о характере традиционного просветительства: было ли оно единым идейным течением, или мы имеем дело с суммой самостоятельных общественно-политических концепций деятелей, принявших весьма дифференцированное участие в просвещении соотечественников.

Одними из наиболее значимых приверженцев православной традиции были рассматриваемые в нашем исследовании персоналии: Косма Этолийский и один из лидеров так называемого движения коливадов<sup>2</sup> Никодим Святогорец.

Святой Косма Этолийский (1714–1774) – один из самых известных деятелей новогреческой истории. Родился в центральной материковой Греции<sup>3</sup>. По завершении своего обучения, он принял постриг в обители Филофеу. Пробыв там несколько лет, святой отправился в первое миссионерское путешествие. С главной целью – укоренить православную традицию среди соотечественников и способствовать восстановлению утраченного языкового единства<sup>4</sup> – он посетил с проповедью почти всю территорию Константинопольского Патриархата и открыл более тысячи школ. В 1774 году Косма был схвачен турками и принял мученическую кончину. В 1961 г. Косма был причислен к лику святых Константинопольским Патриархатом.

Святой Никодим Святогорец (1749–1809) – крупнейший православный богослов, талантливый и плодовитый писатель.

Родился в 1749 г. на острове Наксос. С детства проявил выдающиеся способности, феноменальную память и тягу к знаниям. Закончив ряд учебных заведений, отправился на Афон, где принял постриг в обители Дионисиат. Изучил рукописи многих Афонских монастырей, был активным издателем и популяризатором авторских и переведённых им на народный язык святоотеческих произведений. Никодим активно сотрудничал со многими современными общественными и церковными деятелями, вёл активную переписку. Скончался в 1809 году на шестидесятом году жизни. Причислен к лику святых Константинопольским Патриархатом 31 мая 1955 года.

Наше исследование не случайно посвящено Косме Этолийскому и Никодиму Святогорцу: «Без этих двух святых, вероятно, греческий народ не смог бы выжить, потерявшись в варварском море... четырёх веков турецкого владычества»<sup>5</sup>.

С одной стороны, Косма и Никодим были лидерами традиционного просветительства, с другой – их деятельность относится к разным этапам эволюции этого движения: его зарождению и расцвету. Кроме того, согласно устоявшемуся в историографии стереотипу, в традиционном просветительстве существовало два подхода к распространению знаний среди соотечественников<sup>6</sup>: активный – просветителя-практика Космы Этолийского, и более пассивный – представителей движения коливадов (к его сторонникам традиционно относят Никодима Святогорца). Таким образом, через призму просветительской активности традиционалистов можно проследить не только развитие их собственных идейных построений, но и эволюцию традиционного просветительства в целом.

В центре нашего внимания будут общественные взгляды и просветительская деятельность Космы Этолийского и Никодима Святогорца. В основной части работы рассматривается несколько тем, которые прежде никогда не были предметом отдельного исследования. Монографий, посвящённых исключительно рассмотрению этих проблем, нет даже в чрезвычайно обширной греческой историографии. Другие поднятые нами вопросы лишь эпизодически затрагиваются в

некоторых научных трудах, вызывая при этом довольно противоречивые оценки.

Особенностью исследования станет не только применение новых подходов и исследование малоизученных тем, но и привлечение оригинальных источников, позволяющих по-новому взглянуть на рассматриваемую проблематику.

Впервые в историографии будет рассмотрено формирование общественно-политических взглядов и педагогической концепции Космы Этолийского и Никодима Святогорца, а также причины, побудившие их посвятить себя делу просвещения соотечественников. Помимо этого следует определить территориальные и хронологические рамки их деятельности, изучить их издательскую работу, осветить их вклад в основание школ, рассмотреть особенности функционирования этих учебных заведений, их финансирования, подготовки преподавательского состава.

Важно также определить место учения и просветительской деятельности Космы Этолийского и Никодима Святогорца в контексте идейной полемики конца восемнадцатого века, во многом предопределившей не только устройство новогреческого государства, но и его национальные и духовные ориентиры. Следует рассмотреть, насколько соответствует истине распространённое утверждение, относящее Косму Этолийского и Никодима Святогорца к лагерю сторонников новогреческого Просвещения. Также необходимо сопоставить их общественно-политические концепции, духовные ориентиры и просветительскую деятельность. В историографии ещё не было проведено подобного анализа, поэтому данная тема представляет значительный интерес.

Отдельная глава будет посвящена рассмотрению православного традиционализма. Необходимость дать его общую характеристику обусловлена следующими обстоятельствами: недостаточной изученностью традиционного просветительства в современной историографии, противоречивостью оценок этого идейного направления, а также нашим несогласием с некоторыми положениями, общепринятыми в современной историографии.

Представляется необходимым определить особенности традиционализма, его хронологию, структуру и однородность. Ранее такой анализ в историографии практически отсутствовал, некоторые авторы отмечали сходство взглядов представителей традиционного направления, но при этом всё равно продолжали делить его на ряд мелких идеологических течений<sup>7</sup> (коливады, традиционалисты, русофилы и т. д.).

Сосредоточившись на решении практической задачи просвещения соотечественников, традиционалисты, как правило, уделяли мало внимания теоретическому обоснованию своих взглядов. В связи с этим фактически наша задача заключается в выявлении их мировоззренческих подходов через их практические действия.

Методологической основой исследования является принцип историзма, а также «метод участия», разработанный отечественным учёным С. Хоружим<sup>8</sup>.

Следующий круг проблем, которые предстоит разрешить, связан с участием традиционных просветителей в греческом национально-освободительном движении. В рамках этой работы мы рассмотрим вопрос о степени, характере и особенностях влияния традиционалистов на народные массы. Необходимо также выяснить, насколько соответствует истине устоявшаяся точка зрения, в соответствии с которой греческое национально-освободительное движение тесным образом связано с распространением просвещения и образования. При этом в центре внимания, безусловно, будет роль просветительской деятельности Космы Этолийского и Никодима Святогорца в развитии образования и достижении национального освобождения. Решение всех этих проблем позволит дать общую характеристику их общественных взглядов и просветительской деятельности и осветить их роль в возрождении греческого национального самосознания.

## Характеристика источников

Всю совокупность источников можно разделить на несколько групп: творческое наследие Космы Этолийского (пророчества, поучения, письма), совокупность произведений Никодима Святогорца, наконец, воспоминания современников и другие свидетельства, проливающие свет на деятельность двух святых и отражающие их взгляды.

Однако, для более полного раскрытия темы нашего исследования, мы сочли необходимым привлечь ряд дополнительных материалов. Прежде всего, это документы, позволяющие дать характеристику двум крупнейшим направлениям новогреческой общественной мысли конца восемнадцатого века – православного традиционализма и новогреческого Просвещения в целом. Также источники по греческой истории накануне национально-освободительной революции. Помимо освещения исторической обстановки в целом, они позволили полнее раскрыть образ рассматриваемых в нашем исследовании персонажей и осветить место их взглядов в общественной мысли Новой Греции.

Следует особо отметить, что в исследовании использованы ненarrативные: устные и вещественные источники. Также впервые вводятся в научный оборот архивные источники, найденные нами в библиотеках афонских монастырей и других архивных хранилищах.

\*\*\*

Творческое наследие Космы Этолийского достаточно обширно. Можно выделить три группы документов, авторство которых приписывается святому Косме и которые в той или иной степени отражают его учение и общественную деятельность: поучения (проповеди), письма и пророчества. Так как эти источники различаются по типу и по степени достоверности, следует рассмотреть их в отдельности. Однако общим подходом к их анализу будет установление их авторства и хронологии, а также характеристика языка, структуры, достоверности и происхождения.

Для донесения своих идей до народа Косма Этолийский использовал поучения, которые произносились им при большом скоплении народа в различных населённых пунктах. Помимо текстов восьми поучений, до нашего времени сохранились несколько притч (небольших текстов дидактического характера) и отдельных отрывков. Они тесно связаны с поучениями как тематически, так и структурно, и, соответственно, будут рассмотрены в этом разделе.

На сегодняшний день известно двадцать шесть текстов поучений. Многие из них очень близки между собой и смело могут быть охарактеризованы как варианты одного из восьми поучений. Исследователи<sup>9</sup>, работавшие с рукописными текстами, обращают внимание на тот факт, что тексты разных вариантов одного поучения, на первый взгляд идентичные, могут содержать существенные различия. Дело в том, что один из двух или более текстов, обнаруживающих между собой тесное сходство, может содержать отступления, дополнения, темы которых не затрагиваются в других вариантах. На наш взгляд, это свидетельствует не об ошибках переписчика, а о том, что мы имеем дело с проповедями, произнесёнными в разных местах, перед разной аудиторией, а не со списками с некоего первоначального текста, восстановление которого, впрочем, невозможно, так как не сохранилось ни одного поучения, записанного самим Космой Этолийским.

У нас нет ни одного свидетельства, что проповедник сам записывал свои поучения. Как справедливо отмечает Мария Мамасула: «если бы существовало поучение, записанное самим святым, оно было бы найдено или бы о нём сохранилось свидетельство»<sup>10</sup>. Большинство исследователей также придерживаются этой точки зрения<sup>11</sup>. Исключение составляет, пожалуй, только С. Папакирьяку, предположивший, что святой Косма записывал свои проповеди, прежде чем их произнести. Эту точку зрения легко опровергнуть; маловероятно, чтобы такой пламенный оратор как Косма Этолийский говорил, держа в руках подготовленную речь. Напротив, обладая хорошей памятью и глубокими знаниями, он легко находил для каждой аудитории свои уникальные примеры и слова. Наличие

рукописных текстов было нежелательно и в связи с тем, что они могли быть использованы для обвинения святого в антиосманской пропаганде.

Поучения, произносимые Космой Этолийским, очевидно, не отличались большим разнообразием. Если не изначально, то со временем они обрели конкретную, повторяющуюся форму. Конечно, он не повторял свои поучения «слово в слово», но у него был некий изначальный план, которому он всегда следовал. В него в соответствии с конкретными условиями и аудиторией он вносил дополнения или изменения. Необходимо учитывать, что его проповеди предполагали диалог, и он мог затрагивать новые темы спонтанно в соответствии с запросами аудитории<sup>12</sup>.

Однако, чтобы не быть голословными, обратимся к проблеме происхождения его поучений, их записи и достоверности. Проблема, получившая в историографии название «проблема поучений», заключается не в установлении их подлинности, которая ни у кого не вызывает сомнений. Вопросы и самые противоречивые оценки вызывает определение того, насколько сохранившиеся тексты поучений близки к устным проповедям святого.

Перед исследователями всегда стоял вопрос, кем и когда были записаны поучения Космы Этолийского. От ответа на него во многом будет зависеть и решение «проблемы поучений».

До недавнего времени многие учёные полагали, что нет оснований говорить о прижизненной записи и распространении поучений, одобренных самим святым Космой<sup>13</sup>. Тем не менее, ряд свидетельств, собранных нами, позволяет предположить, что прижизненные записи существовали. Итак, обратимся к источникам: «во время оно сказал святой Косма это поучение в Каламбаке в год 1774 и записал её господин Папастамос... как напоминание для потомков»<sup>14</sup>; «данное поучение было записано неким христианином, специально находившимся там во время проповеди в окрестностях города Яннина»<sup>15</sup>.

Как же происходила запись? Утверждение некоторых исследователей о синхронной с проповедью записи поучений следует признать маловероятным. Ещё менее правдоподобным

представляется утверждение С. Саккоса<sup>16</sup> о том, что его поучения записывались стенографистами. Наиболее вероятны два варианта: постепенная запись поучений учениками святого, многократно слышавшими его поучения, или запись под диктовку. И. Менунос делает предположение о некоем «смешанном типе диктовки и проповеди»<sup>17</sup>. В соответствии с православной традицией, очевидно, что все варианты были возможны только с благословения Космы Этолийского, одобравшего письменное распространение своих проповедей. Как известно, на Афоне существовала традиция размножения рукописей посредством диктовки, и проповедник мог просто ей воспользоваться.

Сам святой Косма не мог охватить своими проповедями все, зачастую труднодоступные, районы и посыпал туда своих учеников, «проповедовавших своими словами или читавших или зачитывавших их учителем сказанное»<sup>18</sup>.

Пролить свет на проблему распространения рукописей помогли материалы венецианских архивов, введённые в научный оборот А. Ксанфопулу-Кирьяку. Эти данные подтвердили более ранние свидетельства о прижизненном распространении рукописей с проповедями Космы Этолийского, которые даже зачитывались на службах в храмах<sup>19</sup>. Также важно, что венецианские власти нисколько не сомневались в соответствии текстов рукописей и проповедей Космы, но в то же время указывали на то, что он не сам их написал<sup>20</sup>. Рукописи с текстами проповедей Космы Этолийского были хорошо известны ещё при жизни проповедника, а после его мученической кончины их распространение приобрело невиданные масштабы. Проповеди и письма святого были настолько популярны в народе, что зачитывались даже на службах в храмах; «прошу вас, братья мои христиане, ещё ненадолго остаться в храме, и не полениться послушать некоторые слова святого Космы, которые я вам скажу, проповеданные им в прошлые времена. Благослови владыко»<sup>21</sup>.

В этой части нашей работы мы не будем подробно анализировать содержание поучений, тем не менее, для

составления представления об их характере и тематике необходима краткая предварительная аннотация. В основе учения Космы Этолийского лежит рассказ о догматических, этических и социальных проблемах. Все они тесно связаны между собой и вполне укладываются в общую непротиворечивую концепцию. Многие исследователи ошибочно переоценивали некоторые аспекты и уделяли им преимущественное внимание в ущерб другим (подробнее об этом см. в историографическом обзоре). Такой подход приводил к ошибочным и односторонним толкованиям и не позволял воссоздать полную, правдивую картину его учения.

Долгое время исследователи обходили стороной решение проблемы подлинности поучений. Публикуя тексты рукописей, учёные не проводили их всестороннего источниковедческого анализа, не исследовали их происхождения, а всего лишь перепечатывали тексты поучений из старых публикаций и рукописей.

Среди этих изданий наибольшей популярностью пользовался труд епископа Августина Кандиотиса «Косма Этолийский» (первое издание в 1950 году). Эта книга выдержала более десяти переизданий и помимо поучений также содержит письма и пророчества Космы Этолийского. По признанию самого автора, «поучения святого публикуются без изменений по предыдущим изданиям»<sup>22</sup>. Действительно, все собранные Кандиотисом тексты издавались ранее. Заслуга составителя в том, что он собрал эти материалы вместе, и тем самым в совокупности они составили наиболее полное на тот момент издание.

Подлинный прорыв в сфере исследования и публикации поучений святого Космы совершил известный филолог и историк И.В. Менунос. Он не только смог собрать все рукописи вместе, но и провести их сравнительный анализ. В результате он опубликовал восемь поучений Космы, его притчи, а также другие сохранившиеся отрывки, тематически и содержательно примыкающие к проповедям. Он справедливо отказался от реконструкции единого исходного текста<sup>23</sup>, полагая, что хотя все поучения и содержат некую общую основу или план, тем не

менее, мы имеем дело не со списками с одного исходного поучения, а с несколькими поучениями, произнесёнными в разных местах.

Казалось бы, книга Менуноса, который смог собрать все рукописи из греческих архивов, окончательно разрешила все дискуссионные проблемы. Однако Артеми Ксанфопулу-Кирьяку нашла в Государственном Архиве Венеции новые материалы – они касаются деятельности Космы Этолийского на семи Ионических островах и в Эпире, находившихся тогда под властью Венеции, в период с мая – июля 1777 по январь – май 1779. Помимо перевода на итальянский язык одного из поучений святого, автор нашла переписку венецианских должностных лиц, в которой содержатся не только важные свидетельства о деятельности Космы, но и их реакция на неё.

Подводя итоги, отметим, что поучения достаточно близки к устным выступлениям проповедника. Об этом свидетельствует тот факт, что они, вероятно, записывались учениками со слов Космы Этолийского и получили широкое распространение ещё при его жизни. Также на это указывают малые различия между разными вариантами одного и того же поучения. Каждое поучение имело определённую структуру и план, но в соответствии с потребностями конкретной аудитории проповедник мог вносить в него изменения. Достоверность поучений не вызывает сомнений.

Проверить, какие из множества пророчеств, приписываемых святому Косме, действительно принадлежат ему, сейчас сложно. Впрочем, решение этого вопроса не входит в нашу задачу и непосредственно не связано с темой нашего исследования. Куда более важным представляется сам факт наличия пророчеств, традиционно связываемых с именем Космы Этолийского, и их необычайной популярности среди народа.

Необходимо помнить, что некоторые из пророчеств принадлежат самому Косме, другие были позднее ему приписаны и сейчас ассоциируются с его именем. На наш взгляд, это связано в первую очередь с тем, что распространение пророчеств, в отличие от поучений, очевидно

записанных с благословения самого Космы Этолийского, не носило централизованного характера. Можно предположить, что пророчества предавались из уст в уста и распространялись по Греции вместе с молвой о святом, а записаны были позднее уже после его смерти. Ученики, проповедовавшие с благословения святого, пользовались текстами поучений, но никак не могли пользоваться текстами пророчеств. Во-первых, пророчества можно произносить только от первого лица. Во-вторых, представляется маловероятным, что Косма Этолийский сам дал благословение на запись пророчеств, ведь эти тексты могли быть использованы властями для его преследования.

Если поучения приближают нас к пониманию самого учения Космы Этолийского, то пророчества помимо этого позволяют определить реакцию на него народных масс. Например, показателен сам факт того, что некоторые пророчества, вряд ли когда-либо произнесённые святым, связывались народом с его именем (речь идёт о некоторых пророчествах об освобождении Греции). Впрочем, если они даже и не принадлежат Косме, сам факт того, что в народной памяти они ассоциируются с его именем, говорит о многом.

В нашей работе мы воспользовались одним из наиболее полных на данный момент сборником пророчеств – собранием Н. Сотиропулоса, опубликованным в книге Кандиотиса. Также два новых пророчества нашёл и опубликовал в своей книге С. Саккос<sup>24</sup>.

Тематически пророчества могут быть поделены на четыре группы:

- Пророчества, касающиеся освобождения Греции от турецкого владычества и от немцев во Второй мировой войне.
- Пророчества, предмет которых составляют конкретные люди или территории.
- Пророчества о будущих войнах и о будущем человечества в целом.
- Пророчества о различных изобретениях и научных открытиях.

Многие пророчества, особенно те, которые содержатся в поучениях, напрямую связаны с тематикой Ветхого и Нового

Заветов. Эсхатологические представления Космы Этолийского пересекаются с Апокалипсисом. Это не удивительно, ведь, как мы увидим дальше, проповедник действовал в рамках православной традиции, и, соответственно, его пророчества не противоречат православным эсхатологическим представлениям.

Следующий тип источника – письма Космы Этолийского. На данный момент найдено двенадцать писем, и все они собраны в книге Кандиотиса. Важность этого источника невозможно переоценить: письма проливают свет не только на деятельность святого Космы (основание школ, взаимоотношение с властями), но и помогут нам рассмотреть язык, которым он пользовался. В данном отношении это очень важный источник, ведь письма, в отличие от поучений и пророчеств, были написаны самим Космой Этолийским.

Интересно, что некоторые из писем сохранились лишь в списках, и это ещё одно свидетельство беспрецедентного почитания святого Космы, не только поучения, но даже и письма которого бережно сохранялись и распространялись среди народа.

Стилистически письма похожи между собой – они написаны на простом народном языке. Насколько язык проповедей близок языку писем? Ответ на этот вопрос однозначен: достаточно близок, хотя и является более литературным, книжным. Очевидно, что в проповедях Косма Этолийский использовал тот же язык, «приспособленный к местным языковым условиям»<sup>25</sup>.

Следует отметить, что, будучи хорошо образованным, Косма Этолийский мог пользоваться разным языком, в зависимости от условий и потребностей своей аудитории, всегда достигая на неё максимально возможного воздействия.

\*\*\*

Творческое наследие святого Никодима беспрецедентно по своему объёму и масштабам. Никодимом Святогорцем написано более двух сотен произведений, некоторые из которых – объёмные, иногда многотомные сочинения.

Характер нашего исследования не позволяет подробно остановиться на каждом произведении, принадлежащем перу

Никодима, поэтому мы сосредоточимся на краткой характеристике его наиболее значимых, этапных трудов. При этом особый интерес для нашего исследования представляют книги, изданные до революции 1821 г. Именно эти произведения могут стать источником данных по пропагандируемым традиционалистами ценностям и степени влияния подобной идеологии на участников греческого национально-освободительного движения.

Писательские интересы святого Никодима чрезвычайно многогранны – в своих произведениях он касается разных богословских областей, многих сторон общественной и церковной жизни. У него есть работы теоретического, мистического, этического, аскетического, доктринальского, апологетического, агиологического, пастырского, гимнологического, гомилетического и канонического содержания.

Многие из его творений до сих пор не изданы. Кроме того, несмотря на то, что творческое наследие Никодима Святогорца неоднократно было предметом пристального научного изучения, некоторые творения святого до сих пор не введены даже в научный оборот (к таким выводам нас привела поездка на Афон и изучение монастырских архивов). Речь идёт о документах, найденных в ходе нашей работы в архивах афонских монастырей Дохиар и Дионисиат.

Библиотека Дионисиата – одна из крупнейших и наилучшим образом организованных афонских библиотек. В ней хранятся приблизительно 1100 рукописей, большинство из которых каталогизировано и опубликовано. Во многих из них мы и сегодня можем встретить сделанные святым Никодимом пометки. Именно в этой библиотеке мы натолкнулись на до сих пор не введённый в научный оборот источник – торжественную службу святителю Нифону. Никодим Святогорец исправил и дополнил исходный текст службы, оставив на его полях многочисленные пометки и замечания<sup>26</sup>. Таким образом, этот документ может служить яркой иллюстрацией его принципов работы с текстом издаваемых и редактируемых произведений.

Ещё один документ был найден нами в библиотеке другого афонского монастыря – Дохиара. В этом монастыре Никодим

Святогорец также работал над разбором рукописей и систематизацией монастырской библиотеки. Святой даже составил хозяйственную опись и краткую историю обители, в точности описав все монастырские земельные и имущественные владения<sup>27</sup>.

Несмотря на то, что Никодим часто не подписывал свои произведения или скрывал своё авторство за именами соратников или вымышленных персонажей, принадлежность практически всех его трудов легко идентифицировать. Этому способствуют свидетельства его биографов и современных ему книжников, проповедников и церковных деятелей.

Определить, насколько труды Никодима Святогорца отражают его взгляды, намного проще, чем в случае с произведениями Космы Этолийского. Большинство творений Святогорца были изданы ещё при его жизни и не вызвали у него никаких замечаний и нареканий. В случаях же, когда его перу приписывались произведения других авторов, или в текст подготовленных к изданию книг вносились смысловые изменения, он подробно и скрупулёзно указывал на положения, противоречащие его взглядам.

На первый взгляд, произведения Никодима Святогорца можно поделить на две группы: авторские и переводные. Однако между ними невозможно провести чёткую грань. Дело в том, что святой Никодим кардинально дорабатывал переводимые на народный язык произведения, снабжал их многочисленными ссылками на тексты Священного Писания и святых отцов. Даже когда он издавал рукописи, он не ограничивался простой публикацией исходного рукописного текста. Напротив, после сравнения разных рукописей, он вносил в текст правку, дополнения и комментарии, чтобы создать целостное, понятное читателям разной степени образованности произведение.

С подобными принципами его работы и связана проблема предполагаемого католического влияния на Никодима Святогорца. Дело в том, что в основу изданных произведений святого «Невидимая брань» и «Духовные упражнения» предположительно легли тексты Игнатия Лойолы<sup>28</sup> и Лоренцо

Скулопи<sup>29</sup>. Однако доказательств в пользу того, что Никодим знал, что работает именно с текстами Лойолы и Скулопи не существует.

Кроме того, конечный вариант изданных Святогорцем произведений далёк от текстов первоисточников, которые, как и другие его труды, были в значительной степени переработаны и дополнены цитатами из святых отцов.

В пользу того, что святой Никодим работал не с первоисточниками, говорят и данные новых исследований. Греческий учёный Эммануил Франгискос установил, что «Невидимая брань» и «Духовные упражнения» были переведены книжником с Крита Эммануилом Романитисом<sup>30</sup>. Вероятнее всего их передал Никодиму для подготовки к изданию Макарий Нотарас, имевший возможность ознакомиться с рукописями в библиотеке Патмосского монастыря, каталог которой он составил в ходе своего многолетнего пребывания на острове. Передача рукописей Никодиму, вероятно, состоялась в 1784 году, в ходе очередной встречи святого Макария и святого Никодима, состоявшейся на этот раз на Афоне<sup>31</sup>.

Никодим Святогорец, по всей видимости, не обладал информацией об авторах «Невидимой брань» и «Духовных упражнений». По крайней мере, привезённые ему Макарием Коринфским рукописи были анонимными – в каталоге Патмосской библиотеки «Духовные Упражнения» указаны без имени автора. Мы можем прийти к выводу, что он не читал их в оригинале, а имел дело с переводами, выполненными в середине XVIII в. Эммануилом Романитисом.

Особую ценность для нас представляет переписка Никодима Святогорца. Его корреспондентами были коливады, патриархи, книжники, архиереи. Во многом именно письма Святогорца проливают свет на его издательскую деятельность и сотрудничество с другими участниками традиционно-просветительского движения.

Кроме того, некоторые письма не только могут служить источником по его связям с современными книжниками и личным контактам, но и могут быть рассмотрены как

самостоятельные произведения, обращённые к широкому кругу читателей<sup>32</sup>.

Если в случае с Космой Этолийским именно его эпистолярное наследие служит основным источником по языку, которым пользовался проповедник, то применительно к Никодиму Святогорцу таким источником может стать вся совокупность его произведений.

Далее мы переходим к краткой характеристике творений святого Никодима. В историографическом обзоре они приведены в хронологическом порядке их написания.

«Добротолюбие» – антология святоотеческих текстов, азбука мистического богословия. Подготовлено к изданию двумя лидерами традиционалистов: Макарием Коринфским (собрал рукописи и передал их для подготовки к изданию Никодиму Святогорцу) и Никодимом Святогорцем (ему принадлежит обширное предисловие, предваряющее книгу, а также некоторые исправления и дополнения, внесённые в текст первоисточника). Этот сборник святоотеческих текстов, пожалуй, представляет собой квинтэссенцию всей православной традиции и «выдающуюся энциклопедию Восточного благочестия»<sup>33</sup>. Он был издан с целью предложить жизненные и нравственные принципы, альтернативные тем, которые были предложены европейскими Просветителями. ««Добротолюбие» является очень важным трудом не только потому, что включает в себя много неизданных и неизвестных из других источников текстов, но и потому что показывает преемственность христианской мистики»<sup>34</sup>. Первое издание осуществлено в 1782 году в Венеции.

«Эвергетин» – сборник поучений и деяний старцев и святых отцов. Доступное изложение аскетических идеалов для широких масс. Это второе произведение, составленное Никодимом Святогорцем на основе рукописей, собранных святителем Макарием, епископом Коринфским. Он отредактировал их, внёс правку, где это необходимо, и снабдил собственным предисловием. Книга, написанная в 1777 г., была издана в Венеции в 1783 г.

«О постоянном Божественном причащении». В историографии имеют место споры относительно авторства этого произведения. На наш взгляд, как и в случае с «Эвергетином» и «Добротолюбием», это произведение – плод совместного труда святого Никодима и Макария Коринфского.

«Увещевательное наставление». Книга написана по просьбе Иерофея, епископа Эврипа, просившего у святого Никодима советов по исполнению своих обязанностей, но большая часть её была обращена не только к архиерею и его пастве, но и к широкому кругу читателей. «Увещевательное наставление» содержит рассуждения о нравственной и общественной природе человека, устройстве его тела и души. В нём подробно говорится о гармоничном сочетании разума и чувств. Первое издание осуществлено в 1801 году в Вене и Венеции.

«Собрание творений Симеона Нового Богослова». Никодим подготовил к изданию сочинения Симеона Нового Богослова и написал к ним предисловие. В 1790 г. в Венеции произведение было издано в двух частях.

«Эксомологитарий». Содержит советы духовным наставникам как принимать исповедь, и исповедующимся, как исповедоваться. «Эксомологитарий» очень помог малограмотным духовникам и их пастве. Книга была чрезвычайно популярна. В первый раз издана в Венеции, с тех пор переиздавалась 12 раз.

«Феотокарий». Ещё одна популярная книга Никодима Святогорца была впервые издана в Венеции в 1796 г. и впоследствии неоднократно переиздавалась. Содержит 62 канона Пресвятой Богородице.

Самая известная в России книга Никодима Святогорца – «Невидимая брань». Это руководство духовной жизни неоднократно переводилось на русский язык и выдержало множество переизданий как до Октябрьской революции, так и в наше время.

Автор «Невидимой брань» – монах-иезуит Лоренцо Скулопи. К Никодиму книга, вероятно, попала как анонимное произведение, в любом случае он отредактировал исходный текст, добавив в него ряд существенных изменений и

дополнений. В связи с этим вполне можно говорить о «Невидимой брань» как об авторском произведении самого Никодима. Первое издание – Венеция, 1796 г.

«Духовные упражнения». Как и «Невидимая брань», «Духовные упражнения» были переданы Никодиму на исправление Макарием Коринфским. Относительно автора первоисточника в историографии существуют споры – Игнатий Лойола или Джованни Пьетро Пинамонти. Книга в значительной мере исправлена и дополнена святым Никодимом. Как и «Невидимая брань», сочинение обращено, прежде всего, к «людям «душевным», только приступающим к христианскому подвигу»<sup>35</sup>. Первое издание – 1800 г., Венеция.

«Полное собрание творений Григория Паламы». (Григорий Палама (1296–1359) – Святитель, один из отцов Церкви, византийский богослов и церковный деятель. Митрополит Фессалоникийский с 1350 г. Создатель богословского обоснования исихазма. Активный участник полемики с последователями теологического рационализма. После Константинопольского собора 1351 г. учение Паламы считается официальной доктриной Православной Церкви). Сохранилась лишь часть трёхтомного собрания и предисловие Никодима Святогорца. Сами подготовленные к изданию творения Паламы пропали во время обыска австрийских властей в венской типографии братьев Маркиду Пулиу.

«Пидалион». Кодификация церковных правил и установлений, а также их трактовка и объяснение составляли насущную необходимость того времени. Именно эту цель и был призван решить «Пидалион» – фундаментальнейшая работа по церковному каноническому праву. Никодим работал над ним 10 лет, в период с 1790 по 1800 г. С тех пор последовало ещё более десяти изданий (в том числе и на английском языке).

«Четырнадцать посланий Апостола Павла». Главной причиной, побудившей Никодима предпринять издание, была недоступность простому народу исходного текста толкования посланий апостола Павла, составленного Феофилактом, архиепископом Болгарским. Никодим не только перевёл его на

народный язык, но и дополнил своими обширными толкованиями и комментариями. Издано в Венеции в 1819 г.

«Новый изборник». Содержит жития пятидесяти святых I—XVII вв. Многие из них были переведены святым Никодимом на простой язык. Первое издание осуществлено в 1803 г.

«Новый Мартиролог». Произведение рассказывает о новомучениках, пострадавших за родину и веру. Среди прочих, книга содержит и жизнеописание Космы Этолийского. Авторы высоко оценивают подвиг новомучеников и подчёркивают его значение для укрепления веры и национального самосознания. Впервые книга была издана в 1799 г. в Венеции.

«Семь Соборных посланий». Этот труд Никодима Святогорца, представляющий собой толкование семи соборных посланий, был издан в 1806 г. в Венеции при поддержке Константинопольского Неофита VII и двоюродного брата Никодима Иерофея, митрополита Янины. Книга была составлена Святогорцем с учётом предыдущих толкований этого текста, но в значительной степени представляла собой его авторское произведение.

«Благонравие христианское». Издано при поддержке Патриарха Григория V, находившегося в этот период в изгнании на Афоне. «Благонравие» посвящено этической и общественной проблематике, обличает предрассудки, суеверия, колдовство и безнравственность. Никодим приводит примеры не только из святых отцов и Евангелия, но и из античной философии, истории и жизни народа. Книга была написана на простом разговорном языке, и, по мнению многих авторов, сильно напоминает «Поучения» Космы Этолийского<sup>36</sup>. Впервые издана в 1803 г. в Венеции, впоследствии выдержала ряд переизданий.

«Извлечение из Псалмов Пророка и царя Давида». Святой Никодим начал работу над этим произведением по просьбе Патриарха Неофита. Его заслуга проявилась не только в сборе в афонских библиотеках рукописей и произведений, ранее недоступных широким народным массам, и составлении на их основе текста этого произведения. Значительная часть «Извлечения» представляет собой авторский текст Святогорца. Книга увидела свет в 1799 г. в Константинополе.

«Псалтирь Евфимия Зигабена». Комментарии и примечания Никодима занимают почти половину 1200–страничного труда. Первый том был издан в 1818 г. в Салониках, второй в 1821 году.

«Сад благодатей». Толкование на девять песен, поющихся в храмах на утрени, написанное Никодимом на простом языке. Впервые издано в 1819 г. в Венеции.

«Синаксарист 12 месяцев» – собрание кратких житий святых, расположенных в соответствии с церковным календарём. Работа над этим серьёзным литургическим трудом заняла два года. Первое издание было осуществлено в 1819 г. в Венеции.

Пожалуй, наиболее интересная в контексте нашего исследования работа Никодима Святогорца – «Исповедание веры». В отличие от его других работ, она носит не столь просветительский, сколь полемический характер. По сути, она является «духовным манифестом коливадов»<sup>37</sup>. Работа является своего рода апологией – полемизируя со своими противниками, святой высказывается по всем спорным вопросам и аргументировано обосновывает не только свою личную позицию, но и всю православную традицию в целом.

\* \* \*

Помимо творческого наследия Космы Этолийского и Никодима Святогорца, большое количество других источников рассказывает об их биографии и просветительской деятельности. Среди них следует особо отметить свидетельства современников Космы и Никодима и их первые биографии.

Сохранилось множество рукописных документов, рассказывающих о путешествиях и проповедях Космы Этолийского. Это, прежде всего, монастырские и другие хроники: «1776. Напоминание о времени, когда вышел некий удивительный подвижник и святой человек и поучал народ, и многих направил на путь богопознания, и никто не знал, откуда он, и имя его было Косма»<sup>38</sup>. Множество свидетельств не только о деятельности святого, но и о его мученической кончине: «так его привязали за шею и задушили, но перед этим хотели связать ему руки, он же сам их скрестил и их не связали. Так он

отдал свою святую душу в руки Господа нашего Иисуса Христа»<sup>39</sup>.

Личность Космы Этолийского, невероятно популярная ещё при его жизни, постепенно обрастала слухами и легендами. Практически в каждой деревне, где побывал проповедник, сложилась своя традиция, связанная с его именем.

В этой ситуации особое значение приобретают свидетельства современников святого Космы – учёных, историков и монахов, лично его знавших или, по крайней мере, имевших возможность пользоваться достоверными источниками, некоторые из которых по той или иной причине сейчас недоступны: «Невозможно отрицать, что учение и добродетели этого божественного мужа поддержали и сохранили начала христианства в Эпире на долгие годы»<sup>40</sup>.

Первым биографом Космы Этолийского был не его ученик и соратник Сапфирос Христодулидис (как долгое время считалось)<sup>41</sup>, а выдающийся деятель традиционного направления Никодим Святогорец. В 1799 году в Венеции вышел его труд «Новый Мартиролог». Важно, что автор лично знал святого Косму и даже был очевидцем его поучения<sup>42</sup>. Никодим Святогорец собрал множество важных свидетельств и редких документов. В работе над своим фундаментальным трудом он использовал научные методы, в том числе и критический анализ источников.

До нашего времени сохранилось сразу несколько биографий Никодима Святогорца, однако, наибольший интерес представляет жизнеописание, основанное на богатом фактическом материале его учеником Евфимием. Друг и соратник святого, он имел возможность ежедневно общаться с Никодимом, был посвящён в его издательские и просветительские планы. Более того, в жизнеописании, написанном Евфимием, собраны не только его личные впечатления и воспоминания, но и данные, позволяющие дать целостную картину жизни и просветительской деятельности Никодима Святогорца.

Поскольку Косма Этолийский был проповедником, имевшим возможность вступить в непосредственный контакт с

аудиторией, с его именем связана богатейшая устная традиция. Подобные источники отражают, прежде всего, его влияние на народные массы.

Вплоть до середины прошлого века в регионе Парамифия ученики перед началом школьных занятий произносили молитву следующего содержания: «Воссиял небесный свет, так поклонимся Христу, честному Кресту и святому Косме, пострадавшему за нас. Да поможет он нашему учителю и родителям». Помимо молитв Косме Этолийскому, интересный тип устного источника – народные песни, так или иначе связанные с его именем<sup>43</sup>.

В конце XIX века в одном из домов престарелых города Янина брали интервью у почти столетнего старца. Среди прочего журналисты спросили: «Каким было ваше самое сильное впечатление в жизни?». Тот, не колеблясь ни секунды, ответил: «Когда я, ещё маленьким мальчиком, услышал проповедь святого Космы и поцеловал ему руку» – и заплакал.

Самое важное, что и современный историк вполне может работать с устными источниками подобного типа. Рассказы о просветительской деятельности Космы Этолийского, его чудесах и пророчествах передавались из поколения в поколение. Многие из этих преданий ещё не кодифицированы и не введены в научный оборот, ведь для того, чтобы записать все легенды, народные традиции и свидетельства о его деятельности, требуются консолидированные усилия многих историков, этнографов и специалистов по фольклору.

Конечно, устная традиция – достаточно специфический источник. Едва ли на основе исключительно этих данных возможно делать далеко идущие выводы о биографии Космы Этолийского и его просветительской деятельности. Безусловно, в историческом исследовании их использование необходимо сочетать с более достоверными письменными и вещественными источниками. В то же время устные источники представляют исключительную ценность как свидетельства о том, как было воспринято учение Космы Этолийского. Мы можем проследить, какой была реакция народа на его проповедь, как она

постепенно трансформировалась и приобретала новые особенности и масштабы.

Очень важный и специфический тип источника – воспоминания и свидетельства современных афонских монахов. Они интересны отнюдь не только как источники по жизни современных афонских монастырей. Часто в рассказах иноков содержится уникальная информация о событиях двухсот-трёхсотлетней давности. Это удивительное на первый взгляд обстоятельство находит вполне рациональное объяснение – оно связано с многовековой афонской традицией старчества: непрерывная цепь преемственности «старец-ученики» не прекращается на Святой Горе вот уже многие столетия. Поэтому современные монахи могут рассказать не только о своих непосредственных духовных руководителях – старцах, но и об их предшественниках и духовных наставниках. Эти рассказы передаются монахами из поколения в поколение, от старца к его ученикам, подобным же образом передаётся и живая афонская традиция, которая и по сей день сохраняет свою актуальность и уникальность.

Многие западноевропейские путешественники, посетившие Грецию в начале века, рассказывают о Косме Этолийском и упоминают о традиции, постепенно складывавшейся вокруг его имени. Вот одно из многих свидетельств: «Говорят, что одним из самых действенных средств, убедивших греков в необходимости открывать школы как в лучшем способе возрождения нации, был монах из Апокуро Косма»<sup>44</sup>.

Рассказы путешественников представляют собой великолепный источник по популярности Космы Этолийского и Никодима Святогорца среди народа, а также по влиянию традиционной идеологии на формирование национального самосознания и подготовку освободительного движения.

Один из новых источников, обнаруженных нами в библиотеке Дохиара<sup>45</sup>, позволит впервые с уверенностью говорить о включении творческого наследия традиционалистов в программу современных им учебных заведений. Введение этого источника в научный оборот наносит удар по традиционной для историографии точке зрения<sup>46</sup>, в

соответствии с которой просветительская и издательская деятельность традиционалистов не была востребована современниками. Речь идёт о небольшом шестистишии «Новому святому Косме», написанном сразу после смерти Космы Этолийского. Это стихотворение было найдено нами в сборнике учебных упражнений, содержащем также тексты древних философов и историков. Согласно монастырской традиции, этот сборник попал в библиотеку Дохиара из Патмосской школы. Все материалы сборника были использованы в учебном процессе и истолкованы с помощью «психологического метода» (замены слов исходного текста множеством синонимов и фраз из известных литературных произведений). Это обстоятельство также свидетельствует в пользу того, что этот текст происходит из Патмиады, в которой подобная методика была наиболее распространённой вплоть до самого конца XVIII века.

Интересно, что Патмиада готовила, прежде всего, «иерокириксов (священно-проповедников) как приходских, так и странствующих»<sup>47</sup>, это обстоятельство, на наш взгляд, также во многом объясняет включение стихотворения о Косме Этолийском в учебную программу.

Среди многих публикаций современников о Косме Этолийском и Никодиме Святогорце следует выделить ещё две: «Краткая биография Ригаса Велестинлиса»<sup>48</sup> Христофора Перревоса, а также один из ключевых источников по истории греческой общественной мысли эпохи турецкого владычества – «Биографии выдающихся греков-учёных» Сафаса. Произведения этих двух авторов традиционно принято относить к источникам. Это связано как с тем, что они были современниками греческого национально-освободительного движения и непосредственно участвовали в нём, так и с тем обстоятельством, что в их произведениях отсутствует критический анализ источников.

Глава «Более древние попытки улучшения положения нации» в книге «Краткая биография Ригаса Велестинлиса» Христофора Перревоса целиком посвящена деятельности Космы Этолийского. Это важный источник не только по биографии, но и по общественной деятельности проповедника,

который, по мнению Переноса, сыграл ключевую роль в национальном возрождении греков. Автор рассказывает как о том как проходили проповеди святого Космы, так и о том, как молва и слава об учителе и пророке постепенно распространялась по всей Греции.

В «Биографии выдающихся греков-учёных» Сафаса нас интересовали не только главы, посвящённые Косме Этолийскому и Никодиму Святогорцу, но и рассказ о других учёных, писателях и общественных деятелях. Этот фундаментальный труд, без сомнения, помогает вписать учение традиционных просветителей в контекст общественной мысли второй половины восемнадцатого века.

О значении деятельности традиционалистов для духовного и национального возрождения Греции свидетельствуют не только письменные, но и вещественные источники. Они выделены нами в отдельную группу.

Как известно, Косма Этолийский основал более двухсот школ. Многие из них сохранились вплоть до нашего времени, причём каждая имеет традицию, напрямую связанную с именем святого Космы.

Существует множество свидетельств о проповедях Космы на Балканах. На пути своего следования он оставлял деревянные кресты. Николаос Мистакидис в конце восемнадцатого века писал, что кресты, оставленные Космой Этолийским, «сохраняются в деревнях Вотриси, Лиа, Музини»<sup>49</sup>. Эти кресты часто обновлялись<sup>50</sup>, и многие из них сохранились до нашего времени. Там же, где по тем или иным причинам они не сохранились, установлены поклонные места, кроме того, многие горные деревни, в которых были установлены кресты, получили название Ставрос, что в переводе с новогреческого означает крест.

Сразу после смерти Космы Этолийского в его честь строится множество церквей, пишутся иконы<sup>51</sup>. Знаменитый Али Паша Янинский<sup>52</sup>, почитавший его как великого пророка, после мученической смерти Космы приказал построить в его честь большой монастырь<sup>53</sup>. Уже в 1814 году «трудами всех благочестивых христиан, клира и народа»<sup>54</sup> в честь святого был

воздвигнут величественный храм. Впоследствии обитель стала местом постоянного паломничества, и долгое время переживала период расцвета. В знак глубокого уважения к просветительской деятельности равноапостольного Космы, Али Паша построил возле монастыря греческую школу.

Не умерла память о нём и на Афоне. Помимо особого почитания святого, сохранились и материальные свидетельства его пребывания на Святой Горе. К сожалению, библиотека монастыря Филофею сгорела, как и школа, где обучался Косма. Однако во время нашей последней поездки на Афон братия монастыря Филофею показала нам епитрахиль, по преданию принадлежавший святому Косме, и аналой, сохранившийся со временем его пребывания в монастыре. Эти предметы благоговейно хранятся в монастырском музее.

Наряду с вещественными источниками по Косме Этолийскому, нам удалось установить наличие таких же источников по Никодиму Святогорцу<sup>55</sup>.

Как и в случае со святым Космой, особый интерес представляет иконография этого святого. Свидетельством его раннего почитания среди народа может служить то обстоятельство, что первая икона Никодима Святогорца была написана сразу после его смерти и опубликована в 1819 году в книге «Толкование на 14 соборных посланий Апостола Павла».

В этом году нам удалось посетить родину Никодима – остров Наксос. Помимо богатой устной традиции связанной с именем святого, там сохранился дом его родителей.

Очень почитают Никодима Святогорца на Афоне. Во многих обителях, где он побывал, хранятся рукописи и записи, сделанные его рукой. Кроме того, в его родной обители – Дионисиат – хранится стул, на котором по преданию, работал Святогорец.

Вещественные источники позволяют судить о масштабе деятельности традиционных просветителей. Их использование даёт возможность проверить данные письменных документов, охарактеризовать масштаб и результаты их деятельности.

Подводя итоги, отметим, что в случае с Космой Этолийским и Никодимом Святогорцем в использовании ненarrативных

источников заложен глубокий исследовательский потенциал. С одной стороны, они позволяют проверить и существенно дополнить данные письменных источников, с другой, способны служить постановке и решению отдельных значимых исследовательских проблем.

\* \* \*

Следующая группа источников напрямую не связана с Космой Этолийским и Никодимом Святогорцем. Это ряд произведений, авторство которых принадлежит представителям новогреческого Просвещения и деятелям традиционного направления греческой общественной мысли. Так как в основной части нашего исследования речь в частности пойдёт о противостоянии представителей традиционного направления (к которым, с нашей точки зрения, относятся и Косма с Никодимом) с деятелями, находившимися под влиянием европейского Просвещения, привлечение такого рода источников представляется нам, безусловно, необходимым и оправданным.

Произведения Афанасия Паросского, Макария Нотараса и других представителей православного просветительства, традиционно относимых к движению коливадов, мало известны в России, где долгое время творчеству деятелей традиционного направления не уделялось должного внимания. Конечно, для нашей темы использование этих работ носит вспомогательный характер, тем не менее, они важны для понимания не только ситуации, сложившейся в Греции накануне революции, но и взглядов Космы Этолийского и Никодима Святогорца. Они позволяют соотнести их с работами других представителей традиционного просветительства и сопоставить с работами деятелей новогреческого Просвещения.

Православный традиционализм в Греции – явление не только конца восемнадцатого века. Это направление продолжало развиваться и эволюционировать и в девятнадцатом, и в двадцатом веке. В связи с этим нас заинтересовал ряд работ, непосредственно не относящихся к рассматриваемому нами периоду, но позволяющих более полно

и всесторонне охарактеризовать взгляды традиционалистов и их последователей<sup>56</sup>.

Не менее важны для нас и материалы отечественного архива внешней политики Российской Империи, с одной стороны, позволяющие по-новому взглянуть на общую ситуацию в греческих землях, с другой, содержащие новые данные о процессах в образовательной и культурной сфере второй половины XVIII века.

Особый интерес для нас имеют воспоминания монаха полтавского монастыря Леонтия Зеленского, долгое время жившего на Афоне, в Константинополе и многих областях Греции. Обладавший великолепной памятью, знанием греческого языка, наблюдательный и аккуратный Зеленский подробно описал свою жизнь в Греции. Его «Письма» – значимый источник информации об обстановке, сложившейся в греческих землях, в том числе и новых сведений об образовании и церковной жизни греков во второй половине XVIII века.

Интересные источники были обнаружены нами и в следующих фондах Архива: восемьдесят шестом – «Сношения России с Сербией и Славонией», пятьдесят втором – «Сношения России с Грецией», сорок первом – «Сношения России с Венецией», девяностом – архиве Константинопольской миссии, восемьдесят девятом – «Сношения России с Турцией» и тринадцатом – «Письма разных лиц на русском языке». Все эти материалы, прежде всего, характеризуют ситуацию в греческих землях и прилегающих территориях, состояние образовательной системы и церковных институтов, а также влияние традиционных и Просветительских программ на уровне массового народного сознания.

## Обзор историографии

Прежде чем приступить к рассмотрению историографии, необходимо сделать несколько предварительных замечаний. По тематике, характеру и объёму греческая историография не сопоставима с зарубежной (в том числе и отечественной). Помимо историографии, которая непосредственно связана с Космой Этолийским и Никодимом Святогорцем, мы сочли необходимым привлечь работы по новогреческому Просвещению, а также по противостоявшему ему традиционному направлению греческой общественной мысли. Также наш интерес вызвали работы, предметом рассмотрения которых стало формирование греческого национального самосознания, различные представления о греческом этносе.

В России на протяжении всего девятнадцатого века не ослабевал интерес не только к современной ситуации, сложившейся в Греции, но и к причинам, способствовавшим возрождению национального самосознания греков и их освобождению<sup>57</sup>. Особый интерес в ряду этих работ представляет изданная в Петербурге книга Константина Базили, посвящённая, в частности, оценке роли образования в достижении избавления от иноземного владычества<sup>58</sup>.

Представление о том, что «без христианской веры не было бы уже греков»<sup>59</sup>, было характерно для большинства исследователей: «одно чувство религии сохраняет нравственную свободу греков в рабстве и составляет ещё народ из сих людей»<sup>60</sup>.

Новогреческое Просвещение всегда было в центре внимания отечественной историографии. Яркий пример одной из работ по Просвещению в греческих землях – монография Б. Ордынского «Адамантий Корай<sup>61</sup> – просветитель новых греков», посвящённая идейному вдохновителю новогреческого Просвещения. Своебразный панегирик Корайсу, эта книга мало-информационна, в ней отсутствует глубокий анализ, тем не менее, она представляет определённый интерес как одна из

первых попыток рассказать о новогреческом Просвещении в России.

Вообще же следует отметить, что на протяжении всего девятнадцатого века в России не утихали споры вокруг, пожалуй, центрального вопроса полемики Просветителей и традиционалистов – отношения к Византийскому наследию. Сторонники Просвещения крайне негативно относились к византийской православной традиции, считая её признаком отсталости и невежества. Зачастую для характеристики Византийской империи использовались такие резкие термины как «римское иго»<sup>62</sup>. В ответ на подобную критику выходили такие работы как «Голос грека в защиту Византии»<sup>63</sup>. Эта полемика зачастую выходила за рамки споров о роли византийского периода в греческой истории и перерастала в споры о причинах, которые вызвали революцию 1821 г. Так, автор критической статьи на книгу Е. Феоктистова «Борьба Греции за независимость» обрушивается против «ходячего мнения», которое «до сих пор ещё нередко приходится слышать на публике, что героические порывы Греции в первой четверти нынешнего столетия возбуждены были сначала влиянием Французской революции»<sup>64</sup>.

Наряду с исследованиями по греческому Просвещению, в отечественной историографии существовал и ряд работ, характеризующих традиционное направление греческой общественной мысли. При этом преимущественное внимание уделялось не традиционному просветительству XVIII в., а исихастскому движению XIV в., в особенности его лидеру Григорию Паламе.

Следует отметить, что практически в течение всего XIX в. – начала XX в. в отечественной историографии преобладало негативное отношение к исихазму<sup>65</sup>. Причём в большинстве случаев оно объяснялось незнанием традиции и порой граничило с откровенным невежеством. Так, в официальном руководстве для священников, изданном в 1913 г. утверждалось, что исихасты «отличались самой странной мечтательностью. Они почитали пупок средоточием духовных сил и, следовательно, центром созерцания, и думали, что

положив подбородок на грудь и беспрестанно смотря на пуп, можно видеть райский свет и наслаждаться лицезрением небожителей»<sup>66</sup>.

Позднее в историографии появились и более квалифицированные работы, но общей особенностью исследований этого периода стал интерес к православному традиционализму как к мистическому учению и богословскому течению. Работ, рассматривавших традиционное просветительство с исторической точки зрения, практически не существовало, в лучшем случае в некоторых исследованиях более широкой тематики ему посвящалось несколько строк.

Первое упоминание о Косме Этолийском в России встречается в «Афонском Патерике» – книге, необычайно популярной в девятнадцатом веке и выдержавшей множество переизданий. Житие Космы Этолийского представляет собой вольный перевод первого жизнеописания святого, созданного Никодимом Святогорцем. Перевод достаточно качественный, однако адаптированный для русского читателя – в нём отсутствуют моменты, указывающие на авторство Никодима, а также изъят рассказ о проблемах, мало интересных русскому читателю (таких как основание греческих школ). Перу знаменитого коллекционера рукописей и автора многих работ по истории Афона еп. Порфирия Успенского принадлежит монография «О религиозно-нравственном состоянии афонских обителей во время турецкого владычества над ними». Важно, что Успенский не только руководствуется своими впечатлениями, но и привлекает дополнительные источники, в частности, много цитирует путешественников, посетивших Афон. Он приходит к выводу, что «святогорцы, крепко сохрания все догматы веры православной, строго соблюдают и устав». Среди подвижников благочестия, подвизавшихся на Святой Горе, Порфирий Успенский упоминает и Косму Этолийского: «В Афоно-филофеевском монастыре воссиял великий подвижник и необыкновенный проповедник слова Божия христианам в Македонии, Фессалии и Албании, именем Козма. Турки задушили его 4 августа 1799 года по научению евреев, внушивших им, что он подослан русскими возмущать

Албанию»<sup>67</sup>. Такие же отрывочные упоминания о Косме Этолийском и Никодиме Святогорце встречаются и в ряде других произведений. Так известный церковный историк XIX в. А.П. Лебедев, рассказывая о «странствующих иерокириксах, переходящих по своей добре воле из епархии в епархию, из одной страны в другую», подчёркивает, что «они иногда достигают замечательного влияния и великого уважения». Ярким примером «странствующего иерокирикса», добившегося большого успеха у слушателей, и может, по мнению Лебедева, служить Косма Этолийский<sup>68</sup>.

Интерес к Никодиму Святогорцу, наметившийся в отечественной историографии во второй половине XIX в. был обусловлен, прежде всего, возросшим вниманием к исихастской традиции и популярностью одного из его произведений – «Добротолюбия». «Никодим Святогорец был книжник многоучёный, многоприлежный и многополезный. Это афонская пчела, собравшая много мёда и сотова в пищу православным христианам», – писал русский иерарх и путешественник Порфирий (Успенский)<sup>69</sup>. Интересно, что он проявил интерес не только к широко известному «Добротолюбию», но и к другим произведениям Святогорца<sup>70</sup>.

Многие особенности русской церковной историографии отражены в труде выдающегося историка А.П. Лебедева «История греко-восточной церкви под властью турок». Это сочинение представляет собой один из первых в русской историографии опытов комплексного изучения описываемого периода.

Главной задачей своей работы Лебедев полагает описание «исторической жизни Константинопольских патриархов»<sup>71</sup>. Соответственно, относительно небольшое внимание в «Истории» уделяется церковной жизни в епархиях, и почти отсутствует рассказ об исихастском возрождении XVIII в.: автор ограничивается одним предложением о Косме Этолийском и вообще не говорит о движении Коливадов.

В целом в «Истории греко-восточной церкви под властью турок» имеет место непонимание особенностей традиционно-просветительского движения, обусловленное тем, «что русская

богословская наука, возникшая со времён петровских реформ под влиянием западных гуманитарных наук» в этот период «не вышла ещё окончательно на самостоятельный путь. А Запад, с самого начала так называемых исихастических споров в XIV в., отнёсся отрицательно к исихазму»<sup>72</sup>.

Новое представление о восточно-христианской духовности, в частности, о традиционализме и исихазме, появляется в трудах русских богословов и философов-эмигрантов в первой половине XX века. Прежде в научных трудах исихазм выступал как частное, граничащее с ересью, явление религиозной жизни. В глазах богословов русской эмиграции он приобрёл черты целостной мировоззренческой парадигмы, лежащей в основе православного миропонимания. Этапной в этом отношении стала работа афонского монаха Василия Кривошеина «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы», написанная в 1936 г. Исследование традиции и её базовой роли в православной духовности стало основным содержанием нового этапа богословской мысли, нашедшей отражение в трудах В. Лосского, о. Георгия Флоровского, о. Иоанна Мейendorфа и игумена Софрония (Сахарова).

В советское время по понятным причинам традиционное направление стремились обходить стороной. Преимущественное внимание уделялось новогреческому Просвещению, роль которого в подготовке революции и возрождении национального самосознания во многом переоценивалась. Трактовка греческого Просвещения также не учитывала особенностей православного просветительства, которое не выделялось в отдельное значимое идеологическое течение<sup>73</sup>.

Особый интерес среди работ по греческому Просвещению представляют исследования Г. Арша и А. Улуняна. Значительная часть научных интересов первого учёного была сосредоточена на изучении воздействия идей Французской революции в греческих землях. Целый ряд исследований Арш посвящает регионам Эпира и Албании<sup>74</sup>, концентрируясь при этом на влиянии в этих землях идей Просвещения.

А. Улунян также преимущественное внимание уделяет этому идейному течению, анализируя его, в частности, в своей работе общего характера «Политическая история Современной Греции»<sup>75</sup>. Большой интерес также представляет статья Улуняна, посвящённая А. Корайсу<sup>76</sup>, в которой рассматривается воздействие наследия французской и американской революций на его взгляды.

В настоящее время интерес к православному традиционализму возрастает, но, как и до революции, внимание современных учёных сосредоточено не на Косме Этолийском, а на участниках так называемого движения коливадов.

Прежде всего, следует отметить недавно опубликованные статьи кандидата богословия Сергея Говоруна «Святой Макарий Нотарас, родоначальник филокализма», «Движение коливадов», «Эпоха греческого просвещения: история и полемика». На первый взгляд, может показаться, что работы Говоруна носят чрезвычайно описательный характер, но это обстоятельство вполне объяснимо: многие проблемы были подняты исследователем впервые в отечественной историографии (автор подробно останавливается на деятельности Макария Коринфского, сопоставляет взгляды коливадов и греческих Просветителей), поэтому он вынужден был значительную часть своих работ посвятить описанию исторической обстановки, введению читателей в контекст эпохи, а не только непосредственному анализу поставленных проблем.

В России стали издаваться редкие, ранее не опубликованные произведения коливадов. Предисловие к одному из них<sup>77</sup> Симеона Гагатика содержит интересные размышления об истории и особенностях коливадского движения.

В 2002 году появилась и первая книга о Косме Этолийском «Моё дело – дело моего народа. Преподобномученик Косма Этолийский. Житие, проповеди, пророчества». Это достаточно качественный, но неполный перевод книги Кандиотиса<sup>78</sup>.

В целом, на данном этапе, в отечественной историографии интерес к традиционализму ещё не вылился в издание самостоятельных исследований, преимущественно

переиздаются переводные монографии греческих и западноевропейских авторов<sup>79</sup>. В таких изданиях определённый интерес представляют предисловия и комментарии русских издавателей.

Значимое место в отечественной историографии занимают исследования Л. Герд и О. Петруниной и Е. Жуковой. Хотя монография первой «Константинополь и Петербург. Церковная политика России на православном востоке (1878–1898)»<sup>80</sup> и посвящено преимущественно проблематике XIX в., определённый интерес для нашей темы представляет предисловие автора, где анализируется история Греческой Церкви в период турецкого владычества. Исследование Петруниной «Православная церковь в формировании концепции нации и подготовке освобождения греков от османского ига (XVIII–XIX века)»<sup>81</sup> интересно как одна из немногих попыток в российской историографии отразить роль Церкви и традиционной идеологии в формировании греческого национального самосознания.

В сфере научных интересов Е. Жуковой – личности выдающихся участников «традиционного православного просвещения»<sup>82</sup> Е. Вулгариса и Н. Феотокиса. Жизни и наследию последнего посвящено несколько опубликованных в отечественной печати исследований<sup>83</sup>, а также написанная при непосредственном участии Жуковой фундаментальное исследование «Архиепископ Никифор Феотокис. Благословенным христианам Греции и России». Особый интерес для нас представляет статья «Личные связи Феотокиса с колливадами и отзывы современников и колливадов о нём», написанная (как и другие работы Жуковой) на богатом, впервые вводимом в научный оборот источниковом материале. На наш взгляд, исследования Жуковой, в частности, свидетельствуют о духовной близости и едином просветительском служении колливадов. Космы Этолийского, Никифора Феотокиса и Евгения Вулгариса. Все они были объединены «созерцательно-аскетической традицией Православия»<sup>84</sup> и посвятили свою жизнь просветительскому служению.

Особняком в отечественной историографии стоят работы современного отечественного исследователя С. Хоружего, посвящённые изучению исихазма, традиционализма, аскетизма, причём как в России, так и в Греции. Его работы уникальны не только в контексте отечественной, но и всей мировой историографии: многие аспекты рассматривались автором впервые, также поражает глубина их анализа. Среди множества работ Хоружего наше внимание привлекли: фундаментальная монография «К феноменологии аскезы»<sup>85</sup> и несколько его статей, в которых автор проводит всесторонний анализ разных аспектов православной традиции<sup>86</sup>.

Подводя итоги, отметим, что интерес отечественной исторической науки к греческому национально-освободительному движению, причинам, способствовавшим его успеху, а также его последствиям и значению, можно оценивать как весьма значительный. В то же время, в центре внимания русской и советской историографии всегда было преимущественно новогреческое Просвещение, при этом изучению православного традиционализма уделялось непропорционально мало внимания.

Начиная с девяностых годов двадцатого века интерес к традиционализму постепенно возрастает, но, несмотря на это обстоятельство, многие его стороны и аспекты не только ещё недостаточно исследованы, но и вообще не подвергались рассмотрению в отечественной историографии.

В западноевропейской историографии преимущественное внимание также уделялось новогреческому Просвещению. В связи с этим роль участников традиционно-просветительского движения в формировании национального самосознания греков недооценивалась и была мало представлена в трудах западноевропейских историков.

Как мы уже отмечали в источниковедческом обзоре, первые упоминания о Косме Этолийском встречаются в путевых заметках европейских путешественников, посетивших Грецию в начале девятнадцатого века. В последующие годы имена Космы и Никодима<sup>87</sup> периодически фигурировали в работах самой разной тематической направленности<sup>88</sup>. Эти работы сами по

себе не представляют значительного интереса, сведения о традиционалистах в них носят отрывочный характер, но они значимы в связи с тем, что большинство из них отражает традиционные для западной историографии представления. Косма Этолийский характеризуется как греческий националист, фанатик<sup>89</sup>, другие традиционалисты как мракобесы и реакционеры<sup>90</sup>.

Особенности западноевропейской историографии можно хорошо проследить на примере монографии Хендерсона «Возрождение греческой мысли»<sup>91</sup>. Более чем из двухсот страниц своего исследования он посвящает Косме Этолийскому всего лишь один абзац. Непропорционально мало внимания уделяется и другим греческим традиционалистам. Недооценка роли Православной Церкви в освобождении Греции также традиционна для западноевропейской историографии, которая всегда интересовалась преимущественно идеальными течениями, сформировавшимися под влиянием западной идеологии.

Особняком стоят работы исследователей греческого происхождения, получивших своё образование на Западе. Большинство из них словно бы оправдывает традиционалистов, пытается понять и описать их взгляды, объяснить их неприятие Просвещения и рационализма<sup>92</sup>.

В основе работы Демоса «Новогреческое Просвещение» – задача продемонстрировать наличие непрекращающегося культурного развития среди греков во время турецкой оккупации<sup>93</sup>. Особый интерес представляет рассказ об истории развития греческой мысли, также интересны суждения автора о языковой проблеме.

Следует отметить, что первоначально интерес к поствизантийскому периоду греческой истории (в частности православной традиции XVIII в.) в западной историографии первыми проявили исследователи, занимающиеся изучением византийского периода. Примером одной из показательных пионерских работ может служить монография крупнейшего английского историка С. Рансимэна «Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г.». «Рансимэн был первым,

кто нарушил целостность представлений европейцев о греках турецкого времени», он «поставил перед собой задачу... проследить развитие греческого духа, показать, почему греки после многовекового рабства оказались способны не только освободить часть своей территории и создать на ней независимое государство, но сохранить свой национальный дух. Автор приходит к следующему выводу: сохранить свой дух греческий народ смог только благодаря духовной силе – Православной Церкви»<sup>94</sup>.

Помимо византинистов, интерес к греческому традиционализму проявляли и представители католической историографии. Особенностью этих работ стал определённый интерес к греческому традиционализму XVIII в., однако несопоставимо большее внимание они уделяли изучению богословия единой Церкви до схизмы и греческой патристике. Хотя большинство авторов исходило из неприятия исихазма, были среди них и те, кто проявили интерес к восточной духовности. При этом внимание католическая историография уделяла не Косме Этолийскому, а рассмотрению движения коливадов, причём делала это через призму трёх лидеров движения<sup>95</sup>: Никодима Святогорца, Макария Нотараса и Афанасия Паросского<sup>96</sup>. Большинство авторов приходит к выводу, что главной задачей движения было сохранение исихастской традиции, вследствие чего оно не сводимо лишь к полемике по коливам.

Большой интерес к традиционной идеологии проявили и исследователи многих европейских стран, занимавшиеся изучением исторических судеб Православия. Отдельно необходимо упомянуть вклад румына о. Думитру Станилоаэ, капитальная монография которого о Григории Паламе увидела свет в 1938 г. К этому исследовательскому направлению вскоре начали примыкать православные исследователи многих стран: француз О. Клеман, англичанин еп. Каллист (Уэр), целый ряд сербских историков Церкви. Постепенно изучение традиционализма привлекло внимание большого числа неправославно ориентированных учёных, признававших глубины поднятой тематики и принимавших непосредственное

участие в её разработке. Таким образом, параллельно сформировалось определённое направление православной мысли и историографическое течение, которые часто обозначают терминами “неопатристика» и “неопаламизм».

Деятельность Космы Этолийского и Никодима Святогорца находится в центре внимания греческой историографии, которая, в отличие от западноевропейской и российской, чрезвычайно обширна и разнообразна.

На первый взгляд, национальная историография о Косме Этолийском может показаться достаточно однородной. Но это первое впечатление обманчиво: хотя практически все исследователи высоко оценивают вклад Космы в дело национального возрождения Греции, зачастую у них разное представление о его деятельности. Так одни исследователи видели его вклад в подготовке революции, другие – в возрождении национального самосознания, третья – в проповеди православной веры. Выделим наиболее важные проблемы, находящиеся в центре внимания современной историографии: жизненный путь и этапы деятельности Космы Этолийского, его роль в подготовке революции и возрождении национального самосознания.

Относительно деятельности Никодима Святогорца также существует обширная историография: как собственно по его деятельности, так и по движению коливадов в целом. В центре внимания исследователей богословские вопросы, в связи с этим практически неразработанными остаются такие темы, как влияние учения святого Никодима на народные массы, его взгляды на ситуацию в греческих землях и педагогическая концепция. Работ, сопоставляющих взгляды и просветительские концепции Космы Этолийского и Никодима Святогорца, также не существует.

Несмотря на масштаб личности Космы Этолийского и его популярность среди народа, Академическая историческая наука долгое время не проявляла интерес к его деятельности. Появление значимых исторических исследований, посвящённых этому историческому персонажу, относится лишь к началу XX столетия. Не случайным представляется тот факт, что среди

первых учёных, заинтересовавшихся Космой Этолийским, было множество этнографов и специалистов по фольклору. Они не могли не обратить внимания на многочисленные предания, легенды и пророчества, связанные с его именем. Одной из первых в этом ряду стала работа К. Фалтаитса «Святой Косма в устах народа Эпира»<sup>97</sup>. Она содержит анализ почти всех народных легенд и сказаний, связанных с именем Космы, которые получили в Эпире широкое распространение. Исследование Фалтаитса стало этапным в греческой историографии. За ним последовал подлинный историографический бум, результатом которого стала публикация более десяти тысяч работ, посвящённых тем или иным аспектам деятельности Космы Этолийского.

Как и в случае с Космой, появление в греческой историографии интереса к личности Никодима Святогорца относится к первой половине XX в. При этом, стоит отметить, что интерес к Косме и Никодиму проявили независимо друг от друга разные авторы. Если первыми учёными, приступившими к изучению личности Космы Этолийского, стали этнографы и авторы работ по национально-освободительной проблематике, Никодимом Святогорцем заинтересовались богословы, занимавшиеся изучением исихастской традиции. Такое положение сохраняется и сегодня: Косме Этолийскому посвящены преимущественно исследования по национально-освободительному движению и зарождению греческого национального самосознания, а Никодиму Святогорцу – рассматривающие богословскую проблематику и православный мистицизм.

Причина долгого отсутствия интереса к Никодиму Святогорцу и другим участникам движения коливадов в греческой историографии обусловлена изданием в конце XVIII века трёх соборных посланий Константинопольского Патриархата, строжайше запрещавших возбуждение темы коливадских споров с какой-либо стороны. Почти 150 лет эту тему старательно обходили стороной, «кроме профессора И. Колицараса, систематически изучавшего жизнь и труды

святого, никто не написал что-либо, превосходящее по объёму краткий очерк»<sup>98</sup>.

Одним из первых, занявшихся комплексным исследованием «коливадской» проблематики, стал автор впоследствии многократно переиздававшейся работы «Никодим Святогорец» – один из крупнейших представителей современной греческой церковной историографии – Феоклит Дионисиатский. Его исследования способствовали росту интереса к личности Никодима как в научной среде, так и среди церковной общественности и широких слоёв греческого населения.

Осознавая проблему, связанную с запретом на обсуждение коливадского вопроса Патриархией, Феоклит писал: «Мы решили со всяческой осторожностью и беспристрастием, в свидетели чему призываем испытующего сердце Бога, изложить вопрос в его главных чертах, не становясь в споре на чью-либо сторону, дабы не попасть под прещение Церкви»<sup>99</sup>.

Большинство исследований Феоклита носит апологетический характер (православной традиции, Никодима Святогорца и афонского монашества). Все они написаны на богатейшем источниковом материале, найденном исследователем в архивах афонских монастырей. Монографии Феоклита также содержат анализ взглядов Никодима на материале его творений и представляют собой наиболее полный свод биографических сведений о Святогорце.

Особняком среди произведений Феоклита Дионисиатского стоят работы, написанные в форме заочной полемики с всемирно известным греческим учёным Христосом Яннарасом и являющаяся опровержением его критики в адрес Никодима Святогорца перед угрозой «искажения духовной сути Православия»<sup>100</sup>.

Сам Христос Яннарас – крупнейший современный греческий богослов, наибольшую известность которому принесло фундаментальное исследование «Православие и Запад в новейшей греческой истории». Эта монография учёного вскоре стала весьма популярной и спорной, благодаря новым подходам и методологии автора. Яннарас начинает с

определения границ греческого мира, ставя вопрос о его хронологическом континуитете. По мнению учёного, столкновение с Западом вело к постепенной утрате национальной самобытности. Яннарас с большим уважением отзыкается о традиции, причём полагает, что путь западного христианства представляет собой путь её постепенного искажения. Он проводит интересные параллели, сопоставляя диаду Платон – софисты с диадой Палама – Фома Аквинский. Именно Паламу и его соратников Яннарас называет последними сознательными противниками искажения национальной и религиозной идентичности.

Говоря о периоде турецкого владычества, Яннарас подчёркивает, что это время отрыва образованной элиты от традиционного сознания. Исследователь высоко оценивает заслуги его защитников, среди которых называет Косму Этолийского и некоторых участников коливадского движения. Однако учёный не говорит о едином движении традиционных просветителей, а проводит разграничения между Никодимом (приверженцем, по его мнению, католической богословской традиции<sup>101</sup> и Космой, называя последнего последовательным противником западной традиции и знаком возрождения самосознания греческого народа<sup>102</sup>.

В целом, на проблему западного влияния на Никодима Святогорца мы можем выделить четыре точки зрения.

Учёные, разделяющие первую точку зрения, полагают, что святой Никодим находился под прямым влиянием западной (католической) богословской традиции<sup>103</sup>. В то же время, в соответствии с наиболее распространённым подходом, Никодим был ярым анти-католиком, посвятившим борьбе с западными богословскими влияниями значительную часть своих сочинений<sup>104</sup>. Некоторые учёные полагают, что Никодимом Святогорцем был избран компромиссный путь. Сторонник этой точки зрения Н. Захаропулос пишет, что Никодим действовал в рамках просветительской программы Анфракитиса и Корисса, но в то же время разделял и крайне консервативные взгляды Афанасия Паросского<sup>105</sup>. Наконец, немногочисленные исследователи утверждают, что святой Никодим стремился

примириить западную и восточную богословские традиции, ввиду своих экуменических убеждений<sup>106</sup>.

