

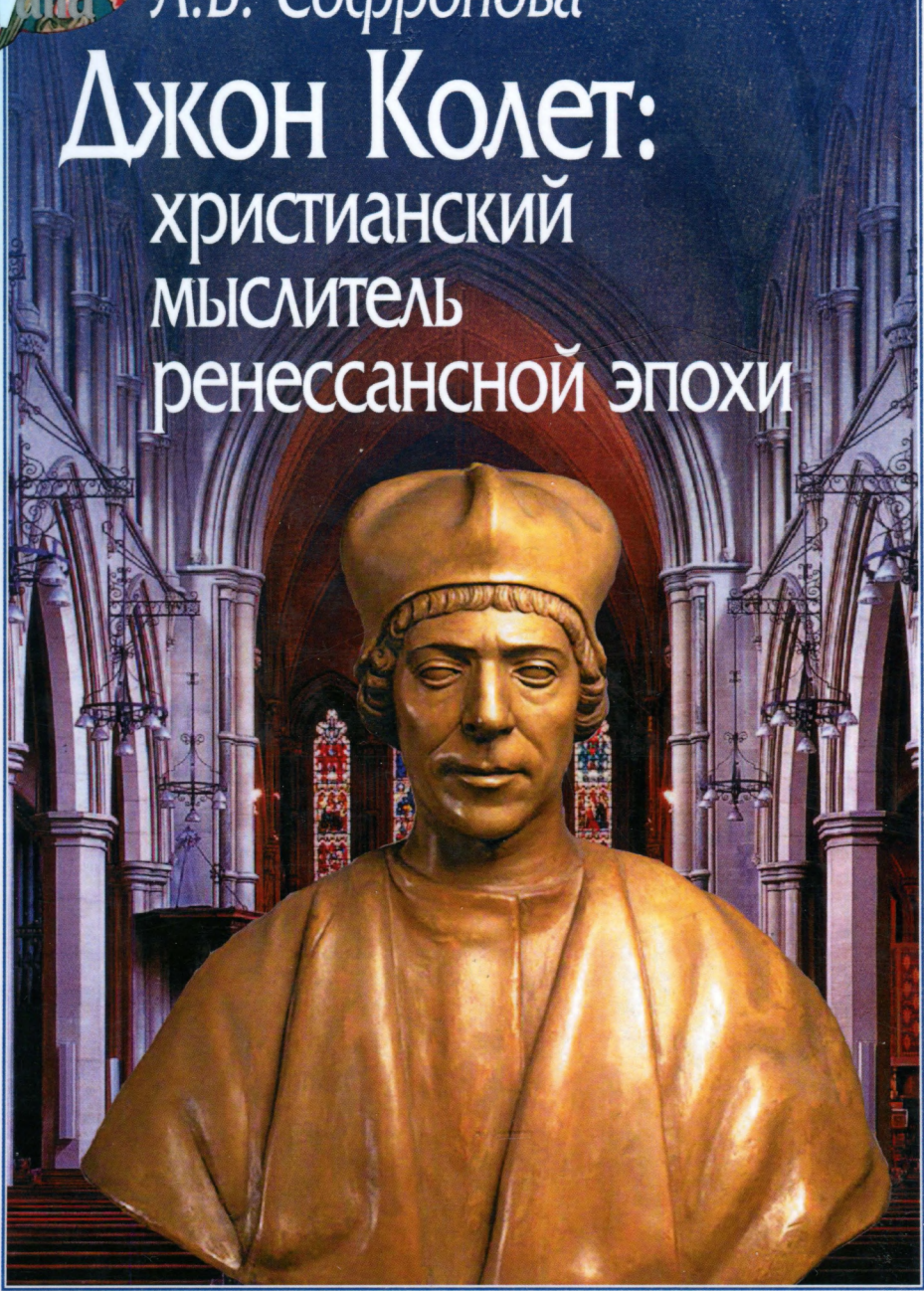
Л.В. Софронова
Джон Колет:
христианский мыслитель

ренессансной эпохи



Л.В. Софронова

Джон Колет: христианский мыслитель ренессансной эпохи





Lidia Sofronova

John Colet:
Christian Thinker
of the Renaissance

Center for humanitarian initiatives
Moscow–Saint-Petersburg
2016

Л.В. Софронова

Джон Колет:
христианский мыслитель
ренессансной эпохи

Центр гуманитарных инициатив

Москва – Санкт-Петербург
2016

УДК 94(100-87)(09)

ББК 63.3(0)4

С68

Серия MEDIAEVALIA
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН.
Основана в 2015 г.
Составитель и главный редактор А.К. Гладков

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор И.Н. Осинowskiй

Софронова Л.В.

С68 Джон Колет: христианский мыслитель ренессансной эпохи / Л.В. Софронова. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. — 440 с. — (MEDIAEVALIA)

ISBN 978-5-98712-654-7

В центре предлагаемого вниманию читателей исследования находится творческое наследие видного представителя христианской гуманистической мысли эпохи Возрождения Джона Колета (1467—1519). Ряд существующих в историографии образов, по мнению автора, искажают интеллектуальный и духовный облик Колета. Попытка очистить его от «наслоений» различных интерпретаций составляет стержень настоящей книги. Особое внимание уделяется анализу отношения интеллектуала к античной культуре, христианским текстам, исторической и философской мысли Ренессанса, корректируются представления о взаимоотношениях Колета с Марсилио Фичино и Эразмом Роттердамским. В монографии раскрывается специфика его теологических взглядов по ключевым для протестантизма проблемам оправдания верой, божественного предопределения и свободы воли, папской супрематии, анализируется предложенный им проект церковной реформы, исследуется комплекс проблем, касающихся отношения Колета к ереси.

Для историков, специалистов по культуре Возрождения, преподавателей, аспирантов, студентов, а также читателей, интересующихся историей Ренессанса и Реформации.

ISBN 978-5-98712-654-7

© Софронова Л.В., 2016

© Гладков А.К., составление серии, 2016

© Центр гуманитарных инициатив, оформление, 2016

Оглавление

| | |
|---|-----|
| Введение | 7 |
| Глава I. Джон Колет в памяти современников и интерпретации исследователей | |
| Жизнеописание Колета в конфессиональных спорах XVI в. | 23 |
| Трактовка мировоззрения Дж. Колета в исследованиях XVII—XXI вв. | 34 |
| Дж. Колет в отечественной исторической науке | 76 |
| Глава II. «Какова плантация, таково и дерево»: духовные и интеллектуальные истоки мировоззрения Дж. Колета | |
| Этапы становления: семья, школа, университет | 91 |
| «Клирик из Лондона»: самоидентификация и образовательное путешествие Колета | 120 |
| Глава III. Джон Колет и гуманизм: своеобразный характер учености христианского интеллектуала | |
| Классические языки в творческом арсенале Колета: границы образованности | 145 |
| Ad fontes: круг чтения и познавательные приоритеты христианского мыслителя | 157 |
| Дж. Колет и «Послания» (1495) Марсилио Фичино: отношение к античному наследию и гуманистической традиции | 185 |
| Уроки истории: Дж. Колет и «Богемская история» Энея Сильвия Пикколомини | 222 |
| Глава IV. Джон Колет и «христианский гуманизм» Эразма | |
| Послания апостола Павла в интерпретации Колета и Эразма | 239 |
| Колет против Эразма в застольных спорах в Оксфорде | 257 |
| Рецепция античной культуры в учебной программе школы св. Павла | 267 |
| Глава V. Теология Дж. Колета и Реформация | |
| Проблема оправдания в сотериологии Дж. Колета. | 287 |
| Дж. Колет о божественном предопределении и свободе воли | 304 |
| Между папством и Соборным движением: епископалистский взгляд на церковь | 314 |
| «Соборная проповедь»: критика церкви и программа ее реформы | 328 |

| | |
|---|------------|
| Новый Устав канониката собора св. Павла: попытка реализации реформы | 346 |
| Ultima ratio: Колет и ересь | 353 |
| Заключение | 391 |
| Библиография | 400 |
| Список сокращений | 422 |
| Указатель имен | 423 |
| Summary | 435 |
| Contents | 438 |

Введение

Предлагаемое вниманию читателей исследование посвящено анализу творческого наследия Джона Колета (1467—1519) — настоятеля собора св. Павла в Лондоне, известного теолога, реформатора, проповедника, ревнителя христианского просвещения. Колет происходил из богатой и влиятельной семьи. Его отец Генри Колет (1430?—1505) был богатейшим купцом-мерсером, лорд-мэром английской столицы, мать — Кристиан Невет (1446?—1521) принадлежала к древнему аристократическому роду, генеалогия которого восходит к донорманнскому периоду. Единственный оставшийся в живых из двадцати двух детей, Дж. Колет унаследовал значительные земельные владения в Лондоне и за его пределами и впоследствии употребил это наследство на благотворительные цели. Закончив Кембриджский университет, в 1492—1496 гг. совершил традиционное для английских интеллектуалов того времени образовательное путешествие на континент, в ходе которого познакомился с идеями флорентийских неоплатоников М. Фичино и Дж. Пико дела Мирандола и переписывался с главой Платоновской академии. По возвращении на родину, обосновался в Оксфорде и в рамках университетского курса теологии впервые в Англии публично толковал Послания апостола Павла. Высокую оценку экзегетическим лекциям Колета дал Эразм Роттердамский, посетивший Оксфорд в 1499 г. и ставший с этого времени его активным корреспондентом и близким другом. Признанный глава оксфордских интеллектуалов, Колет был духовным наставником Т. Мора, связан узами дружбы с гуманистами У. Гроцином, Т. Линакром, У. Лили. Он владел несколькими церковными бенефициями, самой значительной из занимаемых им церковных должностей была должность настоятеля собора св. Павла — кафедрального храма английской столицы (1504—1519). Глубоко убежденный в необходимости реформирования церковной жизни декан предпринял попытку ее осуществления в рамках канониката собора, разработав новую редакцию Устава. Современники знали Дж. Колета как ревнителя христианского благочестия, талантливого проповедника, имевшего влияние при дворе Генриха VIII. Его «Соборная проповедь» (1512), включавшая наряду с критикой пороков клира программу церковной реформы, стала основанием для причисления Колета к традиции раннего протестантизма. В 1509 г. декан основал грамматическую школу св. Павла, где стараниями его друзей-гуманистов была реализована гуманистическая учебная программа, включавшая освоение как латинской, так и греческой словесности.

Таким образом, воззрения и деятельность Джона Колета, отнюдь не являвшегося человеком «второго плана» в английской истории раннего Нового времени, вызывают обоснованный интерес современного исследователя. В зарубежной, в основном, британской историографии Колету посвящено немало специальных трудов и разделов в общих работах по истории церкви, англиканской Реформации, хотя оценки английских ученых далеко не свободны от конфессиональных пристрастий. Однако в отечественной исторической науке он, заслоненный гениями Эразма и Мора, до сих пор остается мало знакомой фигурой в череде представителей английского Ренессанса. Это обедняет отечественное англоведение, поскольку специальный анализ деятельности и мировоззрения Колета содействует адекватному пониманию интеллектуальной и духовной жизни английского общества на рубеже XV—XVI вв. Кроме того, наличие в зарубежной историографии довольно обстоятельных биографий Колета, а также трудов, посвященных отдельным аспектам его деятельности, не исключает нового изыскания в этой области. Данное исследование, выполненное в русле актуальной сегодня «персональной истории»¹, сфокусировано на мировоззрении как составной части внутреннего мира человека: на формировании его интеллектуальной матрицы, исканиях его ума и духа, проблемах самоидентификации, целеполагании, индивидуальном выборе и инициативе. Подобный ракурс, впервые избранный в отношении интеллектуального наследия и деятельности Дж. Колета, позволяет избежать распространенных в историографии ошибок при интерпретации его взглядов, экзегетического опыта, реформаторской практики и более корректно соотнести их с традициями гуманизма, так называемого «христианского гуманизма», Реформации.

Упомянем еще одно обстоятельство, которое следует учитывать в любом изыскании, связанном с предреформационной Англией: с 1980-х гг. английская история начала раннего Нового времени была подвергнута кардинальному пересмотру в трудах ученых ревизионистского и постревизионистского направлений. Научные дискуссии в новейшей британской историографии по проблемам истории Реформации, английского гуманизма способствовали значительному расширению горизонта исследований, серьезному приращению исторического знания, выработке нового уровня требований к работе с источником и к аргументации выводов. В свете научных достижений современных британских историков и новых исследовательских возможностей тема данной книги в разных своих аспектах вновь приобрела отчетливую дискуссионность.

Попытки адекватно определить характер и оригинальные особенности мировоззрения Колета наталкиваются на трудности понятийного порядка.

¹ Подробнее см.: *Репина Л.П.* От «истории одной жизни» к «персональной истории» // *История через личность: Историческая биография сегодня* / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2010. С. 55—74.

Самая главная связана с неоднозначным пониманием ключевых для данного предмета исследования понятий — «гуманизм», «гуманист», которые уже долгое время являются предметом научных спекуляций². Необходимо учитывать, какое содержание термина имеет в виду тот или иной исследователь, называя (или не называя) Колета гуманистом, «христианским гуманистом». Автор настоящей работы, ориентируясь на новейшие исследования отечественных ренессансоведов³, понимает под гуманизмом идейное течение, являвшееся стержнем всей культуры Возрождения в Западной и Центральной Европе с середины XIV до начала XVII в. Гуманизм охватил весь спектр гуманитарных знаний: филологические штудии, риторику, поэтику, искусство, историю, педагогику, этику, философию. Признавая многогранность, неоднородность и наличие разных направлений внутри европейского гуманизма, мы склонны выделять в нем некое общее идейное ядро, характеризующееся следующими чертами:

- приоритет «изучения человеческого» (“*studia humanitatis*”) в отличие от характерного для Средневековья доминирования «изучения божественного» (“*studia divina*”); преимущественный интерес к феномену человека обусловил антропоцентричный характер культуры Возрождения в целом;
- формирование нового идеала человека, главным принципом которого является представление о достоинстве (“*dignitas*”); наделенный разумом и бессмертной душой, обладающий добродетелями, свободой в поступках и помыслах и безграничными творческими возможностями, человек является центром мироздания;
- преклонение перед человеческим разумом; признание мудрости и познания высшим благом, счастьем, подлинным благородством человека;
- светское восприятие и осмысление мира, утверждение высокой ценности земного бытия;
- культ античности и стремление возродить идеи и дух античной культуры;
- ученые занятия, досуг как составляющая часть “*studia humanitatis*”;
- разработка (наряду с идеалом созерцательной жизни) концепции жизни активной, направленной на благо общества;
- высокая культура устной и письменной речи, ориентированная на подражание авторам классической древности;

² См.: *Giustiniani V.R. Homo, Humanus, and the Meanings of Humanism // JHI. 1985. Vol. 46. № 2. P. 167—195; The Cambridge Companion to Renaissance Humanism / Ed. J. Kraye. Cambridge, 1996. P. 1—20; Interpretations of Renaissance Humanism / Ed. A. Mazzocco. Leiden, 2006. P. 1—18.*

³ Например, см.: *Брагина Л.М. Гуманизм // Культура Возрождения: Энциклопедия. В 2-х томах / Под ред. Н.В. Ревякиной и О.Ф. Кудрявцева. М., 2007. Т. 1. С. 477—479; Кудрявцев О.Ф. Возрождение // Там же. С. 356—359.*

- установка на индивидуализм и самореализацию личности;
- протест против диктатуры церкви в духовной жизни общества, критика схоластики с ее формально-логическим методом, догматизмом и верой в авторитеты; интеллектуальная «всеядность» и познавательный оптимизм;
- критика пороков церкви и ее служителей; индифферентное отношение к проблемам христианской догматики, стремление подчеркнуть в христианстве нравственную и философскую сущность.

Принципиальное значение для нашего исследования имеет понятие «христианский гуманизм», понимание которого в историографии также является неоднозначным⁴. Автор считает некорректным использование этого термина для указания на отличие северного — религиозного — гуманизма от светского (или даже языческого) гуманизма Италии, поскольку паганизм последнего был преувеличен исследователями⁵. Мало полезным следует признать и применение его для объяснения специфики отношения гуманизма к религии и к Реформации в силу многовариантности этого отношения у разных его представителей⁶. В настоящей работе «христианский гуманизм» употребляется в более узком смысле как синоним ренессансного гуманизма эразмианского толка. К его специфическим чертам нужно отнести:

- сознательное и настойчивое стремление к синтезу античной культуры (литературных форм и философских идей) с христианством;

⁴ Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt / Ed. A.J. Vanderjagt, A.A. MacDonald, Z.R.W. von Martels, J.R. Veenstra. Leiden, 2009.

⁵ Представление о языческом характере культуры итальянского Возрождения своим появлением обязано, как известно, Я. Буркхардту (см. анализ его концепции в новом русском издании: *Володарский В.М.* Якоб Буркхардт. Жизнь и творчество // *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М., 1996. С. 521—540). Американский ученый А. Хима (*Хима А.* The Continental Origins of English Humanism // *Huntington Library Quarterly*. 1940. Vol. 4. P. 3) поддерживал постулат о паганизме итальянского гуманизма; с другой стороны, Д. Буш (*Bush D.* The Renaissance and English Humanism. Toronto, 1939. P. 69) отказывался от противопоставления христианского Севера и языческого Юга; Ч. Тринкаус (*Trinkauss Ch.* In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought. Chicago, 1970) указывал на христианскую составляющую итальянского Ренессанса; также см.: *Ревякина Н.В.* Христианские истоки гуманистической мысли Италии XIV—XV вв. // *Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи*. М., 1997. С. 14—20.

⁶ В свое время А. Хима (*Хима А.* Erasmus and Dynamic Christianity // *Scrinium Erasmianum* / Ed. J. Coppens. Leiden, 1969. Vol. 2. P. 162), указав на несовместимость Христианства и Античности, констатировал, что «нет и не может быть такой вещи, как христианский гуманизм». На неэффективности и ненужности этого понятия настаивал и А. Фергюсон (*Ferguson A.* Humanism as a Mode of Perception: The Case of England // *Medieval and Renaissance Studies* / Ed. F. Tirro. Durham, 1982. P. 222). Также см.: *Fox A.* Facts and Fallacies: Interpreting English Humanism // *Reassessing the Henrician Age: Humanism, Politics and Reform, 1500—1550* / Ed. A. Fox and J. Guy. Oxford, 1986. P. 9—33.

- акцент на изучении Св. Писания (особенно апостольских Посланий), строгая филологическая критика библейских текстов;
- философское, преимущественно этическое, толкование христианства как «философии Христа»;
- приоритет «внутренней религии», независимой от церкви, от священства как носителя благодати, от системы христианских таинств; стремление к личному благочестию путем подражания Христу;
- просветительство и пропаганда переустройства общества на основе евангельских заветов⁷.

Данные терминологические уточнения позволяют более корректно представить стратегию исследования.

До недавнего времени основные сочинения Колета были практически недоступны отечественным историкам, которые, к тому же, не выказывали интереса к текстам, сосредоточенным на проблемах христианской теологии. Весь массив источников, использованный в монографии, можно распределить на пять групп. В первую группу вошли труды, вышедшие из-под пера Дж. Колета, которые, в свою очередь, могут быть дифференцированы в соответствии с их жанровой принадлежностью. Колет был, прежде всего, комментатором, поэтому большую часть его творческого наследия составляют труды по библейской экзегетике: комментарии Послания апостола Павла к Римлянам⁸, первого Послания к Коринфянам⁹ апостола Петра¹⁰. Мы учитываем датировку и хронологию сочинений Колета, предложенную Дж. Глизоном¹¹, в частности, в отношении двух

⁷ Подробнее см.: *Софронова Л.В.* Эразм о Джоне Колете и Жане Витрие: собирательный образ «христианского гуманиста» // СВ. 2010. Вып. 71 (1—2). С. 242—266.

⁸ Два варианта этого комментария — полный (толкование всех шестнадцати глав) и незаконченный краткий (толкование пяти первых глав) — составляют два отдельных произведения: *Colet J. Joannis Coleti Enarratio in Epistolam S. Pauli ad Romanos. An Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans, delivered as Lectures in the University of Oxford about the year 1497, by John Colet D.D.* / Ed. and trans. J.H. Lupton. L., 1873; *Epistolae B. Pauli ad Romanos Expositio // Colet J. Joannis Coleti Opuscula Quaedam Theologia: Letters to Radulphus on the Mosaic Creation; On Christ's Mystical Body the Church; Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans (Chap. I—V)* / Ed. and trans. J.H. Lupton. L., 1876. P. 49—100 (анг.); P. 197—183 (лат.) Далее ссылки соответственно: *Ad Romanos*; *Ad Romanos 1—5*.

⁹ *Colet J. Joannis Coleti Enarratio in Epistolam S. Pauli ad Corinthios. An Exposition of St. Paul's First Epistle to the Corinthians, by John Colet* / Ed. and trans. J.H. Lupton. L., 1874; далее ссылки — *Ad Corinthianos* — даются на новое издание 1985 г.: *Colet J. Joannis Coleti Enarratio in Epistolam Primam B. Pauli ad Corinthianos. Commentary on First Corinthians. A New Edition of the Latin Text, with Translation, Annotations, and Introduction* / Trans. and introd. by B. O'Kelly and C.A.L. Jarrott. N.Y., 1985.

¹⁰ *Colet J. Joannis Coleti Enarratio In Primam B. Petri Epistolam // Colet J. Joannis Coleti Opuscula.* P. 283—303.

¹¹ Подробнее см.: *Gleason J.B.* *Jonh Colet.* Berkeley, 1989. P. 67—92. Американский историк отверг традиционное мнение о том, что эти толкования были созданы в

толкований Послания к Римлянам. Новая точка зрения на последовательность этих комментариев предоставляет дополнительные аргументы как при оценке метода экзегетики Колета и его влияния на библейскую филологию Эразма, так и его отношения к идеям флорентийских неоплатоников. К данной подгруппе относятся также комментарий Книги Бытия, выполненный Колетом в традиционном жанре «толкования на Семиднев»¹², парафразы Молитвы Господней¹³ и «Иерархий» Псевдо-Дионисия¹⁴. Собственные сочинения английского мыслителя представлены двумя теологическими трактатами: «О строении святого мистического Тела Христа, которое есть церковь», «О таинствах церкви»¹⁵. То обстоятельство, что собственные труды Колета посвящены проблемам экклесиологии, является, на наш взгляд, важным свидетельством его самоидентификации как клирика. Проповеди Колета представлены единственной сохранившейся «Соборной проповедью» (1512), содержащей исчерпывающую информацию о специфике его концепции церковной реформы¹⁶. Его перу принад-

оксфордский период (около 1498—1499 гг.) и что первым был краткий, незаконченный комментарий пяти начальных глав Послания, в котором нет упоминаний флорентийских неоплатоников; полный же комментарий, где цитируются сочинения Фичино и Пико, свидетельствуя об их влиянии на Колета, был написан позже. См.: *Lupton J.H. A Life of John Colet, D.D., Dean of St. Paul's, and Founder of St. Paul's School. L., 1887. P. 62—63; Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Oxford, 1963. P. 26—37.*

¹² Комментарий Книги Бытия оформлен в виде писем к некоему молодому человеку по имени Радульф: *Colet J. Epistolae ad Radulphum. Letters to Radulphus on the Mosaic Creation // Colet J. Joannis Coleti Opuscula. P. 3—27 (анг.), P. 165—182 (лат.);* далее — *Ad Radulphum.*

¹³ *Colet J. A Short Paraphrase on the Lord's Prayer, by Dr. Colet, inserted in the collection of prayers entitled, The Prymer of Salysbury Use or, Hore beatissime Virginis Marie secundum usum Sarum totaliter ad longum. Paris, 1532 // Knight S. The Life of Dr. John Colet, Dean of St. Paul's, in the Reigns of K. Henry VII and K. Henry VIII and Founder of St. Paul's School: With an Appendix Containing Some Account of the Masters and More Eminent Scholars of that Foundation, and Several Original Papers Relating to the Said Life. L., 1724. Miscellanies XII. P. 388—389.*

¹⁴ *Colet J. Ioannes Coletus Super Opera Dionysii: Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius by John Colet, D.D., formerly Dean of St. Paul's / Ed. and trans. J.H. Lupton. L., 1869; далее — De caelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia.*

¹⁵ *Colet J. De compositione sancti corporis Christi mystici, quae est Ecclesiae // Colet J. Joannis Coleti Opuscula. P. 29—49 (анг.); P. 183—197 (лат.); Colet J. Joannis Coleti Opus De Sacramentis Ecclesiae: A Treatise on the Sacraments of the Church, by John Colet, D.D. / Ed. J.H. Lupton. L., 1867; далее — De sacramentis. Это единственное из сочинений Колета, не переведенное Дж. Лаптоном на английский язык. Мы учитывали также новое издание с английским переводом Дж. Глисона см: *Gleason J.B. Jonh Colet. P. 270—330.**

¹⁶ Самое раннее издание Соборной проповеди относится к 1512 г., но оно не дошло до наших дней. Известны английские версии выступления декана, опубликованные в Лондоне в 1530 г. (перевод Т. Лупсета) и в 1661 г. (перевод Томаса Смита). Последний вариант трижды перепечатывался в XVIII в. (1701, 1708, 1724). Оригинальный латинский текст издан С. Найтом: *Oratio Habita a Doctore Joanne Colet,*

лежат также документы уставного характера, в частности, два варианта редакции Устава канониката собора св. Павла, дающие представления о попытке реализации проекта церковной реформы¹⁷, а также Устав школы св. Павла (1518), служащий незаменимым источником для изучения педагогической и просветительской концепции Дж. Колета¹⁸. Сложным в жанровом отношении является учебное пособие «Aeditio», включающее, помимо Колетовой элементарной латинской морфологии, его Катехизис и «Статьи для поступления в школу св. Павла»¹⁹. Уникальные сведения об отношении английского мыслителя к античности, к идейным исканиям и концепции «всеобщей религии» флорентийского неоплатоника М. Фичино дает разнообразный материал маргинальных записей Колета на полях венецианского (1495 г.) издания «Посланий» Фичино²⁰. Эпистолярное наследие Колета, включающее его переписку с Эразмом, Мором, Фичино и другими деятелями эпохи, опубликовано в известных изданиях Х.М. и П.С. Алленов, Э. Роджерс, С.Р. Джейна²¹. Важным источником по истории

Decano Sancti Pauli, Ad Clerum in Convocatione, anno 1511 // *Knight S. The Life of Dr. John Colet, Dean of St. Paul's, in the Reigns of K. Henry VII and K. Henry VIII and Founder of St. Paul's School: With an Appendix Containing Some Account of the Masters and More Eminent Scholars of that Foundation, and Several Original Papers Relating to the Said Life.* L., 1724. P. 239—249. Мы учитывали английский (1887) перевод Дж. Лаптона: *Lupton J.H. A Life of John Colet.* P. 293—305; повторное издание данного перевода см.: *English Historical Documents. Vol. V (1485—1558) / Ed. C.H. Williams.* L., 1967. P. 652—660. Русский перевод см.: *Колет Дж. Проповедь к клиру, произнесенная на Соборе / Вступ. ст., пер., коммент. Л.В. Софроновой // Textum Historiae: исследования по теоретическим и конкретно-историческим проблемам всеобщей истории. Межвуз. сб. науч. тр. Н.Новгород, 2005. С. 107—121.* В дальнейшем ссылки даются на латинский (*Oratio habita ad clerum*) и русский варианты.

¹⁷ *Colet J. Statuta Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli. Epitome of the Statutes, by Dean Colet, 1505—1518; Exhibita a Joanne Collet Decano, reverendissimo Patri et Domino Cardinali Eboracensi ac Apostolico Legato a latere [Wolsey], pro Reformatione Status Residentiariorum in Ecclesia Sancti Pauli, primo Septembris, Anno Domini 1518 // Registrum Statutorum et Consuetudinum Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli Londinensis / Ed. W.S. Simpson.* L., 1873. P. 237—246.

¹⁸ Первая версия Устава (*Boke of Ordinaunce, 1512*) целиком не сохранилась; ее отрывки, касающиеся роли мерсеров в управлении школой, опубликована в архиве компании: *Acts of Court of the Mercer's Company. 1453—1527 / Ed. L. Lyell, F. Watney.* Cambridge, 1936. P. 404. Издание, отправленное 18 июня 1518 г. учителю У. Лили, было опубликовано в приложениях монографий С. Найта (*Knight S. The Life.* P. 356—359) и Дж. Лаптона (*Lupton J.H. A Life.* P. 271—284). Мы пользовались новым изданием источника: *Colet J. Statuta Paulinae Scholae // English Historical Documents. Vol. V. 1484—1558 / Ed. C. Williams.* L., 1967. P. 1039—1045.

¹⁹ *Colet J. Ioanni Coleti Theologi et Decani divi Pauli, Aeditio cum quibusdam G. Lili Grammaticae Rudimenta // Lupton J.H. A Life of John Colet. Appendix B.* P. 285—292.

²⁰ *Colet J. Marginalia // Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino.* Oxford, 1963. P. 84—134.

²¹ *Erasmus Desiderius. Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami / Rec. per P.S. et H.M. Allen.* 12 vols. Oxford, 1906—1958; *More T. The Correspondence of Sir Thomas More / Ed. E.F. Rogers.* Princeton, 1947; *Jayne S.P. John Colet and Marsilio Ficino.* P. 81—84.

создания грамматической школы св. Павла служит послание Колета папе Юлию II с просьбой о предоставлении патента, освобождающего школу от юрисдикции канцлера собора и епископа Лондонского²². Эпистолярные источники позволяют анализировать и сопоставлять взгляды Колета и его корреспондентов, реконструировать события его жизни, выяснить характер восприятия идей и деятельности Колета его близким окружением. Первую группу источников можно дополнить двумя завещаниями Колета, актуальными сведениями о финансировании школы, управлении ею, а также имплицитной информацией о характере религиозности их автора²³. В своей совокупности данные этих источников позволяют выявить самостоятельную и оригинальную систему богословских, просветительских взглядов Колета, его общий умственный и духовный настрой.

Вторая группа источников образована трудами других авторов — гуманистов, протестантских реформаторов, представителей патристики, средневековых теологов, педагогов, необходимыми для выявления специфики интеллектуальных вкусов и воззрений Колета по различным проблемам гуманистической и реформационной идеологии. Следует отметить многочисленные сочинения Эразма: письма, в которых содержатся упоминания о Колете и оценки различных аспектов его деятельности²⁴, педагогические труды, предназначенные для использования в школе св. Павла²⁵, стихи²⁶, диалоги, богословские тексты²⁷. Большое значение для осмыс-

²² *Archaeologia or Miscellaneous Tracts*. L., 1910. Vol. 62. Part I. P. 236—238. Также см. письмо Кристоферу Урвику — уникальное по своей информации о чтении Колетом «Богемской истории» Энея Сильвия Пикколомини: *Colet J. Epistola ad Christofero Wreswyke. An Unpublished Letter of John Colet / Trans. W.K. Ferguson // The American Historical Review*. 1934. Vol. 39. P. 696—699.

²³ См.: *Testamentum Ioanni Coleti // Knight S. The Life*. P. 282—285; 400—409.

²⁴ Помимо издания П.С. Аллена, в работе использовались английское издание Ф.М. Николса и публикация Эразмовых писем кембриджского периода: *The Epistles of Erasmus. From His Earliest Letters to His Fifty-First Year / Ed. and transl. F.M. Nichols*. London, 1901. Vol. I; *Erasmus and Cambridge: The Cambridge Letters of Erasmus / Trans. D.F.S. Thomson with introduction, notes and commentary by H.C. Porter*. Toronto, 1963.

²⁵ Среди них отметим особенно востребованное в учебном процессе методическое пособие для учителя «О способе обучения, а также чтения и толкования авторов» (*“De ratione studii ac legendi interpretandique auctores”*, 1512). Русский перевод см.: *Эразм Роттердамский. О способе обучения, а также чтения и толкования авторов / Пер. и комм. Л.В. Софроновой // Textum Historiae: исследования по теоретическим и эмпирическим проблемам всеобщей истории*. Н. Новгород, 2007. Вып. 2. С. 106—119 (советы относительно программы и приемов обучения классическим языкам); рекомендации руководителям грамматических школ по выбору и подготовке учителя: *Эразм Роттердамский. О способе обучения // Из истории античного общества*. Межвуз. сб. Н. Новгород, 2003. С. 177—185.

²⁶ *Erasmus Desiderius. The Poems of Desiderius Erasmus / Ed. and transl. D.C. Reedijk*. Leiden, 1956. № 86—90.

²⁷ В книге использовались несколько фундаментальных изданий трудов Эразма:

ления своеобразия интеллектуального облика Колета имеет привлечение произведений гуманистов Дж. Лили²⁸, Т. Мора²⁹, Дж. Пико делла Мирандолы³⁰, М. Фичино³¹, Энея Сильвия Пикколомини³², Поджо Браччоли-

Erasmus Desiderius. Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrate. Amsterdam, 1969—2010 (36 vols.). В силу недоступности для нас в амстердамском издании некоторых сочинений, например, трактата «Небольшой спор о страдания Христа» (*Erasmus. Disputatiuncula de Taedio, Pavore, tristitia Jesu, instante Supplicio Crucis, deque verbis, quibus visus est Mortem deprecari, Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*) привлекалось лейденское издание трудов Эразма: *Erasmus Desiderius. Opera omnia* / Ed. J. Le Clerc. 10 Vols. Leiden, 1703—1706. Vol. V. P. 1264—1294). Также использовалось торонтское издание эразмианы в английском переводе: *Erasmus Desiderius. The Collected Works of Erasmus* / Transl. and ed. R.A.B. Mynors etc. Toronto, 1974—2011 (78 Vols.). Среди изданий отдельных трудов Эразма наиболее значимо: *Erasmus Desiderius. Annotations on New Testament. Facsimile of the Final Latin Text with all earlier Variants* / Ed. A. Reeve. Leiden, 1993.

²⁸ *Lily G. Virorum aliquot in Britannia qui nostro seculo eruditione et doctrino clari memorabilitesque fuerunt, elogia per G. Lilium enarata.* Basle, 1559.

²⁹ *More T. The Correspondence of Sir Thomas More* / Ed. E.F. Rogers. Princeton, 1947; *Idem. De Tristitia Christi* / Ed. and transl. C.H. Miller // *Collected Works of Thomas More.* New Haven—London, 1976. Vol. 14. Part 1—2; *More T. Dialogue Concerning Heresies* / Ed. C.S. Lewis. N.Y., 2006. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.thomasmorestudies.org/library.html>.

³⁰ *Pici Mirandulensis Oratio de hominis dignitate.* Bologna, 1496. Латинский текст «Речи» (оцифрованное издание 1496 г.) с подробными комментариями см. на тематическом сайте: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/incunab/testo/editio.html. Современное издание также доступно в электронной версии, см.: *Pico della Mirandola Giovanni. De hominis dignitate.* Heptaplus. De Ente et Uno. E scritti varii / A cura di E. Garin. Firenze, 1942. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.scribd.com/doc/2723623/Oratio-de-Hominis-Dignitate>. В русском переводе «Речи» (Эстетика Ренессанса: Антология. М., 1981. Т. 1. С. 248—265) отсутствует деление на параграфы. *Pici Mirandulensis Apologia; Pico della Mirandola. Heptaplus // Pico della Mirandola. On the Dignity of Man. On Being and the One.* Heptaplus / Trans. Ch.G. Wallis etc. N.Y., 1998. P. 63—170. Перевод на русский язык (вероятно, с издания *Pico della Mirandola, Gianfrancesca Pico. Opera omnia.* Basle, 1557—1573; reprint: Lubrecht/Hildesheim, 1969) см.: http://navadhi.narod.ru/el_texts/Pico/heptaplus.doc. К сожалению, не удалось установить автора этого перевода.

³¹ *Ficinus M. Epistolae Marsilii Ficini Florentini.* Venetiis, 1495 (нам оказалась доступной оцифрованная версия парижского издания 1559 г.: http://www.uni-mannheim.de/mateo/itali/autoren/ficinus_itali.html#fm201); *Ficino M. The Letters of Marsilio Ficino.* L., 1975—2010. Vol. I—VIII; *Idem. De raptu Pauli // Prosatori Latini del Quattrocento* / A cura di E. Garin. Milano—Napoli, 1952. P. 932—968; *Idem. Theologia Platonica de immortalitate animarum: duo de viginti libris, Marsilio Ficino Florentino, philosopho, sacerdote ac medico, Graece Latineque doctissimo, autore comprehensa: ad vetustissimi codicis exemplar summo studio castigata.* Parisiis, 1559; *Idem. Platonica theologia de immortalitate animorum ad Laurentium Medicem virum magnanimum* / Ed. R. Marcel. Paris, 1964. *Ficinus M. De Sole et lumine // Ficinus M. Opera omnia.* Basileae, 1576. P. 965—975; P. 976—986.

³² *Piccolomini A. Aeneae Silvii Historia Bohemica* / Latin edition and czech translation by D. Martinková, A. Hadravová and J. Matl. Prague, 1998; *Idem. Aeneae Sylvii, Senensis, S. Rom. Ecclesiae cardinalis. De Bohemorum, et ex his imperatorum aliquot*

ни³³, Баптисты Мантуана³⁴, Р. Гагена³⁵, Лефевра д' Этапля³⁶, сочинений Дж. Виклифа³⁷, Дж. Савонаролы³⁸, трудов идеологов англиканства (У. Тиндела, Дж. Фокса, Х. Латимера³⁹) и лютеранства⁴⁰. Значительным подспорьем в нашей работе служат немногочисленные переводы ряда трудов этих авторов на русский язык, выполненные Ю.М. Каган, П.К. Губером, Н.В. Ревякиной, О.Ф. Кудрявцевым, И.Х. Черняком, Ю.Ф. Шульцем, И.Л. Григорьевой⁴¹. Для контекстуализации взглядов Колета по сотериологической

origine ac gestis, ad illustrissimum Principem et Dominum Alfonsum Regem Aragonum, Historia. Francofurti, MDCLXXXVII.

³³ *Поджо Браччолини*. Письмо к Леонардо Бруни / Пер. Ю.Х. Копелевич // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии / Под ред. М.А. Гуковского. М., 1963. С. 92—100.

³⁴ *Baptista Spagnuoli Mantuanus*. Adulescentia: The Eclogues of Mantuan / Transl. and ed. Lee Piepho. N.Y., 1989.

³⁵ *Gaguin R.* Epistolae et orationes / Ed. L. Thuasne. 2 vols. Paris, 1903.

³⁶ *Lefèvre d'Étaples J.* The Prefatory Epistles and Related Texts / Ed. E.F. Rice. N.Y., 1972.

³⁷ *Wicliffe J.* Tractatus de Mandatis divinis, 1375—76 / Ed. J. Loserth and F.D. Matthew. L., 1922.

³⁸ *Savonarola G.* Meditations on Psalm LI and on Part of Psalm XXXI / Ed. and trans. E.H. Perowne. Oxford, 1900; *Idem*. Prison Meditations on Psalm 51 and 31 / Ed. J.P. Donnelly. Milwaukee, 1994; *Idem*. Selected Writings of Girolamo Savonarola: Religion and Politics, 1490—1498 / Trans. and ed. by A. Borelli, M. Pastore Passaro. London—New Haven, 2006.

³⁹ *Tyndale W.* An Answer unto M. Mores Dialogue // The Whole Works of W. Tyndall, John Frith, and Doct. Barnes, three worthy Martyrs and principall teachers of this Church of England collected and compiled in one Tome together / Ed. J. Foxe. L., 1573; *Foxe J.* Acta et monumenta. Actes and Monuments of Matters Happening in the Church / Ed. J. Pratt. 8 vols. L., 1877; *Latimer H.* Sermons / Ed. G.E. Corrie. Cambridge, 1844.

⁴⁰ В связи с концепцией об оправдании более всего важны «Аугсбургское исповедание» и «Апология Аугсбургского исповедания» Ф. Меланхтона. Электронный вариант латинского текста источников см.: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds3.iii.ii.html>; Книга Согласия. Вероисповедание и учение лютеранской церкви / Пер. К. Комарова. Минск, 1996.

⁴¹ *Эразм Роттердамский*. Философские произведения / Пер. Ю.М. Каган. М., 1996; *Эразм Роттердамский*. Стихотворения. Иоанн Секунд. Поцелуи / Пер. Ю.Ф. Шульца. М., 1983; *Эразм Роттердамский*. Разговоры запросто / Пер. С.П. Маркиша. М., 1969; *Эразм Роттердамский*. Похвала Глупости / Пер. П.К. Губера, под ред. С.П. Маркиша. М., 1960; *Мор Т.* Письмо Джону Колету / Пер. и примеч. В.Д. Балакина // История социалистических учений. Сб. статей. М., 1984. С. 277—283; *Мор Т.* Утопия / Пер. Ю.М. Каган. Вст. ст. И.Н. Осиновского. М., 1978; *Мор Т.* Послание Оксфордскому университету (1518) / Пер. Ю.М. Каган // *Мор Т.* Утопия. М., 1978. С. 300—311; *Мор Т.* Послание Томаса Мора к Мартину Дорпу; Письмо к монаху; Послание Томаса Мора к Эдуарду Ли / Пер. Ю.М. Каган; коммент. И.Н. Осиновского // *Осиновский И.Н.* Эразм Роттердамский и Томас Мор. Из истории ренессансного христианского гуманизма. М., 2006. С. 142—217; Корреспонденция Эразма эпохи первого английского путешествия / Вступ. статья, перевод и коммент. И.Л. Григорьевой // Культурные связи в Европе эпохи Возрождения. М., 2010. С. 211—227; *Фичино М.* Философия и религия — сестры; Согласие Моисея и Платона / Пер. О.Ф. Кудрявцева // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М., 1997. С. 92—95;

проблематике преимущественное значение имеют труды Августина, чаще других цитируемые Колетом⁴², по проблемам экзегетики — труды Иеронима, Петра Ломбардского, Фомы Аквинского⁴³. Корректная интерпретация экклесиологических воззрений Колета требует привлечения «Иерархий» Псевдо-Дионисия, который был бесспорным авторитетом для английского мыслителя в самых разных вопросах церковной жизни⁴⁴. Кроме того, воссоздание круга чтения и оценка общего характера эрудиции Колета потребовали обращения к сочинениям целого ряда античных, средневековых и ренессансных авторов — Платона, Теренция, Цицерона, Овидия, Вергилия, Сенеки, Ювенала, Светония, Эпиктета, Дионисия Катона, Плотина, Лактанция, Евсевия, Гуто из Флёри, Г. Дуранда, Данте.

Третью группу источников образуют сочинения английских хронистов XV—XVI вв. — Р. Фабиана, Р. Холиншеда, Р. Графтона, Дж. Стау, Э. Холла⁴⁵.

Фичино М. Избранные письма / Пер. О.Ф. Кудрявцева // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. М., 2004. С. 253—270; *Фичино М.* О христианской религии / Пер. Н.В. Ревякиной // Гуманизм Возрождения и вызовы времени. Иваново, 2006. С. 45—46; *Итальянский гуманист и педагог Витторино да Фельтре в свидетельствах учеников и современников* / Вступ. статья, перевод, коммент. Н.В. Ревякиной. М., 2007; *Валла Л.* Сопоставление Нового Завета / Пер. И.Х. Черняка // *Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 368—376. *Поджо Браччолини.* Письмо к Леонардо Бруни / Пер. Ю.Х. Копелевич // *Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии* / Под ред. М.А. Гуковского. М., 1963. С. 92—100.

⁴² *Августин.* Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1901—1915. Т. 1—8; латинские тексты трактатов «О Граде Божьем», «Толкование Книги Бытия», «О Троице», «Толкование на Псалом 22» взяты из латинской серии «Патрологии» Жака-Поля Минья: PL. Vol. 41. Col. 0011—0804; PL. Vol. 34. Col. 0245—0480; Vol. 42. Col. 0819—1098. Vol. 36. Col. 172.

⁴³ *Hieronimus.* Commentatorium In Evangelium. Matthaei Lib. IV // PL. Vol. 26. Col. 0015—0318D; *Idem.* Apologia adversus libros Rufini // PL. Vol. 23. Col. 0395—0492A; *Ambrosius.* Expositio in Lucam // PL. Vol. 15. Col. 1527—1870D; *Petrus Lombardus.* Sententiarum libri quattuor // PL. Vol. 192. Col. 0519—1964; *Petrus Lombardus.* Collectanea In Omnes Divi Pauli Apostoli Epistolas. Pars I // PL. Vol. 191. Col. 1297—1696C; Pars II // PL. Vol. 192. Col. 0009—0519; *Thomas Aquinas.* Catena aurea in quatuor evangelia / Ed. A. Guarienti. 2 vols. Turin—Rome, 1953; *Thomas Aquinas.* Commentarium super epistulam ad Romanos // *Thomae Aquinatus.* Super Epistulas S. Pauli Lectura / Ed. R. Coi. Turin, 1953; *Thomas Aquinas.* Summa Theologica // <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>; *Фома Аквинский.* Комментарий на «Книгу о причинах» // Философско-культурологический журнал «Z». М., 2000. № 3. С. 16—36.

⁴⁴ *Pseudo-Dionysius.* The Complete Works of the Pseudo-Dionysius / Trans. C. Luibheid. N.Y., 1987; русский перевод см.: *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. Г.М. Прохорова. СПб., 2003.

⁴⁵ *Fabyan R.* The New Chronicles of England and France, in two parts, by R. Fabyan, named by himself the concordance of histories. Reprinted from Pynson's edition of 1516 / Ed. H. Ellis. L., 1811; *Holinshed R.* Chronicles, beginning at Duke William the Norman commonly called the Conqueror and Descending by Degrees of Yeere to all the kings and queens of England. L., 1587. Vol. III; *Grafton R.* Chronicle, or History of England, to which is added his table of the bailiffs, sheriffs and mayors of the city of London

Хроники содержат незначительную по объему, но чрезвычайно важную информацию биографического характера, позволяющую реконструировать важнейшие аспекты деятельности Колета, выявить восприятие их современниками и контекстуализировать ее. Нарратив Э. Холла также является важным, хотя и неоднозначным источником по истории Реформации Генриха VIII⁴⁶. Несомненно, что при работе с данными текстами учет субъективной позиции анналиста приобретает первостепенную значимость.

В четвертой группе источников представлены документальные материалы. Акты компании купцов-мерсеров — важный источник по истории семьи Колетов, истории создания школы св. Павла⁴⁷. Собрание “Educational Charters and Documents” позволяет воссоздать состояние и тенденции развития системы образования на британских островах в первой трети XVI в., что способствует объективности оценок педагогической деятельности Колета⁴⁸. Для решения проблемы отношения Колета к ереси лоллардов и делу церковной реформы нами привлекаются материалы Кентских процессов 1510—1511 гг. и данные визитаций приходо-в Кентского диоцеза в 1511—1512 гг.⁴⁹ Уставы собора св. Павла⁵⁰, каноны церковных соборов⁵¹, в том числе, Тридентского собора⁵², документы по истории английской церкви⁵³, англиканской Реформации⁵⁴ составляют

from the year 1189, to 1558, inclusive. L., 1809; *Stow J. The Survey London by Iohn Stow, citizen of London, 1598* / Ed. H.B. Wheatley. L., 1912; *Hall E. Chronicle, contains the history of England, during the reign of Henry IV to the reign of Henry VIII, 1548* / Ed. H. Ellis. L., 1809.

⁴⁶ В работе учитывалась критика хроники Э. Нолла в трудах историков-ревизионистов: *Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation // The English Reformation Revised* / Ed. by C. Haigh. Cambridge, 1988 (2nd ed.). P. 59—60.

⁴⁷ *The Acts of Court of the Mercer's Company (1453—1528)* / Introd. L. Lyell and E.D. Watney. Cambridge, 1936.

⁴⁸ *Educational Charters and Documents* / Ed. A.F. Leach. Cambridge, 1911.

⁴⁹ *Kent Heresy Proceeding, 1511—1512* / Ed. N. Tanner // *Kent Archaeological Society Records. Maidstone, 1997. Vol. 26; Kentish Visitations of Archbishop William Warham and his Deputies, 1511—1512* / Ed. K.L. Wood-Legh // *Kent Archaeological Society Records. Maidstone, 1984. Vol. 24.*

⁵⁰ *Registrum Statutorum et Consuetudinum Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli Londinensis* / Ed. W.S. Simpson. L., 1873.

⁵¹ В книге использовалось капитальное издание епископа Дж. Манси: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* / Ed. G.D. Mansi. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_50_1692—1769-_Mansi_JD.html

⁵² Мы пользовались оцифрованной версией латинского издания: *Canones et decreta sacrosancti oecumenici Consilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III, et Pio IV. Pontificus Maximus cum partum subscriptionibus* / Editio stereotypa nona. Lipsiae, MDCCCLXVI. Известен английский перевод: *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent* / Ed. and trans. J. Waterworth. L., 1848.

⁵³ *Lyndwood W. Provinciale (seu Constitutiones Angliae)*. Oxford, 1968 (репринт 1679).

⁵⁴ *Английская Реформация. Документы и материалы* / Под ред. Ю.М. Сапрыкина. М., 1990.

основу для контекстуализации реформационных взглядов и деяний Колета. Его жизни и творчества непосредственно касается ряд документов в издании “English Historical Documents” и в корпусе источников, касающихся правления Генриха VII, кроме того, разноплановый документальный материал, представленный в данных публикациях, позволяет комплексно воссоздать картину жизни Англии начала Нового времени⁵⁵.

Пятую группу образуют тексты Священного Писания, главным образом, Четвероевангелий и апостольских Посланий. Сопоставление исходного новозаветного текста с толкованием Колета дает основания судить о его экзегетическом методе, а также более корректно определить источники его взглядов⁵⁶.

В целом, источниковая база исследования характеризуется наличием большого числа разнородных по жанру материалов. Их анализ дает возможность проследить истоки и эволюцию воззрений английского мыслителя в контексте современной эпохи, осмыслить единую парадигму его творчества.

Впервые попытка верифицировать распространенные трактовки воззрений и деятельности Джона Колета была предпринята нами несколько лет назад⁵⁷. Эта попытка не была доведена до конца. Опубликованное в 2009 г. исследование расценивалось как начальный этап реставрации образа английского христианского мыслителя, нацеленной на очищение его от искажающих «наслоений» различных интерпретаций, от несвойственных ему черт и красок. Главная цель тогда состояла в аргументированном отказе от распространенных в историографии трактовок Дж. Колета как гуманиста или христианского гуманиста-эразмианца. Облик Колета, проступивший в результате проведенных изысканий, был намечен лишь в общих чертах. Этому образу еще надлежало придать собственный яркий колорит и индивидуальность. На том этапе для нас были очевидны как предварительный характер выводов, так и необходимость дальнейших штудий. Их результатом и стала предлагаемая вниманию читателей новая книга. Прежде всего, она включает подробные изыскания историографического свойства (*Глава первая*), анализирующие различные варианты интерпретации мировоззрения Дж. Колета, бытующие в исторической памяти и исторической науке. Кроме того, значительное внимание на этот раз было уделено теологии и реформационной практике Дж. Колета, которые, являясь предметом противоречий и споров зарубежных ученых, ранее не были исследованы нами в

⁵⁵ The Reign of Henry VII From Contemporaries Sources / Ed. A.F. Pollard. L., 1914. Vol. III.

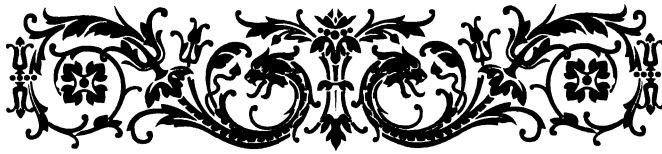
⁵⁶ Помимо русского синодального перевода, мы обращались к Вульгате. [Электронный ресурс]. Режим доступа: Biblia sacra vulgatae editionis // <http://magister.msk.ru/library/bible/latin/vulgata.htm>

⁵⁷ Софронова Л.В. Джон Колет. Опыт реставрации образа христианского мыслителя ренессансной эпохи. Н. Новгород, 2009.

полной мере. В частности, корректная интерпретация его реформаторской деятельности должна предваряться анализом сотериологических и экклесиологических представлений английского мыслителя. Как известно, концепция спасения (сотериология) и учение о церкви (экклесиология) имели ключевое значение в конфессиональных дискуссиях и размежеваниях эпохи Реформации. Соответственно, исследование позиции Дж. Колета по вопросам об оправдании верой, о благодати, о божественном предопределении и свободе или рабстве воли, о церковной иерархии, прерогативах папства и Соборов, которому посвящены первые параграфы *Главы пятой* данной монографии, позволит более адекватно понять характер и оригинальные особенности вынашиваемой им идеи христианского обновления общества.

«Соборная проповедь» (1512 г.), содержащая критику пороков католической церкви и программу ее реформы, несомненно, следует рассматривать как наиболее значимый среди реформационных проектов ее автора. Вместе с тем, этот проект церковных преобразований не был единственным: будучи настоятелем собора св. Павла в Лондоне, Колет попытался реализовать идею реформации в рамках кафедрального канониката, введя новую редакцию Устава для регулирования прав и обязанностей декана и всех категорий клира. Предпринятый в пятом параграфе *Главы пятой* анализ административных усилий декана по реформированию духовенства собора св. Павла, реакции на него клира и церковных властей доставляет дополнительные аргументы для обоснованного ответа на вопрос о специфике его реформационного опыта в контексте религиозной культуры раннего Нового времени. Наконец, наиболее значимым приращением знаний об английском теологе является исследование в последнем параграфе *Главы пятой* комплекса вопросов, касающихся его отношения к ереси (в частности, ереси лоллардов). Оно осуществлено посредством анализа его сочинений на предмет обнаружения в них гетеродоксии, выяснения характера участия декана в антиеретических процессах в Кенте (1510—1512 гг.) и верификации выдвинутых против него обвинений. Данная проблема впервые, в том числе, с учетом зарубежной историографии, изучена столь многопланово. На наш взгляд, решение всех этих вопросов добавляет четкости образу Колета-реформатора, наделяя его искомыми индивидуальными чертами и придавая ему более цельный и законченный вид.

Автор считает необходимым поблагодарить за помощь научной литературой, ценные советы и консультации И.Н. Осинковского, Н.И. Девятайкину, Питера Кауфмана (Ричмонд, Вирджиния), Дэниела Лохмана (Сан-Маркос, Техас). Трудно переоценить поддержку А.В. Хазиной, которая укрепляла в моменты сомнений, делилась наблюдениями, сочувствовала и помогала на протяжении всей работы над книгой. Родным и друзьям, коллегам из НГПУ им. К. Минина, всем, проявившим солидарность и участие, автор выражает самую искреннюю признательность.



Глава I
Джон Колет
в памяти современников
и интерпретации
исследователей



Обращение современников к образу и идеям Колета и оценка его взглядов, как правило, были связаны с конфессиональной борьбой в ходе англиканской Реформации. Именно в ходе конфессиональной полемики возникла первая биография Колета, созданная Эразмом в 1521 г. Она написана в виде послания немецкому богослову Юстасу Йонасу в Виттенберг (13 июня 1521 г.)¹ Поэтому для ее корректной интерпретации исследователю следует учесть обстоятельства жизни самого Роттердамца, подтолкнувшие его к созданию этого сочинения. Эразм начинает биографию с упоминания о давней просьбе Ю. Йонаса описать жизнь Джона Колета². Но просьба эта не сохранилась, по крайней мере, в дошедших до нас источниках. Можно только предполагать, была ли она высказана в устной форме или ее вообще не было. Последнее более вероятно, поскольку единственная до июня 1521 г. встреча Йонаса и Эразма произошла в мае 1519 г., еще при жизни Колета, а замысел написать биографию возник у Роттердамца сразу после кончины друга в октябре³. Но прошло почти два года, прежде чем план был осуществлен. Возможной причиной задержки было отсутствие информации, которую должны были предоставить англий-

¹ Латинский текст биографии см.: OE. IV. P. 507—521. Ep. 1211. Письмо вошло в первые издания писем Эразма, предпринятые еще при его жизни (*Epistolae ad diversos*. Fol. Basle. J. Froben. 31 Aug. 1521; *Opus Epistolarum*. Fol. Basle. H. Froben, J. Herwagen, N. Episcopius. 1529). Первый, не дошедший до нас перевод на английский язык части письма, касающейся Д. Колета, был выполнен в 1533 г. кембриджским ученым Мартином Тинделом по изданию 1521 г. Отрывки письма о Колете переводились Т. Смитом (Cambridge, 1661; 1708), о Витрарии — Р. Драммондом (*Drummond R.B. Erasmus. His Life and Character as Shown in His Correspondence and Works*. L., 1873. Vol. I—II.). Полный английский и французский переводы см.: *Erasmus of Rotterdam. The Lives of Jehan Vitrier, Warden of the Franciscan Convent at St. Omer and John Colet, Dean of St. Paul's London, Written in Latin by Erasmus of Rotterdam in a Letter to Justus Jonas / Trans. with notes and appendices by J.H. Lupton*. L., 1883; *Erasmie. Vies de Jean Vitrier et de John Colet / Trans. and ed. by A. Godin*. Anger, 1982. Перевод на русский язык см.: *Эразм Роттердамский. Жизнеописание Жана Витрие и Джона Колета. Послание Эразма Роттердамского немецкому гуманисту и реформатору Йодокусу Йонасу 13 июня 1521 г. / Вступ. ст., пер. и коммент. Л.В. Софроновой // Textum Historiae. Исследования по теоретическим и эмпирическим проблемам всеобщей истории*. Н. Новгород, 2008. Выпуск 3. С. 250—274. Далее — *Vitae*; первое число обозначает номер страницы, второе — номер строки в латинском издании.

² *Vitae*. 507: 1—3.

³ Сообщения о смерти Д. Колета составляют небольшую серию писем Эразма разным адресатам: OE. IV. P. 87—94. Ep. № 1025—1030. Из письма Джону Фишеру: «Одно остается — воздать ему последний долг паренталий. И если мое сочинение сохранится, я не позволю, чтоб память об этом человеке погибла для потомков» // Ep. 1030. 46—48.