Отметим, что практически все авторы энциклопедий, учебников, монографий, рассматривающих широкий комплекс проблем, связанных с историей Греции, по возможности более подробно рассказывают о Косме Этолийском, в то же время деятельность Никодима Святогорца, как правило, остаётся за рамками подобных исследований.

Основное внимание его взглядам и просветительской деятельности уделяют авторы работ по церковной истории и богословию. Таким образом, многие аспекты его творчества и жизни остаются малоисследованными. К числу таковых относятся: роль святого Никодима в православном традиционализме, участие в греческом национально-освободительном движении и общественно-политические взгляды.

С середины XX в. в греческой историографии постепенно начинает формироваться обобщающая концепция, ставящая в один ряд всех деятелей, в той или иной мере способствовавших национальному возрождению<sup>107</sup>: «Дело Космы и Ригаса... продолжает самый мудрый из новых греков Адамантиос Корайс»<sup>108</sup>. Независимо от того, что во многом взгляды этих исторических персоналий прямо противоречили друг другу, эта концепция постепенно получила всё более широкое распространение<sup>109</sup> и не только стала официальной доктриной греческого государства, стремившегося к примирению различных точек зрения, но и была поддержана таким известным учёным как К. Димарас, который в одной из своих ранних работ называл Косму «предтечей Ригаса на пути мученичества, предтечей Корайса в деле распространения Образования среди порабощённой нации, посвятившим свою упорную деятельность и несомненный талант оратора выполнению программы новогреческого Просвещения, которая была необходима для достижения освобождения»<sup>110</sup>.

В греческой историографии также утвердилось мнение, что различия между идеальными движениями второй половины восемнадцатого века заключались в противоположном

отношении традиционалистов и просветителей к западному образованию и свободе<sup>111</sup>. Поэтому долгое время в историографии безраздельно господствовало отрицательное отношение к коливадам<sup>112</sup>, как носителям рабского соглашательского менталитета и негативного отношения к распространению научных знаний.

В соответствии с этими взглядами, именно благодаря влиянию идей Просвещения сформировалась национальная идентичность<sup>113</sup>. При этом некоторые учёные считали традиционалистов противниками просвещения и «недалёкими»<sup>114</sup>, «ретрессивными»<sup>115</sup> мракобесами<sup>116</sup>, а другие, напротив, пытались включить их в это идеиное течение.

На наш взгляд, формирование представления о Косме Этолийском и некоторых коливадах как о соратниках Просветителей произошло, прежде всего, по двум причинам – вследствие непонимания особенностей новогреческого Просвещения (и (или) плохого знакомства с учением самих традиционалистов), или же чрезмерно расширительной трактовки Просветительского движения. В то время как часть исследователей механически относила к новогреческому Просвещению всех без исключения деятелей, способствовавших распространению грамотности среди народа, некоторые учёные доходили до того, что называли святого Косму «представителем новогреческого Просвещения»<sup>117</sup>, всерьёз сравнивали его с европейскими Просветителями, находя много общего в их взглядах и идеологических схемах<sup>118</sup>.

Тенденция к увеличению числа работ, непосредственно посвящённых Косме Этолийскому, наметилась в 40-е годы XX в. Так, в 1940 году были опубликованы ещё две очень интересные работы – Л. Катафигиотиса и Ф. Михалопулоса. Исследование Л. Катафигиотиса посвящено преимущественно просветительской деятельности святого Космы. Оно также содержит достаточно подробную биографию проповедника, особое внимание при этом уделяется его связям с kleftами и арматолами<sup>119</sup> и пропаганде среди них идей освобождения Греции.

Монография Ф. Михалопулоса «Косма Этолийский», безусловно, занимает важное место не только в греческой, но и в мировой историографии. Авторитетный греческий историк А. Вакалопулос охарактеризовал это исследование как лучшую работу<sup>120</sup> о Косме Этолийском<sup>121</sup>. При всех несомненных достоинствах работы следует отметить отсутствие глубокого текстологического анализа и излишнее доверие автора к недостоверным источникам. Михалопулос нередко пользуется мало проверенными данными, ссылаясь на некие источники, но не уточняя их происхождения. Его утверждения, что Косма открыто призывал к немедленной революции и лично участвовал в восстании Орлова<sup>122</sup>, плохо аргументированы и не подкрепляются серьёзными доказательствами.

Михалопулос опровергает устойчивое утверждение, что «революция была счастливой случайностью, необъяснимым фактом»<sup>123</sup>. Он справедливо полагает, что «эти события свершились благодаря борьбе всего народа, а также благодаря поразительным стараниям выдающихся личностей»<sup>124</sup>. Одной из таких выдающихся личностей, по мнению Михалопулоса, стал Косма Этолийский, пожертвовавший собой ради духовного возвышения народа. В целом, несмотря на подчас весьма пафосный стиль, книга Михалопулоса и по сей день представляет определённый интерес.

Высокая оценка деятельности святого Космы была также характерна для представителей социалистической и коммунистической историографии. Так, в работе Дороса Политиса «Социальные идеи Космы Этолийского» автор концентрирует своё внимание на социальных и политических аспектах его учения. Его базисными элементами, по мнению Политиса, явились приверженность идее возрождения независимого государства и социалистическим идеалам. По мнению историка, нет оснований говорить о едином, консервативном направлении греческой общественной мысли, хотя некоторые сторонники традиционных ценностей и способствовали национальному возрождению Греции: «Если что-то и объединяло консервативный подход Вулгариса и

прогрессивный Космы – так это освобождение нации от турецкого владычества»<sup>125</sup>.

Другой представитель социалистической историографии полагал, что Косма Этолийский был «одним из величайших первопроходцев народного образования... демократом, смелым проповедником, социалистом»<sup>126</sup>.

Для представителей марксистской историографии было характерно не только выделение социалистических элементов в концепции проповедника, они постоянно подчёркивали его несогласие с турецкими властями и богатыми греческими семьями, вкладывали в его уста призыв к национальной и социальной революции. П. Халкенду ошибочно приписывал Косме отрицательное отношение не только к турецким властям и людям, сотрудничавшим с ними, но и к Константинопольскому Патриархату.

К Никодиму Святогорцу представители «левой» историографии интереса практически не проявляли, «коливады» рассматривались ими как мракобесы, задерживавшие прогрессивное развитие греческого общества.

В пятидесятых годах двадцатого века наметилась тенденция к публикации всё возрастающего количества биографической литературы, посвящённой Косме Этолийскому<sup>127</sup> и Никодиму Святогорцу<sup>128</sup>. В центре её внимания – их жизнь, чудеса и пророчества. Однако эти работы не ограничиваются рассмотрением проблематики чисто богословского характера – в них рассматривается общественная деятельность традиционалистов на благо народа. Такой подход, не всегда характерный для житийной литературы, в случае с Космой и Никодимом, безусловно, правомерен, ведь богословские элементы в их проповедях и книгах были неразрывно связаны с общественными и социальными, и рассмотрение их в отрыве друг от друга неизбежно приводит к ошибочным выводам.

О Косме Этолийском написано множество музыкальных произведений, снято несколько фильмов, осуществлена не одна театральная постановка. В последнее время такая же практика наметилась и в отношении Никодима Святогорца. Вполне

естественно, что помимо научных публикаций существует множество публицистических и художественных произведений, посвящённых жизни и деятельности рассматриваемых в нашем исследовании персоналий. Помимо того, что все они свидетельствуют об их популярности, некоторые из них представляют интерес и сами по себе<sup>129</sup>.

В 1972 году увидела свет монография Констаса «Косма Этолийский». Пожалуй, она может служить ярким примером широко распространённой церковно-популярной литературы о проповеднике. Для неё характерны простота изложения материала и сочетание научного подхода с использованием публицистического слога и построения работы. После краткого рассказа о биографии Космы автор переходит к основной части своего исследования, состоящей из ряда глав, которые объединены не какими-то концептуальными установками автора, а непосредственной связью с именем Космы Этолийского. Перечислим некоторые наиболее примечательные темы, затронутые исследователем: святой Косма и народ, его учение об антихристе и пророке Илии, Косма и восстание Орлова, его отношение к революции 1821 года. Констас высоко оценивает вклад Космы Этолийского, который «в сущности, стал первым учителем порабощённого народа»<sup>130</sup>. Он ошибочно относит его к представителям новогреческого Просвещения, которое в его трактовке представляет собой идеиное течение, во многом родственное аналогичным движениям западноевропейских стран.

Ещё один яркий пример церковно-популяризаторской литературы – книга П. Пасхоса<sup>131</sup>. Как и для других подобных произведений, для неё характерно использование автором пафосной, красочной речи и преимущественное внимание к анализу богословской составляющей учения Космы Этолийского.

Большинство работ, посвящённых Никодиму Святогорцу, также носят церковно-популяризаторский характер и представляют собой биографии, адаптированные для широкого круга читателей<sup>132</sup>. Ярким примером подобной книги может служить жизнеописание святого Никодима, составленное

П. Сотирхосом. Автор указывает, что на создание книги его сподвигло осознание необходимости доступного художественного произведения, рассказывающего «о заслугах этого великого путеводителя Церкви и Народа»<sup>133</sup>.

В последнее время на волне всё большей популярности традиционализма наметилась тенденция, обратная общепринятой ранее практике: если раньше многих традиционалистов относили к новогреческому Просвещению, теперь некоторые учёные говорят о неоднородности Просвещения и относят некоторых новогреческих Просветителей к лагерю сторонников традиционных ценностей.

В этом ряду находится и работа современного историка, автора нескольких работ о влиянии Европейского Просвещения на Балканах, президента центра по изучению наследия Ригаса Велестинлиса Д. Карамбелопулоса «Ригас и Православие»<sup>134</sup>. Автор сопоставляет взгляды Ригаса с традицией и приходит к выводу о большом влиянии на него православной идеологии.

В историографии достаточно прочно утвердилось представление о непосредственном участии Космы Этолийского в подготовке освободительного восстания: он «явился первым глашатаем идеи освобождения греческой нации... и её предтечей»<sup>135</sup>. Это связано с тем, что долгое время не предпринималось полного издания его наследия и, обосновывая свою точку зрения, авторы ссылались на некие мифические документы, якобы найденные ими в архивах и монастырях.

Существует и противоположная версия: придерживающиеся её учёные полностью отрицали контакты Космы Этолийского с kleфтами и арматолами<sup>136</sup>.

Согласно третьей, компромиссной точке зрения, контакты между святым и kleфтами существовали, но он выступал перед ними лишь с проповедью, а не с призывом к немедленной революции. Этой точки зрения придерживался, в частности, К. Сарделис, полагавший, что если бы святой Косма проповедовал восстание, он был бы сразу казнён турками, среди которых многие, напротив, были под впечатлением его проповеди. Сарделис считает его связи с kleфтами

преувеличеными и «совсем невероятным его участие в восстании Орлова»<sup>137</sup>.

Во многих работах греческих историков подвергается сомнению представление, прочно укоренившееся, в частности, в западноевропейской историографии, в соответствии с которым Косма Этолийский и Никодим Святогорец предстают как греческие националисты, пытавшиеся своими проповедями оказать ассимилирующее влияние на соседние народы<sup>138</sup>.

Практически все греческие учёные называют святого Косму «предтечей восстания 1821 года»<sup>139</sup>. Все они подчёркивают значение проповеди Космы для национального возрождения. Многие называют его в своих работах «отцом<sup>140</sup> возрождённой греческой нации»<sup>141</sup>. Ведь его проповеди открыли новую эпоху не только в жизни народа, но и в новой истории Греции.

Такие же предположения большинство учёных выдвигает и в отношении Никодима Святогорца. Однако детального анализа просветительской концепции и конкретного вклада Святогорца в освободительное движение фактически не проводилось, как правило, дело ограничивалось одними декларациями.

В 1971 году была начата публикация серии, посвящённой ста пятидесятилетней годовщине освобождения Греции. Многие из вошедших в неё изданий оставили заметный след в греческой историографии.

Первая книга серии посвящена выдающимся личностям, по мнению автора, способствовавшим возрождению Греции<sup>142</sup>. Она отражает популярную в историографии точку зрения, в соответствии с которой Косма Этолийский «был предтечей Ригаса и Корαιса»<sup>143</sup>. Рассказывая о жизненном пути и деятельности проповедника, автор приходит к выводу, что он «удержал от неизбежного исчезновения население целых районов страны»<sup>144</sup>. Показательно, что среди «выдающихся личностей», способствовавших освобождению греческих земель, не упомянуты ни Никодим Святогорец, ни другие коливады.

Большая часть работ, посвящённых Косме Этолийскому и Никодиму Святогорцу, сочетают в себе признаки как научных, так и церковно-популяризаторских работ. С одной стороны, они

написаны простым языком, с другой – авторы последовательно опираются на данные источников, стараются избегать пафоса, стремясь к грамотному научному анализу.

Пожалуй, лучшей работой этого направления следует признать монографию С. Саккоса. Автор ещё в детстве узнал о Косме Этолийском, причём не из научной литературы (которая, по его мнению, долго обходила его вниманием), а из рассказов своей бабушки<sup>145</sup>. Он высоко оценивает деятельность Космы Этолийского, сумевшего в обстановке духовного кризиса «воздордить духовную свободу, чтобы сохранить национальную»<sup>146</sup>. Заслуга святого в том, что он помог народу «воздордиться духовно, освободиться от морального, социального и духовного порабощения»<sup>147</sup>. Помимо рассмотрения биографии Космы Этолийского, монография также посвящена тематике его поучений, основное внимание при этом концентрируется на богословской и отчасти социальной проблематике.

Интерес к движению коливадов сохраняется. Так, в последнее время появился ряд работ и по отдельным лидерам этого движения (в том числе и Никодиму Святогорцу). В основе этих исследований, как правило, лежит методика первопроходца изучения никодимовского наследия Феоклита Дионисиатского. Учёные активно используют данные найденных им источников. Кроме того, большинство современных монографий также носят биографический характер и посвящены попытке дать целостную характеристику просветительской деятельности и учению святого Никодима. Рассмотрим наиболее интересные работы такого типа.

Автор исследования «Святой Никодим Святогорец. Жизнеописание и писательская деятельность»<sup>148</sup> профессор Х. Криконис посвящает свою монографию жизнеописанию Никодима и краткому анализу его ключевых произведений (при этом автор основывается на их классификации, предложенной Феоклитом Дионисиатским).

Исследование К. Карапаридиса «Святой Никодим и его литургическое наследие» представляет собой адаптированный автором греческий перевод диссертации, защищённой на

румынском языке в 1987 году. Учёный претендует на воссоздание «целостной картины жизни Никодима Святогорца и его писательской деятельности»<sup>149</sup>, но особое внимание при этом уделяет его пастырским и литургическим произведениям. «Святой Никодим и его литургическое наследие» – одна из немногих в греческой историографии фундаментальных работ высокого уровня.

В последнее время наметилась тенденция к публикации интересных исследований, посвящённых Косме Этолийскому. Среди них выделяются своим фундаментальным и объективным подходом монографии Марии Мамасулы, среди которых особый интерес представляет публикация её диссертационной работы «Язык и образование у Космы Этолийского»<sup>150</sup>.

Главной задачей этого исследования Мамасула полагает рассмотрение педагогической, психологической и общественной составляющей его учения.

Так как в центре внимания исследователя находится язык, используемый проповедником, особое внимание она уделяет его письмам и поучениям, которые рассматриваются ею как церковные, ораторские и литературные тексты.

Отдельный раздел Мамасула посвящает анализу воздействия Космы Этолийского на народные массы (в особенности на население Эпира).

Вторая половина двадцатого века – время нового расцвета традиционализма в Греции. Он связан с именами выдающихся учёных, историков и богословов: Зисиса, Металиноса, Романидиса. Все они старались предложить новые универсальные концепции греческой истории, отличительными особенностями которых стали уважительное отношение к традиции и её выразителям в прошлом. Они выступили против утверждавшегося в историографии мнения, положительно оценивавшего влияние идеологии Просвещения на судьбы греческого государства.

Благодаря этим исследователям интерес к православному традиционализму возрос. Греческие традиционалисты конца восемнадцатого – начала девятнадцатого века стали

восприниматься как отдельное, не связанное с Просвещением, идеологическое течение (однако дальше декларирования существования движения никто не пошёл).

Г. Металинос – один из крупнейших современных греческих учёных, историков и богословов. Он один из идейных лидеров и вдохновителей традиционалистского направления в современной греческой историографии. В нашем исследовании использовано несколько его монографий самой разнообразной направленности.

Металинос подчёркивает, что культурная жизнь в греческом обществе не замирала не только в период Византийской империи, но и во время турецкого владычества. Главное заблуждение нашего времени заключается в поиске «наших учителей и просветителей среди древних, или, по крайней мере, среди европейцев, которые, если следовать логике Кораяса и его сторонников, были прямыми наследниками и продолжателями мудрости наших предков». «Словно мы отказались от своего отца и приписываем своё происхождение исключительно деду»<sup>151</sup> – обращается Металинос к своим современникам.

Одной из недооценённых и непонятых современниками фигур, по мнению Металиноса, стал Косма Этолийский. В своих проповедях он апеллировал к простому народу, стремился «к восстановлению его сплочённости и единой организации»<sup>152</sup>. Металинос полагает, что общественные взгляды Космы Этолийского были наиболее близки идеям Ригаса Велистилиса – у них было сходное понимание национального единства с тем лишь различием, что Косма полагал объединяющим началом религию, а Ригас греческий язык. Учёный полагает, что именно их идеи (а не идеология новогреческих Просветителей, во главе с Адамантиосом Кораясом) стали идейным знаменем революции.

Византийская (ромейская) империя является для Металиноса наивысшей ступенью развития греческой цивилизации. В ней греческий античный идеал и христианство соединились и гармонично дополнили друг друга. Принятие

христианства дало находившейся в кризисе греческой нации возможность для успешного развития.

Автор подробно останавливается на проблеме формирования западнического течения греческой общественной мысли и его противоборстве с традиционным течением. Представители обоих направлений были преданы нации, но именно отношение к религии разделяло их: для одних она была лишь традицией, в какой-то степени пережитком, для других – образом жизни<sup>153</sup> Но и движение традиционалистов, по мнению Металиноса, не было таким однородным: среди них исследователь выделяет тех, кто отверг новые идеи полностью (Афанасий Паросский) и тех, кого отличал более гибкий подход (Евгениос Вулгарис, Никодим Святогорец).

Ряд монографий Г. Металиоса посвящён национальной проблематике, в них автор рассматривает проблему столкновения традиционного средневекового представления о нации с новым, возникшим под воздействием идей Французской революции.

В Византии и Османской империи главным объединяющим фактором была религия. Распад церковного единства для Византии фактически означал бы одновременный распад государства (с этим и была связана борьба с ерсями). Такая же ситуация сохранилась и после османского завоевания, поэтому, по мнению Металиоса, Косма Этолийский и Никодим Святогорец своей деятельностью сохраняли не только церковное, но и национальное единство.

Национальная идея сформировалась под влиянием идеологии Просвещения и стала преобладать в Греции лишь после победы в национально-освободительной войне. Металинос полагает, что этот процесс был искусственным, произошла подмена понятий. Все проекты дореволюционного устройства Греции (в том числе и проект Ригаса Велестинлиса) носили имперский характер, целью национально-освободительных движений также было воссоздание империи.

По мнению Металиоса, Кораис и другие сторонники новогреческого Просвещения были использованы великими

державами, которым не было выгодно воссоздание мощного полиэтнического государства<sup>154</sup>.

Иоаннис Романидис – греческий историк и богослов с мировым именем, автор спорной, но вместе с тем крайне любопытной концепции греческой истории. Он наряду с Металиносом является идейным вдохновителем современного традиционного направления греческой историографии. Его идеал (как впрочем, и большинства традиционалистов) – Романия (Византия). По мнению историка, европейским державам не было выгодно создание мощной империи, объединившей все «ромейские» народы – «было принято решение не только о ликвидации ромейского единства, но и об исказении Православия в соответствии с западными образцами»<sup>155</sup>. На смену имперскому плану Ригаса пришли проекты «агента французов» Кораиса. Постепенно термин «ромеи» стал вытесняться терминами «греки» и «эллины», которые несли яркую этническую окраску.

Профессор Салоникского университета Феодорос Зисис, пожалуй, наиболее жёсткий и бескомпромиссный сторонник традиционного направления историографии. Особый интерес представляет его работа «Коливадика», большая часть которой посвящена решению вопроса о западном влиянии на богословие Никодима Святогорца (он резко критикует Яннараса). К интересным выводам Зисис приходит в отношении новогреческого Просвещения, называя его «неоварламизмом». По мнению учёного, полемика традиционалистов и Просветителей стала своего рода проекцией противостояния исихастов и варлаамитов XIV в.

В последнее время наметилось преобладание монографий, посвящённых движению коливадов в целом над литературой, рассматривающей отдельных его участников. Хотя «коливадская историография» всё же по-прежнему рассматривает Косму Этолийского независимо от участников этого движения, наметившееся преобладание работ, посвящённых его целостной характеристике, на наш взгляд, является свидетельством осознания единства традиционализма и необходимости научной дефиниции этого движения в целом.

Рассмотрим несколько наиболее интересных работ такого направления.

И. Мастроянопулос в начале своей научной деятельности не предполагал, что будет заниматься изучением движения коливадов. Ещё, будучи молодым учёным, он помогал своему научному руководителю, который был занят написанием работы об истоках и формировании творческой концепции известного греческого писателя Александроса Пападьямантиса. В результате проведённого исследования они пришли к выводу о безусловном влиянии коливадской традиции на его писательскую манеру и идеологические установки.

Задача анализируемого нами исследования Мастроянопулоса заключается не столько в рассмотрении этого движения как такового, сколь в изучении его влияния на культурную жизнь Греции. Особое внимание автором уделяется ученикам и последователям коливадов. По мнению исследователя, коливадская традиция и по сей день продолжает оставаться актуальной и находит продолжателей, которые воплощают традиционные идеи в жизнь. Это связано с тем, что движение коливадов «было более глубоким обновлением и просвещением более фундаментальным, чем просвещение... Корайса». «Это была традиция обновлённая и существенная, далёкая от псевдо-консерватизмов и псевдо-модернизмов»<sup>156</sup>.

В своей книге «Движение коливадов» известный греческий историк К. Папулидис подчёркивает, что в случае с этим движением мы имеем дело не просто с богословским течением. Предмет спора коливадов и их оппонентов также не был чисто богословским, основные дискуссии развернулись касательно их отношения к западному Просвещению. По взглядам на структуру и задачам образования представители общественной мысли XVIII века разделились на две группы: традиционалисты (их нередко называют славянофилы) и западники. Основной пафос коливадов (так Папулидис называет всех традиционалистов) заключался в противостоянии западноевропейскому Просвещению и противопоставлении ему традиционных ценностей. Этому и была посвящена их

практическая деятельность, видимым итогом которой стало сохранение монашества, которое и по сей день продолжает оставаться оплотом традиции<sup>157</sup>. Папулидис подробно останавливается на ходе противостояния коливадов со своими оппонентами, сущности их движения, его задачах и итогах. Несмотря на некоторые ошибочные утверждения (Папулидис следует за устойчивым заблуждением, относя к коливадам Неофита Кавсокаливита), монография представляет собой достаточно полное, серьёзное и крайне интересное исследование.

Монография К. Акривопулоса, посвящённая коливадам, представляет значительный интерес: с одной стороны, автор оперирует богатым фактическим материалом, с другой – в его концепции отразились все особенности, свойственные современному направлению греческой историографии. Акривопулос полагает, что влияние идеологии Просвещения в Греции было минимальным, истинными просветителями Эллады стали коливады и Косма Этолийский: «Наше национальное самосознание опирается на исихастов. Косму Этолийского и коливадов»<sup>158</sup>. Борьба шла не между носителями прогрессивных и консервативных идей, а между двумя разными идеологическими доктринами.

Ярким примером одного из современных греческих исследований, посвящённых «коливадской» тематике, может служить работа К. Кукаса «Коливады». Автор не прибегает к комплексному анализу этого движения, не характеризует его как явление. Исследование посвящено трём персоналиям, крупнейшим представителям движения коливадов – Афанасию Паросскому, Макарию Нотарасу и Никодиму Святогорцу. Автор придерживается традиционных подходов, в исследовании мало новизны. Тем не менее, порой он высказывает достаточно радикальные, порой и парадоксальные мысли<sup>159</sup>. В целом, работа создаёт достаточно целостное представление о лидерах движения, отчасти суммируя данные предыдущих исследований.

В отдельную категорию можно выделить исследования, посвящённые развитию греческой системы образования. Общей

особенностью большинства из них является недооценка вклада сторонников традиционных ценностей в развитие школьной образовательной системы. Рассмотрим несколько интересных работ, появившихся в последнее время (с одной стороны, они суммируют опыт предшествующей историографии, с другой – представляют определённый интерес как самостоятельные исследования).

Работа С. Евангелопулоса<sup>160</sup> содержит всесторонний анализ образовательной системы Греции с древнейших времён до наших дней. Книга представляет большой интерес – автор пользуется комплексом разнообразных, несущих большую информационную нагрузку источников. В исследовании рассматривается ряд проблем и вопросов; образовательные программы, учебные пособия, организация образования и его качество в учебных заведениях разного уровня.

Помимо работ, отражающих состояние образовательной системы во всех греческих землях<sup>161</sup>, большой интерес представляют исследования, посвящённые отдельным областям Греции<sup>162</sup>.

Работа Е. Зеллиу-Мастрокоста «Образование в период турецкого владычества. Халкидика» ставит своей задачей показать возрождение школьной системы образования на примере отдельного региона страны. Автор построила своё исследование на материалах многих школьных архивов. Интересно, что сама Зеллиу-Мастрокоста выросла в семье потомственных учителей и некоторые сведения почерпнула из семейного архива и преданий. Также эта монография интересна тем, что в ней впервые в научный оборот вводится множество неопубликованных источников.

Исследование Н. Георгакопулоса «Образование в Аркадии» – яркий пример того, как идеальные установки автора влияют на выводы, к которым он приходит. Уже в предисловии Георгакопулос говорит о новогреческом Просвещении как о единственном факторе, приблизившем национальное возрождение<sup>163</sup>, и не уделяет образовательным взглядам православных традиционалистов практически никакого внимания. Исследователь проводит противопоставление:

Просветители против консервативных сил общества («клерикалов и знати»). Он полагает, что «истинными первопроходцами греческого образования были не те, кто был глубоко связан с традицией (их вклад был избирательным и ограниченным), а те, кто имел возможность соприкоснуться с просвещённой Европой»<sup>164</sup>.

Несомненное достоинство исследования – работа автора с редкими, впервые вводимыми в научный оборот источниками. Несмотря на однобокую трактовку и идеологизированный подход к историческим документам, работа сама по себе представляет значительный интерес ввиду явно недостаточной исследованности как греческой системы образования в целом, так и ситуации в этой сфере в районе Аркадии. Первая часть исследования посвящена школам этого района, вторая – используемым в них программам обучения и учебникам.

Современное состояние греческой науки мы легко можем проследить на материале двух научных конференций, в которых приняли участие ведущие греческие учёные и которые прошли на острове Парос в 1996 и 1998 годах. Среди прочего, они были посвящены православному традиционализму. Крайне интересно исследование Х. Крикониса «Православная традиция и Просвещение согласно Афанасию Паросскому». В ней содержится рассказ не только о самом противоборстве, но и об истоках его зарождения. Столкновение с Западом не было чем-то новым, оно было на повестке дня уже с XIV века. В условиях Османской империи оно обрело форму противостояния византийской (православной) культуры с западной. В Византии наука и богословие были органично и тесно связаны между собой, «теология стала мировоззрением этой цивилизации», «никакое столкновение науки и богословия не было возможно, учитывая, что они дополняли друг друга»<sup>165</sup>. На Западе, по мнению учёного, такого органичного синтеза достигнуто не было, что привело к распространению схоластического богословия и впоследствии к столкновению и отделению науки от богословия. Просветители «поставили знак равенства между Византией и тёмным западным средневековьем и противостояли ей с той же враждебностью и страстью»<sup>166</sup>. По

мнению исследователя, «попытка вестернизации греческой жизни, была бы невозможна без успешной вестернизации Православия, духовное содержание и традиция которого были (и есть) полностью противоположными западноевропейской духовной традиции. Несмотря на это. Запад прилагал колоссальные усилия по достижению этой цели»<sup>167</sup>. В центре полемики стояли три вопроса – Церковь, политическая идеология и образование. Криконис высоко оценивает вклад Космы Этолийского и коливадов (в том числе и Никодима Святогорца) в дело церковного и национального возрождения.

А. Каламатас, в отличие от большинства исследователей, полагает, что в культурном отношении победу одержали не представители новогреческого Просвещения, но представители консервативного направления греческой общественной мысли. Они не отрицали наследие Просветителей *a priori*, хорошо знали их труды и вступили с их положениями в аргументированный спор. Даже самый радикальный представитель движения коливадов святой Афанасий Паросский «не игнорировал философию Просвещения. Этому, среди прочего, способствовало и то, что его учителем был Вулгарис»<sup>168</sup>.

Известный греческий историк, автор нескольких работ по новогреческому Просвещению П. Китромилидис в своём докладе выступил против устойчивой точки зрения, разделяемой как сторонниками, так и противниками Афанасия Паросского, утверждающей, что он был противником земного знания. Традиционалисты были противниками Просвещения, но никак не просвещения (научного). Китромилидис утверждает, что до Французской революции Церковь не выступала и против Просвещений. Он справедливо полагает, что образ коливадов как мракобесов и противников всего нового искусственен и во многом необъективен.

Двадцать первого сентября 1999, в греческом городе Гумениssa открылась конференция «Никодим Святогрец: жизнь и учение». Участие в её работе приняли не только ведущие греческие учёные, но и ряд зарубежных специалистов, занимающихся изучением личности Никодима. Материалы

конференции предполагается издать в двух томах (первый из которых увидел свет летом 2006 года<sup>169</sup>).

Интересно, что в работе конференции приняли участие не только сторонники «традиционного» направления греческой историографии<sup>170</sup> (Георгиос Металинос, Христос Криконис, Феодорос Зисис, Георгиос Капсанис), но и профессор философского факультета Страсбургского университета Астерис Аргириу<sup>171</sup>. О высоком уровне конференции свидетельствует и то обстоятельство, что, помимо учёных богословов, в её работе участвовали историки, этнографы, философы, церковные и общественные деятели. Особое внимание было удалено влиянию наследия греческого традиционализма в славянских странах<sup>172</sup>.

\* \* \*

В отдельную группу можно выделить литературу, посвящённую методологическим проблемам, возникающим при изучении традиционного просветительства.

Отечественный учёный С. Хоружий одним из первых обратил внимание на объективные сложности, возникающие при использовании позитивистской методологии для исследования православного традиционализма, предлагая взамен собственный «метод участия»<sup>173</sup>. «Чтобы постичь «умное художество» исихастов, мысль должна проникнуть в область мистико-аскетического опыта, суметь проследить его строение, найти язык и понятия для его описания и раскрыть его богословский и философский смысл»<sup>174</sup>. Но для решения всех этих задач общепринятая научная методология оказывается во многом бессильной: «разработанная позитивизмом, она соответствует внешнему регистрирующему наблюдению, какое производится в экспериментальных науках, и давно замечалось, что для такого подхода вся область религиозного опыта – сфера субъективного произвола и голословных непроверяемых заявлений. Проявления этого опыта невоспроизводимы, их интерпретация внешним наблюдателем не совпадает с самосвидетельствами носителей опыта, а суть и природу опыта просто нельзя выразить на позитивистском языке»<sup>175</sup>. Необходимо учитывать, что главная часть, составляющая

исихастский опыт, представляет собой глубокий внутренний процесс, для которого непригодна обычная научно-философская методология описания опыта».

Решением задачи, по мнению Хоружего, служит позиция диалогического или участного сознания. В соответствии с ней, «научное сознание, сохраняя свои определяющие черты и цели, вместе с тем должно быть причастным к описываемому опыту, должно в той или иной мере его разделять и на него откликаться, меняя собственные установки в зависимости от его содержания»<sup>176</sup>.

Интересно, что попытки выработать «метод участия» неоднократно предпринимались в отечественной историографии и до Хоружего. В частности, выдающийся церковный историк XIX в. И. Соколов писал, что «подходить к религии, к христианству, к православной Византии нельзя так, как подходят к изучению жуков или фольклора. Надо воплотиться в объект своего исследования»<sup>177</sup>.

На ограниченность позитивистской методологии, её непригодность для характеристики чуждых культурных и духовных традиций, обратили внимание и некоторые греческие учёные. Так автор монографии «Коливадское движение» К. Акривопулос, указывая на недостатки позитивистской методологии, подчёркивает, что при характеристике традиции «рационализм является плохим советчиком»<sup>178</sup>. Он утверждает, что для того, чтобы проникнуть в суть традиционализма, необходимо оценивать его не столько как идеально-политическое течение, а как образ жизни, в основе которого лежит «умное делание»<sup>179</sup>. Многие ошибки западных учёных были связаны именно с тем, что они не были знакомы с православной традицией, а это привело к неправильному пониманию самого традиционализма и его роли в греческой истории.

Весьма показательно, что греческий учёный пришёл к этим выводам независимо от Хоружего, однако, в отличие от него, ограничился лишь постановкой проблемы, фактически не прибегнув к разработке новой радикальной методологии.

Интересно, что независимо от ряда отечественных и греческих учёных необходимость «метода участия» фактически

формулирует и крупнейший английский византинист Стивэн Рансимэн: «Можно утверждать, что тот, кто не был воспитан в атмосфере Православной Церкви, не в состоянии понять её до конца, а тем более описать её. Объективный исследователь, прежде чем начать своё исследование, должен исполниться симпатией к ней и забыть вкус диалектической точности, с которой можно оценивать западное богословие»<sup>180</sup>.

На наш взгляд, использование этого подхода является актуальным применительно и к нашему исследованию и позволяет избежать многих ошибок и проблем, которые неминуемо возникают при рассмотрении данного вопроса с помощью исключительно позитивистской методологии. «Оставаясь собою и в своём времени, отвечая на вопросы своей окружающей реальности, мы должны войти в стихию, в живую жизнь традиции, обрести идентичность с нею, достигнув, в известном смысле, актуального смыкания времён»<sup>181</sup>.

# **Глава I. Начальный этап деятельности Космы Этолийского и Никодима Святогорца**

## **1.1. Ситуация в греческих землях и активная общественная позиция Космы Этолийского и Никодима Святогорца**

В данной главе нашего исследования в центре внимания будет сразу несколько дискуссионных и недостаточно исследованных в историографии проблем. Многие аспекты формирования мировоззрения, общественно-политических и педагогических взглядов Космы Этолийского и Никодима Святогорца ещё не были предметом серьёзного исследования. Между тем именно в начальном периоде их деятельности следует искать причины их активной общественной позиции, истоки мировоззрения, взгляда на науку, просвещение и национальное освобождение.

Мы также сопоставим мировоззрение Космы и Никодима на этапе его формирования в период начала их активной просветительской деятельности, определим временные рамки начала их сотрудничества, постараемся ответить на вопрос, являются ли выявленные тенденции простым совпадением или закономерностью.

Безусловно, лишь на материале этой главы сложно будет сделать окончательные выводы об отнесении Космы Этолийского, Никодима Святогорца и других традиционалистов к единому идеиному движению. Однако, на наш взгляд, именно в этапе формирования их мировоззренческих и просветительских концепций следует искать корни традиционного просветительства, истоки его программы по просвещению соотечественников, взгляда на перспективы национально-освободительного движения.

Ключевой вопрос, до сих пор вызывающий полемику в историографии, – причины занятия традиционалистами активной общественной позиции и последующего выхода в мир с проповедью к соотечественникам. Полагаем, что наиболее оправданным решением станет рассмотрение этой проблемы в контексте предшествующей и современной им христианской традиции. Для понимания, были ли Косма и Никодим

независимыми друг от друга фигурами, или, напротив, есть основания для отнесения их к единому мировоззренческому течению, следует установить, насколько преемственна их деятельность с предшественниками, действовали ли они независимо друг от друга или в рамках чёткой программы, нашли ли опору и поддержку у современных традиционалистов и Просветителей.

Принципиальной частью работы станет рассмотрение начального этапа деятельности Космы Этолийского и Никодима Святогорца в контексте общественной и идейной ситуации в греческих землях второй половины XVIII века. Такой подход представляется нам оправданным, так как позволяет найти ответ на вопрос: насколько вообще была актуальна и востребована программа традиционалистов, учитывала ли она специфику сложившейся в Греции обстановки.

23 мая 1453 года произошло одно из самых трагических событий в греческой истории – под натиском турок-османов пал Константинополь. В историографии положение православного населения османской империи до сих пор оценивают по-разному. Расходятся друг с другом и данные источников, причём противоречащие друг другу оценки мы можем встретить даже в рамках одного и того же документа. Так, русский путешественник Леонтий Зеленский поражается тому, «как могут турки давать полномочие... отправлять церковные обряды с такой вольностью»<sup>182</sup>, несмотря на это, большинство церквей требуют «поправления, в сем последнем препятствует, много-набожному греческому желанию, турецкое глупо-мнение собственной их пользы неведущее точно как зависть; вновь же делать где надобны церкви на место развалившихся от древности, особенно от пожаров, политическая магометова заповедь ни как не дозволяет»<sup>183</sup>.

Противоречивость оценок объясняется региональной и управленческой спецификой разных областей страны. Такие явления как «святых монастырей разорение, и запустение... христианству заклание, и от турок попранье: жён и младенец похищение»<sup>184</sup>, безусловно, имели место, однако, как правило, не были целенаправленной политикой османской империи.

Ситуация сильно зависела от политики местных властей, географического положения того или иного региона.

Тем не менее, мы можем выделить ряд общих тенденций и процессов, в большей или меньшей степени распространявшихся к началу XVIII века на все греческие области, главными из которых стали массовая исламизация и кризис образования.

После завоевания Византии греческую систему образования постиг глубочайший кризис. Он был вызван комплексом причин, ставших следствием распада византийской империи: бегством учёных людей на запад, демографическим кризисом, разрывом общинных связей и упадком городов.

Из Греции бежали не только преподаватели, но и богатые семьи; в этой связи некому было спонсировать учебные заведения. Ощущалась нехватка не только учителей, но и учеников, ведь традиционно образование получали дети, прежде всего, из обеспеченных слоёв общества. Множество учебных заведений было закрыто, в библиотеках и архивах безвозвратно погибло более 120 тысяч рукописей<sup>185</sup>.

Сами османские власти никогда не заботились о том, чтобы создать благоприятные условия для развития и органичного функционирования образовательной системы. Они «никогда не проявляли намерения ответственно и системно подойти к проблеме просвещения порабощённых ими народов»<sup>186</sup>. Таким образом, для просвещения немусульманского населения не было создано ни законодательной основы, ни соответствующего института, получившего государственную поддержку. Любые формы организации образовательного процесса были возможны только благодаря инициативе представителей самих порабощённых народов и при условии попустительства со стороны турецких властей. Кроме того, власти не оказывали никакой финансовой помощи образовательным учреждениям, в лучшем случае, при условии «спокойной обстановки»<sup>187</sup> не препятствуя их функционированию. Зачастую относительной степени свободы можно было также добиться с помощью взяток – православные были «принуждены всячески доставать деньги на покупку своей веры»<sup>188</sup>. В то же время

«провинциальные правители могли притеснять школы, сколько им было угодно; а многие из них смотрели на образование для меньшинств как на в высшей степени нежелательное явление»<sup>189</sup>.

Для понимания ситуации, сложившейся в образовательной сфере, следует принять во внимание положение, характерное для церковного управления, ведь именно Церковь в лице Патриарха и архиереев традиционно отвечала за образование православного населения Османской империи.

Патриарх и архиереи, наряду с представителями греческих аристократических фамилий, были ответственны за лояльность православного населения. Их наделили беспрецедентными правами и привилегиями, несопоставимыми с положением высшего духовенства во времена Византийской империи. На какое-то время духовенство даже было освобождено от выплаты хараджа, а его привилегии охранялись законом. В руках Патриарха и Синода сосредотачивались все дела церковного управления, они обладали гражданской, судебной и полицейской властью. Все экономические вопросы жизни Церкви находились в исключительной компетенции Патриарха, который в глазах завоевателей являлся собственником всех церковных имуществ и владений. Таким образом, «по своему внутреннему устройству Константинопольский Патриархат представлял собой как бы государство в государстве, со своей администрацией и судом, со свободным (по крайней мере, теоретически) исповеданием веры, с правом общинного самоуправления и т.д.»<sup>190</sup>.

Надо ли говорить, что в этой ситуации образовательная политика Церкви напрямую зависела от правящего Патриарха, а её реализация, в свою очередь, от политики и личных качеств архиереев на местах. Печальная ситуация, сложившаяся в греческих церковных кругах, во многом определялась завоевателями, умело использовавшими политику «кнута и пряника» и подарившими высшему духовенству в обмен на лояльность возможность творить произвол.

Некоторые архиереи, как феодальные князьки, обирали клириков-вассалов, продавали духовные должности за

вознаграждение, налагали анафемы на неугодных им безвинных клириков и мирян. Другие, напротив, обладая огромным авторитетом в глазах народа, использовали своё влияние в органах власти в интересах Церкви и своей паствы. Вокруг таких архиереев собиралась греческая интеллигенция, озабоченная проблемами просвещения и народного образования.

Таким образом, во многих областях страны (где правящими архиереями были люди, не проявлявшие никакой заботы о своей пастве, её просвещении и воспитании в духе православной традиции) сложилась очень непростая обстановка. В XVIII веке греческий мир переживал «фазу наивысшего истощения своего духовного иммунитета»<sup>191</sup>. На Балканах сложилась ситуация, при которой люди постепенно отходили от традиционной культурной традиции. К этому периоду относится волна массовой исламизации тысяч христиан, преимущественно в отдалённых и труднодоступных районах. Причем характерно, что принятие ислама часто носило массовый и добровольный характер. Предположительно, к концу XVII века более миллиона европейских мусульман были потомками родителей-христиан, отрёкшихся от своей веры<sup>192</sup>.

Часто люди отказывались от христианской веры целыми общинами, сёлами и даже городами: «К 1740 году большая часть греков провинции Берата в массовом порядке приняла ислам. В 1759 году население целого района в Центральной Македонии в день Пасхи приняло ислам во главе со своим митрополитом...»<sup>193</sup> В большинстве случаев люди стремились принять ислам по причинам сугубо практического характера: для получения высоких постов и налоговых льгот. Однако очевидно, что в глубине этих процессов лежала постепенная потеря национальной идентичности и разочарование в возможности избавления от иноземного ига.

Особенно сложной ситуация была в Северном Эпире, где в описываемый период мусульманами стало более полумиллиона человек. «Школы разрушились из-за нехватки преподавателей... катастрофы XV и XVI столетия не позволили основать новые школы. Таким образом, селения Эпира около двух столетий

были лишены всякого доступа к образованию»<sup>194</sup>. Показательно, что именно просветительской деятельности в этом регионе традиционалисты впоследствии уделили особое внимание.

## 1.2. Воспитание и образование как факторы формирования общественно-политической и педагогической концепции Космы Этолийского

Ситуация на родине Космы Этолийского – в Этолоакарнании, как и во всём «горном неграмотном греческом мире»<sup>195</sup>, была очень тяжёлой. Повсюду процветало варварство и безграмотность, отдельные районы были изолированы друг от друга: «часть народа умела лишь читать и писать как попало, большая же часть была погружена в пучину полной безграмотности»<sup>196</sup>. Люди скрывались в высоких труднодоступных горах, постепенно утрачивали связь с соседними поселениями и культурно обособливались, традиционные общинные связи были нарушены. В горных районах было множество разбойников, нападавших не только на представителей турецких властей, но и на собственных соплеменников. Во многих деревнях не было церквей и, как следствие, школ. Конечно, нельзя сказать, что культурная жизнь в Греции полностью замерла, но экономические и культурные центры располагались в городах плодородной Фессалии, Крита и Пелопоннеса, то есть вдали от родины Космы Этолийского.

На первый взгляд, на период начала его просветительской деятельности ситуация в сфере образования не была столь трагичной, как в первые годы турецкого владычества. Однако основание по инициативе отдельных «жаждущих светильников»<sup>197</sup> небольшого числа школ в наиболее развитых областях Греции не могло кардинально изменить ситуацию в лучшую сторону. Проблема заключалась в полном отсутствии организации образовательного процесса, более того, за годы турецкого владычества во многих областях население уже не чувствовало необходимости в получении образования и ничего не делало для исправления сложившейся ситуации.

На родине святого Космы особенно остро стояли такие проблемы, как нехватка преподавателей, литературы, учебных заведений. Именно трагическое состояние в образовательной сфере стало главной причиной, способствовавшей началу

деятельности святого по основанию школ, деятельности, которая, в конечном итоге, приобрела значительный масштаб и привела к конкретным осязаемым результатам. Сложившаяся в греческих землях ситуация оказала прямое влияние на программу его действий, которая была основана на великолепном знании сложившейся обстановки и содержала в себе конкретные шаги по выходу из кризиса.

По поводу места и времени рождения Космы Этолийского в историографии нет единого мнения. Большинство исследователей сходятся на том, что наиболее вероятное место рождения святого Космы – соседние деревни Таксиархис<sup>198</sup> или Метало Дендро<sup>199</sup>. Некоторые авторы, опираясь на свидетельства народных преданий, указывают на место между двух этих деревень: «родился на горной вершине между двух деревень, которая называется Проскиниси»<sup>200</sup>. Констас, разделяющий эту точку зрения, рассказывает, что Косма родился во время летних сельскохозяйственных работ и «единственными пелёнками для младенца стали листья дерева, под которым он родился»<sup>201</sup>. Других источников, подтверждающих эту версию, нет и, скорее всего, мы имеем дело всего лишь с распространённой народной легендой (тем более показательно существование похожей легенды о герое национально-освободительной войны Макриянисе).

В решении этого вопроса более надёжным источником являются не народные легенды, а свидетельство первого биографа Космы Никодима Святогорца: «Сей, воистину, человек Божий, учитель и проповедник, Косма был родом из Этолии, из небольшого селения Метало Дендрон»<sup>202</sup>. Ещё одно подтверждение, что родиной проповедника было этолийское село Метало Дендро, мы находим у Х. Переноса и в воспоминаниях сопровождавших его учеников<sup>203</sup>.

В соответствии с этими же источниками, святой Косма родился в 1714 году. При крещении он получил имя Констас (Констант) и в детстве носил фамилию, связанную с профессией отца – Анифантис. Родители Констаса из-за преследования турецких властей вынуждены были бежать из Эпира и обосновались в Этолии в 1700 году. Они были ткачами,

отца звали Димитрий, и он был родом из деревни Грамено, мать была из Влахохори (это поселение располагалось в районе Парамифии).

На наш взгляд, то обстоятельство, что родители святого были родом из Эпира, во многом объясняет особое внимание, которое он впоследствии уделил этому региону. Ведь благодаря рассказам родителей, он не понаслышке был знаком со сложившейся там критической ситуацией.

О юных годах Космы Этолийского почти ничего неизвестно, но вероятно, до двадцати лет он оставался в своей деревне, помогая родителям в ведении хозяйства.

В одном из своих поучений святой Косма указывает на то, что был воспитан в семье благочестивых родителей: «Мой отец, мать, весь мой род – все благочестивые православные христиане»<sup>204</sup>. Об этом же пишет и его первый биограф – Никодим Святогорец<sup>205</sup>. В данном случае это не просто использованный им агиографический штамп, а ключевой момент, объясняющий его решение посвятить себя делу образования сограждан и сохранения православной традиции. Косма был подлинным христианином – забота только о своём спасении была неприемлема для него, боль за соотечественников, забота о ближнем заставили его посвятить себя просветительскому служению, которое впоследствии стало для него смыслом жизни: «И вот слово, сказанное Господом нашим Иисусом Христом о том, что христианин, будь то мужчина или женщина, должен заботиться не только о своём спасении, но равным способом должен печься и о том, чтобы не впали в грех его братья. С тех пор, как я услышал его... оно долго точило моё сердце, как червь точит дерево, и я размышлял, не зная, что предпринять»<sup>206</sup>. Как видим, без исполнения собственного предназначения он не мыслил и личного спасения. Семья сыграла ключевую роль не только в определении его жизненных установок. На наш взгляд, помимо преданности православным традициям, у родителей святого был определённый уровень образования и культурной грамотности. Это подтверждает и тот факт, что брат Космы Хрисанф Этолийский также стал известным общественным и

церковным деятелем, немало сделавшим для возрождения греческой нации.

Хрисанф оказал большое влияние на брата, который впоследствии во многом повторил его путь: «необходимость богопознания посредством изучения Евангелия вкупе с ощущением собственной неграмотности сподвигла братьев к поиску знаний и отъезду из родных мест... Боль за неграмотных соотечественников подвигла их не только к тому, чтобы самим получить образование, но и к тому, чтобы посвятить всю свою жизнь трудам по-религиозному просвещению соплеменников, основанию школ, а также подготовке просвещённых педагогов, учёных и книжников»<sup>207</sup>.

Хрисанф стал не только примером для Космы, но и его первым наставником и учителем<sup>208</sup>. Святой пошёл по стопам старшего брата, как и он, стал монахом, священником, активным участником православного просветительского движения.

Несмотря на упадок образования и духовный кризис, Этолия была местом с богатыми духовными традициями. Перед глазами Космы Этолийского стоял пример его земляков, не раз предпринимавших более или менее успешные попытки просвещения соотечественников.

Одним из них был священномученик Иаков, подвизавшийся за два века до Космы Этолийского в монастыре Иоанна Предтечи в Дервиксте, располагавшемся в непосредственной близости от селения, где прошло детство Космы. Иаков был игуменом, пришедшим в Этолию из одного из афонских монастырей для просвещения и духовного окормления населения этой области. Его деятельность имела большой успех: за советом и знаниями к нему съехалось множество народа из окрестных селений и даже из других областей Греции. В конце жизни святой Иаков принял мучническую кончину.

Ещё одним ориентиром для Космы, вероятно, стал другой его соотечественник Евгений Яннулис (1600–1682). Не случайно один из греческих учёных Я. Каритцас называл Косму Этолийского и его брата Хрисанфа его «духовными внуками»<sup>209</sup>. Знаменитый учитель и проповедник, как и святой Косма, был

родом из этолийской деревни Метало Дендро. Он также был из небогатой семьи, в четырнадцать лет ушёл из дома и стал монахом. Так же как и Косма, он отправился на Афон за духовным руководством и новыми знаниями. Вернувшись на родину, «учил и руководил юношами..., параллельно трудясь над основанием новых школ. Готовил своих учеников к тому... чтобы они стали квалифицированными преподавателями в других школах. Также учил с церковного амвона... и собственным примером»<sup>210</sup>. Показательно, что в одной из основанных Яннулисом школ учился впоследствии и Косма Этолийский. Более того, в детстве святой ходил на церковные службы в храм Введения во Храм Пресвятой Богородицы, также построенный Яннулисом.

Евгений Яннулис стал для Космы примером удачного совмещения учительства и священства. Во многом благодаря его примеру, святой впоследствии сам вышел в мир и затем призывал к расширенному толкованию задачи священника как педагога и объединителя разрозненных народных сил. Методика преподавания Яннулиса, особенности его образовательной концепции во многом повлияли и на Косму Этолийского, для которого также были характерны: воспитание на собственном примере, использование народного языка<sup>211</sup>, преданность традиции, совмещение учительства и проповедничества, основание новых школ и подготовка преподавателей. Несмотря на это, масштаб деятельности Космы Этолийского и Евгения Яннулиса были явлениями несопоставимого порядка. К середине XVIII века школы, основанные Яннулисом, пришли в упадок и фактически прекратили своё существование. Система учебных заведений, основанных святым Космой, напротив, выдержала проверку временем.

Ещё одним предшественником Космы Этолийского был проповедник Нектарий Терпос, деятельность которого пришлась на первую половину XVIII века. Терпос, как впоследствии и Косма, проповедовал на народном языке и уделил особое внимание району Северного Эпира и Македонии. Его книга «Вера» выдержала три издания и, несмотря на запрет турецких властей, снискала большую популярность у православного

населения империи. Поучения Терпоса, построенные на святоотеческой и античной традиции, были направлены на поддержку национального и религиозного самосознания его слушателей.

Косма Этолийский жил в условиях простой деревенской жизни до двадцати лет, то есть в период формирования основных принципов и мировоззренческих установок. Общение с простыми, зачастую неграмотными, терявшими связь с традицией, терпящими лишения соотечественниками, не только предопределило его решение посвятить себя делу возрождения нации, но и помогло ему на этом пути. Косма, долгое время помогавший родителям в их ремесле<sup>212</sup> и ведении хозяйства, был хорошо знаком с реалиями и проблемами сельской жизни и мог общаться с соотечественниками на равных, а не как кабинетный учёный, знакомый с ситуацией лишь в теоретическом аспекте, миссия которого неизбежно была бы обречена на провал.

Источников, необходимых, чтобы понять, когда святой принял решение посвятить себя делу возрождения нации, явно недостаточно. Мы почти ничего не знаем о его детских годах, и это не позволяет нам с точностью проследить формирование его общественно-политических взглядов. Но очевидно, что это был процесс постепенный и поступательный: ему способствовало воспитание в семье, приверженной традиционным ценностям, и полученное им образование. К тому времени, когда он принимает решение уйти в монастырь, его жизненные взгляды, очевидно, уже во многом сложились, образование лишь укрепило его уверенность в них, он приобрёл знания, необходимые для его последующей просветительской деятельности.

С молодости у Космы была большая тяга к знаниям, и он старался воспользоваться любой возможностью, чтобы получить образование: «Я, христиане, посвятил учёбе сорок пятьдесят лет ... глубины мудрости изучил»<sup>213</sup>. По свидетельству его биографа, «будучи ещё мирянином, блаженный издавна имел в сердце сильное желание всем тем, чему учился, послужить на пользу братий христиан»<sup>214</sup>. «Как

боль и лишения бедности часто толкают бедняка к поиску и, в конце концов, достижению богатства, так нехватка образования» стала для него «движущей силой для поиска знаний»<sup>215</sup>.

На родине Космы Этолийского было много монастырей: святой Параскевы в Мандре, Иоанна Крестителя в Дервиксте, Успения Божьей Матери в Катафигио и несколько других. А монастыри в то время были центрами не только духовными, но и образовательными и общественными: в них жили учёные, отказавшиеся от эмиграции, они обладали обширными библиотеками из редких рукописей<sup>216</sup>. Вероятно, в одном из этих монастырей Косма научился так называемой «священной» грамоте, которая заключалась в чтении, письме, знании азов арифметики и заучивании наизусть молитв и церковных песнопений.

Согласно Сафасу, Констас с восьми лет обучался под руководством иеродиакона Герасима Литсикаса в Сигдитсе. После десятилетнего обучения в 1732 году он возвратился на родину. В двадцать лет он стал «обучаться грамматике иеродиаконом Ананием Дервишьяном»<sup>217</sup> в общинной школе Ломботины<sup>218</sup>. Под грамматикой в то время подразумевалось системное образование. На основании того, что в этой школе был собран сильный преподавательский состав<sup>219</sup>, мы можем сделать вывод, что святой Косма был способным и одарённым учеником, так как в том же 1734 году он был назначен в общину Ломботины учителем. Такая практика в то время была распространённой и повсеместной: знаменитый Ригас Велестинлис также долгое время совмещал обучение с преподавательской деятельностью. Относительно преподавательской деятельности Космы сохранились некоторые свидетельства. Зимой он учил в церкви, летом в тени деревьев. Он знал учебные тексты наизусть и преподавал, не заглядывая в книги. Его метод преподавания был достаточно передовым и во многом отличался от общепринятых образовательных методик. На основе цитат из Апостола или Октоиха он развивал национальные, моральные или социальные идеи. Общепринятым в то время учительскому монологу он

предпочитал двусторонний живой диалог с учениками. Стремясь к полному доверительному взаимопониманию со своей аудиторией, он не использовал телесные наказания<sup>220</sup>. Очевидно, что уже тогда началось формирование образовательного метода и установок святого, ведь стремление к достижению доверительных отношений и живого диалога со слушателями составило основу его деятельности как проповедника. Помимо преподавательской деятельности, по воскресеньям он трактовал для соотечественников богослужебные тексты. Показательно, что уже тогда он стремился пользоваться не книжным, а понятным народу простым языком. Крайне интересно народное предание, согласно которому Косма уже в этот период открыл первую школу в селении Таксиархис<sup>221</sup>.

Своё образование Констас продолжил в Элиномусио Враянон. Это учебное заведение было открыто при монастыре святой Параскевы в местечке Гува известным проповедником Евгением Яннулисом. Помимо богословских и общеобразовательных дисциплин, Косма получил навыки врачевания и изготовления лекарств. Практические знания по медицине он, безусловно, использовал сам и преподал их своим ученикам. Помимо гуманитарных дисциплин, святой смог расширить свои знания по арифметике и геометрии. Что касается хронологии его обучения в этой школе, то, вероятно, он приступил к занятиям в 1737 году, сколько продлилось его обучение неизвестно, однако, скорее всего, он оставался там до своего отъезда на Афон, совмещая учёбу с преподавательской деятельностью.

В XVIII веке «истинная монашеская стихия»<sup>222</sup> Афон был центром культурной и общественной жизни Греции, и вместе с тем, как и в византийские времена, продолжал оставаться «хранителем церковного предания и христианского просвещения»<sup>223</sup> и «высшей школой христианского подвижничества и благочестия»<sup>224</sup>. С одной стороны, на Афоне всегда были подвижники-аскеты, для которых книжные знания не имели первенствующего значения, но с другой, были и книжники, которые, судя по огромным библиотекам афонских

монастырей, составляли там большинство. Чтение и изучение Священного Писания и творений отцов Церкви было для большинства афонских монахов обычным и естественным занятием.

Именно на Афон, в знаменитую Афонскую Академию – учебное заведение при Ватопедском монастыре – отправился для продолжения обучения Косма Этолийский. Афониада переживала тогда период расцвета и была, пожалуй, ведущим учебным заведением, специализировавшимся на преподавании логики, грамматики и богословия<sup>225</sup>.

Период учёбы святого в Афониаде мало исследован. В связи с тем, что большинство учёных ограничиваются ссылкой на общеизвестные факты его биографии, не прибегая к конкретному анализу пребывания Космы в Афонской Академии, в нашей работе будет сделана попытка подробнее осветить учебный процесс Афониады и показать участие святого в жизни Академии.

Инициатива по её созданию принадлежала игумену Ватопедского монастыря Мелетию. В мае 1750 года открытие нового учебного заведения было одобрено Патриархом Кириллом V, и Афониада официально начала своё функционирование.

Мы полагаем, что Косма в числе других одарённых учеников обучался в Афониаде бесплатно, более того, во время обучения ему выплачивали стипендию. Ведь критерием назначения стипендии были: способность ученика и его стремление к знаниям, соответствие возрастному цензу (исключались взрослые ученики) и, наконец, его бедность<sup>226</sup>. Святой удовлетворял всем этим условиям. Более того, из его биографии мы узнаем, что он прибыл на Афон с другими одарёнными детьми со всей Греции.

В Афониаде было своё общежитие – трёхэтажное здание, состоявшее из ста семидесяти комнат, в которых одновременно могли проживать свыше пяти сотен учеников. Там, вероятно, и жил святой Косма в ходе своего обучения в Афонской Академии.

Курс обучения в Афониаде носил очень интенсивный характер. «Мы, прикладывая непередаваемые усилия, переписывали, изучали, не имея возможности отдохнуть хотя бы пять часов в сутки»<sup>227</sup>, – писал об обучении в Афонской Академии однокурсник Космы Иосиф Моисиодакс.

Полный курс обучения в Афониаде длился девять лет: первые четыре года ученики проходили начальный курс обучения, называвшийся грамматикой, следующие пять лет были посвящены изучению математических и философских дисциплин<sup>228</sup>. В круг философских дисциплин входили логика, введение в философию и метафизику. В круг математических дисциплин – арифметика, геометрия, физика, космография. Параллельно шло обучение латинскому языку.

Языком обучения Афониады был древнегреческий. Его знание впоследствии позволило Косме изучить Священное Писание и Предание, работать с древними рукописями, помогло наладить контакт с патриархами и видными учёными своего времени, стало серьёзным подспорьем в его просветительской деятельности. Мнение, в соответствии с которым «Косма больше не верил ни учителям, ни сложным философским концепциям, которые они преподавали своим ученикам, наполняя их умы множеством ненужных и непонятных простому народу (о котором он всегда думал) вещей... Он разочаровался в учёной традиции. Он также не разделял взглядов своих преподавателей в отношении языка, который простой народ отвергал и считал иностранным»<sup>229</sup>, не соответствует действительности. Святой не раз с благодарностью вспоминал своих наставников, полагая, что время, проведённое в Афонской Академии, стало важным этапом в его подготовке к просвещению соотечественников. Свидетельством принятия им учёной традиции служит и основание Космой ряда школ, в учебной программе которых был древнегреческий язык.

Преподавателями святого стали выдающиеся афонские монахи: «Там окончил он изучение грамматики под руководством учителя Панагиота Паламы, а потом выслушал и логику от учителя Никола Царцулии из Мецовой, который с учёнейшим Евгением управлял тамошним училищем»<sup>230</sup>.

Среди преподавателей Космы Этолийского особо следует отметить «учёнейшего Евгения» Вулгариса (1716–1806), одного из крупнейших греческих просветителей и богословов, назначенного управляющим Ватопедской школой в 1753 году. Безусловно, он оказал определяющее влияние на формирование общественно-политических взглядов святого Космы. Некоторые исследователи даже высказывают предположение, что его решение продолжить образование на Афоне было обусловлено именно тем, что он стремился стать учеником Вулгариса<sup>231</sup>.

Обладавший великолепным образованием, Вулгарис был известен не только в Греции, но и за её пределами (в частности, долгое время состоял в переписке с Вольтером). Слава Вулгариса, его преподавательское мастерство привлекли в Афониаду учеников даже из Германии, Венеции и России<sup>232</sup>. «Со всех сторон к нему приходили ученики, чтобы услышать нового Платона»<sup>233</sup>.

Первоначально проявив интерес к идеям Просвещения, Вулгарис впоследствии отверг их как противоречащие православной традиции, сторонником и защитником которой он всегда был. Он также был сторонником Великой Идеи – возрождения Византийской империи и объединения в ней всех балканских народов.

Христофорос Перевос – член практически всех тайных обществ, направленных на возрождение Греции, «как никто другой знал свой эпоху»<sup>234</sup>, писал о некоем тайном обществе, которое составили ученики Вулгариса. Его целью стала борьба с безграмотностью: «В это время группа учеников Евгения (в том числе и Косма), видя великую неграмотность своего народа и нависшую в связи с этим опасность над Православием и Родиной, согласилась единодушно во имя Святой Троицы помочь нации через обучение грамоте, так каждый старался найти подходящее... место, чтобы помочь Родине»<sup>235</sup>. Интересно, что среди участников общества многие стали впоследствии архиереями и известными учителями. Они «отправились в самые отдалённые районы страны... где основывали школы... с целью борьбы с невежеством и

духовного возрождения отечества»<sup>236</sup>. То обстоятельство, что сам Христофорос Перревос был лично знаком с некоторыми участниками этого общества<sup>237</sup>, позволяет нам с определённой степенью уверенности говорить о его существовании. Данные Переноса находят подтверждение и в других источниках: о тайном обществе Вулгариса, «состоявшем из тридцати человек», сохранились сведения и в народной традиции города Янина<sup>238</sup>.

Как бы то ни было, обучение под руководством Вулгариса, помимо получения фундаментального образования, во многом предопределило мировоззрение Космы Этолийского – его преданность Православной традиции и Великой Идеи.

Вулгарис свободно владел латинским, итальянским, французским языками. Некоторые исследователи утверждают, что он также знал еврейский, немецкий, турецкий, арабский, русский и валашский языки<sup>239</sup>. Он был последовательным сторонником изучения иностранных языков и ввёл некоторые из них в учебную программу Афонской Академии<sup>240</sup>. Многие ученики Вулгариса (в том числе и Косма Этолийский) свободно владели иностранными языками.

Вулгарис был энтузиастом своего дела: в Академии он открыл сверхштатный предмет преподавания – латынь – и платил учителю латинского языка из собственных денег. Помощников у него было также больше, чем полагалось по штату, а плату они получали из его личных средств. Помогал он и нуждающимся ученикам, употребляя на это часть своего жалованья. Он говорил о себе: «Я бился изо всех сил, чтобы поставить как можно лучше свою Академию; для достижения этой цели я не жалел ни своего здоровья, ни денег»<sup>241</sup>.

Мы полагаем, что во многом пример Евгения Вулгариса укрепил энтузиазм святого Космы и сформировал у него представление, что через постепенное возрождение всеобщей системы образования<sup>242</sup>, с помощью распространения знаний среди народа, можно приблизить национальное освобождение и переломить непростую ситуацию, сложившуюся в образовательной сфере.

В учебном процессе Вулгарис наряду с принятыми тогда классическими текстами использовал и произведения иностранных авторов<sup>243</sup>. Взяв на себя преподавание риторики, логики, метафизики и богословия, философских и естественнонаучных дисциплин, Вулгарис стал преподавать их, придерживаясь новейших данных современной науки, принятых на Западе<sup>244</sup>.

Вероятно, это в большой степени обусловило интерес, который впоследствии проявил Косма к новым образовательным методикам. Мнение о том, что «он видел, что все эти дисциплины не смогут способствовать ни религиозному, ни моральному возрождению отечества»<sup>245</sup>, ошибочно. Он, как и Вулгарис, не раз использовал их в повседневной просветительской деятельности.

Вулгарис оказал большое влияние на традиционалистов. Даже наиболее последовательный противник следования западным образовательным стандартам, самый осторожный из традиционных просветителей святой Афанасий Паросский (он также был учеником Вулгариса) никогда не отвергал учёной традиции и не дистанцировался от своего учителя, к которому всегда испытывал безграничное уважение<sup>246</sup>.

Стоит сказать несколько слов и о других преподавателях Космы по Афонской Академии. Несмотря на то, что их влияние на святого было несоизмеримо меньшим, чем влияние Вулгариса, на наш взгляд, этот вопрос неправомерно обойдён современной историографией.

Евгений Тзардзулис и Панагиот Палама обладали у современников высоким авторитетом. Например, один из лидеров Просвещения Моисиодакс считал Тзардзулиса, наряду с Вулгарисом и Н. Феотокисом, одним из трёх «способных преподавать любую науку»<sup>247</sup>.

Как и Вулгарис, Тзардзулис был «русофилом, сторонником Великой Идеи, мечтавший об основании греческой империи на развалинах турецкого государства»<sup>248</sup>. Молва о нём быстро распространилась по всей Греции и в какой-то момент даже «заслонила собой славу Вулгариса»<sup>249</sup>.

Как впоследствии и святой Косма, Тзартзулис активно использовал простой язык, чтобы донести свою просветительскую программу до широких народных масс.

Панагиот Палама читал в Академии эллинскую словесность, причём его лекции пользовались у учеников громадным успехом<sup>250</sup>. Интересно, что он также был активным просветителем-практиком и основал впоследствии школу в городе Месологи.

Мы полагаем, что проведённое исследование опровергает мнение одного из наиболее авторитетных современных греческих учёных профессора Христоса Яннараса, в соответствии с которым Косма Этолийский «возник из ниоткуда», вопреки любым предпосылкам: «...Из каких школ, благодаря каким учителям, какому церковному кругу появился этот человек?»<sup>251</sup> Как видим, святой вышел из круга таких же традиционалистов, убеждённых сторонников освобождения родины через повсеместное распространение грамотности среди народа. Он был учеником Вулгариса, которого сам Яннарас называет «наиболее выдающимся греческим книжником XVIII века»<sup>252</sup>. Если, по словам самого Яннараса, Вулгарис «остался верен православным догматам»<sup>253</sup>, по каким причинам он отделяет Косму от всех его современников, подчёркивая, что только в его учении можно встретить «осязаемое чувство евангельского спасения, которое можно увидеть лишь в величайших произведениях святоотеческой традиции»?<sup>254</sup> Опыт последующей просветительской деятельности Космы Этолийского показал, что он никогда окончательно не разрывал связи с современной ему учёной традицией, а, напротив, активно пользовался полученными знаниями в своей просветительской деятельности.

Вероятно, сотрудничество деятелей, многие из которых стали впоследствии участниками традиционного просветительства, началось ещё в Афониаде, многие ученики Вулгариса отправились с проповедью в разные области Греции, другие стали архиереями и учителями. Логично предположить, что они и впоследствии помогали друг другу, стремясь к

возможно большему распространению знаний и православной традиции среди народа.

В 1759 году, после распада Ватопедской школы<sup>255</sup>, Констас принял постриг под именем Косма в обители Филофеу. В 1760 году он покинул Афон, пробыв там, таким образом, десять лет. Как мы уже отмечали, главной причиной, побудившей Косму Этолийского покинуть монастырь, была забота о соотечественниках и стремление к апостольскому служению: «Он часто говорил, что учёные должны стремиться не в господские дома, не ко двору вельмож и не для богатства и знаменитости расточать свою учёность, но ... обязаны учить простой народ, живущий в великом невежестве и грубости»<sup>256</sup>. Это тем более важно, потому что некоторые исследователи<sup>257</sup> ошибочно утверждали, что Косма оставил монашескую жизнь вследствие разочарования, вызванного ею, и стал монахом лишь для того, «чтобы стать проповедником и получить дополнительный авторитет у слушателей»<sup>258</sup>.

Эту точку зрения он сам опровергает в одном из своих поучений<sup>259</sup>. Решение посвятить себя делу народного возрождения не было спонтанным, святой постепенно готовился к осуществлению задуманного. На Афоне он изучал святоотеческую литературу и Священное Писание, их знание впоследствии помогло ему в его миссионерской деятельности, «чтобы достойно исполнить это богоугодное дело, он попросил у соратников оставить его, по крайней мере, на два года на Святой Горе, чтобы он мог тщательно изучить Священное Писание и Предание»<sup>260</sup>. Важно, однако, понимать, что святой Косма шёл в монастырь отнюдь не только за знаниями, но и в поисках духовного самосовершенствования. На наш взгляд, главной причиной принятия монашества стало для него желание пройти духовную подготовку, чтобы получить возможность обратиться к соотечественникам. «В аскетической сосредоточенности» традиционалисты «не покидали всё внешнее на произвол судьбы», в них «происходило то духовное накопление, которое, в конечном счёте, держит мир»<sup>261</sup>.

Завершили образование Космы уроки риторики, полученные им в Константинополе у своего старшего брата Хрисанфа

Этолийского. Нам удалось установить, что такой выбор преподавателя был обусловлен отнюдь не только родственными связями. Дело в том, что в 1758 году Хрисанф специально ездил на Керкиру, чтобы посетить занятия по риторике одного из авторитетнейших специалистов в этой области Никифора Феотокиса. Вероятно, решение Космы выслушать курс риторики у Хрисанфа Этолийского было обусловлено именно этим обстоятельством.

Большую помощь оказал святому и его учитель по Афонской Академии Евгений Вулгарис. После распада Афонаиады он, как и Косма, в 1760 году отправился в Константинополь, где Патриархом стал его покровитель Серафим Анин<sup>262</sup>. На наш взгляд, Вулгарис помог Косме в получении разрешения на проповедь, вероятно, представив Патриарху одного из своих самых одарённых учеников, рассказав о его миссии.

Таким образом, очевидно, что на Афоне Косма Этолийский не только получил необходимые знания, но и утвердился в своей решимости посвятить себя делу просвещения соотечественников. Святой оказался там не из-за стечения обстоятельств, а благодаря осознанному выбору, ведь учёба за рубежом была для него неприемлема, а Афон был единственным местом в Греции, где он мог получить фундаментальное образование. На Афоне он укрепился в своей преданности православной традиции – там он нашёл единомышленников, укрепивших его веру и стремление способствовать национальному возрождению. Как и другие традиционалисты, Косма отправился в монастырь не только за знаниями и дополнительным авторитетом, но и для прохождения школы христианского подвижничества и достижения определённой ступени духовного совершенства.