ские корреспонденты гуманиста⁴. Однако из текста совершенно очевидно, что Эразм так и не дождался запрошенных сведений и написал биографию, опираясь на личные впечатления и воспоминания. Какие события середины 1521 г. заставили его поторопиться? По словам самого Эразма, он «догадывается», что его немецкий друг «ищет себе некий образец благочестия», по которому можно было бы строить свою жизнь⁵. На чем основана «догадка» Эразма? Весной 1521 г. круто изменилась судьба Эразмова корреспондента Йодокуса Коха из Тюрингии, более известного среди современников под своим латинизированным именем Юстас Йонас (1493—1555). Став страстным поклонником Эразма, Йонас весной 1519 г. посетил того в Лувене и привез ему ряд писем, в том числе от Лютера⁶. Как свидетельствует завязавшаяся переписка, Эразм был высокого мнения о молодом друге и настоятельно советовал ему заняться теологией⁷. Йонас составил комментарий на одно из Посланий апостола Павла, столь любимого гуманистами. Будучи избран ректором Эрфуртского университета⁸, Йонас провел реформу учебного плана, усилив гуманистическую подготовку студентов. Но в апреле 1521 г. по дороге на Вормский рейхстаг в Эрфурт прибыл Лютер. Среди пятидесяти всадников, выехавших навстречу реформатору для приветствия, был и Йонас. Захваченный патриотическими идеями централизации Германии, подобно другим немецким гуманистам, он перешел под знамя Реформации. Йонас был с Лютером в Вормсе, после рейхстага переехал в Виттенберг. Предостережь Ю. Йонаса от опасного союза, показать на примере Витрария—Колета иной тип реформатора, сочетавшего идеи реформы и ортодоксии, — цель письма. Важная, но не единственная. Оно было написано вскоре после выхода в свет программных сочинений Лютера — «К христианскому дворянству немецкой нации», «О Вавилонском пленении церкви», «О свободе христианина» и публичного сожжения реформатором папской буллы о его отлучении (10 декабря 1520 г.), когда Эразму стало ясно, что разрыв Лютера с католической церковью необратим. От гуманиста, уже четыре года соблюдавшего формальный нейтралитет, обе враждующие стороны ждали решения. В надежде обрести некую духовную независимость Эразм переехал в Андерлехт — ме-

⁴ В письмах английским гуманистам и друзьям Колета Томасу Лупсету, Уильяму Данкастеру Эразм сообщал: «Я очень хочу увековечить для потомков память об этом человеке. И ты посвяти себя этому делу всецело сообразно твоей преданности ему, чтобы снабдить меня тем, что, как ты думаешь, мне неизвестно» // Ep. 1026. 2—4; «Я напишу жизнеописание этого человека, если ты и другие [его близкие] передадите мне то, что мне, возможно, неизвестно, и я тебя об этом очень и очень прошу» // Ep. 1027. 8—9;

⁵ Vitae: 507: 3—7.

⁶ CE. Vol. II. 1986. P. 244—246.

⁷ OE. III. P. 413—414; 610; IV. P. 232—233; 375.

⁸ По этой причине Эразм называет его Erphordiensis, хотя пишет ему в Виттенберг. См.: Vita. 507.

стечко к западу от Брюсселя, оставив Лувен из-за нападок теологов местного университета. Сюда дошли до него известия о выступлениях Лютера на сейме и Вормском эдикте, о Реформации в Виттенберге и спровоцированных ею беспорядках. Письмо Йонасу имело немалое значение для самого Роттердамца, т. к. было написано в очень непростое для него время — время вызревания конфликта с Лютером, когда гуманист наконец решился публично сказать, что путь виттенбергского реформатора — не его путь, но до того, как он вступил в открытую полемику с ним. Надо полагать, послание адресовано не только Ю. Йонасу, но и широким кругам европейской общественности. Эразм предвидел, что его копии тотчас разойдутся по рукам, следовательно, рассчитывал ответить данным письмом и римской курии, и Лютеру⁹.

Эти обстоятельства создания биографии Колета объясняют специфику избранной Эразмом для нее литературной формы. Такую форму принято называть диатрибой — нравственно-философской проповеди. Эразм намерен помочь своему читателю в его духовных исканиях, привлечь на свою сторону, избегая при этом слишком явных назиданий и педантизма — моралистического, риторического, ученого. Техника диатрибы в таком случае как нельзя более уместна¹⁰. Литературная биография обладает основными характерными свойствами, присущими диатрибе: живая, раскованная интонация, передающая атмосферу дружеской доверительной беседы с читателем; отсутствие характерного для биографии-справки сугубо «научного» — делового и сухого — тона изложения; значительная интонационная пестрота Эразмова текста: эмоционально нейтральное изложение «информации» сменяется драматическими сценами, неторопливые размышления — довольно едкими, ироничными репликами, восклицаниями («О, если б он этого не делал!»), риторическими вопросами («И на что не осмелится отвратительная жажда золота?» «Зачем много слов?») или пылкими убеждениями; речь автора перемежается с прямой речью героев. Диатрибным является обыгрывание живого «присутствия» оппонирующего автору читателя через прямое обращение («мой Иона») и естественные для письма фразы — «ты бы видел», «я знаю, тебе уже

⁹ Лютер еще в письме от 28 марта 1519 г. просил Эразма открыто высказать свое мнение о его борьбе: ОЕ. III. P. 517. Русский перевод этого письма, выполненный Ю.М. Каган, см.: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. С. 585—586; О стремлении церковных кругов вовлечь Эразма в борьбу сам Эразм писал: «Я не вмешиваюсь в эту трагедию, хотя, если бы я написал против Лютера, для меня было бы готово епископство» // ОЕ. IV. P. 339. Подробнее см.: *Smith P. Erasmus. A Study of His Life, Ideals and Place in History*. N.Y., 1962; *Idem. The Life and Letters of Martin Luther*. N.Y., 1968.

¹⁰ Диатриба, традиционный жанр популярной философии, по словам С.С. Аверинцева (*Аверинцев С.С. Плутарх и античная биография // Аверинцев С.С. Образ античности*. СПб., 2004. С. 340.) стремится не “ornare” («украшать») и “delectare” («услаждать»), но “movere” («трогать») и “monere” («увещевать»).

давно хочется спросить меня», «если же ты спросишь», «я уверен, ты согласишься». Эффект живого, непосредственного разговора с читателем возникает за счет использования разговорной лексики («наш» в качестве подлежащего), уменьшительных форм («теплый супчик», «брюшко», «монастырек сестриц»). Но более всего органическая связь биографии Колета с философской диатрибой проявляется в ее дидактичности. Не нарратив, не простое изложение «информации» биографического свойства отвечало намерению Эразма, а назидание, моральное наставление читателя. Для этого он прибегает к “*exemplificatio*” — иллюстрации примером, которая считалась в античной и ренессансной риторике наиболее эффективным приемом¹¹. *Exemplum* Колета был призван «предупредить» от ошибочного выбора, «рекомендовать» другой образец благочестия, «призвать» к возвращению в лоно традиционной церкви.

Таким образом, Эразм подходил к биографии не как историк¹², а как писатель-моралист, использовавший биографическую форму для решения своих, отнюдь не историографических задач, следуя здесь примеру Плутарха. В этом убеждает «параллельность» структуры произведения: Эразм неожиданно предлагает читателю не одно, а два жизнеописания — Джона Колета и малоизвестного французского монаха-минорита Жана Витрие (Иоанна Витрария), с которым познакомился в пору своей юности¹³ и о котором вспомнил только спустя двадцать лет именно в связи с созданием биографии английского друга. В биографическом творчестве Эразма этот случай уникален, жанр «Параллельных жизнеописаний», по-видимому, его не увлекал. Попытки отделить один портрет от другого, на наш взгляд, нарушают целостность произведения и затрудняют правильное понимание каждого. Как и у Плутарха, структурной единицей является не одна биография, а диада. Единство проявляется в общем введении, констатирующем сходство героев, переходе от одной биографии к другой, который не столько их разделяет, сколько объединяет, итоговом сопоставлении обоих

¹¹ Двойная цель использования “*exempla personarum*” — стилистическое украшение и моральное наставление — обсуждалась Эразмом в трактате «О двойном избытии слов и вещей» (1512) в разделе о технике амплификации — расширения текста: «При расширении примеры имеют главное значение, если вы желаете обсуждать или предупреждать, успокаивать или рекомендовать, или обвинять; короче говоря, если вы пытаетесь убедить, призвать или ободрить» (*De duplici copia verborum ac rerum commentarii duo // Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami / Ed. B.J. Knott. Amsterdam, 1985. Ordo I. Vol. 6. P. 82—84, 95*) Теоретические рассуждения об “*exemplificatio*” включены в Эразмово руководство по эпистографии (*De ratione conscribendi epistolas* (1522) // *Opera omnia. Amsterdam, 1969. Ordo I. Vol. 2. P. 281*).

¹² Подробнее см.: *Bietenholz P.G. History and Biography in the Works of Erasmus of Rotterdam. Geneve, 1966*. По мнению автора, в Эразмовых биографических очерках проявлялся его взгляд на историю — *sub specie aeternitatis*.

¹³ Вероятно, в мае 1501 г., о чем свидетельствует переписка. См.: *OE. I. Ep. 156, 157, 159*.

героев, определяющем различия в рамках сходства. С какой целью Эразм вводит вторую биографию? Прежде всего, при ощутимой нехватке материала парная биография позволяла оттенить особенности рисуемого образа через описание другого, но сходного характера. Но еще более необходим был гуманисту прием синкрисиса — сопоставления, положенный в основу сочинения Плутарха. Синкрисис позволял увидеть в героях некую типологическую общность. Уже во введении автор намечает ее и, подобно Плутарху, постепенно подводит под нее своих героев. Эта типологическая категория — представитель духовного течения, именуемого самим автором «чистой философией Христа» (он использует и синонимичные понятия: приверженность евангельской жизни, школа евангельского благочестия, дух евангелия, зов Христа). Усмотрев, как он полагал, сходство жизненных ситуаций героев, их религиозно-нравственного облика и исторической роли, Эразм показал на их общем примере особый тип реформатора — приверженца «философии Христа» — и противопоставил его Лютеру. Сторонником такого варианта реформы был, прежде всего, сам Эразм, и через жизнеописание Витрария — Колета он показал свою позицию в религиозном конфликте — позицию «неисключенного третьего». Данный подход объясняет причины тщательного отбора биографического материала. И дело тут не в недостатке информации. Похоже, Эразм вовсе не стремился написать максимально подробную, «деловую» биографию. Кроме того, те сведения, которые Эразм счел нужным сообщить читателю, интерпретируются им произвольно, а установить, принадлежит то или иное мнение Колету или с определенной целью приписано ему Эразмом, не всегда представляется возможным¹⁴. Настораживает, например, отсутствие

¹⁴ Например, можно упомянуть разногласия среди ученых, возникшие при переводе и толковании малоизвестного пассажа об отношении Д. Колета к Отцам церкви и, в частности, к Августину, см.: "...sed prius per omnia literarum genera mango studio peregrinatus priscis illis potissimum delectabatur, Dyonisio, Origene, Cypriano, Ambrosio, Hieronimo. Atque inter veteres nulli erat iniquior quam Augustino" // Vitae. 515: 270—273 («...среди всех видов литературы путешественник прилежнее всего штудировал и находил наибольшее удовольствие в древних писателях — Дионисии, Оригене, Киприане, Амвросии, Иерониме. И все же, ни к кому из древних авторов он не был более расположен, нежели к Августину»). Выделено автором — Л.С.). Парадоксальность ситуации заключается в том, что Колет хорошо знал сочинения Августина, особенно его трактат «О Граде Божьем», часто цитировал его, но ни разу не отозвался с неодобрением, наоборот, с добавлением "preclare dicit". Ср.: *Colet J. Letters to Radulphus on the Mosaic Creation* / Trans. J.H. Lupton. L., 1876. Introduction. P. XLVI. Поэтому употребление здесь слова *iniquior* представляется нелогичным, нарушающим смысл повествования и противоречащим не только сведениям других источников, но и Эразму. В том же письме Роттердамец еще четырежды использует это слово и везде в значении «пристрастный, враждебный, не пользующийся благосклонностью», например, для обозначения негативного отношения к скоттистам, Фоме Аквинату (Vitae. 520: 429—430). Дж. Лаптон полагал,

упоминаний о трудах Колета, о «Соборной проповеди» (1512 г.), благодаря которой его имя стало широко известно современникам и потомкам. Последнее удивительно и нелогично, ведь, во-первых, это единственное опубликованное при жизни автора произведение, о котором Эразм был осведомлен хотя бы потому, что жил в это время в Англии; во-вторых, «Соборная проповедь» дает самое полное представление о Колете-реформаторе, т.к. содержит развернутую критику недостатков католической церкви и конкретную программу ее реформирования, то есть напрямую связана с биографическим очерком Эразма; в-третьих, именно после нее лондонский епископ отстранил Колета от кафедры и выдвинул ряд обвинений, в том числе, в защите ереси. Обвинения епископа Эразм перечисляет, а о проповеди, ставшей причиной конфликта, — умалчивает. Вероятно, описание оппозиционных взглядов Колета, по мысли Эразма, должно было вызвать симпатию Йонаса. Но столь серьезное противопоставление Колета католическому клиру могло уподобить его Лютеру и, таким образом, повредить замыслу Эразма вернуть Йонаса в католический лагерь. В результате, «Соборная проповедь» не упоминается в биографии. И это не единственный пример подчинения биографического материала замыслу автора¹⁵.

Итак, своим появлением на свет первая биография Колета обязана Эразмову стремлению вмешаться в события немецкой Реформации. Неизбежная при этом двойственность воззрений Колета в изложении Роттердамца — явная оппозиционность в отдельных аспектах при сохранении верности католической церкви — обусловила возможность дальнейшего использования текста послания к Йонасу как католическими, так и протестантскими авторами. Близость знакомства и долгая дружба, которая связывала Колета и его биографа, объясняют доверчивое отношение исследователей к Эразмову тексту и отсутствие сомнений в достоверности сообщаемых в нем сведений.

Другая биография Колета, созданная в эпоху Тюдоров, принадлежит перу Полидора Вергилия (1470—1555) и помещена автором в XXVI книги

что общий строй предложения и использование союза *atque* скорее указывают на превосходную степень: «Он читал других много, но Августина больше всех». Он считал возможным передавать *iniquior* английским глаголом *attack*: «Ни на кого не набрасывался чаще, чем на Августина». То есть: «никого не читал более Августина» // *The Lives of Jehan Vitrier... and John Colet*. P. 22. П.С. Аллен усматривал здесь, без должных, на наш взгляд, оснований, ошибку Эразма, расценившего приверженность Колета к Иерониму как антипатию к Аврелию Августину (OE. IV. P. 515). Как показало наше исследование, в данном случае мы сталкиваемся с мнением самого Эразма. Подробнее см.: *Софронова Л.В. Эразмов биография Колета // Проблемы английской истории. Межвуз. сб. науч. трудов. Н. Новгород, 1992. С. 85—96.*

¹⁵ Подробный анализ таких примеров см.: *Софронова Л.В. Эразм о Джоне Колете и Жане Витрие: собирательный образ «христианского гуманиста» // СВ. 2010. Вып. 71 (1—2). С. 262—265.*

«Английской истории»¹⁶. Вероятно, историку мог быть известен Эразмов образец, однако, ссылки на него отсутствуют. Уникальным и незаслуженно забытым исследователями является свидетельство Полидора об обучении Колета в Кембриджском университете¹⁷, которое существенно меняет привычные представления об источниках мировоззрения Колета. Особое место в биографии отведено педагогической деятельности гуманиста, историк подчеркивает новаторский характер учебной программы школы св. Павла, обращает особое внимание на роль главного учителя Уильяма Лили.

Протестантский историк Джон Фокс (1516—1587) включил биографию Колета в свой труд «Деяния и памятники», более известный под названием «Книга мучеников»¹⁸, хотя Колет не был протестантским мучеником. По сути, Фокс предложил читателям краткий парафраз Эразмова жизнеописания с прямым и косвенным цитированием слов своего предшественника. Однако Фокс исключил пассажи, описывающие ортодоксальность Колета, и, напротив, акцентировал те, где проступает критическое отношение декана к современной католической церкви. Другой особенностью новой биографии была идея о близости Колета и лоллардов. Для ее подтверждения Дж. Фокс, с одной стороны, неоднократно указывает на популярность проповедей декана среди лоллардов Лондона и округи, с другой, характеризует «Соборную проповедь» как способ скрытой поддержки еретиков. Автор мартиролага сравнивает Колета с библейским законоучителем Гамалиилом: подобно тому, как Гамалиил из-за сочувствия апостолам призвал членов Синедриона к веротерпимости, так и Колет, сочувствуя лоллардам, своим призывом к реформе клира попытался отвлечь внимание духовных властей от преследования сторонников ереси¹⁹. Обнаружив в епархиальных учетных книгах запись об участии Колета в гонениях 1511 г., Дж. Фокс, как добросовестный историк, включает этот факт в Кентский мартиролаг, но

¹⁶ *Vergilius Polydorus. Anglicae Historiae libri viginti sex.* Basle, 1557; *Vergil P. Three Books of Polydore Vergil's English History* / Ed. H. Ellis. L., 1844. Мы пользовались новым изданием: *Vergil P. The Anglica Historia of Polydore Vergil. 1485—1537* / Ed. D. Hay. L., 1950.

¹⁷ *Ibid.* P. 146—147.

¹⁸ Биография Колета была включена во второе издание мартиролага Фокса: *Foxe J. The Ecclesiasticall History, Conteynyng the Acts and Monuments of Martyrs.* L., 1570. Мы пользовались более поздним изданием: *Foxe J. Actes and Monuments of these latter and perilous days, touching matters of the Church, wherein are comprehended and described the great persecutions and horrible troubles that have been wrought and practised by the Romish prelates, specially in this realm of England and Scotland, from the year of our Lord 1000 unto the time now present; gathered and collected according to the true copies and writings certificatory, as well of the parties themselves that suffered, as also out of the bishops' registers, which were the doers thereof by John Foxe* / Ed. G. Townsend. L., 1846. Vol. IV. Book VII. P. 246—248.

¹⁹ *Foxe J. Actes and Monuments.* Vol. V. Book VIII. P. 217.

оставляет его без комментария²⁰. Для подтверждения своего мнения о Колете Фокс приводит свидетельства о нем своих англиканских предшественников — У. Тиндела (1494—1536), Дж. Ламберта (ум. 1538), Хью Латимера (1487—1555)²¹. Центральное место в биографии отведено Фоксом конфликтам Колета с епископом Р. Фитцджереймсом, обвинению его в ереси. Причиной этих столкновений с церковными властями Фокс считает прото-протестантские воззрения Колета. Он акцентирует его единомыслие с королем, что также призвано подтвердить общую оценку декана как пророка англиканской Реформации, одним из первых в Англии порвавшим с заблуждениями папства. Версия биографии, представленная в мартирологе Дж. Фокса, стала основой для протестантской трактовки Колета и его наследия в историографии следующих поколений.

В ходе конфессиональных споров XVI в. появились и другие свидетельства о Колете, происходящие как из англиканского, так и католического лагеря. В 1531 г. в полемике с Т. Мором по поводу его «Диалога о ересях» (1529) У. Тиндел сообщил об обвинении Колета в ереси за английский перевод молитвы Господней²². В 1548 г. еще один горячий сторонник англиканства, Джон Бейл (1495—1563), бывший при Эдуарде VI протестантским епископом Оссори (Ирландия), писал о попытке неких прелатов извлечь тело Колета из гроба и сжечь, предотвращенной вме-

²⁰ Ibid. Vol. V. Book VIII. P. 648. Исследование Фокса немало критиковалось за недостоверность сведений и преувеличение масштабов преследований протестантов, но в настоящее время среди историков утвердилось мнение о том, что при имеющихся недостатках — неточности в хронологии, нарушение связности и логики изложения — приводимые им факты, в целом, выдерживают критику. Подробнее см.: *Collinson P. John Foxe as Historian* // <http://www.hrionline.ac.uk/johnfoxe/apparatus/collinsonessay.html>.

²¹ Ibid. Vol. IV. Book VII. P. 247, 618; Vol. V. Book VIII. P. 217. Джон Ламберт (изначально John Nicholson, ум. 1538) — знаток древних языков, член антверпенской группы теологов-эмигрантов, встречавшихся в таверне «Белая лошадь», друг У. Тиндела, Дж. Фрита, Э. Фокса, Р. Барнса. По возвращении в Англию, был арестован и в 1538 г. сожжен как еретик за отказ признать в гостии Тело Христа. Известен своими словами «Никто, кроме Христа! Никто, кроме Христа», которые он повторял в огне костра. Хью Латимер (1487—1555) — англиканский теолог, в 1535—1539 гг. епископ Вустерский, советник Генриха VIII, в 1547—1553 гг. — придворный проповедник Эдуарда VI. Известен своими проповедями. В правление Марии Тюдор был заключен в тюрьму и сожжен, почитается как один из трех оксфордских мучеников за англиканскую веру.

²² *Tyndale W. An Answer unto Syr Thomas Mores Dialogue* // *The Whole Works of W. Tyndall, John Frith, and Doct. Basnes, three worthy Martyrs and principall teachers of this Church of England collected and compiled in one Tome together, being before scattered now in Print here exhibitent to the Church* / Ed. J. Foxe. L., 1573. P. 318; также см. фундаментальное издание: *Tyndale W. An Answer to Sir Thomas More* / Ed. H. Walter. Cambridge, 1850. P. 168.

шательством короля²³. Через четыре года, в 1552 г. другой англиканский богослов, епископ Вустера, будущий мученик Хью Латимер в одной из проповедей напомнил слушателям о нависшей над Колетом угрозе сожжения, от которого его спасло покровительство короля²⁴. В 60-е гг. имя Колета появилось в полемике Джона Джуэла (1522—1571), англиканского епископа Солсбери, с Томасом Хардингом (1516—1572), папским посланником в Англии. Дж. Джуэл в рассуждениях о частной мессе сослался на Дионисия Ареопагита, которого изучал Колет, один из «авторитетных и ученейших мужей» прошлого²⁵. Т. Хардинг, отвечая, заявил, что «Колет никогда не имел ни одного опубликованного слова, он не написал ни одной работы»²⁶. За исключением последнего, все приведенные свидетельства принадлежат представителям англиканского духовенства. Они появились уже после смерти Колета, когда из всех его трудов была известна только «Соборная проповедь» (1512) с ее критикой духовенства и призывом к реформации церкви. Не уди-

²³ “Hujus ex tumulo ejecissent atque incendissent praelati cadaver, nisi aliud eis supervenisset inexpectatum malum” // *Bale J. Illustrium majoris Britanniae scriptorum, hoc est, Angliae, Cambriae, ac Scotiae Summarium. Ipswich and Wesel. 1548* // *Knight S. The Life of Dr. John Colet. 2nd ed. Oxford, 1823. P. 225.* С. Найт подметил (см. примечание к), что фраза о вмешательстве короля была включена Дж. Бейлом в базельское (1557—1559 г.) издание: “nisi aliunde a rege scilicet impenditum”. Однако других подтверждений этому факту нет. См. современное издание труда Дж. Бейла: *Bale J. Index Britannicae Scriptorum: John Bale’s Index of British and Other Writers / Ed. R.L. Poole and M. Bateson. Oxford, 1902.* О Колете — P. 395. Там же см. первый каталог трудов Колета. Джон Бейл (1495—1563) — англиканский теолог, с 1552 г. — епископ Оссори, несмотря на принадлежность диоцеза католической церкви, настоял на проведении хиротонии по протестантскому обряду. Автор первой английской исторической драмы «Король Иоанн» (1538). Известен как историк-антикварий, составитель биографического каталога британских авторов и списка их работ.

²⁴ *Latimer H. The Seventh Sermon upon the Lord’s Prayer. The sixth and seventh petitions of the Pater-noster // Latimer H. Sermons by Hugh Latimer, sometime Bishop of Worcester, Martyr 1555 / Ed. G.I. Gorrie. Cambridge, 1844. Vol. I. P. 440.*

²⁵ “Dionysius, although he be an ancient writer, as it may many wais well appeare, yet it is judged by Erasmus, Jonh Colet, and others many, grave and learned men, that it cannot be Areopagita, S.Paul’s disciple, that is mentioned in the Acts” // *Jewel J. Reply to M. Harding’s Answer <...> on Private Mass // Jewel J. The Works of John Jewel, bishop of Salisbury / Ed. J. Aure. Cambridge, 1845. Vol. I. P. 113.*

²⁶ «Что касается Джона Колета, у него никогда не было ни одного печатного слова, потому что он не написал ни одного труда. Если он говорил это за своим столом или в проповеди, как м-р Джуэлл, возможно слышал, такое доказательство не является убедительным. Мы не судим о слухах» // *Harding T. A Rejoindre to M. Jewels replie. By perusing wherof the discrete and diligent reader may easily see, the answer to parte of his insolent chalenge iustified, and his obiections against the Masse, whereat the priest sometime receiueth the holy mysteries without present companie to receiue with him, for that cause by Luthers schoole called priuate Masse, clearly confuted, by Thomas Harding Doctor of Diuinitie. Antwerpiae, 1566. Fol. 44.*

вительно, что у протестантских богословов сложилось впечатление, что Колет был их предтечей, прото-протестантом. Нельзя игнорировать также тот факт, что данные свидетельства были приведены в полемических или апологетических сочинениях и проповедях, следовательно, должны критически восприниматься только в соответствующем контексте. Наконец, некоторые из них (например, сообщение У. Тиндела о переводе Колетом на английский язык “Pater noster”, Дж. Фокса — о посещении лоллардами проповедей Колета, Хью Латимера — о спасении Колета королем) являются единственными в своем роде и не подтверждаются другими источниками. На наш взгляд, перечисленных доводов достаточно для того, чтобы предостеречь исследователя от доверчивого отношения к данным свидетельствам из англиканского лагеря²⁷. Что касается сообщения католического богослова Т. Хардинга, то его единичность убедительно демонстрирует, что апологеты католической веры не считали апелляцию к образу Колета убедительным аргументом в их спорах с протестантами. Таким образом, описанные Эразмом благочестие и аскетизм и другие доказательства его принадлежности к традиционной церкви игнорировались полемистами из обоих лагерей.

Колет сохранился в памяти современников и ближайших потомков, прежде всего, как основатель школы св. Павла. Джордж Лили (ум. 1559), сын главного учителя этой школы, написал о Колете небольшой очерк (буквально, “*elogium*”), открыв им обзор наиболее выдающихся английских ученых своего времени²⁸. Подобно Эразму он описал образование Колета, его путешествие во Францию и Италию, оксфордские лекции, посвященные публичному толкованию Посланий апостола Павла. Автор впервые характеризовал Колета как страстного собирателя древних рукописей, и отметил его влияние на становление экзегетики Эразма²⁹. Наиболее важным дея-

²⁷ Приведем свежий пример некорректного отношения к таким свидетельствам: тот факт, что Колет был позитивно характеризован англиканским епископом Дж. Джуэлом, послужил для Дж. Арнольда, не вникшего в контекст, доказательством протестантизма мыслителя (*Arnold J. Dean John Colet*. P. 6); вызывает возмущение и трактовка Дж. Арнольдом (*Ibid.*) слов Т. Хардинга как свидетельство в пользу католицизма декана. Как видно из цитированного выше пассажа, для ослабления позиции своего противника Хардинг пытался ослабить его аргументацию (ссылку на мнение Колета), сочтя такую апелляцию неубедительным доводом.

²⁸ Трактат Дж. Лили вошел в книгу «Описание Британии» Паоло Джовио, епископа Ноцера, в качестве приложения: *Lily G. Virorum aliquot in Britannia qui nostro seculo eruditione et doctrino clari memorabilisque fuerunt, elogia per G. Liliū enarata // Giovio P. (Bishop of Nocera). Descriptio Britanniae, Scotiae, Hyberniae, et Orchadum. Venice: Michaelis Tramezinus, 1548. Отрывок, касающийся Колета, приведен С. Найтом: *Knight S. The Life of John Colet*. P. 220—223. Мы пользовались последним изданием.*

²⁹ “Cui etiam in sacra Biblia ad antiquae lectionis dignitatem restituenda, civilis ac diligens bibliothecae cultor, haud mediocrem operam prestitit; exhibito ipsi Erasmo vetustissimo codicis exemplari; unde et Bibliam ipsam multo nunc quam antea cas-

нием патрона своего отца Дж. Лили назвал основание новой грамматической школы св. Павла в Лондоне³⁰, но отметил отсутствие у него печатных трудов³¹. Как католический священник³², биограф счел важным сообщить о благочестии Колета и его намерении в конце жизни уйти в картезианский монастырь Шин, известный своим суровым уставом³³. Изданное в Венеции, во время эмиграции автора, сочинение Дж. Лили не получило большой известности в Англии, не оказав, таким образом, существенного влияния на конструирование образа Колета авторами следующих поколений.

Еще одним младшим современником Колета, сохранившим память о нем, был поэт-антикварий Джон Леланд (1503—1552), высоко ценивший его как одного из «светочей учености» (“*lumina doctrinae*”) в Англии того времени. В одной из эпиграмм поэт разместил Колета среди «радостного венца мужей» (“*festae corona virum*”), рядом с Гроцином, Селлингом, Линакром, У. Лили, которые «под счастливой звездой устремились в Италию» (“*Omnes Italiam petierunt sidere fausto*”), и, «напитав британскую музу ученостью Лация» (“*nituit Latiis Musa Britannia scholis*”), вернулись на родину с сокровищем знания³⁴. Леланд, как и

tigatiorem legimus” // *Ibid.* («Даже Эразму для возвращения святой Библии к первоначальной чистоте древнего текста он, достойный и усердный почитатель книжных коллекций, совсем не малую помощь оказал, передав ему древнейший экземпляр священного текста; поэтому мы теперь читаем эту Библию, во многом более правильную, чем прежде»).

³⁰ “*At illud sane Coleti, praeter caetera, ad aeternam laudem, posteritati relictum, quod illustri in rem literariam patrocinio, Britannicae juventuti eruditiendae, Londini scholam publicam magnifico opera extruendam curaverit*” // *Ibid.* P. 221. («Но самое известное деяние Колета, заслужившее вечную благодарность потомков, состоит в том, что, будучи выдающимся покровителем школьного дела, он создал в Лондоне публичную школу, прекрасно отстроенную, для обучения английского юношества»).

³¹ “*Nihil autem quod extet in scriptis reliquit; nec multa eum scripsisse constat*” // *Ibid.* P. 221. («Насколько известно, он не оставил никаких книг, и достоверно не известно, что он много написал»).