Мы вполне можем утверждать, что Косма Этолийский был готов к просветительской деятельности, обладал для этого всеми необходимыми знаниями, в том числе и опытом преподавателя и проповедника, который в сочетании со знанием современных реалий, сложившихся на Балканах, впоследствии предопределил его успех. Также важно, что он

получил благословение отцов и учителей, одобравших его рвение<sup>263</sup>, ведь без их разрешения он вряд ли бы решился на то, чтобы начать деятельность проповедника и просветителя: «Я посоветовался со своими духовными наставниками, архиереями, патриархами, открыв им свои мысли: угодно ли Богу, чтобы я взялся за это дело, и все убеждали меня взяться за него и сказали, что оно является добрым и святым»<sup>264</sup>. В соответствии с православным вероучением такие серьёзные решения принимаются только с благословения духовного отца, тем более необходимо помнить, что Косма был иноком, а послушание – одна из главных обязанностей монаха.

### **1.3. Традиционализм и формирование общественно-политической концепции Никодима Святогорца и его взглядов на образование**

Никодим Святогорец родился на Наксосе – самом большом и богатом острове Кикладского архипелага. Как и Этолия, Наксос был местом с богатыми духовными и образовательными традициями, однако, в отличие от родины Космы Этолийского, родина святого Никодима находилась не под турецким, а под венецианским владычеством.

Ситуация в венецианских владениях вызывает в историографии достаточно противоречивые оценки, которые вызваны, на наш взгляд, тем, что ситуация там сильно менялась и часто зависела от региональной специфики тех или иных областей. Именно поэтому в источниках мы можем встретить как свидетельства откровенного произвола венецианских властей (в частности, запрета на свободное функционирование греческой образовательной системы), так и данные об их невмешательстве в греческие дела и предоставлении населению высокой степени свободы<sup>265</sup>.

Ряд источников, свидетельствующих о серьёзном давлении на греческое население венецианских и других католических областей, были обнаружены нами в архиве внешней политики Российской империи. Так, большая группа жителей Ливорно в 1757 году обратилась к своему соотечественнику Пананиоту Кондониу, постоянно проживавшему в Российской империи, с просьбой «исходатайствовать им позволение свободно исполнять обряды и следовать догматам своего греческого закона». «Мы находимся, все православные греки, в великом гонении и крайних горестях, от злобы находящихся здесь при Церкви нашей по очереди Римских попов; кои нас принуждают к принятию на себя их печати Антихриста, дабы мы учинили исповедание веры Латинской, и сделались Папистами, через принятие ересей их», «нас они презирают, и исповеди, причастия, погребения, и похорон при Церкви нашей лишают»<sup>266</sup>. Схожие данные о ситуации в венецианских

владениях мы можем найти и в другом документе – речь идёт о жалобе жителя острова Кефалония архимандрита Герасима Фоки, свидетельствовавшего об «уничтожении ... греческой Церкви»: вытеснении православных из храмов и насильственном принуждении священников поминать Папу римского<sup>267</sup>.

«Исследователи, занимавшиеся изучением состояния образования на Кикладах, а особенно на острове Наксос, во времена венецианского владычества говорят о том, что систематическое образование на греческом языке там отсутствовало»<sup>268</sup>. Это не значит, что греческие школы были вообще запрещены, однако, все они были вынуждены действовать под жёстким контролем властей. Венецианцы старались наладить конструктивные отношения с греками, чтобы воспользоваться их помощью в случае открытого столкновения с Османской империей. Но организация и поддержка образовательного процесса со стороны властей отсутствовала, а строительство школ было связано с инициативой частных лиц или Православной Церкви. В качестве официальных языков были установлены итальянский и латинский. Зачастую после окончания местных учебных заведений ученики продолжали своё образование в итальянских университетах или в высших греческих школах в Генуе и Падуе.

Рождение святого Никодима совпало с особой активизацией католических миссионеров, эпицентр деятельности которых приходился именно на Кикладские острова. На Наксосе, всегда бывшем крупным образовательным центром, ещё в XVI веке активную деятельность начали иезуиты и капуцины, основавшие на острове свои миссии и школы. Католики развернули там активную издательскую деятельность, наводнив остров богословской литературой и учебными пособиями.

На наш взгляд, то обстоятельство, что Никодим Святогорец впоследствии уделил первостепенное внимание именно написанию и изданию учебных пособий, богословских трудов и антикатолической литературы, объясняется во многом именно его великолепным знанием обстановки и острой потребности его современников в богословской и учебной литературе. В

ситуации, когда влияние «педагогического и идеологического материала, импортируемого с Запада» и агрессивная пропаганда западных миссионеров серьёзно подорвали «церковное самосознание» греков<sup>269</sup>, Святой не мог не посвятить свою жизнь борьбе за возвращение сограждан в лоно Православной Церкви, укреплению её авторитета и становлению собственной значимой издательской и образовательной программы.

Именно к этому периоду относится формирование анти-латинских настроений Никодима, проявившихся впоследствии во многих его произведениях: «Одно уже то, что мы питаем ненависть и отвращение к латинянам столько веков, – это одно уже ясно показывает, что мы гнушаемся ими как еретиками»<sup>270</sup>. Громадное влияние католичества, с которым он столкнулся ещё в детском возрасте, «позволило ему как бы от противного особо оценить сокровища Православия и стать впоследствии учителем и певцом Церкви, усвоившим все анти-латинские аргументы, собранные со времён схизмы вплоть до XVIII в. (факт, явствующий из написанных им позднее сочинений)»<sup>271</sup>.

Антикатолические настроения вообще были визитной карточкой многих представителей традиционного просветительства<sup>272</sup>. Весьма негативно к католичеству относился и Косма Этолийский, считавший его даже более опасным для Греческой Церкви, чем ислам<sup>273</sup>. Такой подход мог быть отражением обычного для греческого традиционализма негативного отношения к Католической Церкви, мог сформироваться у святого Космы и под влиянием его учителя Евгения Вулгариса<sup>274</sup>, но не в последнюю очередь мог быть, на наш взгляд, обусловлен его непосредственным знакомством с ситуацией в венецианских владениях. Косма не раз посещал области, где имела место активная пропаганда католических и протестантских миссионеров. В ходе своего первого миссионерского путешествия он посетил в 1775 году и остров Наксос, где, по всей видимости, и состоялось его знакомство с Никодимом Святогорцем.

Никодим, впоследствии ставший первым биографом Космы Этолийского, сам пишет о том, что стал очевидцем и

слушателем его проповеди<sup>275</sup>. Кроме того, как и сам Косма, святой Никодим тоже был учеником его брата Хрисанфа Этолийского и «несомненно, множество раз слышал от своего учителя о деятельности и заслугах его брата»<sup>276</sup>.

О целях, с которыми Косма посетил остров Наксос, в историографии нет единого мнения. А. Ксанфопулу-Кириаку ставит под сомнение факт посещения им Кикладских островов с миссионерской задачей. Она полагает, что визит был обусловлен лишь необходимостью встречи с братом Хрисанфом. Однако приводимый ею аргумент, что на этих островах не было исламизации, и, как следствие, святой Косма не рассматривал их как объект для проповеди, малоубедителен. На это указывает то обстоятельство, что Никодим стал очевидцем его проповеди, а также неоднократные миссионерские путешествия Космы в венецианские владения в будущем. Вполне возможно, святой узнал о непростой ситуации в регионе именно из рассказов своего брата или Никодима Святогорца и личного знакомства с ситуацией, по крайней мере, именно такая трактовка событий во многом объясняет особое внимание, которое Косма уделил венецианским владениям впоследствии.

Как видим, ситуация в греческих землях оказала определяющее влияние на формирование мировоззренческой концепции Космы Этолийского и Никодима Святогорца. Знание сложившейся обстановки, близость к народу и знание его проблем не только предопределили их решение посвятить себя просвещению соотечественников, но и способствовали выработке целостной просветительской программы.

Роднит двух деятелей традиционного просветительства и то обстоятельство, что, несмотря на рано сформировавшееся у них негативное отношение к католичеству, они впоследствии проявили гибкий, не догматизированный подход, и подчас заимствовали некоторые удачные приёмы и решения католических миссионеров. Несмотря на то что «святой Никодим предпочитал держаться подальше от любого компромисса в вопросах веры»<sup>277</sup>, он в то же время «интересовался современной ему западной духовностью»<sup>278</sup>, с

интересом изучал работы иностранных авторов и даже цитировал некоторых из них в своих произведениях<sup>279</sup>. «Беззаконные обычай латинян и других еретиков следует нам презирать и отвергать, то же, что у них правильно, не противоречит канонам и подтверждено установлениями Вселенских Соборов, нам отвергать не следует, чтобы самим не впасть в заблуждение и уже самим не отвергнуть Священные Каноны»<sup>280</sup>; «нет ничего зазорного, если кто-то выберет у оппонента правильное и хорошее, но не следует заимствовать вредное и неправильное»<sup>281</sup>, – этим принципам святой Никодим твёрдо следовал при написании своих сочинений.

На наш взгляд, то обстоятельство, что Косма Этолийский и Никодим Святогорец активно пользовались понятным народу языком, во многом обусловлено именно знанием обстановки и учётом того, что димотикой<sup>282</sup> уже давно активно пользовались католические и протестантские миссионеры, учившие и проповедовавшие на димотике, а также издававшие на ней грамматики.

Таким образом, именно в периоде формирования общественно-политических взглядов Никодима Святогорца и Космы Этолийского следует искать истоки многих особенностей их педагогических концепций, а также причины тех или иных действий в ходе последующей работы по просвещению греческих земель. Вероятно, во многом, именно проблема острой нехватки литературы вынудила святого Никодима избрать издательскую деятельность как основной путь реализации его просветительской программы. Подобным же образом, нехватка школ на родине святого Космы подвигла его впоследствии к реализации комплексной программы по открытию и обеспечению функционирования ряда новых учебных заведений. Хотя, безусловно, на выбор их жизненного пути влиял ещё целый ряд факторов, роль обстановки в выборе их мировоззренческих и педагогических приоритетов невозможно переоценить.

Родители Никодима Святогорца были людьми «благочестивыми и религиозными»<sup>283</sup>. Семья сыграла очень важную роль в складывании его жизненных принципов и

установок – Николай<sup>284</sup> был с детства погружен в православную традицию, и это в большой степени предопределило его решение посвятить себя делу просвещения сограждан и повсеместного распространения православной традиции. Следует отметить, что практически все традиционные просветители (во всяком случае, все лидеры этого движения) были выходцами из благочестивых православных семей, «ибо, если начаток свят, то и целое; если корень свят, то и ветви»<sup>285</sup>. Показательно, что брат Космы Этолийского также стал монахом и проповедником, мать Никодима Святогорца после ухода сына в монастырь также приняла монашество под именем Агафья, монахиней стала и сестра другого традиционного просветителя Макария Нотараса Ефросиния<sup>286</sup>.

Как и Косма Этолийский, Никодим Святогорец рано поразил современников своими способностями и с детства проявлял к учению большое рвение. «Немногим даётся ясный ум, любовь к учению и память. Эти качества при правильном использовании способствовали превращению Николая в учителя Церкви»<sup>287</sup>. Его первым учителем стал приходской священник, обративший внимание на способности одарённого юноши. Показательно, что священник, «удивляясь столь раннему развитию своего ученика, стал позволять ему прислуживать в церкви, в том числе и на Божественной литургии. Двенадцатилетний Николай, подававший большие надежды, поступает в школу на Наксосе, где обучается и внешней<sup>288</sup>, и христианской науке»<sup>289</sup>.

Первым учебным заведением, где Никодим смог удовлетворить свою тягу к знаниям и получить необходимые в его последующей просветительской деятельности знания, стала так называемая «школа Наксоса». Основанная трудами учёных архиереев Афанасия и Иоасафа, в 1770 году она была преобразована, а в 1781 г. перенесена в монастырь святого Георгия, где находилась до 1821 года. Вплоть до своей кончины в 1785 г. школой заведовал брат Космы Этолийского – архимандрит Хрисанф Этолийский, ставший первым учителем Николая.

Хрисанф не только был связан тесной дружбой с Никодимом, но и оказал определяющее влияние на

формирование его мировоззрения и педагогической концепции. В некоторых произведениях<sup>290</sup> святого Никодима отразились его знания философии, медицины, астрономии и военного дела. Но в «Евангельской школе» Смирны, где Никодим завершил своё обучение, таких предметов не было. Можно предположить, что в совершенстве владевший этими науками Хрисанф Этолийский передал свои знания Никодиму, тем самым, повлияв на его последующую писательскую деятельность. Но главным итогом трёхлетнего обучения святого на Наксосе (1773–1775) стало «системное знание греческого языка и филологии»<sup>291</sup>, также ставшее заслугой его учителя Хрисанфа Этолийского.

Хрисанф приобрёл общегреческую известность и авторитет ещё в период, когда возглавлял Патриаршую Академию в Константинополе, поэтому и малоизвестная до этого школа на Наксосе вскоре стала знаменитым на всю Грецию духовным и образовательным центром.

«Хрисанф очень заботился об образовании своих учеников»<sup>292</sup>, для нужд школы им была собрана большая библиотека. Он хотел, чтобы его ученики после окончания школы на Наксосе продолжали своё образование. Работал с молодёжью острова, проповедовал Евангелие, причём делал это, как правило, бесплатно. Мы полагаем, что представление о возможности безвозмездной работы по просвещению сограждан Хрисанф передал и своим ученикам Косме Этолийскому и Никодimu Святогорцу.

Он старался вдохновить учеников собственным примером, так, многие традиционалисты впоследствии на практике применяли его идею о поддержке талантливых учеников, предоставлении им жилья и стипендии. Хрисанф также на практике применил принцип долговременного вклада: в своём завещании оставил на обучение двух одарённых учеников 300 грошей, положив их под 8 процентов годовых. Впоследствии этой практикой пользовались и многие традиционалисты, в том числе и брат Хрисанфа Косма Этолийский, положивший под проценты большие суммы денег на обеспечение созданной им системы образования.

Хрисанф был для Космы и Никодима не только учителем, но и духовным наставником. Фактически, Хрисанф действовал заодно и совместно с коливадами, нашедшими убежище на острове Наксос. Вероятно, что он даже жил с ними в одном доме<sup>293</sup>, получив тем самым возможность координировать с ними свою просветительскую деятельность. Он был монахом, сумевшим в миру совместить тайную молитву<sup>294</sup> с активной просветительской деятельностью. Его пример был для Космы и Никодима особенно актуален, так как хорошо знакомые с историческими примерами возможности сочетания активного выхода в мир и исихастского подвижничества, они своими глазами увидели актуальность и возможность такого пути в современных им условиях.

Епископ острова Наксос, видя перспективы Николая, взял его под своё заступничество. Он посыпает его для более углублённого обучения в «заведение университетского уровня»<sup>295</sup> – знаменитую Евангельскую школу в городе Смирна. Как и для Космы Этолийского, обучение на родине стало для Никодима сознательным выбором. В условиях альтернативы: обучение за границей – высшая школа на родине, святой без колебаний предпочёл второй вариант. Вероятно, на его выбор повлияли не только негативное отношение к перспективе обучения за границей, но и рекомендации его учителя Хрисанфа Этолийского, позаботившегося о том, чтобы устроить своего ученика в перспективное учебное заведение на родине.

По свидетельству его биографа, обучение Святогорца в Смирне продолжалось пять лет<sup>296</sup>. Интересно, что вместе с Николаем в школе учились будущие Константинопольские Патриархи Неофит VIII и Григорий V, а также другие выдающиеся церковные и общественные деятели. Один из соучеников Николая так характеризует его в своём послании: «Он знал наизусть всё, что читал, не только философские, экономические, медицинские, астрономические и военные трактаты, но и все сочинения поэтов и историков, древних и новых, греческих и латинских, равно как и писания святых отцов. Ему было достаточно один раз прочесть любую книгу,

чтобы запомнить её на всю жизнь»<sup>297</sup>. Особенных успехов святой достиг «в изучении древнегреческого языка»<sup>298</sup>.

Очевидно, что эти способности впоследствии сильно помогли Никодиму в его просветительской деятельности: он смог обрабатывать большие массивы информации, с успехом работать с рукописями в монастырских библиотеках, помнил наизусть Священное Писание, многие труды святых отцов и древнегреческих философов. Всё это, несомненно, серьёзно упрощало и ускоряло написание его собственных произведений. По свидетельству его биографа, «когда он читал какую-то книгу по любому предмету или слышал речь, достойную запоминания, он запечатлевал их в своей голове, которая поистине была как бы некоей сокровищницей. И мы видели, как он извлекал это оттуда в нужное время... Когда говорил он, то производил свидетельства таким образом, что язык почти не поспевал проговаривать то, что всплывало у него в уме: изречения Божественного Писания, толкования и жития святых... с указанием и страниц, а касательно рукописей – где он каждую встречал»<sup>299</sup>.

Интересно, что схожими способностями обладал и Косма Этолийский, знавший учебные тексты наизусть, преподававший и проповедовавший по памяти, не заглядывая в книги<sup>300</sup>.

Надо сказать, что всех традиционалистов отличало такое качество как способность к наукам, что в сочетании с целеустремлённостью и осознанием своего просветительского долга перед согражданами позволило им достичь больших результатов.

«Весьма рано в чистой душе Никодима родилось убеждение, что он принадлежит не себе самому, но всем... Пребывая в рамках христианских догматов и нравственных принципов, он не мог мыслить эгоцентрически. Как показала вся его жизнь, он родился только для служения. Мерилом своих мыслей и чувств он всегда полагал пользу ближнего»<sup>301</sup>.

Немногие исследователи обращают внимание на то, что святой Никодим наряду с писательством попробовал себя и в ряде других свойственных традиционному просветительству ипостасей: проповедничество и преподавательской

деятельности, причём достиг на этих поприщах вполне значимых и осязаемых успехов. Он стал учителем и наставником, популярным не только в среде его учеников, но и за пределами школы. Вскоре его стали приглашать для проведения занятий в различных благородных домах Смирны.

После пятилетнего обучения (совмещаемого с преподавательской деятельностью), кроме общеобразовательных предметов и основ богословия, Никодим в совершенстве овладел древнегреческим и латынью. Некоторые исследователи утверждают, что он также выучил итальянский и французский языки<sup>302</sup>. Старец Иерофей Дендринос, «зная о великой добродетели и редкостном богословском и светском образовании, писал ему позднее: «Приди, сын мой, хотя бы теперь, в старости моей, чтобы я оставил тебя по смерти моей учителем в школе, ибо нет у меня равного тебе в преуспеянии». Кажется, ещё и в годы учёбы он делал ему подобные предложения»<sup>303</sup>.

В 1770 году Никодим возвращается на родину и становится секретарём своего покровителя Анфима Вардиса. По сообщению биографа Никодима, во время своего служения у митрополита он познакомился с изгнанными со Святой Горы иеромонахами Григорием, Нифонтом и старцем Арсением<sup>304</sup>. Эта встреча стала ключевой в формировании взглядов святого. Именно коливады наряду с Хрисанфом Этолийским стали для него передатчиками традиции и исихастского опыта.

С самых ранних этапов своей истории восточно-христианское монашество включало в себя систему или же институт духовного наставничества – старчества. Диада старец–послушник или же учитель-ученик выступала как универсальный механизм воспроизведения, передачи традиции во времени. Через эти отношения духовного наставничества передавались все характерные для православного мировоззрения особенности поведения, отношения к миру, обществу и ближнему.

У каждого традиционного просветителя были наставники и духовные руководители, посредством общения с которыми у них происходило знакомство с монашеским опытом изнутри и

постепенное приобщение к православной традиции. Без этого они не могли приступить к делу просвещения соотечественников, так как исходили из традиционного для православной духовности представления, что мирское знание (земные науки) должны сочетаться с непосредственным опытом богоопознания и богообщения.

Для Космы Этолийского такими наставниками, наряду с его братом, стали афонские «отцы и наставники», благословившие его на просветительское делание<sup>305</sup>. Косма, как и Никодим, посчитал обретение исключительно мирских знаний недостаточным для выхода в мир условием и сознательно прошёл школу афонского монашества, чтобы изучить традицию изнутри и получить необходимые духовные знания и опыт.

Для святого Никодима такими наставниками стали коливады, Хрисанф Этолийский, а также славный своей добродетелью монах Сильвестр Кесариец, «напитанный мёдом безмолвия и созерцания», в течение многих лет «подвизавшийся в тесной хижине»<sup>306</sup>. «В лице этого мудреца Николай как бы открыл одного из древних отцов-подвижников и делателей умной молитвы XIV века»<sup>307</sup>. Сильвестр подробно рассказал ему об афонском монашестве и жизни на Святой Горе, изложил Николаю основы нравственной философии безмолвия и обучил его основам созерцательной жизни.

Афанасий Паросский оставил в своей рукописи о нём воспоминания: «Были тогда, – пишет он, – в одной келье несколько братий из числа гонимых, человек десять или пятнадцать, которые размышляли, что им делать перед лицом напастей? И после многих слов поднялся некий одноглазый муж, великий и добродетельный подвижник, родом из Кессарии Каппадокийской. Он не только никогда не изучал грамматики, но даже не говорил правильно на общепринятом греческом языке. По продолжительным же упражнениям и обучению он изучил общую грамоту, а от многое безмолвия стяжал такое опытное знание Церковного Предания и так понимал написанные подревнегречески книги, что и учёных постыжал»<sup>308</sup>.

«Общение с отцами-святогорцами укрепило в Никодиме решение стать монахом, как и благородное стремление –

принести свои выдающиеся духовные силы и замечательное образование на службу Церкви. Пятилетнее пребывание на Наксосе с учёными занятиями при митрополите стали периодом приготовления. Николай очень рано познакомился со всем, что касалось монашеского жития, и его глубокое знание учения отцов-исихастов, которое он явил через два года после прибытия на Святую Гору в «Добротолюбии», «Эвергетине», книге «О постоянном Божественном Причащении»... убеждают нас, что в своём отечестве он подвизался как монах, изучая книги о божественном монашеском любомудрии, и, конечно, творя «умную молитву»<sup>309</sup>. Как видим, он полностью подчинил свою подготовку к просветительскому служению важному принципу православной духовности: не учить тому, чего не познал и не исполнил самостоятельно.

Таким образом, на наш взгляд, Никодим и Косма совместили в себе мудрость и знания своих учителей и преподавателей (Евгения Вулгариса и Хрисанфа Этолийского) с аскетизмом и опытным богословием исихастов Сильвестра, Григория, Нифонта и Арсения.

Постепенно святой Никодим всё больше укреплялся в решимости принять монашество и посвятить свою жизнь совмещению духовного самосовершенствования и распространения традиции среди соотечественников. Из рассказа его биографа мы узнаём, каким большим было его желание отправиться в место, где сохранялась чистота православного учения, – на Святую Гору Афон. Однажды на берегу моря он встретил капитана, чей парусник отправлялся на Афон. Николай договорился с моряками, и они обещали взять его с собой, «однако не знаю почему, но, кажется, позабыли они, и отчалил корабль. Николай же, увидев отходящий корабль, с воплями и рыданиями бросился в море и поплыл, чтобы догнать упльывающих. Моряки, видя, что он не поворачивает назад, убоялись Бога, вернулись и взяли его. И таким образом он добрался до Святой Горы»<sup>310</sup>.

«Афон всегда был очагом просвещения. Многие из монахов достигали замечательных успехов в научных своих занятиях и озnamеновали себя выдающимися учёно-литературными

трудами в различных областях знания. У них в обычай было учреждать при монастырях и школы для приготовления клириков из среды иноков, а также устраивать библиотеки»<sup>311</sup>. Кроме того, «афонские монахи чутко прислушивались и к несчастьям внешнего мира: всякий раз, когда Православному Востоку угрожали те или иные бедствия, они шли к нему на помощь, щедро благотоворили бедным и неимущим, во время голода или после нашествия врагов снабжали греков деньгами на устройство школ, церквей, благотворительных учреждений и т. п. Таким образом, Афон в течение ряда веков является центральным очагом религиозно-созерцательной жизни Православного Востока, главной школой аскетических подвигов для всего православного мира, ревностным хранителем церковного предания и христианского просвещения, необоримой твердыней Православия»<sup>312</sup>.

Именно этими традиционными, исторически сложившимися особенностями афонской монашеской республики и объясняется, на наш взгляд, решение Космы и Никодима сделать его исходным пунктом, форпостом своего просветительского служения.

Как и Косма Этолийский, святой Никодим и в монастыре проявил свой талант и способности. Показательно, что он принял постриг всего лишь спустя несколько месяцев после своего появления в обители (в то время положенный испытательный срок перед принятием иноческого сана составлял три года). Кроме того, он сразу стал секретарём обители и чтецом на монастырских службах<sup>313</sup>.

Сразу после своего прибытия на Святую Гору Никодим погрузился в изучение рукописей и работу в монастырских библиотеках. Обладая уникальной памятью и трудолюбием, он не только изучил большой объём информации, накапливая необходимые для своей будущей деятельности знания, но и систематизировал монастырский архив, каталогизировав найденные им рукописи. Стоит отметить, что в его распоряжении была богатейшая библиотека, в которой хранились неизданные рукописи и на пергамене, и на бумаге с VII по XVIII вв.

Интересно, что Никодим, как и Косма, оставался в монастыре в течение двух лет, приобретая первый опыт монашеской жизни. «Живя в монастыре, он соединил практику с теорией. Согласно евангельской заповеди и православному Преданию, прежде следует самого себя сделать достойным проповедуемого учения, и лишь затем приниматься за дело учительства»<sup>314</sup>.

До сих пор в историографии продолжаются споры относительно причин ухода из монастыря Никодима Святогорца, который, на наш взгляд, был обусловлен целым комплексом факторов. Святой завершил период начальной подготовки, а для ведения активной просветительской деятельности ему необходима была большая степень свободы и уединения и возможность посещать библиотеки других афонских обителей для сбора дополнительного материала. Однако все эти действия были невозможны в рамках строгого монастырского устава. Едва ли причиной его ухода из монастыря стал конфликт с монастырской братией, «питая уважение к трудам инока Никодима», игumen и другие отцы «охотно соглашались на его длительное пребывание вне стен Дионисиата. Не исключено также, что святой с самого начала своей киновиальной жизни испросил от отцов относительную свободу для писательских занятий»<sup>315</sup>. На наш взгляд, это свидетельствует не только об изначальном одобрении его миссии, но и о понимании, что просветительская деятельность Никодима является делом общенационального масштаба, перед лицом которого можно пойти на предоставление ему особого положения и возможностей. В пользу того, что святой едва ли мог пойти на конфликт с монастырской братией, говорит и то обстоятельство, что послушание было не только одним из основных монашеских обетов, но и ключевой установкой для первых шагов в монашестве. Едва ли Никодим мог пойти на самовольный уход из монастыря, нарушив тем самым все монашеские правила и пойдя наперекор воле духовных наставников, ведь и сам Святогорец неоднократно называл монастырь «спасительным ковчегом родины»<sup>316</sup>, подчёркивая, что монах по возможности должен оставаться в своём монастыре.

Никодим, как и Косма Этолийский, прошёл комплексную подготовку и начал свой писательский труд и просветительскую деятельность в духовной зрелости, о чём свидетельствует то обстоятельство, что его аскетические и духовные воззрения оставались неизменными с самого начала его писательства до конца его жизни.

Далее нам предстоит ответить на вопрос о причинах, побудивших православных традиционалистов заняться просветительской деятельностью. Важно понять, руководствовались ли они при выходе в мир одними и теми же мотивами? Насколько вообще они действовали в рамках предшествующей им православной традиции? Необходимо понять, почему монахи, посвятившие всю свою жизнь борьбе со страстями и непрестанной молитве, стремившиеся к достижению обожения, обратились с проповедью к соотечественникам, тем самым в какой-то степени поставив под угрозу личное спасение. На всю остроту и принципиальность этой проблемы указывает в одном из своих поучений Косма Этолийский: «Вы хотите сказать: «А ты ведь монах, что ты делаешь в миру?» – И я, братья мои, неправильно поступаю, но так как народ наш погряз в невежестве, я сказал себе: «Пусть Христос потеряет одного меня, одну овцу, но обретёт других». Быть может, по милосердию Божьему и вашим молитвам спасусь и я»<sup>317</sup>.

Мы видим, что в этом отрывке святой Косма сам даёт ответ на поставленный нами вопрос: «...Потому что народ наш погряз в невежестве». Очевидно, что это был вполне осознанный и принципиальный выбор. Спасение соотечественников было для него приоритетным, или, по крайней мере, без помощи согражданам он не мыслил и собственного спасения. Схожими мотивами руководствовался и Никодим Святогорец, целью которого стала забота о спасении ближнего: «Любовь к своим братьям во Христе, пылавшая в сердце святого, видна и в тех выражениях, которые он столь часто употребляет: «возлюбленные», «братья мои о Христе», «ваша Любовь». Любовь к братьям-христианам и назидание Церкви всегда руководили преподобным в его многолетних и тяжких

трудах»<sup>318</sup>. Просветительское служение стало для них не простым, но осознанным выбором: в ситуации угрозы для отечества и Церкви они предпочли отказаться от уединённого подвижничества и возложили на себя непростые труды по распространению традиции и образования среди православного населения Османской империи.

Важно понимать, что прецеденты активного участия монахов в жизни общества случались в истории Православия и раньше, в условиях кризиса монахи не раз принимали активное участие в жизни своих соплеменников – мирян.

Ответ на вопрос о возможности совмещения монашества с участием в мирских дела, на наш взгляд, необходимо искать в русле метода участия, учитывая особенности исихастской традиции, её отношения к миру и ответа, который она предлагает на вопрос о возможности совмещения молитвенного подвига с активной гражданской позицией, а также о приоритете личного спасения или спасения сограждан.

Цель иночества, как нравственной силы, заключается не только в спасении от мира, но именно в спасении мира. Служение миру может проходить как в непосредственном контакте с этим миром, так и вдали от него. При этом молитва за мир заменяется подчас открытым служением человечеству. Именно созревшие духом подвижники предают себя подвигу сострадательной любви к миру, обращаются к нему с наставлением и готовым предложением по решению его насущных проблем.

Слова Григория Богослова: «Просветись сам, и другие просветятся» и другого крупного христианского писателя св. Иоанна Лествичника: «Высшая степень чистоты есть начало богословия», на наш взгляд, достаточно показательны. Как мы уже отмечали, Косма Этолийский, Никодим Святогорец, равно как и другие традиционалисты, прежде чем обратиться к соотечественникам, прошли долгую подготовку.

«Весьма показательно для православного предания то обстоятельство, что, прежде чем начать рассуждать о веших божественных и человеческих» традиционалисты «подъяли подвиг по очищению самого себя посредством аскезы и уже

затем устремили око души в беспредельные дали божественного»<sup>319</sup>.

Светское образование они также рассматривали не только как подготовку к делу просвещения соотечественников, но и как важный этап в своём духовном созревании и самосовершенствовании. Как святые Косма и Никодим, так и другие традиционалисты посвятили учёбе большую часть своей жизни<sup>320</sup> – они рассматривали получение знаний как реализацию данного им от Бога таланта по просвещению своего народа и приближению его к забытым евангельским идеалам.

Постижение светских наук носило всесторонний и фундаментальный характер и заключалось не только в изучении современной политической, экономической и духовной ситуации, сложившейся на Балканах, но и в знакомстве с византийским и античным книжным наследием и фундаментальном изучении естественных наук. Всё это они стремились сочетать с аскезой, непрестанной молитвой<sup>321</sup>, духовным самосовершенствованием и стремлением к достижению обожения. Не случайно практически все традиционалисты были причислены Православной Церковью к лику святых, это с одной стороны говорит об их большом вкладе в национальное возрождение, с другой, свидетельствует об их духовности. Таким образом, они стали примером для народа, который, находя в них идеал для подражания, больше доверял самим подвижникам, и, что для нас более важно, словам их проповеди.

Нам представляется очевидным, что Косма Этолийский и коливады были вполне готовы к просветительской деятельности, они получили большой духовный авторитет и обладали всеми необходимыми знаниями. Единственная проблема, с которой они столкнулись, заключалась в особенностях исихастской традиции: исихастская традиция, составляющая главное русло православного аскетизма, представляет собой школу духовной практики, основанной на специфических методах внутренней концентрации и контроля над всеми энергиями человеческого существа. Исихастская традиция состоит из нескольких последовательных ступеней, её

ядро составляет древнее искусство непрестанного творения молитвы Иисусовой, предполагающей на последнем этапе сверхчувственное созерцание Нетварного Света. «Всё это – сугубо индивидуальный путь, где особо подчёркивается благотворность, если не прямая необходимость, уединения и молчания. Ясно, что на поверхности – это крайний индивидуализм, всецело асоциальная доктрина спасения, где полностью игнорируется вся сфера общественной жизни и, кроме того, соединение с Богом»<sup>322</sup>. Однако такая ситуация представляет собой всё же определённый идеал, редко достижимый в обычных условиях. В ситуации критического положения православных сограждан, монахов и мирян, исихасты вынуждены были от него отказаться. Их главной, приоритетной задачей стало распространение среди христиан не только образования, но и исихастской традиции: «Я ставлю себе цель, по мере возможности, помочь своим братьям»<sup>323</sup>.

Представление об универсальности исихастской практики не только для монашества, но и для мирян стало движущим стержнем их активности: «опыт монахов-исихастов... не есть опыт отдельных мистиков, а опыт, в принципе, доступный всем христианам»<sup>324</sup>. Из этого следует, что «в православной аскетике должно иметься некое скрытое универсальное и социальное содержание, социальный завет, который делает Подвиг всеобщей ценностью, создаёт притягательность этой сферы и оправдывает её харизму»<sup>325</sup>.

Все традиционалисты разделяли эту изначальную предпосылку, но степень их участия в просвещении сограждан была разной – одни ограничились лишь издательской деятельностью, другие стали преподавателями и проповедниками. В любом случае, свою просветительскую деятельность они рассматривали как исполнение своей прямой обязанности – монашеского служения. «Служение уже в период раннего монашества приравнивалось к трём основным монашеским добродетелям, принимаемым монахами в качестве обета во время пострига: послушанию, чистоте и нестыжанию»<sup>326</sup>. В монашеской среде бездеятельность осуждалась и считалась основой возникновения злых

помыслов, поэтому каждый монах выбирал ту или иную форму служения, которая могла заключаться как в исполнении монастырского послушания, так и в миссионерской или писательской деятельности вне стен монастыря. Выбор служения осуществлялся в соответствии со способностями и духовным уровнем того или иного монаха, но только с благословения авторитетных духовных наставников: «Уход преподобного из обители... ради писательских трудов, доказывает, что он, подобно верному рабу евангельской притчи, именно написание книг для просвещения порабощённого народа считал тем способом, при помощи которого он сможет приумножить вверенный ему Господом талант»<sup>327</sup>.

Впрочем, понимание необходимости распространения традиции среди мирян появилось уже задолго до Космы и Никодима Святогорца. Уже в эпоху поздневизантийского исихазма в XIII–XIV века традиция получила широкое распространение среди мирян. Григорий Синайт посыпал своих учеников обратно в мир, чтобы они становились вожатыми для христиан.

Григорий Палама, полемизируя с монахом Иовом, подчёркивал, что слова апостола Павла “непрестанно молитесь» (1Сол. 5:17) обращены ко всем мирянам, а не только к тем, кто принял монашеский путь<sup>328</sup>.

Как Косма и Никодим, так и другие традиционные просветители исходили из представления, что в церковном учении содержится целостная антропологическая установка и мировоззренческая парадигма, предлагающая решение в том числе и насущных мирских проблем. Преодоление кризиса православной традиции означало бы для них выход и из социального, образовательного и общественного кризиса. Поэтому они и сконцентрировались на реализации обширной программы по повсеместному распространению образования и возвращению народа к традиционным для Греции мировоззренческим концептам.

В первой главе нам удалось выявить определённое сходство между начальными этапами деятельности Космы Этолийского и Никодима Святогорца. Проведённое

исследование подтвердило, что именно в этапе складывания их мировоззренческих и просветительских концепций следует искать причины их выхода в мир и своеобразия их образовательной программы, а также истоки взглядов на перспективы национально-освободительного движения.

Просветительская программа традиционалистов строилась с учётом сложившейся в Греции обстановки. Знание проблем народа и Церкви предопределило их решение посвятить себя просвещению соотечественников.

Формирование мировоззрения Космы Этолийского и Никодима Святогорца было процессом постепенным и поступательным, определяющую роль в котором сыграло воспитание в семье благочестивых родителей, знакомство с авторитетными духовными наставниками и полученное ими фундаментальное образование.

Большое влияние на них оказал брат Космы – Хрисанф Этолийский, не только ставший для обоих учителем, советчиком и наставником, но и оказавший им неоценимую организаторскую поддержку на начальном этапе их деятельности.

Просветительское служение стало для них непростым, но сознательным выбором: в ситуации церковного и образовательного кризиса они отказались от уединённого подвижничества и возложили на себя непростые труды по возможно более широкому распространению образования и традиции.

Рассмотрение начального этапа деятельности Космы и Никодима в контексте предшествующей и современной им христианской традиции, позволило не только полнее охарактеризовать формирование их мировоззрения, но и дало возможность объяснить многие до сих пор непонятные мотивы их действий.

Нам удалось выявить их преемственность с деятельностью предшественников и обширное сотрудничество с современными им традиционалистами. Кроме того, Косма и Никодим были лично знакомы, хорошо знали о деятельности друг друга и, по всей видимости, даже помогали друг другу в своей работе по просвещению соотечественников.

Решение посвятить себя делу народного просвещения не было для них спонтанным решением, они постепенно готовились к осуществлению задуманного: получили фундаментальное светское образование, прошли духовную школу афонского монашества, наладили сотрудничество с единомышленниками и соратниками.

Способность к наукам, в сочетании с целеустремлённостью и осознанием своего просветительского долга перед согражданами, позволила им впоследствии достичь больших результатов в их просветительской активности. Свою деятельность традиционные просветители рассматривали как исполнение своей прямой обязанности – монашеского служения, причём без исполнения своего предназначения они не мыслили и личного спасения.

Определённое сходство между концепциями Космы Этолийского, Никодима Святогорца и других традиционных просветителей, а также сотрудничество между ними, начавшееся ещё в начальный период их деятельности, дало нам основание предположить их возможную принадлежность к единому идейному течению. Однако для окончательного решения этой проблемы, необходимо сопоставить их взгляды на освобождение и педагогические концепции между собой и с взглядами новогреческих Просветителей. Решению этого вопроса и будут посвящены следующие главы нашего исследования.

## **Глава II. Педагогическая деятельность и образовательные концепции Космы Этолийского и Никодима Святогорца**

Вторая глава нашего исследования посвящена рассмотрению образовательной программы и просветительской деятельности православных традиционалистов. Мы не случайно уделим этому вопросу особое внимание: если вклад новогреческих Просветителей в возрождение системы школьного образования всесторонне изучен, то вклад традиционалистов, с одной стороны, вызывал чрезвычайно противоречивые оценки, с другой, фактически, до сих пор оставался на периферии интересов Академической науки.

Согласно устоявшейся точке зрения, нашедшей отражение в классическом для греческой историографии труде Л. Вранусиса, «водораздел между идеяными движениями второй половины восемнадцатого века проходил по линии “Просвещение, западное образование, свобода – Церковь, рабский менталитет, антизападничество”»<sup>329</sup>. Долгое время традиционалистов называли «мракобесами», выступающими против любого прогресса<sup>330</sup>, в том числе и в образовательной сфере.

В нашем исследовании проверка состоятельности этого весьма распространённого тезиса будет проведена на примере «двух крупнейших педагогов периода турецкого владычества, заложивших основания греческой педагогики в новейшее время»<sup>331</sup> Космы Этолийского и Никодима Святогорца. В центре нашего внимания будут: масштаб их деятельности, образовательная методика, отношение к распространению знаний среди народа, взгляд на западную, древнегреческую и византийскую образовательные традиции.

Следует учитывать, что если педагогическая концепция Никодима Святогорца нашла отражение в первую очередь в его письменных работах, то образовательный подход Космы Этолийского выражен, прежде всего, в его практической деятельности по основанию школ и проповеди среди народа.

Отметим, что рассмотрение их методики и взгляда на образование важно и потому, что они стали наглядным примером, на котором воспитывалось целое поколение их слушателей и читателей – священников и преподавателей. Их педагогические приёмы затем использовались в основанных ими школах, там же в качестве учебных пособий распространялись и издаваемая ими литература.

## 2.1. Просветительская деятельность и образовательная программа Космы Этолийского

Педагогическую концепцию Космы Этолийского можно проследить не по его теоретическим работам, а в практической просветительской деятельности: миссионерских путешествиях и основанию новых учебных заведений.

Эти аспекты просветительской активности Космы взаимосвязаны и органично дополняют друг друга: с одной стороны, проповедник стремился образовать современников устными поучениями и личным примером, с другой, полагая, что собственных усилий недостаточно, не возражал против письменного распространения своих поучений и стремился к основанию возможно большего числа школ.

Выстроив хронологическую последовательность просветительских усилий Космы и определив территориальные рамки его активности, мы сможем перейти к характеристике основных принципов, которые легли в основу его взглядов в образовательной сфере.

Также на материале источников мы охарактеризуем его образовательную концепцию применительно к конкретным условиям его деятельности.

\* \* \*

Итак, в конце 1760 года Косма Этолийский прибыл в Константинополь с твёрдым намерением начать деятельность проповедника. А. Ксанфопулу-Кириаку выдвигает предположение, что приезд в столицу империи был обусловлен приглашением его брата Хрисанфа, который в ту пору был преподавателем в Патриаршей Академии. Не отвергая эту точку зрения, необходимо учитывать, что это не было лишь инициативой брата, пожелавшего использовать Косму «в более действенной роли»<sup>332</sup>; Косма лишь воспользовался первой же возможностью для начала своей просветительской деятельности. Следует учитывать, что «наставники школы нередко были советниками патриархов по вопросам церковного управления»<sup>333</sup>, поэтому мы полагаем, что именно Хрисанф

помог брату добиться аудиенции у Патриарха и получить разрешение на проповедь. На пути просвещения соотечественников Косма нашёл поддержку и получил благословение тогдашнего Патриарха Серафима II<sup>334</sup>. Серафим был родом из Делвина, а, следовательно, хорошо знал трагическую обстановку, сложившуюся в материковой Греции. Кроме того, до вступления на патриарший престол он был митрополитом в наиболее проблемных областях Греции: Фракии и Этолии. Патриарх был «любителем наук», заботившимся о развитии церковного образования, «интересовался обществом умных и образованных людей и охотно вёл с ними беседы»<sup>335</sup>. Мы можем предположить, что маршрут первого миссионерского путешествия Космы был разработан при участии Патриарха, который с большим воодушевлением и одобрением отнёсся к миссии, которую тот на себя возложил.

Визит Космы к Патриарху был не случаен и в связи с тем, что в период турецкого владычества (особенно с 1593 года) Патриархия осуществляла надзор и общее руководство над школами. Своими энцикликами она устанавливала:

- 1) открытие школы и её официальное признание,
- 2) управление школой и ответственных за школьное имущество и финансы,
- 3) преподаваемые дисциплины, распорядок школы и её общую организацию.

Намечавший широкую программу по открытию новых учебных заведений Косма не мог не обсудить с Патриархом практическую сторону вопроса. Вероятно, в ходе этой встречи предметом дискуссии стал также широкий круг технических проблем и перспективы дальнейшего сотрудничества.

Позднее Косма встретился и с преемником Серафима Патриархом Самуилом I (Ханцерисом). Один из «самых просвещённых иерархов XVIII века», Самуил был покровителем наук и сторонником широкого распространения знаний среди народа. Он «побуждал юношество к приобретению знаний, поощрял переводы классических новейших сочинений на язык (ново) греческий и сам был писателем... ревностно проповедовал в храмах и располагал других к этой же

деятельности»<sup>336</sup>. Кроме того, Патриарх Самуил заботился об умножении общеобразовательных начальных школ<sup>337</sup>. На наш взгляд, такой человек не только должен был благосклонно отнестись к Косме, но и не мог не оказать ему всестороннюю поддержку в его просветительской деятельности.

С этого момента начинается миссионерское служение Космы. Источников о его миссионерских походах по Греции много: это и его жизнеописания, и многочисленные упоминания в летописях и хрониках, его письма и, безусловно, народные предания. Важным, но недооцениваемым большинством исследователей источником являются и собственно поучения Космы. Некоторые из них имеют прямое указание на время или место, где они были произнесены: «Через триста лет после Воскресения Христова Бог послал нам святого Константина, который установил христианское царство. Это царство просуществовало тысячу сто пятьдесят лет. Затем Бог забрал власть у христиан и передал её туркам... и они владеют ею уже 320 лет»<sup>338</sup>. Таким образом, мы легко можем установить, что поучение было произнесено в 1773 году (через 320 лет после взятия Константинополя).

Необходимо разобраться, почему путешествия и деятельность Космы традиционно принято называть миссионерскими. На первый взгляд может показаться, что использование этого термина не совсем правомерно, ведь на момент проповеди Космы греки уже были христианами. Безусловно, это обстоятельство необходимо принимать во внимание, но в то же время проповедь Православия была в той ситуации вполне оправданной и актуальной. Часть населения добровольно принимала ислам, усиливалась пропаганда католицизма и протестантизма, росло влияние и авторитет западного Просвещения. Многие греки оставались православными только по букве, но не по духу. Они были мало знакомы с основами православного вероучения, отошли от святоотеческой традиции. Миссионерская деятельность Космы носила многосторонний характер: с одной стороны, он стремился вернуть отошедших от Православия греков в лоно Церкви, с другой – хотел возродить чистоту христианской жизни,

распространить святоотеческую традицию и укрепить единство нации.

По первому этапу его деятельности источников значительно меньше, чем по периоду, когда он стал знаменитым на всю Грецию. Тем не менее, они позволяют более-менее восстановить хронологию деятельности Космы, а также охваченные им территории.

Косма Этолийский проповедовал не только в Греции, но и в Албании, Болгарии, Сербии, Малой Азии, на Ионических и Эгейских островах – то есть, практически на большей части территории, находившейся под юрисдикцией Константинопольского Патриархата. Он был более чем в тридцати областях: Македонии, Фессалии, Этолии, Акарнании, Арте, Превезе, Закинфе, Керкире, Эпире. Особое внимание при этом уделял районам, над населением которых возникла угроза исламизации и отрыва от национальной культурной традиции.

Ряд фактов, касающихся просветительской деятельности Космы, не подвергаются сомнению большинством исследователей:

- Хронологически его просветительские путешествия относятся к периоду с 1760 по 1779 годы.
- С 1773 по 1775 год в его деятельности был самый большой перерыв. В этот период он, вероятно, находился на Афоне.
- Есть основания говорить о трёх или четырёх (наиболее вероятный вариант) миссионерских путешествиях проповедника.
- За исключением Крита и Пелопоннеса, Косма охватил всю территорию Греции своей деятельностью.

Мы можем выделить несколько этапов деятельности Космы. Вопреки расхожему мнению, на первом этапе своей деятельности он столкнулся с определёнными трудностями: народ не всегда и не во всех населённых пунктах восторженно встречал миссионера. Дорофей Булисмас, известный проповедник, совершивший ряд путешествий по материковой Греции, в одном из своих писем писал, что опасается выступать в публичных местах и около храмов, «принимая во внимание

опасность, которой подвергся Косма во время своей проповеди»<sup>339</sup>. Булисмас описывает трудности, с которыми ему пришлось столкнуться, говорит о недоверии и даже враждебности местного населения<sup>340</sup>.

Однако Косма, в отличие от Булисмаса, смог преодолеть эти трудности, он говорил с народом на равных, а не как учитель с учениками<sup>341</sup>, говорил на понятном населению языке<sup>342</sup>, а не на архаизированном книжном, который был непонятен народу, а потому вызывал у него отторжение и неприятие, что, в конечном счёте, переносилось и на проповедника. Для привлечения внимания своих слушателей Косма часто использовал и достаточно нестандартные ходы. Так, на месте своей проповеди он устанавливал большой деревянный крест, с одной стороны привлекавший внимание местных жителей, с другой, вызывавший у потенциальной аудитории эффект ассоциативного привыкания.

Постепенно молва о Косме распространилась по Греции «и везде вызвала уважение и огромное желание его видеть»<sup>343</sup>. Народ восторженно встречал проповедника, за ним следовали тысячи людей и около сорока священников. Постепенно слава о нём распространялась по всей Греции, на его проповеди стекались десятки тысяч человек<sup>344</sup>.

«Тысячи городов и деревень не слышали слова Божия»<sup>345</sup>, – говорит Косма в одном из своих поучений. Понимая всю сложность ситуации, он посетил практически всю территорию, находившуюся под юрисдикцией Константинопольского Патриархата, за исключением Крита и Пелопоннеса. Предыдущие исследователи не задавались вопросом, чем это было вызвано, и никак не комментировали этот факт. На наш взгляд, маршруты путешествий выбирались проповедником не случайно: он стремился охватить своей деятельностью прежде всего районы, население которых пребывало в безграмотности и невежестве, и, как следствие, находилось под угрозой потери национальной идентичности. А Крит и Пелопоннес были наиболее развитыми районами Греции как в материальном, так и в духовном, культурном отношении.

Особое положение Пелопоннеса отмечали и сами его жители: «Во всём Пелопоннессе кроме нас находится более ста тысяч человек самых способнейших, во всякой готовности к принятию оружия состоящих... в тех местах правоверные люди без всякого сравнения гораздо превосходят неверных числом своим... Мы без упоминания оставим о народах, живущих в Македонии, Фессалии и других провинциях, в коих верные с неверными могут быть число равными»<sup>346</sup>. Из этого же документа, найденного нами в архиве внешней политики Российской империи, явствует, что в отличие от большинства сограждан, многие жители Пелопоннеса обладали высоким образовательным уровнем, широко использовали церковную и книжную лексику<sup>347</sup>.

Говоря о количестве школ, основанных Космой, следует руководствоваться тем, что их можно поделить на две категории: основанные лично Космой и основанные в соответствии с его учением. «Основал он школы повсюду посредством своего учения»<sup>348</sup>, – пишет его биограф. Очевидно, что при этом он имеет в виду не только школы, открытые проповедником в ходе своих миссионерских путешествий. Дело в том, что Косма, не имея возможности посетить все населённые пункты лично, обычно учили местных жителей в «кефалохори» – центральной деревне района. На проповедь туда стекались люди из небольших или труднодоступных соседних деревень: «видя множество народа, собранного из соседних селений... он выбирал просторное место и начинал свою проповедь»<sup>349</sup>. Справедливость этого тезиса подтверждает и численный состав аудитории, собиравшейся на проповеди Космы: венецианские власти на острове Кефалонья называют даже цифру 15–16 тысяч человек<sup>350</sup>. Даже если эта цифра несколько и преувеличена (хотя мы имеем дело с объективным и незainteresованным свидетельством), становится очевидным размах его деятельности. Косма Этолийский в своих проповедях неоднократно призывал присутствующих основывать «школы, чтобы учить своих детей грамоте»<sup>351</sup>. В «кефалохори» он обычно открывал школу сам и подробно объяснял в своей проповеди её устройство и задачи,

рассказывая, как она должна функционировать. Логично было бы предположить, что жители других населённых пунктов, следуя его советам, сами по возвращении домой основывали школы в своих селениях.

Таким образом, цифра, характеризующая количество учебных заведений, основанных Космой, как «210 греческих и 1200 общинных школ», уже не выглядит столь неправдоподобной. Если, конечно, учитывать, что не все они были основаны проповедником лично.

Но даже если поставить эту гипотезу под сомнение, количество школ, о которых достоверно известно, что они были основаны самим Космой в ходе своих путешествий, впечатляет. После того как мы определим их количество, мы перейдём к предметному рассказу об основании конкретных учебных заведений. В этом нам поможет главный источник по этому вопросу – письма Космы и свидетельства современников.

«Более тридцати провинций обошёл, двести десять школ в них основал»<sup>352</sup>, – пишет Косма в своём письме брату Хрисанфу. Написанное за несколько месяцев до мученической кончины послание – своего рода итоговый отчёт о деятельности проповедника. Если учитывать, что за оставшиеся до кончины шесть месяцев он развел потрясающую активность, то цифры, называемые в источниках и принимаемые большинством исследователей, выглядят достаточно правдоподобными<sup>353</sup>. Следует учитывать, что в последний год жизни Космы активизации его деятельности способствовал Кючук-Кайнарджийский мирный договор. После него большое количество богатых греков стали принимать активное участие в поддержке образовательной системы и, в частности, выделять на поддержку школ большие финансовые средства<sup>354</sup>. Этими средствами, безусловно, воспользовался и Косма, обладавший к тому времени не только большим влиянием, но и возможностью изменить ситуацию.

«Он повсюду основал школы... как в деревнях, так и в городах»<sup>355</sup>, – пишет биограф Космы Этолийского. На то, что это не преувеличение и слово «повсюду» в данном случае используется как указание не только на территориальное

положение, но и на огромное количество этих школ, указывает небывалое по масштабам увеличение числа учебных заведений в конце восемнадцатого – начале девятнадцатого века<sup>356</sup>.

На момент начала проповеди Космы в греческих землях существовало три способа получения начального образования: в монастырях или церквях, у домашнего учителя и у образованных родственников или родителей. Косма не стал ломать существовавшую систему, а придал ей продуманный и организованный характер. Им было предпринято строительство отдельных школьных зданий и специализированных школьных аудиторий. Кроме того, он восстановливал старые учебные заведения.

На наш взгляд, заслуга Космы Этолийского проявилась не только в выработке новых образовательных методик, но и в результистивном использовании существовавших ранее наработок и возрождении находившегося в глубочайшем кризисе школьного образования. Система церковного образования, ответственности архиереев и священников за создание новых школ и просвещение соотечественников существовала и до Космы Этолийского. Однако к моменту начала его деятельности, большинство архиереев и священников не принимало никакого участия в образовании соотечественников. Коррупция и нехватка достойных пастырей нанесла по системе школьного образования серьёзнейший удар, о просвещении простого народа уже мало кто заботился: не было денег на основание новых школ, закупку и издание литературы, оплату труда достойных квалифицированных преподавателей. В этой ситуации участники православного просветительского движения фактически взяли на себя функции, за которые традиционно отвечала Патриархия, епископат и клир. При этом их действия отличались подчёркнуто позитивным подходом: они не вступали в конфронтацию с Патриархом и епископами, а старались сотрудничать с достойными представителями высшей иерархии, не осуждали неграмотных и пассивных священников, а объясняли им их долг перед соотечественниками, не ограничивались критикой и констатацией образовательного

кризиса, а предпринимали конкретные действия по его преодолению.

Для восстановления роли священства в греческом обществе Косма Этолийский старался поднять его авторитет: «Миряне, почитайте ваших священников»<sup>357</sup>, «...И если вдруг тебе придётся встретить священника и царя, посади священника выше царя. А если священника и ангела, поприветствуй сначала своего батюшку, ибо священник по должности своей выше ангелов»<sup>358</sup>. Со своей стороны, священники должны были быть достойными своей должности и всю свою жизнь посвятить спасению мирян: «Святые отцы, заботьтесь о мирянах, чтобы они спаслись и вы вместе с ними»<sup>359</sup>. Священник, «прочитав закон, должен осознать свой долг» – проповедовать Евангелие, учить христиан, как жить в соответствии с православной верой и традицией, сплачивать и консолидировать соотечественников, следить за мирным функционированием общины<sup>360</sup>.

По преданию, первая школа была основана Космой ещё до его отъезда на Афон в селении Таксиархис провинции Апокуро, то есть на родине проповедника. Он стал не только основателем, но и первым преподавателем этого учебного заведения.

Следующим шагом проповедника, вероятно, стало основание школы в селении Пападатес, которое располагалось неподалёку от города Месолонги, то есть тоже на родине святого Космы в Этолии. Интересно, что и по сей день сохранился фундамент школы, располагавшейся в пристройке храма Успения Богородицы.

Косма Этолийский не только основывал новые, но и восстанавливал старые учебные заведения, которые по разным причинам прекратили своё функционирование в годы турецкого владычества. Так, он возобновил работу легендарной школы при монастыре Прусо.

В Архондохори района Ксиromеру сохранились развалины храма святого Афанасия, построенного в 1766 году. При этом храме по инициативе проповедника была открыта общинная школа.

Следующим пунктом назначения Космы стал район в окрестности города Арта<sup>361</sup>. Достоверно известно об основании там нескольких школ. В частности, он открыл школу в деревне Феодориана, местное народное предание рассказывает, что он сам нашёл для неё учителя в городе Загорохори и помог найти средства для его оплаты<sup>362</sup>.

Далее проповедник постепенно переносит свою активность на север. Основав школу в деревне Вариадес, он концентрирует свои усилия в населённых пунктах с преобладанием валашского населения. Это говорит о том, что Косма Этолийский сосредоточил свои усилия на просвещении не только греков, но и всего населения Османской империи. Он открывает школы в населённых пунктах Аспропотамос, Тирна, Пертули, Ветернико, Пирра, Деси, Сиррако. В труднодоступных горных районах Пиндос и Граммос, где ситуация с образованием была особенно сложной, так как учебные заведения вообще отсутствовали, он основал целый ряд школ в селениях Самарина, Малакаси, Периволи, Смикси, Авделла. В районе Загори им также были основаны несколько учебных заведений. Достоверно известно об открытых им школах в селениях Фламбуари, Вовуса, Лесинца, Калота, Негадес, Капесово, Папиго, Манадендри, Ардзиста, Ано Судена.

Деревня Зитса была по тем временам крупным селением, именно её Косма Этолийский сделал своим «опорным пунктом». Там он отдыхал после своих путешествий, оттуда он начинал свой путь во внутренние районы Эпира. В Зитсе была основана школа, получившая название Диадаскалио. Она просуществовала вплоть до 1858 года, когда на её месте была открыта новая школа, получившая, однако, то же название<sup>363</sup>. До наших дней жители бережно сохраняют часть стены старой школы, название Диадаскалио также носит весь район, где она расположена.

Продолжив свою деятельность в Феспротии, Косма основывает ряд школ в венецианских приморских городах. В городе Парамифия он открывает школу при храме святого Николая. Как мы увидим дальше, анализируя его учение, такое сочетание школы и храма не было случайным – по мысли

Космы, школа и храм были связаны и должны были дополнять друг друга как в образовательном, так и в духовном плане. Основав школы в Маргарити, Рапизе, Агие, Липуреси, он прибыл в центр этого находившегося под венецианским господством района город Парту. Перревос приводит обращение Космы к жителям этого города. Он побуждает их построить школу «ради сохранения веры и свободы Родины»<sup>364</sup>, подчёркивая при этом, что множество церквей само по себе не сохраняет и не поддерживает веру, при условии, если весь народ пребывает в безграмотности.

В районах Парта и Фанари Космой были основаны школы в Пападатес, Фламбура, Лурос, Превеза, Мавро Мандили, Залогго, Парта, Агия, Маргарити, Парамифиа, Филиатес, Керасово, Подогири.

Оставив Южный Эпир, проповедник основал школы в Дельвино и Берати. Интересно, что в Берати начальником школы впоследствии стал его ученик и биограф Сапфирос Христодулидис.

Как было сказано выше, особое внимание Косма Этолийский уделил району Северного Эпира<sup>365</sup>. На трагическую ситуацию, сложившуюся в этой провинции, указывают свидетельства современников: «Во многих деревнях... процветала такая безграмотность, что жители их узнавали о наступлении Пасхи лишь благодаря появлению красных яиц на базаре Берата»<sup>366</sup>, «никто не заботился ни об их вере, ни о языке, или о национальном или социальном чувстве. Полнейшая безграмотность и дикость процветала в областях тех, там правили, словно мелкие тираны, местные беи и удельные князьки»<sup>367</sup>. Благодаря своей настойчивости и самоотверженности, проповедник смог переломить ситуацию. Он основал там множество школ и, что самое важное, обеспечил их в финансовом и кадровом отношении. Он постоянно поддерживал в жителях тягу к знаниям, не оставлял вновь основанные школы, а следил за их функционированием и всеми своими силами стремился поддерживать и развивать их.

Показательным является тот факт, что одиннадцать из четырнадцати найденных на сегодняшний день посланий Космы

посвящены теме образования, а точнее, основанию школ и тому, как они должны функционировать. Все они похожи друг на друга (кроме послания жителям деревни Сирааката). В них проповедник обращается к жителям селений, где им были основаны школы, призывает их поддерживать, и даёт конкретные рекомендации, как это можно сделать<sup>368</sup>. Более того, Косма назначает ответственных за сбор средств на строительство и функционирование учебных заведений, следит за тем, как идут строительные работы, поиск средств и преподавателей: «Ориентируясь на общее мнение, я назначил ответственного отца Михаила, а его помощниками всех жителей вашего селения, в частности, Захоса и отца Спиридона... управлять школой так, как их просветит Господь»<sup>369</sup>.

Важно понимать, что помимо того, что эти письма были важны для местных жителей как практические руководства к действию, одновременно они были благословением святого Космы, которого они настолько почитали, что и по сей день бережно сохраняют эти послания.

Важность Северного Эпира и то внимание, которое уделил ему Косма, характеризует тот факт, что десять из одиннадцати посланий, посвящённых основанию школ, адресованы жителям этого района. Достоверно известно об открытии школ в Музина, Халиу, Сиракатес, Дровьяни, Сеница, Химара.

Таким образом, нам удалось установить, что начало просветительской деятельности Космы Этолийского относится к концу 1760 года. Мы полагаем, что маршрут первого миссионерского путешествия проповедника был разработан при участии его брата Хрисанфа и Константинопольского Патриарха Серафима. В период с 1760 по 1779 год святой Косма посетил с проповедью большую часть территории, находившейся под юрисдикцией Константинопольского Патриархата. Особое внимание при этом он уделял районам, население которых находилось в наиболее тяжёлом положении.

Косма Этолийский основал более тысячи школ на всей территории Греции. Среди них мы можем выделить два типа школ: основанные лично проповедником и посредством его учения.

Косма заботился не только об открытии школ, но и об обеспечении их преподавательскими кадрами. Он назначал учителей, обеспечивал их финансами и жильём, но самое важное, смог наладить подготовку новых преподавателей. В Дриви (провинция Химарас) при патриаршой обители Стилу он организовал Высшую Школу, главной её задачей стала подготовка учителей и проповедников, которые продолжили бы дело Космы. Такую же школу он основал и в монастыре Иоанна Богослова<sup>370</sup>.

Педагогические взгляды Космы проявляются как в личном (как проповедовал сам, какие приёмы при этом использовал для достижения поставленных целей), так и в общественном плане (какие указания давал при основании школ, какая у них должна была быть структура и задачи, какими образовательными подходами он при этом руководствовался). Оба этих плана взаимосвязаны и должны быть рассмотрены в комплексе; личная просветительская деятельность не может быть воспринята в отрыве от общественной. Между ними нет каких-либо различий, Косма во время своей проповеди служил живым примером и воплощением своей образовательной концепции. Важно помнить, что Косма был долгое время не только проповедником, но и учителем, поэтому он, естественно, передавал свой богатый опыт современникам, в том числе и слушателям его поучений.

Как педагогические пособия Косма рассматривал и свои проповеди. На это указывает то обстоятельство, что Косма не только не возражал против записи своих поучений, но и сам раздавал слушателям бумагу для этих целей. Таким образом, очевидно, что Косма пользовался не только устным, но и письменным педагогическим материалом<sup>371</sup>.

Большое внимание Косма Этолийский уделил проблеме адаптации ребёнка во взрослом обществе. Как известно, в средние века ребёнок воспринимался как взрослый человек, проблемам его воспитания и психологической и социальной адаптации не уделялось сколько-нибудь существенного внимания. Косма Этолийский обратил внимание на ребёнка, на особенности его развития и образования, связанные с его

физическими и психологическими отличиями от взрослых. Необходимость образования как для бедных, так и для богатых детей – один из главных постулатов Космы Этолийского: «Позаботьтесь о том, чтобы ваши дети учились грамоте. Сделайте так, чтобы в вашем селении была школа, найдите учителя и платите ему, чтобы он обучал ваших детей, ведь вы совершаете большой грех, оставляя их неграмотными... Лучше пусть они будут бедными и грамотными, чем богатыми и неграмотными»<sup>372</sup>. Как видим, Косма Этолийский ставит ребёнка в центр образовательного процесса, отводит ему отдельную, значительную роль в социальной структуре общества. М. Мамасула справедливо оценивает значимость такого подхода; «Ребёнок – это будущий взрослый, и для Космы и его эпохи, будущий освободитель порабощённой родины. Это ребёнок должен был правильно сформироваться, научиться грамоте, взять в свои руки судьбу своего Отечества. Ради него святой и боролся, открывал школы, отправлял послания, советовал, создавал все условия для его просвещения»<sup>373</sup>.

Большинство исследователей указывают на новаторские черты образовательной концепции Космы Этолийского, но при этом они забывают, что его подход связан с византийской образовательной традицией и имеет с ней много общих черт. В Византии высоко ценили образование и считали необразованность величайшим несчастьем. Притом, что корни византийского образования лежат в древнегреческой и римской образовательной традиции, оно во многом отличалось от них и имело свои особенности, преимущественно привнесённые новой – христианской религией. «В традиционном христианстве существует своё собственное понимание воспитания и образования, выработанное многовековой практикой, опытом и основанное на библейском видении человека и мироздания»<sup>374</sup>.

Согласно новой (православной) традиции, главной задачей образования стало воспитание человека по образу и подобию Божьему. Похожих взглядов придерживался и Косма<sup>375</sup>, одним из основных положений его образовательной концепции был её нравственный, воспитывающий человеческие качества и добродетель характер. Образование – именно то, что отличает

человека от животного: «если, брат, научишь своего сына грамоте, только тогда он становится человеком, если же не научишь, то он будет как свинья. Школа открывает церкви, школа открывает монастыри»<sup>376</sup>. Во всех своих проповедях Косма Этолийский подчёркивает, что только образование удерживает от распада человека, сдерживает его животные низменные инстинкты, обогащает его внутренний мир и, в конечном счёте, делает его ближе к Богу. Именно в безграмотности он видел основную причину бед, постигших нацию: «Неужели не видите, как одичал наш народ, из-за нашей безграмотности мы уподобились диким зверям. Поэтому я советую вам сделать всё возможное, чтобы открыть в ваших селениях школы, чтобы вы понимали Святое Евангелие и не пребывали во тьме»<sup>377</sup>. То есть образование не просто даёт сумму знаний, но и воспитывает человеческие качества, в какой-то степени несёт социальную и общественную функции. Косма был против безнравственного образования, лишённого моральных ценностей и духовных ориентиров. При этом он полагал, что христианство является единственной возможной сутью морали. Просветители отвергали такой подход, полагая, что мораль можно выстроить и вне религии, на естественных, присущих человеку нравственных свойствах и на представлении о разумности и пользе.

Получив фундаментальное образование, Косма не раз использовал приобретённые в Афонской Академии знания в своей просветительской деятельности. В частности, он неоднократно в своих проповедях ссылался не только на византийских, но и на античных авторов. Конечно, мы имеем дело не с прямым цитированием (слушатели Космы были преимущественно неграмотны и едва ли вообще были знакомы с античной традицией), а с творческим использованием этих текстов в подготовке проповедей. Один из слушателей Космы Этолийского писал: «Я слышал и другое поучение, где он показал, что не чужд естественных наук... показал знание разнообразных философских систем, говорил о природном составе небесной материи, количестве планет и звёзд»<sup>378</sup>.

Выступая против образовательных концепций западноевропейских Просветителей, Косма ориентировался, прежде всего, на «классическую» византийскую образовательную традицию<sup>379</sup>. При этом он преобразовывал её, вносил изменения, отвечавшие духу времени, делавшие её более актуальной и эффективной.

Эти изменения мы можем проследить как в концепции самого проповедника, так и в образовании, к которому он апеллировал и которое пропагандировал. Главной особенностью образования Космы Этолийского стал его всеобщий и бесплатный характер.

«Вы должны все учиться грамоте»<sup>380</sup>, – призывал всех своих слушателей вне зависимости от социального положения и половой принадлежности Косма Этолийский.

Призыв ко всеобщему и бесплатному образованию был по тем временам революционным и передовым шагом. Действительно, раньше в Византийской империи возможность получить образование имели, прежде всего, дети из обеспеченных семей (из бедных семей возможность выучиться грамоте бесплатно могли только одарённые дети). В период же турецкого владычества и они теряют такую возможность. Косма не просто на словах призывал к тому, чтобы «все дети, и богатые и бедные, учились безвозмездно»<sup>381</sup>, но и сделал всё возможное, чтобы сделать такую практику повсеместной.

Ещё с древнегреческих времён женщины были фактически исключены из образовательной системы. Образованных женщин были единицы, да и те получали образование не в школах, а на дому. Во всех своих поучениях Косма говорит о равенстве людей, выступая против глубоко укоренившихся в народе представлений о женщине как о низшем существе, «недочеловеке»: «Следует и тебе, брат мой мужчина, не относиться к жене своей как к невольнице, ибо она тоже создание Божье, как и ты»<sup>382</sup>; «Здесь как вы относитесь к женщинам? – Как к низшим существам. – Напрасно, братья мои, если хотите быть лучше, чем женщины, вы должны и делать лучшие дела, чем они»<sup>383</sup>. Такой подход, естественно, отразился на образовательной концепции – святой Косма,

пожалуй, первым говорит о необходимости обучения девочек наравне и наряду с мальчиками.

Косме Этолийскому удалось собрать средства на строительство нескольких сотен учебных заведений. Причём необходимые деньги были собраны не только собственно на строительство школ, но и на подкуп властей для получения разрешения на строительство нового учебного заведения, а также на обеспечение его функционирования в будущем.

Таким образом, на его примере мы сможем рассмотреть не только теоретические аспекты организации привлечения необходимых для строительства школ финансовых активов, но и конкретную специфику повседневной практической деятельности.

Первым источником средств на строительство школ была доля с общинных и храмовых земель и их доходов. Следующим источником стали пожертвования и дары, приносимые проповеднику, выручку от которых он немедленно направлял на строительство новых школ. Косме жертвовали как на школы, так и на личные нужды, как православные, так и богатые турки. Впрочем, он ничего не оставлял себе, а все средства направлял только на возведение новых учебных заведений. По свидетельству очевидцев, его сопровождало несколько иностранных купцов, продававших платки, чётки, свечи и церковную литературу. По существовавшим между ними договорённостям, они получали треть прибыли, остальные деньги отдавали Косме, и тот использовал их для поддержки вновь открывающихся учебных заведений<sup>384</sup>.

Косма Этолийский проявил себя как талантливый организатор. Во многих проповедях он призывал современников отказываться от роскошных нарядов и золотых украшений и направлять средства на поддержку национальной системы образования. Но дело не ограничивалось одними призывами – во время проповеди его сопровождало несколько ювелиров, выкупавших сдаваемые людьми украшения. Часть полученных средств немедленно направлялась на строительство новых школ, часть Косма Этолийский вкладывал под проценты, стремясь обеспечить бесперебойное финансирование этих

учебных заведений в будущем<sup>385</sup>. Если пожертвований было недостаточно, он собирал средства среди народа. Так, наблюдатель венецианских властей Димитрий Мамонас, рассказывая о трёхдневном сборе средств, организованном по инициативе проповедника, свидетельствует, что им была собрана колоссальная сумма<sup>386</sup>. Эти средства были положены под процент и впоследствии обеспечили функционирование школ вплоть до конца XIX века<sup>387</sup>.

Обеспечивая школы всем необходимым, Косма Этолийский призывал самих местных жителей к инициативности и активной общественной позиции. Отныне они сами должны были участвовать в содержании школ и финансировать их как из общинных средств, так и на основе личных пожертвований: «Здесь, в селении вашем, видя, что у вас нет школы, дабы дети ваши читали и бесплатно учились грамоте, попросил я христиан, и они по возможности и желанию способствовали основанию школы. Но и вам самим следует всем вместе помогать вашей школе, из собственных средств или на деньги общины... чтобы получить награду от Бога и почёт у людей»<sup>388</sup>. Косма старался найти опору на местах, стремясь призвать людей к участию в жизни школы. Он выбирал ответственных лиц, собирая средства, стремился, чтобы школа как можно скорее вышла на автономный уровень развития.

Порой Косма Этолийский предпринимал весьма нестандартные и неожиданные ходы. Во многих проповедях он призывал народ отказаться от работы в воскресные и праздничные дни, которые должны были стать временем, когда старшее поколение смогло бы посвятить собственному образованию. Он также установил практику так называемого «молока воскресения». Средства от продажи сельскохозяйственных продуктов в этот день шли на поддержку школ и церквей<sup>389</sup>.

Косма Этолийский в своих поучениях, помимо привычного монолога, широко использовал диалогическую и риторическую формы. «Вероятно, он был знаком с современными педагогическими теориями... а также пользовался методиками,

которые педагогическая наука позднее введёт в свой оборот, назовёт и предложит»<sup>390</sup>.

Как и Песталоцци, Косма основывает свою педагогическую методику на отношениях учитель – ученик, которые в свою очередь должны базироваться на любви и взаимном доверии.

Главный педагогический приём Космы – воспитание на примере. В своих проповедях он приводит примеры из Священного Писания, творений святых отцов и житийной литературы<sup>391</sup>. Также он постоянно ссылается и на свой опыт, стараясь воспитывать слушателей на своём собственном примере<sup>392</sup>. Учение Космы построено на возврате к утерянной традиции, приобщении к опыту предков. Так как этот путь возможен только через приобщение к Евангелию, святоотеческому и античному наследию, Косма старается использовать эти тексты как учебные пособия, постоянно цитирует их в своих проповедях<sup>393</sup>. В то же время Косма осознаёт, что слушатели нуждаются не только в книжном, но и в наглядном примере. Священники должны стать примером для мирян, проповедники для слушателей, родители для детей<sup>394</sup>.

Косма стремился наладить доверительный диалог со своей аудиторией и полностью отказался от использования телесных наказаний. Вместо наказания Косма широко использовал такой педагогический приём, как похвала (позднее его стали широко применять и новогреческие Просветители)<sup>395</sup>.

По замыслу святого Космы, образование детей должно было проходить на двух уровнях – семьи и школы. При этом нравственное воспитание органически должно было сочетаться с научным и общественным. Одно без другого было бы просто лишено смысла и не принесло бы нужного, ожидаемого эффекта: «Святой Косма был апостолом настоящего просвещения, направленного на возрождение Нации, отвечавшего первоочередным потребностям поработённого Народа. Благодаря системе работы и её организации, самому содержанию и целям образования, тесному контакту и обмену мнениями между учителем и учениками, и, особенно, необходимым знаниям, которые предоставляет школа, греческий ребёнок восемнадцатого века мужает, формируется и

готовится к национальному восстанию»<sup>396</sup>. Просветительская деятельность Космы Этолийского была направлена на то, чтобы нация вспомнила о своей истории, корнях и истоках. Через их осознание должно было прийти и понимание необходимости национального объединения и борьбы за освобождение: «Всему мы можем научиться благодаря школе, ведь без школы мы пребываем во тьме... Если бы не было школ, где бы я смог выучиться, для того чтобы вас учить?»<sup>397</sup>.

Для донесения своих идей Косма Этолийский пользовался простым, народным языком, причём делал это как в своих устных проповедях, так и в письмах. Он хотел, чтобы его слово было понятно слушателям, важно было, чтобы основные положения его учения были не только восприняты аудиторией, но и признаны ею как целостная мировоззренческая парадигма.

Язык проповедника не был искусственным, он сознательно пользовался народным языком. Это было вызвано не тем, что он якобы был «пламенным сторонником димотики»<sup>398</sup>, он просто пользовался языком, который, в отличие от книжного, был понятен слушателям. Никодим Святогорец – первый биограф Космы, сам присутствовавший на его проповедях, писал: «Учение же его, подобно учению рыбарей, было весьма просто»<sup>399</sup>.

Косма был удивительно свободен в выборе языковых средств. Язык его поучений менялся в зависимости от того, обращался ли он к более образованным и состоятельным жителям Ионических островов и Парги или к малограмотному населению Северного Эпира<sup>400</sup>. Косма не был догматиком – он не стеснялся использовать иностранные слова<sup>401</sup>, просторечные выражения<sup>402</sup> и даже слова из специальной профессиональной терминологии крестьян<sup>403</sup>.

Несмотря на то, что Косма обращался к населению на понятном ему разговорном языке, в своих проповедях он призывал к обучению древнегреческому, книжному языку, который входил и в учебную программу создаваемых им школ. Но, будучи реалистом, Косма Этолийский понимал, что жёсткая догматизированная программа, построенная на отрицании разговорного языка, обречена в данной ситуации на провал.

В этой главе мы не будем подробно останавливаться на содержании проповедей и особенностях учения Космы Этолийского, эти вопросы будут рассмотрены нами в следующих главах нашего исследования. Здесь мы ограничимся лишь несколькими замечаниями, касающимися общих особенностей его образовательного подхода: Косма Этолийский действовал в рамках святоотеческой традиции, ставя в центр своего учения Священное Писание и Предание. Будучи традиционалистом, он также действовал и мыслил себя в рамках византийской (православной) традиции, при этом, однако, внося в свой образовательный метод важные, в том числе и существенные методологические изменения. Показательно, что все они касались именно методики и практики преподавания, в остальном же, то есть в существенных аспектах, он действовал целиком в рамках традиции, которую безусловно и безоговорочно чтил и делал всё для её возможно более широкого распространения. Именно поэтому язык его поучений менялся в зависимости от аудитории, к которой он обращался. Нам удалось установить, что он никогда не отрицал книжную традицию и использовал полученные в Афонской Академии знания в своей просветительской деятельности.

Проповедник основал множество школ, повсеместно распространил бесплатное всеобщее образование. Обеспечил школы преподавателями и финансами. Одним из главных принципов его образовательной концепции был её нравственный, построенный на воспитании человеческих качеств характер. По мысли Космы, образование должно нести общественную функцию, объединять и консолидировать народ. Сам Косма служил примером и воплощением своей образовательной концепции, его деятельность и образовательный подход стали ориентиром для его учеников и последователей, после его смерти продолживших деятельность по просвещению соотечественников.

## 2.2. Писательская и издательская деятельность как реализация педагогической концепции Никодима Святогорца

Вопреки устоявшемуся в историографии мнению, Никодим Святогорец для реализации своей просветительской миссии использовал не только писательство, но и ряд других традиционных для православного просветительства способов.

Так, на раннем этапе своей деятельности Никодим был не только педагогом, но и учителем и проповедником<sup>404</sup>. Подобно Косме Этолийскому, он стремился донести свою образовательную программу не только через свои письменные труды, но и через непосредственное общение с народом. По свидетельству биографа Никодима Святогорца, его проповедь была спокойной и ясной, «как и проповедь апостолов»<sup>405</sup>. Показательно, что к этому же сравнению при характеристике проповеди Космы впоследствии прибег и сам Никодим, охарактеризовавший его речь как подобную апостольскому учению и назвавший её «весъма простой» и ясной<sup>406</sup>.

Никодим широко применял устное наставление, и в ходе его пребывания на Афоне, по свидетельству его первого биографа и соратника Евфимия, «почти все, израненные грехами, оставили архиереев и духовников и прибегали к облачённому в рубище Никодиму, чтобы получить исцеление и утешение в своих скорбях. Не только из монастырей, и скитов, и келий, но и многие христиане из разных мест приходили его увидеть»<sup>407</sup>.

О большом масштабе деятельности Никодима, его международном авторитете как духовного наставника, просветителя, писателя и проповедника свидетельствуют и следующие слова его биографа: «Как начал гордиться бедный наш народ и прославлять Бога, что Он даровал ему... в столь тяжёлое время, когда безбожие и нечество распространилось едва ли не во все части земли, такого вождя заблудших и утешение скорбящих!»<sup>408</sup>

Материала для того, чтобы рассмотреть деятельность Никодима как духовного руководителя и проповедника, явно недостаточно – его устных проповедей не сохранилось. На наш взгляд, это обстоятельство объясняется тем, что Никодим, в отличие от Космы Этолийского, не рассматривал свои устные наставления и проповеди как педагогические пособия, а предпринял издание отдельных письменных работ, дополняющих его устную проповедь и обращённых к более широкой аудитории. Именно письменным трудам святой Никодим отдавал первостепенное значение, сосредоточив на их написании и издании большую часть своего внимания.

Фактически Никодим стал не только признанным духовным лидером традиционалистов, но и координатором их издательской программы. В условиях отсутствия государственной поддержки он сам искал деньги на издание своих книг, а также их издателей и распространителей.

Свою основную задачу он формулировал как «помощь не владеющим «греческой грамотностью» братьям»<sup>409</sup> и сотрудничал с максимальным числом людей для её успешного решения. Никодим получил в своей издательской деятельности широкую поддержку: «На Святой Горе Афонской пребывающие преподобные отцы, подвизающиеся в монастырях, скитах и кельях с оказавшимися на Афоне святыми архиереями... услышав об этой книге, что она необходима и в высшей степени полезна для всего рода православных христиан, охотно по мере своих возможностей и желания оказали финансовую помощь, выделив деньги на публикацию»<sup>410</sup>. Издание многих произведений Никодима «ради общего блага»<sup>411</sup>, было поддержано Патриархом Григорием, без помощи которого, возможно, не было бы найдено возможности для их публикации<sup>412</sup>.

В основе его сотрудничества с патриархами и архиереями лежали те же причины и мотивы, что и у Космы Этолийского, – Патриархия традиционно отвечала за образование и определяла учебную программу школ, а архиереи были ответственны за реализацию этой программы на местах и поиск средств для её успешного осуществления. Таким образом,

Никодим, с одной стороны стремился найти средства на издание своих произведений<sup>413</sup>, с другой – хотел распространить их в качестве учебных пособий по школам и учебным заведениям высшего уровня.

Подобно Косме Этолийскому, стремившемуся заручиться патриаршим благословением на проведение своих миссионерских путешествий, Никодим также всегда старался получить разрешение на публикацию своих произведений. Так, на девятнадцатой странице «Новой Лествицы» мы встречаем небольшой текст, содержащий разрешение Константинопольского Патриархата на печать этой книги, подтверждающий, что в ней не содержится ничего противоречащего православному вероучению. На наш взгляд, это, с одной стороны, свидетельствует о стремлении Никодима избежать в своих произведениях богословских ошибок (для этих же целей он посыпал многие свои произведения на рецензирование авторитетным богословам своего времени), с другой – подтверждает, что Никодим ожидал от патриархов финансовой помощи и официального признания своих произведений (в том числе и как учебных пособий в школьной образовательной системе).

Помимо сотрудничества с патриархами, Косму и Никодима роднило также то обстоятельство, что оба они пользовались монастырями как образовательными центрами. Косма – как центром подготовки преподавателей, а Никодим – как центром распространения своих книг. Дело в том, что в этот период «монастыри стали убежищем для книжников и центром изучения и переписи рукописей. Они были единственным местом, где не было проблемы проживания и пропитания, и куда с трудом проникал назойливый турецкий взгляд»<sup>414</sup>. Именно поэтому они стали опорой не только для Космы и Никодима, но и для других традиционалистов, сделавших их форпостами распространения просвещения среди народа.

В этой части нашего исследования мы не будем подробно останавливаться на содержании произведений Никодима, а сконцентрируем своё внимание на наиболее спорных в историографии и этапных в его просветительской деятельности

периодах и событиях, позволяющих составить комплексное представление о его деятельности по просвещению соотечественников.

Первая встреча Никодима и одного из лидеров коливадского движения Макария Нотараса, состоявшаяся на острове Идра, стала определяющей «для будущего всего коливадского движения»<sup>415</sup>. Никодим был очень воодушевлён общением с Макарием, который, в свою очередь, высоко оценил способности одарённого юноши и посвятил его в свои издательские планы. «С тех пор между ними установилась прочная связь во Христе и глубокое взаимное почитание», «оба они хорошо знали, какая духовная тьма царила в ту эпоху, и договорились взяться за совместный подвиг просвещения порабощённого греческого народа, чтобы подготовить его освобождение от тяжкого ига»<sup>416</sup>.

Новая встреча двух традиционных просветителей стала началом их плодотворного издательского сотрудничества. Прошёл всего год с того момента, как Никодим принял монашеский постриг, когда в 1777 году Макарий пригласил его в столицу Афона город Кариес и передал ему рукописное «Добротолюбие» с просьбой избавить его от ошибок, написать предисловие и подготовить к изданию. Также для исправления Никодиму были преданы рукописные тексты «Эвергетина» и трактата «О постоянном Божественном Причащении»<sup>417</sup>. Это говорит не только о способностях Никодима, но и о накопленном им к тому времени большом авторитете: ведь и сам Макарий «не только обладал обширными знаниями, но и был знатоком и исследователем аскетических текстов и, более того, старался жить в соответствии с ними»<sup>418</sup>, и вполне мог бы справиться с доработкой и подготовкой к изданию «Добротолюбия» сам, однако, счёл для этой работы юного Никодима более подходящим кандидатом.

Никодим, прежде чем завершить редакторскую правку энциклопедии мистического опыта – «Добротолюбия», счёл необходимым на практике прочувствовать и на собственном опыте испытать то, о чём собирался писать и «начал... духовную борьбу», приложив большие «труды разума и

тела»<sup>419</sup>. В отношении монаха это значит, что он начал практиковать непрестанную молитву, «содержание ума в сердце» и борьбу по очищению от страстей. Он постепенно продвигался по этим ступеням, так что позднее смог при написании своих работ использовать свои практические наработки и писать на основе личного опыта.

Противоречивые оценки в историографии вызывает поездка Никодима Святогорца к Паисию Величковскому<sup>420</sup>. Согласно свидетельству его биографа, Никодим «услышал о доброй славе киновиарха Паисия Русского, жившего в ту пору в Богдании<sup>421</sup> и окормлявшего больше тысячи братьев, которых он учил умной молитве. А поскольку он и сам любил сие божественное делание, он сел на корабль, чтобы отправиться на поиски своей любимой божественной молитвы»<sup>422</sup>. «Удивительным представляется предположение, будто такой наставник отправляется в далёкую землю, чтобы обучиться там высоким созерцаниям исихазма, – и это человек, изучивший «Добротолюбие», отредактировавший его и благодаря своей особой духовной чуткости и опыту со всей ясностью постигший вопросы созерцательной жизни! Кто знает, не хотел ли он встретить живой образ святости, и именно исихастской духовности? Но как оставил бы он Святую Гору, которую так полюбил, и которая была столь удобна для его писательских трудов, пока он находился близ книгохранилищ афонских обителей?»<sup>423</sup>. Мы полагаем, что в основе желания Никодима посетить Паисия лежало сразу несколько причин. Никодим не боялся учиться и постоянно самосовершенствовался, поэтому перспектива общения с авторитетным подвижником и исихастом вызывала у него, несомненно, большой интерес. Но главной причиной поездки Никодима в Богданию, на наш взгляд, стала перспектива наладить международное издательское сотрудничество. В пользу этого свидетельствует тот факт, что впоследствии именно Паисий Величковский перевёл на славянский язык текст отредактированного и подготовленного к изданию Никодимом Святогорцем «Добротолюбия». Не подлежит сомнению, что перспектива перевода и издания «Добротолюбия» во всём христианском мире была встречена

Никодимом с одобрением, ведь он обращал свои произведения не только к грекам, но и ко всем православным христианам.

Однако поездка к Паисию не увенчалась успехом – парусник Никодима попал в бурю, и он вынужден был вернуться на Афон.

По возвращении Никодим «предпочёл поселиться вместе с тремя старцами-подвижниками в самой безмолвной части Святой Горы, на Капсале, где он проведёт почти всю свою аскетическую жизнь. Позднее, желая остаться в совершенном одиночестве, молясь и беседуя с Единым Богом, он занял пустынную каливу, в которой предался безмолвию, молитве и переписыванию книг (последнее обеспечивало святому его скромные потребности). Калива была освящена во имя святителя Афанасия Александрийского... Он пребывал под покровительством своего будущего соратника иеромонаха Евфимия и его старца Дамаскина Ставруда»<sup>424</sup>. Причины, по которым Никодим не вернулся в Дионисиат, до сих пор вызывают споры. На наш взгляд, мотивацию этого поступка надо искать не в конфликте с братией родной для Никодима обители, а в стремлении сосредоточиться на создании своих работ в спокойной, более подходящей для этого обстановке. Такая практика существовала на Афоне задолго до Никодима – с благословения старцев, игумена обитель можно было покинуть и сосредоточиться на реализации той или иной просветительской задачи (в случае Никодима речь шла о писательстве). Показательно, что такая практика существует на Афоне и сейчас – при том же Дионисиате долгое время жил знаменитый церковный писатель Феоклит Дионисиатский. Он проживал отдельно от монастыря, не выполнял каких-либо монастырских послушаний, мог подолгу пребывать вне стен обители и целиком сосредоточиться на написании своих книг, статей и очерков.

В пользу того, что Никодим покинул монастырь именно в поиске уединения, свидетельствует и его последующий уход на остров Скиропула. «Кажется, желание безмолвия с удвоенной силой возгорелось в его сердце, ибо в то время к нему часто приходила братия, и эти посещения отвлекали его, так что они

вместе со старцем решили удалиться на пустынный островок Скиропула. Так и позднее, уже став более известным и всеми любимым, преподобный Никодим скажет: «Давайте уйдём, отцы мои, на какой-нибудь пустынный остров, чтобы избавиться нам от мира»<sup>425</sup>. На острове Никодим продолжал занятия писательством и написал несколько новых сочинений. Тем не менее, его поступку сложно найти рациональное объяснение. Скиропула «была пустынным, сухим и безводным островком, на котором не то что соловья не увидишь, но даже ласточке невозможно у gnездиться»<sup>426</sup>. На Святой Горе, пока он занимался написанием своих произведений, другие наделяли его хлебом, здесь же он «влачил трудовую и земледельческую жизнь, работая мотыгой и киркой, сеял, жал и ежедневно молол муку и занимался всеми прочими делами, которыми отличается многотрудная и бедственная жизнь пустынных островов»<sup>427</sup>. Каковы были мотивы Никодима? Почему он стал работать вдали от библиотек, не имея под рукой необходимых источников и материала? Почему он предпочёл спокойной жизни в Капсале сложности отшельнической жизни на Скиропуле?

На наш взгляд, ответы на все эти вопросы следует искать в особенностях православной исихастской традиции в русле метода участия. Периоды отшельничества были необходимы Никодиму для духовного накопления. Схожими мотивами руководствовались и другие представители традиционного просветительства, не раз прибегавшие к «аскетическим перерывам» в своей активной просветительской деятельности. Косма Этолийский также несколько раз возвращался на Афон, целиком посвящая себя молитве и духовному самосовершенствованию.

В 1783 году Никодим вернулся на Афон с острова Скиропула, а в 1784 – вновь встретился с Макарием Нотарасом. На повестке дня стоял перевод на новогреческий язык творений крупнейшего мистического богослова Православной Церкви Симеона Нового Богослова. Никодим с готовностью взялся за этот труд. Вообще его отличало умение работать параллельно над несколькими произведениями, совмещаемое им с работой в

библиотеках и поиском издателей для уже написанных произведений.

В отличие от Космы, столкнувшегося с самыми большими трудностями на первом этапе своей деятельности, Никодим вынужден был преодолевать их в течение всей своей жизни. Проблема заключалась в так называемых коливадских спорах – богословских конфликтах, принимавших порой черты открытого противостояния. В частности, из послания Священного Кинота (правящего органа) Святой Горы, датированного 13 июля 1807 года, мы узнаём о тяжёлой ситуации, в которой оказался Никодим из-за происков своих врагов, поставивших под сомнение обоснованность его взгляда на Таинство Причастия. Само по себе достаточно серьёзное обвинение, оно было особенно болезненно для Никодима Святогорца, уделявшего большое внимание буквальному следованию православным канонам, стремившегося всегда оставаться в рамках православной традиции. Для него это был принципиальный момент и тяжёлое обвинение. Никодим немедленно попытался исправить ситуацию и разъяснить недоразумение, которое возникло из-за распространения по всему Афону подложного письма, приписываемого перу самого Никодима. Для этих целей и вообще для защиты от всех ранее возникавших нападок была издана «Апология Веры», его единственное полемическое произведение, ставшее впоследствии фактически манифестом коливадского движения и квинтэссенцией мировоззрения самого Никодима.

Помимо авторских работ, многие произведения Никодима представляли собой переводы древних книг на простой, понятный современникам язык; «Все эти книги уже почти преданы забвению из-за давности своего написания, редкости, но и по причине того... что они никогда не были напечатаны. Если что-то где-то и осталось, то оно почти совсем уничтожено молью и временем, как будто его никогда и не было»<sup>428</sup>. Ставя своей задачей вернуть эти произведения из забвения, Никодим не ограничивался простым переводом исходных текстов, а творчески их перерабатывал, дополнял и исправлял найденные неточности. Яркий пример такого подхода – «Новая лестница».

В предисловии к этому произведению Никодим пишет, что первоначально ставил своей задачей переложение текста X века, написанного на древнегреческом языке, на язык, понятный простым верующим, но, обнаружив, что первоисточник содержит много смысловых лакун и нестыковок, предпринял его кардинальную переработку. В итоге, по словам самого автора, получилось фактически новое оригинальное авторское произведение<sup>429</sup>.

Для дополнения и творческого переосмысления переводимых на простой язык книг Никодим, как правило, использовал развёрнутый аппарат сносок. В результате такой работы произведение, как правило, сильно увеличивалось, а комментарии Никодима порой значительно превосходили в объёме сам исходный текст<sup>430</sup>.

Во всех «переводных» произведениях Никодима мы имеем дело не просто с переводами, а с творческой переработкой текста на основе сопоставления нескольких рукописей. В частности, при составлении «Синаксариста» Никодим перевёл жития не только из печатного, но и из рукописных вариантов этого произведения. Там, где печатная версия содержала недостаточно информации, дополнял её материалом из версии рукописной (в этих случаях ставил в тексте значок «+»). Там же, где некоторые синаксарии отсутствовали в печатной версии, заимствовал их из рукописной версии, помечая в тексте значком «\*».

Критический подход Никодима, его скрупулёзная работа с источниками высоко ценились современниками. Доказательством этому, на наш взгляд, может служить составленная им хозяйственная опись и история обители Дохиар. Исследователи творчества Никодима Святогорца не обращают на этот документ никакого внимания, а, между тем, то обстоятельство, что Никодиму поручили хозяйственную оценку и составление истории обители, свидетельствует, на наш взгляд, не только о заслуженном им авторитете, но и его способности работать с разнообразными материалами, систематизировать рукописные собрания и библиотеки. На Афоне «за небольшим исключением, монастырские библиотеки

были оставлены в небрежении, а монахи использовали листы из старых рукописей в качестве обёрток для продуктов, или с удовольствием продавали их посетителям»<sup>431</sup>. Поэтому одной из заслуг Никодима стало разъяснение значения рукописей, а также сохранение и упорядочение ряда монастырских собраний. Так, именно его заслугам приписывают сохранение библиотеки в его родном монастыре – Дионисиате. Как видим, просветительская деятельность Никодима заключалась не только в издании новых книг, а имела более многоаспектный характер.

Произведения Никодима носили конкретный практический характер, ориентированный на запросы и проблемы современного общества. Как и Косма, он, прежде всего, хотел решить проблемы кризиса национальной и религиозной идентичности (отражением которых стали исламизация, экспансия католичества, богословский и управленческий кризис Церкви).

«Масштаб исламизации в греческих селениях Эпира в XVIII веке стал главной причиной, побудившей Косму Этолийского предпринять неоднократные путешествия в греческую провинцию (особенно в западные селения Эпира и Македонии), а Никодима Святогорца – собрать самые известные и драматичные биографии новомучеников в «Новый Мартиолог» и подать их христианам как образец для укрепления их терпения и воодушевления»<sup>432</sup>.

Если издаваемые Никодимом жития новомучеников должны были стать примером, способным поддержать веру людей и укрепить их решимость противостоять исламизации, то основным средством для преодоления угрозы латинской экспансии он считал издание текстов, пропагандирующих православную традицию: «Те православные, которым приходится общаться с латинянами и слушать их лжеучения и прочие лукавые их слова, могут получить великую пользу... из помещённого в этой книге жития божественного Мелетия Исповедника, поскольку они узнают из него, сколь ненавистна и богохульна латинская ересь»<sup>433</sup>.

В условиях кризиса религиозного самосознания и усиления влияния западного богословия особо опасным было отсутствие доступа народа к православной литературе. Причём найденный нами источник свидетельствует о нехватке не только учебной литературы и творений святых отцов, но даже Библий<sup>434</sup>. Очевидно, что в сложившейся обстановке значение издательской деятельности Никодима едва ли возможно переоценить.

Ещё одной проблемой, на решение которой была нацелена издательская программа традиционалистов, была нехватка достойных пастырей. Священники, традиционно игравшие большую роль в образовании и консолидации соотечественников, пренебрегали своими прямыми обязанностями, вмешивались во властные конфликты, стремились получить экономические и политические привилегии<sup>435</sup>. Многие из них были неграмотными, совершали поступки, не подобающие их сану: «...Выкупали рукоположения и свидетельства о свадьбе. Миряне платили епископам за свадьбы, разводы, отпущение грехов»<sup>436</sup>. В результате всех этих процессов в народе было потеряно доверие к священникам, что, в свою очередь, приводило к негативному или пренебрежительному отношению и к самой Церкви в целом. Для Никодима Святогорца такое положение дел было неприемлемо, ведь, как и другие традиционалисты, он отводил священникам особую роль в воспитании соотечественников: «Священники в церквях должны после объяснения Евангелия заботиться и о прочтении объяснения Апостола... чтобы слушали простые и неграмотные христиане и получали пользу своей душе»<sup>437</sup>. Концепция Никодима была построена на решении сразу двух задач; возвращении уважения к священникам и попытке вернуть самих священников к традиционным идеалам и ценностям: «Наша вера была утверждена не неграмотными, а мудрыми и образованными святыми, которые в точности объяснили нам Священные Писания и просветили нас своими богодохновенными словами. Однако сейчас, из-за сложившейся по нашим грехам тяжёлой ситуации, редко встретишь этих мудрых и благочестивых

мужей... Как сохранить свободу и веру нашей нации, когда священный клир, к несчастью, не знает Священного Писания, которое является светом и утверждением нашей религии»<sup>438</sup>.

Никодим работает для «начинающих проповедников», даёт им материал, «дабы они могли учить народ Божий»<sup>439</sup>. «Чтобы помочь в великом духовническом труде, мы и потрудились составить из писаний различных отцов настоящую книгу»<sup>440</sup>, — пишет Никодим в Эксомологитарий. Он «толкует каноны и переводит их на простой язык», «создаёт пролог, в котором определяет обязанности духовников и указывает на труды, которые они обязаны понести ради спасения своих пасомых»<sup>441</sup>.

Ещё одна книга Святогорца, «Увещевательное наставление», написанная по просьбе епископа Еврипа Иерофея<sup>442</sup>, была посвящена обязанностям архиереев. Смиренный Никодим долго отказывался, говоря, что не следует монаху писать советы архиереям, но, в конце концов, откликнулся на просьбу Иерофея. Это обстоятельство, на наш взгляд, свидетельствует об осознании Никодимом значимости проблемы исполнения епископатом своих обязанностей и долга перед соотечественниками. По мысли Святогорца, книга должна была объяснить архиереям, как «стать... примером добродетели в глазах вверенной Богом паствы»<sup>443</sup>.

Впрочем, свои произведения Никодим адресовал не только священникам, монахам и архиереям, но и всем мирянам. Такой подход был обусловлен демонстративной внесословностью социального поведения традиционалистов, исходивших из представления, что в православной традиции содержится универсальная жизненная и мировоззренческая парадигма.

На наш взгляд, сложившийся стереотип, согласно которому аудиторию Космы составляли исключительно миряне, а Никодим обращал свои сочинения преимущественно к монахам и священнослужителям, является ошибочным. Исследователи, придерживающиеся подобной точки зрения, не обращают внимания, что Косма не раз проповедовал и среди монахов, кроме того, обращался не только к крестьянам и представителям городских низов, но и имел контакты среди всех социальных слоёв и групп. Его учение имело большое

влияние даже на мусульман (в частности, Али Пашу Янинского). Такой же подход был и у Никодима, «работы которого были адресованы широким народным массам его эпохи, а не только монашеским кругам и церковным деятелям с высоким уровнем богословской и духовной подготовки»<sup>444</sup>.

С этим связан и ещё один приём, широко используемый Никодимом – наличие в его произведениях своеобразного двойного концептуального уровня – они были составлены таким образом, чтобы одновременно быть доступными и начинающим, и более продвинутым слушателям (к последним, как правило, были обращены вынесенные за рамки основного текста произведения сноски). Яркий пример такого подхода – «Невидимая брань» – произведение, содержащее в себе руководство одновременно для нескольких ступеней духовной жизни.

Никодим выступал за поэтапное, последовательное приобщение людей к церковному учению. Общаясь с простыми людьми, он знал, что они мало интересуются тонкими богословскими материями и спорами. Поэтому передача знаний и адаптация церковного учения к нуждам простого народа должны были происходить не только через церковную литературу, но и его осознанное участие в церковной жизни, которое в перспективе должно было способствовать консолидации разрозненных национальных сил.

Для реализации своей просветительской миссии Никодим Святогорец использовал ряд органично дополнявших друг друга способов. Как и Косма Этолийский, он получил в своей деятельности широкую поддержку, в том числе, и в кругах высшего духовенства и Патриархии. Она позволила организовать сбор средств на реализацию значимой издательской программы (в частности, деньги на издание «Пидалиона» были собраны среди афонских монахов).

Произведения Никодима были обращены не только к грекам, но и ко всем православным христианам, поэтому он благосклонно смотрел на перспективу наладить международное сотрудничество по изданию произведений богословского и аскетического характера. Для этих целей им была предпринята

поездка к Паисию Величковскому, которая, однако, к разочарованию Никодима, не увенчалась успехом.

Наше исследование показало, что ответы на многие вопросы, касающиеся просветительской деятельности Никодима, следует искать в особенностях исихастской традиции, приверженцем которой, несомненно, он был. Именно следованием традиции, жизнью в соответствии с аскетическим опытом, накопленным предшествующими поколениями афонских монахов, объясняются его трудно постижимые, с точки зрения формальной логики, перерывы в активной просветительской деятельности и временный уход со Святой Горы для одинокой отшельнической жизни на острове Скиропула.

Свои произведения Никодим рассматривал как педагогические пособия, или, по крайней мере, средства для повсеместного распространения традиции. Его работы были подчинены поиску путей выхода из мировоззренческого и богословского кризиса и созданию прочных основ для объединения общества, в связи с этим Никодим старался сделать свои книги максимально доступными широкой аудитории, в том числе и мало интересующимися тонкими богословскими материалиями слушателям.

\* \* \*

Педагогическая концепция и просветительская деятельность Никодима Святогорца видна, прежде всего, через его работу над текстами произведений «педагогического и совещательного характера, написанных на простом языке, понятном широким народным массам»<sup>445</sup>. Все свои произведения Никодим рассматривал как учебные и педагогические пособия<sup>446</sup>, а некоторые из них вообще были посвящены именно теме христианской педагогики; «Увещевательное наставление» (1781–1782), «Благонравие Христианское» (1798).

Все произведения Никодима имели большое пастырское, педагогическое и литургическое значение. Они были предназначены для использования священниками, монахами, педагогами «в деле назидания верующих на основе православной традиции»<sup>447</sup>.

Писательство стало для Никодима сознательным выбором активной жизненной и мировоззренческой позиции. Как и Косма Этолийский, он никогда не отрицал другие подходы к просвещению соотечественников. Оба традиционных просветителя попробовали разные просветительские методики и выбрали ту или иную стратегию и программу реализации своей просветительской миссии. Так как они были традиционалистами, этот выбор проходил целиком в рамках традиции. Действия Никодима во многом схожи с трудами других представителей так называемой «аскетическо-филологической школы»<sup>448</sup>. На наш взгляд, в случае с Никодимом Святогорцем, Афанасием Паросским, Макарием Коринфским и другими православными традиционалистами, фактически мы имеем дело с традиционным для восточного монашества соборным трудом монахов над переводами аскетических книг. Занятия филологией, в особенности переводами и изданием духовной литературы, – обычная область для восточно-христианского учёного монашества. Серьёзные книжные занятия в православной традиции получили определение «аскезы ума», и вполне очевидно, что аскеза истинная и «аскеза ума» достаточно гармонируют и не противоречат друг другу.

Никодим сочетал использование как традиционных, так и новаторских педагогических методик и приёмов. «Свойственно друзьям рассказывать друг другу свои секреты», – пишет он в одном из своих произведений, подчёркивая, что действует из любви к ближнему, заботы о его спасении<sup>449</sup>. Выражение любви к ближнему (как посредством собственных дел, так и на страницах авторских произведений) – один из главных педагогических приёмов, используемых Никодимом Святогорцем. Показательный пример – письмо, в котором Никодим обращается к юноше, отпавшему от Православной Церкви<sup>450</sup>. Несмотря на то, что этот человек выступил с жёсткой критикой Церкви, граничащей с открытым богохульством, Святогорец находит для него трогательные слова – его письмо исполнено не осуждения, но любви, заботы и сострадания<sup>451</sup>.

Самоотверженная работа на благо соотечественников была призвана решить сразу две задачи: издание возможно большего

числа произведений и достижения необходимого для успешной реализации своей просветительской программы авторитета и общественного влияния. На авторитет Никодима работала не только его высочайшая эрудиция и кругозор, но и то обстоятельство, что издательская деятельность была предпринята им не ради славы<sup>452</sup> и достижения финансовой выгоды и благополучия.

Никодим не только работал безвозмездно<sup>453</sup>, но и хотел, чтобы такая программа действий была воспринята читателями его произведений. Дело в том, что воспитание на примере (в том числе и на собственном) было одним из его основных педагогических приёмов. Во многих своих произведениях Никодим не раз приводит примеры из своего личного опыта, ведь «для духовных людей непростительно учить других, если они прежде на практике не познают того, чему учат»<sup>454</sup>. Фактически здесь, как и в случае с Космой Этолийским, мы имеем дело с примером «бытийного богословия», или, по меткому определению Сарделиса, «жизненного просветительства»<sup>455</sup>.

Никодим Святогорец постоянно пользуется сравнениями и примерами. Как и у Космы Этолийского, у Никодима такая методика была ориентирована, прежде всего, на воспитание подрастающего поколения. Учитывая, что у детей особенно развита подражательная способность, по мысли Никодима, они должны были ориентироваться на пример священников, родителей, учителей, которые в свою очередь должны были соответствовать определённым качественным идеалам и стандартам. Такие представления во многом перекликаются с античной традицией, в частности, с Аристотелем: «Абсолютно противоестественно, когда кто-то критикует других за то, что сам делает или собирается сделать, или требует у других делать то, что сам не делает и не собирается делать»<sup>456</sup>.

Значение примера играло большую роль и в деле подготовки новых преподавателей, которые должны были стать образцом для своих учеников.

Как мы уже отмечали, в этот период сложился определённый диссонанс между реальным состоянием

церковной жизни и идеальными образцами, возврат к которым пропагандировали традиционные просветители. Именно поэтому многие произведения Никодима были предназначены для использования священниками и монахами в деле просвещения соотечественников.

В ситуации, когда достойных современных пастырей и преподавателей было мало, а их воспитание и подготовка были делом времени, традиционалисты подчёркивали актуальность следования за примером святых подвижников прошлого.

Если Косма лишь использовал примеры из житийной литературы в своих проповедях, то Никодим развернул обширную программу по изданию подобной литературы. В соответствии с его замыслом, жития святых должны были показать народу путь духовного очищения, общественного и церковного делания. Поэтому им был предпринят беспрецедентный поиск неизданных текстов в монастырских библиотеках. Наиболее показательные и актуальные из них он переводил на простой народный язык и готовил к изданию и возможно более широкому распространению.

«Жития святых – своеобразная православная энциклопедия»<sup>457</sup>, пример для подражания, воплощавший в себе православный образ жизни. По мнению Никодима, эти тексты не потеряли своей актуальности и могли быть обращены к широкому кругу читателей.

В «Синаксаристе» Никодим призывает читателей последовать примеру художников, которые при создании нового образа постоянно ориентируются на первоисточник. Для патриархов будут актуальны примеры патриархов, для священников – примеры благочестивых священников, в «Синаксаристе» есть примеры для подражания для людей всех социальных слоёв и положений<sup>458</sup>.

«Из жизнеописаний святых Епифания, Кирилла и других архиереев научаются апостольской жизни... духовному наставничеству, защите паствы», «Из житий святого Максима, Паисия... монахи учатся хранить всё то, что подобает их ангельскому образу», «Из житий святых Кирилла и Филеота могут научиться все женатые миряне, мужчины и женщины»<sup>459</sup>.

Хотя Никодим Святогорец в совершенстве владел древнегреческим языком, в большинстве своих произведений он сознательно делает выбор в пользу простого народного языка, поэтому многие его работы стали достоянием общества и выдержали множество переизданий.

Впрочем, использование именно народного языка не было для него догмой, он искусственно не ограничивал себя в выборе языковых средств, что зависело от аудитории, к которой он обращался в том или ином своём произведении.

«Я добавил и некоторые сноски, чтобы удовлетворить любопытство своих интересующихся словом читателей», «простой и нелюбопытный довольствуется только чтением толкования... трудолюбивый обращает внимание и на сноски»<sup>460</sup>, – писал о принципах своей работы Никодим Святогорец. К каждой категории читателей он стремился найти индивидуальный подход: «Врач монашествующих, священнослужителей и мирян, врач опытнейший, всегда готовый помочь как брат, как отец, как сын. Он ведёт беседу с духовником или кающимся с великой силой убеждения и неопровергими доводами, обращаясь к каждому особо»<sup>461</sup>.

В прологе к «Пидалиону», рассуждая о языковой проблеме, Никодим Святогорец подчёркивал: «Пусть говорят и пишут на простом языке, дабы помочь и своим неграмотным простым братьям»<sup>462</sup>. Если бы его работы были написаны только на книжном языке, то остались бы для многих «закрытым садом и запечатанным источником»<sup>463</sup>. Поэтому «ради общей пользы православных» Никодим взялся за перевод святоотеческой литературы на язык, понятный народу.

Более того, «преподобный Никодим произвёл настоящий переворот в представлениях того времени... в области языка, написав «Пидалион» на димотике – ради простецов. В этом проявились широта его взглядов и стремление сделать каноны Церкви достоянием всех... Конечно, и тогда никто не спорил, что на новогреческом языке могут издаваться книги, но никак не «Пидалион», «ибо не должно каноническое право Церкви издавать в простом изложении...» – как сказали, противясь одобрению «Пидалиона», бывший Константинопольский

патриарх кир Герасим и бывший митрополит Ларисский Мелетий»<sup>464</sup>.

Никодим старался писать не только доступно, но и интересно. Большинство его произведений отличались ярким образным стилем и красочным языком; «Посмотри на яркое и подобное злату солнце, центр планет, царя звёзд и неусыпающее око и неугасимую лампаду мира... Посмотри на стройные хоры светильников ночи, мерцающих звёзд. Посмотри и сюда, вниз, на цветущие пёстрые равнины, на изобилующие травою пастбища, на росистые цветами и лугами сады; на разнообразные растения и на нежную и спокойную прозрачность моря, отражающую солнечные лучи»<sup>465</sup>.

«Никодим был выдающимся христианским поэтом, причём этот отрывок напоминает классическое гомеровское описание щита Ахилла», – писал об отрывке из произведения Никодима «Духовные упражнения», описывающем красоту весенней природы, радующейся Воскресению Христа, один из наиболее авторитетных исследователей его творчества Феоклит Дионисиатский.

Святогорец свободно владеет разными стилями и изобразительными средствами. «Он приводит множество примеров из жизни народа, щедро использует поучения, истории, изречения из Ветхого и Нового Заветов, из греческой и латинской философии... предлагает высказывания греческих и латинских философов и поэтов, которых он знает в совершенстве»<sup>466</sup>.

При построении своих произведений он исходит из того, что «ясность и краткость изложения есть вещи противоположные»<sup>467</sup>. Поэтому последовательность и завершённость произведений являются его основными приоритетами. В этом плане его подход противоречит Косме Этолийскому, стремившемуся формулировать свои мысли предельно точно, кратко и не развёрнуто. Впрочем, здесь, на наш взгляд, имеет место не идееное расхождение, а специфика аудитории, к которой они обращались, а также отличие жанра устной проповеди от письменных фундаментальных сочинений. Устные проповеди Космы, вероятно, служили некоей ступенью

подготовки к восприятию письменных работ других традиционалистов (в том числе и, естественно, Никодима Святогорца).

В то же время пространность сочинений Никодима отнюдь не обуславливает их перегруженность и сложность для восприятия незнакомыми с книжной традицией читателями: «В “Благонравии” преподобный предстаёт великим знатоком общества, изучая с христианской точки зрения все стороны нравственной и духовной жизни. Когда он пишет о происхождении добра и зла, он излагает свои идеи с великой простотой и этим напоминает поучения священномученика Космы Этолийского. Однако простота его учения таит в себе великие христианские истины, в то время как в высокопарности мудрецов века сего кроется никчёмная пустота»<sup>468</sup>.

Главный принцип его писательства – скрупулёзная редакторская работа над текстом. «То, что у толкователей отсутствовало, мы восполнili, неясное прояснили, противоречивое исправили и избыточное отсекли»<sup>469</sup>.

Имея возможность работать в афонских архивах, Никодим старался собрать максимально разнообразный материал. В частности, «Синаксарист» был составлен Никодимом на материале четырёх рукописей. «Мы постарались очистить этот наш перевод и от того, что в прежнем Синаксаристе было противно Божественному Писанию, недостоверно и неправильно, согласно здравому смыслу и мнению критиков»<sup>470</sup>. Из этого отрывка становится ясно, что Никодим не только изучил текст рукописей, но и проанализировал работы предшествующих ему критиков с различными вариантами его толкования.

Материалы афонских архивов позволяют выявить особенности его исследовательской деятельности. Им были разобраны и изучены тысячи рукописей, во многих из которых сохранились сделанные его рукой пометки: «Прочитано мною, Никодимом с Наксоса». В бумажном кодексе XV в. сохранилась надпись: «Я прочитал эту священную и исполненную таинственных учений Духа и прославленную книгу и получил немалую пользу – Никодим монах, с Наксоса»<sup>471</sup>. Никодимом

было обработано столько материалов, что их объём позволил нам найти новые, ещё не введённые в научный оборот источники<sup>472</sup>.

Характер исследовательской работы Никодима убеждает нас в том, что для него существовало понятие истории, исторического источника, документа. Такое же бережное отношение к книгам он старался привить и своей аудитории: «Как каждый мастер тратит деньги и покупает все необходимые для его ремесла инструменты (и никакая бедность не препятствует ему купить всё необходимое), так и каждый христианин обязан тратиться на покупку книг»<sup>473</sup>.

Никодим в совершенстве изучил не только Священное Писание и Предание, но и классические произведения античных авторов. Он знал многие произведения наизусть и не раз цитировал их в своих работах и письмах. Так, в письме Патриарху Григорию V он употребляет выражение, восходящее к Гомеру: «смертных всегда уступчивы помыслы»<sup>474</sup>.

Никодим Святогорец часто приводил примеры из жизни древней Греции, цитировал греческих философов. Говоря о вреде чрезмерного употребления вина, он ссылается на малоизвестного спартанца Леотихида<sup>475</sup>. В другом месте он демонстрирует хорошее знание философских построений Пифагора<sup>476</sup>.

Но всё же куда большая преемственность была у Никодима с византийской образовательной традицией, в особенности с византийским мистическим богословием, изданию текстов которого он и уделил большую часть своей просветительской деятельности. Любимым богословом Никодима был Григорий Палама<sup>477</sup>, которого он постоянно цитировал в своих сочинениях и принял участие в издании его полного собрания сочинений. Никодим исходил из представления, что в исихастской традиции хранится огромный духовный, антропологический и педагогический опыт, передающийся из поколения в поколение, который может быть воспринят слушателями через литературу и стать высоким воспитательным идеалом для подрастающего поколения.

Образовательная концепция Никодима построена на поиске баланса между научным и нравственным просвещением. Полагая, что они органично взаимно дополняют друг друга, он не противопоставляет эти два аспекта знаний, поэтому его просветительская миссия не только строится на проповеди православной веры, но и заключена в рассказе об элементарных научных понятиях. Научное просвещение он старался включать в свои письменные труды: «Посмотри на яркое и подобное злату солнце, центр планет»<sup>478</sup>. В предисловии к толкованию на Псалтирь он обосновывает не только нравственное значение псалмов, но и их научную ценность: «Что другое лучше доказывает и шарообразную форму небесных тел, и циклическое их движение, коль скоро здесь открыто сказано, что солнце начинает и оканчивает свой путь в одной и той же точке?»<sup>479</sup>

Никодим обладал фундаментальным образованием, был знаком с новейшими достижениями современной науки, но в отличие от Просветителей, всегда признавал существование сфер мироздания, необъяснимых с рациональной точки зрения<sup>480</sup>. Кроме того, он подчёркивает, что помимо рационального существует и нравственный закон, помогающий разуму: «Бог заложил некие существенные силы – их также называют законами естественными... В человеке же Он посеял некую разумную и самостоятельную способность к суждению, и в помощь ему дал заповедь, именуемую нравственным Законом»<sup>481</sup>. В связи с этим «очищение человека от телесных и душевных страстей не достигается лишь через знание. Хотя, конечно, знание догматов, содержания Священного Писания, молитвы и т. п. являются необходимыми»<sup>482</sup>. Беда случается именно из-за нарушения нравственного закона. Многие занимаются «философией... математикой... физикой», другие «посвящают всю свою жизнь изучению грамматики»<sup>483</sup>. «Нравственному же закону, хотя он и более важный и первостепенный»<sup>484</sup>, не уделяют должного внимания. «Они исследуют небо, землю и всё остальное: как оно сообразно и упорядочено, а о том, чтобы привести в порядок и украсить чистотой нравов самих себя, думают лишь немногие из них»<sup>485</sup>.

Как видим, учение было для Никодима «не самодовлеющим благом, а средством усвоения внешних благ»<sup>486</sup>.

Подведём некоторые итоги. Как и Косма Этолийский, Никодим Святогорец попробовал разные просветительские методики и выбрал писательство, исходя из своих возможностей и предпочтений. Его действия во многом схожи с трудами представителей «филолого-аскетической школы». Никодим действовал в рамках традиции – написание книг стало для него выбором активной жизненной позиции и реализацией монашеского служения.

Подобно Косме, Никодим Святогорец сочетал использование новых и традиционных образовательных методик. Основными характеристиками его преподавания стали любовь к ближнему, воспитание на примере и поиск индивидуального подхода к каждому слушателю и писателю. Никодим работал бескорыстно и безвозмездно, причём стремился, чтобы подобная программа действий была воспринята и его читателями.

Главным приоритетом Никодима было воспитание подрастающего поколения. Как и Косма Этолийский, он свободно пользовался народным языком, при этом не ограничивая себя в выборе наиболее адекватных языковых средств. Он старался писать ярко и образно, доступно и интересно. В отличие от Космы Этолийского, Никодим Святогорец стремился к изданию объёмных фундаментальных произведений, в основе которых лежали анализ большого числа источников, сбор максимально разнообразного материала, скрупулёзная редакторская работа над текстом. Особое внимание при этом он уделял изданию житийной литературы.

Вероятно, устные проповеди Космы служили своеобразной начальной ступенью для последующего постижения более развёрнутых и объёмных произведений Никодима Святогорца. На наш взгляд, очевидно, что для Никодима существовало понятие истории и исторического документа, он изучил не только христианскую и античную традицию, но и был знаком со многими произведениями современных европейских авторов.

Подобно Косме Этолийскому, Никодим старался найти баланс между научным и религиозным просвещением, полагая, что они органично дополняют друг друга и, в конечном итоге, могут способствовать формированию гармонично развитой личности и ответственного гражданина.

Таким образом, Никодим был не только сторонником распространения научных знаний, но и «уникальным популяризатором православного богословия, во всех его областях и проявлениях – аскетике, теории, мистике, литургике, этике, гимнологии, догматике, каноническому праву, покаянной дисциплине»<sup>487</sup>.

# **Глава III. Деятельность Космы Этолийского и Никодима Святогорца в контексте греческой общественно- политической мысли второй половины XVIII века**

### 3.1. Основные черты греческой общественной мысли второй половины XVIII века

Значение полемики новогреческих Просветителей и православных традиционалистов для дальнейших судеб греческого государства трудно переоценить: идеиные споры конца восемнадцатого – начала девятнадцатого века во многом определили как идеологический и духовный облик, так и политическое устройство нового греческого государства после успеха антитурецкого восстания 1821 года. Это обусловлено тем, что в центре полемики Просветителей и традиционалистов фактически стоял вопрос о выборе дальнейшего пути развития не только греческого, но и других балканских народов. Столкновение идей европейского Просвещения с традицией происходило сразу на нескольких уровнях: образования и идеологии, национальных ориентиров, общественном и социальном, «оно выражалось в оспоривании традиционных ценностей и принятии новой системы ценностных координат и установок, столкновении с господствующими классами и тенденции к созданию национального государства, а также борьбе за социальное переустройство и освобождение»<sup>488</sup>. Дискуссия шла преимущественно на уровне национальной элиты, без участия широких народных масс. Носителями идей новогреческого Просвещения стали, в основном, выходцы из фанариотской среды и представители греческой эмиграции. Их восхищение перед прогрессом западной цивилизации было практически абсолютным, более того, у некоторых из них появился некий дух «провинциализма», который, в свою очередь, привёл к пренебрежению собственным культурным наследием. На наш взгляд, такой подход и система взглядов обусловлены, прежде всего, образованием, полученным в западной Европе: возвращаясь в Грецию, вместе со знаниями, приобретёнными в западноевропейских университетах, ученики привозили и новую систему ценностей. О проникновении этих идей мы находим много свидетельств в источниках: «Безбожествуют те, которые учатся во Франции и после своего

возвращения вводят в безбожие и других»; «Если кто из восточных едет во Францию либо для учёбы, либо для торговли, когда возвращается назад, становится другим, с растлившимися либо умом, либо нравами, либо и тем и другим»<sup>489</sup>. Традиционалисты же, как правило, были выходцами из церковной среды, в основном монастырей (в частности, Афона). Естественным носителем традиционных ценностей также было крестьянство. Постепенно из-за воздействия идей новогреческого Просвещения, мировоззрение интеллигенции и простого народа становилось всё более отличным друг от друга.

В этой части исследования основной нашей задачей будет определение места учения Космы Этолийского и Никодима Святогорца в идейной полемике XVIII века. Такой подход представляется, безусловно, оправданным, так как позволит охарактеризовать их просветительскую деятельность в контексте эпохи, понять принципы и идеиные установки, заложенные в их общественно-политической и образовательной концепции.

Несмотря на то что некоторые исследователи относили Косму Этолийского и Никодима Святогорца к лагерю как сторонников<sup>490</sup>, так и противников<sup>491</sup> новогреческого Просвещения, делалось это без проведения всестороннего, глубокого исследования и подавалось как не требующая доказательств аксиома<sup>492</sup>.

Представление о том, что Косма Этолийский обращался исключительно к простому народу и демонстративно дистанцировался от книжной традиции, и по сей день является преобладающим. Он рассматривался исключительно как проповедник, далёкий от этих споров и сознательно отказавшийся от участия в них. С одной стороны, это верно – святой Косма отдавал приоритет практической деятельности, и хотя полученное им образование позволяло ему участвовать в спорах противостоявших друг другу идейных направлений, он сознательно сделал выбор в пользу деятельности проповедника. Несмотря на то, что он не был кабинетным учёным, не выпускал научных работ и не участвовал в научных спорах, его точка зрения явно выражена в его поучениях,

письмах и пророчествах. Таким образом, сделав некоторую поправку на то, что его идеи были адресованы простому народу, и учитывая специфику самого жанра проповеди, мы вполне можем дать оценку его отношению к религиозной, образовательной, общественной и национальной проблематике. Но в то же время его учение, обращённое к согражданам, содержит элементы идеино-философской концепции. И тот факт, что она совпадает с построениями других православных традиционалистов, отнюдь не делает её вторичной или менее самодостаточной. Самим своим участием в делах соплеменников Косма занял в идейных спорах конца восемнадцатого века собственную акцентированную позицию, и, отказавшись от участия в очной полемике, он самой своей активной деятельностью бросил вызов оппонентам.

Для понимания роли Никодима Святогорца в истории Греции и в полемике между представителями различных общественно-политических течений важно принимать во внимание, что он, как и Косма Этолийский, обращался ко всему народу, а не только к книжникам и образованной интеллигенции. Ставя во главу угла практическую задачу донесения своей мировоззренческой концепции и образовательной программы до максимально возможного числа слушателей и читателей, он в то же время мало интересовался теоретическим обоснованием своих взглядов и подходов. Именно поэтому его работы не были построены на абстрактном теоретизировании, а рассматривались им как полноценные учебно-педагогические пособия. Однако это ни в коей мере не препятствует нам определить его отношение к наиболее острым и дискуссионным вопросам того времени, его позиция выражена в его произведениях, контактах и переписке с современными общественными и религиозными деятелями, используемых им образовательных методиках и приёмах.

Решение стоящих перед нами в этой главе задач (сопоставление концепций Космы и Никодима с взглядами новогреческих Просветителей и православных традиционалистов) осложняется существующей в историографии путаницей. Дело в том, что авторами,

находившимися в разных терминологических системах координат, был выработан целый ряд определений и интерпретаций, как православного традиционализма, так и новогреческого Просвещения. Соответственно, от разных подходов и предпосылок они отталкивались и когда относили Косму и Никодима к тому или иному идеиному течению.

В результате рассмотрения формирования взглядов Космы Этолийского и Никодима Святогорца, а также их образовательных подходов и методик, нам удалось выявить ряд общих, объединяющих их факторов, главным из которых стала приверженность православным традиционным ценностям. Тем не менее, вопрос о том, можно ли их отнести к единому идеиному течению, или (как до сих пор принято считать) взгляды традиционалистов представляют собой сумму разных концепций и подходов с очень дифференцированным участием в распространении образования, остаётся открытым.

В этой главе мы продолжим использование «метода участия», позволяющего интерпретировать действия традиционалистов и выявить многие до сих пор скрытые черты их мировоззрения.

Для ответа на вопрос о возможности отнесения Космы и Никодима к какому-либо идеиному течению второй половины XVIII в., на наш взгляд, необходимо охарактеризовать их взгляды по ключевым пунктам полемики между Просветителями и традиционалистами: образованию, идеологии, национальным и социальным ориентирам.

### **3.2. Косма Этолийский, Никодим Святогорец и новогреческое Просвещение**

Перед тем как мы перейдём к рассмотрению основных особенностей новогреческого Просвещения в сравнении с концепциями Космы Этолийского и Никодима Святогорца, следует сделать несколько общих вступительных замечаний, необходимых для правильного и более предметного понимания этого идеиного направления.

Хотя споры относительно характера греческого Просвещения продолжаются в греческой историографии до сих пор, на большинство ключевых вопросов, на наш взгляд, ответили авторы классических монографий по Просвещению Пасхалис Китромилидис и Константинос Димарас<sup>493</sup>. Их взгляды на характер и особенности греческого Просвещения разделяют большинство современных исследователей.

Димарас справедливо подчёркивает, что «в действительности. Просвещение не было просто философской системой, но выражало образ мышления, который может быть выражен многими, различными между собой способами»<sup>494</sup>. Новогреческое Просвещение представляет собой часть европейского Просвещения и укладывается в хронологические рамки с 1774 по 1821 годы. В его основе лежали представления о рационализме как об основе политической и социальной деятельности человека в обществе.

Своего наибольшего размаха новогреческое Просвещение достигло к 80–90-м годам XVIII в., когда большая часть мыслителей оказалась под воздействием западноевропейской философии Локка, Гоббса и Лейбница, а также трудов французских энциклопедистов.

Стоит отметить, что у этого движения на греческой почве были определённые особенности, отличавшие его от аналогичных движений на Западе. В то время как Просвещение в Европе обратилось к социуму, гражданскому обществу и несло социально-политическую направленность, на Балканах Просветительские движения отличало преимущественное

внимание к проблемам нации. Для греческого Просвещения были характерны «резко политизированные подходы к вопросам национального самосознания, соотношению исторического прошлого и настоящего, развитию языка и образования»<sup>495</sup>. Поэтому его программными документами на первом этапе стали «не столько литературные и философско-этические произведения, сколько исторические работы, посвящённые прошлому и настоящему греческого народа, его месту и роли в мировой истории»<sup>496</sup>.

Некоторые исследователи относят к новогреческому Просвещению всех деятелей, в той или иной степени способствовавших национальному возрождению и придавших первостепенное значение распространению грамотности и образования среди народных масс. На наш взгляд, такой подход неприемлем и новогреческое Просвещение следует рассматривать как одно из общественно-политических течений новогреческой мысли, родственное аналогичным движениям, существовавшим примерно в этот же период во многих европейских странах.

Одним из главных вопросов полемики между Просветителями и традиционалистами было отношение к образованию. Согласно широко распространённой точке зрения<sup>497</sup>, среди приверженцев традиционных ценностей были как противники (Афанасий Паросский), так и сторонники (Косма Этолийский) светского образования. Именно такое представление до сих пор не давало возможности некоторым учёным говорить о принадлежности традиционалистов к общему идейному течению, относя тех из них, кто в наибольшей степени сосредоточился на распространении знаний среди народа, к новогреческому Просвещению. Между тем, такой подход, на наш взгляд, лишен оснований.

Традиционалисты не принадлежали к «“консерваторам», отвергавшим новые идеи, чтобы остаться верными старой философии и миропониманию... и не способными почувствовать ритм своего времени», напротив, они «добились баланса, зная, что новые науки и философия не могут помешать их богословской традиции»<sup>498</sup>.

На это указывает и то обстоятельство, что все православные просветители уделили распространению научных знаний среди народа весьма заметное внимание. Даже один из самых радикальных традиционалистов святой Афанасий Паросский полагал, что «жажда знаний естественна»<sup>499</sup>, а «обладающие знанием мирских наук очень помогли Церкви»<sup>500</sup>. Вопреки распространённому мнению, не отрицал он и древнегреческую традицию: в частности, говорил о том, что знание канонов риторики и древнегреческих ораторов необходимо для каждого проповедника. Не случайно его ученик Никифор Хиосский впоследствии назвал его совершенным знатоком «внешних и божественных» знаний<sup>501</sup>.

В случае с Афанасием мы имеем дело с синтезом святоотеческой и античной традиций, который сочетался с осторожным использованием произведений современных европейских авторов<sup>502</sup>. Вопреки устоявшемуся мнению, православные просветители не отвергали древнегреческую образовательную традицию. Старший преподаватель Афонской Академии Евгений Вулгарис написал над её входом знаменитое платоновское «Не геометр да не внидет». Его ученик Косма Этолийский называл древнегреческих философов «ясными светочами для всего человечества»<sup>503</sup>.

Традиционалисты были хорошо знакомы с античной культурной традицией, но, в отличие от Просветителей, подходили к ней избирательно, в чём-то соглашались, в чём-то ставили под сомнение. Православные просветители XVIII в. сами были воспитаны на греческой философии, которая воспринималась ими как интеллектуальная дисциплина и преддверие к богословию (в этом их взгляды совпадают с византийскими отцами Церкви). Перед открывшейся глубиной святоотеческого наследия «замолчали Солоны... спрятались Аристотели и Платоны»<sup>504</sup>. Античные философы ценились традиционными просветителями именно потому, что во многом предвосхитили христианское миропонимание. Не абсолютизируя наследие Древней Греции и Рима, они использовали его по мере необходимости. Никодим Святогорец

часто приводил примеры из жизни древней Греции, цитировал античных философов<sup>505</sup>.

Такой подход проявился и в выборе ими образовательных средств: они не отвергали античную философию и культуру и привлекали некоторые произведения западной учёной традиции, но как основные учебные пособия по этике и «грамматике» рассматривали, прежде всего. Евангелие<sup>506</sup>, творения святых отцов, житийную литературу и собственные произведения: «Изучая Святое Евангелие, я обнаружил там множество истин, и все они поистине жемчужины, бриллианты, сокровище, богатство, радость... жизнь вечная»<sup>507</sup>.

Просветители, напротив, игнорируя Священное Предание, отдавали предпочтение «мировоззрению французских идеологов и древнегреческой философии (от Платона до стоиков)»<sup>508</sup>.

Особенности взгляда православных просветителей на образование во многом предопределили и их педагогическую методику. Как мы уже установили в первых главах нашего исследования, Косма и Никодим сочетали использование как традиционных, так и новаторских образовательных методик. Никодим Святогорец посвящает целый раздел своего произведения «Увещевательное наставление» рассказу об устройстве сердца, «согласно данным современной анатомии»<sup>509</sup>. Святогорец подробно описывает работу сердца и приводит схему его устройства, рассказывает о большом и малом сердечном циклах. Очевидно, что его книга написана в соответствии с самыми последними научными достижениями, на это указывает и сам Никодим, ссылаясь как на данные современной медицины в общем<sup>510</sup>, так и на произведения современного учёного Рауля в частности<sup>511</sup>. Афанасий Паросский в качестве учебного пособия использовал переведённую им «Метафизику»<sup>512</sup> Дженоевези<sup>513</sup>.

В целом такой подход был характерен и для других традиционалистов, однако степень использования новых методик и произведений западной книжной традиции отличалась определённой вариативностью. На наш взгляд, подобная особенность была обусловлена, прежде всего,

спецификой конкретной аудитории традиционных просветителей, в зависимости от которой они и осуществляли выбор педагогических материалов и методик.

Так, чтобы донести элементарные научные понятия до неграмотного народа, Косма Этолийский сравнивает Землю с яйцом. Интересно, что схожими приёмами пользовались и участники Просветительского движения – Ригас Велестинлис, описывая движение Земли, использовал сравнение с арбузом<sup>514</sup>. В то же время, обращаясь к более подготовленным слушателям, традиционалисты зачастую пользовались совсем другим языком и объясняли сложные научные доктрины. Никодим Святогорец в некоторых своих произведениях прямо ссылается на произведения западных и античных авторов<sup>515</sup>.

Многое зависело и от склада характера того или иного традиционалиста: в соответствии со своими возможностями и способностями они выбирали не только просветительскую стратегию, но и степень участия в полемике противоборствующих идеальных направлений. Так, Никодим Святогорец по природе не был полемистом. Его перу принадлежит единственная работа полемического характера «Апология веры», которая была написана вынужденно, после того как Святогорца обвинили в ереси, поставив тем самым под угрозу не только его собственный авторитет, но и репутацию издаваемых им произведений. Фактически Никодим занимает промежуточное положение между Афанасием Паросским, не раз вступавшим в открытую полемику с новогреческими Просветителями, и Макарием Коринфским, не принявшим в идеальных спорах практически никакого участия.

Несмотря на некоторые индивидуальные особенности, все традиционалисты полагали, что существующая образовательная традиция не исчерпала себя и не нуждается в кардинальной, целостной модернизации в соответствии с новыми стандартами. Поэтому особенностью их подхода стало то, что, не ломая существующую систему, они подвергли её осторожному усовершенствованию.

Общим в программах традиционалистов и Просветителей была отмена телесных наказаний. В ситуации, когда «в школе

царила розга»<sup>516</sup>, они не только сами их не применяли, но и призывали всех отказаться от их использования. Особое внимание этой проблеме уделили Косма Этолийский и Афанасий Паросский (причём проявили в этом вопросе несогласие со своим учителем по Афонской Академии Евгением Вулгарисом).

Но главной заслугой традиционного просветительства стало утверждение всеобщего характера образования. Причём сторонники традиционных ценностей воплощали такую практику в своей деятельности – большинство из них работало бесплатно<sup>517</sup>.

Такой подход органично вписывается в общую идеологическую платформу православного традиционализма, обращённого к максимально широкой аудитории: к мирянам и монахам, «мужчинам и женщинам, родителям и детям, рабам и свободным»<sup>518</sup>.

Традиционалисты накладывали определённые ограничения на характер получаемых знаний, а не на доступность образования тем или иным слоям общества. По этому вопросу они были большими демократами, чем некоторые Просветители, выступавшие за упразднение сословий, а отнюдь не за равенство возможностей<sup>519</sup>. Так, Ж.Ж. Руссо полагал, что образование полезно далеко не для всех, и даже не все люди к нему способны: «всякий человек, рождённый в рабстве, рождается для рабства»<sup>520</sup>. В этом вопросе его поддерживал и Вольтер, писавший, что «чернь как высшая, так и низшая, не доросла ещё до философии»<sup>521</sup>.

Несмотря на провозглашаемое равенство мужчины и женщины, некоторые Просветители накладывали определённые ограничения и на образование женщин: «Жена должна быть умной, но не чрезмерно: ум её главным образом природный, а не образованный»<sup>522</sup>. Напротив, один из лидеров Просвещения греческого Ригас Велестинлис при переводе на греческий язык французской Конституции добавил в её текст положение об обязательной всеобщей грамотности: обязанность «всех без исключения знать грамоту. Следует открыть школы во всех селениях как для мальчиков, так и для девочек»<sup>523</sup>.

Все традиционалисты не отдавали приоритет теоретическому обоснованию своих взглядов, а старались выработать стратегию, направленную на решение конкретных актуальных общественных проблем. Для выполнения своих главных задач – распространения грамотности и, как следствие, православной традиции среди народа – они старались предпринять шаги, направленные на изменение ситуации: использовали язык, понятный аудитории, основали учебные заведения<sup>524</sup>, наладили подготовку преподавателей, развернули обширную издательскую деятельность.

Для православных просветителей был в равной степени ценен каждый их читатель и слушатель. Они стремились найти к каждому индивидуальный подход, сделать всё возможное, чтобы их учение было востребовано и доступно людям разных социальных слоёв и убеждений – так, всего ради одного человека Никодим Святогорец составляет целое послание, в котором указывает ему на его заблуждения и стремится вернуть его на путь истинный<sup>525</sup>.

Установка традиционалистов на актуальность и востребованность аудиторией не означала, однако, прикладного характера образования. Здесь между их взглядами и подходами новогреческих Просветителей следует провести чёткую грань. Особенностью образовательной концепции сторонников Просвещения стало утверждение практического характера образования: школы должны учить детей «только тому, что пригодится им в их будущей профессии»<sup>526</sup>. Философия Просвещения означала преодоление традиционной метафизики и этики, отдавая приоритет мирскому преуспеянию, морали, стремящейся «к постоянному удовольствию на земле», перед направленной «к небесному блаженству»<sup>527</sup>.

Для традиционалистов, напротив, был важен сотериологический аспект образования. Главная цель не только просвещения, но и всей человеческой жизни – обретение духовного спасения: «И вы, дети мои, ходите к своим учителям, учитесь у них священной грамоте, чтобы стать хорошими христианами и наследовать Царствие Небесное»<sup>528</sup>. Не отрицая социального и национального значения грамотности, они всё-

таки выделяют, прежде всего, её нравственную, религиозную функцию и значение: «Не могу осудить тех, кто ищет мирских знаний. Но существуют ценности более важные, непреходящего значения»<sup>529</sup>. «Без обожения ума... человек не может достичь спасения... самое главное, что у нас нехватка книг, которые к этому ведут. А между тем, нам без этого невозможно достичь своей цели»<sup>530</sup>, – писал один из участников традиционно-просветительского движения Никодим Святогорец. «Воспитание – не просто этическое усовершенствование, так же как и образование – не просто собирание знаний и образование ума или подготовка человека к наиболее успешному и эффективному достижению практических целей», «главный смысл образования и воспитания человека – обогочеловечивание»<sup>531</sup>.

Нравственный закон занимал важное место и в представлениях Просветителей, деятельность которых основывалась «на вере в моральный и умственный прогресс и на убеждённости, что нравы людей могут преобразиться, если они преодолеют свою безграмотность»<sup>532</sup>, а через правильное воспитание люди становятся «хозяевами своих страстей»<sup>533</sup>.

Несмотря на кажущуюся идентичность представлений Просветителей и традиционалистов, отличие в их концепциях заключалось, на наш взгляд, в том, что для Просветителей образование имело целью, прежде всего, социальную адаптацию человека в обществе, достигаемую через его этическое воспитание, а у традиционалистов приобретение знаний рассматривалось как начальная ступень богопознания и духовного самосовершенствования.

Учение Космы Этолийского и Никодима Святогорца от построений новогреческих Просветителей отличало, в первую очередь, именно отношение к традиции и религии, а их мировоззрение опиралось на внутренний опыт верующих и авторитет Священного Писания и Предания.

В отличие от Просветителей, в центр мироздания традиционалисты ставят Бога, а не человека. Так, согласно учению Космы Этолийского, человек не является всемогущим, также не всесилен и человеческий разум. В своей жизни люди

должны не только рассчитывать на собственные силы, но и полагаться на Бога, без помощи Которого сложно чего-либо добиться; «Надейтесь на Бога... и Он будет хранить вас... если же вы возгордитесь и будете надеяться только на силу оружия, знайте: Господь не защитит вас»<sup>534</sup>.

Как и Косма Этолийский, Никодим Святогорец антропоцентричной западной педагогической модели противопоставляет примеры из житий святых и отцов Церкви как личностей с теоцентричной мировоззренческой концепцией. Традиционалисты полагали, что в библейском Откровении и духовном опыте святых и подвижников сконцентрирован огромный антропологический и педагогический опыт, хранящийся в церковном Предании и передающийся из поколения в поколение в живом преемстве. Не случайно традиционалисты сами называли себя «хранителями Церковного Предания»<sup>535</sup>. Они популяризовали произведения святых отцов, в том числе и аскетические творения исихастов и пустынников. Обращаясь к житийной литературе, православные просветители полагали, что помимо собственно биографических повествований, они содержат в себе разнообразные пути и методы, которыми святые служили людям и отечеству, стяжали спасение и обожение, достигли высших знаний и просвещения. Таким образом, святые предстают как пример для подражания и совершенный воспитательный идеал, на который следует ориентироваться, в том числе и простым мирянам. «Из житий святых становится абсолютно понятным, что они в совершенстве познали всю тайну человека... Параллельно они разрешили тайну всего творения. Ведь, по сути, решение всех проблем уже содержится в тайне человека»<sup>536</sup>.

Традиционалисты полагали, что человек был создан Богом по своему образу и подобию, именно поэтому жизнь на земле должна строиться в соответствии законами, данными Богом, а не изобретёнными человеческим разумом. В этой связи стоит вспомнить притчу Космы Этолийского о трёх законах – «есть три закона: естественный – у иудеев, плотской – у турок мусульман и духовный у христиан»<sup>537</sup>. В притче рассказывается о греке,

перед которым стоит задача выбора между этими законами. Естественный закон основывается на эгоизме и рационализме, плотской – на страстих и плотских наслаждениях. Им Косма противопоставляет христианский закон, основанный на любви и помощи ближнему. Говоря о «естественном законе», Косма, вероятно, подразумевал именно Просветителей, не раз говоривших в своих сочинениях о естественных правах и законе<sup>538</sup>.

Интересно и показательно, что притча Космы сильно перекликается со словами Никодима Святогорца: «Делаю и я последний вывод из всего Увещания и говорю: много потрудились Ликеи Аристотеля и Академии Платона... школы Сократа... и вообще любой мусейон нравственных философов как древних, так и новейших, чтобы отыскать, в каких же вещах заключается счастье, но не смогли ничего найти. Ибо одни основывали счастье на внешних и так называемых даруемых судьбой благах – богатстве, достоинстве, почестях. Другие же – на телесных благах и удовольствиях, какими являются чувственное наслаждение, здоровье тела, спокойная жизнь и тому подобное; а иные, в конце концов, изрекли, что счастье состоит в познании бытия Божия, бессмертия души и прочих божественных вещей»<sup>539</sup>.

В отличие от Просветителей, главным объединяющим фактором общества традиционалисты полагали не нацию, а религию. Фактически их деятельность не только носила миссионерский характер (как полагают многие исследователи), но и была направлена на объединение народа.

В этот период греческой истории Церковь была центром не только духовной, но и общественной жизни. Во многом связь религии и нации была вызвана не только преемственностью с Византийской империей, но и системой миллетов, созданной турками, способствовавшей тому, что идея нации ещё теснее связывалась с Православием. В условиях, когда гражданская и политическая жизнь греков целиком сосредоточивалась вокруг Церкви, им было почти невозможно увидеть различие между Церковью и нацией, понятия «эллинизм» и «Православие» переплелись для них гораздо теснее, чем в византийскую эпоху.