³² Дж. Лили был капелланом кардинала Р. Пола (1500—1558), вместе с патроном с 1532 г. проживал в эмиграции в Италии. Вернулся в Англию в правление Марии Тюдор, стал каноником собора св. Павла, пребендарием в Кембридже.

³³ “*Tandem vero, cum abdicatis rebus omnibus, et relicto eo quoungebatur sacerdotio, procul hominum turba, cum paucis reliquum vitae in Christianae philosophiae otio transigere decrevisset, ad Scaenum, nobili Cartusiensium monachorum coenobio, septimo ab urbe Londino lapide, peramoeno loco, et altae solitudini, pia meditationi, studiisque aptissimo, extracto sibi eleganti apparatu domicile*” // *Ibid.* P. 220. («Наконец, он решил, отказавшись от всех дел и оставив исполняемые им церковные должности, провести остаток краткой жизни в занятиях христианской философией, и выстроил себе в Шине, известной обители монахов-картезианцев, в семи милях от Лондона, красивое благоустроенное жилище для полного уединения, благочестивых размышлений и подходящих занятий»).

³⁴ *Leland J. Principium ac illustrium aliquot et eruditorum in Anglia virorum Encomia, Trophaea, Genethliaca, & Epithalamia a Ioanne Lelando Antiquario conscripta, nunc*

Дж. Лили, был выпускником грамматической школы св. Павла, которой посвящена еще одна его эпиграмма³⁵.

Жизнеописания Колета, принадлежавшие перу Эразма, историка Полидора Вергилия и Джона Фокса, а также свидетельства о его деятельности, оставленные другими авторами XVI в., его современниками и ближайшими потомками — Джорджем Лили, Джоном Леландом, Уильямом Тинделом, Джоном Бейлом, Томасом Хардингом, могут выступать как в качестве источников, так и в качестве литературы по изучаемым в монографии проблемам. Однако важно учесть обстоятельство, что темы, являющиеся объектом пристального внимания исследователей следующих поколений, обращающихся к мировоззрению Дж. Колета, а также варианты интерпретаций его мировоззрения (прото-протестант, католик, гуманист) были намечены еще в работах его современников. Данный аргумент позволяет рассматривать их в качестве отдельной историографической группы по исследуемым нами проблемам.

Трактовка мировоззрения Дж. Колета в исследованиях XVII—XXI вв.

Творческое наследие Дж. Колета на протяжении четырех столетий привлекает внимание историков, порождая немало споров. Вся *Coletiana* может быть разделена на несколько этапов. Первый этап — историография XVII—середина XIX вв. На оценку деятельности и творческого наследия Колета в данный период оказала влияние идейно-политическая борьба эпохи Реформации. Критика Колетом пороков католического клира, его призывы к реформе церкви, публичные толкования Посланий апостола Павла, столь популярных среди ранних реформаторов, активная проповедническая деятельность, конфликты с представителями епископата, обвинение в ереси — все это обусловило притягательность образа Колета для протестантских авторов. Католиков же привлекали неоспоримый факт его принадлежности к традиционной церкви, благочестие и аскетизм. В итоге, историография этого этапа характеризуется доминированием конфессиональных исследований, главным образом,

primum in lucem edita, Londini, 1589. P. 74 // <http://www.philological.bham.ac.uk/lelandpoems/text.html#cxcviii> . № CXCVIII. Возрождение добрых наук (*Instauratio bonarum literarum*) .

³⁵ Ibid. <http://www.philological.bham.ac.uk/lelandpoems/text.html#lxiv> . № LXIV. На статую Иоанна Колета, декана собора св. Павла (*In statuam Ioannis Coleti, fani Paulini decani*).

протестантской направленности. Колет привлекал внимание церковных историков. Католический историк и богослов Джон Питс (1560—1616)³⁶ отметил Колета как выдающегося деятеля английской церкви и представил список его трудов в двенадцать наименований³⁷, благодаря которому до нас дошли хотя бы названия ряда утраченных сочинений Колета³⁸. Насколько можно судить из их названий, труды были экзегетического характера, что подтверждает исключительный интерес Колета к теологии. Антикварий У. Дагдейл (1605—1686) опубликовал (без комментариев) Колетов проект Устава коллегии собора св. Павла (“*Exhibita*”)³⁹. Эти источниковедческие открытия, однако, не повлияли на восприятие Колета авторами общих исследований, где ему отводилось традиционное место в ряду прото-англиканских церковных деятелей. Так, ему было отведено несколько абзацев в “*Herologia*” (1620) издателя Генри Холанда (1583—1650), наряду с другими деятелями и мучениками Реформации XVI—начала XVII в.⁴⁰ В 1637 г. англиканский священник Дональд Лап-

³⁶ Джон Питс (Pitts, Pits, Pitseus) — английский римокатолик, профессор риторики и греческого языка в английской католической коллегии в Реймсе, доктор теологии Ингольштадтского университета, писатель. Автор четырехчастного исследования «Книга исторических рассказов о событиях в Англии» (“*Relationum Historicarum de rebus Angliae*”). Только первая его часть “*De Illustribus Angliae Scriptoribus*”, была опубликована (Paris, 1619). Остальные три раздела (“*De Regibus Angliae*”, “*De Episcopis Angliae*”, and “*De Viris Apostolicis Angliae*”) сохранились в рукописи.

³⁷ Список предваряет замечание-возражение на слова Т. Хардинга: “*Ego nihilominus ipsum multa scripsisse comperii; sed ideo publicare noluisse, quod fuerit Graeci sermonis imperitus, sine quo saepenumero se nihil esse fatebatur. Nam ista divaricates pagellis in secretissimo suae bibliothecae loco reperta, u tab amico quodam accepi*” // *Pitts J. Ioannis Pitsei Angli, S. Theologiae Doctoris Relationum historicarum de rebus Anglicis Tomus primus. Parisiis, 1619. P. 692.* («Все же я узнал, что он многое написал, но не хотел публиковать, поскольку не знал греческого языка, без которого, как он неоднократно признавал, он — ничто. Однако после смерти его труды на разрозненных листах были обнаружены в потайном месте его библиотеки, и я получил их от одного друга»).

³⁸ Утрачены: Комментарии на притчи Соломона (“*In Proverbia Salomonis*”), на Евангелие от Матфея (“*In Evangelium S. Matthaei*”), краткие изречения Христа (“*Breviloquium Dictorum Christi*”), отрывки из Отцов церкви (“*Excerptiones Doctorum*”), проповеди (“*Conciones Ordinariae*”, “*Conciones Extraordinariae*”), конспекты (“*Abbreviationes*”, “*Ortolanus*”), послания (“*Epistolae ad Thomam Tailerum*”). Последние три сочинения, возможно, являлись краткими вариантами комментария на Послание к Римлянам: *Jayne S. Op. cit. P. 152; Arnold J. Dean John Colet. P. 191.*

³⁹ *Dugdale W. History of St Paul’s Cathedral in London, from Its Foundation Until These Times: extracted out of original charters, records, leiger books, and other documents. L., 1658. P. 257—268.*

⁴⁰ *Holland H. Herologia Anglica, hoc est, clarissimorum et doctissimorum aliquot Anglorum, qui flourunt ab anno Christi, MD, usque ad presentem annum MDCXX viuae effigies vitae et elogia. Londini, 1620. P. 155—156.* В книге Г. Холанда представлена галерея из 59 портретов наиболее выдающихся деятелей Англии тюдоровской эпохи и первых лет правления Стюартов, как правило, сторонников церковной реформы и муче-

тон (ум. 1676) без сомнений отнес его к числу протестантских богословов: у Колета «сама натура выступала против тех, кто преследовал исповедников истинной веры»⁴¹. В 1651 г. известный проповедник и церковный историк Томас Фуллер (1608—1661) включил парафраз Эразмовой биографии Колета в собрание жизнеописаний протестантских богословов⁴². Другой протестантский церковный историк и богослов Генри Вартон (1664—1695)⁴³ в собрании биографий церковных деятелей Англии уделил внимание Колету как декану собора св. Павла, особо отметив ученость Колета, его реформаторскую «Соборную проповедь», попытки реформы коллегии каноников св. Павла. Таким образом, в сочинениях авторов XVII в. — англиканских священнослужителей и церковных историков — сохранилось восприятие Колета как прото-протестанта.

Во всей полноте данная трактовка была представлена в начале XVIII в. в первой развернутой до размеров целой книги биографии Колета. Её автор Сэмюэль Найт (1695—1746) был выпускником школы св. Павла, что послужило одним из мотивов его интереса к биографии Дж. Колета — основателя этой школы. Но более важным аргументом, по словам самого автора, было патриотическое желание сделать имя Колета и его выдающиеся деяния в «столь темный и невежественный век папизма» известными его соотечественникам⁴⁴. Дж. Глизон оценил труд С. Найта как «бесхарактерный»⁴⁵, однако это мнение представляется нам весьма спорным. Биографическое исследование С. Найта, построенное на широком круте новых для того времени источников, а также

ников. Портреты сопровождаются биографическим комментарием. Жизнеописание Колета включено во вторую книгу (первая содержит информацию о мирянах, вторая — о богословах и мучениках) и повторяет вкратце текст Эразма, но издатель акцентирует оппозиционность папству Колета. См., например, пассаж: «...in illo caliginoso seculo vivens, in quo dominabatur papismus, <...> veram religionem amplexus est. Quae ejus sinceritas eluxit quidem ex ordinariis et operosis suis concionibus // Ibid. P. 155. («...живя в тот мрачный век, когда господствовал папизм, <...> он усвоил истинную веру. Чистота его веры проявилась в его блестящих церковных проповедях»).

⁴¹ *Lupton D. History of Modern Protestant Divines. L., 1637; reprint Whitefish (Montana USA), 2003. P. 209—210.*

⁴² *Fuller T. Abel Redevivus: or the Dead yet speaking. The Lives and Deaths of the Modern Divines. L., 1651. P. 112—125.* Мы пользовались третьим изданием: *Fuller T. Abel Redevivus / Ed. W. Nichols. L., 1867. Vol. 1.*

⁴³ *Wharton H. Historia de Episcopis et Decanis Londiniensibus et Assavensibus. L., 1695. P. 233—237.*

⁴⁴ *Knight S. The Life of Dr. John Colet, Dean of St. Paul's, in the Reigns of K. Henry VII and K. Henry VIII and Founder of St. Paul's School: With an Appendix Containing Some Account of the Masters and More Eminent Scholars of that Foundation, and Several Original Papers Relating to the Said Life. L., 1724. P. VI.*

⁴⁵ *Gleason J.B. John Colet. P. 6.*

коллекция документов в Приложениях, равная по объему основному тексту⁴⁶, не утратили определенного значения и в наши дни. Кроме того, автор впервые предпринял попытку исторической критики источников и работ своих предшественников. Так, он сопоставил сведения из Эразмова послания Йонасу с данными эпистолярного наследия гуманиста и сделал вывод о достоверности первой биографии Колета; включил в завершающую часть своего труда краткий анализ ряда биографических очерков XVI—XVII столетий. Неполнота и хронологические неточности этого «историографического» раздела снижают научную значимость книги С. Найта даже для своего времени, но само наличие элементов исторической критики хотя бы частично компенсирует данные недостатки. Воспользовавшись материалом своих источников, автор уделил большое внимание семье Джона Колета, его Соборной проповеди, контактам с Эразмом и европейскими учеными богословами, паломничеству в Кентербери; особенно детально описал, будучи выпускником школы св. Павла, ее внутренне устройство, снабдив описание необходимыми иллюстрациями. Однако при оценке религиозных взглядов Колета С. Найт — англиканский священник (пребендарий Эли) — вновь воспроизвел версию своих конфессиональных предшественников. Вопреки реальному содержанию «Соборной проповеди», и тому, что Колет не оспаривал власть папы и не критиковал папство, несмотря на множество поводов, которые предоставляло ему современное состояние церковных дел в условиях борьбы Рима с Соборным движением, а также нескольких кампаний по торговле индульгенциями, С. Найт характеризовал своего героя как протестанта по духу, «счастливого предвестника и пропагандиста Реформации <...> первого, кто позвал свой народ сбросить иго папства»⁴⁷. Более того, заострив внимание читателей на сообщениях Эразма о чтении Колетом книг Виклифа и Фокса о посещении лоллардами его проповедей, автор даже попытался связать декана с радикальным религиозным течением — лоллардизмом.

Во второй половине XVIII в. новых исследований о Колете не появилось. В атмосфере Просвещения, когда противостояние религиозных партий утратило остроту, потребность в апологетических историко-

⁴⁶ См.: Appendices. P. 237—426. Этот корпус источников был собран и передан С. Найту Уайтом Кеннетом — доктором теологии, епископом Питерборо (White Kennett, 1660—1728). Семья Кеннета, Найта, как и Колета, принадлежали к компании мерсеров. Вместе с тем, при работе с данными документами следует учесть, что переводы С. Найта не всегда корректны, являясь нередко сокращенным пересказом оригинального текста.

⁴⁷ Knight S. The Life of Dr. John Colet, P. VII. С. Найт был (с 1730 г.) капелланом короля Георга II и посвятил свою работу Спенсеру Комптону, спикеру Палаты Общин, фавориту этого монарха.

церковных исследованиях, каковыми являлись все предыдущие биографии Колета, временно отпала.

Второй этап развития историографии приходится на вторую половину XIX в. Новое оживление интереса к личности Колета связано с наступлением викторианской эпохи, когда религиозные вопросы вновь обрели актуальность в общественном сознании. В новых исторических условиях восприятие Колета как прото-протестанта получило дополнительные стимулы в связи со сложной ситуацией, в которой оказалась Англиканская церковь. Высокой (то есть государственной, епископальной) церкви противостояли различные протестантские деноминации: близкая к радикальному пуританизму Низкая церковь, методизм (с 1795 г. уже создавший собственную церковную структуру), евангелическое движение, латитудинаризм, позже оформившийся в либеральную Широкую церковь. Отмена ограничительных статутов против протестантских диссентеров в 1828 г. и католическая эмансипация 1829 г. способствовали утрате Англиканской церковью своего привилегированного статуса. В 1830-е гг. она столкнулась с распространением «оксфордского движения», приведшего к возникновению англокатолицизма⁴⁸. Англиканская церковь в эти трудные времена нуждалась в доказательствах того, что она является истинной церковью, истоки которой связаны отнюдь не с историей развода Генриха VIII, а обнаруживаются в английском обществе задолго до Акта о Супрематии (1534). В этом отношении для апологетов англиканства Джон Колет был подходящей фигурой. Неудивительно, что в такой ситуации вновь стала актуальной книга С. Найта, которая была спустя почти сто лет без изменений переиздана⁴⁹. Таким образом, интерпретация Колета как предтечи англиканской Реформации, сложившаяся в период конфессиональных споров XVI в., осталась определяющей для историографии Нового времени. Ее устойчивость объясняется, на наш взгляд, двумя причинами: апологетическим подходом авторов (как правило, представителей англиканской церкви), а также отсутствием в научном обороте экзегетических трудов Колета. Он считался автором только «Соборной проповеди», критический дух которой упрощенно интерпретировался как признак прото-протестантских воззрений ее автора. Однако даже в XX в., после того, как стало доступным все творческое наследие Колета, прете-

⁴⁸ Об «Оксфордском движении» подробнее см.: *Соловьева Т.* Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии. Причины англиканской «Контрреформации» // Альфа и Омега. 2000. № 3 (25). <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/025/025-solov.htm>; *Church R. W.* The Oxford Movement. Twelve Years 1833—1845. L., 1894.

⁴⁹ *Knight S.* The Life of Dr. John Colet, Dean of St. Paul's, in the Reigns of K. Henry VII and K. Henry VIII and Founder of St. Paul's School: With an Appendix Containing Some Account of the Masters and More Eminent Scholars of that Foundation, and Several Original Papers Relating to the Said Life. 2nd. ed. Oxford, 1823. Мы пользовались именно этим изданием.

стантское направление историографии по-прежнему имело своих сторонников. Например, американский ученый Леланд Майлз (род. 1924) в 1951 г. опять характеризовал Колета как реформатора-протестанта. Изъяв несколько пассажей в лекциях Колета из их контекста, исследователь пришел к выводу о том, что под воздействием Платоновских диалогов Колет в своих комментариях на Послания апостола Павла развивает неортодоксальную теологию, отвергающую церковь как посредницу между человеком и Богом⁵⁰. Автор противопоставил «протестанта» Колета «католику» Т. Мору. Последний в «Диалоге о ересях» (1529) отрекается, полагает Л. Майлз, от «незрелого протестантизма» Колета. В этой конфессиональной версии образ Колета был подвергнут очень серьезной деформации: его взгляды, сравниваемые с теориями английских протестантов, выглядели всего лишь «предвосхищением» последних, без учета их оригинальности и собственной значимости. Колет был обречен занимать второстепенные позиции в исторических исследованиях, заслоняемый фигурами тех, кто во всей полноте явил приверженность англиканской Реформации.

Развитие вигско-либеральной исторической концепции в британской историографии во второй половине XIX в. с характерным для нее заметно выраженными симпатиями к протестантизму и эволюционистским пониманием историзма⁵¹ привело к новой интерпретации биографии Колета. Истолкованная с либеральной точки зрения, деятельность декана стала рассматриваться как пример борьбы за религиозную свободу, за освобождение личности от духовного гнета католицизма. Важнейшим фактором для появления новых исследований послужило открытие корпуса сочинений Колета. Стараниями Джозефа Хёрста Лаптона (1836—1905) — учителя основанной Колетом школы св. Павла, священника — в 1867 г. началась публикация дотоле остававшихся неизвестными трудов Колета. Вопреки почти четырехсотлетней традиции он предстал глубоким христианским богословом, экзегетом, автором ряда оригинальных сочинений. Издания, включавшие помимо латинского текста английский перевод и научные комментарии, сделали возможным полномасштабное исследование многостороннего творчества английского мыслителя. Но-

⁵⁰ *Miles L. W. Protestant Colet and Catholic More: A Study of Contrast in the Use of Platonism // Anglican Theological Review. 1951. Vol. 33. P. 29—42.* Данная попытка Л. Майлза связать через Колета англиканскую Реформацию с платонической мыслью Ренессанса была несколько модифицирована автором спустя десять лет. Ср.: *Miles L. W. John Colet and the Platonic Tradition. LaSalle (Illinois), 1961. P. VIII; 213—216.*

⁵¹ Наиболее типичным примером исследования по истории Реформации, выполненного в русле либерального направления, можно считать многотомный труд Дж. Э. Фруда, который, будучи к тому же убежденным протестантом, преподносил Реформацию как важнейшую победу в борьбе за свободу человеческого духа: *Froude J.A. History of England from the Fall of Wolsey to Destruction of Great Armada. L., 1856—1870. Vol. I—XII.*

вая расширенная биография Колета была написана двадцать лет спустя тем же Дж. Лаптоном⁵². Однако, вопреки ожиданиям, концепция этой монографии была разработана не столько на основе трудов Колета, сколько под влиянием другого сочинения, автором которого был учитель и друг Дж. Лаптона Фредерик Сибом (1833—1912). Речь идет о книге «Оксфордские реформаторы с 1498 г.: история сотрудничества Джона Колета, Эразма и Томаса Мора»⁵³, увидевшей свет в 1867 году. Она оказалась поистине историографическим феноменом — столь существенным было ее влияние на всю последующую историографию⁵⁴. Сущность концепции Ф. Сибома отразилась в названии работы, включавшем два ключевых для автора понятия — «оксфордские реформаторы» и «сотрудничество». Как он подчеркивал в предисловии к первому изданию, его замысел заключался в том, чтобы написать не три отдельных биографии, но проследить историю совместного служения делу реформы Колета, Эразма и Мора⁵⁵, которых Ф. Сибом объединил в кружок «оксфордских реформаторов», вводя в научный оборот само это понятие. Замысел определил структуру книги: первые ее главы излагают их предысторию и знакомство, как ошибочно его датировал историк, в 1498 г., а затем совместную деятельность, встречи, переписку. По мнению Ф. Сибома, в самом конце XV в. в Оксфордском университете началось движение за реализацию христианской реформы. Его истоки автор усматривал в континентальном путешествии Джона Колета — выходца из богатой и влиятельной семьи, выпускника Оксфорда, изучившего на родине под началом У. Гроцина и Т. Линакра греческий язык и отправившегося в начале 1490-х гг. в Grand Tour для углубленных штудий в сфере того, что Ф. Сибом именовал «новым учением», а впоследствии будет названо ренессансным гуманизмом. Отметим, что сам историк не отождествлял, а в некоторых случаях даже противопоставлял эти понятия⁵⁶. Термином “New Learning” Ф. Сибом обозначал не

⁵² *Lupton J.H. A Life of John Colet, D.D., Dean of St. Paul's, and Founder of St. Paul's School. L., 1887; 2nd ed. 1909.*

⁵³ *Seebohm F. The Oxford Reformers of 1498: A History of the Fellow-Work of John Colet, Erasmus and Thomas More. L., 1867; 2nd ed. 1869; третье издание вышло под измененным названием: The Oxford Reformers John Colet, Erasmus and Thomas More: Being a History of Their Fellow-Work. L., 1887; repr. — L., 1896.* Мы пользовались вторым изданием. О признании Дж. Лаптоном влияния на него концепции Ф. Сибома см.: *Opus de Sacramentis ecclesiae. Preface. P. V;* о дружеских отношениях см. предисловие к третьему изданию книги Ф. Сибома.

⁵⁴ В XX в. книга издавалась в 1913, 1914, 1915, 1971 гг. Она была включена в число классических исследований, опубликованных в серии *Everyman's Library* (1914). Насколько нам известно, последнее репринтное издание книги под несколько измененным названием было осуществлено в 2008 г.: *Seebohm F. Reformers before Reformation: The Oxford Reformers of 1498. John Colet, Erasmus and Thomas More. L., 2008.*

⁵⁵ *Seebohm F. The Oxford Reformers of 1498. P. X.*

⁵⁶ По его мнению (*Seebohm F. The Oxford Reformers of 1448. P. 14*), Гроцин и Линакр

столько изучение классики, сколько новую религиозность — индивидуальную и вобравшую в себя различные духовные традиции в духе «всеобщей религии» М. Фичино. “New Learning” у Ф. Сибомы — «дух христианской реформы», не католической или протестантской, а внеисповедной, каковой и была «открытая» им «Оксфордская Реформация». Ф. Сибом полагал вероятным, что около 1492—1493 гг. имело место совместное изучение греческого языка Колета и Мора, оба были увлечены вторым классическим языком в одинаковой степени. В Италии Колет обратился к Св. Писанию, а также обратил внимание на порчу христианской церкви, особенно заметную в понтификат Александра VI. Там же он обрел и надежду на обновление христианства посредством возрождения библейского учения, наследия Отцов церкви и платонизма. Особое влияние на Колета оказали идеи флорентийских неоплатоников М. Фичино и Пико, а также вдохновенные проповеди Дж. Савонаролы, с которыми английский путешественник, вероятно, встречался⁵⁷. Колет вернулся из Италии не кабинетным ученым, но реформатором, который стремился реализовать идею христианской реформы⁵⁸. Первым актом реформационного движения стали лекции Колета о толковании Посланий апостола Павла, принятые им по возвращении в Оксфорд. Ф. Сибом подчеркивал, что в своих экзегетических опытах Колет отвергал многосмысленные толкования схоластов и исследовал буквальное значение Писания. Он был первым, кто применил метод научной критики источника к библейскому тексту. В целом, позиция Колета была прогрессивной, «порвав с тесным миром схоластики, он вступил в дух новой эры»⁵⁹, приветствуя свободу суждений в библейской экзегетике⁶⁰. Колет придерживался альтернативного христианства, сконцентрированного на Писании и учении апостолов. Он не оставил денег на помин души, резко критиковал воинственную политику Генриха VIII, церковные власти, был обвинен в ереси⁶¹. Заслуживает внимания мнение Ф. Сибомы о решающем воздействии Колета на Эразма. По мнению ученого, Роттердамец был вовлечен в движение реформаторов по приезду в Оксфорд, где был захвачен толкованиями Колета. Между ними завязались дружеские отношения. Роттердамец еще оставался схоластом, но общение с Колетом изменило образ его мыслей и направление жизни. Эразм отклонил предложение Колета остаться в университете для совместных библейских штудий, но дал обещание поддер-

вернулись из Италии «лишь гуманистами», а Колет — «не просто гуманистом, а самым ревностным христианским реформатором».

⁵⁷ Seebohm F. The Oxford Reformers of 1448. P. 12—13.

⁵⁸ Ibid. P. 16—17, 74.

⁵⁹ Ibid. P. 62.

⁶⁰ Ibid. P. 4, 33—34, 39, 41, 103—105.

⁶¹ Ibid. P. 222, 254, 261—264, 466.

жать его усилия, когда будет готов к этому⁶². «Энхиридион» стал первым свидетельством Эразмовой солидарности с Колетом. В этом сочинении Роттердамец показал, что истинная религия состоит не в догматике и культе, а в преданности Христу. Воздействие Колета было всесторонне реализовано в сочинениях Эразма и Мора 1515—1516 гг. Так, политические эссе в «Адагиях» (1515) показывали, что их автор являлся таким же практическим реформатором, как и его английский патрон. Эразмово издание Нового Завета в 1516 г. было нацелено, как и лекции Колета двадцать лет назад, на создание альтернативы слепому фанатизму теологов-схоластов, с одной стороны, и итальянскому скептицизму, с другой. «Утопия» Т. Мора также демонстрировала «видение надежды и прогресса, стоявшее перед глазами оксфордских реформаторов, и их веру в гармонию природы и религии»⁶³. Созданная утопийцами церковь — с ее широкой терпимостью и уважением к религиозному инакомыслию, основанная на рационалистической и лишенной конфессионализма религии, представляла собой идеал, к которому стремились оксфордские реформаторы. Такая позиция определила их отношение к Реформации Лютера, которая вместо одних догм и одной церковной власти установила иные, в то время как оксфордские реформаторы стремились освободиться и от первых, и от вторых. Протестантская Реформация, по мнению Ф. Сибомы, не приняла их стратегии, превратив реформу в догматический и насильственный переворот⁶⁴. Эразм и Мор воспринимали Колета как лидера их реформационного движения, поэтому с его смертью история кружка оксфордских реформаторов завершилась. Однако значение их деятельности, как и олицетворявшей ими «Оксфордской Реформации», выходит за рамки указанного периода. Христианская реформа была отвергнута в XVI в., но в XIX столетии, с наступлением новой эпохи открытий и прогресса, наследие оксфордских реформаторов, полагал историк, вновь приобрело актуальность. Созданный Ф. Сибомой образ Колета может быть правильно истолкован только с учетом двух обстоятельств: во-первых, его метода работы с источниками, и, во-вторых, духовных перемен, пережитых английским обществом викторианской эпохи. Книга Ф. Сибомы, на первый взгляд, представлялась весьма солидным и фундированным исследованием, опирающимся на материал разнообразных источников. Однако в достоверности его научных построений заставляют усомниться односторонний характер подбора источников и произвольное толкование. Приведем только один красноречивый пример. Так, Ф. Сибом утверждал,

⁶² Ibid. P. 82. Ф. Сибом подчеркивает, какими медленными и мучительными шагами готовил себя Эразм к исполнению обещания Колету: Ibid. P. 95—97, 102—103, 106—107, 127—128, 135—136, 160.

⁶³ Ibid. P. 173. Также см. P. 312, 321, 325—326, 355, 390.

⁶⁴ Ibid. P. 462, 491—492, 508—510.

что Колет читал сочинения Лютера и сочувствовал виттенбергскому реформатору в его кампании против индульгенций. Единственный факт, который историк счел достаточным основанием для столь принципиального суждения, заключается в том, что Эразм писал о знании Колетом еретических сочинений⁶⁵. При этом Ф. Сибом умолчал, что гуманист имел в виду труды Виклифа, а сам Колет не выступал ни против индульгенций, ни против папских прерогатив. В дальнейшем будет показано, как ради своей концепции английский историк предпочел пройти мимо ряда серьезных свидетельств, противоречивших ей, другим же дал произвольное толкование, подтягивая их данные к своей схеме⁶⁶. Не менее существенным было влияние на концепцию Ф. Сибома духовного состояния английского общества той поры. Либерал по политическим и религиозным взглядам и позитивист по методологии, историк присвоил реформаторам XVI в. образ мыслей, присущий ему самому. Приведем два примера. Он писал, что «Колет сохранил дух свободного суждения и ум, открытый свету, идущего из любых источников, в том числе, самых далеких, и полную уверенность, что факты христианства, в той мере, в какой они являются таковыми, должны приобретать, а не терять, от открытия других фактов в других отраслях знания. <...> Оксфордские реформаторы чувствовали, что живут в век открытий и прогресса...»⁶⁷. Как будет показано в дальнейшем, «любым источникам света» Колет предпочитал Писание, называя все остальное «трапезой бесовской», и призывал своих слушателей не становиться «читателями философов, союзников демонов»⁶⁸. Христианство для него было благой вестью о спасении, дарованном Самим Богом, а не собранием фактов. Он полагал, что истины христианского учения постигаются благодатью, усиленной постом и молитвами, а не научными открытиями. Наконец, идея прогресса и переживание своего времени как эпохи прогрессивного развития и новаторских открытий не

⁶⁵ Seebohm F. The Oxford Reformers of 1448. P. 466.