Православные просветители видели свою задачу в том, чтобы укрепить существующее положение, тем самым сделав Церковь центром концентрации и подготовки сил, заинтересованных в духовном возрождении народа, которые в перспективе должны были способствовать национальному освобождению: «Святая Церковь, словно мать... источник, утоляющий жаждущих. И должны священники каждый день служить, чтобы благословил Христос людей и хранил страну»<sup>540</sup>.

Как мы уже отмечали, особые воспитательные задачи Косма Этолийский и Никодим Святогорец возлагали на священство. Очевидно, что они не только руководствовались принципами христианской морали, но и учитывали ту роль, которая отведена им в возрождении национального единства. Священники должны стать не только духовными, но и общественными лидерами – «в этом и заключается задача священника, положить всю свою жизнь и голову на благо христиан»<sup>541</sup>. Священник должен послужить примером для народа, способствовать его сплочению и утвердить согласие между соотечественниками: «Как пастух следит за своими овцами, так и священник должен посещать дома христиан днём и ночью, не есть и пить, забирая их вещи, но, напротив, в случае если муж поссорился с женой, отец с сыном, брат с братом, сосед с соседом, стремиться утвердить между ними любовь»<sup>542</sup>. Новогреческие Просветители не разделяли такие взгляды: вслед за своими учителями из Западной Европы они требовали ограничения влияния Церкви на государственную и общественную жизнь. Соответственно, они не принимали и такую расширительную трактовку роли священства в современном обществе. С одной стороны, они призывали Церковь поднять народ и призвать его к борьбе за освобождение, с другой, опасались её деятельного вмешательства, которое неминуемо привело бы к усилению её влияния и авторитета.

По мысли традиционалистов, народное единство должно достигаться на локальном уровне, через возрождение общины. «Важную роль в национальной консолидации играл церковный приход, который уже в византийское время представлял собой

крепко спаянную общину, часто совпадавшую с сельской общиной, а низшее духовенство находилось фактически на положении крестьян»<sup>543</sup>. Однако во времена османского ига эти связи были во многом нарушены, и традиционалисты (особое внимание этому вопросу уделил Косма Этолийский) делали всё возможное, чтобы возродить их. Просветители, напротив, практически не уделяли возрождению общины и церковного прихода внимания, полагая, что на смену этим старым, во многом отмирающим признакам должны прийти новые, на основе которых и произойдёт объединение нации. В отличие от них, православные просветители не искали новых путей для объединения нации, а сосредоточились на возрождении старых, полагая их вполне достаточными для достижения национального подъёма. Братская любовь, жизнь в соответствии с евангельскими принципами должны были дополняться участием в литургической жизни Церкви и причастностью к церковным Таинствам, которые также сплачивали народ<sup>544</sup>.

Восемнадцатый век – время острого спора вокруг терминов «эллин», «грек» и «ромей». Эти слова не просто предстают разными названиями греческой национальной общности, но становятся критериями, в соответствии с которыми тот или иной из исторических деятелей относился к одному из двух противоборствующих лагерей. Так, если новогреческие Просветители обращаются в основном к терминам «грек» и «эллин», то Косма Этолийский и другие традиционалисты предпочитают определение «ромей»<sup>545</sup>. Вопрос о выборе термина отнюдь не формален: если в основе терминов «грек» и «эллин» лежит выделение социальных и этно-социальных факторов, то «ромей» – более широкое понятие. Ромейская наднациональная общность сформировалась в Византийской империи, и обращение к термину «ромей» означало приверженность идее её возрождения. В то же время греки-западники, оперировавшие понятиями «грек» и «эллин», тем самым показывали свою приверженность античным идеалам, говорили на языке древнегреческого культурного наследия.

Отношение новогреческих Просветителей к Византийскому периоду греческой истории нисколько не расходилось со взглядами представителей европейского Просвещения. Так, один из лидеров этого направления, Шарль Монтескье, писал: «История греческой империи... есть не что иное, как непрерывная цепь возмущений, мятежей и предательств»<sup>546</sup>. Вольтер называл Средневековье царством «нелепого фанатизма»<sup>547</sup>, где «господствовал дух суеверия и набожности»<sup>548</sup>.

Пожалуй, самое негативное отношение к империи ромеев мы можем встретить у одного из крупнейших английских историков восемнадцатого века Гиббона. В его описании история этого государственного образования предстаёт как непрерывный упадок, «безжизненное однообразие гнусных пороков, для которых нельзя найти оправдание в свойственных человеческой натуре слабостях»<sup>549</sup>. Византийской империи Гибbon (как, впрочем, и остальные Просветители) противопоставлял древнегреческое государство, устройство, идеалы, культура и искусство которого не могли оставить его равнодушным. Поистине, в имперском периоде греческой истории Просветители не находили ничего положительного, по большому счёту он воспринимался как иго, лишившее греческий народ самостоятельности: «Раболепные греки довольствовались тем, что постились, молились и верили, слепо повинуясь Патриарху и его духовенству»<sup>550</sup>.

Традиционалисты, напротив, исходили из представления о континуитете – преемственности Древней Эллады – Византии – Современной Греции. Такому представлению о непрерывности национальной культурной традиции Просветители противопоставили так называемую «теорию метакеносиса». Её выдвинул «патриарх» новогреческого Просвещения Адамантиос Корас. Согласно этой концепции национальная культурная традиция (имеющая в своей основе древнегреческую культуру) была прервана с римским завоеванием и не нашла своего продолжения в Византийском государстве, безусловно чуждом Греции по своему духу и принципам. Согласно «теории метакеносиса», греческая культурная традиция, утерянная на

своей исторической родине, должна вернуться туда из Западной Европы в интерпретации западноевропейского Просвещения. Кораис подчёркивал, что в основе западноевропейской цивилизации лежит древнегреческая культурная традиция, в частности, воспринятая европейцами через Ренессанс<sup>551</sup>.

В то время как политическим идеалом для Просветителей стала Европа и античная Греция<sup>552</sup>, государственным идеалом для православных просветителей была Византийская империя: «Когда с момента распятия Христа прошло триста лет, послал Всеблагой Бог святого Константина, и тот утвердил христианское царство, которое просуществовало тысячу сто пятьдесят лет»<sup>553</sup>. Просветительскому термину «έθνος» (нация) Косма Этолийский и Никодим Святогорец противопоставляют «γένος» (народ), критериями выделения которого являются язык и, прежде всего, православная вера. На их основе они включают в поле своей деятельности всё население бывшей Византийской империи, стремясь укрепить их национальное самосознание, в основе которого и лежат язык и вера. Поэтому запрет Космы Этолийского на то, чтобы слушатели говорили по-албански<sup>554</sup>, был не проявлением греческого национализма (как полагают некоторые исследователи)<sup>555</sup>, а стремлением к сохранению и восстановлению языковой общности, и как следствие, национального единства Византийской империи. В данном контексте важно и значение термина «γένος», которым преимущественно пользовались Косма Этолийский и Никодим Святогорец в своих произведениях и проповедях. С одной стороны, он означал род христианский, с другой – ромейский миллет. Для традиционалистов оба этих понятия были близки, так как их основное стремление заключалось в объединении всех христиан в рамках православной империи<sup>556</sup>.

Здесь представляется необходимым сделать небольшой экскурс в историю, чтобы полнее охарактеризовать взгляды традиционалистов и объяснить их приверженность термину «ромей», а также суть полемики с новогреческими Просветителями.

Начать следует с лингвистического определения термина «ромеи». Очень показательным является тот факт, что в

отечественной науке принят именно этот термин, хотя иногда вместо него и используются другие понятия: «римляне», «византийцы». Между понятиями «римский» и «ромейский» нельзя поставить знак равенства. Это представляется неправильным ввиду того, что со словом «римский» принято, прежде всего, связывать Римскую Империю в античный период её развития. Термин «византийский» также является весьма абстрактным и поверхностным.

Ромеи – население, объединённое не столько этническими, сколь религиозными, языковыми и территориальными принципами. Оговоримся, что такое определение представляет собой идеальную парадигму, и в рассматриваемую эпоху оно претерпевает значительные изменения. Ведь некоторые старые принципы объединения уже утрачивают свою роль, а на первый план выходят новые. Уже в период заката Византийской империи эти критерии постепенно изменяются. Например, читая поздневизантийского историка Никиту Хониата, мы чувствуем, что в эпоху упадка и дезорганизации империи он был занят поисками других принципов, на основе которых снова смогла бы произойти консолидация ромеев (хотя при этом он не всегда отвергал старые).

Православие было интегральной частью ромейского самосознания, мировосприятия, культуры и одним из главных пунктов, по которым происходила самоидентификация ромеев. Варвар является варварам именно потому, что его нельзя отнести к ромейской культуре, он не признаёт византийских обычай: «Между тем, неприятели проводили время в непотребствах, забавах, притом – в забавах преимущественно бесчестных, и в посмеяниях над римскими обычаями»<sup>557</sup>. Религиозные различия между ромеями и варварами лежат не столько в догматической, сколь в культурной плоскости.

Другим принципом, объединявшим ромеев, был принцип территориальный. Он не заслуживает нашего пристального внимания, отметим лишь тот факт, что в связи с тем что границы империи постоянно менялись, некоторые племена то попадали в орбиту ромейского влияния, то снова исчезали из неё. Сам факт передачи ромейского культурного наследия

варварам оценивается неоднозначно. Это связано как с настороженным отношением к варварам в целом, так и с опасением, что в случае дестабилизации обстановки на них нельзя будет положиться<sup>558</sup>.

Другим фактором, объединявшим империю, был греческий язык, который ещё со времён Александра Македонского стал языком международного общения. Не утратил он своего значения и в последующие, уже не античные времена. Ещё одной причиной, по которой языком империи стал греческий, а не латынь, были её этнический состав и культурная основа.

Особенностью периода, предшествовавшего закату империи, стал постепенный процесс эллинизации ромейского общества. В эпоху крушения и кризиса национальных отношений процесс взаимной консолидации разных национальностей стал вполне естественным. Именно поэтому, а также по причине разочарования в традиционной системе построения межнациональных отношений происходила эллинизация общества. Завоевание латинянами, а затем и турками Константинополя лишь ускорило этот процесс. Если раньше слово эллин употреблялось исключительно «для обозначения грека-язычника», то к «XV в. большинство византийских интеллектуалов говорили о себе как об эллинах»<sup>559</sup>. В то же время «для традиционалистов было трудно принять новый термин. Раз император более не был ромейским (т. е. римским) императором, для них это означало отказ от вселенской идеи. Как писал Патриарх Антоний в письме великому князю Московскому, «даже теперь, когда варвары стоят вокруг правительства и дворца императора, он по-прежнему помазан св. миром и утверждён как император и самодержец ромеев, т. е. всех христиан». Это гордое заявление, ставившее императора над всеми другими правителями земли, потеряло бы всякий смысл, если бы он являлся только царём эллинов»<sup>560</sup>. Как видим, противоречия между сторонниками имперского и национального государства наметились ещё в византийский период.

В отношении восстановления народного единства подход Космы Этолийского во многом сходен с концепцией Ригаса

Велестинлиса, который апеллировал к широкому союзу балканских народов, фактически к восстановлению единства ромеев – византийцев. Однако этой идеи не суждено было воплотиться в жизнь не в последнюю очередь из-за противодействия великих держав, которым была невыгодна мощная конфедерация балканских народов. Косма и Ригас были сторонниками имперской идеи. В то же время большинство новогреческих Просветителей апеллировало к созданию ряда национальных государств.

По существу, в случае с традиционалистами и Просветителями мы имеем дело с противостоянием двух разных политических идеалов и программ. В то время как традиционалисты мыслили более широкими имперскими категориями. Просветители исходили из узконациональных критериев. Империя, управляемая диадой император – Патриарх, была для традиционалистов идеалом (в условиях турецкого владычества несбыточной мечтой), они стремились к симфонии – отсутствию конфликта между светской и церковной властью: «Патриарх был центральной фигурой... хранителем совести Империи. Император же был безусловным главой вселенной, живым представителем Бога на земле»<sup>561</sup>.

Противоречия между сторонниками традиции и Просвещения проявились не только в политической и общественной, но и в церковной сфере. Просветители механически переносили свои взгляды в сфере национальных ориентиров на дальнейшее устройство Греческой Церкви. В конечном итоге, это привело к представлению о необходимости установления автокефалии Греческой Церкви: «Церковному клиру не следует больше признавать главой Церкви Константинопольского Патриарха... но подобает управляться Синодом иереев, свободно выбираемых священством и народом... как в Русской единоверной Церкви. Свободным и независимым грекам не подобает слушаться приказов Патриарха, выбранного тираном и вынужденного ему поклоняться»<sup>562</sup>.

Достижение братства среди людей – первостепенная задача традиционных просветителей (в том числе и для тех, кто

уделил национально-освободительной проблематике меньшее внимание), оно необходимо не только для консолидации разрозненных национальных сил, но и для душевного спасения: «Мы должны иметь любовь к Богу и нашим братьям... тогда мы и здесь хорошо проживём, и попадём в Рай»<sup>563</sup>. «Знайте... что даже если вы претерпите мученичество за Христа, но у вас будет ненависть и отсутствие любви к вашим братьям, напрасным будет ваше мученичество»<sup>564</sup>. Но особое внимание социальной проблематике уделил Косма Этолийский. Понятие о социальной справедливости – одно из ключевых во всём его учении. В своих проповедях святой осуждает стяжательство, для него это не только один из самых страшных пороков, но и препятствие для возрождения нации. Он полагает, что социальное неравенство, а тем более эксплуатация неприемлемы в любой форме, так как противоречат Божественному закону и ведут к разобщению и ненависти: «Плачте и жалейте тех, кто живёт захватами, несправедливостями и обманом»<sup>565</sup>. Он призывал к умеренности и милосердию, повсеместно просил богатых отказаться от излишней роскоши и направить средства на общее дело возрождения нации: строительство школ, приютов и т. д.

Особенно резко Косма осуждал ростовщичество как неправедный способ получения денег, когда человек, не прикладывая собственных усилий и труда, наживается за счёт горя ближнего<sup>566</sup>. Вопреки распространённому мнению, святой не был сторонником бесклассового общества. Он выступал против ростовщиков и знати, так как они были неправедны и мало заботились о простом народе, а не потому что они были богаты.

В основе его социального учения лежат те же принципы, что и у других традиционалистов: христианская любовь к ближнему и принципы христианского (православного) вероучения, а отнюдь не гуманизма, разумного эгоизма или (как утверждали некоторые исследователи)<sup>567</sup> следования социалистическим идеалам. Необходимым атрибутом для справедливого устройства жизни на земле является не только любовь к

ближнему, но и любовь к Богу: «Естественной является та ситуация, когда у нас есть два этих вида любви, неестественной, когда у нас они отсутствуют. И как птице необходимо два крыла, дабы она могла летать по воздуху, также и мы, братья, нуждаемся в этих двух видах любви»<sup>568</sup>. В отличие от Просветителей, во главу угла традиционалисты ставят не свободу и разум, а принципы социальной ответственности, жизни по совести и божественным законам.

Безусловными продолжателями традиции исихастов и соратниками современных им православных традиционалистов Косма и Никодим были в отношении не только Просвещения, но и во взглядах на пост<sup>569</sup> и молитву. Для афонского монашества эти два понятия являются ключевыми и составляют основу жизни любого человека. Воспитанные и долгое время жившие этой традицией, они не только практически воплощали её в своей собственной жизни, но и успешно попытались донести её до масс: «Без обожения ума... не достигнуть святости, ни даже спастись человеку невозможно»<sup>570</sup>. Молитва «в особенности литургическая, есть тончайший воспитатель ума, сердца всей личности и единственный метод сущностного самопознания»<sup>571</sup>.

Исихастская практика и опыт (носителями и распространителями которых были святые Косма и Никодим) игнорировались Просветителями. Показательно, что лидер новогреческого Просвещения Адамантиос Кораис выступал за отмену чёрного священства, сокращение количества монастырей, конфискацию их имущества. Впрочем, предлагаемые им реформы касались не только устройства Церкви, но и самой её жизни: Просветители выступали за сокращение постов и служб, предлагали множество других<sup>572</sup> (в том числе и догматических) нововведений. Главной мишенью своей критики Кораис сделал монастыри, которые всегда были носителями консервативной церковной традиции<sup>573</sup>. Воспитанный в Западной Европе Кораис не принимал и не хотел понимать традицию, для него было непонятно решительно всё: почитание мощей, феномен юродивых и столпников, «умное делание» исихастов, длинные службы и само назначение монашества. Отвергая традицию, Кораис

продолжал считать себя православным, но в своём представлении о Боге и «Церкви отталкивался от чисто философских концепций, позаимствованных в Западной Европе. Православие для него было не образом жизни, религией отцов, бого-откровенной традицией, а всего лишь нравственной системой, философской концепцией, причём не единственной верной, а одной из многих, имеющих право на существование<sup>574</sup>. Кораис часто пользовался цитатами из трудов святых отцов, однако это было не показателем его приверженности традиционным ценностям – он делал это, лишь ища подкрепление собственным идеям и построениям.

Такой подход категорически отвергался традиционалистами, полагавшими Православие единственной, бого-откровенной и истинной религией: «Я, братья, посвятил учёбе более сорока лет, прочёл множество книг и о евреях, и об эллинах, и о других неблагочестивых и еретиках, изучил глубины премудрости и пришёл к выводу, что все веры ложные... только наша, христианская – православная, истинная и святая»<sup>575</sup>, «следует знать свет нашего Православия и тьму их лживой ереси, и, таким образом, основываться на святых догматах нашей Восточной Церкви, избегая еретических и антибожественных устремлений Западной (Церкви. – Л.З.)»<sup>576</sup>.

В то время как, с точки зрения Просветителей, аскеза заключалась в запретах и ограничениях, подход традиционалистов был прямо противоположным: «Аскеза не ограничивает творчества; наоборот, она освобождает его, потому что ставит его своей целью как таковое. Здесь на первом месте – творческая работа над собой, творческое созидание своего "Я"»<sup>577</sup>. «Почему бы тебе не избрать жизнь монахов, которая гораздо лучше... чем людей женатых»<sup>578</sup>, «блажена жизнь пустынников... ибо они устремлены к Богу своей бесконечной, чрезвычайной... любовью»<sup>579</sup>, – характеризовал жизнь аскетов Никодим Святогорец.

Сколь далеко отошёл лидер Просветителей в своих поисках от православной традиции, свидетельствуют его контакты с голландскими и английскими пасторами, которые оказали определённое влияние на формирование мировоззрения юного

Кораиса<sup>580</sup>. Один из них даже сыграл ключевую роль в борьбе за перевод Священного Писания на новогреческий язык<sup>581</sup>.

Уверенные в том, что научное знание не противоречит знанию богословскому, традиционалисты, в отличие от Просветителей, не противопоставляют их. В то время как Просветители понимали богословие как форму науки, полагая, что она может дать объяснение, в том числе, и явлениям духовного порядка, сторонники же традиционных ценностей не принимали такой подход. Наука занимается одной сферой человеческой жизни, богословие – другой, непостижимой с помощью рационалистической методологии. Традиционалисты не отрицали науку, а ограничивали сферу её применения<sup>582</sup>.

Следует учитывать, что в отличие от Западной, Византийская Церковь «никогда не осуждала эрудицию и не отрицала пользу учёности. Общественное мнение в Византии питало глубокое уважение к образованию и достижениям человеческой мысли, и было очень много служителей Церкви, которые были высоко культурны, – потому религиозный обскурантизм никогда не мог победить»<sup>583</sup>. Поэтому на этапе начала распространения идей Просвещения к ним был проявлен некоторый интерес. Однако по мере того как риторика Просветителей стала носить всё более агрессивный и атеистический характер, «когда Церковь стала переживать иные эпохи и иметь дело с духовными нестроениями, она неизбежно ужесточила свою позицию»<sup>584</sup>, но по отношению не к науке, а к новым идеологическим доктринам. На наш взгляд, мы имеем здесь дело не с «ужесточением церковного консерватизма»<sup>585</sup> – православная традиция всегда была однородной, не претерпевая основополагающих изменений и модернизаций. Определённые различия в подходах между отдельными её носителями, колебания в степени принятия светской науки и степени консерватизма всегда присутствовали, но зависели не столько от времени, сколько от конкретной личности того или иного апологета традиционных ценностей. «Апофатическая традиция в Византии была очень сильной», поэтому «когда философы приступали к богословию»<sup>586</sup>, они сразу сталкивались с жёсткой оппозицией и противодействием. При

этом необходимо отделять официальную Церковь от её духовной элиты – православного монашества. Зона компромисса у православных монахов была значительно меньшей, чем у гибкого церковного руководства. Монахи обладали большей степенью свободы и независимости суждения<sup>587</sup> и всегда ставили под сомнение не согласующиеся с православной традицией решения высшего духовенства.

В рамках традиционных представлений действовали все православные просветители. Показательно, что полного отрицания науки, рационального познания не было ни у кого из них. В то же время все они отвергали как схоластику, излишне смешивающую науку и богословие (которые должны дополнять друг друга), так и деизм, отрицавший метафизику и всё необъяснимое с точки зрения простой логики.

Традиционалисты решительно выступали не только против безграмотности, но и против предрассудков, суеверий и антинаучных доктрин, получивших широкое распространение в народе<sup>588</sup> и распространяемых различными шарлатанами, пользовавшимися неграмотностью простых людей; «Избегайте магических трав... так как многие сыны дьявола обманывают христиан, и чтобы получить деньги дают какие-то талисманы, и для деторождения, и для сохранения здоровья и для предсказания судьбы»<sup>589</sup>. Никодим Святогорец посвятил обличению предрассудков значительную часть своего произведения «Благонравие Христианское».

Отрицательное отношение к Западу и необдуманному внедрению европейских образовательных стандартов способствовало негативному отношению традиционалистов к обучению за границей (большинство из них сознательно предпочли обучение на родине). Святые Косма и Никодим апеллировали к системе классического, то есть древнегреческого и византийского образования. Говоря о «греческой» школе, один из участников традиционалистского движения Косма Этолийский имеет в виду не столько то, что обучение должно происходить на греческом языке, сколько, что они должны продолжать традиции «греческого», то есть классического образования<sup>590</sup>.

Патриарх новогреческого Просвещения Адамантиос Кораис, напротив, предлагал направлять юношей для получения высшего образования в Европу, подчёркивал, что только те, кто получил образование на Западе, могут преподавать в высших школах<sup>591</sup>. На основании этого он приходил к выводу, что в Греции не было высшего образования «европейского уровня». Таким образом, созданная усилиями традиционалистов образовательная система фактически им игнорировалась.

При том, что Просветители, как и православные традиционалисты, также рассматривают школу как средство по преодолению безграмотности и дикости человека, исходя из того, что «только образование, освобождая разум от невежества, учит человека исполнению долга перед Богом и ближним... Освобождает человека от заблуждений и предрассудков»<sup>592</sup>. Их понимание невежества и безграмотности кардинально отличалось от традиционалистского, соответственно иные средства они предлагают и для их преодоления<sup>593</sup>. Религия (равно как и исихастская традиция) для них признак отсталости, пережиток прошлого, и школа, безусловно, должна быть отделена и изолирована от Церкви.

На наш взгляд, говорить о традиционалистиках исключительно как о модернизаторах и новаторах неправомерно. Их призывы к социальной справедливости и равенству полов, многими воспринимавшиеся как элементы передовые и прогрессивные, были для них всего лишь возвратом к справедливому и единственно верному, заповеданному святыми отцами мироустройству.

Новаторство в подходах Космы Этолийского и Никодима Святогорца проявилось не в исправлениях и нововведениях в основополагающие вопросы и практику вероучения, а заключалось в том, что они артикулировали некоторые положения, редко встречавшиеся у святых отцов. Они не противоречили Священному Писанию и Преданию, а иногда дополняли их, развивая те положения, которые, возможно, не были столь актуальны на момент их написания (или воспринимались на тот момент как само собой разумеющееся), но нуждались в донесении до современников во многом

изменившихся условиях. В отличие от протестантов, они не отрицали традицию, а пытались очистить её от чуждых элементов и оживить, сделав более востребованной и доступной в современном обществе. Показательный пример – отношение святого Космы Этолийского к женщине. Он лишь призывал людей вернуться к святоотеческой традиции, в соответствии с которой женщина является таким же человеком как и мужчина, а отнюдь не более низким по своему происхождению существом своего рода «недочеловеком». Традиционалисты боролись с предрассудками, сформировавшимися у соотечественников вследствие недостаточного распространения образованности и влияния чуждых культурных традиций, а не вносили изменения, модернизируя Православие.

### 3.3. Косма Этолийский, Никодим Святогорец и движение православных традиционалистов

Главной задачей этого параграфа станет определение степени сходства учения Космы, Никодима и греческих традиционалистов и решение вопроса о возможном отнесении их к единому идейному течению.

Необходимость дать общую характеристику этого направления обусловлена следующими обстоятельствами: недостаточной изученностью традиционализма, противоречивостью оценок этого идейного направления, а также нашим несогласием с некоторыми положениями, общепринятыми в современной историографии.

Нам представляется необходимым определить место традиционализма XVIII в. в контексте других православных движений прошлого. Для этого следует совершить небольшой экскурс в историю возникновения и развития традиции. Монашество существовало с самого начала христианства. Не случайно пустынники своим основоположником считают Иоанна Крестителя. Цель пустынножителей – стяжание непрестанной молитвы. Уже в III веке христианские подвижники стали удаляться в египетские пустыни между городами Александрия и Каир. В IV веке это движение стало ещё более массовым и распространилось на другие, прежде всего, восточные области империи. Тогда же сформировалось два главных русла и направления христианского подвижничества: общежительное (основоположник – Пахомий Великий) и пустынно-жительное (Антоний Великий). Раннехристианское подвижничество стало впоследствии считаться первым, начальным звеном традиции.

Уже в IV–V веках в трудах Евагрия Понтика, Диадоха Фотикийского намечаются ключевые моменты исихастской традиции и духовной практики, в частности, непрестанная молитва и стремление к достижению идеала обожения.

Следующим звеном традиции стал «синайский исихазм» VII–X веков. В трудах Иоанна Лествичника, Филофея и Исихия

Синайских мы находим уже целостный облик традиции «умного делания».

Наиболее важным звеном традиции, её кульминацией и, пожалуй, наивысшим её расцветом, стало исихастское возрождение XII–XIV веков. «Византийскую религиозную жизнь захлестнула сильная волна мистицизма... Движение охватило даже мирян»<sup>594</sup>.

Центром и средоточием исихазма надолго стала «монашеская республика» Афон. «Афон имел значительное влияние во внутренней жизни юго-восточной Европы, и в особенности в области просвещения и охранения чистоты Православия у византийцев и славян. Святая Гора в это время была оплотом не только православного подвижничества, но и самого Православия. Здесь нередко являлись мужи, украшенные высокими аскетическими подвигами и добродетелями, а также такие, которые были при этом вооружены глубокими познаниями в современных науках и широкой образованностью. Да и было откуда взяться здесь таким мужам! Сюда стекались люди со всех концов не только православного, но и всего христианского мира. Издревле Афон образовывал многолюдную монашескую республику с большими земельными владениями в разных местах Балканского полуострова»<sup>595</sup>.

Споры, волновавшие в XIV веке Византийскую Церковь, касались самой сущности христианской антропологии – обожения человека как оно понималось, с одной стороны, в традиционном Православии, представляемом исихастами со св. Григорием Паламой во главе, с другой стороны, в религиозной философии, питавшейся эллинистическим наследием, представляемой гуманистами во главе с калабрийским монахом Варлаамом и Акиндином. Именно в этот период в 1351 году поместный собор Византийской Церкви принял догмат о Божественных энергиях, таким образом, богословски и догматически закрепив опытные выводы исихастской практики.

Очередной расцвет монашества приходится на вторую половину XVIII века и связан с деятельностью православных традиционалистов – участников движения коливадов (в том

числе и «крупнейшего богослова со времён Григория Паламы»<sup>596</sup> Никодима Святогорца), Космы Этолийского и некоторых других афонских монахов конца восемнадцатого века.

Многие представители западной историографии отказывают православному традиционализму в праве на существование. Для них православное мировоззрение – это череда сменявших друг друга подходов, взглядов, идейных течений и конструкций. Они говорят о паламизме, патристике, движении коливадов. Этот подход является, по крайней мере, ограниченным. На наш взгляд, в случае с Православием мы имеем дело с живой традицией, «преемственностью христианской мистики»<sup>597</sup>, а не суммой идейных построений. Эта традиция развивается, переживает периоды упадка и подъёма. Ориентация на традицию определяет мировоззрение её сторонников, скрадывая мелкие различия в методике и идейных построениях.

Косма Этолийский, коливады и прочие традиционалисты своей задачей мыслили возврат к истокам – к исконному святоотеческому Православию. Именно этим было обусловлено и предпринятое ими обширное издание святоотеческих и исихастских текстов (показательно, что они издавали, прежде всего, труды своих предшественников – исихастов XIV в.).

Традиционализм конца восемнадцатого века стал очередным звеном православной традиции, а не узким богословским течением или направлением, ставившим своей задачей её преобразование. Мы не можем видеть в греческом традиционализме восемнадцатого века «лишь некое частное явление религиозной жизни – порождение известной исторической обстановки, духовной ситуации, социокультурной среды... Но, как ясно сегодня, в феномене этой традиции важней другое, противоположное; за частностями, реалиями этноса и эпохи, выступает универсальное, общее-антропологическое содержание»<sup>598</sup>.

Итак, вначале необходимо рассмотреть использующиеся в историографии для определения традиционалистского движения термины, выявить обоснованность их использования, выбрать наиболее актуальный и корректный из них. Также мы

остановимся на том, насколько правомерно делить традиционалистов на направления и отдельные идеиные течения и группы.

Использование термина «церковное просветительство»<sup>599</sup> для характеристики традиционализма отчасти правомерно, но не вполне отражает суть явления в целом. Просветительской деятельностью действительно занимались все традиционалисты (Евгений Вулгарис, Никифор Феотокис, Косма Этолийский, коливады), но активность по просвещению соотечественников составляла лишь один из аспектов их деятельности. Этот термин также не отражает специфики идеологических установок участников этого движения, не говорит о традиции, составившей основу их деятельности. Кроме того, это направление не совсем правомерно называть «церковным», так как на тот момент в Церкви помимо традиционализма существовало множество других альтернативных ему течений.

Определение этого движения как «Анти-Просвещение»<sup>600</sup> вполне имеет право на существование, оно отражает его другую грань – борьбу с идеологией Просвещения и её продолжателями на греческой почве. В то же время необходимо принимать во внимание, что задача традиционалистов не столько заключалась в отрицании идеологии Просвещения, сколько состояла в предложении ему альтернативной системы ценностей и взглядов, исторически более свойственной для Греции, «в основу которой легло православное представление о человеке и обществе»<sup>601</sup>.

Термин «филокалическое (исихастское) возрождение»<sup>602</sup>, с одной стороны, отражает преемственность традиционализма с исихастским движением XIV в., с другой, говорит о роли, которую играла в этом идеином течении православная (исихастская) мистика.

Также адекватным термином для характеристики этого направления, на наш взгляд, является «традиционизм» или «традиционное просветительство». Он отражает его суть, особенности, ориентацию на донесение и широкое распространение традиции. В этой главе мы прибегнем к обстоятельной характеристике традиции, которая, как мы

полагаем, объединяла всех участников «церковного просветительства» и противников западного Просвещения.

Непонимание особенности православной традиции и недооценка её значения часто приводили исследователей к неправильным выводам при характеристике традиционализма. Наиболее ярко это можно проследить на примере движения коливадов<sup>603</sup>.

Вторая половина восемнадцатого века совпала на Афоне с новым расцветом исихастской традиции. Именно к этому периоду относится начало деятельности группы образованных афонских монахов-традиционалистов, из-за своего несогласия с практикой поминования усопших по воскресным дням получивших от своих противников ироническое название «коливады». Сам термин «коливады»<sup>604</sup> является, на наш взгляд, некорректным, не отражающим суть и масштаб движения. Более того, он отвергался и самими традиционалистами: «нас часто обвиняют и называют коливадами»<sup>605</sup>.

Спор о поминовении усопших был лишь одним из частных, пусть и не второстепенных вопросов, в полемике коливадов и их противников. Не умаляя его важности<sup>606</sup>, подчеркнём, что движение коливадов ставило главной своей задачей не отмену поминования усопших по воскресным дням (как утверждают некоторые исследователи), а было движением духовного возрождения, ставившим задачей восстановление и распространение традиции. Оно не сводимо к полемике по вопросам о поминовении усопших или периодичности Причащения. Именно из-за не первостепенной значимости этих вопросов коливады не пошли на церковный раскол, смирившись с временным поражением, они сосредоточились на просветительской деятельности и распространении исихастской практики.

Их преданность традиции, однако, означала не фанатизм а, напротив, готовность пойти на определённый компромисс – согласиться с решением, принятым Патриархией, и отказаться от критики оппонентов, совершивших поминование усопших по воскресным дням. Обращаясь к своим врагам, Никодим

Святогорец писал: «Итак, братия и отцы, отложив в сторону ненависть и зависть и злословие против братьев, воспримем знамение и отличие учеников Христовых – любовь, и мир друг с другом, и единомыслие, и единодушие»<sup>607</sup>.

На наш взгляд, выделять коливадов в отдельное течение не совсем оправдано. Провести деление, грань между коливадами и другими традиционалистами мы можем только на основе их участия или неучастия в спорах вокруг поминования усопших. Такое деление, общепринятое в современной науке, на наш взгляд, неправомерно. Макарий Коринфский, традиционно относимый к коливадам, практически не участвовал в полемике с их идеологическими оппонентами, а сосредоточился на просветительской деятельности<sup>608</sup>. Он не совершал поминования усопших по воскресениям, но никогда не осуждал и не считал еретиками тех, кто их совершал<sup>609</sup>. Другой традиционалист Афанасий Паросский осудил фанатизм крайних коливадов, назвав их язычниками<sup>610</sup>. Неофит Кавсокаливит<sup>611</sup>, на наш взгляд, вообще не был коливадом, а был отнесён к этому движению по ошибке. «Один из образованнейших афонских монахов восемнадцатого века»<sup>612</sup> Неофит действительно был одним из первых среди тех, кто выступил против совершения панихид по воскресным дням. Но отнесение его к коливадам не представляется правомерным по целому ряду причин: он никак не участвовал в просветительской и издательской деятельности, ничего не сделал для распространения исихастской традиции. Неофит рано покинул Афон (1760) и более не принимал участия в дискуссии по темам, разработке которых посвятили себя коливады. Взгляды Неофита носили по некоторым вопросам откровенно еретический характер<sup>613</sup>, он не только не был соратником традиционалистов, но и был подвергнут резкой критике с их стороны<sup>614</sup>.

Мы полагаем, что критерий отрицания практики поминования усопших по воскресениям является достаточно зыбким и явно недостаточным для выделения и объединения ряда персоналий в отдельное движение «коливадов». Не все коливады участвовали в полемике по данному вопросу, а

многие участники полемики не могут быть отнесены к коливадам. Вопреки распространённому мнению, традиционалисты считали вопрос о коливах второстепенным, полагая просвещение соотечественников гораздо более важной и первоочередной задачей<sup>615</sup>.

На наш взгляд, наиболее продуманным решением станет объединение коливадов в одно направление с другими традиционными просветителями, не участвовавшими в полемике по «коливам», но разделявшими стремление коливадов<sup>616</sup> распространить традицию и активно занимавшимися просветительской деятельностью. Такой подход даст нам возможность говорить о едином анти-Просвещенческом движении.

Ещё одним фактором, препятствующим объединению всех традиционалистов в единое идеиное течение, стали предполагаемые заимствования Никодима Святогорца из западной традиции (в частности, у Игнатия Лойолы) и возможные допущенные вследствие этого богословские ошибки<sup>617</sup>.

С одной стороны, Святогорец, находя что-нибудь полезное на Западе, не стеснялся это использовать в своих произведениях, однако делал это, по возможности, предварительно очистив от несовместимых с православным вероучением положений (зачастую от исходного текста практически ничего не оставалось).

Греческий профессор богословия Христос Яннарас отделяет «законника», «морализатора» Никодима от «близкого к традиции» Космы Этолийского. На наш взгляд, такое предположение строится совершенно без учёта того, что у святого Космы была не менее жёсткая этическая система, чем у святого Никодима, пожалуй, с ещё более строгими моральными законами и рамками<sup>618</sup>. Оба святых призывают мирян к совершенной подвижнической жизни. Фактически Яннарас выдвигает поучения Космы Этолийского как антипода этике Никодима по незнанию, ведь в своих поучениях Косма был иногда ещё более жёстким, чем Святогорец<sup>619</sup>.

Главным объединяющим фактором для всех без исключения православных просветителей стала приверженность православной традиции. В ходе нашего исследования удалось установить, что именно в ней следует искать объяснение многих действий Космы Этолийского и Никодима Святогорца. Подобную картину мы наблюдаем и в отношении других традиционалистов, многие действия которых объясняются именно буквальным следованием сложившейся практике и ориентацией на опыт предшественников.

Показательно, что практически все традиционалисты были выходцами из монастырей, преимущественно с Афона. Уход от мира «не означал ненависти к самому миру...», а стал для них началом очищения и подготовки к просвещению соотечественников<sup>620</sup>.

Уже в средние века на Востоке монахи составляли элиту христианского общества. Причём они никогда не устранились от мира, а продолжали оказывать на него разнообразное влияние: сохраняли предание, боролись с ерсиями, подчас такие формы сменялись и активным выходом в мир. «Существовавшие между монахами единомыслие... и взаимопонимание были направлены также на мирян и проявлялись как... поучение, совет... проповедь, писательская (научная) деятельность, миссионерство...»<sup>621</sup>. «Находясь в пустыне, ради общего блага близких трудятся»<sup>622</sup>, – писал об их деятельности Никодим Святогорец.

Фактически «аскетизм стал единственной миссионерской школой Православия»<sup>623</sup>. То обстоятельство, что традиционные просветители прошли эту школу, говорит не только об их внутренней потребности, но и об осознании значимости опыта аскетов-миссионеров, имевших опыт совмещения монашеского пути и выхода в мир в прошлом. Аскеза сама по себе не была для них целью, а только служила средством для преображения человека, делая возможной само духовное наставничество и, в перспективе, выход в мир с активной просветительской деятельностью.

В православной традиции монастыри (в отличие, например, от католических) не имели между собой принципиальных

различий в уставе и тем более в обряде. Это давало им возможность сохранять неизменной исконную православную святоотеческую традицию. «Роль высшего авторитета в вопросах веры принадлежит в протестанстве богословам, в католичестве – папе и курии, но в православии эту роль отводят аскетам, людям мистического опыта и святой жизни. Верховный авторитет аскетики не ограничивается религиозной сферой, и даже сферой нравственной жизни; он распространяется на всё поведение православного человека»<sup>624</sup>. В ситуации, когда в мире возникала угроза отрыва от традиции, монахи часто приходили на помощь, утверждая её среди соотечественников.

На наш взгляд, корни активизации традиционалистов лежат именно в обстановке, сложившейся в Греции. Как мы уже отмечали в прошлых главах нашего исследования, подобная ситуация, сочетавшаяся с глубоким политическим и, что самое главное, духовным кризисом, наблюдалась в Греции в конце восемнадцатого века, то есть именно в тот период, на который пришлась деятельность коливадов и Космы Этолийского. «Изменения в стране повредили... нравам»<sup>625</sup>, произошло «наводнение безразличия... и отсутствия страха Божия»<sup>626</sup>, – писал о сложившейся в греческих землях обстановке Никодим Святогорец.

В ситуации, когда Константинопольский Патриарх, многие архиереи и духовенство мало заботились о достижении народного и церковного единства, эти функции на более частном уровне возложили на себя традиционалисты. Принципиально важно, что здесь мы имеем дело не с каким-то экстраординарным решением, а со следованием традиционной для православного Востока практике. Так, один из предшественников и идейных вдохновителей православных просветителей второй половины XVIII века святитель Григорий Палама (пользовавшийся у них безграничным авторитетом – по словам Никодима, «Григорий в большей степени, чем кто-либо, дошёл до высшего выражения практики и теории»<sup>627</sup>) отказался от столь любимого им уединённого подвижничества и вышел в мир с попыткой обосновать исихастскую доктрину, донеся её по возможности до максимально широких народных масс. «Палама

не впадал в крайнюю односторонность совершенного забвения любви к ближнему. В своих беседах Палама часто ведёт речь о так называемых общественных, христианских добродетелях... избрание на архиепископский престол и пастырская работа в течение многих лет о вверенной ему Церковью пастве свидетельствуют, что с какой любовью он проводил в безмолвническом уединении на Афоне строго созерцательную исихастскую жизнь, с такою же ревностью он путеводил к христианскому совершенству свою паству посредством утверждения тех добродетелей, которые ведут человека к совершенству в самых недрах общества»<sup>628</sup>.

Угроза религиозному единству означала для сторонников традиционных ценностей и угрозу единству народному. Через эту призму они рассматривали и современное Просвещение, характеризовавшееся в их глазах прежде всего отрицанием православного взгляда на человека и общество: «Ни Цезаря, ни Бога, ни правителей, ни апостолов, ни законов, ни знати, ни Евангелий. Вон Христа. Вон Бога. Вместо них пусть будут мудрейший Вольтер и рассудительнейший Руссо»<sup>629</sup>.

Далее нам предстоит искать ответ на вопрос, который ранее не был предметом серьёзного исследования в историографии: насколько была скординирована деятельность Космы Этолийского и коливадов. На то, что они действовали согласованно, указывает целый ряд фактов: их личное знакомство<sup>630</sup>, положительные отзывы о деятельности друг друга<sup>631</sup>, участие в тайном обществе, ставившем целью просвещение сограждан<sup>632</sup>. Все они были выходцами из монастырей, «были связаны тесной дружбой<sup>633</sup> и духовной борьбой за утверждение православной традиции»<sup>634</sup>, сотрудничали для реализации своей просветительской программы друг с другом, с современными книжниками, архиереями и патриархами<sup>635</sup>.

Деятельность традиционных просветителей органично дополняла друг друга: святой Косма распространял среди народа грамотность, попутно призывая соотечественников читать церковную литературу. Её вакуум, в свою очередь, восполняли коливады, предпринявшие поиск и издание

святоотеческих текстов. Традиционалисты по мере сил стремились восполнить вакуум учебной литературы: работали в архивах, разбирали рукописи<sup>636</sup>, готовили их к изданию, стремились обеспечить их распространение среди народа.

Один из участников традиционно-просветительского движения Никодим Святогорец писал, что на просветительскую деятельность «был сподвигнут своими духовными братьями, у которых было пламенное рвение об общем благе народа»<sup>637</sup>. Все участники движения в той или иной степени были задействованы в проповедничестве, преподавательской и издательской деятельности, открытии школ и участии в идейной полемике с новогреческими Просветителями.

Устоявшаяся точка зрения, отделяющая активного просветителя-практика Косму Этолийского от более пассивных и созерцательных представителей движения коливадов<sup>638</sup>, не находит подтверждения. Так, один из основоположников коливадского движения святой Афанасий Паросский был проповедником и преподавателем<sup>639</sup>. Показательно, что с его приходом популярность возглавляемой им Хиосской школы приобрела всегреческий масштаб, а большинство выпускников стали учителями в разных областях Греции<sup>640</sup>. Родоначальник коливадского движения святитель Макарий Нотарас не только в течение шести лет возглавлял школу, но и основал несколько общедоступных учебных заведений (причём некоторые – на собственные средства).

В историографии бытует мнение, что «церковная верхушка» преследовала лидеров новогреческого Просвещения, так как те выступали за народный язык<sup>641</sup>. С этим тезисом нельзя согласиться – практика использования народного языка Церковью существовала ещё с XVI века. Первоначально разговорный язык стали употреблять проповедники и миссионеры, вынужденные считаться с тем, что народным языком давно пользовалась протестантская и католическая пропаганда. «Греческие морали (проповеди – авт.)... просты, ясны, следовательно, и полезны»<sup>642</sup>, – писал монах полтавского монастыря Леонтий Зеленский, долгое время живший на Афоне, в Константинополе и многих областях Греции.

Большинство традиционных просветителей также использовало димотику, причём как в устных проповедях, так и в письменных работах. Новаторство их подхода к языковой проблеме проявилось в том, как искусно они пользовались народным языком, не ограничивая себя в выборе наиболее адекватных языковых средств и красок. Обращаясь к народу на простом языке, они в то же время активно использовали древнегреческий язык в своих письмах и произведениях, обращённых к образованной интеллигенции<sup>643</sup>.

«Должно знать, какую нужду терпят здешние христиане»<sup>644</sup>, – писал об обстановке в Греции русский путешественник Леонтий Зеленский. В ситуации, когда «наставники получали ничтожное жалование и были малообразованными», традиционалисты предложили комплексную программу по поиску финансирования для развития школьной системы.

Зеленский приводит слова греческого священника, свидетельствующего о постоянных поборах турецких властей: «Нам... весьма недёшево стоит вера наша, которую мы, духовные (духовные лица – авт.), держим (содержим – авт.) наших прихожан деньгами, защищая оную деньгами от нападения неверных»<sup>645</sup>. Традиционалисты помогали общине в сборе средств, необходимых для получения разрешения на строительство новой школы, «при всякой церкви находящейся с учителем для прихожанских детей»<sup>646</sup>.

Также они поддерживали талантливых учеников, обеспечивая их стипендиями и жильём. Интересно, что в 1785 году Макарий Нотарас оплатил обучение Адамантиосу Корайсу. Будущий «патриарх» новогреческого Просвещения и оппонент традиционалистов учился тогда медицине во французском городе Монпелье. Из благодарственного письма Корайса от 12 ноября 1785 года мы узнаём, что бессребреник и нестыжатель Макарий собрал значительные средства на обучение юного Адамантиоса. В письме поражённый Корайс «не находит достойных слов, чтобы отблагодарить его»<sup>647</sup>.

Представитель новогреческого Просвещения Иосиф Мисиодакс, не раз призывавший оказывать школам

материальную поддержку<sup>648</sup>, с сожалением констатировал, что народ, всегда готовый пожертвовать крупные суммы церквям и монастырям («Наш род любит благочестие дому Божия, от чего происходит то, что во всей нашей земле нет ни одной церкви, в коей не было бы довольно лампад серебряных»<sup>649</sup>), неохотно помогал учебным заведениям.

Поддержка образования позиционировалась традиционалистами как долг каждого сознательного гражданина, неравнодушного к судьбе Отечества. Особенно подчёркивалась социальная ответственность богатых перед лишенными доступа к образованию согражданами: «Отпустите все долги тем, кто захочет учиться греческой грамоте»<sup>650</sup>.

Важно, что в этот период, традиционалистам с одной стороны, удалось укоренить ответственное отношение к поддержке школьного образования, с другой, заложить долговременную основу, обеспечившую на долгие годы его бесперебойное функционирование.

Собранные средства призваны были помочь решить проблему нехватки профессиональных преподавателей. «Чем дольше образование находилось в небрежении, тем труднее было возродить его; ибо становилось невозможно найти достаточно квалифицированных учителей. Даже если и находились учителя, было нелегко убедить их покинуть большие города и работать в отдалённых провинциях»<sup>651</sup>. С одной стороны, необходимо было привлечь квалифицированные кадры в систему школьного образования, с другой, наладить их подготовку. К середине XVIII века доходы учителей были очень невысокими. Для привлечения кадров высокого уровня требовались более значительные средства. Яркий пример – привлечение к работе в Афонской Академии Евгения Вулгариса с базовой заработной платой 1000 грошей в год (при средней годовой зарплате учителя в 40 грошей). Средства были потрачены не зря: Вулгарис подготовил квалифицированных проповедников, учителей и писателей (среди его учеников были и традиционалисты Косма Этолийский и Афанасий Паросский).

Ещё одной причиной, вызвавшей подъём исихазма в Греции, стал кризис богословия. Он естественным образом

отразился на жизни всей Церкви, вызвал упадок церковного искусства и постепенное угасание традиции. В истории Православия такие кризисы случались не впервые: «Периоды творческого подъёма, подобные эпохе патристики, сменялись долгими не столь плодотворными периодами, когда различные сферы христианской жизни утрачивали живое взаимное единство, а мысль становилась формально-нормативной, глухой к реальности, так что и само слово “догматический” приобрело негативное звучание»<sup>652</sup>. Отсутствие выдающихся богословов, сопоставимых по уровню со святителем Григорием Паламой, привело к росту влияния католического и протестантского богословия. Всё это вызывало изменение и искажение религиозного сознания простых мирян.

Западное влияние привело к распространению в греческом богословии схоластики. Из-за этого, а также из-за недостаточной образованности богословов и их удалённости от традиции и исихастской молитвенной практики, стало возможным возобновление дискуссий и споров вокруг вопросов, которые уже были разрешены ещё в период Византийской империи. Здесь мы имеем в виду полемику между Григорием Паламой и Варлаамом Калаврийским, завершившуюся безоговорочной победой Паламы и его сторонников-традиционалистов. Потерявшие связи с традицией или даже просто незнакомые с ней богословы стали искать опору и ориентиры в западной теологии; всё это, безусловно, влияло и на жизнь Церкви в целом. Интересно, что в отношении образования и Просвещения взгляды Космы и коливадов чрезвычайно близки построениям русских традиционалистов (=славянофилов). Их позиция отражена в письме известного русского мыслителя И.В. Киреевского графу Е.Е. Комаровскому «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России».

Православные традиционалисты разделяют отрицательное отношение к схоластике, полагая её неотъемлемым признаком не только Католической Церкви, но и западноевропейского мышления в целом. По мнению Киреевского, критикуя устройство и идеологию Византийской империи. Просветители

не учили, что приверженность схоластическим моделям, столь характерная для западной церкви, в богословской традиции Православной Церкви не занимает сколь-либо существенного места. Более того, «не надобно забывать, что всё современное просвещение сосредоточивалось тогда в Византии»<sup>653</sup>. Византийская традиция, поставленная просветителями под сомнение, не только успешно развивалась, но и оказывала влияние на западное сознание: «Поэтому когда со взятием Константинополя свежий, неиспорченный воздух греческой мысли повеял с Востока на Запад и мыслящий человек на Западе вздохнул легче и свободнее, то всё здание схоластики мгновенно разрушилось. Однако же следы схоластической односторонности остались в умах, ею воспитанных»<sup>654</sup>.

Киреевский полагает, что противоречия между западным и восточным мышлением, «кроме различия понятий», заключаются также в «способе мышления»<sup>655</sup> и в связи с этим практически непреодолимы. Косма Этолийский и коливады апеллировали именно к этому, народному сознанию, то есть фактически задолго до Киреевского противопоставили западноевропейскому Просвещению просвещение традиционное, следы которого «до сих пор ещё не только замечаются в нравах, обычаях и образе мыслей простого народа, но проникают, так сказать, всю душу, весь склад ума, весь, если можно так выразиться, внутренний состав... человека»<sup>656</sup>. На его возрождении они и сконцентрировали свои усилия.

Представители движения коливадов, святой Косма Этолийский и другие традиционалисты, ставили своей задачей возрождение православного богословия в его исконном, незатронутом чуждыми влияниями виде. Фактически необходимо было возродить восточно-христианскую богословскую традицию, которая имеет в своей основе синтез патристики и аскетики и «носит последовательно опытный характер, утверждает приоритет и примат опыта. Эта определяющая черта его порождается отнюдь не приверженностью к парадигме опытного эмпирического познания, как в европейской науке Нового Времени. Её корни

совсем в другом: в истовом стремлении не утерять, сохранить во всей целости и полноте аутентичное ядро христианского благовестия – ибо это ядро здесь видели не в каком-то учении и не в каких-то идеальных установках, а именно – в новом уникальном (и мета-антропологическом!) опыте, опыте христоцентрического способа жизни, жизни со Христом и во Христе»<sup>657</sup>.

В этом отношении восточная (православная) теология отличается от западного (католического) богословия. Православные богословы стремились не к созданию, а затем и развитию цельного христианского вероучения, а к решению другой важной задачи: сохранения и точной, тождественной передачи, воспроизведения опыта подлинного христоцентрического Богообщения. Святоотеческое богословие было для них «не из самое себя объяснимой «дисциплиной», которая может быть преподана на основании аргументации... вне всякого предшествующего духовного делания»<sup>658</sup>.

«Легко понять, что именно такой выбор главной задачи диктуется самой природой и сутью Восточно-христианского типа религиозности, выступающими в его самоназвании: ибо это самоназвание, Православие, Orthodoxia, значит не что иное, как правое, правильное прославление Бога, правильное отношение к Богу; а отношение к Богу в христианстве – это отношения с Богом, личные отношения, что выражаются, прежде всего, не в умозрительных тезисах, а в способе жизни, или, что то же – в определённого рода опыте»<sup>659</sup>. «История Церкви... есть история этих передач (опыта – авт.). Вне этой эмпирической церковной истории нет христианства»<sup>660</sup>.

Национальное возрождение невозможно без возрождения духовного, и поэтому традиционалисты подробно рассказывали утратившим связь с православной традицией слушателям о том, как необходимо жить в соответствии с православным вероучением, раскрывали значение обрядов и Таинств. Например, в одном из своих поучений Косма Этолийский описывает устройство и назначение различных частей храма<sup>661</sup>, рассказывает о том, как должны совершаться Таинства Брака<sup>662</sup> и Крещения<sup>663</sup>. Подобной проблематике посвящены и

большинство произведений других традиционных просветителей. На сходство их концепций указывает и то обстоятельство, что независимо друг от друга два представителя традиционалистского движения Косма Этолийский (на собранные пожертвования) и Макарий Нотарас (на свои деньги) покупали купели и раздавали их жителям деревень для совершения Таинства Крещения путём полного<sup>664</sup> погружения<sup>665</sup>.

Помимо участия в богословской полемике, традиционалисты ставили своей задачей вновь распространить исконное Православие среди народа. Это и стало главной задачей движения. Они знали, «что большая часть простых людей не интересуется богословскими вопросами, доктринальскими и философскими беседами, а, по мере сил, приобщается к учению Церкви через её литургическую жизнь»<sup>666</sup>.

Большинство традиционалистов не только рассматривало собственные произведения как учебные пособия, но и даже вводило их в учебную программу курируемых ими учебных заведений: в частности, Макарий Нотарас «трактовал не только священное писание, но и аскетическую литературу, как, например, «Эвергетинос», первое издание которого он осуществит спустя много лет»<sup>667</sup>.

В рамках исихастской традиции издавна существовало стремление к выходу традиции в мир для внесения в его жизнь исихастских начал и установок. Главным стимулом, питавшим его, было глубинное убеждение во всеобщей ценности тезиса об обожении как бытийном назначении человека. Поэтому всякий раз, во всякую эпоху, когда традиция переживает расцвет, подъём, в ней развиваются те или иные формы выхода в мир. Одной из таких форм стало получившее особенно широкое распространение в XIV веке творение непрестанной молитвы мирянами одновременно с выполнением их обычных обязанностей и дел. К творению тайной молитвы мирянами призывал ещё Иоанн Златоуст, написавший три слова о тайной молитве, Григорий Синаит во многих городах и селениях проповедовал «умное делание» среди мирян. Духовный лидер

исихастов святитель Григорий Палама развил антропологическую и богословскую концепцию, подчёркивавшую, что жизнь в миру может и должна сделаться совместимой и совмещаемой с аскетической практикой и с непрестанной Иисусовой молитвой. «Эта концепция, включающая глубокие идеи и наблюдения о времени, о механизмах работы сознания, описывает, как молитва становится неким вторым планом или фоном сознания, своеобразным «внутренним звуком», непрерывным, а точнее сказать, «не занимающим времени», располагающимся вне времени. Сознание при этом приобретает специфическую двойную структуру, в которой внутренний «вневременной» слой хранит молитвенное действие, собранную устремлённость к Богу всех энергий личности, тогда как слой внешний, отчасти автономный, отчасти подчинённый внутреннему, может обеспечивать обычную эмпирическую деятельность»<sup>668</sup>.

Многие традиционалисты XVIII в. развили эти концепции. В их произведениях умная молитва предстаёт как наиболее действенное средство к исцелению и обожению человека. Они исходили из глубокой убеждённости в том, что все главные установки христианской жизни не обращены лишь к монахам, а имеют общечеловеческий смысл, и потому в каждой ситуации должен быть некий способ и путь следования этим установкам, пускай и не в абсолютной полноте.

Так, Косма Этолийский в своих проповедях неоднократно призывал христиан молиться<sup>669</sup>. Он даже призывал их наладить производство чёток – непременного атрибута и орудия непрерывной молитвы<sup>670</sup>. Со своей стороны, Никодим Святогорец в сотрудничестве с другими традиционными просветителями принял за издание «Добротолюбия» – антологии исихастских текстов, тем самым подчёркивая универсальность и в то же время актуальность традиции непрестанной молитвы. В «Увещевательном наставлении» Никодим отвергает обвинение в том, что навязывает мирянам правила «живущих вне мира монахов»<sup>671</sup>. Он исходит из представления, что миряне «также должны заниматься

духовным деланием, свойственным монахам, но вменённым в обязанность мирским людям»<sup>672</sup>.

Важно, что при этом традиционалисты сами служили живым примером жизни в соответствии с традицией – непрестанно молились, и в миру продолжая практику «умного делания»<sup>673</sup>.

И вне стен монастыря они продолжали соблюдать все монашеские обеты<sup>674</sup>.

Учёные, пользующиеся исключительно рационалистической методологией, не в состоянии понять, почему монахи предлагали путь подвига простым мирянам. На первый взгляд, это выглядит абсурдом, непониманием мирской жизни, навязыванием своего аномального и эксцентричного поведения неподготовленным и сторонним людям. Такой взгляд обязан своим формированием непониманию Православия, использованию при его характеристике устоявшихся обывательских стереотипов. Православное вероучение строится на представлении о подвиге, преодолении ветхой человеческой природы как универсальной установке не только христианина, но и любого человека как такового. В соответствии с этим положением, человек должен стремиться к восхождению, перемене, стремлению преобразовать и преодолеть себя.

«Аскетизм есть общая христианская обязанность, осуществимая в различных условиях монашеской и общественной жизни»<sup>675</sup>, и может быть разделён на подвижнический и общественный. Аскетизм подвижнический имеет в основе «удаление от мира из любви к Богу, а основанием аскезиса общественного служит добродетельная жизнь в миру из любви к ближнему»<sup>676</sup>, и состоит, в частности, в совершении в обществе и ради него положительных и так называемых «общественных добродетелей христианства»<sup>677</sup>.

При этом как подвижнический, так и общественный «аскетизм вдохновляется... стремлением к преобразованию. Миру должна быть возвращена его первоначальная красота, от которой он отпал в грех»<sup>678</sup>. Хотя, безусловно, мера подвига зависит от возможностей конкретного человека. Подвиг мирян отличается от подвига монахов, подвиг священников – от подвига епископов, но необходимость в совершении подвига,

преодолении своей греховной человеческой природы обязательна для всех.

Знания – важная ступень на пути достижения этих целей<sup>679</sup>. Этим и объясняется огромное внимание, которое многие исихасты уделили образованию соотечественников. Они исходили из того, что успешное распространение традиции невозможно без преодоления кризиса греческой образовательной системы<sup>680</sup>.

Большинство участников традиционно-просветительского движения не принимали использование рационального метода познания для понимания и характеристики духовных явлений, подчёркивая, что такие попытки обречены на неудачу<sup>681</sup>. Вслед за святыми отцами они выделяли два типа знания и познания: внутреннее (духовное) и внешнее (научное). Они чётко указывали на их различия и подчёркивали недопустимость их смешивания, именно поэтому они не принимали ни схоластику, ни исключительную приверженность рационалистической методологии.

Наибольшее среди традиционалистов внимание проблеме образования уделил Афанасий Паросский. Соглашаясь с необходимостью «внешнего», мирского образования, он вслед за Космой Этолийским полагал его недостаточным, бессмысленным в отрыве от «внутреннего»<sup>682</sup> познания: «Внешняя премудрость сама по себе не является ни хорошей, ни плохой, в зависимости от её использования она становится плохой или хорошей»<sup>683</sup>. «Настоящее знание – то, которое приносит очищение от бессмысленных и слепых страстей, которому удаётся воспитать все добродетели»<sup>684</sup>. Вслед за святым Космой, предупреждавшим, что «зло придёт от образованных»<sup>685</sup>, святой Афанасий и его духовные соратники предостерегали сограждан: «Если родители не будут следить за тем, куда отправляют детей и что они учат, то придёт время, когда наш народ будет горько плакать на развалинах»<sup>686</sup>. «Когда с помощью Божией постройте школу – возьмите учителя благочестивого. Если у него не будет благочестия – разрушит школу»<sup>687</sup>. Образование в отрыве от традиции, лишённое нравственных ориентиров, становится не только не полезным,

но и гибельным для человека. Традиционалисты полагали, что самую страшную угрозу таит в себе западная образовательная парадигма. Афанасий Паросский посвятил борьбе с ней множество своих полемических работ, в которых призывал соотечественников отказываться от получения образования в западной Европе<sup>688</sup>. Со своей стороны, Косма Этолийский основал ряд учебных заведений, которые позволили соотечественникам впредь получать образование на родине.

Для коливадов, в частности для Афанасия Паросского, нехватка достойных пастырей также представляла собой вполне осязаемую крайне опасную тенденцию и угрозу (Афанасий Паросский писал о «молчании пастырей» и «нехватке архиерейской мудрости»)<sup>689</sup>. Именно эти проблемы лежали в центре полемических работ святого Афанасия, который, как и святой Косма, прилагал все свои силы для их преодоления и разрешения.

В том же русле была и деятельность святителя Макария на посту архиепископа Коринфа. Он направлял малограмотных священников в монастыри, где они учились грамоте и готовились к осознанному церковному служению. Параллельно Макарий обеспечил все приходы необходимой богослужебной и учебной литературой, стремясь помочь их пастырской и просветительской деятельности.

Подведём некоторые итоги. Нам удалось выявить сходство взглядов Космы Этолийского, Никодима Святогорца и других коливадов. Более того, проведённое исследование показало, что все они относятся к единому традиционно-просветительскому движению. Есть основания полагать, что, помимо коливадов и Космы Этолийского, православный традиционализм, вероятно, включал в себя и ряд других персоналий (в частности, Никифора Феотокиса и Евгения Вулгариса), однако характер и тематика нашего исследования не позволяют рассмотреть эти персоналии в рамках нашей работы. В связи с этим стоит констатировать, что проблема численного состава и характера традиционного просветительства нуждается в дальнейшем изучении.

На наш взгляд, объяснение многим действиям традиционалистов следует искать в преданности православной традиции. Большинство из них были выходцами из монастырей, ориентировались на опыт предшественников, следовали сложившейся традиционной практике.

Ядром учения православных просветителей служил мистико-аскетический опыт, синтез греческого патристического богословия и православной аскезы, а также представление о том, что в православной духовности кроется целостный взгляд на человека и его предназначение.

Все традиционалисты были носителями исихастской традиции, а их педагогическая теория опиралась на православную антропологическую и космологическую базу. Они исходили из глубокой убеждённости в том, что все главные установки христианской жизни, которые строго воплощаются в подвиге, не обращены лишь к монахам, а непременны для всех, имеют общечеловеческий смысл.

Своей деятельностью православные просветители стремились способствовать преодолению кризиса богословия и образования, а их личное знакомство в сочетании с рядом других факторов даёт нам основания полагать, что их деятельность носила координированный характер. Традиционалисты не только рассматривали собственные произведения как учебные пособия, но и вводили их в учебную программу курируемых ими учебных заведений.

Для распространения образования и традиции среди народа православные просветители предприняли попытку решить языковую проблему, развернули активную издательскую деятельность, наладили сбор средств и подготовку новых преподавателей. Устоявшаяся точка зрения, отделяющая активного просветителя-практика Косму Этолийского от более пассивных представителей коливадского движения, не нашла своего подтверждения. Все традиционалисты были задействованы в разнообразных видах активности, осуществляя выбор той или иной просветительской стратегии в зависимости от своей аудитории, возможностей, способностей и предпочтений.

Именно разнообразие подходов к просвещению соотечественников обеспечило традиционному просветительству живучесть и актуальность на протяжении длительного периода. Отдельные участники движения обогащали его собственными подходами, просветительскими и педагогическими приёмами и методиками. Оставаясь в рамках традиции, они смогли обогатить её, сделать актуальной, востребованной и понятной современникам.

## **Глава IV. Традиционное просветительство и греческое освободительное движение**

## **4.1. Восприятие народными массами деятельности традиционных просветителей. Последующее влияние традиционализма**

Прежде чем продолжить разговор о характере учения и просветительской деятельности традиционалистов (на сей раз в отношении их взглядов на перспективы антитурецкого восстания), мы должны определить, насколько соответствует истине устоявшаяся точка зрения, подчёркивающая их большое влияние на народные массы. В случае если его можно оценить как существенное, это даст нам возможность порассуждать на тему их роли в подготовке революции.

Как мы уже установили в предыдущих главах нашего исследования, коливады Никодим Святогорец, Афанасий Паросский и Макарий Нотарас были не только писателями, но и востребованными современниками учителями и проповедниками. Однако устные проповеди коливадов не сохранились, недостаточно данных и об их контактах с народом, поэтому основным источником, характеризующим их влияние, станут их письменные сочинения. В свою очередь, проповеди и пророчества Космы Этолийского, его непосредственные контакты с народом во время миссионерских путешествий не только позволяют проследить влияние традиционной идеологии на разные социальные слои и группы, но и являются неоценимым источником по численному составу аудитории православных просветителей и востребованности идеологии, носителями которой все они были.

О размахе деятельности Космы Этолийского свидетельствуют современники, многочисленные народные предания, вещественные источники. Его биограф ведёт речь о «более чем четырёхстах тысячах» разданных им косынок и платков, а также «чёток и крестиков более пятисот тысяч»<sup>690</sup>. Всё это было им куплено на пожертвования богатых людей, что говорит о влиянии его учения на разные социальные слои. Его первый биограф указывает на более чем четыре тысячи

купелей, купленных на средства богатых дарителей по просьбе проповедника.

Несмотря на то что наибольшая популярность Космы Этолийского была среди простого народа, а некоторые крупные землевладельцы открыто выступили против проповедника, многие влиятельные, знатные и образованные люди того времени почитали святого и признавали влияние его проповеди<sup>691</sup>. Али-паша Янинский испытывал глубокое уважение к деятельности проповедника, а самого его почитал за великого праведника и одну из самых выдающихся личностей своей эпохи. Они были лично знакомы, и паша всегда покровительствовал Косме Этолийскому, оказывая всестороннюю поддержку его просветительской деятельности<sup>692</sup>.

На наш взгляд, в пользу того, что влияние святого на Али-пашу было чрезвычайно результативным, свидетельствует целый ряд факторов: Али поддерживал талантливых греческих детей (в частности, на его деньги получил образование выдающийся греческий политик Иоаннис Колеттис), финансировал ряд греческих учебных заведений, построил при монастыре святого Космы школу, ориентированную на обучение греческому языку (в этом учебном заведении принципиально не преподавались ни турецкий, ни албанский языки)<sup>693</sup>. Как видим, фактически он на практике способствовал реализации просветительской программы Космы Этолийского.

Влияние на разные слои было характерно и для других традиционалистов, которые не только были связаны между собой, но и оказывали влияние на патриархов, священников и преподавателей. Помимо возможного участия в тайном обществе, направленном на просвещение соотечественников, большинство православных просветителей участвовали в международном издательском сотрудничестве. Впоследствии это способствовало перерастанию традиционализма в движение обще-православного масштаба, получившее широкое распространение не только в греческих землях, но и в ряде славянских государств.

Ярким примером международного сотрудничества является издание исихастских текстов, подготовленных греческими традиционалистами, на славянском языке. «Восстановителем преданий старчества и насадителем его в России»<sup>694</sup> стал молдавский старец Паисий Величковский. Он восемнадцать лет подвизался на Афоне и был связан тесной дружбой с некоторыми участниками коливадского движения, в том числе и с его лидером Макарием Нотарасом. Именно Макарий отправил ему экземпляр «Добротолюбия», который Паисий перевёл на русский язык и немедленно отправил в Петербург с целью его последующего издания. Там митрополит Гавриил собрал группу монахов – знатоков греческого языка для окончательной редакции текста «Добротолюбия»<sup>695</sup>.

Восприятию традиционной идеологии способствовала подготовка православными просветителями талантливых учеников, продолживших их просветительскую деятельность. Так, за одним из участников движения Макарием Нотарасом «следовало множество учеников... со временем они составили группу книжников, которая весьма значительно способствовала духовному пробуждению и возрождению»<sup>696</sup>. Постепенно движение традиционалистов приобретало всё более широкий масштаб: в него вошли священники, монахи, преподаватели, писатели и книжники.

Началось сотрудничество с известными популярными в греческих землях проповедниками, которые пользовались издательскими и практическими наработками традиционалистов. Показательна дружба Никодима с проповедником иеромонахом Агапием Старшим (1741–1815), который помогал ему в работе по составлению «Пидалиона». Агапий занимался просвещением, проповедуя и открывая школы по всей Греции, стремясь пробудить греческий народ и приблизить национальное освобождение. Показательно, что среди учеников Агапия были и активные участники Греческой революции 1821 года.

Большое число известных и авторитетных преподавателей, многие из которых приняли активное участие в подготовке национально-освободительного движения<sup>697</sup>, было и среди

последователей Космы Этолийского. Одним из них был ученик основанной им школы в Превезе Димитриос Залогитис. «Патриот своего отечества», он служил примером для современников, «а его дом стал центром встреч и общения образованных греков и иностранцев»<sup>698</sup>. На благо сограждан служила и собранная им библиотека «филологических и религиозных книг»<sup>699</sup>.

На наш взгляд, история развития православного традиционализма XVIII – начала XIX вв. во многом напоминает аналогичное движение исихастского возрождения XIV в. Оба они со временем стали гораздо шире собственно исихастского или вообще монашеского течения, к ним примкнули общественные деятели, иерархи, деятели искусства и книжники. Таким образом, постепенно сформировался своеобразный «исихастский интернационал»<sup>700</sup>, центром которого стали православные монастыри, оказывавшие на современников существенное влияние.

В историографии бытует мнение<sup>701</sup>, что издательские усилия православных просветителей не были оценены современниками. Признавая влияние традиционалистов на простой народ, а также на жизнь Церкви и общества, которое проявилось, начиная со второй половины XX века, учёные, как правило, отрицают их влияние в контексте школьной образовательной системы. (Интересно, что в этом сходятся исследователи, придерживающиеся диаметрально противоположных точек зрения: отрицающий какое-либо существенное влияние традиционалистов современный греческий историк Георгакопулос и сторонник так называемого «традиционного» направления историографии Акривопулос). Собранные нами данные позволяют оспорить устоявшиеся стереотипы. Литература, издаваемая традиционалистами, была востребована ещё при их жизни: в своём письме Патриарху Григорию V Никодим Святогорец писал: «Ибо спрос на эту книгу («Благонравие Христианское». – Прим. авт.) из-за её редкости таков, что многие отдали бы с радостью восемь и десять грошей, только бы заполучить её. Напечатал тысячу книг правящий архиерей Янини, но у него осталось только десять из

них, как он писал мне, – те, что были переплетены; а другие выхватывали прямо у него из рук»<sup>702</sup>. Обращаясь к своему корреспонденту, Никодим отсылает его «к вновь напечатанным книгам Добротолюбия и Эвергетина»<sup>703</sup>. Это, на наш взгляд, свидетельствует о том, что сочинения традиционалистов были изданы достаточным тиражом (и повторно переиздавались) и были доступны широким народным массам.

Издаваемые книги рассматривались православными просветителями как учебные пособия или, по крайней мере, средства для образования людей, широкого распространения традиции. Но были ли они включены в образовательную систему?

Обнаруженный нами в архиве афонской обители Дохиар документ позволяет дать на этот вопрос утвердительный ответ. Речь идёт о стихотворении «Новому святому Косме»<sup>704</sup>, попавшем на Афон из знаменитой Патмосской школы (Патмиады), основанной в 1713 году. При анализе документа становится очевидным, что он использовался в качестве учебного материала в её повседневной учебной работе.

Патмосская школа была основана в 1713 году и продолжала функционировать вплоть до начала XIX в. Временами число учеников «Патмиады» достигало двухсот человек (интересно, что среди них был и знаменитый путешественник Григорович-Барский). Крупнейший греческий историк Фанис Михалопулос называл школу «новыми Афинами»<sup>705</sup> времён турецкого владычества.

В Патмиаде древние тексты объяснялись с помощью «психологического» метода. Этот метод был наиболее распространённой учебной методикой вплоть до самого конца XVIII века. Традиционно в качестве учебных текстов использовались произведения античной и византийской литературы, так что включение в этот ряд стихотворения о святом Косме говорит о многом.

Надо принимать во внимание и то, что в библиотеке Патмиады «рядом с произведениями древнегреческой и византийской книжности мы находим переводы произведений европейского Просвещения»<sup>706</sup>. При этом, несмотря на наличие

разнообразного учебного материала, стихотворение о Косме Этолийском было практически сразу после его смерти включено в учебную программу (документ датирован концом 70-х годов XVIII века).

О том, что произведения традиционалистов были востребованы, говорит и крупнейший специалист по описываемому периоду, современник событий Сафас. Характеризуя одного из активных участников движения Никодима Святогорца, он подчёркивает, что «его многочисленные сочинения, в большой степени способствовавшие утверждению Православия, принесли неисчислимую пользу нашему народу»<sup>707</sup>. Посетивший Грецию в начале XIX века русский путешественник монах Парфений отмечал, что книги святого Никодима весьма популярны у греков, читающих их с большим вниманием и упоением<sup>708</sup>.

Столь же востребованной, как и произведения традиционалистов, была и их устная проповедь. Кроме того, проповедническая деятельность представляет собой великолепный источник информации о количестве их слушателей и последователей.

Существует целый ряд документов, рассказывающих не только о характере аудитории, присутствовавшей на проповедях Космы Этолийского, но и об её численном составе. При этом данные греческих документов подтверждаются и из независимых источников – материалов венецианских архивов. Граф Корфу Мамонас свидетельствует, по крайней мере, о шеститысячной свите, сопровождавшей проповедника в местечке Мавро Мандили, в окрестностях Превезы<sup>709</sup>. Согласно тем же источникам, на проповеди святого на острове Кефалонья присутствовало от пятнадцати до шестнадцати тысяч человек. А. Ксанфопулу-Кирияку ставит эту цифру под сомнение, полагая её явно преувеличенной. Единственный аргумент, приводимый при этом исследовательницей, не представляется убедительным – она указывает на то, что население острова на тот момент составляло пятьдесят тысяч человек, и маловероятно, что треть из них стеклась на проповедь Космы Этолийского. Однако практика когда более

половины местных жителей приходило послушать поучения святого Космы, представляет собой не редкое исключение, а повсеместно распространённое правило. В пользу достоверности цифр, приводимых Мамонасом, говорит и то обстоятельство, что мы имеем дело со свидетельством незаинтересованного, независимого общественного деятеля.

«Косма общался с народом не посредством своих текстов, а гораздо более прямым, непосредственным образом, устной проповедью и самим своим образом жизни. Именно поэтому, чтобы понять масштаб его вклада, мы обязаны обратиться к реакции толпы, следовавшей за ним»<sup>710</sup>. Таким образом, реакция современников приобретает в контексте нашего исследования особенное значение. Помимо масштаба деятельности Космы Этолийского, она проливает свет на его просветительскую миссию, на реакцию, которую вызывала пропагандируемая православными просветителями традиционная идеология не только у современников, но и у представителей последующих поколений.

«Куда бы ни приходил» Косма Этолийский, «происходило большое стечеие христиан, и они с умилением и благоговением слушали его»<sup>711</sup>. «Диких усмирял, разбойников делал кроткими, жестоких и немилосердных показал милосердными, неблагочестивых благочестивыми, неграмотных и диких научил священной грамоте и приучил к хождению на божественные службы... грешников привёл к большому покаянию, к исправлению; так что говорили все, что при их жизни воссиял новый апостол»<sup>712</sup>. На первый взгляд, эта цитата биографа и ученика святого Космы представляется лишь рядом агиографических штампов, однако, это не совсем так. Если отбросить свойственную житийной литературе красочность и метафоричность речи, в этой цитате мы находим свидетельство не только популярности Космы, но и убедительности его слова, силы воздействия его проповеди на современников.

Одного слова святого было достаточно, чтобы слушатели вносили кардинальные изменения в свой жизненный распорядок: «раньше торговые дни были в пятницу, субботу и воскресение; аскет святой Косма отменил воскресение, чтобы

христиане не имели работ в этот день, и так и случилось, торговля по воскресным дням прекратилась»<sup>713</sup>. О необходимости отказаться от работы в дни церковных праздников постоянно говорят и другие участники традиционно-просветительского движения<sup>714</sup>.

Нам удалось найти свидетельство того, что их призыв был воспринят народом, продолжившим ориентироваться на традиционные ценности и спустя много лет после окончания их деятельности. 15 марта 1833 года королевским указом, под председательством Спиридона Трикуписа, была созвана «Церковная комиссия», с целью выработки программы по решению церковных проблем. В её итоговом докладе констатировалось: «Грек скорее предпочтёт умереть, чем хоть немного нарушить пост, и побираться, чем согласиться работать по церковным праздникам»<sup>715</sup>.

Данные венецианских архивов также свидетельствуют о небывалом по масштабам влиянии и распространении проповедей Космы Этолийского не только в Греции, но и на всех Балканах. Информатор венецианских властей, известный по источникам как Zonza, пристально следил за деятельностью «греческого миссионера» на острове Кефалонья. По свидетельству Дзонца, Косму сопровождало около пятнадцати тысяч человек<sup>716</sup>. Венецианский военный и его свита, переодетые в крестьянскую одежду, смешались с толпой и начали наблюдение за поведением святого и его последователей. Дзонца кратко, но очень ёмко рассказывает нам о реакции народа и о влиянии, которое оказывала на него проповедь Космы: «Они бежали за ним, целуя ему руки и ноги, почитая его словно настоящего спасителя, даже те, кто находились вне закона (бандиты), примирялись со своими врагами и впредь жили мирно»<sup>717</sup>. Как видим, слова Сапфироса Христодулидиса, ученика и автора биографии Космы Этолийского, «диких усмирял, разбойников делал кроткими» находят конкретное подтверждение в других исторических источниках.

Постепенно он приобрёл общенациональную известность: «Молва о Косме Этолийском распространилась по всей Греции,

вызвала восторг и сильное желание во всех областях... принять его и выслушать его «Поучения». Так выходили все вместе с жёнами и детьми, молодёжь и старики... Проповедник же, видя большое стечние народа из разных деревень... проповедовал два или три дня»<sup>718</sup>. По свидетельству очевидцев, люди неотрывно следили за его проповедью: «Этот монах после окончания литургии пригласил всех жителей деревни на площадь Райдо в западной её части и там в течение многих часов учил их. Поучение было таким длинным, что маленькая Стамато почувствовала голод и часто дёргала мать за платье со словами: «Я проголодалась, мама». Но сельчане продолжали неотрывно следить за богоизбранными словами и советами инока. Некоторые отрывки из поучения навсегда остались в памяти Стамато, и она повторила нам их слово в слово»<sup>719</sup>.

Отмечая сильное влияние учения святого Космы на аудиторию, венецианские власти свидетельствуют о его попытках организации своих сторонников путём основания братств и открытия учебных заведений<sup>720</sup>. Школы должны были стать не только местом, где обучалось подрастающее поколение, но и центром общественных и образовательных собраний для всего местного населения<sup>721</sup>.

В предыдущих главах нашего исследования нам удалось установить, что большое внимание основанию школ уделили и другие традиционалисты. «Благодаря этим школам ученики, взрослые и дети узнавали церковное учение, утверждались в вере, обретали протестный дух новомучеников, и таким образом превозмогали искушение измены своей веры с последующим отказом от собственной национальной идентичности»<sup>722</sup>. Эти учебные заведения способствовали решению задачи, которую ставили перед собой традиционалисты – восстановлению единства народа и его организации через взаимовыручку и братство. Принципиально важно, что традиционалистам удалось обеспечить будущее школьной системы путём создания высших педагогических учебных заведений, поддержки талантливых учеников и квалифицированных преподавателей. Ряд источников подтверждает, что созданные ими учебные

заведения успешно функционировали, по крайней мере, до конца XIX в.: «Благодаря поддержке обители равноапостольного Космы... в селении Коликандаси функционирует яркий образовательный центр... сохраняющий эллинскую идентичность»<sup>723</sup>. В этой школе были подготовлены священники и преподаватели, а в монастыре жили и окормлялись бедные ученики со всей Греции.

Популярность традиционалистов среди народа не только не умерла после их смерти, но, напротив, со временем обрела ещё больший масштаб. Особенно сильным было влияние Космы Этолийского, мученическая кончина которого не стала началом его забвения. На перенесение мощей святого Космы в город Янина, а затем в монастырь, основанный в честь него Али-пашой Янинским, стеклось множество народу со всех Балкан. «На рынке торговцы выходили из своих лавок и благоговейно крестились. Неисчислимая толпа собралась на пути следования процессии. Часть всадников – телохранителей Али – следовала за ромейскими монахами. Пение монахов соединилось с молитвой народа, который громко повторял слова: «Господи, помилуй!». Кладбище, которое было напротив Сарая (дворца), было черно от собравшегося народа»<sup>724</sup>, – писал француз, ставший очевидцем и непосредственным участником этих событий.

Во многих областях Греции широкое распространение получили рукописи проповедей Космы, «многие знают пророчества, чудеса и поучения святого Космы. Бабушка Кристина, дедушка Михалакис и многие другие. Всё это они узнали из традиции и от своих родителей. У них они научились благоговейно относиться к святому. Когда они произносили его имя, крестились, а многие даже плакали»<sup>725</sup>.

Вера во исполнение пророчеств Космы Этолийского сохраняется в Греции до сих пор. Во время всеобщей мобилизации 1974 года<sup>726</sup>, в некоторых деревнях люди собирались в церквях и говорили: «Пришло время, чтобы исполнилось то, о чём говорил святой Косма». Некоторые женщины изобразили на челе знак креста, исполняя слова пророчества: «Пусть на лбу у вас будет крест, тогда все узнают,

что вы христиане». Последняя наша поездка в Грецию и опросы там местного населения показали, что люди хорошо знают и продолжают верить в исполнение пророчеств святого. В частности, ссылаясь на его слова, они говорят о грядущем освобождении Константинополя. Причём такая вера характерна для всех слоёв населения, в том числе и для образованной интеллигенции. В пользу того, что поучения и пророчества святого Космы были популярны не только среди греков, говорит так называемая «Албанская рукопись» – записанные на албанском языке пророчества Космы Этолийского. Зимой 1941 г. греческими военными в доме албанца Ферат Золиса был найден Коран, содержащий в себе рукописные пометки на албанском языке. На вопрос о характере этих записей хозяин книги ответил, что это пророчества «Тсиомпанбаба» («Великий владыка» – так албанцы называли Косму Этолийского). О его популярности среди турок и албанцев существуют и другие свидетельства<sup>727</sup>.

Косма, равно как и другие традиционные просветители, сначала был признан народом<sup>728</sup> и только потом официально прославлен Православной Церковью. В пользу того, что почитание традиционалистов было не просто частным мнением отдельных лиц, а общепринятой точкой зрения, говорит найденное нами в архиве Дохиара стихотворение, посвящённое Косме Этолийскому. Написанное сразу после его мученической кончины, оно не только называет его святым, «неустроенный мир украсившим словами своих поучений», но и по форме похоже на церковный тропарь, содержа в себе краткое описание его жизни и подвигов<sup>729</sup>. Включение этого документа в программу современных ему учебных заведений говорит о том, что точка зрения о святости Космы была воспринята и на массовом народном уровне.

И в наше время, помимо вещественных источников, сохраняются и другие свидетельства популярности Космы Этолийского. День его памяти объявлен на его родине выходным днём<sup>730</sup>. Его жизнь и подвиги нашли отражение во многих народных балладах и стихах<sup>731</sup>, многие из которых стали гимном восставших против турецкого владычества греков<sup>732</sup>.

В деревне Арнеа многие жители были под таким впечатлением от встречи с проповедником, которая изменила всю их жизнь, что в качестве фамилии брали себе его имя. Сегодня в Арнее более пятнадцати семей носят эту фамилию. Во многих других районах Греции фамилия «Космас» также получила очень широкое распространение. Практически в каждом населённом пункте, через который прошёл со своей проповедью святой Косма, сохраняется собственное предание или легенда, связанная с его именем<sup>733</sup>.

Почитание Никодима Святогорца началось на Святой Горе сразу после его смерти, долгие годы в афонских монастырях благоговейно хранились личные вещи и рукописи святого. Сегодня день его памяти широко отмечается по всей Греции. Так, на его родине – острове Наксос – празднование памяти святого Никодима ежегодно продолжается более недели. В 1977 году было основано общество «Никодим Святогорец», развернувшее активную деятельность по популяризации Никодима и его книжного наследия. В частности, общество бесплатно распространяет житие Никодима Святогорца и некоторые его произведения – суммарный тираж этих изданий приближается к одному миллиону экземпляров.

Научная конференция, посвящённая двухсот пятидесятилетию со дня рождения Никодима Святогорца, собрала не только ведущих учёных Греции, но и церковное и политическое руководство этой страны. Министр по делам Македонии и Фракии Яннис Магриотис, в частности, заявил, что «личности, подобные Никодиму Святогорцу, в годы турецкого владычества сыграли ключевую роль в пробуждении порабощённых греков»<sup>734</sup>.

Отдельно стоит остановиться на международном влиянии греческого традиционализма XVIII в. Славянский перевод «Добротолюбия» стал «этапным событием в истории Русской Церкви»<sup>735</sup> и послужил толчком к мощному движению возрождения традиционного монашества, в конечном итоге способствовав распространению исихастской духовности среди народа. Центром «филокалического возрождения» стала знаменитая Оптина пустынь, куда стеклись многие ученики

Паисия Величковского, продолжившие перевод и издание греческих святоотеческих произведений (в том числе и традиционалистов XVIII в.). Участниками этой деятельности были не только монахи, но и миряне, постепенно монастырь становится центром притяжения культурной и литературной элиты, ищущей духовного руководства и окормления. Интерес к старчеству со стороны литераторов и религиозных философов создал предпосылки для усвоения принципов исихазма философской мыслью того времени.

С оптинскими монахами был связан Иван Киреевский, рассматривавший исихастскую традицию как альтернативу европейскому Просвещению. Он активно участвует в издании обителью святоотеческих переводов, помогает ей в хозяйственных нуждах. В Оптине окормлялись и другие участники славянофильского движения: Аксаков, Хомяков, Самарин... Критика рационализма в западной философии и богословии и противопоставление антропоцентричной западной модели православной традиции и народного благочестия стали одной из главных особенностей славянофильского движения. Исихастское возрождение в России оказало значительное влияние на целый ряд представителей русской интеллигенции: Достоевского, Гоголя, Соловьёва, Леонтьева. Все они были «духовно связаны с оптинскими старцами, а через них и с греческими «святыми Добротолюбия» XVIII в.»<sup>736</sup>.

С греческим традиционализмом русских исихастов роднит и ориентация на максимально возможный выход традиции в мир, проявившаяся, в частности, в использовании языка, доступного широким народным массам. Так, известный русский святитель Феофан Затворник, предаваясь уединённому подвижничеству, переписывался с многочисленными друзьями и знакомыми, используя в своих письмах разговорный народный язык.

Влияние традиционализма проявилось и в трудах русских богословов-эмигрантов в первой половине XX в. Известный греческий богослов Христос Яннарас справедливо называет это богословское движение «нахождением богословского самоопределения и православной идентичности»<sup>737</sup>.

Влияние изданного традиционалистами «Добротолюбия» трудно переоценить – оно стало толчком к возрождению исихастской духовности не только в России, но и в Сербии, Болгарии, Румынии, а впоследствии вызвало большой интерес и на Западе, где было переведено на французский, английский, немецкий и испанский языки<sup>738</sup>.

## 4.2. Традиционные просветители и вооружённая борьба греков за независимость

Вопросы отношения традиционалистов к перспективам вооружённого восстания и их участия в национально-освободительном движении стоят в центре внимания современной историографии, причём по ним зачастую высказываются прямо противоположные точки зрения. Задача нашего исследования состоит в том, чтобы, пользуясь всеми имеющимися источниками, попытаться ответить на стоящие перед нами вопросы по возможности более аргументированно и точно.

Во-первых, мы сопоставим общественно-политические концепции традиционалистов (прежде всего Космы Этолийского и Никодима Святогорца) в контексте их взглядов на перспективы греческого национального освобождения. В историографии такого анализа ещё проведено не было, поэтому данная тема представляет для нас значительный интерес. Также необходимо проверить обоснованность общепринятого утверждения, согласно которому подъёму греческого национально-освободительного движения предшествовало распространение образования и просвещения среди народных масс.

На первый взгляд, может создаться впечатление, что Никодим Святогорец и другие участники коливадского движения вообще уделили национальной проблематике мало внимания. Однако то обстоятельство, что они почти не высказывались именно на тему национального освобождения, легко объясняется тем, что письменные сочинения давали им меньше свободы, чем устные проповеди<sup>739</sup>. Ведь и о «тайном учении» Космы и его контактах с клефтами и арматолами мы узнаём, прежде всего, из устной традиции, а не из рукописных текстов его проповедей. Святой Косма как проповедник имел возможность непосредственно общаться с аудиторией. Очевидно, что в ходе этого общения он не мог не отвечать на её вопросы относительно национального освобождения. На наш

взгляд, этим и обусловлено появление на свет его «тайного учения» – проповеди и провозглашения грядущего национального освобождения.

Таким образом, разная степень контактов с участниками повстанческого движения, равно как и мера обращения того или иного традиционалиста к национально-освободительной проблематике обусловлена не тем, что некоторые традиционалисты считали этот вопрос неважным, а спецификой используемых ими жанров. Всех православных просветителей объединяла приверженность традиции, которая легла и в основу их взглядов на освобождение греческих земель. Просто Косма Этолийский, как непосредственно общавшийся с народом, оставил собственное тайное учение, а в случае с другими традиционалистами мы имеем дело, прежде всего, не с теоретическим обоснованием, а с практическим поиском путей народного единения. Поэтому и свои произведения они считали «необходимыми, полезными и желанными для всего рода православных греков»<sup>740</sup>.

Отдельно в нашем исследовании стоит остановиться на одном из наиболее спорных моментов современной историографии – предполагаемом участии Космы Этолийского и Макария Нотараса в вооружённом выступлении греков, по срокам совпавшем с русско-турецкой войной 1768–1774 годов, известного в греческой историографии как «восстание Орлова»<sup>741</sup>.

Начиная с 1763 года, русские агенты вели на Балканах активную пропагандистскую деятельность, подготавливая местное население к вооружённому восстанию. Они работали в тесном контакте с местной знатью и духовенством, kleфтами и арматолами. Впрочем, в пропаганде не было особой необходимости, или, по крайней мере, она легла на благодатную почву. В народном сознании греков уже давно и прочно утвердились вера в то, что спасение и освобождение родины произойдёт благодаря помощи русского царя. Предполагалось, что освобождение Константинополя произойдёт при помощи русской армии.

Со своей стороны, Россия делала всё, чтобы поддержать греков в их стремлении к независимости: «Все греки, прибывавшие в Россию, сразу получали русское подданство, принимались на службу в армию и получали возможность продвижения по службе. Московское духовенство находилось в постоянном контакте с Греческой Церковью, посыпало в афонские обители разнообразные дары, облачения, драгоценные церковные сосуды, иконы, кресты и плащаницы»<sup>742</sup>.

Осенью 1768 года в Греции вспыхнуло восстание. Сигналом к нему стало начало русско-турецкой войны. В 1770 году началось вооружённое выступление на Пелопоннесе – в Морее. По всей Греции всё новые населённые пункты освобождались от турецких захватчиков, монахи и священники поднимали народ на борьбу во всё новых районах. Вслед за Пелопоннесом восстание охватило материковую Грецию, Крит и Эгейские острова. Координировал действия повстанцев граф Алексей Орлов. Именно в его честь восстание получило своё наименование в историографии – «восстание Орлова». Большим подспорьем для восставших стала гибель всего турецкого флота в Чесменской бухте.

Несмотря на первые успехи, восстание потерпело неудачу, и было жестоко подавлено турецкими властями. Началось преследование его участников и инициаторов, продолжавшееся несколько лет, вплоть до подписания Кючук-Кайнарджийского мирного договора.

Долгое время в историографии преобладала точка зрения, в соответствии с которой Косма Этолийский принимал деятельное участие в вооружённом восстании против турецкого господства: «Скрытый рясой клирика, он был одним из тайных и неофициальных глашатаев русских политических интересов. Деятельный, неутомимый и красноречивый проповедник, он подготавливал восстание»<sup>743</sup>. «Святой... и сам принял деятельное участие в революции, призывая и подвигая народ к участию в ней»<sup>744</sup>.

Говоря об участии в восстании другого лидера традиционалистов святителя Макария Нотараса, обычно

указывают на то обстоятельство, что после его вооружённого подавления он (как и Косма Этолийский) на какое-то время ушёл от активной деятельности и скрылся от преследования турецких властей. На наш взгляд, это не является достаточным доказательством того, что Косма и Макарий были активными участниками восстания – в это неспокойное время от преследования властей вынуждены были скрываться многие авторитетные преподаватели и иерархи, справедливо опасаясь, что возмездие в обстановке хаоса и дезорганизации вполне может застигнуть и невиновных.

В подтверждение участия традиционалистов в революции обычно приводится то, что они были выходцами из русофильского окружения. Однако их русофильство не было чем-то уникальным: многие греки называют единоверную Россию «надеждой восстановления падшего греческого народа и отрадой в неизмеримых... напастях»<sup>745</sup>. Любовь к России была обусловлена не политическими или этническими причинами, а любовью к Православию. Они не искали «свободы от кого бы то ни было», их «влёк к себе православный русский народ, а не слепое преклонение перед всем иностранным»<sup>746</sup>.

Многие традиционалисты поддерживали контакты с russkimi, в частности, Афанасий Паросский<sup>747</sup> переписывался с консулом России в Салониках Дионисием Мельниковым.

«Я ручаюсь за греков... всю почти надежду возлагают на своё правоверие, которое поскольку с нами одно, то и привязало к нам их столь удоборешило, что между нами немало находится готовых умереть с радостью как скоро услышат звон колоколов... увидев крест на Св. Софии»<sup>748</sup>, – писал о привязанности греков к России русский путешественник Леонтий Зеленский.

Однако «вера в Москву» не означала того, что традиционалисты были russkimi агентами. Источников, указывающих на их предполагаемое участие в подготовке восстания, нет, да и маловероятно, чтобы они посвятили себя такой опасной деятельности, поставив под угрозу свою главную миссию – просвещение соотечественников и донесение традиции до широких народных масс. Традиционалисты,

безусловно, исходили из того, что «греческий народ не был готов к восстанию. Ему не хватало образования, просвещения, организации»<sup>749</sup>. Именно восстановлению национального единства и распространению образования среди всех слоёв населения они и посвятили свою деятельность.

Без этой «духовной революции» вооружённая борьба была бы обречена на провал. Она бы даже принесла народу вред – прежде он должен был окрепнуть, обрести духовные ориентиры, дабы сохранить свою самобытность, традиционную духовность и политическую самостоятельность. В этом контексте призыв к отказу от вооружённой борьбы был не «туркофилией» и «пораженчеством» (в чём часто обвиняли традиционалистов), а пониманием того, что восстание преждевременно и принесёт новые напрасные жертвы. Без мирной «духовной революции» освободительное движение неизбежно обречено на провал.

Другим краеугольным камнем взглядов традиционалистов по национальному вопросу стала приверженность империи и отрицание национального государства европейского типа. Так, один из традиционалистов Афанасий Паросский выступал не столько против национального освобождения, сколь против моннационального государства, которому настойчиво противопоставлял идею многонациональной империи, основывающей политическое единство на культурной основе. Он критикует новые европейские государственные образования, полагая Османское владычество промыслом Божиим, сохранившим Православие от обмирщения и модернизации. Такие взгляды разделялись и другими православными просветителями, связывавшими создание национального государства с угрозой принятия западной программы кардинального социального и духовного переустройства: организации общественной жизни на основе секуляризованных рационалистических начал общественного договора и естественного права. Таким образом, мы имеем дело не с симпатией к туркам или соглашательством, а с проявлением собственной концепции организации государственной и общественной жизни греческих земель, основанной на неприятии и отрицании Просветительской идеологии.

Интересно, что идея традиционалистов об объединении и сотрудничестве православного населения совпадала с интересами русской политики на Балканах: «Склонность благочестивых греческих и славянских народов как на берегах твёрдой земли, так и на архипелагских островах... к принятию вместе с нами оружия против общего врага нашего порты отоманской, не может, по-видимому, лучше в пользу употреблена и сама по себе существительнее усиlena быть, как через тесное сих народов между собою соединение в одну цель»<sup>750</sup>.

Нам необходимо ответить на вопрос, почему турецкие власти не препятствовали деятельности традиционалистов. В первую очередь, этому способствовало то, что центральное место в программе православных просветителей занимало распространение образования и исихастской традиции, они не призывали к неповиновению властям, а, напротив, говорили о необходимости платить налоги: «Платите свои долги, харадж и десятину»<sup>751</sup>. Кроме того, в условиях отсутствия центральной власти традиционалисты договаривались на местах, искали себе покровителей и заступников.

Осознавая большой авторитет православных просветителей, турки хотели решить с их помощью ряд задач: подогреть среди народа антикатолические и антizападные настроения и убедить их отказаться от дальнейшей идеи вооружённого восстания. Для этой цели они выдали Косме Этолийскому разрешение на ведение миссионерской деятельности, подписанное самим султаном, а также не препятствовали распространению книг и деятельности других традиционных просветителей. На этом этапе они не увидели в их деятельности угрозы, не осознав, какое влияние она, в конечном итоге, может оказывать на греческий народ. Они рассматривали традиционалистов лишь как простых миссионеров-морализаторов, не осознавая глубину их учения, а также его социальных, общественных и национальных элементов. Таким образом, православные просветители получили возможность беспрепятственно (хотя, естественно,

разумно и осторожно) донести до соотечественников свою программу национального возрождения.

Вывод о том, что традиционалисты не были соглашателями и проводниками турецкой политики, можно сделать на основании того, что сложившаяся в греческих землях ситуация их не устраивала. Косма Этолийский открыто сравнивал турецкие власти с антихристом<sup>752</sup>, а другие традиционалисты резко выступили против соглашателей, приспособленцев, коджабашей<sup>753</sup> и богатых ростовщиков. Достаточно осторожный в высказываниях Никодим Святогорец – и тот не побоялся жёстко высказать об исламе, назвав его «скрытой нечестивостью, которая легко может обмануть разум»<sup>754</sup>.

В то же время турецкое владычество было для них меньшим из зол, куда страшнее была идеология Просвещения и католичество: «Достойны были турки иметь царство? Но Господь дал им его для нашего же блага... Потому что Он знал, что другие государства могут повредить нашей вере, турок же нет, дай ему денег и можешь сбросить его со своей шеи... Турук, словно сторожевой пёс, нас охраняет»<sup>755</sup>. Именно этими обстоятельствами объясняется осторожность традиционалистов: призыв к борьбе против захватчиков был возможен лишь при условии минимальной угрозы последующего замещения православной традиции чуждыми идеологическими моделями и доктринаами: Османская империя была для них «своеобразным колпаком, защищавшим подчинённые ей народы от «тлетворного» – иноверно-гуманистического – влияния Запада»<sup>756</sup>.

«Ещё византийский вельможа Лука Нотарий, современник падения Византии, говорил: “Лучше чалма, чем папская тиара пусть будет в Византии”. И эти слова сделались как бы лозунгом для многих православных стран»<sup>757</sup>. Естественно, разделяли такую точку зрения и традиционалисты, рассматривавшие католичество, в том числе, и как угрозу национальной идентичности. Именно поэтому Никодим Святогорец предостерегает соотечественников против смешанных браков с католиками. «Архиереи тех епархий, где есть латиняне (особенно на островах), не должны позволять

латинянам брать в жёны православных женщин или православным латинянок; ибо какое может быть общение между православными и еретиками?»<sup>758</sup>.

Следующим пунктом нашего исследования станут контакты православных просветителей с kleфтами и арматолами. Как мы уже отмечали, маловероятно, что сторонники традиционных ценностей (как утверждают некоторые исследователи)<sup>759</sup> участвовали в разработке планов вооружённого восстания. В этом случае они, с одной стороны, не смогли бы развернуть свою просветительскую деятельность, которая, вероятно, была бы пресечена турецкими властями, с другой, вооружённое выступление они считали неподготовленным и опасным.

В то же время то обстоятельство, что они старались действовать с разрешения турецких властей, и у них «не было духовного родства с kleфтами и арматолами»<sup>760</sup>, не даёт нам право вслед за некоторыми исследователями<sup>761</sup> полностью отрицать контакты традиционалистов с kleфтами.

Дело в том, что многие из населённых пунктов, которые посетили православные просветители со своей проповедью, контролировались kleфтами или находились неподалёку от убежищ, где они скрывались, поэтому их контакты были неизбежны, и нам остаётся лишь выяснить их суть и специфику.

Данные о беседах одного из участников традиционно-просветительского движения Космы Этолийского с kleфтами подтверждаются рядом источников, к рассмотрению которых мы сейчас и переходим.

Наш интерес привлекла история встречи Космы Этолийского со знаменитым греческим kleфтом Тоцкасом. В период их первой встречи Тоцкас был жестоким разбойником, однако проповедник смог убедить его оставить разбой и посвятить себя делу освобождения нации, «отношения kleфта с апостолом нации»<sup>762</sup> всегда сохранялись весьма дружественными, их часто можно было встретить обсуждающими национальный вопрос в Эпире. С тех пор Тоцкас, обращаясь к своим соратникам, говорил о свободе и вере, и во всех своих сражениях против турок он призывал на помощь святого Косму»<sup>763</sup>. Во всей этой истории важно, что

после встречи с Космой Этолийским Тоцкас посвятил себя борьбе с турецким игом, нам представляется маловероятным, что такое решение было принято им без поддержки святого.

Существует целый ряд народных легенд о встречах Космы с kleftами Олимпа, района Аграфа и многих других областей Греции<sup>764</sup>. Косма не избегал встречи с ними, те, в свою очередь, как и весь греческий народ, почитали его как святого. Их отношения, хотя и укладывались в схему духовный наставник – ученики, тем не менее, помимо беседы по духовным вопросам, очевидно, не могли не включать обсуждения возможного освобождения Греции.

Так как все традиционалисты были авторитетными духовными наставниками, они не только активно общались со всеми людьми (духовник не может никому отказать), но и не могли не обсуждать с ними перспективы народного восстания. На наш взгляд, очевидно, что в ходе этого общения традиционные просветители не могли не рассказать им о своей программе достижения освобождения. Свидетельством этому может служить и то обстоятельство, что такая программа была воспринята многими авторитетными общественными лидерами, в том числе и участниками повстанческого движения.

Традиционалисты полагали, что освобождение от турок должно произойти не само по себе или стать результатом случайного стечения обстоятельств, а в результате долгой и кропотливой работы, заключающейся в просвещении народа, восстановлении его единства, возврате к вере и идеалам отцов.

Православные просветители причину бед, постигших нацию, видели именно в грехе, тяжёлой духовной болезни общества. Они утверждали, что за духовным возрождением неизбежно последует и национальное, поэтому не случайно в произведениях одного из ключевых представителей движения Никодима Святогорца «ведётся борьба за то, чтобы убедить христианина возненавидеть грех»<sup>765</sup>.

Теме борьбы с грехом и покаяния были посвящены и многие другие произведения традиционалистов. Христианство рассматривает актуальное состояние человека как падшее, повреждённое грехом, т. е. как некоторую болезнь и отклонение

от нормы. Поэтому призыв традиционалистов к покаянию во многом повторял призыв святых и пророков прошлого, покаяние предстаёт не только как личное перерождение, но и как начало перемены, постоянного возраствания и «преображения всей человеческой жизни и человеческого общества вообще... это и соборный подвиг... призыв к перемене... жизни, направленный к человеческому обществу в целом»<sup>766</sup>.

«Среди мучений и стенаний должен был быть какой-то луч надежды»<sup>767</sup>, именно им, по мнению традиционалистов, должны были стать люди, не изменившие своей вере и народу, – новомученики. «Как может кто-то не благодарить Бога, видя, как под жестоким игом и в плену ныне правящих воссияло столько борцов, которые, чтобы сохранить свободу, чистоту христианской веры, презрели на богатство, славу, удовольствия...»<sup>768</sup>.

Новомученики выдвигались традиционалистами как антипод соглашателям и вероотступникам. Православные просветители неоднократно приводили примеры стойкого и непреклонного сохранения традиции и национальной идентичности, нашедшего своё выражение в лице новомучеников, многие из которых пострадали не только за веру, но и за отказ от сотрудничества с турецкими властями. У большинства греков, пойманых за антиосманскую деятельность, турки, среди прочего, требовали отречения от православной веры. В случае отказа они принимали мученическую смерть. Таких людей в греческой традиции принято называть «эфномартирес» – мученики за нацию. Они отличаются от «неомартирес» – новомучеников тем, что, как правило, главной причиной их мученичества была именно национально-освободительная деятельность. Традиционалисты, сосредоточившиеся на писательстве (прежде всего, участники движения коливадов) сконцентрировали своё внимание на популяризации новомучеников, издавая целые сборники их жизнеописаний, по выражению Макария Нотараса, «ради общей пользы народа»<sup>769</sup>.

«Богословие мученичества питало и поддерживало церковное сознание в годы турецкого владычества»<sup>770</sup>. Благодаря новомученикам возрастал авторитет Церкви, ведь

они подтверждали свою правоту не только словами, но и делами. Их исповедание было не самоубийством, а осознанным актом, направленным против исламизации, и, фактически, означало отрицание завоевателя и утверждение превосходства своей веры. Новомученики подавали народу пример стойкости, стали «образцом терпения<sup>771</sup> для всех православных, которые претерпевают мучения под тяжёлым иноземным игом»<sup>772</sup>.

Проведённое исследование позволяет с большой степенью вероятности говорить о вкладе традиционалистов в консолидацию освободительных сил греческого государства. При этом важно понимать, что они не были рядовыми лидерами повстанцев, масштаб их деятельности гораздо шире и не может быть заключён в такие узкие рамки.

Краеугольным камнем взглядов православных просветителей стала приверженность империи и отрицание национального государства европейского типа, они также исходили из того, что успешный исход восстания возможен только после широкого распространения знаний и традиции среди народа.

В то же время традиционалисты не избегали клефтов и арматолов, делая всё, чтобы образовать и объединить разрозненные национальные силы.

### 4.3. Итоги деятельности традиционных просветителей. Их вклад в греческое освободительное движение

В начале этого раздела необходимо остановиться на причинах, обусловивших популярность традиционалистов и способствовавших повсеместному распространению их взглядов. Слушателей привлекали самоотверженность и самопожертвование традиционных просветителей, их уверенность в своей правоте. Трудолюбие и неутомимая работа на износ – основные средства, с помощью которых они стремились к достижению поставленных целей. Ради просвещения соотечественников Косма Этолийский отказался от всех своих личных интересов и отправился в долгий, утомительный и опасный путь по Балканскому полуострову: «И теперь, по милости Господа нашего Иисуса Христа, у меня нет ни кошелька, ни сундука, ни дома, ни другой рясы, кроме той, которая на меня надета»<sup>773</sup>. Таким образом, он сам становился примером самоотверженной любви к ближнему<sup>774</sup>, о которой рассказывал в своих поучениях, тем самым призывая соотечественников последовать за ним: «Моя работа – ваша работа, работа для нашей веры и нации»<sup>775</sup>. Собственным примером Косма словно подчёркивал – для спасения нации необходим кропотливый и самоотверженный труд, включающий в себя самопожертвование и понимание важности национального возрождения<sup>776</sup>. «Если ты стал монахом – борись, чтобы стать светом и примером для мирян»<sup>777</sup>, эти слова Никодима Святогорца вполне отражают принцип, на котором традиционные просветители основывали свою деятельность. В надежде найти деньги на издание своих книг, Макарий Коринфский месяцами жил в густонаселённом и шумном городе Смирна. Он терпел множество лишений, с трудом добывал средства себе на пропитание, вынужден был оставить привычную аскетическую обстановку и окунуться в сложную жизнь огромного города. Работоспособность Никодима Святогорца также производила на современников неизгладимое

впечатление. Бессонные ночи в библиотеках подорвали его здоровье. В последние годы жизни он был мучим тяжёлым недугом, несмотря на который продолжал свою архивную работу и публикацию своих произведений. Обширнейшая издательская деятельность Афанасия Паросского также была обусловлена его работоспособностью и забвением собственных интересов перед лицом стоявших перед ним просветительских задач<sup>778</sup>. Пожалуй, призыв к подвигу и самопожертвованию и стал главным вкладом традиционалистов в освободительное движение.

Успех православных просветителей был во многом обусловлен традиционным сознанием народа. «Для отношения византийцев к религии было характерным, что хотя они в высшей степени уважительно относились к Патриарху и иерархии, в частной жизни они находились под более сильным влиянием отдельных монахов и святых людей»<sup>779</sup>.

«В древние времена он (народ – авт.) слушался столпника или отшельника более, чем епископа. В позднейшую эпоху это был смиренный монах, занимающийся благотворительностью, которого он видел в повседневной жизни и который имел на него сильнейшее влияние. Такие люди понимали народ; они разделяли их чувства и руководили их взглядами»<sup>780</sup>. О том, что уважение к инокам сохранилось и во времена, на которые пришлась деятельность традиционных просветителей XVIII в., свидетельствует русский путешественник Леонтий Зеленский, говоривший о том, что любой «монах везде уважаем православными греками»<sup>781</sup>.

Традиционалисты исходили из того, что религиозная и национальная идентичность тесно связаны. Именно сохранению определяющих её факторов (религии, языка и обычая) и была посвящена их деятельность. Фактически речь шла о восстановлении ромейской идентичности<sup>782</sup>, состоявшей из римской политической идеологии (идеологии вселенской империи), христианской веры и греческого языка.

Вот как определяет программу традиционалистов сам Косма Этолийский: «Чада мои любимые во Христе, сохраняйте мужественно и бесстрашно нашу священную веру и язык наших

предков, так как оба этих понятия определяют нашу любимую родину и без них нация наша погибнет. Братья, не отчаивайтесь. Божественное Провидение хочет однажды ниспослать нашим душам небесное спасение, чтобы воодушевить нас на освобождение от того жалкого состояния, в котором мы сейчас пребываем»<sup>783</sup>. Как видим, святой Косма прямо указывает на веру и язык как на факторы, «определяющие родину», и говорит о необходимости их сохранения. Такая программа стала лейтмотивом действий и других традиционалистов.

Большое внимание православные просветители уделили и сохранению народных обычаяев. Чтобы греки отличались от турок, Косма советовал мужчинам не носить длинные кисточки и фески, а также не брить головы, а женщин призывал надевать платки. Сегодня белый платок (впервые введённый святым Космой) – устоявшийся элемент национальной одежды Эпира<sup>784</sup>.

Идеология традиционализма сыграла важную роль в достижении народного единства, которое впоследствии обусловило успех революции 1821 года. Действуя в условиях отсутствия образовательных учреждений и всеобщей безграмотности, православные просветители сосредоточили свои усилия именно на распространении образования «для сохранения веры и свободы народа»<sup>785</sup>. Именно поэтому одним из ключевых моментов образовательной концепции традиционализма был бесплатный характер обучения. Всеобщее образование должно было избавить людей от социальных предрассудков, отменить привилегированность некоторых состоятельных групп населения в сравнении с менее обеспеченными, традиционно остававшимися за рамками существующей образовательной системы. Впоследствии это обусловило всеобщий характер борьбы греков за освобождение родины. Обучаясь в одной школе, они смогли увидеть, что то, что их связывает, несравненно более значимо, чем разделяющее их материальное и общественное положение.

Утверждение равенства мужчины и женщины<sup>786</sup> было также обусловлено необходимостью объединить их усилия для возрождения нации. Благодаря традиционалистам женщина

заняла более значимое положение в обществе, и это позволило ей сыграть важную роль в греческом освободительном движении.

Не умаляя значимости народных обычаяев и языкового единства, главным объединяющим общество фактором традиционалисты полагали религию. Именно «проявление общего церковного сознания (а не идеологические и национальные критерии) отличали православных греков» от турецких и католических завоевателей: «Пост, праздник, танец, зажжённая лампада на семейном иконостасе, замешивание просфоры, освящение дома каждый месяц»<sup>787</sup>. Отличие веры греков от правящих османов было тем единственным обстоятельством, «благодаря которому столько веков жившие вместе народы не слились в единое целое»<sup>788</sup>.

Несмотря на некоторые частные различия в их концепциях, все традиционалисты исходили из того, что Православие – ключевой, неотъемлемый элемент национальной идентичности. Возможное искажение или утрата традиции неизбежно приведёт отчество к нескончаемому рабству.

В то же время, несмотря на «природную греческую набожность»<sup>789</sup>, вера многих греков выработалась в привычку и приобрела формальный характер. Чрезвычайно широкое распространение по всей Греции получили многочисленные предрассудки и суеверия<sup>790</sup>.

Традиционалисты полагали, что именно через возрождение традиции греки смогут сберечь свою духовную и создать политическую автономию. В этом контексте большое значение для сохранения общности народа имела пропагандируемая традиционалистами исихастская традиция: «Православная Церковь черпала свою силу в прежней мистической традиции. Сила её выживания в мировых перипетиях лежит, в основном, в её восприятии трансцендентного таинства Божества»<sup>791</sup>. Через поддержку мистики происходило возрождение богословия и церковной жизни, которое, в свою очередь, имело определённое значение для консолидации народа.

Не последнюю роль в организации сторонников традиционалистов играли община и церковный приход. Поэтому

православные просветители особое внимание уделили богослужебной литургической жизни Церкви. Они строили новые храмы, объясняли слушателям значение богослужения и церковных Таинств. Центром приходской жизни было участие в богослужении, которое в глазах традиционалистов предстаёт не только как религиозная практика, но и как общественное явление: «Чем глубже единство тварных существ, тем более выражена их церковность, и наоборот: чем дальше они удалены друг от друга, тем более дезинтегрированы между собой, тем более нецерковны, бессловесны»<sup>792</sup>. Богослужение было единственной легальной формой народного собрания, никогда не прерывавшейся во времена турецкого владычества, поэтому участие в жизни Церкви рассматривалось традиционалистами как реальный шанс для консолидации общества. На церковные праздники стекался народ из нескольких соседних селений, оставаясь вместе в течение нескольких дней, пока длился панихири (праздник)<sup>793</sup>. Необходимостью преодолеть обособленность жителей соседних населённых пунктов, способствовать их постоянному общению, было вызвано и организованное традиционалистами строительство на перекрёстках дорог, между соседними селениями, проскинитарий<sup>794</sup> (поклонных часовен). В дни церковных торжеств туда также стекались люди со всей округи.

В этом контексте роль объединителей и лидеров порабощённого народа должны были играть священники<sup>795</sup>. «То правило, что деревенский священник избирался из числа жителей деревни и отличался от них только тем, что получил образование и подготовку для совершения Таинств, означало, что никогда не существовало серьёзного расхождения между им и его паствой»<sup>796</sup>, следовательно, «такие христианские деревни самой простотой своего христианства могли объединиться против местного турецкого помещика или аги, или султанских посланников из далёкого Стамбула»<sup>797</sup>. Справедливо полагая, что тогдашнее состояние священства едва ли соответствовало этим задачам, традиционалисты приложили большие усилия для просвещения священнослужителей, стремясь объяснить им их роль в возрождении Церкви и страны.

Это способствовало бы решению ещё одной проблемы – кризиса народной идентичности. Дело в том, что на период начала деятельности традиционалистов многие священники не только не служили примером стойкости для народа, но и в массовом порядке становились мусульманами<sup>798</sup>. За ними часто следовала и их паства, так что целые селения утрачивали свою национальную и религиозную идентичность. Поэтому борьба за воспитание и образование каждого священника, которую вели традиционалисты, фактически означала борьбу за его паству.

Русский путешественник отмечает роль монахов в сохранении религиозной идентичности греков и поддержке белого духовенства: «Если бы (мирахи. – Прим. авт.) оставили мирян на одних светских священников, то славная верой Греция давно бы уже сделалась Францией»<sup>799</sup>. Книги традиционалистов «в эпоху, когда большинство людей не имело возможности приобщиться к учению святых отцов, и, кроме того, не было церковных книг»<sup>800</sup>, стали для народа духовной опорой.

В большинстве своих проповедей и письменных произведений традиционалисты призывали к укреплению семьи, надеясь, что оно повлечёт за собой единство местной общины, а то, в свою очередь, способствует единству всего народа. Стремясь выстроить гармоничное общество, основанное на братской любви и взаимопонимании, традиционалисты помогали сиротам, заботились о бедняках<sup>801</sup>. Фактически, православные просветители взяли на себя традиционные функции Церкви, «устранявшей возникшие в недрах семьи разногласия и споры, содействовавшей добрым отношениям между родителями и детьми, защищавшей сирот»<sup>802</sup>. Воспитывая слушателей на собственном примере, православные просветители хотели, чтобы такие действия были восприняты священниками и преподавателями, главной задачей которых должно было стать обеспечение консолидации разрозненных сил народа.

«Вера ослабла, надежда оскудела»<sup>803</sup>, писал в предисловии к своей книге «Новый Мартиролог» Никодим Святогорец, однако в людях ещё теплились «остатки пребывающей бодрости духа»<sup>804</sup>. Именно поэтому важным элементом своей концепции

православные просветители сделали моральную подготовку соотечественников к освобождению от иноземного ига.

Традиционалисты приводили примеры из жизни новомучеников и святых, цитировали отцов Церкви и греческих философов. Всё это было направлено на то, чтобы вернуть соотечественникам национальную гордость: «Монахи могли с подозрением относиться к языческой учёности и к попыткам возродить изучение философии; но каждый, кто называл себя греком, независимо от своей действительной национальной принадлежности, гордился сознанием, что принадлежит к тому же народу, к которому принадлежали Гомер, Платон и Аристотель, а также отцы Восточной Церкви. Эта вера в греческий гений сохраняла надежду в людях, а без надежды мало какие установления могут выжить»<sup>805</sup>.

Основное внимание православные просветители уделяли «областям, превосходнейшим числом турков обитаемых... где единоверцы... работают охотно, меняя вольность на некий мнимый покой в недрах вечного рабства»<sup>806</sup>. После неудачи ряда вооружённых восстаний многие опустили руки, посчитав, что освобождение недостижимо. В этом контексте особое значение приобрели проповеди Космы Этолийского, не случайно их рукописные списки разошлись по всей Греции. В свою очередь, чтение его пророчеств «стало любимым чтением греков»<sup>807</sup>. Эти тексты несли в себе веру в скорое освобождение<sup>808</sup>. Собственные усилия, строительство школ, распространение грамотности в сочетании с верой в Бога должны были скоро и непременно принести «желаемое» освобождение.

Как видим, основу общественно-политической концепции традиционалистов составили «истинная вера, настоящее образование»<sup>809</sup>. Тем не менее, их роль в возрождении народного единства нельзя свести лишь к этим двум, пусть и чрезвычайно важным, элементам. Они озабочились не только о духовном спасении своей паствы, но и старались помочь ей гармонично устроить жизнь на земле. Показательно, что учение Космы сыграло весьма важную роль даже в возрождении сельского хозяйства и воссоздании греческой экономики –

проповедник давал местным жителям советы по уходу за плодовыми деревьями, первым рассказал о необходимости прививать деревья, и это, естественно, не замедлило сказаться на росте урожаев<sup>810</sup>. Забота Макария Нотараса о своей пастве приняла ещё более широкий характер: «Он помогал купить животное, построить дом, корабль, выдать замуж дочь, расплатиться с долгами. Некоторые, особо нуждающиеся, даже получали у святителя ежемесячную помощь»<sup>811</sup>.

Постепенно завоевав авторитет среди соотечественников, традиционные просветители добились повсеместного распространения учебных заведений, ориентированных на предложенную ими образовательную методику, что впоследствии приблизило и во многом предопределило осуществление национального освобождения. К началу XIX века «просвещение распространилось повсеместно, каждый город и деревня соревновались между собой за лучшую организацию и функционирование своих школ»<sup>812</sup>. Особенно большим был вклад коливадов-традиционалистов, изгнанных с Афона после неудачного для них завершения коливадских споров. Они продолжили свою просветительскую деятельность и в изгнании, в различных областях Греции. При их непосредственном участии и поддержке были открыты новые школы и образовательные центры.

«От Валахии и Молдавии вплоть до Египта, от города Смирна и до Керкиры, нет ни одного города, нет ни одного острова, где вы не найдёте школы с бесплатным обучением, функционирующей на средства общины»<sup>813</sup>, – писал английский путешественник, посетивший Грецию в 1808 году. Вполне вероятно, что многие из этих школ были основаны самими традиционалистами или под влиянием их просветительской деятельности. На это указывает бесплатный характер этих учебных заведений, а также тот факт, что они финансировались из средств общины.

Приняв активное участие в полемике с новогреческими Просветителями, сторонники традиционных ценностей оказали существенное влияние на мировоззрение греческой образованной интеллигенции. Но неизмеримо большее по

масштабам влияние традиционализм оказал на самих участников восстания, многие из которых придерживались традиционных ценностей и взглядов, вдохновлявших их на освобождение Греции. Один из лидеров греческого национально-освободительного движения Макриянис не только высоко оценивал роль Церкви в достижении освобождения, но и подчёркивал необходимость жить в соответствии с её заветами для достижения социальной и общественной гармонии: «Без добродетели и религии не может состояться ни общество, ни государство»<sup>814</sup>, «без боли за родину и религии народы не могут прожить»<sup>815</sup>. «Воспоминания» Макрияниса были пронизаны глубокой верой и привязанностью к традиции, но ещё большую сенсацию произвели опубликованные в 1983 году тетради с его записями<sup>816</sup>. Дело в том, что активный участник освободительного движения сочетал общественную жизнь с неизвестным широкому кругу личным опытом молитвы (в том числе и тайной), поста и аскетического делания.

Принесла плоды и программа традиционалистов, ориентированная на утверждение священников в качестве национальных и духовных лидеров народа. Антитурецкое восстание было «плодом ещё живого церковного сознания народа и, в значительной степени, делом клира»<sup>817</sup>. Показательным примером являются декларации двух национальных собраний восставших греков – Эпидавра (1826) и Тризины (1827). В первой подчёркивается, что греческий народ восстал для того, чтобы «оружием потребовать славу и великолепие Христовой Церкви, которая вместе со своим священным клиром была гонима и презираема турками». Вторая декларация добавляет: «Как христиане мы не могли, и не можем повиноваться... фанатичным Магометянам, которые... разрушают святые храмы, презирают Священство, хулят Святое Имя Иисуса и Честный Крест, силой заставляли нас стать их жертвой... умереть христианами, или остаться жить турками... Мы воюем против врагов нашего Господа»<sup>818</sup>. Как видим целью восставших было обретение не только национальной, но и религиозной свободы.

Безусловно, идеи Просвещения и Французской Революции сыграли в подготовке национально-освободительного движения важную роль, но преимущественно они повлияли на просвещённую элиту, получившую образование в Западной Европе. На массовом уровне сознания больших успехов добились традиционалисты: «Простые крестьяне, животноводы, купцы и моряки, составившие освободительную армию, так же как и их предводители... воевали во имя православной веры»<sup>819</sup>. Греческая идентичность совпадала для них с идентичностью православной, и отличала их от иноверных турок и католиков. Показательно, что в качестве лидеров восстания народ рассматривал священников и монахов, многие из которых закончили учебные заведения, открытые православными просветителями.

Для провозглашения революции почти всегда необходимым условием было участие клирика, поднимавшего народ на защиту веры и родины. Епископы и священники входили в военные советы и создаваемые местные органы самоуправления, принимали участие в Национальных собраниях. Как правило, монастыри (прежде всего, коливадские<sup>820</sup>) становились опорным пунктом восставших, центром их обеспечения продовольствием и оружием, убежищем для раненых и беженцев, кроме того, «в этих ковчегах спасения совершалось великое национальное и религиозное дело уже одним тем, что монахи хранили язык, национальную идентичность и православную веру»<sup>821</sup>.

Вопреки распространённому мнению, участниками освободительной борьбы была воспринята не только национальная, но и имперская идея, пропагандируемая традиционалистами. В сознании борцов за независимость центром государства должен был стать Константинополь, а церковным руководством – Константинопольский Патриархат. В пользу того, что имперская идея была воспринята народом, свидетельствует ряд народных восстаний, вспыхнувших в Греции после провозглашения автокефалии Греческой Церкви от Константинополя: Тинос (1833), Мани (1834, 1839, 1845), Мессиния и Аркадия (1834), Этолия и Акарнания (1836), Идра и

Спецес (1838), Мессиния (1838), Акарнания (1844, 1847), Евбея (1847), Навпактос, Патра (1847), Ламиа (1848), Мессиния, Коринфия, Илия (1848), Пелопоннес (1852).

В учебных заведениях, открытых традиционалистами, воспитывалось поколение освободителей, показательно, что одним из учеников школы, основанной Космой Этолийским, вероятно, был и знаменитый греческий революционер Ригас Велестинлис. Косма посетил Велестино в 1766 году, и, вполне вероятно, девятилетний Ригас был одним из слушателей его проповеди. О влиянии Космы на Велестинлиса говорит то обстоятельство, что он был значительно ближе к традиции, чем лидеры новогреческого Просвещения. В отличие от Кораиса, Ригас не выступил с жёсткой критикой священства, не раз использовал в своих произведениях церковную символику, в частности, символ православного креста<sup>822</sup>. Более того, у нас есть основания полагать, что Ригас, как и традиционалисты распространял среди народа тексты Священного Писания – во время задержания в 1797 году австрийские власти нашли у него «двенадцать печатных копий Нового Завета»<sup>823</sup>.

Подводя итоги нашего исследования, следует отметить, что учение традиционных просветителей не только изменило жизнь простого народа, но и оказало влияние на многих влиятельных и обеспеченных людей восемнадцатого века. Традиционалисты не только приблизили церковное учение к простым верующим, но и повлияли на политические, национальные и общественные представления не только современников, но и последующих поколений.

## Заключение

На развитие взглядов Космы Этолийского и Никодима Святогорца оказала влияние, прежде всего, кризисная ситуация в образовательной, политической и духовной сфере. Именно в периоде формирования их мировоззрения следует искать истоки многих особенностей их педагогических концепций, а также причины тех или иных действий, предпринятых в ходе последующей работы по просвещению соотечественников. На наш взгляд, именно проблема нехватки литературы вынудила святого Никодима выбрать писательство как основной путь реализации своей просветительской программы. В то же время нехватка школ на родине святого Космы подвигла его к реализации программы по открытию ряда новых учебных заведений разного уровня.

Знание обстановки в греческих землях не только предопределило их решение посвятить себя делу просвещения соотечественников, но и способствовало выработке комплексной просветительской программы, предлагавшей конкретные шаги по выходу из кризиса. Удалось установить, что на их концепции повлияло воспитание в православной семье и в среде, приверженной традиционным ценностям, а также полученное ими фундаментальное образование.

Рассмотрение начального этапа деятельности Космы Этолийского и Никодима Святогорца, в том числе и сквозь призму православной традиции, с учётом практики духовного наставничества, позволило полнее охарактеризовать формирование их мировоззрения и объяснить многие до сих пор непонятные мотивы их действий. Дело в том, что Косма и Никодим исходили из представления о возможности сочетания активного выхода в мир и исихастского подвижничества в современных им условиях. Свою просветительскую деятельность они рассматривали как исполнение своей прямой обязанности – монашеского служения. Выбор форм его реализации осуществлялся в соответствии со способностями и

духовным уровнем того или иного монаха с благословения авторитетных духовных наставников.

Светское образование они рассматривали не только как подготовку к просвещению соотечественников, но и как важный этап в своём духовном совершенствовании. При этом они полагали обретение исключительно мирских знаний недостаточным для выхода в мир условием и сознательно прошли школу афонского монашества, чтобы изучить традицию изнутри и получить необходимые духовные знания и опыт.

Действия Космы и Никодима отличались конструктивным подходом; они не вступали в конфронтацию со светскими и церковными властями, а старались наладить сотрудничество с их достойными представителями, не порицали неграмотных священников и неквалифицированных преподавателей, а объясняли им их долг перед соотечественниками, не ограничивались констатацией общественного и образовательного кризиса, а предпринимали действия по его преодолению.

Косма Этолийский и Никодим Святогорец исходили из представления, что в церковном учении содержится целостное мировоззрение, предлагающее решение насущных мирских проблем. Преодоление кризиса традиции означало бы для них выход и из образовательного и общественного кризиса. Именно поэтому они сконцентрировались на реализации обширной программы по распространению образования и традиционных ценностей среди народа.

При этом православные просветители выступали за поэтапное приобщение людей к церковному учению. Они адаптировали его для простого народа, полагая, что приобщение к традиции должно проходить не только через церковную литературу, но и через осознанное участие в жизни церковной общины.

Сотрудничество традиционных просветителей началось ещё на раннем этапе их деятельности. Косма Этолийский и Никодим Святогорец были лично знакомы. Вполне вероятно, святой Косма узнал о непростой ситуации в Венецианских владениях именно из рассказов Никодима Святогорца, по крайней мере,

именно такая трактовка событий во многом объясняет особое внимание, которое он уделил проповеди в этом регионе впоследствии. Есть основания полагать, что группой традиционалистов было организовано тайное общество, ориентированное на повсеместное распространение знаний среди народа. Впоследствии они помогали друг другу, стремясь охватить своей проповедью возможно более широкие слои общества.

Вопреки устоявшемуся в историографии мнению, Никодим Святогорец помимо писательства признавал и активно использовал другие подходы к просвещению соотечественников, при этом, в отличие от Космы Этолийского, он не рассматривал свои устные наставления и проповеди как педагогические пособия, а предпринял издание отдельных письменных работ, дополняющих его устную проповедь и обращённых к более широкой аудитории. Со временем святой Никодим стал координатором издательской программы традиционалистов, сам искал деньги на издание своих книг, а также их издателей и распространителей.

На наш взгляд, устные проповеди Космы Этолийского служили своеобразной начальной ступенью для последующего изучения более развёрнутых и объёмных письменных произведений Никодима Святогорца.

Для донесения своих идей до народа традиционные просветители преимущественно пользовались народным языком, причём язык их поучений и письменных сочинений менялся в зависимости от аудитории, к которой они обращались. Нам удалось установить, что они никогда не отрицали книжную традицию и использовали полученные знания в своей просветительской деятельности. В их случае мы имеем дело с синтезом святоотеческой и античной традиции, который сочетался с использованием некоторых произведений современных европейских авторов.

Квинтэссенцией образования, которое предлагали Косма и Никодим, стал его всеобщий и бесплатный характер. При этом важно, что традиционалисты обеспечивали школы, которые основывали, финансами, учебной литературой и

преподавателями, заложив тем самым основу для их дальнейшего развития и успешного функционирования.

Форпостами распространения знаний среди народа традиционные просветители сделали монастыри: Косма Этолийский создал на их базе центры по подготовке преподавателей, а Никодим Святогорец активно их использовал для распространения издаваемой им литературы.

Сочетая традиционные и новые образовательные методики, Косма Этолийский и Никодим Святогорец стремились найти подход к каждому слушателю и читателю, делали всё возможное, чтобы их учение было востребовано и доступно людям разных социальных слоёв и убеждений.

Относить Косму Этолийского и Никодима Святогорца к лагерю сторонников новогреческого Просвещения нет никаких оснований. Проведённое нами исследование показало, что между взглядами представителей этого направления с одной стороны и Космой Этолийским и Никодимом Святогорцем с другой, на общественную, национальную и духовную проблематику заложены непреодолимые противоречия.

Как традиционалисты, так и Просветители выступали за широкое распространение грамотности среди народа, однако в их понимании задач, которые должно ставить перед собой образование, заложены существенные противоречия.

Отличие в их концепциях заключалось в том, что для Просветителей образование имело целью, прежде всего, социальную адаптацию человека в обществе, а у традиционалистов приобретение знаний рассматривалось как начальная ступень духовного самосовершенствования.

Важное место в представлениях как Просветителей, так и традиционалистов занимал нравственный закон. При этом Косма Этолийский и Никодим Святогорец полагали, что христианство является единственной возможной сутью морали, а Просветители исходили из того, что мораль можно выстроить и вне религии, на представлении о разумности и пользе.

Очевидно, что Косма и Никодим действовали в рамках православной традиции, что дало нам основание сопоставить их взгляды с построениями других православных

традиционистов. В результате мы получили основания говорить о координированности их просветительской деятельности. Это обстоятельство в сочетании со сходством их концепций позволило отнести их к единому направлению общественной мысли. Включение в это направление Космы Этолийского и коливадов стало ещё одной особенностью нашей работы и составило новый подход в историографии этого вопроса.

На наш взгляд, дальнейшее изучение традиционного просветительства является актуальной научной задачей, решением которой наряду с предметным изучением этого движения, может стать включение в него новых персоналий (в частности Никифора Феотокиса и Евгения Вулгариса).

При характеристике православного традиционализма мы пользовались методом участия, это позволило избежать многих проблем, возникающих при рассмотрении данного вопроса исключительно с помощью позитивистской методологии.

Косме Этолийскому, Никодиму Святогорцу и другим участникам коливадского движения удалось совместить выход в мир и аскетическое делание. Они исходили из того, что аскеза – средство для преображения человеческой природы и является непременным условием духовного наставничества, и вне стен монастыря продолжая соблюдать все монашеские обеты и следовать практике «умного делания». Представление о необходимости подвига, преодоления ветхой человеческой природы они старались привить и своим слушателям.

Традиционализм конца восемнадцатого века стал очередным звеном православной традиции, а не узким богословским течением, ставившим своей задачей её преобразование. Все участники этого движения были в той или иной степени задействованы в преподавательской и издательской деятельности, открытии школ, проповедничестве и участии в идейной полемике с греческими Просветителями.

Подобное разнообразие подходов к распространению образования среди народа обеспечило традиционализму актуальность на протяжении долгого времени. Безусловная преданность православной традиции не ограничивала

творчества отдельных участников движения, обогащавших его собственными подходами, педагогическими методиками и приёмами.

В заключительной части исследования в центре нашего внимания был целый ряд вопросов; вклад Космы Этолийского и Никодима Святогорца в греческое национально-освободительное движение, влияние их просветительской деятельности на народные массы, роль, которую она сыграла в достижении национального освобождения.

Особое значение для решения поставленных исследовательских проблем имело привлечение новых архивных источников. Собранные нами материалы во многом подтвердили, что программа традиционных просветителей была воспринята аудиторией, к которой они обращались, и постепенно легла в основу возрождающейся школьной системы.

Проведённое исследование позволяет говорить о вкладе традиционных просветителей в консолидацию разрозненных народных сил. Важно понимать, что эта консолидация достигалась не призывом к немедленному вооружённому восстанию, а кропотливой работой по достижению языкового, культурного и церковного единства греческого народа.

Удалось установить причины, по которым турецкие власти не препятствовали деятельности традиционных просветителей. Дело в том, что, опираясь на авторитет традиционалистов, они хотели подогреть среди народа антизападные настроения и убедить его отказаться от идеи вооружённого восстания. Рассматривая православных просветителей лишь как миссионеров-морализаторов, они не обратили внимание на общественные и национальные элементы их учения.

Традиционные просветители добились повсеместного распространения новых школ и образовательных центров, ориентированных на предложенную ими педагогическую методику, что в конечном итоге приблизило осуществление национального освобождения.

Взгляды традиционалистов оказали существенное влияние на мировоззрение греческой образованной интеллигенции и многих непосредственных участников восстания,

вдохновлённых традиционными ценностями на освобождение Греции от иноземного владычества.

## Библиография

### Источники

#### Неопубликованные архивные материалы

1. АВПРИ. «Всеподданейшее о народах славянских и ипротских или Албаногреках и турецких албанцах приношение». Ф. 13, Оп. 13/2. Д. 781.
2. АВПРИ. «Копия докладной записки об использовании народностей христианского вероисповедания в Архипелаге в помощь экспедиции Орлова». Ф. 89. Оп. 89/8. Д. 2188.
3. АВПРИ. «Копия письма Пелопонесских греков к Екатерине II о наборе войска для России. На латинском языке с русским переводом. 6 января 1769». Фонд 89. Опись 89/8. Д. 91.
4. АВПРИ. «Переписка Черногорских митрополитов и всех черногорских жителей с резидентом Алексеем Вешняковым о чинимых им от Турок и Венециан притеснениях». Ф. 86. Оп. 86/1. Д. 1.
5. АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505, Д. 7.
6. АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 8.
7. АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 10.
8. АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 11.
9. АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. Оп. 505. Д. 12.
10. АВПРИ. «Письмо Афанасия Захарьева с товарищами Панагиоту Кондонию с просьбой о защите против притеснений католических ксендзов 28 марта 1757 года». Ф. 13. Оп. 13/2. Д. 367.
11. АВПРИ. «Приезд из Венеции игумена, пожалованного потом в архимандриты кефalonитянина Герасима Фоки с жалобой на венециан о уничтожении там греческой церкви, о утешении благочестивого исповедания людей, и с прошением о

посылке туда для сего дела Российского резидента а потом допуске его из России в его отчество». Ф. 41. Оп.41/1. Д. 2.

12. АВПРИ. «Прошение сербского митрополита Моисея Петровича великому князю Петру Александровичу о присылке в Сербию двух учителей латинского и славянского языков, а также учителя Максима Суворова». Ф. 86. Оп. 86/1. Д. 1.

13. Ι. Μ. Διονυσίου. Κώδικας 778, «Παράκληση εις τον ἄγιον Νύφωνα». 1785.

14. Ι. Μ. Δοχειαρίου. «Κώδικας Νικοδήμου».

15. Ι. Μ. Δοχειαρίου. Κώδικας 262. «Εις τον ἄγιον νέον Κοσμάν». Χαρτ.4. 18 αιώνας.

Опубликованные архивные материалы и другие источники

16. Греция. Газетные и журнальные вырезки XVIII – начала XIX века из коллекции Н.Д. Хмырова. (Г.П.И.Б.)

17. Моё дело – дело моего народа. Преподобномученик Косьма Этолийский. Житие, проповеди, пророчества. Москва, 2002.

18. Никодим Святогорец Макарий Коринфский. Книга душеполезнейшая о непрерывном причащении святых Христовых тайн. Перевод Симеона Гагатика. Сумы, 2001.

19. Αθανασίου Παρίου. Ἐκθεσις, είτουν ομολογία της αληθούς και ορθοδόξου πίστεως. // Δήλωσις των εν Αγίῳ Όρει ταραχών αλήθειας. Αθήνα, 1988.

20. Αθανασίου Πάριου. Κορινθιακόν Αγιολόγιον. Κόρινθος, 1977.

21. Αθανάσιος Πάριος. Ο ἄγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και ο Αντίπαπας (Ο ἄγιος Μάρκος Εφέσου). Θεσσαλονίκη, 1981.

22. Αθανασίου Παρίου. Χριστιανική Απολογία. Λειψία, 1800.

23. Αινίαν. Γ. Συλλογή ανέκδοτων συγκραμάτων του αοίδιμου Ευγενίου του Βουλγάρεως και τινών άλλων μετατυπωθέντων. Τ. Α' Αθήνα, 1838.

24. Ακολουθία και βίος του εν Αγίοις πατρός ημών Κοσμά. Εν Βενετίᾳ, 1814.

25. Αλισανδράτος Γ. Ο Κοσμάς Αιτωλός στην Κεφαλονιά και τη Ζάκυνθο (1777). Ανέκδοτη επιστολή ενός ακροατή του. «Κεφαλληνιακά Χρονικά». Τόμος 4. Αργοστόλι, 1982.

26. Αντιφώνησις προς τον παράλογον ζήλον των από της Ευρώπης ερχόμενων φιλοσόφων... Παρά Ναθαναήλ Νεοκαισάρεως. Εν Τριεστίῳ, 1802. Εργο Αθανασίου Πάριου.
27. Απαντα των Νεοελληνικών Κλασσικών. Ρήγας. Αθήνα, 1968.
28. Αραβαντινόυ Π. Χρονογραφία της Ηπείρου. Αθήνα, 1856.
29. Βίος και πολιτεία Ιεροθεού του μακάριου γέροντος. Αθήνα, 2001.
30. Διδαχή Κοσμά του Νέου, δαπάνη Δαμιανού. 1864.
31. Έγγραφο της μονής Αγιου Νικανορού. // Περιοδικό «Κοσμάς ο Αιτωλός». Τ. 236–237. 21–29 Φευρουαρίου 1940.
32. Επιστολή προς τον πατέρα του μάρτυρα. // Βασιλάκη Μ. Ο Κορίνθου Μακάριος Νοταράς. Ανέκδοτοι σελίδες: Χιακά Χρονικά. Β'. Χίος, 1950.
33. Ευαγγελίδης Τ. Η Παιδεία επί Τουρκοκρατίας. Αθήνα, 1936.
34. Ευαγγελίδου Τ. Ιστορία Άλή Πασά του Τεπαλένη σατράπου της Ηπείρου. Αθήνα, 1896.
35. Ευαγγελίδου Τ. Τα ελληνικά σχολεία από τής Αλώσεως (1453) μέχρι τού (1831)... Αθήναι, 1933.
36. Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη.
37. Καντιώτου Α. Μητροπολίτου Φλωρίνης. Κοσμάς ο Αιτωλός (Συναξάριον – Δηδαχαί – Προφιτειαί – Ακολουθία). Αθήνα, 1988.
38. Καλινδέρης Μ. Απόσπασμα διδαχής Κοσμά του Αιτωλού. Θεσσαλονίκη, 1965.
39. Κείμενα του νέου ελληνισμού. Αθήνα, 1971.
40. Κοραή Α. Ακουλουθία και τέλος των αυτοσχεδίων στοχασμών. // Δημαράς Κ. Αδαμάντιος Κοραής και εποχή του. Αθήνα, 1958.
41. Κοραή Α. Αλληλογραφία. Α Αθήνα, 1964.
42. Κοραή Α. Προλεγόμενα εις τα Πολιτίκα του Αριστοτέλους. Εν Παροίσοις, 1821.
43. Κούμας Κ. Ιστορίαι ανθρωπίνων πράξεων. Τομ. 12. Βιέννη, 1832.
44. Κούμας Κ. Σύνταγμα Φιλοσοφίας. Τομ' Δ. Βιέννη, 1820.
45. Ααμπρίδου Ι. Περί των εν Ηπείρω αγαθοεργιμάτων. Αθήναι, 1880. Τομ. Β.

46. Μαθητεία στον αγίο Νικόδημο. Ι.Μ. Παρακλήτου, 2001.
47. Μακρυγιαννη Στρατηγού. Απομνημονεύματά. Εκδ. Μπάυρον (χ.χρ.τ.).
48. Μαμούκα Α. Τα κατά την αναγέννησιν της Ελλάδος. Πειραιέυς, 1839–1852. Τ. Ε', Τ. Θ'.
49. Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002.
50. Μοισιόδακος Ι. Στοιχεία Ηθικής. Τομ. Α. Εν Βιέννη, 1761.
51. Μοισιοδάξ Ι. Απολογία. Αθήνα, 1976.
52. Νικόδημου του Αγιορείτου. Αόρατος Πόλεμος. Αθήνα, 2001.
53. Νικόδημου του Αγιορείτου. Εξομολογητάριον. Αθήνα, 1999.
54. Νικόδημου του Αγιορείτου. Εορτοδρόμιον. Εκδόσεις Ορθόδοξος Κυψέλη. Θεσσαλονίκη, 1987.
55. Νικόδημου του Αγιορείτου. Επίσκεψις πνευματικού προς ασθενή. Εκδόσεις «Υπακοή». 1993.
56. Νικόδημου του Αγιορείτου. Ευεργετινός... Αθήναι, 1957.
57. Νικόδημου Αγιορείτου. Λόγοι τέσσερις. Περί καλλωπισμού, θεαμάτων, αισχρολογιών και εκκλησιασμού. Εκδόσεις Ορθόδοξος Κυψέλη. Θεσσαλονίκη.
58. Νικόδημου του Αγιορείτου. Νέα Κλίμαξ. Θεσσαλονίκη, 1976.
59. Νικόδημος Αγιορείτης. Πηδάλιον. Αθήνα, 1990.
60. Νικόδημου του Αγιορείτου. Πνευματικά γυμνάσματα. Θεσσαλονίκη, 1999.
61. Νικόδημου του Αγιορείτου. Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. Εν Βόλω, 1969.
62. Νικόδημου του Αγιορείτου. Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. Αθήναι, 2001.
63. Νικόδημου του Αγιορείτου. Συναξαριστής. Αθήνα, 1974.
64. Ξανθοπούλου Κυριάκου Α. Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984.
65. Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου (1749–1809). Γραμμένος το 1812–1813 από τον παραδελφό του ιερομόναχο Ευθύμιο. Αθήναι, 2000.
66. Πάσχου Π. Έν ασκήσει και μαρτυρίω. Αθήνα, 1996.
67. Πηδάλιον, ήτοι άπαντες οι ιεροί και θείοι κανόνες της εκκλησίας. Αθήναι, 1841.