⁶⁶ Отечественными медиевистами давно критиковались эти черты исследовательского метода Ф. Сибома. Как пример тенденциозности и схематизма они отмечались даже в учебных пособиях: Гутнова Е.В. Историография истории Средних веков. С. 260. П.Г. Виноградов также упрекал (Виноградов П.Г. Очерки западноевропейской историографии. Часть IV // Журнал Министерства народного просвещения. 1883. № 11—12. С. 194) Сибома в том, что его анализ источников «отличается произвольностью и легкомыслием, которые расправляются с самыми сложными и трудными историческими вопросами на основе поверхностного рассмотрения двух-трех отрывков». Приведенная характеристика касалась изысканий Ф. Сибома в аграрной истории, но их можно распространить и на The Oxford Reformers, стиль его работы с источниками оставался неизменным. Подробнее о критике исследовательского метода Ф. Сибома в интересующем нас исследовании см.: Mansfield B. Man of His Own: Interpretation of Erasmus c. 1750—1920. Toronto, 1992. P. 338—341.

⁶⁷ Seebohm F. The Oxford Reformers of 1448. P. 463.

⁶⁸ Ad Corinthianos. P. 216.

были присущи не только Колету с его пессимистическим мнением о земной юдоли человека, но и ренессансной культуре в целом, ориентированной на возвращение к истокам⁶⁹. Итак, ни одно из положений приведенного выше отрывка не может быть отнесено к Колету. При этом все они присущи либеральной теологии, получившей распространение в английском обществе с середины XIX в.⁷⁰, особенно т.н. Широкой церкви ("Broad Church")⁷¹. К этому течению англиканства принадлежал и Ф. Сибом⁷². Подобное либеральное христианство исповедуют его оксфордские реформаторы⁷³. Причем, историк не видел различий между ними. Викторианский ученый, не взирая на мнения своих героев, высказанные в их трудах и защищавшиеся ими вплоть до мученичества

⁶⁹ О попятном векторе развития культуры как симптоматическом признаке Ренессанса см.: *Петров М.Т.* Проблема Возрождения в советской науке. Л., 1989. С. 179.

⁷⁰ Подробнее о состоянии англиканской церкви и ее учения в данный период см.: *Вейш Я.Я.* Религия и церковь в Англии. М., 1976. С. 15—22, 38—47. Всеобъемлющую характеристику религиозной культуры Англии этого времени можно найти в материалах сайта «Викторианский век»: <http://www.victorianweb.org/vn/victor4.html>. О разновекторных духовных исканиях англиканского духовенства викторианской эпохи, в том числе в области оккультизма, см.: *Webb J.* The Occult Underground. L., 1974; *Gauld A.* The Founders of Psychical Research. N.Y., 1968. P. 49—51.

⁷¹ Для умонастроений ее сторонников характерны безразличие к спорам о доктринальных вопросах, принципах организации Церкви и литургической практике, толерантность и стремление к единству различных направлений внутри Англиканской церкви на основе предельно широкого, философского толкования религиозных истин. Наиболее отчетливо идеология Широкой церкви отражена в сборнике, авторов которого называли «Семеро против Христа»: *Essays and Reviews: The 1860 Text and Its Reading / Ed. V. Shea and W. Whitla.* Charlottesville, 2000. Идейно «Широкая церковь» восходит к традиции латитудинаризма, появившейся в среде англиканского духовенства на рубеже XVII—XVIII вв. Подробнее см.: *Shea V., Whitla W.* Broad Church compromise // *Essays and Reviews.* P. 123—133; <http://www.victorianweb.org/religion/broadchurch.html>. Попытки основать религию на началах разума сближают воззрения либеральных богословов Широкой церкви с учением Кембриджских неоплатоников, которых также называли "Latitude men". Именно неоплатонизм составлял философскую основу идеологии «Широкой церкви». Подробнее см.: *Cassirer E.* The Platonic Renaissance in England. Austin, 1953; *Patrides C.A.* The Cambridge Platonists. Selections. Cambridge, 1980.

⁷² Об этом же свидетельствует другое, но хронологически близкое к «Оксфордским реформаторам» сочинение Ф. Сибома — «Дух христианства. Очерк о христианской гипотезе»: *Seebohm F.* The Spirit of Christianity, an Essay on the Christian Hypothesis. L., 1916. В предисловии этого посмертного издания (P. VIII) отмечалось, что книга создавалась автором в период между 1866 и 1876 гг. См. главу под названием: «Христианство, понимаемое как моральное учение гармонизируется с современными научными теориями развития и эволюции» (P. 18—28).

⁷³ Например, см. их итоговую характеристику: *Seebohm F.* The Oxford Reformers of 1448. P. 506.

(Т. Мор), создал из них либеральных богословов своего времени. Именно поэтому он столь важное место отвел Оксфордским лекциям Колета, где усмотрел применение метода научной критики библейского текста, столь актуального для современной ему герменевтики. Здесь коренится причина акцентирования им флорентийского неоплатонизма как философской основы «Оксфордской Реформации».

Так произошла модернизация образа Дж. Колета в духе либеральной исторической концепции. Ее последствия были наиболее масштабны, поскольку открытие Ф. Сибомом получило благожелательный отклик со стороны других ученых, принявших его позицию⁷⁴. В их числе оказался выдающийся английский историк Дж. Грин, по мнению которого «с флорентийских штудий Колета начинается рациональное христианство, как в Англии, так и во всем германском мире»⁷⁵. Так деятельности Колета в версии Сибомом было придано общеевропейское значение. Как бы это ни выглядело парадоксальным, но мнение о рациональном христианстве Колета воспроизвел издатель и переводчик трудов Колета Дж. Лаптон⁷⁶. Сославшись на Дж. Грина, он подчеркнул, что эта оценка является справедливой и беспристрастной. Дж. Лаптон не мог не видеть несоответствия идеи «рационального христианства» воззрениям самого Колета. Но, видимо, обаяние концепции его учителя Сибомом и принадлежность самого Лаптона к Широкой церкви взяли верх. В целом, биографическое исследование Дж. Лаптона до сих пор не утратило своего значения в силу своей фундированности, широте исторического кругозора автора. Не отрицая сходства воззрений Колета с деятелями англиканской Реформации, Дж. Лаптон был склонен к более взвешенной, чем у С. Найта, оценке «протестантизма» Колета⁷⁷. Больше внимание он уделял его проповеднической деятельности, пацифизму, основанию школы св. Павла,

⁷⁴ Ее влияние прослеживается в ряде работ, начиная с 80—90 гг. XIX в.. См.: *Lee S. John Colet // Dictionary of National Biography. L., 1887. Vol. XI. P. 321—328; Shaw W.H. Introductory Lectures on Oxford Reformers: Colet, Erasmus and More, delivered in Philadelphia in 1893 under the auspices of the American Society for the Extension of University Teaching. Philadelphia, 1893; Mason A.J. Lectures on Colet, Fisher, More. L., 1895.* О распространении мнения Сибомом о решающем воздействии Колета на Эразма в европейской и американской историографии подробно см.: *Mansfield B. Man of His Own: Interpretation of Erasmus c. 1750—1920. P. 261, 444; Idem. Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations c. 1920—2000. Toronto. 2003. P. 12, 21—22, 64, 69, 87, 93—99.*

⁷⁵ *Green J.R. A Short History of the English People. L., 1874. P. 5; Грин Дж. Краткая история английского народа / Пер. с англ. Н.Н. Шамонова. М., 1898. Вып. 2. С. 33.*

⁷⁶ *Lupton J.H. Introduction // Joannis Coleti opuscula theologica. P. X.* Также см. ссылку на Дж. Грина в предисловии к биографии: *Lupton J.H. A Life of John Colet. P. VIII.* Востребованность исследования Дж. Лаптона подтверждается его новыми репринтными изданиями в 1961, 1974, 2004, 2009 гг.

⁷⁷ *Lupton J.H. A Life of John Colet. Chap. X.* Также см.: *Lupton J.H. The Influence of Dean Colet upon the Reformation of the English Church. L., 1893.*

опубликовав в приложении ряд связанных с этим проектом Колета источников⁷⁸. Но общая оценка Колета как либерального богослова самых широких взглядов⁷⁹ согласуется с концепцией Ф. Сибом, который, по словам Дж. Лаптона, «впервые смог показать истинное величие личности Колета»⁸⁰. Как и Сибом, Дж. Лаптон полагал, что в многогранном характере Колета есть черты, отвечающие чаяниям разных религиозных течений английского общества XIX в. Католики должны почитать его за духовное окормление Т. Мора, который, подчеркивал автор, только что был канонизирован⁸¹, представители Высокой церкви — за отсутствие в его наследии диссентерских тенденций, евангелики и нонконформисты — за достойный образец благочестия и духовной чистоты⁸². Несомненно, эта притягательность образа Колета-либерального богослова послужила одной из причин сильного влияния концепции Сибом-Лаптона на последующие поколения ученых, в том числе, в других странах⁸³. Наряду с данным обстоятельством, в размышлениях о популярности этой концепции не стоит пренебрегать и националистическими устремлениями английских историков: Сибомов Колет мог послужить достойным английским ответом на континентальные Возрождение и Реформацию⁸⁴.

Третий этап историографии — 1900-е—1970-е гг. В данный период сохранило свою актуальность восприятие Колета в духе либеральной исто-

⁷⁸ Первую публикацию «Устава» с кратким биографическим эссе и очерком истории школы см.: *Staunton H. The Great Schools of England. L., 1865. P. 164—185.*

⁷⁹ Дж. Лаптон также придавал деятельности Колета европейское значение. По его словам (*Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 265*), к Колету «как к путеводному маяку среди хаоса и темноты обращали свои взоры» и автор «Утопии» Т. Мор, почитавший его как духовного отца, лолларды, сравнивавшие его с Гамалиилом, и склонный к мистике и оккультным наукам немецкий философ Агриппа Неттесгеймский, и францисканец-спиритуал из Франции Жан Витрие.

⁸⁰ *Lupton J.H. A Life of John Colet. P. VIII.*

⁸¹ Напомним, что Дж. Лаптон писал об этом в 1887 г., т.е. год спустя после beatизации (причисления к лику блаженных) Т. Мора. Канонизация Мора (причисление к лику святых) была осуществлена в 1935 г.

⁸² Дж. Лаптон цитирует одно из изданий Высокой англиканской церкви за 1876 г.: «Будь Колет жив, он мог и теперь быть деканом собора св. Павла, но он не мог быть кардиналом (т.е. католическим иерархом — Л.С.) В английской церкви мы теперь имеем людей — его точные копии, но среди римокатоликов такие люди не находят себе места, или их с трудом терпят. Среди них он мог быть забыт в какой-либо отдаленной оратории и принужден к молчанию» // *Ibid. P. 266.* Этот пассаж показывает, насколько актуальны были сочинения Сибом-Лаптона в условиях духовной разобщенности общества и противоборства различных конфессий, пытавшихся перетянуть столь значимую фигуру в свой лагерь.

⁸³ *Cassirer E. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Leipzig, 1932. S. 12, 15—19, 22, 34, 105—107.*

⁸⁴ См.: *Kaufman P.I. Review on Gleason J.B. John Colet. Berkeley, 1989 // Albion: A Quarterly Concerned with British Studies. 1990. Vol. 22. № 4. P. 660—661.*

рической концепции. Например, Уильям Ральф Индж (1860—1954) полагал, что «Колет, Эразм и Мор <...> добивались согласования теологии с научными знаниями и стояли за интерпретации Библии как любой другой книги»⁸⁵. Герберт Мэйнард Смит (1869—1949), возразив против концепта «оксфордские реформаторы», в исследовании предреформационной Англии в разделе, скептически названном «Так называемые оксфордские реформаторы», подошел к характеристике членов этого кружка с тех же позиций, что Ф. Сибом и Дж. Лаптон: «Колет был типичным евангеликом, Мора мы могли бы теперь назвать либеральным католиком, Эразм был представителем Широкой церкви, Генрих VIII — Высокой англиканской Церкви»⁸⁶. По мнению автора, Колет, Эразм и Мор подготовили Реформацию и привели в движение силы, которые уже не могли контролировать. Г.М. Смит подчеркивает «революционный», «еретический» характер проповедей настоятеля собора св. Павла и характеризует его как раннего протестанта-пуританина⁸⁷. Биография Колета, принадлежавшая перу Дж.А. Марриотта (1859—1945) сохранила приверженность данной концепции⁸⁸. В общих чертах она была воспроизведена и Артуром Джеффри Диккенсом (1910—2001), известнейшим британским историком либерального направления в его классическом исследовании по истории Реформации. А.Дж. Диккенс, ориентируясь на сведения из «Деяний и памятников» Дж. Фокса, акцентировал внимание на посещении лоллардами проповедей Колета, поскольку, по мнению историка, его критика духовенства была близка идеологии лоллардов⁸⁹. «Соборную проповедь» исследователь рассматривал как очевидное проявление антиклерикализма, которое вызвало обвинение Колета в ереси. Как Ф. Сибом и Дж. Лаптон, А.Дж. Диккенс отмечал решающее влияние Колета на становление экзегетики Эразма. В Колетовых толкованиях Посланий апостола Павла британский ученый нашел лютеранские мотивы. В конечном итоге, назвав Колета католическим реформатором, Диккенс все же отвел Колету заметное место в истории английского протестантизма⁹⁰.

Традиция связывать реформаторскую деятельность Колета с протестантизмом была нарушена только в первой трети XX в., когда наметилась тенденция относить его к католическому лагерю. Запоздалое появление

⁸⁵ *Inge W.R. Platonic Tradition in English Religious Thought. L., 1926. P. 39.*

⁸⁶ *Smith H.M. Pre-Reformation England. L., 1938. P. 451.*

⁸⁷ *Ibid. P. 452—463.*

⁸⁸ *Marriott J.A.R. The Life of John Colet. L., 1933; Adams R. The Better Part of Valor. More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace. Seattle, 1962. P. 3, 112.*

⁸⁹ *Dickens A.G. The English Reformation. Batsford, 1964. Мы пользовались вторым изданием книги (2nd edition: The Pennsylvania State University Press, 1989). О лоллардах и Колете см.: *Ibid. P. 50—51.**

⁹⁰ *Ibid. P. 68—69; 113; 88—90; 376, 28. Ср.: Ерохин В.Н. Методологические подходы к изучению истории религиозной Реформации в Англии в современной британской историографии. Нижневартовск, 2008. С. 20.*

ортодоксальной трактовки Колета объясняется рядом обстоятельств. Во-первых, сказались прочность и распространенность (как в общественном сознании, так и в научной среде) протестантской его интерпретации, особенно в либеральном ее варианте. Во-вторых, британская католическая историография сложилась, в целом, позднее (после эмансипации католиков в 1829 г.) и была сосредоточена, как правило, на политических аспектах истории английского католицизма⁹¹. В-третьих, существенную роль сыграло наследие католических полемистов XVI в., которые, как уже говорилось ранее, не обращались к опыту Колета в своих конфессиональных спорах с протестантами. В-четвертых, смерть Колета в 1519 г. избавила его от необходимости четко обозначить свою позицию между папством и зарождающимся протестантизмом. В результате, среди биографических исследований в рамках католической историографии XVII—начала XX в. Колет оказался фигурой второго плана, заслоненный образами католических мучеников — Т. Мора, Дж. Фишера и других правоверных католиков, своей смертью засвидетельствовавших верность своей вере⁹². При этом положительно сказались ряд факторов: в конфессиональной среде усилилось влияние англокатолицизма; издание *Opus epistolarum* Эразма в начале XX в. вновь привлекло внимание ученых к первому жизнеописанию Колета, где особенно подчеркивалась его ортодоксальность; стало доступным и эпистолярное наследие самого декана. В итоге, Колет стал рассматриваться как представитель католического обновления. Естественно, сторонниками такого восприятия Колета были ученые католической ориентации. Так, католический миссионер и историк Томас Эдвард Бриджетт (1929—1899) посвятил Колету несколько абзацев в биографии Джона Фишера. Он подверг критике концепцию Ф. Сибоба, назвав ее «не историей, а теорией, не имеющей под собой никаких оснований». Он упрекал Сибоба за его «протестантские домыслы», рисующие «Псевдо-Колета»⁹³. По мнению Т.Э. Бриджетта, «Соборная проповедь», которую «так много восхваляли протестанты за содержащиеся в ней «семена» протестантизма, пропитана истинно католическим чувством». Историк не сомневался, что, доживи Колет до начала Реформации в Англии, «он встал бы рядом с Мором и Фишером»⁹⁴. Другой ученый ортодоксальных взглядов — монах-бене-

⁹¹ Подробнее см.: *Серегина А.Ю.* Политическая мысль английских католиков второй половины XVI—начала XVII вв. СПб, 2006. С. 8.

⁹² Так, он не был включен в биографический словарь английских католиков, который начинается обзор с момента разрыва с Римом в 1534 г.: *Gillow J.* A Literary and Biographical History, or Bibliographical Dictionary of the English Catholics from Breach with Rome, in 1534, to the present time. L.; N.Y., 1885. Vol. 1—5.

⁹³ *Bridgett T. E.* Life of Blessed John Fisher: Bishop of Rochester, Cardinal of the Holy Roman Church and martyr under Henry VIII. L., 1888. P. 99.

⁹⁴ *Ibid.* P. 84, 103.

диктинец Фрэнсис Эйден Гаскет (1846—1929), подчеркнув, что «движение за реформу церкви не началось с Тридентского собора и не заключалось лишь в терроре в ответ на Реформацию Лютера», характеризовал Колета как католического реформатора. Его оценка восприятия Колета протестантской историографией однозначно негативна: «Полагать, что люди, подобные Колету, Мору и Эразму, имели какую-либо связь или симпатию к Реформации, какой мы ее знаем, является, с точки зрения их сочинений, абсолютным заблуждением»⁹⁵. В XX в. сходная позиция обнаружилась в посвященном Колету биографическом очерке Сиднея Дарка (1874—1947), который был призван доказать, что движение к реформе имело собственные духовные предпосылки внутри традиционной церкви и не было лишь негативной реакцией на протестантский бунт. Биограф подчеркивал, что декан ни в чем не нарушал ортодоксальную традицию: в толкованиях апостольских Посланий он следовал Оригену; не отвергал ни мессы, ни таинства священства (здесь С. Дарк прямо полемизирует с Ф. Сибомом, указывая на некорректное истолкование им антиклерикальных высказываний Колета)⁹⁶. При этом, между Колетом и протестантскими лидерами, полагал историк, имелось фундаментальное различие: Колет не принимал доктрину оправдания верой, породившую, по словам биографа, «ужасы протестантизма». С. Дарк видел в декане истинного реформатора церкви (каким был Савонарола), в то время как протестанты являлись ее разрушителями. Оговорив, что если лютеранство называют с подачи Эразма комедией, Дарк назвал *Coletism* трагедией: Колет мечтал о церкви, очищенной от пороков, реформированной, католической, но такой церкви было не суждено осуществиться, ибо Реформация разрушила реформу. В целом, «либеральный католицизм» Колета С. Дарк уподобил англокатолицизму второй половины XIX в.⁹⁷ Еще более прокатолическую позицию занял ирландский автор У. Кэмпбелл: «Колет был настоящим католиком, а не предтечей протестантизма, что некоторые пытаются доказать»⁹⁸. Рассмотренные нами конфессионально ориентированные исследования имели одно общее принципиальное свойство: либо являлись биографическими вариациями

⁹⁵ *Gasquet F.A. The Eve of the Reformation: Studies in the Religious Life and Thought of the English People in the Period Preceding the Rejection of the Roman Jurisdiction by Henry VIII. L., 1900. P. 6—7.*

⁹⁶ *Dark S. Five Deans: John Colet. John Donne. Jonathan Swift. Arthur Penryn Stanley. William Ralph Inge. L., 1928. P. 15—53. Критику Ф. Сибома см.: Ibid. P. 30.*

⁹⁷ «Называть Лютера, Кальвина и Нокса реформаторами церкви столь же смешно, как называть Ленина реформатором царского дома. Колет был реформатором. Лютер — разрушителем. Реформатор потерпел поражение. Разрушитель имел некоторый успех. Но Колет был частично оправдан в Контрреформации, но только частично, и его либеральный католицизм даже спустя 400 лет имеет ограниченное признание» // *Ibid. P. 46.*

⁹⁸ *Campbell W.E. John Colet, Dean of St. Paul's // Dublin Review. 1946. Vol. 218. P. 106—107.*

текстов Эразма или Фокса, либо трудами общего характера, оперировавшими тем же событийным материалом, без глубокого анализа его сочинений. Это были, если использовать выражение Л.П. Репиной, «карьерные» биографии⁹⁹. В результате, формирование его внутреннего мира, мотивы его поступков, цель и специфика теологических изысканий, педагогических новаций были истолкованы некорректно. Полемика ученых касалась, по большей части, вопроса о месте Колета в истории английской церкви. К тому же исследования были ограничены не только конфессиональными, но и национальными рамками: Колет оставался вне внимания зарубежных (французских, немецких, американских) исследователей, что было обусловлено малыми тиражами изданий его трудов в 60—80-е гг. XIX в.

Новые направления исследовательской мысли в XX в. связаны с освоением интеллектуального наследия Колета. Первым толчком к оживлению научной полемики послужил пятисотлетний юбилей школы св. Павла в 1909 г., в связи с которым специалисты по истории педагогики на основе корпуса документов, касавшихся создания и развития этого детища Колета¹⁰⁰, попытались осмыслить его место в развитии английской системы школьного образования. Помимо панегирической по своему характеру истории школы, написанной к знаменательной дате ее бывшим учеником Майклом Фрэнсисом МакДоннеллом (1882—1956)¹⁰¹, заслуживают упоминания исследования отца британской истории образования Артура Фрэнсиса Лича (1851—1915), стремившегося опровергнуть мнение сторонников либеральной историографии (прежде всего, Дж. Лаптона) о новаторстве педагогического проекта Колета¹⁰². Вопреки распространенному в то время представлению о прогрессивной роли Реформации в становлении школьного образования Англии, А.Ф. Лич настаивал на жизнеспособности средневековых грамматических школ¹⁰³ и в русле этой концепции доказывал ненужность новой школы св. Павла, основатель которой властью настоятеля разрушил издавна существовавшую при со-

⁹⁹ Репина Л.П. «Новая историческая наука» и социальная история. Изд. 2-е. М., 2009. С. 290.

¹⁰⁰ *Archaeologia or Miscellaneous tracts, relating to antiquity*. 1910. Vol. 62. Part 2. P. 211—238.

¹⁰¹ *McDonnell M.F. The History of St. Paul's School*. L., 1909.

¹⁰² *Leach A.F. Colet's Place in the History of Education // Journal of Education*. 1904 (June). Vol. 26. P. 238—252; *Idem. St. Paul's School Before and After John Colet // Journal of Education*. 1909 (July). Vol. 31. P. 503—509. Позже эти материалы были опубликованы вместе с коллекцией документов, относящихся к школе св. Павла: *Leach A.F. St. Paul's School Before Colet // Archaeologia or Miscellaneous tracts*. Oxford, 1910. V. 62. Part I. P. 191—210.

¹⁰³ *Leach A.F. The Schools of Medieval England*. L., 1915. Подробно о реакции исследователей на концепцию А.Ф. Лича см.: *Miner J.N. The Grammar Schools of Medieval England*. A.F. Leach in *Historiographical Perspective*. Montreal and Kingston, 1990.

боре школу. Так была поставлена под сомнение педагогическая составляющая либеральной трактовки деятельности Колета. Другой аспект концепции Сибома-Лаптона — решающее воздействие Колета на молодого Эразма — оспорил профессор Мичиганского университета Альберт Хима (1893—1980). Американский исследователь отрицал влияние Колета на Эразма во всех тех аспектах, которые обычно выделялись либеральными исследователями — отказ от приверженности схоластике, от монашеского образа жизни, приверженность классической словесности, формирование метода научной критики библейских текстов¹⁰⁴. В ряде своих работ историк исследовал духовное становление Роттердамца (в 1490—1495 гг.) под влиянием идеологии нидерландских братств «общей жизни», познакомивших его с сочинениями апостола Павла и Отцов церкви¹⁰⁵. Эразмов поворот от светской классической литературы к библейской герменевтике (1499—1501) ученый предпочитал связывать с воздействием французских гуманистов-теологов Р. Гагена, Витрария, итальянских гуманистов Пико и Лоренцо Валла. Отрицание роли Колета в становлении Эразма-экзегета характерно и для исследования немецкого историка Реформации Карла Бауэра (1890—1978)¹⁰⁶. Значение усилий этих ученых, нарушивших либеральную трактовку деятельности Колета хотя бы в одном из ее аспектов, чрезвычайно велико. Они актуальны и в наши дни. Однако нетрудно заметить, что для А. Хима и К. Бауэра изучение интеллектуального наследия Колета не было приоритетным направлением их штудий. Английский мыслитель интересовал их только в связи с формированием взглядов Эразма, анализ трудов Роттердамца и занимал их внимание. Например, А. Хима из всего корпуса сочинений Колета обратился только к его переписке с Эразмом. Экзегетические труды Колета были представлены в виде набора уместившихся на одной странице цитат, призванных проиллюстрировать диаметрально противоположность воззрений Колета и Эразма не только до их встречи в 1499 г., но и впоследствии¹⁰⁷.

Данный этап историографии имеет и другие существенные отличия от предыдущего: рост удельного веса исследований, выполненных не-британскими (главным образом, американскими) учеными; переход от традиционных биографий и конфессионально ориентированных трудов к попыткам создать интеллектуальный портрет Колета на основе анализа его сочинений; включение Колета в историю английского гуманизма

¹⁰⁴ *Hyma A. Erasmus and the Oxford Reformers (1493—1503) // Nederlansch Archief voor Kerkgeschiedenis. 1932. Vol. 25. P. 69—92, 97—134.*

¹⁰⁵ *Hyma A. The Christian Renaissance: A History of the “Devotio Moderna”. Michigan, 1924; Idem. The Youth of Erasmus. Ann Arbor, 1930.*

¹⁰⁶ *Bauer K. John Colet und Erasmus von Rotterdam // Archiv für Reformationsgeschichte. Ergänzungsband. 1929. Vol. 5. S. 155—187.*

¹⁰⁷ *Ibid. S. 101.*

и доминирование гуманистической трактовки его взглядов. Теоретико-методологические подходы их авторов не отличались от методологии их предшественников, оставаясь, по сути традиционалистскими. Тематическая систематизация посвященных Колету статей, монографий, разделов в общих трудах по различным аспектам английского Возрождения, опубликованных в данный период, позволяет нам выделить несколько категорий исследований. К первой из них относятся сочинения, авторы которых, находясь под обаянием концепции Я. Буркхардта, оценивали английскую ренессансную культуру как результат переноса итальянского феномена на английскую почву. В русле данной концепции осуществлялась и оценка взглядов Колета. Так, для американского историка Льюиса Эйнштейна (1877—1967) английское Возрождение представляло собой один из аспектов «истории Итальянского Ренессанса <...> за пределами Италии»¹⁰⁸. Колета он считал представителем первого этапа английского гуманизма (конец XV в.), когда единственный оазис новой учености располагался в Оксфордском университете. Он сложился благодаря личным контактам ученых, которые привезли с собой *humanitas*, «как <...> пакет семян, который следовало разбросать в Англии для украшения ее красотами [Апеннинского] полуострова»¹⁰⁹. Раздел о Колете Л. Эйнштейн недвусмысленно назвал «Долг Колета Италии». По мнению автора, интеллектуальный облик английского мыслителя был полностью сформирован во время его путешествия на Аппенины: у Савонаролы он заимствовал реформаторские идеи, у Лоренцо Валла — новый исторический метод критики Библии, отказавшись, полагал историк, от идеи богодухновенности Священного Писания, у неоплатоников Фичино и Пико — их религиозно-философское учение¹¹⁰. Мнение о масштабном итальянском влиянии на английских гуманистов XV в. и, в их числе, Колета, разделял позже британский ученый итальянского происхождения Роберто Вейс (1906—1961). Воздействие это исследователь усматривал, во-первых, в отказе Колета от буквального и аллегорического метода экзегетики и восприятию им «итальянского метода оценки текста в целом». Во-вторых, «гуманистическая концепция религии» Колета уходит корнями в религиозную концепцию флорентийских неоплатоников. От М. Фичино английский мыслитель позаимствовал также инте-

¹⁰⁸ *Einstein L. The Italian Renaissance in England: Studies by Lewis Einstein. N.Y., 1903. P. 1.* Также см.: *Schirmer W.F. Der englische Frühhumanismus. Ein Beitrag zur englischen Literaturgeschichte der 15 Jahrhundert. Leipzig, 1931. (2nd edition: Tübingen, 1963).* В данном исследовании история раннего английского гуманизма доведена до Гроцина и Линакра, но общая оценка английского гуманизма как результата заимствования позволяет объединить его с трудом Л. Эйнштейна.

¹⁰⁹ *Einstein L. The Italian Renaissance in England. P. 29—30.*

¹¹⁰ *Ibid. P. 45.*

рес к Посланиям апостола Павла и даже подход к их толкованию¹¹¹. Его оксфордские лекции послужили «первым мостом к интеллектуальному миру ренессансной Италии»¹¹². Разделяя свойственный исследованиям того времени постулат о светском характере итальянского гуманизма (то есть гуманизма как такового) и понимая гуманизм как «широкий круг классических штудий»¹¹³, Р. Вейс противопоставил ему религиозный, «включенный в структуру схоластики», полусредневековый гуманизм, распространившийся к северу от Альп. Наличие христианской составляющей в английском (и всем северном гуманизме) расценивалось Р. Вейсом как признак средневековой отсталости, «темноты», которую не мог «рассеять свет итальянского Кватроченто». К данному полусредневековому направлению мысли он отнес и Колета. По мнению Р. Вейса, школа св. Павла представляла типичный пример компромисса светских идеалов Ренессанса с христианским Средневековьем¹¹⁴.