68. Πηδάλιον. Αθήναι, 2003.
69. Περραιβός Χ. Ιστορία του Σουλίου και Πάργας. Εν Αθήναις, 1857.
70. Περραιβός Χ. Σύντομος βιογραφία του αιοδίμου Ρήγα Φερραίου του Θετταλόυ. Εν Αθήναις, 1860.
71. Πετρώφ Ιωάννου του εκ Μόσχας φιλέλληνας. Περίδοξος κλεφτουρία της Μακεδονίας. Βιογραφίαι 28 κλεφταρματολών της. Θεσσαλονίκη, 1972.
72. Σαθάς Κ. Βιογραφίαι των εν γραμμάσι διαλαμψάντων ελλήνων. Εν Αθήναις, 1868.
73. Σαθας Κ. Μεσαιωνική Βιβλιοθίκη. 1972.
74. Συναξάρια Τριωδίου και Πεντηκοσταρίου. Θεσσαλονίκη, 1989.
75. Συναξαριστής νεομαρτύρων. Των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Γέκδοσις. Θεσσαλονίκη, 1996.
76. Χριστοδουλίδης Σ. Βίος και ακουλουθία Κοσμά του Αιτωλού. Αθήνα, 1996.
77. Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών.
78. Jearaumede la Lance. La vie d' Ali Pasha. Paris, 1822. P. 183.
79. Leake M. Travels in northern Greece. London, 1835.
- Литература
1. Архиепископ Никифор Феотокис. Благословенным христианам Греции и России. М., 2006.
  2. Арш Г. Албания и Эпир в конце XVIII – начале XIX века. // Балканские исследования. Выпуск 18. М., 1997.
  3. Арш Г. Албания и Эпир в конце XVIII – начале XIX века. М., 1963.
  4. Арш Г. Великая французская революция и Греция. (Политическая программа Ригаса Велестинлиса). // Европа в новое и новейшее время. М., 1966 г.
  5. Арш Г. К вопросу об идеином воздействии Великой французской революции на Балканские народы (Неизвестный текст конституции и «Военного гимна» Ригаса Велестинлиса). // Французский ежегодник 1963. // М., 1964.

6. Арш Г. Некоторые вопросы истории Южной Албании конца XVIII – начала XIX вв. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 1959.
7. Асмус Валентин, прот. Как не следует издавать книги протопресвитера Иоанна Мейendorфа. // Журнал Московской Патриархии. № 11. 2002.
8. Афонский патерик или жизнеописание святых на святой Афонской горе просиявших. Часть II. Москва. 1897. // Репринтное издание. Москва, 1994.
9. Богданова И. Просвещение как начальный этап формирования национальных культур. // Формирование национальных культур в странах Центральной и юго-восточной Европы. М., 1977.
10. Болховитинов Евгений (митрополит). Словарь исторический. О бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. Москва, 1995.
11. Герд Л. Константинополь и Петербург. Церковная политика России на православном востоке (1878–1898). Санкт-Петербург, 2006.
12. Герд Л. Предисловие к русскому изданию. // Рансимэн С. Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. Санкт-Петербург, 2006.
13. Говорун С. Из истории «Добротолюбия» // Сретенский альманах. История и культура. Изд-во Сретенского монастыря, 2001.
14. Говорун С. Эпоха греческого просвещения: история и полемика. // <http://www.pravoslavie.ru/archiv/grekprosvesh.htm>.
15. Движение коллигадов. // <http://www.pravoslavie.ru/archiv/kollibades.htm>.
16. Святой Макарий Нотарас, родоначальник флокализма. // <http://www.pravoslavie.ru/archiv/makarijnotaras.htm>.
17. Жукова Е. Греческий просветитель Никифор Феотоки об освобождении Греции. // Новая и новейшая история, 2001. № 1. С. 211–216.

18. Жукова Е. Личные связи Феотокиса с коллигадами и отзывы современников и коллигадов о нём. // Греция, Национальная идея, общество, государство 17–20 вв. Изд. МГУ им. М.В. Ломоносова, Исторический факультет. Совет по истории эллинизма. М., 2002. С. 30–36.
19. Жукова Е. Никифор Феотокис: учёный, святитель монах. // Вестник Московского Университета. Серия 8: История, 1999. № 4. С. 30–67.
20. Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. Москва, 1996.
21. Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961.
22. Киреевский И. Критика и эстетика. Москва, 1995.
23. Киреевский И. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М., 2002.
24. Концевич И. Оптина Пустынь и её время. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
25. Концевич И. Стяжание Духа святого в путях Древней Руси. М., 1993.
26. Косик В. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. М., 1997.
27. Культура народов центральной и юго-восточной Европы в эпоху Просвещения. М., 1988.
28. Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. Санкт-Петербург, 2004.
29. Леонтьев Константин. Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Москва, 1996.
30. Леонтьев Константин. Записки отшельника. Москва, 2004.
31. Леонтьев Константин. Поздняя осень России. Москва, 2000.
32. Леонтьев Константин. Храм и церковь. Москва, 2003.
33. Логачёв К. Греческое просветительство XVIII – начала XIX века и проблема письменного языка. // Формирование национальных культур в странах центральной и юго-восточной Европы. М., 1997.

34. Логачёв К. Языковой вопрос в период формирования греческой нации. // Формирование наций в центральной и юго-восточной Европе. М., 1981.
35. Мейendorf Иоанн. Византийское богословие: Историческое направление и вероучение. Москва, 2001.
36. Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. Санкт-Петербург, 1997.
37. Мейендорф Иоанн. История церкви и восточно-христианская мистика. Москва, 2000.
38. Мейендорф Иоанн. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981.
39. Ордынский В. Адамантий Корай, просветитель новых греков. М., 1857.
40. От просвещения к революции: из истории общественной мысли нового времени. М., 1990.
41. Петрунина О. Православная церковь в формировании концепции нации и подготовке освобождения греков от османского ига (XVIII – XIX века). // Религии мира. История и современность. М., 2003.
42. Попович Иустин. Достоевский о Европе и славянстве. Санкт-Петербург, 1998.
43. Порфирий Успенский. История Афона. Киев, 1877.
44. Порфирий Успенский. О религиозно-нравственном состоянии афонских обителей во время турецкого владычества над ними. М., 1882.
45. Порфирий Успенский. Проповедники на островах Средиземного моря. // Труды Киевской Духовной Академии, Киев, 1880. Т. 1.
46. Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. Клин, 2001.
47. Радович Амфилохий. Основы православного воспитания. Пермь, 2000.
48. Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. Санкт-Петербург, 2006.
49. Сидоров А. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.

50. Сидоров А. Курс патрологии: Возникновение Церковной письменности. М., 1996.
51. Соколов И. О Византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьи в Византии. Санкт-Петербург, 2003.
52. Соколов И. Свт. Григорий Палама. Его труды и учение об исихии. Санкт-Петербург, 2004.
53. Соловьев А. Старчество по учению святых отцов и аскетов. М., 1995.
54. Улунян А. Политическая история Современной Греции. М., 1998.
55. Улунян А. Роль идейного наследия французской и американской революции XVIII в. в становлении общественно-политических взглядов А. Корайса. // Европейское просвещение и французская революция XVIII в. М., 1988 г.
56. Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005.
57. Флоровский Г. Святой Григорий Палама и предание отцов. // Избранные богословские статьи. Москва, 2000.
58. Флоровский Г. Христианство и Цивилизация. // Избранные богословские статьи. Москва, 2000.
59. Хомяков. Работы по философии. Москва, 1994.
60. Хоружий С. Аскетика православия и идея синергии. // Вестник Российского гуманитарного фонда. № 1. 1996.
61. Хоружий С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия. // Богословские труды. № 33. М., 1997.
62. Хоружий С. Диптих безмолвия: аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. Москва, 1991.
63. Хоружий С. Диптих безмолвия. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. // <http://lib.pomorsu.ru/elib/text/phil Ara.htm>.
64. Хоружий С. Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы. // Страницы. 1997. № 2–1.
65. Хоружий С. К феноменологии аскезы. Москва, 1998.
66. Хоружий С. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема.  
<http://www.mtunet.ru/orthodoxpsych/Home/002.htm>.

67. Хоружий С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека. Доклад на богословской конференции «Учение Церкви о человеке» (Москва, 5–8 ноября 2001 г.)  
[http://www.kievorthodox.org/theology/horuzhiy\\_asket\\_antrop.htm](http://www.kievorthodox.org/theology/horuzhiy_asket_antrop.htm).
68. Хоружий С. Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия: научный сборник. Москва, 1995.
69. Хоружий С. Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях. Журнал «Церковь и время».
70. Шмеман Александр. Введение в богословие. Клин, 2001.
71. Яннарас Христос. Вера Церкви: Введение в православное богословие. Москва, 1992.
72. Янници Ф. Греческий мир в конце XVIII – начале XX вв. по российским источникам. Санкт-Петербург, 2005.
73. Αγγέλου Α. Προς την ακμή του Νεοελλήνικου Διαφωτισμού (Οι διενέξεις του Λεσβίου στη Σχολή των Κυδωνιών). // Μικρασιατικά χρονικά 7 (1956).
74. Αγγέλου Α. Το χρονικό της Αθωνιάδας. Νέα Εστία. 74 (875). 1963.
75. Αγγέλου Α. Των Φώτων. Όψεις του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Αθήνα, 1988.
76. Ακριβόπουλος Κ. Το κολυβαδικό κίνημα. Η τελευταία φιλοκαλική αναγέννηση. Αθήνα, 2001.
77. Αμαντος Κ. Αδαμάντιος Κοραής. // Ελληνικά 6. (1933).
78. Αμαντος Κ. Ανέκδοτα έγγραφα περί Ρήγα Βελιστινλή. Αθήνα, 1997.
79. Αμαντος Κ. Τα γράμματα εις την Χίον κατά την Τουρκοκρατίαν (1566–1822). Σχολεία και λόγιοι. Πειραιάς, 1946.
80. Αναλυτική βιβλιογραφία Κοσμά του Αιτωλού 1765–1973. Αθήνα, 1974.
81. Αραμπατζή Α. Αθανάσιου Πάριου βιβλιογραφικά. Θεσσαλονίκη, 1998.
82. Αργυροπούλου Ρ. Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό. Θεσσαλονίκη,

2003.

83. Βακαλόπουλος Α. Ιστορία του νέου Ελληνισμού. Τομ. Δ. Θεσσαλονίκη, 1973.
84. Βασιλέιου Π. Το μοναστήρι του Προυσού. Αθήνα, 1965.
85. Βασιλόπουλος Χ. Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός και το έργο του. Αθήνα, 1955.
86. Βέης. Ν. Το Χρονικό του Βερατίου. Φιλολογική Πρωτοχρονιά. 1955.
87. Βερίτης Γ. Το αναμορφωτικό κίνημα των Κολλυβάδων και οι δύο Αλέξανδροι της Σκιάθου. // Ακτίνες 6 (1943).
88. Βλάση Δ. Η συμμετοχή των Επτανησίων στα Ορλωφικά (1770) και η αντιδράση της Βενετίας. // Μνημών 8 (1980–1982). 64–75.
89. Βρανούσης Λ. Ιδεολογικές ζυμώσεις και συγκρούσεις. // Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Τ. Αθήνα, 1975.
90. Γαβριήλ Διονυσιάτου. Λαυσαϊκόν του Αγίου Όρους. Αγίον Όρος, 2002. Β' έκδοση.
91. Γεώργιου Ευθυμίου Πρωτ. Αυθεντικοί ποιμένες της Εκκλησίας, Αθήναι, 2006.
92. Γιάκου Δ. Τα ελληνόπουλα του παρελθόντος προσέψυχνταν στον άγιο Κοσμά. // Περιοδικό Κοσμάς Αιτωλός, Σεπτέμβριος. 1967. Τευχ. 17–18.
93. Γιαναρά Χ. Όρθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999.
94. Γιαννικόπουλος Α. Η εκπαίδευση στην Κλασική και Προκλασική Αρχαιότητα. Αθήνα, 1988.
95. Γιαννικόπουλος Α. Η εκπαίδευση την περίοδο της τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2001.
96. Γεωργακόπουλος Ν. Η παιδεία στην Αρκαδία επί τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2000.
97. Γκιόλιας Μ. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και η εποχή του. Αθήνα, 1973.
98. Δημαράς Κ. Αδαμάντιος Κοραής και εποχή του. Αθήνα, 1958.
99. Δημαράς Κ. Η Σχολή του Αγίου Όρους στα 1800. // Ελληνικά. 15. 1957.

100. Δημαράς Κ. Ιστορία της Νέας Ελληνικής Λογοτεχνίας. Από τις πρώτες ρίζες ως την εποχή μας. Αθήνα, 1987.
101. Δημαράς Κ. Νεοελληνικός διαφωτισμός. Αθήνα, 1977.
102. Δημαράς Κ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Ελεύθερόν Βήμα. Αθ., 30 Σεπτ. 1940.
103. Διονυσιάτικον αγιολόγιον. Άγιον Όρος, 2004.
104. Διεθνές επιστημονικό συνέδριο «Η φιλοκαλική και φιλολογική προσφορά του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου». // Πρωτάτον. Αριθμ. 85.
105. Δοσιθέου Αρχιμ. Ορθοδοξία καί Φυσικόν περιβάλλον. Γρανίτσα, 2005.
106. Δραγούμης Ν. Ιστορικά Αναμνήσεις. Τομ. Α'. Αθήνα, 1977.
107. Ευαγγελόπουλος Σ. Ελληνική εκπαίδευση. Τόμος Α'. Αθήνα, 1998.
108. Ευθυμίας μοναχής. Ιερός Χρύσανθος ο Αιτωλός. Μέγα Δένδρον, 2002.
109. Ευθυμίας μοναχής. Κοσμάς ο Αιτωλός. Μέγα Δένδρον, 2004.
110. Ευθυμίας μοναχής. Οι προφητείες του αγίου Κοσμά του Αιτωλού μέσα στην Ιστορία. Αθήνα, 2004.
111. Ζαχαρόπουλος Ν. Δωρόθεός Βουλησμάς. Θεσσαλονίκη, 1969.
112. Ζαχαρόπουλος Ν. Η παιδεία στην τουρκοκρατία. Θεσσαλονίκη, 1998.
113. Ζαχαροπούλου Ν. Ό Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης ως διδάσκαλος πνευματικής ζωής. Θεσσαλονίκη, 1967.
114. Ζέλλιου-Μαστροκώστα Ερατώ. Η παιδεία κατά την περίοδο της τουρκοκρατίας. Χαλκιδική. Θεσσαλονίκη.
115. Ζήσης Θ. Κολλυβάδικα. Θεσσαλονίκη, 2004.
116. Ζήσης Θ. Μοναχισμός. Μορφές και θέματα. Θεσσαλονίκη, 1998.
117. Ζιάκας. Γ. Πνευματικός βίος και πολιτισμός της Θεσσαλονίκης κατά την περίοδο της Οθωμανικής κυριαρχίας. Στ' Επιστημονικό Συμπόσιο «Χριστιανική Θεσσαλονίκη. Οθωμανική Περίοδος 1430–1912». Θεσσαλονίκη, 1994.
118. Η Εκαντοπυλιανή και η Χριστιανική Πάρος. Πρακτικά επιστημονικού συμπόσιου. Πάρος, 1998.

119. Η προσφορά του Αγίου Ορους κατά τούς χρόνους της Τουρκοκρατίας. // Πρόσβαση. Τεύχος 36. 2001
120. Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Εκδόσεις Αστέρος. Αθήνα, 1978.
121. Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Εκδόσεις Παπαδη μητρίου. Αθήνα, 2001.
122. Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτηςκαιη νεονικολαίτικη σχολή. Γουμενίτσα, 2002.
123. Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αθωνικά άνθη. Τόμος Στ'.
124. Σεβ. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου Ιεροθέου. Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός, ως ορθόδοξος φωτιστής.  
[http://www.parembasis.gr/2000/00\\_08\\_12.htm#nowhere](http://www.parembasis.gr/2000/00_08_12.htm#nowhere)
125. Καβάρνου Κ. Αγιός Κοσμάς ο Αιτωλός. // Εφ. Ορθόδοξος Τύπος Νοεμ. 1967.
126. Καισάρη Χ. Ο Αγιος Κοσμάς εν Ηπείρω. // Ηπειρώτικη Εστία. 22 Φεθρ. 1930.
127. Καλαμάτας Α. Ο βίος του Αγίου Αθανασίου του Πάριου. Χρονολογικά. // Αγιός Αθανάσιος ο Πάριος. Πρακτικά επιστημονικού συνεδρίου. Πάρος, 2000.
128. Καλιτσουνάκης Ι. Η αναβίωσις των κλασσικών σπουδών εν Ελλάδι... Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστ. Αθηνών. Περίοδος Β' τομ. Η' 1957–1958.
129. Κανδηλώρος Τ. Ο αρματωλισμός της Πελοποννήσου. Αθήνα, 1924.
130. Καραισαρίδη Κ. Ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης και το λειτουργικό του έργο. Αθήνα, 1998.
131. Καραμπερόπουλος Δ. Ρήγας καί Ορθόδοξη πίστη. Αθήνα, 2005.
132. Καρύτσας Γ. Οι Αιτωλοί Διδάσκαλοι. Ευγένιος Γιανούλης. Αναστάσιός Γόρδιος. Χρύσανθος ο Αιτωλός. Η εποχή τους και το έργο τους. Αθήνα, 2002.
133. Κατάλογος χειρόγραφων της εν Σκιάθω Μόνης του Ευαγγελισμού. Μητροπολίτου Ηλείας Αντωνίου. Θεολογία 32 (1961) Σ. 395.
134. Καταφυγιώτης Λ. Εθνομάρτυρες κληρικοί καί ο πάτερ Κοσμάς. Καρδίτσα, 1940.

135. Κιτρομηλίδη Π. Η Γαλλική Επανασταση στην τουρκοκρατούμενη ελληνική κοινωνία. Αθήνα, 1989.
136. Κολόβος Φ. Ο Κοσμάς Αιτωλός και η δράση του στην περιοχή της Αρτας. Περ. Σκουφάς. Τομ. 6 (1979).
137. Κουκής Κ. Κολλυβάδες. Αθήνα, 2005.
138. Κούμας Κ. Ιστορίαι ανθρωπίνων πράξεων. Τομ. 12. Βιεννή, 1832.
139. Κουρίλα Ευλόγιου, επισκόπου Κορύτσας. Κατάλογος αγιορειτικών χειρογράφων. // περιοδ. Θεολογία XVI. (1938).
140. Κουτίβα Σ. Οι Νοταράδες στην υπηρεσία του έθνους και της Εκκλησίας. // Ιστορία της Κορινθίας. Τομ. Γ'. Αθήνα, 1968.
141. Κουτσουπιάς Φ. Φωτιστές του γένους. Θεσσαλονίκη, 2003.
142. Κρεατσούλης Κ. Εκκλήσεις της επιτροπής της Χίας Σχολής. // Χιακά Χρονικά, 1. (1911).
143. Κρικώνη Χ. Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Βίος και συγγραφικών έργον. Αθήνα, 2001.
144. Κρουσταλάκη Γ. Η Παιδαγωγική των 'διδαχών' του Άγιου Κοσμά του Αιτωλού. // Πεμπτουσία. Τεύχος 7. Δεκεμ. – μαρτ. 2002.
145. Κώνστας Κ. Άγιοκοσμίτικο Δίπτυχο. Η. Ε. Έτος ΚΓ'. Τέυχος 269–270. Ιωάννινα, 1974.
146. Κώνστα Κ. Λαογραφικά περί τον αγιο Κοσμά τον Άιτωλό. // Λαογραφία. Τόμ. ΚΖ (XXVII). Αθήνα, 1972.
147. Κώνστας Κ. Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Εν Αθήναις, 1990.
148. Λουκάτος Δ. Εθνική Περισυλλογή. Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Τόμος I. Αθήνα, 1975.
149. Λουκόπουλου Δ. Θέρμος και Απόκουρο. Αθήνα, 1990.
150. Μαλλιαρού Ι. Αρχιμ. Νικόδημος μοναχός ο εκ Ναξίας Αγιορείτης. Αθήναι, 1963.
151. Μαμασούλα Μ. Παιδεία και γλώσσα στον Αγιό Κοσμά τον Αιτωλό. Ιερά μονή Κουτλουμουσίου. Αγιον Όρος, 2004.
152. Μαμασούλα Μ. Πατροκοσμάς. Ιερουργός του λόγου και της πράξης. Αγρίνιο, 2001.
153. Μαστρογιανόπουλος Η. Αναγεννιτικό κίνημα. Παραφυάδες των κολλυβάδων. Αθήναι, 1987.
154. Μελάς Σ. Ο Κοσμάς. // Εφ. Εστία. 24 και 26 Αυγ. 1963.

155. Μερτζίου Κ. Το εν Βενετία κρατικόν αρχείον. 1940.
156. Μεταλληνός Γ. Ελληνισμός και Όρθοδοξία. Αθήνα, 2000.
157. Μεταλληνός Γ. Ελληνισμός Μαχόμενος. Αθήνα 1995.
158. Μεταλληνός Γ. Ελληνισμός μετέωρος. Αθήνα, 1992.
159. Μεταλληνός Γ. Παράδοση και αλλοτρίωση. Αθήνα, 2001.
160. Μεταλληνός Γ. Τουρκοκρατία. Αθήνα, 1998.
161. Μεταλληνός Γ. Φωτομαχικά αντιφωτομαχικά. Αθήνα, 2001.
162. Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940.
163. Μιχαλόπουλος Φάνης. Μοσχοπολις. Αθήνα, 1941.
164. Μοσκώφ Κ. Εισαγωγικά στην ιστορία της εργατικής τάξης. Η διαμόρφωση της εθνικής και κοινωνικής συνείδησης στην Ελλάδα. Θεσσαλονίκη, 1974.
165. Αρχιμ. Νικόλαος Μπαρουσης. Η θέσις των κολλυβάδων έναντι των μυστικών ευχών. // Πρωτάτων 83.
166. Μπαρτά Τ. Περί εποίκων Ρωμαίων εν Ελλάδι. Εν Βουκορεστιο, 1878.
167. Μυστακίδης Ν. Περί του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού. // Νεολόγος Κων/ πόλις 27/9–9/10 1895. Αριθ. 7897–98.
168. Μωυσής Αγιορείτης. Η θέσις των κολλυβάδων έναντι των μυστικών ευχών. // Πρωτάτον. Αριθμ. 83.
169. Μωυσής Αγιορείτης. Ορθόδοξος μοναχισμός. Αθήνα, 1995.
170. Ναθαναήλ Μιλητουπόλεως. Η Αθωνιάς Σχολή. Θρησκευτική Ηθική Εγκυκλοπεδία. Τομ. 1.
171. Νεοελληνικός διαφωτισμός. Βιβλιογραφία 1945–1995. Αθήνα, 1998.
172. Νίτσος Ν. Μονογραφία περί της εν Ηπείρω κώμης του Τσαμαντά. Αθήνα, 1926.
173. Οικονομίδης Δ. Αθανάσιος ο Πάριος. // Επιστημονική Επετηρίς Κυκλαδικών Σπουδών 1 (1961).
174. Οικονόμου Χ. Ο Κοραής ως Εθνικός Παιδαγωγός. Αθήναι, 1906.
175. Ορθόδοξος μοναχισμός. Αθήνα, 1997.
176. Ορθόδοξος φιλόθεος μαρτυρία. 65–67. Απρίλιος – Δεκέμβριος 1996.

177. Παπαναγιώτου Κ. – Δορμπαράκη Π. Χριστιανική Ηθική. Αθήναι, 1956.
178. Παπαδόπουλος Σ. Αγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμού. Αθήνα, 2000.
179. Παπαδόπουλος Χ. Η Εκκλησία της Ελλάδος. Απ αρχής μέχρι του 1934.
180. Παπακυριακού Σ. Κοσμά του Αιτωλού, ιερομάρτυρας και ισαποστόλου, διδαχαί επιστολαί και μαρτύριαν. Αθήναι, 1953.
181. Παπουλίδης Κ. Το κίνημα των κολλυβάδων. Εκδοσις Β'. Αθήναι, 1991.
182. Παράδοση και λατρεία σε ενα ελληνικό χωριό. Στην Αυρα Καλαμπάκας. Θεσσαλονίκη, 2003.
183. Πάστρας. Γ. Πατροκοσμάς ο Αιτωλός και σύντομος σκιαγραφία Ευγενίου του Αιτωλού. Αγρίνιο, 1950.
184. Πάσχου Π. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήνα, 1997.
185. Παυλόπουλος Ν. Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Αθήναι, 1976.
186. Πετρίδου. Α. Απόλλων Πειραιώς. Τομ. Ε'. Σ. 868.
187. Πολίτης Δ. Οι κοινωνικές ιδέες του Κοσμά Αιτωλού. Αθήνα, 1949.
188. Πολίτης Λ. Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Αθήνα 1998.
189. Πόποβιτς Ιουστίνου. Ανθρωπος και Θεάνθρωπος. Αθήναι, 1969.
190. Πρακτικά Α' επιστημονικού συνέδριου «Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης; η ζωή και η διδασκαλία του». Τόμος Α Γουμένισσα, 2006.
191. Ρήγα Χ. Κοσμάς ο Αιτωλός – Ρήγας Φερραίος. // «Ελληνικός Βορράς» 23 Αυγ. 1959.
192. Ρωμανίδης Ι. Το προπατορικόν αμάρτημα. Αθήνα, 2001.
193. Σάκκου Στέργιου. Κοσμάς ο Αιτωλός ο ισαπόστολος. // Πρακτικά Γ Γενικού Ιερατικού Συνεδρίου (30 Αυγούστου – 1 Σεπτεμβρίου 1979). Αθήναι, 1979. Σ. 23.
194. Σάκκος Σ. Ο απόστολος του σκλαβωμένου γένους. Θεσσαλονίκη, 1996.
195. Σαρδελής Κ. Ο άγιος των σκλάβων. Έκδοση έκτη. Αθήνα.

196. Σαρδελής Κ. Ο προφήτης του γένους Κοσμάς ο Αιτωλός. Γ' έκδοση. 1992.
197. Σιμόπουλος Κ. Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα; 1800–1810. Τομ. Γ1. Αθήνα, 1975.
198. Σύναξις «Ευγένιος ο Αιτωλός και η εποχή του». Αθήναι, 1986.
199. Σωτήρχου Π. Αυτός ο Μέγας Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Αθήνα, 1996.
200. Ταχίαου Α. Ο Παίσιος Βελιτσκόφσκυ και η ασκητικοφιλολογική σχολή του. Θεσσαλονίκη, 1964.
201. Τζωγά Χ. Η περί μνημοσύνων ερις εω Αγίω Ορει. Θεσσαλονίκη, 1969.
202. Τουμπακάρης. Ι. Ο Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης και ο Χρύσανθος ο Αιτωλός. // Επετηρίς Εταιρίας Κυκλαδικών Μελετών. Τομ. Ιστ'.
203. Τριανταφύλου Β. Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Η βακτηρία των σκλάβων το καύχημα των Αιτωλών. Θέρμον Τριχωνίδος, 2003.
204. Τριανταφύλου Γ. Ο άγιος Αθανάσιος ο Πάριος (1722–1813). // Ορθόδοξος φιλόθεος μαρτυρία. Αριθμ. 65–67.
205. Τρίτου Μ. Κοσμάς Αιτωλός. Ο φωτιστής του γένους – ο προφήτης. Αθήνα, 2000.
206. Τσακώνας Δ. Η κοινωνιολογία του Κοσμά Αιτωλού. // Ηπειρώτικη Εστία. Τευχ. 81 (1959), με συνέχεια 82 (1959), τευχ. 87 (1959).
207. Τσιλιγιάννη Κ. Τουρκοκρατούμενη Αρτα και κλήρος. Αρτα, 1992.
208. Φαλτάϊτς Κ. Ο Αγιος Κοσμάς Αιτωλός εις το στόμα του Ηπειρώτικου λαού. Αθήναι, 1929.
209. Φραγκίσκου Ε. «“Αόρατος Πόλεμος» (1796) – “Γυμνάσματα Πνευματικά» (1800). Η πατρότητα των “μεταφράσεων τιυ Νικοδήμου Αγιορείτη». // Περιοδ. «Ο Ερανιστής». Έτος ΚΕ' (ΛΑ'). Τομ 19/1993. Σ. 102–135.
210. Χαλκέντρου Π. Κοσμάς ο Αιτωλός και η συνωμοσία σιωπής εναντίον των κοτσαμπάσιδων και του πατριαρχείου. // Εφ. Ελέυθερος. 3 Σεπτ. 1961.
211. Χατζοπούλου Κ. Ελληνικά Σχολεία στην περίοδο της Οθωμανικής κυριαρχίας (1453–1821). Θεσσαλονίκη, 1991.

212. Χριστοπούλου Π. Τα λείψανα και το μοναστήρι Κοσμά του Αιτωλού στο Κολικόντασι της Μουζακίας. // Σύναξις Ευγένιος Αιτωλός και η εποχή του. Καρπενήσιον, 12–14 Οκτωβρίου 1984. Αθήνα, 1986.
213. Χριστοπούλου Τ. Βλαχαβαίοι (μια δυναστεία κλεφταρματολών της Θεσσαλίας) Δελτίον της εν Αθήναις ιστορικής και λαογραφικής εταιρείας των Θεσσαλών. Αθήνα, 1971.
214. Clogg R. "Anti-Clericalism in Pre-Independence Greece 1750–1821". // in D. Bakered. The Orthodox Churches and the West. Oxford, 1676.
215. Clogg R. Korais and England. // Πρακτικά του Συνεδρίου Κοραής και Χίος. Τόμος' 1. Αθήνα, 1984.
216. Grumel. V. Nicodeme L' Agiorite. // Dictionnaire de Theologie Catholique. Vol. 11. 1931.
217. Demos R. The Neo Hellenic Enlightenment (1750–1821). // Journal of the History of Ideas. Volume 19. Issue 4 (Oct 1958).
218. Economidis D. Nicodim Aghioritul. // Biserica Orthodoxa Romana. 1–2 (1941). P. 61–68.
219. Henderson G. The revival of Greek thought 1620–1830. Albany, 1970.
220. Makrides V. Science and the Orthodox Church in 18th and early 19th century Greece: Sociological Considerations. // Balkan studies 29 (1989).
221. Nicol Donald Mac Gillivray. Byzantine and modern Greek studie. Essays presented to Sir Steven Runciman. Oxford, 1978.
222. Papoulidis. C. Portee oecumenique du renouveau monastique au XVIII-e siecle dans l' Eglise Ortodoxe. // Balcan studies (1909). Θεσσαλονίκη.
223. Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Turkenherrschaft (1453–1821). München, 1988.
224. Vasiliev A. Ιστορία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας 324–1453. Αθήνα, 1954.
225. Wace B. Thomson M. The nomads of the Balkans: an account of life and customs among the Vlachos of Northern Pindus. London, 1914.

## Примечания

<sup>1</sup> - В нашей работе термины «новогреческое» и «греческое» Просвещение употребляются как синонимы. Во избежание путаницы, если речь идёт о новогреческом Просвещении и Просветителях европейского типа – мы пишем эти термины с большой буквы; если речь идёт о традиционном просвещении и православных просветителях – с маленькой.

<sup>2</sup> - Коливады – группа образованных афонских монахов-традиционалистов, получившая своё название из-за несогласия с практикой поминования усопших по воскресным дням (коливо – заупокойная кутья). У отдельных авторов принято написание «коллилады».

<sup>3</sup> - Понятие «Греция» в нашей работе служит не определением государства, а характеризует разрозненные в ту пору греческие земли.

<sup>4</sup> - За время иноземного владычества народ утратил знание книжного языка и говорил на димотике – языке, ориентированном на разговорную речь. Димотика долгое время считалась неприемлемой для научной и религиозной литературы, которая постепенно становилась недоступной для народа и фактически оставалась уделом небольшой прослойки образованных людей.

<sup>5</sup> - Σωτήρχου Π. Αυτός ο Μέγας Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Αθήνα, 1996. Σ. 397–398.

<sup>6</sup> - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 22.

<sup>7</sup> - Κωνσταντίνου Νιχωρίτη. Δρ. Σλαβικής Φιλολογίας. Η Επίπαση των έργων του Αγίου Νικοδήμου στούς ορθοδόξους Σλάβους των Βαλκανίων. // Πρακτικά Α επιστημονικού συνέδριου «Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του». Τόμος Α' Γουμένισσα, 2006. Σ. 222.

<sup>8</sup> - Подробнее о методологии Хоружего рассказывается в нашем историографическом обзоре.

<sup>9</sup> - Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002.

- <sup>10</sup> - Μαμασούλα Μ. Πατροκοσμάς. Ιερουργός του λόγου και της πράξης. Αγρίνιο, 2001. Σ. 75.
- <sup>11</sup> - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι 1940. Σ. 31; Καλινδέρης Μ. Απόσπασμα διδαχής Κοσμά του Αιτωλού. Θεσσαλονίκη, 1965. Σ. 5.
- <sup>12</sup> - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού //Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 31, 32, 35, 37, 102–103.
- <sup>13</sup> - Βακαλόπουλος Α. Ιστορία του νεου Ελληνίου. Θεσσαλονίκη, 1973. Τ. Δ'. Σ. 367.
- <sup>14</sup> - Παπακυριακού Σ. Κοσμά του Αιτωλού, ιερομάρτυρας και ισαποστόλου, διδαχαί επιστολαί και μαρτύριαν. Αθήναι, 1953. Σ. 150.
- <sup>15</sup> - Διδαχή Κοσμά του Νέου, δαπάνη Δαμιανού. 1864. Σ. 329–330.
- <sup>16</sup> - Σάκκος Σ. Ο απόστολος του σκλαβωμένου γένους. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 55.
- <sup>17</sup> - Μενούνος 1. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 293.
- <sup>18</sup> - Σαθάς Κ. Βιογραφίαι των εν νραμμάσι διαλαμψάντων ελλήνων. Εν Αθήναις, 1868. Σ. 489.
- <sup>19</sup> - Ξανθοπούλου Κυριάκου Α. Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 59.
- <sup>20</sup> - Ταμ όχι. Σ. 96, 98.
- <sup>21</sup> - Κώνστας Κ. Αγιοκοσμίτικο Δίπτυχο. Η. Ε. Έτος ΚΓ'. Τέυχος 269–270. Ιωάννινα, 1974. Σ. 482.
- <sup>22</sup> - Καντιώτου Α. Κοσμάς ο Αιτωλός (Συναξάριον – Δηδαχαί – Προφιτειαί – Ακολουθία). Αθήνα, 1988. Σ. 99.
- <sup>23</sup> - Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 226.
- <sup>24</sup> - Σάκκος Σ. Ο απόστολος του σκλαβωμένου γένους. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 81–85.
- <sup>25</sup> - Σαρδελής Κ. Ο προφήτης του γένους Κοσμάς ο Αιτωλός. Γ' έκδοση. 1992. Σ. 174.

- <sup>26</sup> - Библиотека монастыря Дионисиат. Отдел рукописей. № 778. Торжественная служба Св. Нифону. 1785 г.
- <sup>27</sup> - Ι.Μ. Δοχειαρίου. Κώδικας Νικοδήμου.
- <sup>28</sup> - Игнатий Лойола (1491–1556) – испанский церковный деятель, основатель общества Иисуса (ордена иезуитов).
- <sup>29</sup> - Лоренцо Скулопи (1530–1610) – монах-иезуит.
- <sup>30</sup> - Φραγκίσκου Ε. “Αόρατος Πόλεμος» (1796) – “Γυμνάσματα Πνευματικά» (1800). Η πατρότητα των “μεταφράσεων τιυ Νικοδήμου Αγιορείτη». // Περιοδ. «Ο Ερανιστής». Έτος ΚΕ' (ΛΑ'). Τομ 19/1993. Σ. 102–135.
- <sup>31</sup> - Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης και η νεονικολαϊτικη σχολή. Γουμενίσα, 2002. Σ. 90.
- <sup>32</sup> - Νικοδήμου Αγιορείτου. Πρός Θωμάν. // Πάσχου Π.Ἐν ασκήσει και μαρτυρίω. Αθήνα, 1996.
- <sup>33</sup> - Флоровский Г. Святой Григорий Палама и предание отцов. // Избранные богословские статьи. Москва, 2000. С. 287.
- <sup>34</sup> - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 168–169.
- <sup>35</sup> - Валентин Асмус, прот. Как не следует издавать книги протопресвитера Иоанна Мейендорфа. // Журнал Московской Патриархии. № 11. 2002.
- <sup>36</sup> - Φεοκλιτ Διονισιατσκий. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 321.
- <sup>37</sup> - Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει και μαρτυρίω. Αθήνα, 1996. Σ. 10.
- <sup>38</sup> - Εγγραφο της μονής Αγιου Νικανορου. Περιοδικό «Κοσμάς ο Αιτωλός». Τ. 236–237, 21–29 Φευρουαρίου 1940.
- <sup>39</sup> - Κωνστα Κ. Λαογραφικά περί τον ανιο Κοσμά τον Αιτωλό. // Λαονραφία. Τόμ. ΚΖ (XXVII). Αθήνα, 1972. Σ. 215–278.
- <sup>40</sup> - Αρβαντινόυ Π. Χρονογραφία της Ήπειρου. Αθήνα, 1856. Σ. 267.
- <sup>41</sup> - Ακουλουθία και βίος του εν Αγίοις πατρός ημών Κοσμά. Εν Βενετία, 1814; Σάκκος Σ. Ο απόστολος του σκλαβωμένου γένους. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 291–292.

<sup>42</sup> - Συναξαριστής νεομαρτύρων, των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικόδιμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδασκάλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 731.

<sup>43</sup> - Λουκάτος Δ. Εθνική Περισυλλογή. Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Τόμος I. Αθήνα, 1975. Σ. 448.

<sup>44</sup> - Leake M. Travels in northern Greece. London, 1835. P. 148–149.

<sup>45</sup> - I. M. Δοχειαρίου. Κώδικας 262. Εἰς τὸν ἄγιον νέον Κοσμάν.

<sup>46</sup> - См. например: Οικονομίδης Δ. Αθανάσιος ο Πάριος. // Επιστημονική Επετηρίς Κυκλαδικών Σπουδών 1 (1961) Clogg R. «Anti-Clericalism in Pre-Independence Greece 1750–1821» // in D. Bakered. The Orthodox Churches and the West. Oxford, 1976. Αγγέλου Α. Των Φώτων. Όψεις του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Αθήνα, 1988. Αργυροπούλου Ρ. Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό. Θεσσαλονίκη, 2003.

<sup>47</sup> - Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. Санкт-Петербург, 2004. Т. 2. С. 43.

<sup>48</sup> - Ригас Велестинлис (Фереос) – греческий революционер, национальный герой, поэт и писатель. Автор социально-политического проекта и конституции Балканской федерации. Всей своей деятельностью старался приблизить национальное освобождение. Казнён турками за антиосманскую пропаганду.

<sup>49</sup> - Μιστακίδης Ν. Περί του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού // Νεολόγος Κων/πολις 27/9–9/10 1895. Αριθ. 7897–98. Σ. 3.

<sup>50</sup> - Φαλτάϊτς Κ. Ο Αγιος Κοσμάς Αιτωλός εις το στόμα του Ηπειρώτικου λαού. Αθήναι, 1929. Σ. 19.

<sup>51</sup> - Иконография также является важным (но, к сожалению, недооценённым) источником о характере и географии посмертного почитания Космы Этолийского.

<sup>52</sup> - Первая встреча Космы Этолийского и Али Паши Янинского состоялась ещё, когда Али занимал незаметный и малозначимый пост в иерархии Османской империи. Народное предание гласит, что святой сделал тогда паше следующее предсказание: «Ты станешь великим человеком. Будешь владыкой всей Албании, подчинишь себе Превезу, Парту, Сули,

Делвино и Гардики, а также владения самого Курт Паши. Ты прославишься во всей вселенной». Выслушав слова пророчества, Али задал Косме следующий вопрос: «Суждено ли мне попасть в Константинополь?». «Да, но ты будешь с красной бородой».

<sup>53</sup> - Подробнее см.: Χριστοπούλου Π. Τα λείψανα και το μοναστήρι Κοσμά του Αιτωλού στο Κολικόντασι της Μουζακίας. // Σύναξις Ευγένιος Αιτωλός και η εποχή του. Καρπενήσιον, 12–14 Οκτωβρίου 1984. Αθήνα, 1986.

<sup>54</sup> - Так гласит сохранившаяся до наших дней надпись над дверьми этого храма.

<sup>55</sup> - Вещественные источники сохранились практически по всем участникам традиционного просветительства. Так на Афоне в ските Иоанна Предтечи Иверского монастыря хранится посох Макария Коринфского. В музее монастыря Иоанна Богослова на острове Патмос хранятся две фелони и кадило, подаренное обители святителем Макарием.

<sup>56</sup> - Βίος και πολιτεία Ιερόθεου του μακάριου γέροντος. Αθήνα, 2001; Μαστρογιανόπουλος Η. Αναγεννιτικό κίνημα. Παραφυάδες των κολλυβάδων. Αθήναι, 1987.

<sup>57</sup> - История просвещения. Состояние просвещения в Новой Греции, от начала прошлого столетия до последних событий в ней, то есть до войны за независимость (1821 года). С. 367 – 368. // Хмыровская коллекция газетных и журнальных публикаций (Г.П.И.Б.) Т. 5. Документ 27.

<sup>58</sup> - Архипелаг и Греция в 1830–1831. Сочинение Константина Базили. Часть 1. СПб., 1834. С. 111–112.

<sup>59</sup> - Хмыровская коллекция (Г.П.И.Б.) // Т. 5. Документ 13. С. 217.

<sup>60</sup> - Архипелаг и Греция в 1830–1831. Сочинение Константина Базили. Часть 1. Санкт-Петербург, 1834. С. 194.

<sup>61</sup> - Адамантиос Кораис (1748–1833). Крупный деятель греческого Просвещения, известный литератор и филолог. Стремился приобщить соотечественников к достижениям западной культуры и популяризировать античное наследие. В 1805 году в Париже было осуществлено издание «Греческой

библиотеки» – серии комментированных публикаций древнегреческих авторов, принёсшей Кораису европейское признание.

62 - Греция (частная корреспонденция Русск. Инв.) Р. И. 1864. Номер 246. // Хмыровская коллекция. Т. 2, Д. 51.

63 - Хмыровская коллекция. Т. 2, Д. 46.

64 - Брошюра о Греции. СПб. В.Ю. 1863. Н. 267. Борьба Греции за независимость. Эпизод из истории первой половины 19 века. Е. Феоктистова СПб., 1863. // Хмыровская коллекция Том 2, Д. 21.

65 - Образ жизни монахов-анахоретов (отшельников), искающих соединения с Богом в уединённом подвижничестве, молчании и молитве. Постепенно исихазм перерос в духовное движение, в основе которого помимо очищения от страстей и самоконтроля лежала непрестанная (умная) молитва, заключавшаяся в повторении слов «Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя, грешного».

66 - Настольная книга для священнослужителя. Киев, 1913. С. 1622.

67 - Порфирий (Успенский). О религиозно-нравственном состоянии афонских обителей во время турецкого владычества над ними. М., 1882. С. 26.

68 - Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. СПб., 2004. Книга 2. С. 280.

69 - Порфирий (Успенский), еп. История Афона. СПб., 1892. Ч. 3/2. С. 520.

70 - Там же. С. 506, 513.

71 - Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. СПб., 2004. Книга 1. С. 25.

72 - Концевич И. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 1993. С. 6.

73 - Богданова И. Просвещение как начальный этап формирования национальных культур. // Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1977. С. 61.

<sup>74</sup> - Арш Г. Некоторые вопросы истории Южной Албании конца XVIII – начала XIX вв. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 1959.; Арш, Албания и Эпир в конце XVIII – начале XIX вв. М., 1963.; Арш Г. Албания и Эпир в конце XVIII – начале XIX вв. // Балканские исследования. Выпуск 18. М., 1997.

<sup>75</sup> - Улунян А. Политическая история Современной Греции. М., 1998.

<sup>76</sup> - Улунян А. Роль идеального наследия французской и американской революции XVIII в. в становлении общественно-политических взглядов А. Корайса. // Европейское просвещение и французская революция XVIII в. М., 1988 г.

<sup>77</sup> - Никодим Святогорец, Макарий Коринфский. Книга душеполезнейшая о непрерывном причащении святых Христовых тайн. Перевод Симеона Гагатика. Сумы, 2001.

<sup>78</sup> - Καντιώτου А. Κοσμάς ο Αιτωλός (Συναξάριον – Δηδαγαί – Προφίτειαί – Ακολουθία). Αθήνα, 1988.

<sup>79</sup> - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва. 2005; Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006.

<sup>80</sup> - Герд Л. Константинополь и Петербург. Церковная политика России на православном востоке (1878–1898). СПб., 2006.

<sup>81</sup> - Петрунина О. Православная церковь в формировании концепции нации и подготовке освобождения греков от османского ига (XVIII–XIX века). // Религии мира. История и современность. М., 2003.

<sup>82</sup> - Архиепископ Никифор Феотокис. Благословенным христианам Греции и России. М., 2006. С. 5.

<sup>83</sup> - Жукова Е. Греческий просветитель Никифор Феотоки об освобождении Греции. // Новая и новейшая история, 2001. № 1. С. 211–216; Жукова Е. Личные связи Феотокиса с коллигадами и отзывы современников и коллигадов о нём. // Греция. Национальная идея, общество, государство 17–20 вв. Изд. МГУ им. М.В. Ломоносова, исторический факультет. Совет по истории

эллинизма. М., 2002. С. 30–36; Жукова Е. Никифор Феотокис: учёный, святитель монах. // Вестник Московского Университета. Серия 8: История, 1999. № 4. С. 30–67.

<sup>84</sup> - Архиепископ Никифор Феотокис. Благословенным христианам Греции и России. М., 2006. С. 10.

<sup>85</sup> - Хоружий С. К феноменологии аскезы. Москва, 1998.

<sup>86</sup> - Хоружий С. Аскетика православия и идея синергии // Вестник Российского гуманитарного фонда. № 1. 1996; Хоружий С. Владимир Соловьёв и мистико-аскетическая традиция православия. // Богословские труды. № 33. М., 1997; Хоружий С. Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы. // Страницы. 1997. № 2–1; Хоружий С. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема. //<http://www.mtunet.ru/orthodoxy-psych/Home/002.htm>; Хоружий С. Православноаскетическая антропология и кризис современного человека. Доклад на богословской конференции “Учение Церкви о человеке” (Москва, 5–8 ноября 2001 г.) //[http://www.kiev-orthodox.org/theology/horuzhiy\\_asket\\_antrop.htm](http://www.kiev-orthodox.org/theology/horuzhiy_asket_antrop.htm).

<sup>87</sup> - Интерес к его деятельности был отмечен после публикации «Добротолюбия» на ряде европейских языков.

<sup>88</sup> - Weigand Gus “Die Sprache der Olympo – Waachen nebst einer Einleitung über Land und Leute» Leipzig. 1888; Pignatorre Marino Nicolo “Memorie storiche e critiche dell’ isola di Cefalonia dai tempi eroici alia Caduta della repubblica Veneta. Libridue tomo Corfu, 1889; Bousquet R. “Cosmas I’ Etolien» // “Echos d’ orient» Paris, 1906. // Αναλιτική βιβλιογραφία Κοσμά του Αιτωλού 1765–1973. Αθήνα, 1974; Economidis D. Nicodim Aghioritul. // Biserica Orthodoxa Romana. 1–2 (1941). Р. 61–68.

<sup>89</sup> - Wace B. Thomson M. The nomads of the Balkans: an account of life and customs among the Vlachs of Northern Pindus. London, 1914.

<sup>90</sup> - Clogg R. “AntiClericalism in Pre-Independence Greece 1750–1821». // in D. Bakered. The Orthodox Churches and the West. Oxford, 1976.

<sup>91</sup> - Henderson G. The revival of Greek thought 1620–1830. Albany, 1970.

<sup>92</sup> - Makrides V. Science and the Orthodox Church in 18th and early 19th century Greece: Sociological Considerations. Balkan studies 29 (1989). P. 272–273.

<sup>93</sup> - Demos R. The Neo Hellenic Enlightenment (1750–1821) // Journal of the History of Ideas. Volume 19. Issue 4. (Oct. 1958). P. 523.

<sup>94</sup> - Герд Л. Предисловие к русскому изданию. // Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 7.

<sup>95</sup> - Le Guillou “La renaissance spirituelle du XVIII siecle». 1960.

<sup>96</sup> - Grumel. V. Nicodeme L' Agiorite. // Dictionnaire de Theologie Catholique. Vol. 11. 1931. P. 486.

<sup>97</sup> - Φαλτάϊτς Κ. Ο Αγιος Κοσμάς Αιτωλός εις το στόμα του Ηπειρώτικου λαού. Αθήναι, 1929.

<sup>98</sup> - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва. 2005. С. 15.

<sup>99</sup> - Там же. С. 53.

<sup>100</sup> - Θεοκλήτου Διονυσιάτη. Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης και η νεονικολαϊτικη σχολή. Γουμενίτσα, 2002. Σ. 5.

<sup>101</sup> - Γιαναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 111.

<sup>102</sup> - Там же. Σ. 173.

<sup>103</sup> - Κουρίλα Ευλόγιου, επισκόπου Κορύτσας. Κατάλογος αγιορειτικών χειρογράφων.// Περιοδ. Θεολογία XVI. (1938). Σ. 350.

<sup>104</sup> - Grumel V. Nicodeme L' Hagiorite. // Dictionnaire de Theologie Catholique. T 11 P. 490.

<sup>105</sup> - Ζαχαροπούλου Ν. Ο Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης ως διδάσκαλος πνευματικής ζωής. Θεσσαλονίκη, 1967. Σ. 470.

<sup>106</sup> - Papoulidis. C. Portee oecumenique du renouveau monastique au XVIIIe siecle dans l' Eglise Ortodoxe. // Balkan studies (1909). Θεσσαλονίκη. Σ. 112.

<sup>107</sup> - Καρύτσας Γ. Οι Αιτωλοί Διδάσκαλοι. Ευγένιος Γιανούλης. Αναστασιός Γόρδιος. Χρύσανθος ο Αιτωλός. Η εποχή τους και το

έργο τους. Αθήνα, 2002. Σ. 155.

<sup>108</sup> - Ευαγγελίδου Τ. Τα ελληνικά σχολεία από τής Αλώσεως (1453) μέχρι τού (1831)... Αθήναι, 1933. Σ. 74–75.

<sup>109</sup> - Σμ., например: Καλιτσουνάκης Ι. Η αναβίωσις των κλασσικών σπουδών εν Ελλάδι... Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστ. Αθηνών. Περίοδος Β' τομ. Η' 1957–1958. Σ. 338–340.

<sup>110</sup> - Δημαράς Κ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Ελεύθερόν Βήμα. Αθ., 30 Σεπτ. 1940.

<sup>111</sup> - Βρανούοης Λ. Ιδεολογικές ζυμώσεις και συγκρούσεις. // Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Τ. ΙΑ' Αθήνα, 1975. Σ. 433–451.

<sup>112</sup> - Αραμπατζή Α. Αθανάσιου Πάριου βιβλιογραφικά. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 94.

<sup>113</sup> - Γεωργακόπουλος Ν. Η παιδεία στην Αρκαδία επί τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2000. Σ. 9.

<sup>114</sup> - Αμαντος Κ. Αδαμάντιος Κοραής. // Ελληνικά 6. (1933) Σ. 17.

<sup>115</sup> - Αμαντος Κ. Τα γράμματα εις την Χίον κατά την Τουρκοκρατίαν (1566–1822). Σχολεία και λόγιοι. Πειραιάς, 1946. Σ. 401.

<sup>116</sup> - Αγγέλου Α. Προς την ακμή του Νεοελλήνικου Διαφωτισμού (Οι διενέξεις του Λεσβίου στη Σχολή των Κυδωνιών) // Μικρασιατικά χρονικά 7 (1956) Σ. 1–81.

<sup>117</sup> - Κώνστας Κ. Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Γ έκδοσις. Εν Αθήναις, 1990. Σ. 35.

<sup>118</sup> - Там же. Σ. 26–27.

<sup>119</sup> - Καταφυγιώτης Λ. Εθνομάρτυρες κληρικοί καί ο πάτερ Κοσμάς. Καρδίτσα, 1940. Σ. 107.

<sup>120</sup> - На тот момент это было не только «лучшее издание о Косме Этолийском», но и, пожалуй, первая монография о проповеднике, отличавшаяся комплексным подходом к исследованию и широким кругом рассматриваемых вопросов.

<sup>121</sup> - Βακαλόπουλος Α. Ιστορία του νέου Ελληνισμού. Τομ. Δ. Θεσσαλονίκη, 1973. Σ. 363.

- <sup>122</sup> - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 57. Σ. 67–69, 57–58.
- <sup>123</sup> - Ταν ό. Σ. 5.
- <sup>124</sup> - Ταν ό. Σ. 5.
- <sup>125</sup> - Πολίτης Δ. Οι κοινωνικές ιδέες του Κοσμά Αιτωλού. Αθήνα, 1949.
- <sup>126</sup> - Χαλκέντρου Π. Κοσμάς ο Αιτωλός και η συνωμοσία σιωπής εναντίον των κοτσαμπάσιδων και του πατριαρχείου. // Εφ. Ελέυθερος. 3 Σεπτ. 1961.
- <sup>127</sup> - Βασιλόπουλος Χ. Ο αγιός Κοσμάς ο Αιτωλός και το έργο του. Αθήνα, 1955. Σ. 109.
- <sup>128</sup> - Μαλλιαρού Ι. Αρχιμ. Νικόδημος μοναχός ο εκ Ναξίας Αγιορείτης. Αθήναι, 1963.
- <sup>129</sup> - Σαρδελής Κ. Ο άγιος των σκλάβων. Έκδοση έκτη. Αθήνα.
- <sup>130</sup> - Κώνστας Κ. Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Εν Αθήναις, 1990. Σ. 21.
- <sup>131</sup> - Πάσχου Π. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήνα, 1997. Σ. 118.
- <sup>132</sup> - Παυλόπουλος Ν. Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Αθήναι, 1976.
- <sup>133</sup> - Σωτήρχου Π. Αυτός ο Μέγας Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Αθήνα, 1996. Σ. 14.
- <sup>134</sup> - Καραμπερόπουλος Δ. Ρήγας και Ορθόδοξη πίστη. Αθήνα, 2005.
- <sup>135</sup> - Ρήγα Χ. Κοσμάς ο Αιτωλός – Ρήγας Φερραίος. // «Ελληνικός Βορράς» 23 Αυγ. 1959.
- <sup>136</sup> - Ξανθοπούλου Κυριάκου Α. Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984.
- <sup>137</sup> - Σαρδελής Κ. Ο προφήτης του γένους Κοσμάς ο Αιτωλός. Γ' έκδοση. 1992. Σ. 103.
- <sup>138</sup> - Τσακώνας Δ. Η κοινωνιολογία του Κοσμά Αιτωλού. // Ηπειρώτικη Εστία. Τευχ. 81 (1959), με συνέχεια 82 (1959), τευχ. 87 (1959).
- <sup>139</sup> - Μελάς Σ. Ο Κοσμάς. // Εφ. Εστία. 24 και 26 Αυγ. 1963.

- <sup>140</sup> - Определение, впервые предложенное Михалопулосом, затем часто встречается в историографии.
- <sup>141</sup> - Καβάρνου Κ. Αγιός Κοσμάς ο Αιτωλός. // Εφ. Ορθόδοξος Τύπος. Νοεμ. 1967.
- <sup>142</sup> - Φερούσης Δ. Μορφές του Γένους. Αθήνα, 1971.
- <sup>143</sup> - Ταμ. же. Σ. 23.
- <sup>144</sup> - Ταμ. же. Σ. 24.
- <sup>145</sup> - Σάκκος Σ. Ο απόστολος του σκλαβωμένου γένους. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 15.
- <sup>146</sup> - Ταμ. же. Σ. 8.
- <sup>147</sup> - Ταμ. же. Σ. 20.
- <sup>148</sup> - Κρικώνη Χ. Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Βίος και συγγραφικών έργον. Αθήνα, 2001.
- <sup>149</sup> - Καραισαρίδη Κ. Ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης και το λειτουργικό του έργο. Αθήνα, 1998. Σ. 9.
- <sup>150</sup> - Μαμασούλα Μ. Παιδεία και γλώσσα στον Αγιό Κοσμά τον Αιτωλό. Ιερά μονή Κουτλουμουσίου. Άγιον Όρος, 2004.
- <sup>151</sup> - Μεταλληνός Γ. Παράδοση και αλλοτρίωση. Αθήνα, 2001. Σ. 13.
- <sup>152</sup> - Ταμ. же. Σ. 89–90.
- <sup>153</sup> - Ταμ. же. Σ. 87.
- <sup>154</sup> - Μεταλληνός Γ. Ελληνισμός μετέωρος. Αθήνα, 1992. Σ. 47.
- <sup>155</sup> - Ρωμανίδης Ι. Το προπατορικόν αμάρτημα. Αθήνα, 2001. Σ. ΙΕ'.
- <sup>156</sup> - Μαστρογιανόπουλος Η. Αναγεννιτικό κίνημα. Παραφυάδες των κολλυβάδων. Αθήναι 1987. Σ. 10.
- <sup>157</sup> - Παπουλίδης Κ. Το κίνημα των κολλυβάδων. Αθήναι 1991. Σ. 24.
- <sup>158</sup> - Ακριβοπούλας Κ. Το κολυβαδικό κίνημα. Η τελευταία φιλοκαλική αναγέννηση. Αθήνα, 2001. Σ. 42.
- <sup>159</sup> - К таковым относится утверждение, что за коливадскими спорами стояли католические и протестантские миссионеры и «послы западных держав в Константинополе», которым был выгоден внутренний кризис в Православной Церкви. (Κουκής Κ. Κολλυβάδες. Αθήνα, 2005. Σ. 68.)

<sup>160</sup> - Ευαγγελόπουλος Σ. Ελληνική εκπαίδευση. Τόμος Α'Αθήνα, 1998.

<sup>161</sup> - Ζαχαρόπουλος Ν. Η παιδεία στην τουρκοκρατία. Θεσσαλονίκη, 1998.; Γιαννικόπουλος Α. Β. Η εκπαίδευση την περίοδο της τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2001.

<sup>162</sup> - Ζέλλιου-Μαστροκώστα Ε. Η παιδεία κατά την περίοδο της τουρκοκρατίας. Χαλκιδική. Θεσσαλονίκη.; Γεωργακόπουλος Ν. Η παιδεία στην Αρκαδία επί τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2000.

<sup>163</sup> - Γεωργακόπουλος Ν. Η παιδεία στην Αρκαδία επί τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2000. Σ. 9.

<sup>164</sup> - Ταμ όμως. Σ. 138.

<sup>165</sup> - Κρικώνη Χ. Ορθοδοξη παράδοση και διαφωτισμός... // Η Εκαντοπυλλιανή και η Χριστιανική Πάρος. Πρακτικά επιστημονικού συμπόσιου. Πάρος, 1998. Σ. 467.

<sup>166</sup> - Ταμ όμως. Σ. 468.

<sup>167</sup> - Ταμ όμως. Σ. 471.

<sup>168</sup> - Καλαμάτας Α. Ο βίος του Αγίου Αθανασίου του Πάριου. Χρονολογικά. // Αγιός Αθανάσιος ο Πάριος. Πρακτικά επιστημονικού συνεδρίου. Πάρος, 2000. Σ. 60.

<sup>169</sup> - Πρακτικά Α' επιστημονικού συνέδριου «Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του». Τόμος Α' Γουμένισσα, 2006.

<sup>170</sup> - Как часто бывает на подобных конференциях.

<sup>171</sup> - Αστερίου Αργυρίου. Αδαμάντιος Κοραής και Νικόδημος ο Αγιορείτης: Δύο διαφορετικοί δρόμοι, ένας κοινός σκοπός. // Πρακτικά Α' επιστημονικού συνέδριου «Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του». Τόμος Α' Γουμένισσα, 2006. Σ. 191–206.

<sup>172</sup> - Κωνσταντίνου Νιχωρίτη. Δρ. Σλαβικής Φιλολογίας. Η Επίπαση των έργων του Αγίου Νικοδήμου στούς ορθοδόξους Σλάβους των Βαλκανίων. // Πρακτικά Α' επιστημονικού συνέδριου «Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του». Τόμος Α' Γουμένισσα, 2006. Σ. 213–270. (в том числе и в России) (Χριστοφόρου [Pulec] Μητροπολίτου Ολομούτς και Μπρνό, καθηγήτου της Θεολογικής Σχολής τού πανεπιστημίου Πρέσοβ της Σλοβακίας. Η Επίδραση των έργων του Αγίου Νικοδήμου στούς

ορθοδόξους της Ρωσίας. // Πρακτικά Α' επιστημονικού συνέδριου «Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του». Τόμος Α' Γουμένισσα, 2006. Σ. 207–212.

173 - На первый взгляд, «метод участия» лежит в русле таких историографических направлений как «историческая антропология» и «микроистория», однако, несмотря на очевидные сходства, есть между этими направлениями и различия. Дело в том, что, в отличие от исторической антропологии, «метод участия» предполагает не просто вступление в диалог с человеком прошлого и попытку понять его действия, а сопричастность ему и его взглядам.

174 - Хоружий С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека. Доклад на богословской конференции “Учение Церкви о человеке” (Москва, 5–8 ноября 2001 г.) //

[http://vmw.kievorthodox.org/tneology/horuzhiy\\_asket\\_antrop.htm](http://vmw.kievorthodox.org/tneology/horuzhiy_asket_antrop.htm).

175 - Там же.

176 - Там же.

177 - Соколов И. Свт. Григорий Палама. Его труды и учение об исихии. СПб., 2004. С. 14.

178 - Ακριβόπουλος Κ. Το κολυβαδικό κίνημα. Η τελευταία φιλοκαλική αναγέννηση. Αθήνα, 2001.

179 - «Умное делание» – основа исихастской традиции. Предполагает борьбу со страстями и непрестанную молитву.

180 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 20.

181 - Хоружий С. Аскетика православия и идея синергии. // Вестник Российского гуманитарного фонда. № 1. 1996. С. 131–132.

182 - Архив внешней политики Российской империи. Библиотека Азиатского департамента. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Фонд № 152. Опись № 505, Дело № 11. С. 222.

183 - АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 8. С. 386.

- 184 - АВПРИ. Переписка Черногорских митрополитов и всех черногорских жителей с резидентом Алексеем Вешняковым о чинимых им от Турок и Венециан притеснениях. Ф. № 86. Оп 86/1. Д. 1. Л. 6.
- 185 - Γιαννικόπουλος Α. Η εκπαίδευση την περίοδο της τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2001. Σ. 7.
- 186 - Χατζοπούλου Κ. Ελληνικά Σχολεία στην περίοδο της Οθωμανικής κυριαρχίας (1453–1821). Θεσσαλονίκη, 1991. Σ. 50.
- 187 - Ιστορία του Ελληνικού Εθνους. Τόμος I. Αθήνα, 1974. Σ. 366.
- 188 - АВПРИ. Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану. 1765. Опись № 505, Дело № 7. С. 347.
- 189 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 225.
- 190 - Герд Л. Константинополь и Петербург. Церковная политика России на православном востоке (1878–1898). СПб., 2006. С. 28.
- 191 - Γιαναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 154.
- 192 - Finley G. Ιστορία της Τουρκοκρατίας και της Ενετοκρατίας στην Ελλάδα. Αθήνα, 1958. Σ. 160.
- 193 - Γκιόλιας Μ. Ο Κοσμάς Αιτωλός και η εποχή του. Αθήνα, 1972. Σ. 108.
- 194 - Παπαρηγόπουλος. // Ευθυμίας μοναχής. Ιερός Χρύσανθος ο Αιτωλός. Μέγα Δένδρον, 2002. Σ. 41.
- 195 - Μαμασούλα Μ. Παιδεία και γλώσσα στον Αγιό Κοσμά τον Αιτωλό. Άγιον Όρος, 2004. Σ. 293.
- 196 - Κούμας Κ. Ιστορίαι ανθρωπίνων πράξεων. Τομ. 12. Βιεννή, 1832. Σ. 555.
- 197 - Там же. Σ. 554.
- 198 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 7.; Καταφυγιώτης Α. Εθνομάρτυρες κληρικοί καί ο πάτερ Κοσμάς. Καρδίτσα, 1940. Σ. 17.; Βακαλόπουλος Α. Ιστορία. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 330.

<sup>199</sup> - Σαθάς Κ. Βιογραφίαι των εν γραμμάσι διαλαμψάντων ελλήνων. Εν Αθήναις, 1868. Σ. 487; Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002, Σ. 230; Σαρδελής Κ. Ο προφήτης του γένους Κοσμάς ο Αιτωλός. Γ' έκδοση. 1992. Σ. 11; Πάσχου Π. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήνα, 1997. Σ. 118 и многие другие.

<sup>200</sup> - Σάκκος Σ. Ο απόστολος του σκλαβωμένου γένους. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 23–24.

<sup>201</sup> - Κώνστας Κ. Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Εν Αθήναις, 1990. Σ. 37.

<sup>202</sup> - Συναξαριστής νεομαρτύρων, των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικόδημου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 731.

<sup>203</sup> - Σύναξις «Ευγένιος ο Αιτωλός και η εποχή του». Αθήναι, 1986. Σ. 568.

<sup>204</sup> - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 22.

<sup>205</sup> - Συναξαριστής νεομαρτύρων, των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 731.

<sup>206</sup> - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 56.

<sup>207</sup> - Ευθυμίας μοναχής. Ιερός Χρύσανθος ο Αιτωλός. Μέγα Δένδρον, 2002. Σ. 29.

<sup>208</sup> - Γκιόλιας Μ. Ο Κοσμάς Αιτωλός και η εποχή του. Αθήνα, 1972. Σ. 34.

<sup>209</sup> - Καρύτσας Γ. Οι Αιτωλοί Διδάσκαλοι. Ευγένιος Γιανούλης. Αναστασιός Γόρδιος. Χρύσανθος ο Αιτωλός. Η εποχή τους και το έργο τους. Αθήνα, 2002. Σ. 222.

<sup>210</sup> - Γριτσόπουλου Τ. Η προσωπικότις Ευγενίου Γιαννούλη ως διδασκάλου. // Σύναξις «Ευγένιος ο Αιτωλός και η εποχή του». Αθήναι, 1986. Σ. 134, 135.

<sup>211</sup> - «Дополнительное обаяние поучениям Яннулиса придавало использование народного языка». // Δημαράς Κ. Ιστορία της Νέας Ελληνικής Λογοτεχνίας. Από τις πρώτες ρίζες ως την εποχή μας. Αθήνα, 1987. Σ. 62.

- <sup>212</sup> - Λουκόπουλου Δ. Θέρμος και Απόκουρο. Αθήνα, 1990. Σ. 1995.
- <sup>213</sup> - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού //Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 51.
- <sup>214</sup> - Καντιώτου Αυγουστίνου Ν. Μητροπολίτου Φλωρίνης. Κοσμάς ο Αιτωλός (Συναξάριον – Δηδαχαί – Προφιτειαί – Ακολουθία). Αθήνα, 1988. Σ. 68.; Συναξαριστής νεομαρτύρων, των ἀγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 731.
- <sup>215</sup> - Ευθυμίας μοναχής. Ιερός Χρύσανθος ο Αιτωλός. Μέγα Δένδρον, 2002. Σ. 29.
- <sup>216</sup> - Ζαχαρόπουλος Ν. Η παιδεία στην τουρκοκρατία. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 36.
- <sup>217</sup> - Συναξαριστής νεομαρτύρων, των αγίων Μακφιου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 731.
- <sup>218</sup> - Сигдитса, Ломботина – населённые пункты в Этолии.
- <sup>219</sup> - Γκιόλιας Μ. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και η εποχή του. Αθήνα, 1973. Σ. 429–435.
- <sup>220</sup> - Их применение было общепринятым в образовательной системе того времени. А вопрос о необходимости их отмены одним из первых поставил Косма Этолийский.
- <sup>221</sup> - Таксиархис – селение в Этолии.
- <sup>222</sup> - АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 8. С. 16.
- <sup>223</sup> - Соколов И. Свт. Григорий Палама. Его труды и учение об исихии. СПб., 2004. С. 48.
- <sup>224</sup> - Там же. С. 217.
- <sup>225</sup> - Ναθαναήλ Μιλητουπόλεως. Η Αθωνιάς Σχολή. Θρησκευτική Ήθική Ενκυκλοπεδία. Τομ. 1. Σ. 933–935.
- <sup>226</sup> - Δημαράς Κ. Η Σχολή του Αγίου Όρους στα 1800. // Ελληνικα. 15. 1957. Σ. 145.
- <sup>227</sup> - Γιαννικόπουλος Α. Η εκπαίδευση την περίοδο της τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2001. Σ. 199.

- 228 - Αγγέλου Α. Το χρονικό της Αθωνιάδας. Νέα Εστία. 74 (875). 1963. Σ. 96.
- 229 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 22.
- 230 - Συναξαριστής νεομαρτύρων, των αγίων Μακώιου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 731.
- 231 - Η προσφορά του Αγίου Ορους κατά τούς χρόνους της Τουρκοκρατίας. // Πρόσβαση. Τευχος 36. 2001.
- 232 - Ζέλλιου-Μαστροκώστα Ε. Η παιδεία κατά την περίοδο της τουρκοκρατίας. Χαλκιδική. Θεσσαλονίκη. Σ. 39.
- 233 - Κούμας Κ. Ιστορίαι ανθρωπίνων πράξεων. Τομ. 12. Βιεννή, 1832. Σ. 562.
- 234 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 19.
- 235 - Περραιβός Χ. Σύντομος βιογραφία του λοιδίμου Ρήγα Φερραίου του Θετταλόυ. Εν Αθήναις, 1860. Σ. 50.
- 236 - Μιχαλόπουλος Φ. Τα Γιάνεννα καί η νεοελληνική αναγέννηση. Αθήνα, 1930. Σ. 88.
- 237 - Περραιβός Χ. Σύντομος βιογραφία του λοιδίμου Ρήγα Φερραίου του Θετταλόυ. Εν Αθήναις, 1860. Σ. 50.
- 238 - Πετρίδου. Α. Απόλλων Πειραιώς. Τομ. Ε'. Σ. 868.
- 239 - Γιαννικόπουλος Α. Η εκπαίδευση την περίοδο της τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2001. Σ. 141.
- 240 - Μ. Γεδεών. Πνευματική κίνηση του Γένους κατά τον ΙΗ' ΙΘ' αιώνα. Αθήνα, 1976. Σ. 288.
- 241 - Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. СПб., 2004. Книга 2. С. 56.
- 242 - Ραφτάνη. Συναξαριστής των Δώδεκα Μηνών. Ζάκυνθος. 1868. Τομ. Γ. Σ. 270.
- 243 - Μαμασούλα Μ. Παιδεία και γλώσσα στον Αγιό Κοσμά τον Αιτωλό. Ιερά μονή Κουτλουμουσίου. Άγιον Όρος, 2004. Σ. 47, 68.
- 244 - «Все греческие историки в один голос утверждают, что он вёл преподавание наук, сообразуясь с новыми западными взглядами на них». (Лебедев А. П. История греко-восточной церкви под властью турок. Санкт-Петербург, 2004. Книга 2. С. 58).