Вторую группу составляют исследования, чьи авторы подходят к оценке Колета, исходя из предложенной П.О. Кристеллером (1905—1999) узкой интерпретации ренессансного гуманизма как сектора ре-

¹¹¹Мнение о том, что Колет следовал путем Фичино в интерпретации наследия Павла, разделял и такой видный специалист по Ренессансу как Г. Барон: *Baron H. Fifteenth-Century Civilization and the Renaissance // The New Cambridge Modern History. Cambridge, 1957. Vol. I. The Renaissance 1493—1520 / Ed. G.R. Potter and D. Hay. P. 55—56.* Акцент на зависимости Колета от итальянского гуманизма присущ и другим исследованиям, например, см.: *Hale J.R. England and the Italian Renaissance. The Growth of Interest in Its History and Art. Oxford, 1954. P. 24—28.*

¹¹²*Weiss R. Humanism in England during the XVth century. Oxford, 1941. P. 179, 183.* Те же оценки автора см. в более поздних исследованиях: *Weiss R. Learning and Education in Western Europe from 1470—1520 // The New Cambridge Modern History. Cambridge, 1957. Vol. I. The Renaissance 1493—1520 / Ed. G.R. Potter and D. Hay. P. 95—126, 109. Weiss R. The Spread of Italian Humanism. Hutchinson, 1964. P. 92—93.*

¹¹³Р. Вейс, предвосхищая интерпретацию П.О. Кристеллера, предложил сходное определение «гуманизма»: «Под “гуманизмом” следует понимать широкий круг классических штудий и видов деятельности, начатых в дни Петрарки итальянцами-гуманистами, то есть учеными, которые изучали сочинения древних авторов без чувства сверхъестественного антицицеронианского предубеждения, разыскивали рукописи утраченных или редких классических текстов, собирали труды классических авторов, стремились учить греческий и писать как древнеримские авторы» // *Weiss R. Humanism in England during the XVth century. P. 1.*

¹¹⁴Обстоятельную критику концепции Р. Вейса и скорректированную версию истории английского гуманизма XV в. см.: *Hay D. Early Renaissance in England (1965) // Idem. Renaissance Essays. L., 1988. P. 151—167; Hay D. England and the Humanities in the Fifteenth century (1975) // Idem. Renaissance Essays. L., 1988. P. 169—231; Rundel D. On the Difference between Virtue and Weiss: Humanist Texts in England during the Fifteenth Century // *Courts, Counties and the Capital in the Later Middle Ages / Ed. D.E.S. Dunn. Gloucestershire, 1996. P. 181—203; Petrina A. Cultural Politics in Fifteenth-Century England: the Case of Humphrey, Duke of Gloucester. Leiden, 2004. P. 28—36; Wakelin D. Humanism, Reading, and English Literature, 1430—1530. Oxford, 2007. P. 3—9.**

нессансной мысли, ограниченного дисциплинами “*studia humanitatis*”¹¹⁵. В историографии, посвященной Колету, сторонниками подобного подхода выступают специалисты по истории классического образования и литературы. Подавляющее большинство их склонно подчеркивать гуманистически-светский, рационалистический характер педагогических идей Колета. Так, У. Х. Вудвард, Ф. Ватсон, Дж.А. Томсон, Р.Р. Боулгер, Дж. Э. Вайс в своих исследованиях отводили важное место грамматической школе св. Павла, в основании которой проявилась приверженность Колета классическому наследию и стремление к популяризации классики¹¹⁶. С беспрецедентного нововведения Колета — включения второго классического языка в программу школы средней ступени — принято начинать историю гуманизма в сфере образования¹¹⁷. Специалисты по социальным аспектам истории образования (Дж. Саймон, Р.М. Огилви, Дж. Лоусен, М. Сибон, Р. Лоу) расценивали разработанную Колетом модель грамматической школы — открытой, городской, независимой от церковных инстанций, со светским органом управления и главным учителем-мирянином, без социальных и национальных ограничений в приеме — в качестве образца для классических гимназий Англии в Новое время и исходного пункта их истории¹¹⁸. Активное участие видных гуманистов (Эразма, Т. Линакра, У. Лили) в организации школы и создании новых учебных пособий давало ученым дополнительный стимул для включения Колета в гуманистическую традицию¹¹⁹.

¹¹⁵*Kristeller P.O.* Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance // *Byzantion*. 1944—1945. Vol. XVII. P. 365—366; *Idem.* Renaissance Thought and Its Sources / Ed. M. Mooney. N.Y., 1979. P. 87—88; 100; *Idem.* Humanism // *Cambridge History of Renaissance Philosophy* / Ed. Ch.B. Schitt and others. Cambridge, 1988. P. 113.

¹¹⁶*Woodward W.H.* Studies in Education During the Age of Renaissance, 1400—1600. Cambridge, 1906; repr. N.Y., 1967. P. 109; *Watson F.* The English Grammar School to 1660: Their Curriculum and Practice. L., 1908 (2nd ed. 1968). P. 50, 246; *Thomson J.A.K.* The Classical Background of English Literature. L., 1948. P. 177; *Bolgar R.R.* The Classical Heritage and its Beneficiaries. Cambridge, 1954. P. 311—312; *Wise J.E.* The History of Education: an Analytic Survey From the Age of Homer to the Present. N.Y., 1964. P. 184—185.

¹¹⁷*Leach A.F.* The Schools of Medieval England. L., 1915. P. 246; индийский ученый Четтерджи К.К. посвятил небольшое специальное исследование гуманистической образовательной философии Колета: *Chatterjee K.K.* In Praise of Learning: John Colet and Literary Humanism in Education. New Delhi, 1974.

¹¹⁸*Simon J.* Education and Society in Tudor England. L., 1966. P. 63—80; *Ogilvie R.M.* The English Public School. L., 1957. P. 38; *Lawson J.S.* A Social History of Education in England. N.Y., 1977. P. 84, 101; *Seaborn M.V.J., Lowe R.* The English School: Its Architecture and Organization. L., 1971. Vol. I. 1370—1870. P. 12—14.

¹¹⁹*Lindsay T.M.* Englishmen at the Classical Renaissance // *The Cambridge History of English and American Literature*. Cambridge, 1907. Vol. III. P. 16—24; *Curtis S.J.* History of Education in Great Britain. L., 1948 (1950, 1953, 1960, 1963, 1965, 1967, 1970). P. 75—76, 85; *Baldwin T.W.* William Shakespere’s Small Latin and Lesse Greeke. Ur-

Среди общих трудов по истории литературы и педагогики данного периода заметна и другая тенденция, сторонники которой, также отталкиваясь от Кристеллерова понимания гуманизма, пришли, однако, к противоположной оценке Колета, представляя его средневековым консерватором, противником гуманизма. Например, рекомендованный Колетом круг чтения, по мнению А.Ф. Лича, демонстрирует «несостоятельность Колета как критика классической латыни», поскольку, как полагал М.Л. Кларк, «не согласуется с тем, что традиционно (*sic!* — Л.С.) включает в себя гуманизм»¹²⁰. Подобные оценки встречаются в трудах К.С. Льюиса, Р.М. Огилви, К. Чарлтона, Н. Орма¹²¹. Примечательно, что с их мнением солидаризируются и сторонники более широкого понимания гуманизма как нового мировоззрения, а не только литературного и образовательного феномена¹²². Так, американский ученый Юджин Франклин Райс (1924—2008) в статье о Колетовом «уничтожении природного»¹²³ характеризовал гуманизм как секуляризованную идеологию Ренессанса, акцентирующую достоинство и разум человека, возвеличивающую его свободу воли, природные способности, склонность к достойной и гармоничной земной жизни. Исследователь полагал, что стержнем мысли Колета является дихотомия божественной благодати и человеческой природы как формы и содержания, обусловившая упразднение автономии всего природного, в том числе, разума и воли человека. Этот анти-натурализм Колета, полагал Ю. Райс, проявился в пессимистических оценках земного мира, самого человека, способностей его воли и разума. По мнению историка, Ко-

bana, 1944. Vol. I. P. 75—133; *Clarke M.L.* John Milton at St. Paul's School: A Study of Ancient Rhetoric in English Renaissance Education. N.Y., 1948. P. 100—101; *Atkins J.W.H.* English Literary Criticism: The Renascence. L., 1951. P. 36. Ср.: *Martindale J.* English Humanism: Wyatt to Cowley. Oxford, 1985. P. 23—26; 75—76.

¹²⁰*Leach A.F.* The Schools of Medieval England. P. 280; *Clarke M.L.* Classical Education in Britain. 1500—1600. Cambridge, 1959. P. 5.

¹²¹*Lewis C.S.* English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama. Oxford History of English Literature Series. Oxford, 1954. P. 160; *Ogilvie R.M.* Latin and Greek. A History of the Influence of the Classics on English Life from 1600 to 1918. L., 1964. P. 5; *Charlton K.* Education in Renaissance England. L., 1965. P. 55; *Orme N.* English Schools in the Middle Ages. L., 1973. P. 113; *Dowling M.* Humanism in the Age of Henry VIII. L., 1986. P. 117.

¹²²Как известно, концепция гуманизма как прогрессивной и «действенной философии, прославляющей гражданскую жизнь и конструирующей на земле град человека», восходит к трудам итальянского историка Э. Гарэна (1909—2004): *Garin E.* L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento. Bari, 1952; *Garin E.* Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance / Trans. P. Munz. Oxford, 1965.

¹²³*Rice E.F.J.* John Colet and the Annihilation of the Natural // Harvard Theological Review. 1952. Vol. 45. P. 141—163.

лет считал невозможным наличие у человека ни мудрости (“sapientia”, т.е. знания Бога и божественных истин), ни знания (“scientia” — естественного знания природных вещей и причин), которые могут быть получены верой и благодатью. Отсюда, отмечал Ю. Райс, неприятие деканом как античной философии, так и схоластики, основанных на недостоверном, поврежденном грехопадением человеческом разуме. Это «уничтожение природного» было расценено американским исследователем как свидетельство того, что Колет «не был гуманистом»¹²⁴. Статья Ю. Райса была первой серьезной попыткой пересмотреть как широко распространенную гуманистическую интерпретацию мысли Колета, так и лежавшую в ее основе либеральную викторианскую. Она была критически встречена другими исследователями¹²⁵, предпочитавшими более умеренную ревизию — в рамках концепции «христианского гуманизма».

К третьей группе относятся исследования, где Колет характеризуется как христианский гуманист. Так, Дуглас Буш (1896—1983), американский литературный критик, первым описавший ренессансный гуманизм как продолжение христианского гуманизма Отцов церкви, гармонично сочетавшего христианскую веру с классической античностью, упомянул в числе его адептов и Джона Колета¹²⁶. Быстро распространившееся в историографии понятие христианский гуманизм не получило четкой концептуальной проработки. Его применение к интерпретации памятников ренессансной мысли давало неожиданные результаты. Например, А. Хима считал Колета «истинным христианским гуманистом» на основании его исключительного христианского благочестия и следования Христу, ибо, по мнению историка, тот «мог сказать вместе с Иисусом Христом: “Я от себя ничего не могу делать. Отец, пребывающий во мне, Он творит дела” (Ин. XIV:10)»¹²⁷.

В 1956 г. Эрнст Уильям Хант опубликовал первое комплексное исследование теологии Колета¹²⁸. Выделив пять главных ее составляющих, британский историк последовательно представлял Колета христианским гуманистом, реформатором, проповедником, экзегетом, мистиком. Данным аспектам мировоззрения Колета соответствовала структура книги. Основу столь многопланового исследования составили не свидетельства жизни, а труды Колета, но их частое и объемное цитирование не сопровождалось, к сожалению, должным анализом. От-

¹²⁴Ibid. P. 142.

¹²⁵См.: *Miles L. Platonism and Christian Doctrine: The Revival Interest in John Colet // Philosophical Forum. 1963—1964. Vol. 21. P. 87—103.*

¹²⁶*Bush D. The Renaissance and English Humanism. Toronto, 1939. P. 54—55, 68—69.*

¹²⁷*Hyma A. The Continental Origins of English Humanism // Hantigton Library Quarterly. 1940—1941. Vol. IV. P. 16.*

¹²⁸*Hunt E. W. Dean Colet and His Theology. L., 1956.*

существовала и попытка обнаружить общий знаменатель, или, при его отсутствии, указание на то, какой из выделенных аспектов является доминирующим или осевым. В итоге интеллектуальный портрет Колета в исполнении Э. Ханта оказался схематичным и разрозненным. В гуманизме декана автор выделил два компонента — «классический гуманизм», понимаемый как приверженность языческой античности, и «христианский гуманизм» — интерес к Св. Писанию и патристике. Первый проявился в знании Колетом классической латыни и греческого языка, в создании грамматической школы св. Павла. Второй — в публичных толкованиях Посланий апостола Павла, Нового Завета. Гуманизм на службе Евангелия и Христа — таково фундаментальное отличие мысли Колета от ренессансного духа, резюмированное автором в изобретенном им неологизме «христоцентрический гуманизм»¹²⁹. По сути, это нововведение составляет единственное отличие мнения Э. Ханта о месте Колета в английской истории по сравнению с версией вигско-либеральных авторов викторианской эпохи.

Американский ученый-иезуит Э. Суртц (1909—1973), полагая неприятие схоластики общим местом гуманистических работ, считал Колетовы «почти иррациональные антипатию и враждебность» к Фоме Аквинскому и другим схоластам характерной чертой его «христианского гуманизма», повлиявшей и на Эразма¹³⁰. Американский литературный критик П. Альберт Дьюхэмел (1920—2006), в свою очередь, указывал на Оксфордские толкования Посланий апостола Павла как на воплощение идеала «христианского гуманизма» — синтеза классики и христианства — заимствованного у итальянских гуманистов грамматического метода текстом Св. Писания в качестве предмета исследования¹³¹.

Неоплатоническая составляющая «христианского гуманизма» Колета, издавна интриговавшая исследователей¹³², в начале 60-х гг. XX в. оказалась

¹²⁹Ibid. P. 10.

¹³⁰Surtz E.S.J. "Oxford reformers" and Scholasticism // *Studies in Philology*. 1950. Vol. XLVII. Issue 4. P. 547—556.

¹³¹Duhamel A. The Oxford Lectures of John Colet. An Essay in Defining the English Renaissance // *JHI*. 1953. Vol. 14. P. 493—510.

¹³²Еще Дж. Лаптон утверждал (*Lupton J.H. Introduction // Colet J. An Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans*. P. XIV), что «Колету более чем любому другому человеку после возрождения учености, мы обязаны введением платонизма в нашу страну». Традиция связывать Колета с возрождением платонизма в ренессансной Англии, впрочем, не приведшая к обстоятельному изучению его трудов, нашла приверженцев в первой половине XX в. в британской и немецкой историографии, см.: *Inge W.R. Platonic Tradition in English Religious Thought*. L., 1926. P. 38—39; *Schroeder K. Platonismus in der englischen Renaissance vor und bei Thomas Eliot*. Berlin, 1920. S. 21—37; *Dannenberg F. Das Erbe Platons in England bis zur Bildung Lylys*. Berlin, 1932. S. 22—32; *Cassirer E. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*. Leipzig, 1932; *The Platonic Renaissance*

в центре внимания американских ученых Л. Майлза и С. Джейна. Упомянувшийся ранее в связи с попыткой противопоставить протестанта Колета католику Т. Мору Л. Майлз в монографии «Джон Колет и платоновская традиция» предпринял скрупулезное выявление платоновских элементов в космологических, антропологических, сотериологических, мистических аспектах мировоззрения декана¹³³. По мнению автора, Колет заимствовал целый комплекс идей непосредственно из диалогов Платона, но «философии Платона он обязан в величайшей степени». Эманационизм Платона составляет, полагал Л. Майлз, ключ к декодировке всей мысли Колета, которая «в своей сущности являлась последовательным применением идеи эманации при объяснении отношения Бога к универсуму, к человеку, к церкви»¹³⁴. Данная сторона исследования Л. Майлза уже критиковалась специалистами за некритическое отношение к источникам, а также за игнорирование влияния патристики как более вероятной основы взглядов Колета¹³⁵. Для нас интересен другой компонент исследования — различение автором двух подходов к античной философии в рамках единой христианской традиции. Оценка греческой мысли как служанки теологии, описанная Л. Майлзом как подход св. Климента Александрийского (а также Августина и Аквината) противопоставлен попытке гармонизации античности и христианства (подход Фичино и Пико)¹³⁶. Опровергая распространенную трактовку Колета как радикального последователя флорентийцев, Л. Майлз, рассмотрев случаи заимствования деканом идей Фичино и Пико, в результате отнес его к климентинскому лагерю¹³⁷. Этот

in England / Trans. by J.P. Pettegrove. Austin, 1953. P. 12—21, 105—109. Данные исследования важны как свидетельство бытования определенной историографической традиции, но их разделы о Колете весьма ограничены как в объеме, так и по сути. Например, Э. Кассирер ограничился утверждениями (без доказательств) о детерминированности экзегетики Колета, его педагогических идей и «гуманистической религии» (выражение автора) концепцией «всеобщей религии» флорентийцев (P. 12—15, 22, 34); автор полагал (P. 106—107), что флорентийский неоплатонизм лежит в основе неприятия Колетом учения Августина о благодати и предопределении.

¹³³Miles L. John Colet and the Platonic Tradition. La Salle (Illinois), 1961.

¹³⁴Ibid. P. 166—169. По мнению автора, вся мысль Колета выстроена на четырех случаях использования эманации: при описании истечения жизни из души в тело; в интерпретации акта творения как мгновенного слияния формы и материи; в описании искупления человека (так называемого «второго творения») как изливания формы-благодати в материю-душу; в восприятии Реформации как возвращения церкви к своей форме.

¹³⁵В частности, см.: *Чертков О.В.* Гуманизм «оксфордских реформаторов» (Джон Колет, Эразм Роттердамский, Томас Мор). Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Л., 1988. С. 4.

¹³⁶Miles L. John Colet and the Platonic Tradition. P. 1—4, 6—16.

¹³⁷Ibid. P. 17—30. Также см.: Miles L. Platonism and Christian Doctrine: The Revival of Interest in John Colet // *Philosophical Forum*. 1963—1964. Vol. 21. P. 87—103. Это

вывод, с одной стороны, был направлен против трактовки Колета как апологета классического наследия, а с другой, позволял на его примере акцентировать близость «христианского гуманизма» учению Отцов церкви. Но итоговая оценка теологии Колета как «переходной» при несомненном превалировании в ней протестантского сегмента и противопоставление ее католическим воззрениям Т. Мора выглядят как возврат автора к его построениям десятилетней давности.

Иной подход к оценке неоплатонизма Колета обнаруживается в монографии другого американского ученого Сирза Рейнольда Джейна (род. 1920). Он опубликовал обнаруженные в экземпляре венецианского (1495 г.) издания «Посланий» Фичино из библиотеки колледжа Всех Святых Оксфордского университета переписку Фичино и Колета и пометки последнего на полях книги¹³⁸. Источниковедческий комментарий С. Джейн дополнил сопоставительным жизнеописанием и анализом позиций Колета и Фичино в вопросе о соотношении интеллекта и воли в процессе «восхождения» души к Богу — одном из стержневых в неоплатонизме. Историк показал расхождение позиций мыслителей в ключевых аспектах этой проблемы¹³⁹. Детальный анализ и критика построений С. Джейна приводятся далее, однако уже здесь уместно возразить против тезиса о временном характере интереса Колета к неоплатонизму, который, как резюмировал американский ученый, «был лишь притоком его мысли, на время окрасившим воды главного потока и затем исчезнувшим»¹⁴⁰. На наш взгляд, недифференцированный подход С. Джейна к неоплатонизму глубоко ошибочен. Речь может идти только о разочаровании в учении флорентийских гуманистов, отнюдь не в неоплатонизме Дионисия Ареопажита. Несмотря на исследования Л. Валлы, У. Гроцина, поставивших под сомнение церковное предание о том, что автор Ареопажитик был учеником апостола Павла, упоминавшимся в Новом Завете (Деян. XVII: 17), Колет изучал и использовал учение раннехристианского мыслителя. Суровая критика им современного епископата и всего клира, учение о церковных таинствах, экклесиология не могут быть корректно интерпретированы вне дионисианского контекста. С. Джейн справедливо акцентировал влияние Августина на

позволило Л. Майзлу также поставить вопрос об отношении Колета к Августину (Р. 63, 167).

¹³⁸Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Oxford, 1963. Подробнее об истории находки см.: Ibid. Р. 4—14; публикацию писем и маргиналий см.: Ibid. Р. 81—148.

¹³⁹Ibid. Р. 56—76.

¹⁴⁰Ibid. Р. 77. Вывод о незначительном влиянии флорентийского неоплатонизма, как и учения самого Платона, на взгляды Колета был повторен автором в более позднем исследовании (Jayne S.R. Plato in Renaissance England. Dordrecht, 1995. Р. 83—84), доказывающем в целом весьма ограниченный масштаб восприятия платонизма английской ренессансной культурой в 1423—1603 гг.

Колетову антропологию, но, на наш взгляд, существенно преувеличил значение классического наследия в мысли Колета, говоря, например, об искусном владении им греческим языком и характеризуя будущего декана как члена кружка «Оксфордских эллинистов»¹⁴¹.

На «эkleктичный, почти экстравагантный, склад мысли» Колета, соединившей платонизм Псевдо-Дионисия и флорентийских гуманистов с учением апостола Павла, указывается в статье британского ученого Г. Портера¹⁴². Помимо неоплатонизма, британский исследователь уделил внимание юридическому аспекту «Соборной проповеди», полагая, что стержнем реформаторского проекта Колета была реформа церковных судов. Однако восприятие проповеди декана как предвосхищения статутов Парламента Реформации, направленных против духовной юрисдикции, снова приводит к подравниванию Колета под протестантскую традицию¹⁴³.

К четвертой группе относятся исследования, характеризующие Д. Колета как гуманиста эразмианского толка. Распространение данной трактовки было обусловлено воздействием ряда факторов: все еще ощущавшегося влияния концепции «оксфордских реформаторов» Ф. Сибомы; появления в европейской историографии второй трети XX в. большого количества работ, посвященных специфике гуманизма за пределами Италии, в том числе, т.н. эразмианству (“*erasmism*”, “*erasmianism*”)¹⁴⁴.

¹⁴¹Ibid. P. 41.

¹⁴²Porter H.C. *The Gloomy Dean and the Law // Essays in Modern English Church History in Memory of Norman Sykes / Ed. G.V. Bennett and J.D. Walsh. L., 1966. P. 18—43, 26.*

¹⁴³Ibid. P. 36. Как показал К. Хэйг, антиклерикальная позиция реформационного парламента в отношении церковных судов была обусловлена заинтересованностью определенных лидеров (например, Т. Кромвель в случае с «Жалобой палаты общин на церковных судей» (1532), принятой на 3-й сессии Реформационного парламента) и социальных групп, прежде всего, адвокатов общего права. Подробнее см.: Haigh C. *Anticlericalism and the English Reformation // History. 1983. Vol. LXVIII. P. 391—407; Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation // The English Reformation Revised / Ed. C. Haigh. Cambridge, 1987, 1988 (2nd ed.) P. 56—74. Cf.: Dickens A.G. *The Shape of Anticlericalism and the English Reformation // Politics and Society in Reformation Europe. L., 1987. P. 395—396, 404.**

¹⁴⁴Начало изучению эразмианства было положено исследованием французского ученого Марселя Батайона (1895—1977) о влиятельном движении испанского интеллектуализма XVI в.: *Bataillon M. Erasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle. Paris, 1937.* Под эразмианством М. Батайон понимал широкий спектр духовных движений начала XVI в., объединенных идеями религиозного возрождения, обновления религиозного чувства; суть эразмианства он определял через понятие «евангелизм» (“*évangélisme*”). По сути, при характеристике эразмианства М. Батайон заимствует концепцию «предреформы» (“*Préréforme*”), разработанную его предшественником А. Реноде (1880—1958), который говорил о включении гуманизма в «пучок» движений и влияний в рамках позднесредневековой религиозности, нацеленных на религиозную реформу и духовное обновление: *Renaudet A. Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517). Paris, 1916.* О дальнейшем развитии дан-

Кроме того, в изысканиях по английскому гуманизму в 50—60 гг. прошлого века сказалось заметное влияние социальной истории. В итоге, в трудах У. Зивелда, Дж. Хекстера, Ф. Каспари, Р. Адамса, Дж.К. МакКоники Колет описан как «действительный член престижнейшего и влиятельнейшего клуба английских интеллектуалов тюдоровской эпохи — эразмианского», а в изысканиях этих авторов на первый план выдвинулась социально-политическая проблематика¹⁴⁵. Так, американский историк Ф. Каспари (1914—2010) видел специфику английского гуманизма тюдоровской эпохи в его преимущественном внимании к социально-политическим вопросам, что было обусловлено, по мнению автора, тесной связью гуманистических кругов с вышедшей из среды джентри «новой аристократией». Выработанная Роттердамцем и его единомышленниками «эразмианская» социальная доктрина, призванная защитить позиции данной социальной группы, воплощалась в жизнь в течение XVI в. Если теологические занятия Колета отличали его от эразмианцев, то защита им рационального, светского, как полагал Ф. Каспари, образования была важнейшим средством реализации социальной программы эразмианства¹⁴⁶. Его соотечественник Р. Адамс (1910—1994) также пытался представить комплекс политических взглядов кружка «лондонских реформаторов» (о войне и мире, о наилучшем государственном устройстве) как нераздельное целое. Ссылаясь на оксфордские публичные толкования Посланий апостола Павла, американский историк отнес Колета к числу «ведущих социальных критиков английского Возрождения» наряду с Мором, Эразмом и Вивесом. Гуманисты, являвшиеся, по его мнению, политиками-реалистами и социальными новаторами, обнажали пороки современного общества и побуждали двор к необходимым социальным реформам¹⁴⁷. Наконец, канадский

ного направления эразмианы в XX в. см.: *Mansfield B. Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations c. 1920—2000. Toronto—Buffalo—London, 2003. P. 43—77.*

¹⁴⁵*Zeeveld W.G. Foundations of Tudor Policy. Cambridge (Mass.), 1948. P. 3—17, 39, 45, 97; Hexter J.H. More's Utopia: The Biography of an Idea. Princeton, 1952; Idem. The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel. N.Y., 1973. P. 65—68, 99; Caspari F. Humanism and Social Order in Tudor England. Chicago, 1954. P. 1—50; Adams R.P. The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace, 1496—1535. Seattle, 1962. P. 21—72; McConica J.K. English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI. Oxford, 1965.*

¹⁴⁶*Caspari F. Humanism and Social Order. P. 1, 15, 18, 25—28.* Еще ранее о социальных функциях эразмианства автор высказывался в статье: *Caspari F. Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism // JHI. 1947. Vol. VIII. P. 78—106.* Сходную точку зрения также см.: *Ferguson A.B. The Articulate Citizen and the English Renaissance. Durham, 1965. P. 39.*

¹⁴⁷*Adams R.P. The Better Part of Valor. P. 3, 20.* Американский ученый Дж. Хекстер (1910—1996) также усматривал в стремлении Колета к совершенной христианской этике осуждение социальной несправедливости в современном обществе, что

исследователь Дж.К. МакКоника (род. 1930) предложил наиболее странную характеристику английского эразмианства в его тесных связях с реформационной политикой Генриха VIII и Эдуарда VI. По мнению Дж.К. МакКоники, на рубеже XV—XVI вв. в религиозной жизни Европы обозначилось широкое духовное движение «гуманистического евангелизма»¹⁴⁸, названное им эразмианством по имени «наиболее плодovitого его представителя и пропагандиста»¹⁴⁹. Суть этой духовной традиции, имевшей широкую социальную базу¹⁵⁰, историк сводил к Эразмову пониманию христианства с его «философией Христа», лаицизмом, внутренним и практическим морализмом, адогматичностью и евангелизмом. Особое место английского эразмианства в общей истории движения определяется, как полагал ученый, связью Эразма с Мором, «Утопия» которого служила «более полным изложением эразмианской программы, чем любое произведение самого Роттердамца». Реформационные проекты английских гуманистов-эразмианцев были «лучшей подсказкой, что надо делать» для тюдоровской реформационной политики. Эразмианство «было поставлено во главу угла как позитивная доктрина религиозных установлений Генриха VIII и Эдуарда VI». Даже мученическая смерть «эразмианцев» Т. Мора и Дж. Фишера не смогла надолго прервать общего хода эразмианской Реформации¹⁵¹. Первое место среди английских гуманистов эразмианского толка исследователь отвел Колету, теология которого, представлявшая «смещение Паулинизма и неоплатонизма», оказала многостороннее воздействие на формирование молодого Роттердамца, а «Соборная проповедь» обеспечила английским протестантам программу их действий¹⁵². Нетрудно заметить, что построения Дж.К. МакКоники идейно и хронологически продолжают концепцию «оксфордских реформаторов» Ф. Сибомы, который остановил свои изыскания на 1519 г., в то время как его канадский преемник в XX в. расширил хронологические рамки действий эразмианцев-реформаторов до 1553 г. По сути, все аспекты интерпретации Колета, свойственные позиции Ф. Сибомы-Дж. Лаптона, были вновь воспроизведены спустя почти сто лет в монографии Дж.К. Мак-

дало ему повод объединять в единую традицию христианского гуманизма лекции и проповеди декана с поисками совершенного государства в «Утопии» Т. Мора. См.: *Hexter J.H. The Vision of Politics on the Eve of the Reformation.* P. 122—123.

¹⁴⁸ *McConica J.K. English Humanists and Reformation Politics.* Chapter I. P. 1—13.