- 245 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 22.
- 246 - Αινίαν. Γ. Συλλογή ανέκδοτων συγιφαμάτων του αοίδιμου Ευγενίου του Βουλγάρεως και τινών άλλων μετατυπωθέντων. Τ. Α'. Αθήνα, 1838. Σ. Ιη'.
- 247 - Μοισιόδαξ. Ι. Προοιμ. Στην Ηθική Φιλοσοφία. Σελ. ιε. // Ευθυμίας μοναχής. Ιερός Χρύσανθος ο Αιτωλός. Μέγα Δένδρον, 2002. Σ. 37.
- 248 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 21.
- 249 - Μοισιόδακος Ι. Στοιχεία Ηθικής. Τομ. Α. Εν Βιέννη, 1761. Σ. Ε'.
- 250 - Σαθάς Κ. Βιογραφίαι των εν γραμμάσι διαλαμψάντων ελλήνων. Εν Αθήναις, 1868. Σ.
- 251 - Γιανναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 175.
- 252 - Там же. С. 159.
- 253 - Там же. С. 160.
- 254 - Там же. С. 176.
- 255 - Закрытие Афониады было вызвано спорами в среде преподавательского состава. После ухода Вулгариса, многие ученики Академии покинули школу вслед за своим учителем. Среди причин, по которым Вулгарис оставил Академию, было и ограничение его полномочий по управлению Афониадой. В результате интриг произошёл раскол преподавательского состава и учеников на несколько враждебных группировок.
- 256 - Συναξαριστής νεομαρτύρων, των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδασκάλου Αθανάσιου Παριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 731–732.
- 257 - Ξανθοπούλου Κυριάκου Α.Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984.
- 258 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940 Σ. 22.
- 259 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 23.
- 260 - Περραιβός Χ. Σύντομος βιογραφία του αοιδίμου Ρήγα Φερραίου του Θετταλού. Εν Αθήναις, 1860. Σ. 50.

- 261 - Бибихин В. Послесловие. // Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995. С. 350.
- 262 - Болховитинов Евгений. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. М., 1995. С. 91.
- 263 - Συναξαριστής νεομαρτύρων, των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 732.
- 264 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 23–24.
- 265 - См. например: Ξανθοπούλου Κυριάκου Α.Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984.
- 266 - АВПРИ. Письмо Афанасия Захарьева с товарищами Панагиоту Кондонию с просьбой о защите против притеснений католических ксендзов 28 марта 1757 года. Ф. 13. Оп. 13/2. Д. 367. С. 2.
- 267 - АВПРИ. Приезд из Венеции игумена, пожалованного потом в архимандриты, кефalonитянина Герасима Фоки с жалобой на венециан о уничтожении там греческой церкви, о утешении благочестивого исповедания людей, и с прошением о посыпке туда для сего дела Российского резидента, а потом допуске его из России в его отчество. Ф. 41. Оп. 41/1. Д. 2. С. 3–4.
- 268 - Ευθυμίας μοναχής. Ιερός Χρύσανθος ο Αιτωλός. Μέγα Δένδρον, 2002. Σ. 54.
- 269 - Γιανναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 154.
- 270 - Πηδάλιον, ἡτοι ἀπαντες οι ιεροί και θείοι κανόνες της εκκλησίας. Αθήναι, 1841. Σ. 31.
- 271 - Θεοκλήτου Διονυσιάτη. Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Εκδόσεις Παπαδημητρίου. Αθήνα, 2001. Σ. 30.
- 272 - Αραμπατζή Α. Αθανάσιου Πάριου βιβλιογραφικά. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 44–45.
- 273 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 186.

- 274 - Κουκής Κ. Κολλυβάδες. Αθήνα, 2005. Σ. 84.
- 275 - Συναξαριστής νεομαρτύρων. Των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικόδημου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 731. // Περевод по: Афонский патерик или жизнеописание святых на святой Афонской горе просиявших. Часть II. Москва, 1897. // Репринтное издание. Москва, 1994. С.112.
- 276 - Μαμασούλα Μ. Παιδεία και γλώσσα στον Αγιό Κοσμά τον Αιτωλό. Άγιον Όρος, 2004. Σ. 438.
- 277 - Καραισαρίδη Κ. Ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης και το λειτουργικό του έργο. Αθήνα, 1998. Σ. 38.
- 278 - Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkeneherrschaft (1453–1821). München, 1988. Р. 378.
- 279 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. Εν Βόλω, 1969. Σ. 198–202.
- 280 - Νικόδημουτου Αγιορείτου. Εορτοδρόμιον. Εκδόσεις Ορθόδοξος Κυψέλη. Θεσσαλονίκη, 1987. Τ. Γ'. Σ. 220.
- 281 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Εξομολογητάριον. Αθήνα, 1988. Σ. 89.
- 282 - Димотика – народный язык.
- 283 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόναχο Ευθύμιο. Αθηναι, 2000. 4. Σ. 6.
- 284 - Мирское имя Никодима.
- 285 - Θεοκλήτου Διονυσιάτη. Ανιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Εκδόσεις Παπαδημητρίου. Αθήνα, 2001. Σ. 25.
- 286 - Κουτίβα Σ. Οι Νοταράδες στην υπηρεσία του έθνους και της Εκκλησίας. // Ιστορία της Κορινθίας. Τομ. Γ'. Αθήνα, 1968. Σ. 23.
- 287 - Θεοκλήτου Διονυσιάτη. Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Εκδόσεις Παπαδημητρίου. Αθήνα, 2001. Σ. 25–26.
- 288 - Внешние науки – мирские знания (естественные и гуманитарные).
- 289 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 35.

290 - Τουμπακάρης. Ι. Ο Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης και ο Χρύσανθος ο Αιτωλός.// Επετηρίς Εταιρίας Κυκλαδικών Μελετών. Τομ. Ιστ' Σ. 228.

291 - Καρύτσας Γ. Οι Αιτωλοί Διδάσκαλοι. Ευγένιος Γιανούλης. Αναστάσιός Γόρδιος. Χρύσανθος ο Αιτωλός. Η εποχή τους και το έργο τους. Αθήνα, 2002. Σ. 296.

292 - Ευθυμίας μοναχής. Ιερός Χρύσανθος ο Αιτωλός. Μέγα Δένδρον, 2002. Σ. 72.

293 - Там же. Σ. 64.

294 - Тайная молитва (молитва Иисусова) представляет собой многократное повторение слов; «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного».

295 - Κουκής Κ. Κολλυβάδες. Αθήνα, 2005. Σ. 99.

296 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόναχο Ευθύμιο. Αθηναϊ, 2000. 4. Σ. 6.

297 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва. 2005. С. 40.

298 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόναχο Ευθύμιο. Αθηναϊ, 2000. 4. Σ. 7.

299 - Там же. 4. Σ. 6.

300 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 32.

301 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 41.

302 - Там же. стр. 44.

303 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόνοχο Ευθύμιο. Αθηναϊ, 2000. 5. Σ. 7.

304 - Там же. 6. Σ. 7–8.

305 - Συναξαριστής νεομαρτύρων, των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 732.

306 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου, Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόνοχο Ευθύμιο. Αθηναϊ,

2000. 6. Σ. 8.

- 307 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 65.
- 308 - Там же. С. 65.
- 309 - Там же. С. 71.
- 310 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόνσχο Ευθύμιο. Αθηναι, 2000. 7. Σ. 8.
- 311 - Соколов И. Свт. Григорий Палама. Его труды и учение об исихии. СПб., 2004. С. 192.
- 312 - Там же. С. 193.
- 313 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόνσχο Ευθύμιο. Αθηναι, 2000. 7. Σ. 8.
- 314 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 113.
- 315 - Там же. С. 155.
- 316 - Νικοδήμου Αγιορείτου. Πρός Θωμάν. // Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει και μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 77.
- 317 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 111.
- 318 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Москва, 2005. С. 293–294.
- 319 - Там же. С. 458.
- 320 - Κουκής Κ. Κολλυβάδες. Αθήνα, 2005. Σ. 57.
- 321 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόνσχο Ευθύμιο. Αθηναι, 2000. 20. Σ. 14–15.
- 322 - Хоружий С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия. // Богословские труды. № 33. М., 1997. С. 235.
- 323 - Αντιφώνηοις προς τον παράλογον ζήλον των από της Ευρώπης ερχόμενων φιλοούόφων... Παρά Ναθαναήλ Νεοκαισάρεως. Εν Τριεστίω 1802. Εργο Αθανασίου Πάριου. // Μεταλληνός Γ. Τουρκοκρατία. Αθήνα 1998. Σ. 243.

324 - Прот. Иоанн Мейендорф. Церковь, общество, культура в православном церковном предании. // Православие в современном мире. Н.-Й., 1981. С. 155.

325 - Хоружий С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия. // Богословские труды. № 33. М., 1997. С. 235.

326 - Μωυσής Αγιορείτης. Ορθόδοξος μοναχισμός. Αθήνα, 1995. Σ. 47.

327 - Φεοκλιτ Διονισιατσκι. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 103.

328 - Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιαν. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 203

329 - Βρανούσης Λ. Ιδεολογικές ζυμώσεις και συγκρούσεις. // Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Τ. ΙΑ' Αθήνα, 1975. Σ. 433–451.

330 - Clogg R. "Anti-Clericalism in Pre-Independence Greece 1750–1821". // in D. Bakered. The Orthodox Churches and the West. Oxford, 1876; Αγγέλου Α. Των Φώτων. Όψεις του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Αθήνα, 1988; Οικονομίδης Δ. Αθανάσιος ο Πάριος. // Επιστημονική Επετηρίς Κυκλαδικών Σπουδών I (1961) 420–422.

331 - Κρουσταλάκη Γ. Η Παιδαγωγική των 'διδαχών' του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού. // Πεμπτουσία. Τεύχος 7. Δεκεμ.-μαρτ. 2002. Σ. 109.

332 - Ξανθοπούλου Κυριάκου Α. Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 17.

333 - Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. СПб., 2004. Книга 2. С. 19.

334 - Серафим был константинопольским Патриархом в период с 1757 по 1761 годы.

335 - Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. СПб., 2004. Книга 1. С. 210.

336 - Там же. С. 210.

337 - Преосв. Порфирий (Успенский). Проповедники на островах Средиземного моря. // Труды Киевской Духовной

Академии. Киев, 1880. Т. 1. С. 207; Γεωργακόπουλος Ν. Η παιδεία στην Αρκαδία επί τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2000. Σ. 38.

338 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Σάκκος Σ. Ο απόστολος του σκλαβωμένου γένους. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 59.

339 - Ζαχαρόπουλος Ν. Δωρόθεός Βουλημάς. Θεοοαλονίκη, 1969. Σ. 26–27.

340 - Там же. Σ. 28–35.

341 - Учу братьев моих по силе своей – не как учитель, но как брат» (Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 22–23); «недостоин я, братья, учить и советовать вам» (Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 57).

342 - Показательно, что в более поздние рукописи проповедей Космы редакторы вносили изменения, заменяя просторечные выражения (которыми активно пользовался проповедник) литературной лексикой. (Так слова Космы Этолийского «собаки, ослы и свиньи» были изменены на более нейтральное выражение «животные». Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 78–79).

343 - Περραιβός Χ. Σύντομος βιογραφία του λοιδίμου Ρήγα Φερραίου του Θετταλού. Εν Αθήναις, 1860. Σ. 51.

344 - Ξανθοπούλου Κυριάκου Α. Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 77–78.

345 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 195.

346 - АВПРИ. Копия письма Пелопонесских греков к Екатерине II о наборе войска для России. На латинском языке с русским переводом. 6 января 1769. Ф. 89. Оп. 89/8. Д. 91. С. 5.

347 - Там же. С. 4.

348 - Συναξαριοτής νεομαρτύρων, των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 735.

<sup>349</sup> - Περραιβός Χ. Σύντομος βιογραφία του λοιδίμου Ρήγα Φερραίου του Θετταλόυ. Εν Αθήναις, 1860. Σ. 51.

<sup>350</sup> - Ξανθοπούλου Κυριάκου Α.Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 32.

<sup>351</sup> - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 50.

<sup>352</sup> - Σαθάς Κ. Βιογραφίαι των εν γραμμάσι διαλαμψάντων ελλήνων. Εν Αθήναις, 1868. Σ. 492.

<sup>353</sup> - Мистакидис, автор биографии Космы утверждает, что число школ достигло 247. П. Василиу пишет: «он основал свыше 250 школ». Пантелеимон Родопулос указывает на цифру 230. // Цит. по: Μαμασούλα Μ. Πατροκοσμάς. Ιερουργός του λόγου και της πράξης. Αγρίνιο, 2001. Σ. 157.

<sup>354</sup> - Ζέλλιου-Μαστροκώστα Ε. Η παιδεία κατά την περίοδο της τουρκοκρατίας. Χαλκιδική. Θεσσαλονίκη. Σ. 34.

<sup>355</sup> - Συναξαριστής νεομαρτύρων, των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 735; Χριστοδουλίδης Σ. Βίος και ακουλουθία Κοσμά του Αιτωλόυ. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 18.

<sup>356</sup> - Φινλευ Γ. Ιστορία της Ελληνικής Επαναστασεως. Τομ. Α. Σ. 27–28.

<sup>357</sup> - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, Σ. 195–196.

<sup>358</sup> - Там же. Σ. 196.

<sup>359</sup> - Там же. Σ. 195.

<sup>360</sup> - Там же. Σ. 196–197.

<sup>361</sup> - Τσιλιγιάννη Κ. Τουρκοκρατούμενη Αρτα και κλήρος. Αρτα, 1992. Σ. 78–79.

<sup>362</sup> - Κολόβος Φ. Ο Κοσμάς Αιτωλός και η δράση του στην περιοχή της Αρτας. Περ. Σκουφάς. Τομ. 6 (19/9). Σ. 167.; Μαμασούλα Μ. Πατροκοσμάς. Ιερουργός του λόγου και της πράξης. Αγρίνιο, 2001. Σ. 143.

<sup>363</sup> - Κώνστας Κ. Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Εν Αθήναις, 1990 Σ. 136.

364 - Περραιβός Χ. Σύντομος βιογραφία του λοιδίμου Ρήγα Φερραίου του Θετταλόυ. Εν Αθήναις, 1860. Σ. 48.

365 - В Северном Эпире проживали не только албанцы, но и значительная часть греческого православного населения. Косма стремился укрепить их решимость сохранить православную веру.

366 - Λαμπρίδου Ι. Περί των εν Ηπείρω αγαθοεργιμάτων. Αθήναι, 1880. Τομ. Β. Σ. 227.

367 - Πετσάλη Θ. Οί μαυρόλυκοι. Αθήναι, 1948. Τομ. Β. Σ. 225.

368 - Επιστολές Κοσμά του Αιτωλού. // Γκιόλιας Μ. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και η εποχή του. Αθήνα, 1973. Σ. 424; Καντιώτου Α. Μητροπολίτου Φλωρίντκ. Κοσμάς ο Αιτωλός (Συναξάριον – Δηδαχαί – Προφιτειαί – Ακολουθία). Αθήνα, 1988. Σ. 324–325.

369 - Επιστολή πρός τούς κατοίκους τού χώριου Χειμάρρας. // Πάσχου Π. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήνα, 1997.

370 - Παπακυριακού Σ. Συμβουλή εις τον βίον Κοσμά τού Αιτωλού. Αθήναι, 1953. Σ. 48 // Μαμασούλα Μ. Πατροκοσμάς. Ιερουργός του λόγου και της πράξης. Αγρίνιο, 2001. Σ. 146.

371 - Ευθυμίας μοναχής. Κοσμάς ο Αιτωλός. Μέγα Δένδρον, 2004. Σ. 69.

372 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 82.

373 - Μαμασούλα Μ. Πατροκοσμάς. Ιερουργός του λόγου και της πράξης. Αγρίνιο, 2001. Σ. 130.

374 - Радович Амфилохий. Основы православного воспитания. Пермь, 2000. С. 123.

375 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 50, 121–122, 183.

376 - Там же. Σ. 122.

377 - Там же. Σ. 266–267.

378 - Αλισανδράτος Γ. Ο Κοσμάς Αιτωλός στην Κεφαλονιά και τη Ζάκυνθο (1777). Ανέκδοτη επιστολή ενός ακροατή του. «Κεφαλληνιακά Χρονικά». Τόμος 4. Αργοστόλι, 1982. Σ. 61.

379 - Μαμασούλα Μ. Πατροκοσμάς. Ιερουργός του λόγου και της πράξης. Αγρίνιο. 2001. Σ. 135–136; Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού

// Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 209, 266–267.

380 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 133.

381 - Ταμ όμως. Σ. 173.

382 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002 Σ. 134.

383 - Ταμ όμως. Σ. 132.

384 - Μαμασούλα Μ. Παιδεία και γλώσσα στον Αγιό Κοσμά τον Αιτωλό. Αγιον Ορος, 2004. Σ. 208.

385 - Ζώτος Μολοττός. Αεξικό των Αγίων Πάντων. Αθήναι, 1907. Σ. 620.

386 - За три дня в Фламбурго им было собрано более 10 тысяч грошей, а в Парге около 16 тысяч (при том, что средняя зарплата учителя составляла 8 грошей). (Мерцзиу К. То εν Βενετία κρατικόν αρχείον. 1940. Σ. 8.

387 - Μυστακίδης Ν. Περί του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού // Νεολόγος Κων/πολις 27/9–9/10 1895. Αριθ. 7897–98. Σ. 3.

388 - Γκιόλιας Μ. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και η εποχή του. Αθήνα, 1973. Σ. 426.

389 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 237–238.

390 - Μαμασούλα Μ. Παιδεία και γλώσσα στον Αγιό Κοσμά τον Αιτωλό. Αγιον Ορος, 2004. Σ. 232.

391 - Αλισανδράτος Γ. Ο Κοσμάς Αιτωλός στην Κεφαλονιά και τη Ζάκυνθο (1777). Ανέκδοτη επιστολή ενός ακροατή του.

«Κεφαλληνιακά Χρονικά». Τόμος 4. Αργοστόλι, 1982. Σ. 43.

392 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002 Σ. 50.

393 - Ταμ όμως. Σ. 248–249, 118, 165, 184, 212–213.

394 - Ταμ όμως. Σ. 188–189.

395 - Ταμ όμως. Σ. 119.

396 - Μαμασούλα Μ. Πατροκοσμάς. Ιερουργός του λόγου και της πράξης. Αγρίνιο, 2001. Σ. 131.

397 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002 Σ. 50.

398 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 29.

399 - Συναξαριστής νεομαρτύρων. Των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 731. // Перевод по: Афонский патерик или жизнеописание святых на святой Афонской горе просиявших. Часть II. Москва, 1897. // Репринтное издание. Москва, 1994.

400 - Μαρασούλα Μ. Παιδεία και γλώσσα στον Αγιό Κοσμά τον Αιτωλό. Άγιον Όρος, 2004. Σ. 270–271.

401 - В основном Косма использует слова турецкого и итальянского происхождения. Что касается турецких слов, то помимо официальных терминов (ага, визирь, бей, коджабаш, харадж, фирманс) он активно использует и лексику, получившую большое употребление среди народа (χασάπης (huzur) – мясник; ρακί (raci) – алкогольный напиток; торбάς (torba) – мешок; κούρμπανο (Kurban) – праздник). Итальянские слова проповедник использует реже, преимущественно когда обращается к слушателям, проживающим в венецианских владениях (φαμέλια (familia) – семья; ρέμπελος (rebelo) – непокорный, неприкаянный, не принадлежащий к регулярной армии; κουράρω (cura) – лечить, госпитализировать).

402 - Показательно, что Косма, как правило, предпочитает современные и более употребимые выражения стилистически возвышенным: «κρασί» а не «οίνος», «ψωμί» а не «άρτος», «γουρούνι» а не «χοίρος».

403 - Σπαρτά – поля засеянные пшеницей; γεωργημένον φυτόν – культурное растение; τσακουμάκι – приспособление для добывки огня; χαντζάρι – специальный нож для резки мяса.

404 - Παπαδόπουλος Σ. Αγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμού. Αθήνα, 2000. Σ. 132.

405 - Там же.

406 - Συναξαριστής νεομαρτύρων. Των αγίων Μακρίου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 731.

407 - Ό πρωτότυπος βίος του ανίου Νικόδημου του Αγκψείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόναχο Ευθύμιο. Αθηναι, 2000. 20. Σ. 14.

408 - Там же.

409 - Αἱ επτά καθολικαὶ επιστολαὶ. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 128.

410 - Το «Πηδάλιον», η ἔγιφίση του από το Πατριαρχείου. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 49.

411 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Κήπος Χαρίτων. Βενετία, 1819. Σ. Е'.

412 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 359–361.

413 - Как правило, он писал патриархам письма с просьбой оказать финансовую поддержку.

414 - Καρύτοας Γ. Οι Αιτωλοί Διδάσκαλοι. Ευγένιος Γιανούλης. Αναστάσιός Γόρδιος. Χρύσανθος ο Αιτωλός. Η εποχή τους και το εργο τους. Αθήνα, 2002. Σ. 153–154.

415 - Γιανναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα. 1999. Σ. 197.

416 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва. 2005. С. 64.

417 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόναχο Ευθύμιο. Αθηναι, 2000. 8. Σ. 8–9.

418 - Παπαδόπουλος Σ. Αγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλιομού. Αθήνα, 2000 Σ. 32.

419 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόναχο Ευθύμιο. Αθηναι, 2000. 8. Σ. 8.

420 - Паисий Величковский (1722–1794) – православный монах, архимандрит Нямецкого монастыря в Молдавии с 1790 года. Приобрёл широкую известность своими переводами на русский язык греческих отцов. Канонизирован Русской православной церковью в 1988 г.

421 - Богдания – Дунайские княжества Молдавия и Валахия.

- 422 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόναχο Ευθύμιο. Αθηναι, 2000. 9. Σ. 9.
- 423 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 157.
- 424 - Там же. Σ. 162.
- 425 - Ο πρωτότυπος βίος του αγίου Νικόδημου του Αγιορίτου. Γραμμένος από τον παραδελφό του Ιερομόναχο Ευθύμιο. Αθηναι, 2000. 20. Σ. 15.
- 426 - Подробное описание жизни Никодима на Скиропуле см. Сумбовелютико εγχειρίδιο. Аθήναι, 2001. Σ. 19–30.
- 427 - Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. Αθήναι, 2001. Σ. 28.
- 428 - Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 28.
- 429 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Νέα Κλίμαξ. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ.10–11.
- 430 - Например, произведение «Невидимая брань» превосходит исходный текст более чем в два раза.
- 431 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 231.
- 432 - Βακαλόπουλος Α. Ιστορία του νέου Ελληνισμού. Τομ. Δ. Θεσσαλονίκη, 1973. Σ. 36.
- 433 - «Новый Изборник». // Перевод по: Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 298.
- 434 - АВПРИ. 1752–1754 г. Ф. 86. Оп. 86/1. Д. 2 С. 17.
- 435 - Κουκής Κ. Κολλυβάδες. Αθήνα, 2005. Σ. 38.
- 436 - Πάστρας. Γ. Πατροκοσμάς ο Αιτωλός και σύντομος σκιαγραφία Ευγενίου του Αιτωλού. Αγρίνιο, 1950. Σ. 13.
- 437 - Αι δέκα επιστολαί του Αποστόλου Παύλου. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 115.
- 438 - Περραιβός Χ. Σύντομος βιογραφία του αιοιδίμου Ρήγα Φερραίου του Θετταλόυ. Εν Αθήναις, 1860. Σ. 52.

439 - Αι δέκα επιστολαί του Αποστόλου Παύλου. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 110.

440 - Εξομολογιτάριον. // Перевод по: Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 232.

441 - Там же.

442 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. Εν Βόλω, 1969. Σ. 22–24.

443 - Там же. Σ. 298–299.

444 - Καραιοαρίδη Κ. Ο ἅγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης καὶ τὸ λειτουργικό του ἔργο. Αθήνα, 1998. Σ. 277.

445 - Κρουσταλάκη Γ. Η Παιδαγωγική των ‘διδαχών’ του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού. // Πεμπτουσία. Τεύχος 7. Δεκεμ.-μαρτ. 2002. Σ. 109.

446 - Никодим даже составил учебник по грамматике для Греческого Лицея в Бухаресте. // Νικόδημου Μπιλάλη. Ο πρωτότυπος βίος του Αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου. // Πρακτικά Α' επιστημονικού συνέδριου «Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ξωη και η διδασκαλία του». Τόμος Α Γουμένισσα, 2006. Σ. 109.

447 - Καραισαρίδη Κ. Ο ἅγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης καὶ τὸ λειτουργικό του ἔργο. Αθήνα, 1998. Σ. 109.

448 - Данный термин был введён для характеристики деятельности св. Паисия проф. А.Э. Тахиаосом, а позднее с некоторыми корректировками принят рядом других исследователей (в частности Н.Н. Лисовым).

449 - Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 202.

450 - Νικοδήμου Αγιορείτου. Πρός Θωμάν. // Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996.

451 - Там же. Σ. 75.

452 - Многие произведения Никодима были даже подписаны другим именем.

453 - Все традиционалисты были бессребрениками, работали бескорыстно и безвозмездно. Так, Афанасий Паросский подчёркивает, что отказался от архиерейского поста,

«чтобы быть полезным братьям и своему народу. (Σαθάς Κ. Ν. Βιογραφίαι των εν γραμμάσι διαλαμψάντων ελλήνων. Εν Αθήναις, 1868. Σ. 632.)

- 454 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 113–114.
- 455 - Σαρδελής Κ. Ο προφήτης του γένους Κοσμάς ο Αιτωλός. Γ' έκδοση. 1992.
- 456 - Γιαννικόπουλος Α. Η εκπαίδευση στην Κλασική και Προκλασική Αρχαιότητα. Αθήνα, 1988. Σ. 232.
- 457 - Θεοκλητού Διονυσιάτη. Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Εκδόσεις Αστέρος. Αθήνα, 1974. Σ. 16.
- 458 - Αγίου Νικοδήμου. Συναξαριστής. Αθήνα, 1974. Τομ. 1. Σ. κα'.
- 459 - Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 15.
- 460 - Αἱ επτά καθολικαὶ επιστολαὶ; Το «Πηδάλιον», η ἔγιφίσῃ του από το Πατριαρχείου. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 46, 128.
- 461 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 230.
- 462 - Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 43.
- 463 - Αἱ δέκα επιστολαὶ του Αποστόλου Παύλου. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 109.
- 464 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 277–278.
- 465 - Там же. С. 167–168.
- 466 - Там же. С. 321.
- 467 - Αἱ δέκα επιστολαὶ του Αποστόλου Παύλου. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 109.
- 468 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 321.
- 469 - Πηδάλιον. Αθήναι, 2003. Σ. Ιβ'.
- 470 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 379.

- 471 - Библиотека монастыря Дионисиат. Отдел рукописей. № 265.
- 472 - Библиотека монастыря Дионисиат. Отдел рукописей. № 778, Торжественная служба Св. Нифону. 1785 год.
- 473 - Αἱ επτά καθολικαὶ επιοτολαί. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ.
- 474 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 381–382.
- 475 - Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 252. Там же. Σ. 262.
- 476 - Там же. Σ. 262.
- 477 - Σωτήρχου Π.Μ. Αυτός ο Μέγας Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Αθήνα, 1996. Σ. 276.
- 478 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 167. Как видим, Никодим Святогорец придерживался гелиоцентрической теории Коперника.
- 479 - Псалтирь Евфимия Зигабена. // Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 348–349.
- 480 - Νικοδίμου του Αγιορείτου. Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. Εν Βόλω, 1969. Σ. 198–202.
- 481 - Προοίμιον του Ευεργετινού. // Νικόδημου του Αγιορείτου. Ευεργετινός... Αθήναι, 1957. Σ. 13.
- 482 - «Ρωμανίδης Ι. Πατερική Θεολογία. Σ. 173.
- 483 - Προοίμιον του Ευεργετινού. // Νικόδημου του Αγιορείτου. Ευεργετινός... Αθήναι, 1957. Σ. 14.
- 484 - Там же.
- 485 - Там же.
- 486 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 32–33, 42.
- 487 - Там же. С. 26.
- 488 - Μεταλληνός Γ. Τουρκοκρατία. Αθήνα, 1998. Σ. 150.
- 489 - Μοισιοδάκος Ιωσήφ. Απολογία. Βιένη. 1770. Σ. 166; Μεταλληνός Γ. Παράδοση και αλλοτρίωση. Αθήνα, 2001. Σ. 333.

- 490 - Καλιτσουνάκης Ι. Η αναβίωσις των κλασσικών σπουδών εν Ελλάδι...Επιστιμονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστ. Αθηνών. Περίοδος Β'. Τομ. Η'. 1957–1958.
- 491 - Ακριβόπουλος Κ. Το κολυβαδικό κίνημα. Η τελευταία φιλοκαλική αναγέννηση. Αθήνα, 2001. Σ. 42.
- 492 - Μορφές του Γένους. Αθήνα, 1971.
- 493 - Δημαράς Κ. Νεοελληνικός διαφωτισμός. Αθήνα, 1977.; Κιφομηλίδη Π. Η Γαλλική Επανασταση στην τουρκοκρατούμενη ελληνική κοινωνία. Αθήνα, 1989.
- 494 - Δημαράς Κ. Νεοελληνικός διαφωτισμός. Αθήνα, 1977. Σ. 5.
- 495 - Улунян А. Политическая история Современной Греции. М., 1998. С. 20.
- 496 - Там же. С. 21.
- 497 - Καλιτσουνάκης Ι. Η αναβίωσις των κλασσικών σπουδών εν Ελλάδι... Επιστιμονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστ. Αθηνών. Περίοδος Β' τομ. Η' 1957–1958. Σ. 338–340.
- 498 - Μεταλληνός Γ. Τουρκοκρατία. Αθήνα, 1998. Σ. 155.
- 499 - Ζήσης Θ. Κολλυβάδικα. Θεσσαλονίκη, 2004. Σ. 60.
- 500 - Там же Σ. 61.
- 501 - Там же Σ. 61.
- 502 - Там же. Σ. 63.
- 503 - Σαρδελής Κ. Συναξάρι του Γένους. Αθήνα, 1969. Σ. 152.
- 504 - Θεοκλήτου Διονυσιάτη. Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιαν.  
Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 40.
- 505 - Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιαν. Σ. 252, 262.
- 506 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 25; Μαθητεία στον αγίο Νικόδημο. Ι. Μ. Παρακλήτου. 2001. 15–25; Μεταλληνού Γ. Η πατερική παράδοση στα αγωνιστικά έργα του Αγίου Αθανασίου Παρίου. // Η Εκαντοπυλλιανή και η Χριστιανική Πάρος. Πρακτικά επιστημονικού συμπόσιου. Πάρος, 1998. Σ. 406; Ορθόδοξος φιλόθεος μαρτυρία. 65–67. Απρίλιος-Δεκέμβριος 1996. Σ. 93.

- 507 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόου. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόου διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 23.
- 508 - Αργυροπούλου Ρ. Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 29.
- 509 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. Αθήναι, 2001. Σ. 301–305.
- 510 - Там же. С. 163.
- 511 - Там же. С. 302.
- 512 - Αργυροπούλου Ρ. Νεοελληνικές μεταφράσεις φιλοσοφικών έργων (1760–1821). Δευκαλίων 21 (1978). Σ. 131–142.
- 513 - Джевези Антонио (1712–1769) – итальянский философ и экономист, чьи предложения по реформам в Неаполитанском Королевстве сочетали в себе гуманистические идеи с радикальной христианской метафизической системой.
- 514 - Άπαντα των Νεοελληνικών Κλασσικών. Ρήγας, Τομ. Α' Αθήνα, 1968. Σ. 194.
- 515 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Συμβουλευτικό εγχεφίδιο. Εν Βόλω, 1969. Σ. 198–202; Νικόδημου του Αγιορείτου. Ομολογία Πίστεως. // Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει και μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 56.
- 516 - Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. Книга 2. СПб., 2004. С. 14.
- 517 - Παπαδόπουλος Σ. Αγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμού. Αθήνα, 2000. Σ. 42; Σωτήρχου Π. Αυτός ο Μέγας Αγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Αθήνα, 1996. Σ. 402.
- 518 - Αἱ δέκα επιστολαὶ του Αποστόλου Παύλου. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιαν. Σ. 110.
- 519 - Руссо Ж.Ж. Трактаты. М., 1969. С. 188.
- 520 - Руссо Ж.Ж. Трактаты. М., 1969. С. 153–154.
- 521 - Voltaire's Correspondence V. 1–107. Geneve, 1953–1965. V. 17. P. 460. Dict. phil. Athée. // Цит. по: Сиволап И. Социальные идеи Вольтера. М., 1978. С. 159.
- 522 - Руссо Ж.Ж. Эмиль или о воспитании. // Руссо Ж.Ж. Педагогические сочинения в 2 т. М., 1981. Т. 1.Стр. 501.

523 - Βρανούσης Λ. Ἀπαντά των Νεοελλήνων Κλασικών. Ρήγας.  
Τ. Β'. Αθήνα, 1968. Σ. 961.

524 - В источниках мы встретили неоднократные настойчивые просьбы представителей разных балканских народов к единоверной России о предоставлении «жалования ей, мы бы могли и школы построить» (АВПРИ. Прошение сербского митрополита Моисея Петровича великому князю Петру Александровичу о присылке в Сербию двух учителей латинского и славянского языков, а также учителя Максима Суворова. Ф. 86. Оп. 86/1. Д. 1. С. 7).

525 - Νικοδήμου Αγιορείτου. Πρός Θωμάν. // Πάοχου Π. Ἐν αοκήσει και μαρτυρίω. Αθήνα, 1996. Σ. 53.

526 - Κούμας Κ. Σύνταγμα Φιλοσοφίας. Τομ' Δ. Βιέννη, 1820.

527 - Paradis de Raymondis. Σύγγραμμα στοιχειώδες περί ηθικής και ευδαιμονίας. Μετ. Μιχ. Χρηστάρη. Βιέννη, 1816. Τ. 1ος. Σ. 147.

528 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 82.

529 - Νικοδήμου Αγιορείτου. Πρός Θωμάν. // Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει και μαρτυρίω. Αθήνα, 1996. Σ. 53.

530 - Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Σ. 29.

531 - Радович Амфилохий. Основы православного воспитания. Пермь, 2000. С. 137.

532 - Αργυροπούλου Ρ. Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 29.

533 - Γιαννικόπουλος Α. Η εκπαίδευση την περίοδο της τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2001. Σ. 39–40.

534 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002 Σ. 189.

535 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 433.

536 - Ιουστίνου Πόποβίτς Ἀνθρωπος και Θεάνθρωπος. Αθήναι, 1969. Σ. 97.

537 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόου. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόου διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 216.

538 - Αργυροπούλου Ρ. Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 84.

539 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. Αθήναι, 2001. Σ. 295–297.

540 - Γκιόλιας Μ. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και η εποχή του. Αθήνα, 1973. Σ. 414–415.

541 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόου. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόου διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 197.

542 - Там же.

543 - Петрунина О. Православная церковь в формировании концепции нации и подготовке освобождения греков от османского ига (XVIII–XIX века). // Религии мира. История и современность. М., 2003.

544 - Χριοτοδουλίδης Σ. Βίος και ακουλούθια Κοσμά του Αιτωλόου. 1996. Σ. 18.

545 - Именно термин «ромей», «ромейский» святой Косма использует в целом ряде своих пророчеств.

546 - Монтескье Ш. Размышления о причинах величия и падения римлян. // Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955.

547 - Voltaire's Correspondence V. 1–107. Geneve, 1953–1965. V. 13. P. 331. Annales de l' Empire. // Цит. по: Сиволап И. Социальные идеи Вольтера. М., 1978. С. 165.

548 - Там же. Р. 297. // Цит. по: Сиволап И. Социальные идеи Вольтера. М., 1978. С. 165.

549 - Гибbon Э. История упадка и разрушения Римской империи. СПб., 1999. Т. V. С. 184.

550 - Гибbon Э. История упадка и разрушения Римской империи. СПб., 2000. Т. VI. С. 152.

551 - Κοραή Αδαρ. Ακουλούθια και τέλος των αυτοσχέδιων στοχασμών. // Δημαράς Κ. Αδαρ. Κοραής και η εποχή του. Βασική

βιβλιοθίκη αριθ 9. Αθήνα, 1958.Σ.162–163.; Πλούταρχος. Βίοι παράληλοι. Εκδ. Αδ. Κοραή. Τ. Α Παρίσι, 1809. Σ. Οθ'.

552 - Κοραής Α. Υπόμνημα περί της παρούσης καταστάσεως του πολιτισμού εν Ελλάδι. // Θερειανος Δ. Αδαμάντιος Κοραής. Τ. 3. Τεργέστη, 1890. Σ. Ξδ'.

553 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002 Σ. 186.

554 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002 Σ. 119.

555 - Κώνστας Κ. Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Εν Αθήναις, 1990.

556 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. //Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιοντραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 186.

557 - Никита Хониат. История, начинаяющаяся с царствования Иоанна Комнина. СПб., 1860–1862. Т.2. С. 349.

558 - Там же. Т. 2. С. 78.

559 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 132.

560 - Там же. С. 133.

561 - Там же. С. 23.

562 - Κοραή Αδαμ. Προλεγόμενα εις τα Πολίτικα του Αριστοτέλους. Εν Παροίσοις, 1821.

563 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 29.

564 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Ομολογία Πίστεως. // Πάσχου Π. Έν ασκήσει και μαρτυρίω. Αθήνα, 1996. Σ. 180.

565 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 45.

566 - Там же. С. 137.

567 - Πολίτης Δ. Οι κοινωνικές ιδέες του Κοσμά Αιτωλόυ. Αθήνα, 1949.

568 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 121.

569 - Сами традиционалисты являли собой наглядный пример воздержания. Παπαδόπουλος Σ. Άγιος Μακάριος

Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμού. Αθήνα, 2000 Σ. 131.

570 - Φιλοκαλία. Τ. 1. Αθήναι, 1982. Σ. Κβ'.

571 - Радович Амфилохий. Основы православного воспитания. Пермь, 2000. С. 16.

572 - Рукополагаемый священник должен был выделить определённую сумму на школу своего района. Также вводилась платная исповедь – на согрешающих христиан накладывалась денежная епитимья. (Οἰκονόμου Χ. Ο Κοραής ως Εθνικός Παιδαγωγός. Αθήναι, 1906. Σ. 60).

573 - Μεταλληνός Γ. Παράδοση και αλλοτρίωση. Εκδόσεις Δομος. Αθήνα, 2001. Σ. 186–187.

574 - Там же. Σ. 137.

575 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 85.

576 - Νέον Εκλόγιον. Κωνσταντηνούπολις, 1863. Σ. ζ'.

577 - Флоровский Г. Христинство и Цивилизация. // Избранные богословские статьи. Москва, 2000. С. 224.

578 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Πνευματικά γυμνάσματα. Βόλος, 1961. Σ. 115.

579 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Νέα Κλίμαξ. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 165.

580 - Αργυροπούλου Ρ. Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 20.

581 - Clogg R. Korais and England. // Πρακτικά του Συνεδρίου Κοραής και Χίος. Γόμος' 1. Αθήνα, 1984. Σ. 345.

582 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 36; Νικοδίμου του Αγιορείτου. Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. Εν Βόλω, 1969. Σ. 198–202.

583 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 125–126.

584 - Δημαράς Κ. Νεοελληνικός διαφωτισμός. Αθήνα, 1977. Σ. 1.

585 - Αργυροπούλου Ρ. Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό. Θεσσαλονίκη,

2003. С. 9.

586 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 130.

587 - Там же. С. 88.

588 - «Присутствовала опасность, что религиозные обряды в деревне могли стать просто магическими Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιοντραφία Αθήνα, 2002 Σ. 76. действиями, смешавшись с суевериями, унаследованными с языческих времён. Поскольку религиозность деревни должна была означать нечто большее, чем просто магию, и должна была сохраняться на подлинно духовном уровне, то она нуждалась в опеке. Счастьем для деревни было, если по соседству с ней стоял монастырь, который являлся центром активной духовной жизни». (Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой Церкви от падения Константинополя в 1433 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 388–389).

589 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιοντραφία Αθήνα, 2002 Σ. 76.

590 - Подробнее о классическом образовании и его соотношении с западным см.: Ζαχαρόπουλος Ν. Παιδεία στην τουρκοκρατία. Θεσσαλονίκη, 1998.

591 - Βακαλόπουλος Κ. Ιστορία του Νέου Ελληνισμού. Τ. Δ. Θεσσαλονίκη, 1973. С. 657.

592 - Οικονόμου Χ. Ο Κοραής ως Εθνικός Παιδαγωγός. Αθήναι, 1906. Σ. 26.

593 - Κοραή Α. Ακουλουθία και τέλος των αυτοσχεδίων στοχασμών. // Δημαράς Κ. Αδαμάντιος Κοραής και εποχή του. Αθήνα, 1958. Σ. 162–161.

594 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 149.

595 - Концевич И. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. Москва, 1993. С. 72.

596 - Σωτήρχου Π. Αυτός ο Μέγας Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Αθήνα, 1996. Σ. 397.

- 597 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 168–169.
- 598 - Хоружий С. К антропологической модели третьего тысячелетия.
- 599 - Μεταλληνός Γ. Τουρκοκρατία. Αθήνα, 1998. Σ. 161.
- 600 - Петрунина О. Православная церковь в формировании концепции нации и подготовке освобождения греков от османского ига (XVIII–XIX века). // Религии мира. История и современность. М., 2003. С. 143–144.
- 601 - Там же. С. 143.
- 602 - Αραμπατζή Α. Αθανάσιου Πάριου βιβλιογραφικά. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 5.
- 603 - Подробнее о движении коливадов смотри:  
Ακριβόπουλος Κ. Το κολυβαδικό κίνημα. Η τελευταία φιλοκαλική αναγέννηση. Αθήνα, 2001; Μαστρογιανόπουλος Η. Αναγεννιτικό κίνημα. Παραφυάδες των κολλυβάδων. Αθήναι, 1987; Παπουλίδης Κ. Το κίνημα των κολλυβάδων. Αθήναι, 1991. Говорун С. Эпоха греческого просвещения: история и полемика <http://www.pravoslavie.ru/archiv/grekprosvesh.htm> Движение коливадов <http://www.pravoslavie.ru/archiv/kollibades.htm> Святой Макарий Нотарас, родоначальник филокализма <http://www.pravoslavie.ru/archiv/makarijnotaras.htm>
- 604 - Колива – злаковые, традиционно использовавшиеся для поминования усопших. В русском языке также есть слово «коливо» – заупокойная кутья. Коливадами стали называть группу афонских монахов-традиционалистов, в частности, призывающих к запрету панихид по Воскресным дням.
- 605 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Ομολογία Πίστεως. // Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 114.
- 606 - Этот вопрос, могущий показаться несущественным современному учёному, был важен для православных просветителей, выступавших против любых изменений традиции. Для них было важно сохранение традиции и исихастской практики, поэтому вопрос о «коливах» и постоянном Причащении приобрёл для них важное значение.

607 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Ομολογία Πίστεως. // Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει και μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 179–181.

608 - Подробнее см.: Сергей Говорун. Святой Макарий Нотарас, родоначальник флокализма <http://www.pravoslavie.ru/archiv/makarijnotaras.htm>

609 - Αθανασίου Πάριου. Κορινθιακόν Αγιολόγιον. Κόρινθος, 1977. Σ. 191.

610 - Αθανασίου Παρίου. Ἐκθεσις, είτουν ομολόγια της αληθούς και ορθοδόξου πίστεως. // Δήλωσις των εν Αγίω Όρει ταραχών αλήθειας. Αθήνα, 1988. Σ. 122.

611 - В современной историографии он до сих пор считается коливадом. Ζιάκας, Γ. Πνευματικός βίος και πολιτισμός της Θεσσαλονίκης κατά την περίοδο της Οθωμανικής κυριαρχίας. Στ' Επιστημονικό Συμπόσιο «Χριστιανική Θεσσαλονίκη. Οθωμανική Περίοδος 1430–1912». Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 89–166; Μοσκώφ Κ. Εισαγωγικά στην ιστορία της εργατικής τάξης. Η διαηρόφωση της εθνικής και κοινωνικής συνείδησης στην Ελλαδα. Θεσσαλονίκη, 1974. Σ. 101–102.

612 - Τζωγά Χ. Η περί μνημοσύνων ερις εω Αγίω Όρει. Θεσσαλονίκη, 1969. Σ. 16.

613 - Неофит полагал, что во время Причастия Тело Господне является мёртвым. Также он ошибочно утверждал, что православные не причащаются целого Тела и Крови Христа. (Подробнее смотри: Τζωγά Χ. Η περί μνημοσυνών ερις εν Αγίω Όρει. Θεσσαλονίκη, 1969; Δφχιμ. Νικόλαος Μπαρουσης Η θέσις των κολλυβάδων έναντι των μυστικών ευχών. Πρωτάτων 83).

614 - В «Апологии веры» Никодим Святогорец выступил с резкой критикой еретических положений Неофита. (Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει και μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 171). Афанасий Паросский также не принимал ошибочные взгляды Неофита и активно выступил с их опровержением (Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει και μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 29).

615 - Παπαδόπουλος Σ. Αγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμού. Αθήνα, 2000. Σ. 37; Φεοκλιτ Διονισιατσκий. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 58–63.

616 - Далее мы будем иметь в виду под коливадами тех из них, кто строго придерживался православной традиции и активно участвовал в просветительской деятельности.

617 - В нашем источниковедческом и историографическом обзорах была показана ошибочность этого тезиса.

618 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 143, 156, 138, 178.

619 - Там же. Σ. 161, 162, 218.

620 - Μωυσής Αγιορείτης. Ορθόδοξος μοναχισμός. Αθήνα, 1995. Σ. 23.

621 - Там же. Σ. 46–47.

622 - Νικοδήμου Αγιορείτου. Πρός Θωμάν. // Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει και μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 57.

623 - Μωυσής Αγιορείτης. Ορθόδοξος μοναχισμός. Αθήνα, 1995. Σ. 52.

624 - Хоружий с. Владимир Соловьёв и мистико-аскетическая традиция православия. // Богословские труды. № 33. М., 1997. С. 233.

625 - Νικοδήμου Αγιορείτου. Πρός Θωμάν. // Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει και μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 74.

626 - Там же. Σ. 77.

627 - Νέον «Μαρτυρολόγιον». // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 165.

628 - Соколов И. Свт. Григорий Палама. Его труды и учение об исихии. СПб., 2004. С. 58.

629 - Αθανασίου Παρίου. Χριστιανική Απολογία. Αειψία, 1800. Σ. 37.

630 - Афанасий Паросский, также как и Никодим Святогорец, учился в школе Смирны, вместе с Космой закончил Афонскую Академию. Как и Хрисанф Этолийский, святой Афанасий прошёл курс обучения риторике у Никифора Феотокиса. Никодим стал первым биографом Космы, а Афанасий Паросский – первым жизнеописателем Никодима.

631 - Прежде чем опубликовать «Пидалион», святой Никодим отправил два экземпляра Афанасию Паросскому и

Макарию Коринфскому, с просьбой проверить сделанную им работу и дать ей беспристрастную оценку. Это указывает на то, что, высоко оценивая их авторитет и знания, он хотел получить независимую экспертизу столь объёмного и фундаментального произведения.

632 - Подробнее этот вопрос рассматривается в первой главе нашего исследования.

633 - Традиционалисты вели активную переписку между собой. // Σφυρόερα В. Ἀρθρο στη Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια. Т. 9. Αθῆναι, 1966. Σ. 499.

634 - Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει και μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 14.

635 - «Никодим Святогорец не случайно пребывал в Капсале, ведь простор для подвига он мог найти и в других частях Афона. Он находился здесь ещё ради Григория V, который мечтал о воскресении греческого народа, в то время как преподобный – о нравственном и духовном воспитании нации» (Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005).

636 - Над рукописями работали все традиционалисты, а не только Косма Этолийский и Никодим Святогорец. Так, Дорофей Вулисмас сообщает, что Макарий Нотарас собирал рукописи в библиотеках Патмоса, Хиоса и ряда афонских монастырей (Παπαδόπουλος Σ. Αγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμού. Αθήνα, 2000. Σ. 34).

637 - Αἱ δέκα επιστολαί του Αποστόλου Παύλου. // Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Σ. 101.

638 - Καλιτσουνάκης Ι. Η αναβίωσις των κλασσικών σπουδών εν Ελλάδι... Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστ. Αθηνών. Περίοδος Β'. Τομ. Η'. 1957–1958.

639 - Τριαντάφυλλου Γ. Ο Αγιος Αθανάσιος ο Πάριος. // Ορθόδοξος φιλόθεος μαρτυρία. 65–67. Απρίλιος – Δεκέμβριος 1996. Σ. 99.

640 - Κρεατσούλης Κ. Εκκλήσεις της επιτροπής της Χίας Σχολής. // Χιακά Χρονικά, 1. (1911). Σ. 39.

641 - Γιαννικόπουλος Α. Η εκπαίδευση την περίοδο της τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2001. Σ. 45.

- 642 - АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 12. С. 292.
- 643 - Никодим вёл переписку с коливадом Христофором Продромитом на классическом древнегреческом языке.
- 644 - АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. № 152. Оп. 505. Д. 8. С. 334.
- 645 - Там же. С. 333.
- 646 - Там же. С. 334.
- 647 - Κοραή Αδαμάντιου. Αλληλογραφία. Α Αθήνα, 1964. Σ. 59–60.
- 648 - Μοισιοδάξ Ι. Απολογία. Αθήνα, 1976.
- 649 - АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 8. С. 333–334.
- 650 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόου. // Μενούόνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόου διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002 Σ. 198.
- 651 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 231–232.
- 652 - Хоружий С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека. Доклад на богословской конференции “Учение Церкви о человеке” (Москва, 5–8 ноября 2001 г.)[http://www.kiev-orthodox.org/tneology/horuzhiy\\_asket\\_antrop.htm](http://www.kiev-orthodox.org/tneology/horuzhiy_asket_antrop.htm) С. 2.
- 653 - Киреевский И. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. // Киреевский И. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 183.
- 654 - Там же. С. 179.
- 655 - Там же. С. 186.
- 656 - Там же. С. 151.
- 657 - Хоружий С. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема.<http://www.mtunet.ru/orthodoxpsych/Home/002.htm> С. 4.
- 658 - Флоровский Г. Святой Григорий Палама и предание отцов. // Избранные богословские статьи. Москва, 2000. С. 283.

659 - Хоружий С. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема. <http://www.mtunet.ru/orthodoxpsych/Home/002.htm>. С. 4.

660 - Шмеман А. Введение в богословие. Клин, 2001. С. 56–57.

661 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 127.

662 - Там же. С. 106.

663 - Там же. С. 112–113.

664 - В отличие от католиков, допускавших совершение Таинства путём окропления или частичного погружения.

665 - Παπαδόπουλος Σ. Αγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμού. Αθήνα, 2000. Σ. 24.

666 - Καραισαρίδη Κ. Ο ἅγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης και το λειτουργικό του έργο. Αθήνα, 1998. Σ. 109.

667 - Παπαδόπουλος Σ. Αγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμού. Αθήνα, 2000. Σ. 22.

668 - Хоружий С. Владимир Соловьёв и мистико-аскетическая традиция православия. // Богословские труды. № 33. М., 1997. С. 236.

669 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 51–52.

670 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Καντιώτου Α. Μητροπολίτου Φλωρίνης. Κοομάς ο Αιτωλός (Συναξάριον – Δηδαχαί – Προφιτειαί – Ακολουθία). Αθήνα, 1988. Σ. 201.

671 - Συμβουλευτικό εγχειρίδιο. // Θεοκλητού Διονυσοιάτη. Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 202.

672 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 228.

673 - Большинство традиционалистов известны как делатели непрестанной молитвы. (Αρχιμ. Νικόλαος Μπαρουσης. Η θέσις των κολλυβάδων ἐναντί των μυστικών ευχών. // Πρωτάτον. 83).

674 - Παπαδόπουλος Σ. Αγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμού. Αθήνα, 2000. Σ. 31; Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ.

// Μενούνος Γ. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 48–49.

675 - Соколов И. Свт. Григорий Палама. Его труды и учение об исихии. СПб., 2004. С.

676 - Там же. С. 51–52.

677 - Там же. С. 52.

678 - Флоровский Г. Христианство и Цивилизация. // Избранные богословские статьи. Москва, 2000. С. 224.

679 - Никодим использовал для обоснования своих построений и рациональные аргументы. В частности, он цитирует Гиппократа, говоря о том, «сколь полезен пост для здоровья». (Νικοδήμου Αγιορείτου. Πρός Θωμάν. // Πάσχου Π. Ἐν ασκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Αθήνα, 1996. Σ. 61).

680 - Кризис образовательной системы подробно рассматривается в первой главе.

681 - Μεταλληνου Γ. Η πατερική παράδοση στα αγωνιστικά έργα του Αγίου Αθανασίου Παρίου. // Η Εκαντοπυλιανή και η Χριστιανική Πάρος. Πρακτικά επιστημονικού συμπόσιου. Πάρος, 1998. Σ. 410–411.

682 - Василий Великий сравнивал внутреннее знание с деревом, а внешнее с листьями, подчёркивая тем самым их прямую связь и в то же время зависимость второго от первого.

683 - Κουκής Κ. Κολλυβάδες. Αθήνα, 2005. Σ. 88.

684 - Τριανταφύλλου Γ. Ο Αγιος Αθανάσιος ο Πάριος. // Ορθόδοξος φιλόθεος μαρτυρία. 65–67. Απρίλιος – Δεκέμβριος 1996. Σ. 101.

685 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού. // Моё дело – дело моего народа. Преподобномученик Косма Этолийский. Житие, проповеди, пророчества. Москва, 2002. С. 51, 57.

686 - Τριαντάφυλλου Γ. Ο Αγιος Αθανάσιος ο Πάριος. // Ορθόδοξος φιλόθεος μαρτυρία. 65–67. Απρίλιος – Δεκέμβριος 1996. Σ. 101.

687 - Μενούνος Ι. Ο Πάτερ Κοσμάς: Διηγηματική Βιογαφία. Αθήνα, 1969. Σ. 40.

688 - Αντιφώνησις προς τον παράλογον ζήλον των από της Ευρώπης ερχόμενων φιλοσόφων... Παρα Ναθαναήλ Νεοκαισάρεως. Εν Τριεστίῳ, 1801 Εργο Αθανασίου Πάριου.

689 - Μεταλληνου Γ. Η πατερική παράδοση στα αγωνιστικά έργα του Αγίου Αθανασίου Παρίου. // Η Εκαντοπυλιανή και η Χριστιανική Πάρος. Πρακτικά επιστημονικού συμπόσιου. Πάρος, 1998. Σ. 418.

690 - Χριστοδουλίδης. Σ. Βιος και ακουλουθία Κοσμά του Αιτωλού. 1996. Σ. 18–19.

691 - См., например, свидетельства его биографа Никодима Святогорца: Сундакаристής νεομαρτύρων. Των αγίων Μακάριου Κορίνθου, Νικόδιμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδάσκαλου Αθανάσιου Πάριου. Θεσσαλονίκη, 1996. А также учёного и преподавателя Афанасия Псалидаса: Καντιώτου Α. Μητροπολίτου Φλωρίνης. Κοσμάς ο Αιτωλός (Συναξάριον – Δηδαχαί – Προφιτειαί – Ακολουθία). Αθήνα, 1988.

692 - Подробнее об Али-паше и его контактах с Космой Этолийским см.: Хриστοδουλίδης Σ. Βιος και ακουλουθία Κοσμά του Αιτωλού. 1996; Καταφιγίωτη Α. Εθνομάρτυρες κληρικοί και ο πάτερ Κοσμάς. Καρδίτσα, 1940. Σ. 123; Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940; Jearaumede la Lance. La vie d' Ali Pasha. Paris, 1822. Р. 183.

693 - Γιαννικόπουλος Α. Η εκπαίδευση την περίοδο της τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2001. Σ. 93; Σιμόπουλος Κ. Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα: 1800–1810. Τομ. Γ 1. Αθήνα, 1975. Σ. 472.

694 - Соловьёв А. Старчество по учению святых отцов и аскетов. Москва, 1995. С. 7.

695 - Подробнее об истории перевода «Добротолюбия» на русский язык см.: Ταχίαου Α. Ο Παίσιος Βελιτσκόφσκυ και η ασκητικοφιλολογική σχολή του. Θεσσαλονίκη, 1964.

696 - Κουκής Κ. Κολλυβάδες. Αθήνα, 2005. Σ. 46.

697 - Γεώργιου Ευθυμίου Πρωτ. Αυθεντικοί ποιμένες της Εκκλησίας, Αθήναι, 2006. Σ. 126–129.

698 - Αραβαντίνου. Π. Βιογραφική Συλλογή Αογίων της Τουρκοκρατίας. Ιωάννινα, 1960. Ταμ. же.

699 - Там же.

700 - Соколов И. Свт. Григорий Палама. Его труды и учение об исихии. СПб., 2004. С. 26.

701 - См., например, Γεωργακόπουλος Ν. Η παιδεία στην Αρκαδία επί τουρκοκρατίας. Αθήνα, 2000; Ακριβόπουλος Κ. Το κολυβαδικό κίνημα. Η τελευταία φιλοκαλική αναγέννηση. 2001.

702 - Θεοκλητού Διονυσιάτη. Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Εκδόσεις Παπαδημητρίου. Αθήνα, 2001. Σ. 257.

703 - Νικοδήμου Αγιορείτου. Πρός Θωμάν. // Πάσχου Π.Έν ασκήσει και μαρτυρίω. Αθήνα, 1996. Σ. 57–58.

704 - Ι. Μ. Δοχειαρίου. Κώδικας 262. Εις τον ἀγιον νέον Κοσμάν. Χαρτ.4. 18 αιώνας.

705 - Μιχαλόπουλος Φάνης. Μοσχοπόλις. Αθήνα, 1941. Σ. 9.

706 - Αργυροπούλου Ρ. Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 19.

707 - Σαθάς Κ. Βιογραφίαι των εν γραμμάσι διαλαμψάντων ελλήνων. Εν Αθήναις, 1868. Σ. 626.

708 - Χριστοφόρου (Pulec) Μητροπολίτου Ολομούτζκαι Μπρνό, καθηγήτου της Θεολογικής Σχολής τού πανεπιστημίου Πρέσοβ της Σλοβακίας. Η Επίδραση των έργων του Αγίου Νικοδήμου στούς ορθοδόξους της Ρωσίας. // Πρακτικά Α' επιστημονικού συνέδριου «Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του». Τόμος Α' Γουμένισσα, 2006. Σ. 210.

709 - Μερτζίου Κ. Το εν Βενετία κρατικόν αρχείον. 1940. Σ. 8.

710 - Ξανθοπούλου Κυριάκου Α. Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 74.

711 - Χριστοδουλίδης Σ. Βίος και ακουλουθία Κοσμά του Αιτωλού. 1996. Σ. 13.

712 - Там же. Σ. 19.

713 - Βέης. Ν. Το Χρονικό του Βερατίου. Φιλολογική Πρωτοχρονιά. 1955. Σ. 133.

714 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Ομολογία Πίστεως. // Πάσχου Π. Έν ασκήσει και μαρτυρίω. Αθήνα, 1996. Σ. 146–149.

- 715 - Γιαναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 269.
- 716 - Ξανθοπούλου Κυριάκου Α. Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 32.
- 717 - Ταμ όμως. Σ. 33, 81.
- 718 - Περραιβός Χ. Σύντομος βιογραφία του λοιδίμου Ρήγα Φερραίου του Θετταλόυ. Εν Αθηναῖς, 1860. Σ. 50–51.
- 719 - Καισάρη Χ. Ο Αγιος Κοσμάς εν Ηπείρω. // Ηπειρώτικη Εστία 22 Φεθρ. 1930.
- 720 - Ξανθοπούλου Κυριάκου Α. Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777–1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών. Θεσσαλονίκη, 1984.
- 721 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 220.
- 722 - Πρωτ. Ευθυμίου Γεωργίου. Αυθεντικοί ποιμένες της Εκκλησίας, Αθήναι, 2006. Σ. 111.
- 723 - Ααμπρίδου Ι. Περί των εν Ηπείρω αγαθοεργήμάτων. Μέρος Α'. Αθήναι, 1880. Σ. 70.
- 724 - Jearaumede la Lance. La vie d' Ali Pasha. Paris 1822, P. 183.
- 725 - Παράδοση και λατρεία σε ενα ελληνικό χωριό. Στην Αυρα Καλαμπάκας. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 46.
- 726 - Всебожая мобилизация была вызвана греко-турецким противостоянием на острове Кипр.
- 727 - Ευθυμίας μοναχής. Οι προφητείες του αγίου Κοσμά του Αιτωλού μέσα στην Ιστορία. Αθήνα, 2004. Σ. 27–28.
- 728 - Καρύτσας Γ. Οι Αιτωλοί Διδάσκαλοι. Ευγένιος Γιανούλης. Αναστάσιός Γόρδιος. Χρύσανθος ο Αιτωλός. Η εποχή τους και το εργο τους. Αθήνα, 2002. Σ. 323–325.
- 729 - Ι. Μ. Δοχειαρίου. Κώδικας 262. Εις τον άγιον νέον Κοσμάν. Χαρτ.4. 18 αιώνας.
- 730 - Τριανταφύλου Β. Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Η βακτηρία των σκλάβων το καύχημα των Αιτωλών. Θέρμον Τριχωνίδας, 2003. Σ. 240.

731 - Λουκάτος Δ. Εθνική Περιουσίαλλογή. Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Τόμος I. Αθήνα, 1975. Σ. 448.

732 - Особенno популярна была песня следующего содержания:Помоги, святой Георгий, Помоги, святой Косма, Вновь нам взять КонстантинопольИ храм святой Софии. (Ευθυμίας μοναχής. Οι προφητείες του αγίου Κοσμά του Αιτωλού μέσα στην Ιστορία. Αθήνα, 2004. Σ. 36).

733 - Παράδοση και λατρεία σε ενα ελληνικό χωριό. Στην Αυρα Καλαμπάκας. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 47.

734 - Χαιρετισμός του υπουργού Μακεδονίας – Θράκης κ. Γιάννη Μαγκριώτη. // Πρακτικά Α' επιστημονικού συνέδριου «Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του». Τόμος Α Γουμένισσα, 2006.

735 - Γιαναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 192.

736 - Ζήσης Θ. Κολλυβάδικα. Θεσσαλονίκη, 2004. Σ. 47.

737 - Γιαναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 194.

738 - См. Говорун С. Из истории «Добротолюбия». // Сретенский альманах. История и культура. Изд-во Сретенского монастыря, 2001. С. 61.

739 - В одном из писем Макарий Нотарас писал, что «Новый Мартиолог» «следует распространять осторожно через людей знакомых и осторожных, дабы не случилось чего-нибудь противоправного». (Πάκου Θ. Οι επιστολές του αγίου Μακαρίου Νοταρά προς την οικογένεια τού νεομάρτυρος Θεοδώρου τού Βυζαντίου. // Ο Νεομάρτυρος Θεόδωρος ο Βυζάντιος πολιούχος Μυτιλήνης. Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου. Μυτιλήνη, 2000. Σ. 558).

740 - Αι δέκα επιστολαί του Αποστόλου Παύλου. // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 109.

741 - В нашем исследовании мы будем пользоваться этим термином, используемым для определения повстанческого движения в Греции, совпавшего по срокам с русско-турецкой войной 1768–1774 года. Хотя этот термин и не принят к использованию в отечественной историографии, он, по нашему

мнению, является вполне адекватным и потому вполне может быть введён в научный оборот современной отечественной наукой.

742 - Κώνστας Κ. Ο ἄγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Εν Αθήναις, 1990. Σ. 109.

743 - Κώνστας Κ. Ο ἄγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Γέκδοσις. Εν Αθήναις, 1990. Σ. 112.

744 - Там же. Σ. 114.

745 - АВПРИ. «Копия письма Пелопонезских (сохранена орфография источника, – авт.) греков к Екатерине II о наборе войск для России». Январь 1769. Ф. 89. Оп. 8. Д. 91. Л. 2.

746 - Μεταλληνός Γ. Παράδοση και αλλοτρίωση. Αθήνα, 2001. Σ. 109.

747 - Αραμπατζή Α. Αθανάσιου Πάριου βιβλιογραφικά. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 52–53, 146.

748 - АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 10. С. 256.

749 - Μαμασούλα Μ. Πατροκοσμάς. Ιερουργός του λόγου και της πράξης. Αγρίνιο, 2001. Σ. 23.

750 - АВПРИ. Копия докладной записи об использовании народностей христианского вероисповедания в Архипелаге в помощь экспедиции Орлова. Ф. 89. Оп. 89/8. Д. 2188. С. 1.

751 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλού διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002 Σ. 187.

752 - Косма говорит здесь о двух антихристах: один из них (более опасный) – Папа римский, другой – « тот, кто сейчас сидит на нашей голове, не буду называть его имени, вы и так его все знаете». Διδαχές Κοσμά του Αιτωλού. // Κωνστας Κ. Ο ἄγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Εν Αθήναις, 1990. Σ. 153.

753 - «Ничего не оставалось делать туркам, например, в Морее, как признать в отдельных общинах начальственными лицами греков же и предоставить им бразды правления. Эти лица сделались как бы посредствующим звеном между турецким правительством и местным народонаселением. Им вручена власть над народом; но зато они же должны были отвечать перед властями за тишину, мир и лояльность

жителей». (Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. Санкт-Петербург, 2004. Книга 1. С. 114).

754 - Νέον «Μαρτυρολόγιον». // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 141.

755 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 186.

756 - Косик В. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. М., 1997. С.

757 - Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. СПб., 2004. Книга 1. С. 155.

758 - Πηδάλιον, ἡτοι ἀπαντες οι ιεροί κανόνες της εκκλησίας. Αθήναι, 1841. Σ. 162.

759 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι 1940. Σ. 66.

760 - Σαρδελής Κ. Ο προφήτης του γένους Κοσμάς ο Αιτωλός. Γ' έκδοση. 1992. Σ. 102.

761 - Γκιολιας Μ. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και η εποχή του. Σ. 151.

762 - Так в Греции традиционно называют Косму Этолийского.

763 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι 1940. Σ. 59.

764 - Λαμπρίδου Ι. Ηπειρωτικά μελετήματα. Τεύχος Γ'. 1888. Σ. 69; Καταφυγιώτης Λ. Εθνομάρτυρες κληρικοί καί ο πάτερ Κοσμάς. Καρδίτσα, 1940. Σ. 108.

765 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва, 2005. С. 233.

766 - Радович Амфилохий. Основы православного воспитания. Пермь, 2000. С. 104.

767 - Θεοκλητού Διονυσιάτη. Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 135.

768 - Νέον «Μαρτυρολόγιον». // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 136.

769 - Επιστολή προς τον πατέρα του μάρτυρα. // Βασιλάκη Μ. ο Κορίνθου Μακάριος Νοταράς. Ανέκδοτοι σελίδες: Χιακά Χρονικά. Β'. Χίος, 1950. Σ. 17.

770 - Γιαναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 173.

771 - Здесь Никодим Святогорец под терпением имеет в виду стойкость и непреклонность перед лицом исламизации.

772 - Νέον «Μαρτυρολόγιον». // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 137.

773 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 23–24.

774 - Там же. С. 30.

775 - Там же. С. 47–48.

776 - Там же. С. 111, 185.

777 - Νικόδημου του Αγιορείτου. Νέα Κλίμαξ. Κωνσταντινούπολις, 1844. Σ. 10.

778 - Αραμπατζή Α. Αθανάσιου Πάριου βιβλιογραφικά. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 165.

779 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 52.

780 - Там же. С. 68.

781 - АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 10. С. 274.

782 - Определение ромейской идентичности см.: Протоиерей Иоанн Мейендорф. Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы Восточной Европы.

783 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 220.

784 - Μαμασούλα Μ. Παιδεία και γλώσσα στον Αγιό Κοσμά τον Αιτωλό. Αγιον Όρος, 2004. Σ. 54.

785 - Διδαχές Κοσμά του Αιτωλόυ. // Μενούνος Ι. Κοσμά του Αιτωλόυ διδαχές και βιογραφία. Αθήνα, 2002. Σ. 220.

786 - Там же. С. 39, 41.

787 - Γιαναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 17.

788 - Δραγούμης Ν. Ιστορικά Αναμνήσεις. Αθήνα, 1977. Τομ. Α. Σ. 2.

789 - АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 8. С. 275.

790 - Описание многих суеверий мне удалось найти в архивном источнике: АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 8. С. 297–298.

791 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 294.

792 - Радович Амфилохий. Основы православного воспитания. Пермь, 2000. С. 142.

793 - Такая практика существует и по сей день.

794 - Μιχαλόπουλος Φ. Κοσμάς ο Αιτωλός. Αθήναι, 1940. Σ. 62–63.

795 - Подробнее об их роли речь идёт в предыдущих частях нашего исследования.

796 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 388.

797 - Там же.

798 - Σάκκου Στέρνιου. Κοσμάς ο Αιτωλός ο ισαπόστολος. // Πρακτικά Γ Γενικού Ιερατικού Συνεδρίου (30 Αυγούστου – 1 Σεπτεμβρίου 1979). Αθήναι, 1979. Σ. 23.

799 - АВПРИ. «Письма монаха Полтавского монастыря о. Мартиниану». Ф. 152. Оп. 505. Д. 10. С. 203–204.

800 - Καραϊσαρίδη Κ. Ο ἅγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης καὶ τὸ λειτουργικό του ἔργο. Αθήνα, 1998. Σ. 279–280.

801 - Макарий Нотарас раздал всё полученное им наследство беднякам Коринфа.

802 - Соколов И. О Византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьи в Византии. СПб., 2003. С. 39.

803 - Νέον «Μαρτυρολόγιον». // Αγιονικοδημικόν Ανθολόγιον. Εκδόσεις Σπηλιώτη. Σ. 136.

804 - АВПРИ. «Копия письма Пелопонезских (сохранена орфография источника – авт.) греков к Екатерине II о наборе войск для России». Январь 1769. Ф. 89. Оп. Д. 91. Л. 3–4.

805 - Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 412.

806 - АВПРИ. «Всеподданейшее о народах славянских и ипиротских или Албано-греках и турецких албанцах приношение». Ф. 13. Оп. 13/2. Д. 781. Л. 3.

807 - Τρίτου Μ. Κοσμάς Αιτωλός. Ο φωτιστής του γένους – ο προφήτης. Αθήνα, 2000. Σ. 62.

808 - «Придёт время, когда одна женщина прялкой прогонит десять турок». Пророчество Космы Этолийского. // Ευθυμίας μοναχής. Οι προφητείες του αγίου Κοσμά του Αιτωλού μέσα στην Ιστορία. Αθήνα, 2004. Σ. 217.

809 - Μεταλληνός Γ. Παράδοση και αλλοτρίωση. Αθήνα, 2001. Σ. 107.

810 - Как мы уже отмечали в предыдущих главах нашего исследования, Косма, обладавший фундаментальными познаниями во многих научных областях, был, безусловно, знаком и с последними новациями в области сельского хозяйства.

811 - Παπαδόπουλος Σ. Αγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμού. Αθήνα, 2000. Σ. 133.

812 - Ευαγγελόπουλος Σ. Ελληνική εκπαίδευση. Τόμος Α Αθήνα, 1998. Σ. 76.

813 - Φινλευ Γ. Ιστορία της Ελληνικής Επαναστασεως. Τομ. Α. Σ. 27–28.

814 - Στρατηγού Μακρυγιαννη. Απομνημονεύματά. Εκδ. Μπάυρον (χ.χρ.τ.) Σ. 416.

815 - Там же. С. 87.

816 - Οράματα και θάυματα, Αθήνα, 1983.

817 - Γιαναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 240.

818 - Μαριούκα Α. Τα κατά την αναγέννησιν της Ελλάδος. Πειραιέυς, 1839–1852 14; και Τ. Θ'. Σ. 59–60.

819 - Γιαναρά Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1999. Σ. 241.

820 - Большинство лидеров коливадского движения были вынуждены покинуть Афон и рассредоточиться в разных областях Греции (преимущественно на островах Эгейского моря). Там ими были основаны монастыри, ставшие оплотом традиции и крупными духовными центрами, на базе которых происходила консолидация местного православного населения.

821 - Феоклит Дионисиатский. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды. Москва. 2005. С. 101.

822 - Καραμπερόπουλος Δ. Ρήγας καί Ορθόδοξη πίστη. Αθήνα, 2005. Σ. 42–45.

823 - Αμαντος Κ. Ανέκδοτα έγγραφα περί Ρήγα Βελιστινλή. Αθήνα, 1997 Σ. 145–149.