¹⁴⁹ *Ibid.* P. 2—7, 16, 22—23, 32—33. Общую характеристику европейского эразмианства того же автора см.: *McConica J.K. The Reformation Revisited // Canadian Catholic Historical Association Study Sessions.* 1968. Vol. 35. P. 31—56.

¹⁵⁰ *McConica J.K. English Humanists and Reformation Politics.* P. 88—89.

¹⁵¹ *Ibid.* P. 106—118, 120, 124, 144—145.

¹⁵² *Ibid.* P. 24—25, 46—50, 65.

Коники¹⁵³. Полагаем, данное обстоятельство указывает на необходимость нового обращения к позиции викторианских историков с учетом достижений новейшей историографии. Вызывают возражение и другие стороны концепции канадского ученого. Во-первых, объединение в единый поток «гуманистической реформы» взглядов Колета, Мора, Эразма, Фишера, идей и деяний тюдоровских протестантов (Т. Кромвеля, Т. Кранмера), а также итальянских католических кардиналов-реформаторов Садолето и Контарини, кардинала Хименеса де Сиснероса в Испании, Лефевра д'Этапля, Маргариты Наваррской во Франции, гуманиста Якоба Вимпфелинга и католического богослова Юлия фон Пфлуга в Германии не может не быть искусственным. Во-вторых, попытка присвоить столь разным представителям европейской духовной культуры XV—XVI вв., в том числе, Колету, приверженность «философии Христа» и «Энхиридион» в качестве настольной книги также не представляется обоснованной. В-третьих, не может считаться корректной характеристика религиозной политики Тюдоров как реализации гуманистического проекта церковной реформы Колета и Эразма. В целом, исследование Дж.К. МакКоники отражает характерное для большинства историков того времени восприятие английского гуманизма как однородного в идейном отношении, широкого прогрессивного движения, направленного на всестороннюю гуманистическую реформу общества¹⁵⁴.

Четвертый этап историографии ведет свое начало с рубежа 1970—80-х гг., когда в британской историографии наметился ревизионистский пересмотр исследовательских подходов и оценок в ряде предметных областей английской истории раннего Нового времени, в том числе, религиозной истории Тюдоровской эпохи¹⁵⁵. Ревизионисты отказываются

¹⁵³ Долговечность данной историографической традиции проявилась и в новом издании книги Ф. Сибомы в 1971 г.: *Seebohm F. The Oxford Reformers: John Colet, Erasmus, and Thomas More. Being a History of Their Fellow-Work.* N.Y., 1971. Актуальность и востребованность идей Ф. Сибомы обнаруживаются даже в работах, тематически удаленных от историографии английского Возрождения: *Vetterli R., Bryner G. In Search of the Republic: Public Virtue and the Roots of American Government.* N.Y., 1996. P. 28—34.

¹⁵⁴ Несмотря на критику утверждения канадского ученого об эразмианском характере реформационной политики Тюдоров со стороны крупных специалистов по истории тюдоровской эпохи (*Dickens A.G. Review // History.* 1967. Vol. 52. Issue 174. P. 77—78; *Elton G.R. Review // Historical Journal.* 1967. Vol. 10. Issue 1. P. 137—137), концепция английского эразмианства Дж. К. МакКоники и его оценки отдельных его представителей стали хрестоматийными, о чем свидетельствует публикация ввводной части его исследования в антологии английской гуманистической и реформационной литературы: *Humanism, Reform and Reformation in England / Ed. A.J. Slavin.* N.Y., 1969. P. 45—50.

¹⁵⁵ Подробнее о ревизионизме применительно к английской революции середины XVII в. см.: *Репина Л.П. «Новая историческая наука» и социальная история.* М.,

ся от характерного для либеральной историографии ретроспективного взгляда на английскую позднесредневековую историю XIV—XV вв. в поисках ряда «прогрессивных процессов» (роста всенародного антиклерикализма, современного государства, рационализма, гуманизма, протестантизма, капитализма), результатом совокупного действия которых стала Реформации. Для ревизионистов подобный подход является проявлением «упрощенчески вигской», т.е. протестантской, интерпретации истории, «фальшивой телеологией», которая не в состоянии выявить истинные корни Реформации¹⁵⁶, предлагая некий «дистиллированный» вариант прошлого. По мнению К. Хэйга, «вигское» историописание избирательно: оно преувеличивает значение «сил прогресса», иллюстрируя их примерами, вырванными из контекста, и игнорирует факты, не укладывающиеся в концептуальную канву, создавая ошибочное видение английской Реформации¹⁵⁷. Ученые нового поколения предложили альтернативную версию истории религиозных преобразований в Англии XVI в., ставшую результатом широкого применения количественных методов¹⁵⁸, актуализации региональных исследований¹⁵⁹, изучения неопубликованных ранее свидетельств, нового уровня требований к работе с источником и к аргументации выводов. В частности, ревизионистские исследования свидетельствуют, что традиционная церковь в канун разрыва с Римом не утратила своей популярности и поддержки среди широких масс мирян; антипапские и антиклерикальные настроения распространились в английском обществе в ходе Реформации и не могут считаться ее предпосылкой; католицизм был жизнеспособен, эф-

1998. С. 95—96; о ревизионистском вызове либеральной версии английской религиозной Реформации; *Ерохин В.Н.* Методологические подходы к изучению истории религиозной Реформации в Англии в современной британской историографии. Нижневартоск, 2008. С. 64—137.

¹⁵⁶*Scarlsbrick J.J.* The Reformation and the English People. Oxford, 1984. P. 1; *Haigh C.* English Reformations. Religion, Politics and Society under the Tudors. Oxford, 1993. P. 14—15.

¹⁵⁷*Haigh C.* English Reformations. P. 12—16; также см.: *The English Reformation Revised.* / Ed. C. Haigh. Cambridge, 1987; *O'Day R.* The Debate on the English Reformation. L.;N.Y., 1986.

¹⁵⁸*Софронова Л.В.* Количественные методы в британской историографии Реформации // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2008. Вып. 1. С. 220—228; *Она же.* Искушение квантификации: проблема антиклерикализма тюдоровского общества в британской историографии 1970—начала 1990-х годов // Диалог со временем. М., 2008. Вып. 24. С. 304—327.

¹⁵⁹В качестве примера региональных исследований см.: *Whiting R.* The Blind Devotion of the People: Popular Religion and the English Reformation. Cambridge, 1991; *Brown A.D.* Popular Piety in Late Medieval England: the Diocese of Salisbury, 1250—1550. Oxford, 1995; *Duffy E.* The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village. New Haven—London, 2003.

фективен и влиятелен и даже успешно конкурировал с англиканством до 1580-х гг.¹⁶⁰ В результате, тема нашей книги оказалась также затронута ревизионизмом в ряде своих аспектов. Прежде всего, новое видение религиозной ситуации в стране накануне Реформации обусловило необходимость переоценки теологии и реформаторской деятельности Колета. Его критика католического клира и проект клерикальной реформы, а также антиклерикальные идеи «христианских гуманистов» его круга в целом, считавшиеся одной из предпосылок англиканских преобразований, должны быть вписаны в новый контекст и переосмыслены. Анализ исследований последних десятилетий позволяет говорить об определенных достижениях в решении данной проблемы. Во-первых, был выдвинут ряд аргументов в опровержении протестантской трактовки деятельности Колета. Так, Кристофер Хэйг усомнился в возможности отождествлять его критику порочного клира с протестантизмом, а Джек Скэрисбрик, Питер Маршалл, выделяя различные типы антиклерикализма в тюдоровском обществе, специфицируют эту критику как идеалистический «эразмианский» реформизм церковных иерархов, отделив его от мирского антиклерикализма протестантов и деструктивного антиклерикализма ереси¹⁶¹. Эффективность этой гуманистической критики церкви была, по мнению Дж. Скэрисбрика, столь незначительна, что ей уделили больше внимания последующие историки, чем современники¹⁶². Новое видение предреформационной церкви — стабильной и удовлетворяющей разнообразные духовные потребности паствы — побудило Кристофера Харпер-Билла отказаться от оценки «Соборной проповеди» Колета как решающего свидетельства кризисного состояния церкви и, следовательно, объясняющего причины Реформации. Напротив, исследователь защищает приходской клир от обвинений Колета, считая его критику ошибочной¹⁶³. Питер Маршалл также называет «чув-

¹⁶⁰Подробнее см.: *Duffy E. The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400—1580. New Haven—London, 1992*; *Heath P. English Parish Clergy on the Eve of the Reformation. London—Toronto, 1969*; *Haigh C. English Reformations. P. 28—104*; *Harper-Bill C. The Pre-Reformation Church in England, 1400—1530. L., 1996*.

¹⁶¹*Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation // The English Reformation Revised / Ed. C. Haigh. Cambridge, 1987. P. 70*; *Haigh C. English Reformations. P. 8—10*; *Scarisbrick J.J. Henry VIII. Berkeley-Los Angeles, 1968. P. 243—244*; *Marshall P. The Catholic Priesthood and the English Reformation. Oxford, 1994. P. 214*. Заметим, что П. Маршалла нельзя отнести к ревизионистам, но результаты его исследований, выполненных в русле консервативного направления современной британской историографии, созвучны с выводами ревизионистов. Также см.: *Swanson R.N. Catholic England: Faith, Religion and Observance before the Reformation. Manchester, 1993. P. 34*.

¹⁶²*Scarisbrick J.J. The Reformation and the English People. Oxford, 1984. P. 47*.

¹⁶³*Harper-Bill C. Dean Colet's Convocation Sermon and the Pre-Reformation Church in England // History. 1988. Vol. 73. P. 191—210*; новое издание см.: *The Impact of*

ствительность» Колета к порокам духовенства «чрезмерно болезненной», а его призывы к реформе — нереалистичными¹⁶⁴.

Следует заметить, что если историков либерального толка отличали более или менее выраженные симпатии к протестантизму, то ревизионисты имплицитно тяготеют к «ностальгии по католицизму»¹⁶⁵. Не удивительно, что в новейшей историографии наметилась тенденция относить Колета к лагерю реформаторов традиционной церкви. В частности, Крейг д'Альтон настаивает на связи «Соборной проповеди» с осуществляемой архиепископом У. Уоремом епархиальной реформой 1510—1512 гг.¹⁶⁶ Ричард Рекс, отказываясь от давнего викторианского наследия — представления об «оксфордских реформаторах» — предпочел связать Колета с деятельностью будущего католического мученика Джона Фишера и его кембриджским кружком гуманистов¹⁶⁷. Под влиянием ревизионизма и на общем фоне усиления интереса современных исследователей к теме Католической Реформации¹⁶⁸ вновь активизировались попытки католических исследователей трактовать Колета как ортодоксального католика. Например, в очередном издании антологии текстов, представляющих Католическую Реформацию, Колет назван одним из лидеров (наряду с Эразмом, Савонаролой, кардиналом Франсиско Хименесом (1436—1517) и Игнатием Лойолой) данной духовной традиции, увидевшей свое завершение в решениях Тридентского собора¹⁶⁹. Однако надо признать, что в современных фундаментальных ис-

the English Reformation 1500—1640 / Ed. P. Marshall. L., 1997. P. 17—36. Мнение о необоснованности обвинений Колета воспринял глава ревизионистов: *Haigh C. English Reformations*. P. 9.

¹⁶⁴ *Marshall P. The Catholic Priesthood and the English Reformation*. P. 127, 160, 214.

¹⁶⁵ *Marsh C. Popular Religion in Sixteenth Century England: Holding Their Peace*. L.; N.Y., 1998. P. 14.

¹⁶⁶ *D'Alton C. Heresy Hunting and Clerical Reform: William Warham, John Colet, and the Lollards of Kent, 1511—1512 // Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe / Ed. J.Ch. Laursen, C.J. Nederman, I. Hunter*. Ardershot, 2005. P. 103—114.

¹⁶⁷ *Rex R. The Theology of John Fisher*. Cambridge: The University Press, 1992 (2nd ed. 2003). P. 22—26; *Idem. Henry VIII and the English Reformation*. L., 1993. P. 52. М. Доулинг ставит под сомнение существование такого сообщества: *Dowling M. Fisher of Men: a Life of John Fisher, 1469—1535*. L., 1999. P. 47. К. Хэйг также отмечает близость взглядов на церковную реформу Колета и Дж. Фишера: *Haigh C. English Reformations*. P. 10.

¹⁶⁸ Об актуальности темы свидетельствует создание в феврале 2010 г. Международного сетевого исследовательского сообщества (The Catholic Reformation Research Network) с центром в Ноттингемском университете. Подробнее см.: <http://www.thecatholicreformation.net/index.htm>.

¹⁶⁹ *Catholic Reform: From Cardinal Ximenes to the Council of Trent, 1495—1563: An Essay with Illustrative Documents and a Brief Study of St. Ignatius Loyola / Ed. J.C. Olin*. N.Y., 1990 (2nd ed. 2005). P. 7—9.

следованиях истории Католической Реформации имя Колета (в отличие от Эразма) отсутствует¹⁷⁰.

Примером тотальной критики и наиболее масштабного ревизионистского пересмотра предыдущих трактовок (либеральной, прежде всего) деятельности Колета является монография американского историка Джона Глизона (1938—2009) «Джон Колет»¹⁷¹. Труд Дж. Глизона отличается от других биографий Колета по ряду параметров. Прежде всего, привлечением малоизученных источников, например, трактата «О таинствах церкви» — единственного из латинских сочинений Колета, оставленного Дж. Лаптоном без перевода¹⁷². Такое расширение источниковедческой базы, а также интерпретация других, ранее известных источников, с учетом их специфического контекста¹⁷³ обусловили значительную новизну этого ревизионистского исследования. В частности, Дж. Глизон предложил свою хронологию творчества Колета, утверждая, что дошедшие до нас труды были созданы им не в оксфордский период жизни (1496—1504), а позже — в Лондоне, в годы его настоятельства. Историк попытался переоценить ряд известных в интерпретации Дж. Лаптона биографических данных: об образовании Колета, о характере его отношений с Эразмом, о его карьере, о школе и кратком «флирте» с политиками. В целом, либеральная версия биографии Колета названа Дж. Глизоном «случаем ошибочной идентификации»¹⁷⁴. Автор предложил портрет «реального Колета». По его мнению, Колет был угрюмым и озабоченным «своей святостью» аскетом, заурядным церковным администратором в лоне традиционной церкви, переоцененным протестантской историографией, с довольно скромными интеллектуальными способностями, далеким от спекулятивного знания, писавшим на средневековой латыни, обязанным своей карьерой вначале влиянию и богатству семьи, а затем покровительству Т. Уолси, к партии которого он своевременно и дальновидно примкнул. Аргументация и выводы Дж. Глизона, убедительные в одних случаях и неубедительные, на наш взгляд, в других, подробно рассматриваются нами в соответствующих разделах нашей монографии,

¹⁷⁰*Po-chia-hsia R.* The World of Catholic Renewal, 1540—1770. Cambridge, 1998 (2nd ed. 2005); *Mullett M.A.* The Catholic Reformation. N.Y., 1999 (2nd ed. 2003); *Bireley R.* The Refashioning of Catholicism, 1450—1750. Washington, 1999; *O'Malley J.W.* Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era. Cambridge, 2000; *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John W. O'Malley, S.J.* / Ed. J.W. O'Malley, K.M. Comerford, H.M. Pabel. Toronto, 2001.

¹⁷¹*Gleason J.B.* John Colet. Berkeley, 1989.

¹⁷²Английский перевод Дж. Глизона см.: *Gleason J.B.* John Colet. P. 270—333.

¹⁷³Например, см. (Ibid. P. 240—241) истолкование письма Эразма Колету от 11 июля 1513 г. (OE. I. 257. Ep. 270).

¹⁷⁴Ibid. P. 1—14.

поскольку ни одно современное исследование творчества Колета не может обойти вниманием эту книгу. Здесь же представляется достаточным высказать несколько общих суждений. Критикуя викторианских авторов за субъективность позиции, некорректную работу с источниками, историк-ревизионист, в свою очередь, также нередко демонстрирует избирательность в выборе источников¹⁷⁵ и довольно спорные, но подтверждающие его концепцию, умозаключения¹⁷⁶. Особые возражения вызывает интерпретация духовности Колета и его взглядов на путь христианской аскезы. Так, Дж. Глизон истолковывает высокую оценку деканом роли духовного отца по сравнению с родителем как проявление глубоко скрытой зависти живущего в целибате человека по отношению к женатому мужчине — его отцу. На наш взгляд, остались непонятыми аскетические подвиги Колета, обусловленные, по мнению исследователя, «угрюмым лицемерием» декана. Аскетизм в повседневной жизни оценивается как свидетельство того, что Колет «испытывал, особенно в зрелые годы, глубокое чувство собственной значимости <...> ощущал свою святость <...> В уничижительной оценке <...> человечества, он делал исключения для себя самого»¹⁷⁷. В целом, описание духовного облика Колета — глубоко религиозного человека даже по оценкам его современников — с позиции современного секуляризованного мышления и скептицизма представляется некорректным. Тем не менее, исследование Дж. Глизона поколебало традиционные трактовки деятельности Колета, бытовавшие в историографии XIX—XX вв. и вызвало новую волну интереса к наследию английского мыслителя. Целый ряд биографических очерков, появившихся в современных научных энциклопедических изданиях — «Главные авторы Тюдоровской эпохи», «Словарь литературной биографии», новейшее издание «Словаря национальной биографии» — отмечены влиянием ревизионистской концепции Дж. Глизона¹⁷⁸.

¹⁷⁵Игнорируя эпистолярные свидетельства (ОЕ. I. P. 508. Ep. 258) при доказательстве более поздней датировки конфликта Колета с епископом Лондона; без серьезных обоснований отвергает как фальшивое сообщение Эразма об обвинении Колета в ереси (Ibid. P. 236—237).

¹⁷⁶Например, из промедления с выплатой Эразму обещанных 15 ангелов за посвящение «De soría» школе св. Павла делает вывод о несогласии Колета с образовательной концепцией Роттердамца (Ibid. P. 230); усматривает в отсутствии воспоминаний Колета о детстве и школьных днях истоки его «отрешенности от мира» (Ibid. P. 17).

¹⁷⁷Ibid. P. 345, 63.

¹⁷⁸House S.B. John Colet // Major Tudor Authors: A Bio-bibliographical Critical Sourcebook / Ed. A. Hager. Westport—London, 1997. P. 83—87; Lochman D. John Colet // Dictionary of Literary Biography / Ed. D. Richardson. First series. Columbia, 1993. Vol. 132. P. 82—84; Trapp J.B. John Colet // The Oxford Dictionary of National Biography in Association with the British Academy: From the Earliest Times to the Year 2000 / Ed. H.C.G. Matthew and B. Harrison. Oxford, 2004. Vol. XII. P. 601—609.

Важно отметить наличие в новейшей историографии исследований, выполненных в духе взаимодействия либеральной и ревизионистской трактовок наследия Колета. Так, американский ученый Питер Кауфман признает специфику Колетовой критики духовенства, называя ее «клерикальным антиклерикализмом», но усматривает в трактате «О таинствах церкви» и «Соборной проповеди» элементы учения всеобщего священства¹⁷⁹. Профессор Оксфорда Сьюзен Брайгден, не отказываясь от ревизионистской версии Реформации, включает реформаторскую деятельность декана собора св. Павла в контекст бытования католического сообщества Лондона как пример «благочестивого и пылкого, ортодоксального по духу, стремления к реформе влиятельных мирян и священнослужителей», подчеркивая, что «критика церкви не была только негативного свойства». Однако, перечисляя деяния Колета на ниве «гуманистической реформы», историк традиционно связывает их с ересью лоллардов и более радикальными взглядами раннего протестантизма¹⁸⁰. Джонатан Арнольд, напротив, склонен акцентировать ортодоксальность взглядов Колета — «гуманистического церковного реформатора». Он подчеркивает, что попытки декана осуществить преобразования клира собора св. Павла не были одобрены церковной иерархией не в силу их протопротестантской направленности, а из-за перфекционизма и утопичности¹⁸¹.

Вслед за историей Реформации идеи ревизионизма распространились и в сфере современных ренессансных штудий, где лидером ревизионистского направления стал новозеландский историк Алистер Фокс, чья статья — «Факты и заблуждения: интерпретации английского гуманизма» (1986) — заслуживает называться иконокластической¹⁸². Созданная в современной историографии картина английского гуманизма является, полагает свободный от «багажа» вигтской интерпретации ученый-ревизио-

¹⁷⁹ Kaufman P.I. John Colet's *Opus de sacramentis* and Clerical Anticlericalism // Journal of British Studies. 1982. Vol. XXII. P. 1—22. Ср.: Pendrill C. The English Reformation: Crown Power and Religious Change, 1485—1558. Portsmouth, 2000. P. 43—53.

¹⁸⁰ Brigden S. London and the Reformation. Oxford, 1989. P. 70; *Eadem*. New Worlds, Lost Worlds: The Rule of the Tudor, 1485—1603. L., P. 89.

¹⁸¹ См.: Arnold J. Dean John Colet of St. Paul's: Humanism and Reform in Early Tudor England. L.; N.Y., 2007; *Idem*. Colet, Wolsey and Politics of Reform: St. Paul's Cathedral in 1518 // EHR. 2006. Vol. CXXI. № 493. P. 979—1001; *Idem*. John Colet // Dictionary of Major Biblical Interpreters / Ed. D.K. McKim. Downers Grove, 2007. P. 320—324.

¹⁸² Fox A. Facts and Fallacies: Interpreting English Humanism // Reassessing the Henrician Age: Humanism, Politics and Reform, 1500—1550 / Ed. A. Fox and J. Guy. Oxford, 1986. P. 9—33. Известнейший специалист по тюдоровской эпохе Джеффри Элтон (1921—1994), впечатленный ревизионистской атакой А. Фокса на традиционные для британской историографии представления об английском гуманизме, назвал его «грозыным котом из Новой Зеландии <...> напавшим на воркующих голубей». См.: Elton G. Humanism in England // The Impact of Humanism on Western Europe / Ed. A. Goodman and A. MacKay. L.; N.Y., 1990. P. 276.

нист, «расплывчатой в своих очертаниях», включает в себя ряд ошибок и искажений, создавая у читателя некую «оптическую иллюзию». К причинам возникновения такой ситуации А. Фокс относит, в первую очередь, поверхностную интерпретацию внешних — биографических — свидетельств при игнорировании внутренних (т.е. исходящих из источников) данных, что привело к включению в гуманистическую традицию людей, «которых вообще нельзя назвать гуманистами»¹⁸³. Второй причиной был, по мнению исследователя, «фальшивый синкретизм», обусловленный желанием представить гуманизм однородным и единым движением и приведший к упрощениям, грубой избирательности и преувеличениям в работе с историческими свидетельствами. Автор показывает примеры некорректных обобщений, способствовавших возникновению двух одинаково ложных концепций — «подавления» гуманизма Реформацией и реализации единой программы «эразмианских» гуманистов в тюдоровской религиозной политике¹⁸⁴. По мнению А. Фокса, различия между отдельными гуманистами настолько значительны, что следует отказаться от искусственно созданных аморфных синкретических построений, в том числе, и от характеристики всего английского гуманизма как «эразмианства». Историк призывает признать, что единственным действительно общим признаком, объединяющим различных мыслителей в некую общность, является их приверженность классическому литературному наследию. Только она делает их гуманистами. А. Фокс указывает на необходимость более точной, семантически и исторически обоснованной, дефиниции самого понятия «гуманизм», каковой, по его мнению, является дефиниция П.О. Кристеллера¹⁸⁵. Наконец, ученый считает некорректным восприятие «христианского гуманизма» как гармоничного синтеза гуманистической учености с христианской верой и набожностью. На примерах Т. Мора и Эразма А. Фокс демонстрирует постоянное и неизбежное взаимоисключение двух составляющих «христианского гуманизма», делающее невозможным синхронное их проявление в мыслях и поступках людей. По мнению новозеландского исследователя, «необходимо обозначить, когда предполагаемые “христианские гуманисты” действуют как гуманисты, а когда — просто как христиане (того или иного направления)»¹⁸⁶. В итоге, А. Фокс резюмирует, что большинство распространенных обобщающих концепций английского гуманизма следует отбросить или радикально пересмотреть. Ни одному из утверждений об отдельном человеке или

¹⁸³Разъяснение этого тезиса на примере поэтов С. Хоуэса (1474?—1523?), Дж. Скелтона (1460?—1529), А. Баркляя (1476—1552) см.: Ibid. P. 11—16.

¹⁸⁴Ibid. P. 18—19.

¹⁸⁵«Если классический компонент не представлен [в творчестве какого-либо мыслителя], то речь идет не о гуманизме, а о чем-то другом» // Ibid. P. 31—32.

¹⁸⁶Ibid. P. 30.

группе нельзя придавать общее значение. Полагая различия между гуманистами более интересными, чем искусственно созданное подобие, историк-ревизионист наметил в качестве приоритетной задачи исследований ближайших десятилетий распознавание этих различий и корректное установление их причин для создания более четкой картины феномена английского гуманизма.

Стремление А. Фокса бросить вызов устоявшимся общим взглядам на гуманизм, «христианский гуманизм» и, в частности, на английский гуманизм вызвало противоречивую реакцию других исследователей, обусловив оживление научных поисков в данной сфере. Авторы ряда изданий явно сочувствуют ревизионистским тенденциям¹⁸⁷. Но, как и в историографии Реформации, в ренессансоведении ревизионизм также не приобрел доминирующего положения. Напротив, значительная часть исследователей тюдоровского гуманизма продолжают вкладывать в понятие «гуманизм» определенный идеологический и/или философский смысл, проявившийся не только в сфере изучения классической словесности, но также в политике и религии¹⁸⁸. В связи с этим, вновь обострились разногласия при истолковании концепта «христианский гуманизм». Понимая последний в обобщенном виде как специфический синтез гуманистической культуры и христианства, ученые разошлись в оценке характера и значения этого синтеза. По мнению Брендана Брэдшоу, Люси Вудинг и ряда других исследователей, синтез носил органичный характер и проявился в рамках предреформационной интеллектуальной и религиозной культуры в виде либеральной реформистской тенденции, перетолковавшей евангельское послание и раннехристианские тексты в свете языческой учености. Но если Б. Брэдшоу полагает гуманистический синтез утратившим свою специфику с началом Реформации, то Л. Вудинг говорит о формирующем влиянии этого синтеза на религиозную и политическую мысль как католиков, так и протестантов до конца 1550-х гг.¹⁸⁹. Более того, Марго

¹⁸⁷Так, Вито Густиниани, Анжело Маццакко заняли сходную точку зрения на анализируемые Фоксом проблемы: *Giustiniani V.R. Homo, Humanus, and the Meanings of "Humanism" // JHI. 1985. Vol. 46. № 2. P. 167—195; Mazzacco A. Introduction // Interpretations of Renaissance Humanism / Ed. A. Mazzocco. Leiden—Boston, 2006. P. 1—18.* В данное издание вошли некоторые материалы двух тематических конференций, проведенных Американским обществом ренессансных исследований в Торонто (2003) и Нью-Йорке (2004). Воздействие ревизионистских взглядов А. Фокса также см.: *Pincombe M. Elizabethan Humanism: Literature and Learning in the Later Sixteenth Century. Harlow, 2001. P. 41—42.*

¹⁸⁸Подробно обзор новейшей историографии, в том числе, традиционно интерпретирующей английский гуманизм, см.: *Woolfson J. Introduction // Reassessing Tudor Humanism / Ed. J. Woolfson. Basingstoke, 2002. P. 1—21.*

¹⁸⁹*Bradshaw B. Transalpine Humanism // Cambridge History of Political Thought, 1450—1700 / Ed. J.H. Burns. Cambridge, 1991. P. 96—131; Wooding L. Rethinking Catholicism in Reformation England. Oxford, 2000.*

Тодд считает «христианский гуманизм» стимулом для большинства пуританских социальных идей и направлений деятельности елизаветинской эпохи¹⁹⁰. С другой стороны, приверженность многих английских гуманистов традиционной церкви побудила М. Даулинг и Р. Рекса в их просопографических исследованиях отрицать связь английского «христианского гуманизма» с идеологией протестантизма и объяснять поддержку гуманистами Реформации не религиозными, а исключительно политическими причинами¹⁹¹. Э. Грэфтон и Л. Джардин, А. Синфилд вслед за А. Фоксом характеризуют «христианский гуманизм» как бессвязный, поверхностный и недолговечный синтез двух по сути несовместимых (даже в случае Эразма) начал¹⁹². Более того, если опираться на мнение А. Фокса о том, что «без специфической приверженности идее о ценности и эффективности классической учености ни один из Тюдоровских интеллектуалов не может быть назван гуманистом», то Джон Колет с его подозрительным отношением к языческим авторам, отчетливо теологическими, а не литературно-антикварными интересами, наконец, с его отвращением к светским занятиям духовенства должен быть вообще исключен из гуманистического сообщества. Даже понятие «христианский гуманист» применимо к Колету, полагают эти исследователи, только в самом ограниченном смысле¹⁹³. Однако американский историк Ч. Науэрт, также предпринявший попытку переосмыслить концепт «христианский гуманизм», приходит в отношении Колета к противоположному выводу¹⁹⁴. Ученый критикует предложенное П.О. Кристеллером опре-

¹⁹⁰*Todd M. Christian Humanism and the Puritan Social Order. Cambridge, 1987. P. 22—96.* Представление о «христианском гуманизме» как о длительном взаимодополняющем синтезе гуманизма и христианства характерно для авторов тематического сборника: *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt / Ed. A.J. Vanderjagt etc. Leiden, 2009.*

¹⁹¹*Dowling M. Humanism in the Age of Henry VIII. L., 1986; Rex R. The Role of English Humanists in the Reformation up to 1559 // The Education of a Christian Society: Humanism and the Reformation in Britain and the Netherlands / Ed. N. Scott Amos etc. Aldershot, 1999. P. 19—40.* Также см. исследование М. Даулинг, которое можно отнести к жанру «новой биографической истории»: *Dowling M. Fisher of Men: A Life of John Fisher, 1469—1535. N.Y., 1999.* Тезис о сложном взаимодействии гуманизма с Католической Реформацией в странах континентальной Европы разделяют американские ученые П. Мэтсон и Л. Тейлор: *Matheson P. Humanism and Reform Movements // The Impact of Humanism. P. 23—42; Taylor L.J. The Influence of Humanism on Post-Reformation Catholic Preachers in France // Renaissance Quarterly. 1997. Vol. 50. № 1. P. 115—130.*

¹⁹²*Grafton A., Jardine L. From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-century Europe. Cambridge, 1986. P. 138—149; Sinfield A. Literature in Protestant England, 1560—1660. L., 1983. P. 20; Fox A. Facts and Fallacies. P. 19—24.*

¹⁹³*Fox A. Facts and Fallacies. P. 27—28.*

¹⁹⁴*Nauert C.G. Rethinking “Christian Humanism” // Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt. P. 155—180.*

деление «христианских гуманистов» как «авторов, открыто обсуждавших религиозные или теологические проблемы во всех или некоторых своих сочинениях»¹⁹⁵. Ч. Науэрт считает такую характеристику чрезмерно острой и, следовательно, недостаточной. Он полагает, что специфической чертой, которая обособляла «христианских гуманистов» из среды других гуманистов, просто являвшихся христианами, была связь между их научными изысканиями (как в области классической, так и раннехристианской литературы) с усилиями по духовному обновлению и институциональной реформе христианского общества. Если большинство представителей северного гуманизма данному критерию, по мнению Ч. Науэрта, не соответствуют, то Колет, напротив, уверенно отнесен автором к числу «христианских гуманистов»¹⁹⁶. Таким образом, в свете этих изысканий вопрос о «христианском гуманизме» Колета в разных его аспектах вновь приобретает отчетливую дискуссионность.

К аналогичному результату привели и усилия исследователей по верификации другого, синонимичного понятия — «эразмианство», которое свободно и широко используется в работах по истории раннего Нового времени без должной концептуальной проработки¹⁹⁷. В конце 1990-х гг. были поставлены под сомнение полезность этого

¹⁹⁵Как известно, к их числу П.О. Кристеллер относил не только Эразма, Бюде, Мора, но также Меланхтона, Кальвина и отцов-иезуитов XVI вв.: *Kristeller P.O. Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanist Strains*. N.Y., 1961. P. 86.

¹⁹⁶По мнению Ч. Науэрта, «христианский гуманизм» наиболее полно реализован в творчестве Лефевра д' Этапля и Эразма. Оценивая Колета, автор допускает некоторую двойственность: с одной стороны (P. 169), Колет назван наряду с Т. Мором и Эразмом одним из лидеров «христианского гуманизма» в Англии (в противоположность Т. Линакру и У. Гроцину), с другой (P. 172), историк определяет Колета (по аналогии с Я. Вимпфелингом в Германии) как предтечу «христианского гуманизма». На наш взгляд, такое различие не является существенным. Также см.: *Nauert C.G. Humanism and the Culture of Renaissance Europe: New Approaches to European History*. Cambridge, 1996. P. 122—123, 157, 161.

¹⁹⁷Наряду с традиционным пониманием термина как синонима «христианского гуманизма» (см.: *Hall B. Cranmer's Relations with Erasmianism and Lutheranism // Thomas Cranmer: Churchman and Scholar / Ed. P. Ayris etc. Woodbridge, 1993. P. 3—37; Parrish J.M. Education, Erasmian Humanism and More's Utopia // Oxford Review of Education. 2010. Vol. 36. № 5. P. 589—605*) распространены различные интерпретации «эразмианства», например, как Эразмовой системы произношения древнегреческих букв и дифтонгов (*Caragounis C.C. Erasmianism in New Garb: The Chimera of the 'Reconstructed' Pronunciation of Greek // <http://www.chryscaragounis.com/The.Pronunciation.of.Greek/Erasmian.Chimera.pdf>*), как интеллектуализированной формы христианства (<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/191010/Erasmianism>), библейского гуманизма (*Coroleu A. Anti-Erasmianism in Spain // Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus / Ed. E. Rumel. Leiden—Boston, 2008. P. 73—92*) и даже как характеристики людей, критикующих пороки существующей системы, но стремящихся к компромиссу с ней (<http://www.wordnik.com/words/erasmianism>).

термина для современной историографии и даже допустимость его употребления¹⁹⁸. Критике были подвергнуты и представления об английском гуманизме как английской ветви «эразмианства»¹⁹⁹. Например, Э. Раммел и Дж. Элтон характеризовали «эразмианство» как понятие неопределенное в доктринальном смысле и малопригодное для корректного описания идеологии пред- и реформационной Англии²⁰⁰. М. Доулинг, отслеживая воздействие гуманизма на правительство на различных этапах англиканской Реформации, совершенно исключила эразмианский гуманизм, как «наивный до крайности»²⁰¹. Минимальным признает влияние Эразма на английскую духовную культуру Дж. Скэрисбрик²⁰². По мнению А. Фокса, гуманизм, повлиявший на религиозную политику Тюдоров, не был эразмианским²⁰³. Однако эта ревизионистская критика концепции английского «эразмианства» вызвала ответные исследования самого Дж. К. МакКоники и А. Дикенса, которые настаивали на глубоком проникновении эразмианских идей в среду университетских и придворных интеллектуалов в начальные десятилетия XVI в.²⁰⁴ Как следствие, возникает вопрос об обоснованности трактовки Колета как гуманиста-эразмианца. Как говорилось ранее, А. Фокс усмотрел в единении ряда английских гуманистов с Эразмом пример ложной генерализации²⁰⁵. Не являются ли

¹⁹⁸См., например, материалы тематического colloquium: *Erasmianism: Idea and Reality. Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 19—21 September 1996 / Ed. M.E.H.N. Mout etc. Amsterdam—Oxford—N.Y., 1997.* Настоящей “*provocatio ad agendum*” является статья нидерландского историка Корнелиса Августина (1928—2008) под названием «*Verba valent usu: что такое Эразмианизм*»: *Augustijn C. Was ist Erasmianismus? // Erasmianism: Idea and Reality.* P. 5—14. Примечательны слова нидерландского ученого Николетт Моут (*Mout M.E.H.N. Erasmianism in Modern Dutch Historiography // Erasmianism: Idea and Reality.* P. 197) о том, что «эразмианизм уже долгое время является признаком современной немецкой (и не только — Л.С.) историографии, однако это понятие никогда специально не изучалось и до сих пор не получило определения».

¹⁹⁹Развернутую критику концепции Дж.К. МакКоники предпринял новозеландский ученый А. Фокс: *Fox A. English Humanism and the Body Politic // Reassessing the Henrician Age: Humanism, Politics and Reform, 1500—1550 / Ed. A. Fox and J. Guy. Oxford, 1986.* P. 34—51.

²⁰⁰*Elton G. Humanism in England // The Impact of Humanism on Western Europe / Ed. A. Goodman and A. MacKay. N.Y., 1990.* P. 268; *Rummel E. The Remains of the Day: Erasmianism Today // Rummel E. Desiderius Erasmus. L.; N.Y., 2006.* P. 106—109, 125—126.

²⁰¹*Dowling M. Humanism in the Age of Henry VIII.* P. 37.

²⁰²*Scarbrick J.J. The Reformation and the English people.* P. 46—47.

²⁰³*Fox A. Facts and Fallacies: Interpreting English Humanism.* P. 32, 48.

²⁰⁴*McConica J.K. The English Reception of Erasmus // Erasmianism: Idea and Reality.* P. 37—46; *Dickens A.G. The Early Expansion of Protestantism in England, 1520—1558 // Archiv für Reformationsgeschichte.* 1987. Vol. XXVIII. P. 187—221.

²⁰⁵*Fox A. Facts and Fallacies: Interpreting English Humanism.* P. 33.

Колет и Эразм гуманистами различного толка? На наш взгляд, результаты исследований указанных авторов свидетельствуют о необходимости более корректно интерпретировать взгляды Д. Колета, прежде всего, более взвешенно обосновать применение в такой интерпретации понятий «христианский гуманизм» и «эразмианство».

С лингвистическим поворотом исторической науки в 70—80-е годы XX в. вновь актуализировался интерес к гуманизму как риторической традиции. Развивая Кристеллерову дефиницию, исследователи стали рассматривать стремление к красноречию в качестве идентификационной черты гуманизма, объединявшей гуманистов различного толка в единое движение²⁰⁶. В результате, внимание ученых оказалось сосредоточенным на анализе различных аспектов гуманистического дискурса — текстов, стиля, языка, практик чтения, переводов, издательского дела и т.д.²⁰⁷ Среди трудов, посвященных Колету, этот новый подход стал применяться британским историком Дж.Б. Трэппом (1925—2005) в его скрупулезном исследовании манускриптов Колета, текстов его парафразов «Иерархий» Псевдо-Дионисия²⁰⁸. Попытка нарисовать портрет Колета как читателя Ареопагита предпринята американским ученым Д. Лохманом²⁰⁹. Но в целом, Колет и его дискурс мало привлекали приверженцев данного направления современной историографии.

²⁰⁶Ср.: Gray H.H. Renaissance Humanism: the Pursuit of Eloquence // Renaissance Essays from the JHI. Vol. I / Ed. P.O. Kristeller etc. N.Y., 1992. P. 199—216.

²⁰⁷См.: Crewe J.V. Trials of Authorship: Anterior Forms and Poetic Reconstruction from Wyatt to Shakespeare. Berkeley—Los Angeles, 1990; Rethinking the Henrician Era: Essays on Early Tudor Texts and Contexts / Ed. P.C. Herman. Urbana—Chicago, 1994; Lerer S. Courtly Letters in the Age of Henry VIII: Literary Culture and the Arts of Deceit. Cambridge, 1997; D'Alton C.W. The Trojan War of 1518: Melodrama, Politics and the Rise of Humanism // Sixteenth Century Journal. 1997. Vol. 28. Issue 3. P. 727—738; The Cambridge Companion to English Literature, 1500—1600 / Ed. A.F. Kinney. Cambridge, 2000; Rasmussen M.D. Renaissance Literature and Its Formal Engagements. Berkeley, 2002; Wakelin D. Humanism, Reading and English Literature, 1430—1530. Oxford, 2007.

²⁰⁸Trapp J.B. John Colet and the Hierarchies of the Pseudo-Dionysius // Religion and Humanism / Ed. K. Robbins. Oxford, 1981. P. 127—148; *Idem*. John Colet, His Manuscripts and Ps-Dionysius // Classical Influences on European Culture, A.D. 500—1500: Proceedings of an International Conference Held at King's College, Cambridge, April 1974 / Ed. R.R. Bolgar. Cambridge, 1976. P. 205—221; *Idem*. Erasmus, Colet and More. The Early Tudor Humanists and Their Books. L., 1991.

²⁰⁹Lochman D.T. Divus Dionysius: Authority, Self, and Society in John Colet's Reading of the Ecclesiastical Hierarchy // JHI. 2007. Vol. 68. № 1. P. 1—34.

Дж. Колет в отечественной исторической науке

В отечественной исторической науке Джон Колет до сих пор остается недостаточно известной фигурой. Однако несмотря на характерную фрагментарность, в российской историографии по исследуемой теме можно — с долей условности — выделить два этапа; в пределах каждого комплекс научной литературы складывается из нескольких групп материалов: во-первых, работ, затрагивающих деятельность и воззрения Дж. Колета, во-вторых, ренессансоведческих трудов общетеоретического и эмпирического характера, в-третьих, исследований по различным аспектам истории раннего Нового времени: истории Англии, Реформации, позволяющих воссоздать контекст и дающих материал для адекватных оценок. Хронологические рамки первого этапа — 70—80-е гг. прошлого века — совпадают с периодом расцвета отечественных ренессансных штудий, который, на наш взгляд, связан с деятельностью Комиссии по культуре Возрождения²¹⁰. Советское ренессансоведение данного периода, в целом, ориентировалось на марксистскую модель Возрождения, за основу которой принимались известные высказывания Ф. Энгельса о прогрессивности и переломно-революционном характере Ренессанса²¹¹, и о раннебуржуазной сущности гуманистической идеологии²¹². Однако в рамках общей марксистской (экономо-центристской, в русле формационной теории и классовой борьбы) концепции гуманизма в трудах видных советских ренессансоведов этого периода применение марксистской методологии сочеталось с поисками новых приемов и направлений исследования, корректным восприятием идей зарубежной историографии и отечественных исследователей Возрождения XIX в. Такое положение сложилось благодаря традиционной открытости отечественного ренессансоведения западной науке в силу самого изучаемого объекта, а также благодаря присущей науке в целом способности к сохранению автономии от официальной идеологии и к саморазвитию. Эти черты в полной мере присущи исследованиям И.Н. Осинковского, вклад которого в изучение английского гуманизма трудно переоценить. Для нашей работы важно отметить, что Дж. Колету как духовному наставнику Т. Мора был посвящен ряд страниц уже в первой (1974 г.) книге И.Н. Осинковского о Т. Море, а также в его известном фундаментальном монографическом исследовании (1978 г.). В частности, впервые в русскоязычной историографии были кра-

²¹⁰Она была основана при Научном совете по истории мировой культуры АН СССР в 1972 г.

²¹¹Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. М., 1961. Т. 20. С. 346.

²¹²Энгельс Ф. Внешняя политика русского царизма // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 22. С. 21.

тко описаны ключевые события биографии Дж. Колета — путешествие на континент, знакомство и переписка с М. Фичино, оксфордские лекции, проповедническая деятельность в качестве декана собора св. Павла, выступление с «Соборной проповедью» и обвинение его в ереси, организация грамматической школы²¹³. Главное внимание И.Н. Осиновским уделено проблеме влияния Колета на формирование мировоззрения будущего автора «Утопии». Как справедливо отмечает автор, особенно велико было нравственное воздействие личности Колета, его духовное окормление и поддержка Мора в период глубокого духовного кризиса²¹⁴. Большое значение для Мора имело также идейное влияние декана, сказавшееся двояко. Во-первых, молодого Мора целиком захватили его критика порочного духовенства и страстные призывы к реформе церкви, к нравственному обновлению всего общества на основе возрожденной христианской этики в духе учения Христа и его апостолов. Во-вторых, у Мора находили поддержку и сочувствие педагогические усилия Колета, направленные на воспитание гуманистически образованного и преданного христианским идеалам молодого поколения²¹⁵. В целом, английская гуманистическая мысль предреформационного периода характеризуется И.Н. Осиновским с позиций марксизма. Так, историком традиционно подчеркивается классовая, антифеодалная направленность гуманистической критики церкви и католической доктрины. В идейной борьбе гуманистов против догматизма и схоластики автор видит фактор развития свободомыслия и становления буржуазного мировоззрения²¹⁶. Вместе с тем, И.Н. Осиновский со всей определенностью констатирует ограниченные возможности классового подхода к интерпретации идейного наследия гуманистов²¹⁷. Дабы избежать модернизации гуманистических идей, историк настаивает на необходимости дифференцированного подхода и осторожности формулировок. Наконец, в трудах И.Н. Осиновского присутствует характерное для отечественной науки того времени противопоставление подходов и достижений советской и буржуазной историографии. Однако в полемике с западными историками автор аргументирует свою позицию не положениями из работ К. Маркса и Ф. Энгельса, а собственным исследованием материала источников. Споры с оппонентами сочетаются с интересом к разработкам зарубежных ученых, с позитивной оценкой некоторых ре-

²¹³Осиновский И. Н. Томас Мор. М., 1974; Он же. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм и Реформация. М., 1978.

²¹⁴Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм. С. 64.

²¹⁵Там же. С. 65—66.

²¹⁶Там же. С. 3—7, 52.

²¹⁷Там же. С. 53. Очерк истории английского гуманизма в марксистской интерпретации см.: Сапрыкин Ю.М. От Чосера до Шекспира: этические и политические идеи в Англии. М., 1985. С. 44—99.

зультатов и тактичным их использованием. Например, взгляды Колета характеризуются И.Н. Осиновским в контексте новой для советской историографии и еще мало проясненной концепции «христианского гуманизма», вводимой автором в свои научные построения с заметной осмотрительностью²¹⁸. По мнению автора, так называемый «христианский гуманизм» представляет собой движение, исповедующее религиозно-этическую концепцию гуманистов круга Эразма перед Реформацией²¹⁹. Истоки «христианского гуманизма» усматриваются автором в итальянском неоплатонизме Фичино и Пико, в частности, в концепции «всеобщей религии». Последние названы учителями Дж. Колета²²⁰. Вместе с тем, И.Н. Осиновский не склонен считать Колета и других «христианских гуманистов» эпигонами итальянских неоплатоников и указывает на главное, по его мнению, различие между ними: социальную направленность их поисков совершенной христианской этики. Оценивая реформаторские устремления Колета, И.Н. Осиновский, с одной стороны, подчеркивает их генетическую связь с католической доктриной²²¹, с другой, указывает на чрезвычайно свободное истолкование христианства мыслителями круга Эразма, которое не позволяет «отождествлять эту интерпретацию с официальной католической доктриной»²²². По определению И.Н. Осиновского, «христианский гуманизм» это сложный синтез античной философско-политической мысли и рационалистически истолкованной христианской этики. Рационалистический критерий, полагает историк, был самым существенным моментом «христианского гуманизма» и наиболее перспективной стороной его развития как формы раннего буржуазного просвещения²²³. Таким образом, И.Н. Осиновскому отечественная наука обязана знакомством с деятельностью Дж. Колета и первой плодотворной попыткой изучения феномена «христианского гуманизма» мыслителей круга Эразма-Колета. Результаты исследований И.Н. Осиновского были позитивно восприняты другими отечественными учеными. Так, ссылаясь на его монографию 1974 г., В.И. Рутенбург отвел Дж. Колету несколько строк как учителю «христианского гуманиста» Т. Мора, одного из «титанов Воз-

²¹⁸Насколько нам удалось выяснить, до монографии И.Н. Осиновского 1978 г. понятие «христианский гуманизм» (но без кавычек и без «так называемый») было использовано единожды — литературоведом А.А. Аникстом по отношению к Эразму и Дж. Мильтону: Аникст А.А. Джон Мильтон // Мильтон Д. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец / Пер., вступ. ст. А. Аникста; примеч. И. Одаховской. М., 1976. С. 7. В историческую науку это понятие ввел именно И.Н. Осиновский.

²¹⁹Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм. С. 32.

²²⁰Там же. С. 58.

²²¹Там же. С. 68.

²²²Там же. С. 175.

²²³Там же.

рождения». Смысл проповедей Колета за обновление церкви, идей Мора о справедливом переустройстве общества, а также его антилютеровской полемики В.И. Рутенбург видел в «гуманистической концепции единой христианской культуры»²²⁴.

Анализ философских взглядов Дж. Колета был осуществлен в 1988 г. в диссертации ленинградского историка философии О.В. Чертова (1958—1996)²²⁵. Выполненное на излете советской эпохи, это исследование имеет внешние атрибуты марксистской концепции. Так, в поисках причин возникновения и специфики английской гуманистической философии автор обращается к социально-экономической и политической ситуации в Англии периода первоначального накопления, традиционно цитируя известные места из трудов классиков марксизма²²⁶; гуманистическая идеология интерпретируется непосредственно как «социальный заказ» со стороны ранней буржуазии²²⁷; деятельность Колета, Эразма, Мора характеризуется посредством приложения к ней пассажа из «Анти-Дюринга»²²⁸. Не оригинален О.В. Чертов и в противопоставлении религиозных тенденций английского гуманизма светской мысли итальянского Ренессанса. Однако обращение непосредственно к корпусу основных латинских произведений гуманистов, учет достижений зарубежных ученых позволили автору сформулировать оригинальную концепцию. Характерной особенностью его труда является представление об глубоком идейно-философском единстве Дж. Колета, Эразма Роттердамского и Т. Мора. Это единство было выявлено автором в онтологическом, антропоцентрическом, этическом и социально-утопическом аспектах философии «оксфордских реформаторов», имевшей, по его мнению, остро социальную направленность²²⁹. О.В. Чертов пришел к выводу о наличии у них единой гуманистической по характеру программы всеобщего обновления человечества. Колет характеризуется им как «основатель английского гуманизма», а его оксфордские комментарии апостольских Посланий к Римлянам и Коринфянам имели, по мнению российского ученого, еще более широкое значение, выступая в качестве «неопубликованного манифеста мощного гуманистического движения в Северной Европе»²³⁰. Не подвергая сомнению

²²⁴См.: Рутенбург В.И. Титаны Возрождения. Л., 1976. С. 83—84.

²²⁵Чертов О.В. Гуманизм «оксфордских реформаторов»: Джон Колет, Эразм Роттердамский, Томас Мор. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Л., 1988. Позже вышла монография: Чертов О.В. Гуманизм Оксфордских реформаторов. М., 2000.

²²⁶Там же. С. 17—19.

²²⁷Там же. С. 18.

²²⁸Там же. С. 23.

²²⁹Там же. С. 15.

²³⁰Там же. С. 33—34.

неоплатонизм Колета, О.В. Чертов совершенно обоснованно полагал, что чистый неоплатонизм с его понятием безличного и трансцендентного Единого, с его иерархией, Мировой Душой, метемпсихозом, специфическим отвращением к материи тела, с фиксацией человеческой души внизу иерархии, с безразличием Единого к человеку как личности менее всего подходил к решению задач, стоявших перед северным гуманизмом. Неоплатонизм был для «оксфордских реформаторов» лишь «общим фоном, системой образов для гуманистической проповеди»²³¹. Главной философской идеей Колета, воспринятой им у Фичино, является, по мнению О.В. Чертова, неоплатоническая концепция космической Любви (“Charitas”), удерживающей Универсум во взаимной согласованности, пригнанности и гармонии. Как полагал автор, именно концепция Любви является фундаментом всей системы взглядов Колета и всех «оксфордских реформаторов»²³². Однако в отличие от Э. Кассирера, считавшего Колета учеником Фичино, российский ученый, не преуменьшая влияния итальянского гуманиста, акцентировал внимание на роли христианских неоплатоников, Отцов церкви, Августина, как более значимых источников его мысли²³³.

В целом, в историографии данного периода Колет характеризуется как гуманист — восторженный поклонник античной культуры и христианской древности, пропагандист изучения греческого языка, приверженец идей концепции «всеобщей религии» флорентийских неоплатоников М. Фичино и Дж. Пико делла Мирандолы, критик пороков католической церкви и автор проектов ее нравственного обновления. Английский гуманизм начала XVI в. видится монолитным в идейном плане течением ренессансной мысли, развивавшимся в христианско-языческой оболочке, а Колет вместе с Т. Мором и Эразмом — «оксфордские реформаторы» — воспринимаются как единомышленники и соратники в деле всесторонней нравственно-духовной реформы общества.

Вторая группа историографических материалов включает исследования по конкретным проблемам истории и культуры Ренессанса и труды обобщающего характера. Рассмотрим актуальные для нас работы, касающиеся так называемого «христианского гуманизма», поскольку преимущественно теологические интересы Колета, его призывы к церковной реформе побуждали ученых связывать его имя именно с этим идейным течением Ренессанса. Как уже упоминалось ранее, понятие «христианский гуманизм» реципировалось отечественными исследователями в середине 70-х гг. XX в. для обозначения особого характера

²³¹ Там же. С. 71.

²³² Там же.

²³³ Там же.

северного гуманизма, а также как синоним эразмианства. Его возникновение и широкое применение в зарубежной историографии вполне понятно: распространенные там толкования родового понятия «гуманизм», о которых говорилось ранее, не препятствовали его соединению с определением «христианский». В советском ренессансоведении (в соответствии с марксистской моделью Ренессанса и представлениями о Возрождении XIX в.²³⁴) гуманизм (как правило, итальянский) понимался как светская, антропоцентрическая идеология, противостоящая феодально-католической идеологии, а отношение гуманистов к религии — как свободомыслие, предшествующее атеизму²³⁵. Вероятно, именно постулат об антирелигиозном характере гуманистической мысли затруднял признание понятия «христианский гуманизм» советскими учеными²³⁶. Так, в материалах обозначившей специфику Северного Возрождения Всесоюзной научной конференции (Москва, 8—10 декабря 1975 г.) оно было употреблено один раз и вскользь, применительно к взглядам Мора и Эразма. Однако А.Н. Немилев, обосновывая общую характеристику северного гуманизма, не использует его, предпочитая говорить об интересе к «мирской теологии», «христологии» Эразма²³⁷. Но уже в ближайшем тематически близком сборнике (1981 г.), подготовленном Комиссией по проблемам культуры эпохи Возрождения, задача решить проблему «христианского гуманизма» была представлена как насущная для отечественных исследователей, хотя ее решение виделось важным ради уяснения вопроса о ранних формах буржуазного просвещения²³⁸. С учетом цели нашего исследования представляется важным осмысление понятия «христианский гуманизм», предложенное А.Х. Горфункелем. Во-первых, он видит в «христианском гуманизме» наследника достижений «классического» гуманизма XIV—XV вв. в

²³⁴Фойгт Г. Возрождение классической древности или первый век гуманизма. СПб., 1884—1885. Т. 1—2; Корелин М.С. Очерки Итальянского Возрождения. М., 1896; Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1904—1906. Т. 1—2.

²³⁵Например, см.: Рутенбург В.И. Возрождение и религия (в связи с периодизацией эпохи) // Типология и периодизация культуры Возрождения / Под ред. В.И. Рутенбурга. М., 1978. С. 19—23; Черняк И.Х. Свободомыслие и атеизм эпохи итальянского Возрождения. (По сочинениям итальянских гуманистов конца XIV—XV вв.) Автореф. дисс. ... к.и.н. Л., 1978.

²³⁶Штекли А.Э. «Утопия» Томаса Мора и социалистическая мысль // Коммунист. 1978. № 8. С. 66.

²³⁷Горфункель А.Х. Основные этапы развития итальянской философии в эпоху Возрождения // Типология и периодизация культуры Возрождения. С. 57; Немилев А.Н. Специфика гуманизма Северного Возрождения (Типология и периодизация) // Там же. С. 39—51.

²³⁸Рутенбург В.И. Возрождение и Реформация в советской литературе // Культура эпохи Возрождения и Реформация / Под ред. В.И. Рутенбурга. Л., 1981. С. 6.

его приверженности идеалам античности и неприятию схоластики. Вторых, «христианский гуманизм» дает новое истолкование христианства, своеобразную переработку христианской этики в духе Эразмовой «философии Христа». Это «вне- или сверхисповедное (в духе “всеобщей религии” и “согласия” флорентийских неоплатоников) толкование христианства как учения о человеческой нравственности, совпадающего в природным законом»; внеконфессиональная философская ересь, отрицающая церковность вообще²³⁹. *Verba valent usu*, поэтому мы не оспариваем подобное понимание и правомерность употребления данного термина при изучении культуры Северного Ренессанса вообще. Но если дать слово самому Колету, то мы не обнаружим этих идей в его трудах. Определение Колета как «христианского гуманиста», то есть гуманиста эразмианского толка не позволяет увидеть оригинальность его собственной мысли. Допустимость использования его в той трактовке, которая поныне бытует в отечественном ренессансоведении, применительно к Колету требует специального рассмотрения.

Сложный характер взаимосвязи «христианского гуманизма» и идеологии англиканской Реформации был исследован в статье И.Н. Осиновского, который подчеркнул не только полемику и враждебность, но и взаимопроникновение этих различных направлений в духовной культуре XVI в.²⁴⁰ Саратовский ученый С.М. Стам в своих рассуждения о различном отношении гуманистов и реформаторов к схоластике неожиданно в качестве иллюстрации сослался на спор Эразма и Колета по поводу Фомы Аквинского. В отличие от восхищавшегося «евангелическим доктором» Эразма, Дж. Колет был возмущен в Аквинате светским духом, рационализмом, попыткой коснуться ограниченным человеческим разумом тайн Откровения. Как справедливо заметил С.М. Стам, позиция Колета напоминает отношение к схоластике средневековых мистиков и многому научившихся у них реформаторов²⁴¹. Наблюдение С.М. Стама значимо для нас акцентированием различия между мыслителями, идейное единство которых в то время не оспаривалось. Для более корректного решения вопроса о роли Колета в становлении мировоззрения Эразма важны материалы отечественной «эразмианы»: анализ «философии Христа» А.Н. Немилова, характеристика французского гуманизма И.Л. Григорьевой, исследование зависимости Эразма от библейской критики Л. Валлы И.Х. Черняка, сопоставление педагогических взглядов Эразма и итальянских гуманистов Н.В. Ревякиной, срав-

²³⁹Горфункель А.Х. Гуманизм—Реформация—Контрреформация // Там же. С. 10, 12, 14—14.

²⁴⁰Осиновский И.Н. Гуманизм и Реформация в Англии в первой трети XVI века // Там же. С. 218—226.

²⁴¹Стам С.М. Гуманизм и церковно-реформационная идеология // Там же. С. 31.

нение воззрений Эразм и Гуттена В.М. Володарского, анализ восприятия «Энхиридиона» в реформационной Англии И.Н. Осинковского²⁴².

Второй этап историографии по теме нашего исследования приходится на 90-е гг. XX—первое десятилетие XXI в. В эти годы отечественное ренессансоведение вместе со всей исторической наукой постсоветского времени существенно трансформируется: вводятся в оборот новые источники, обновляются проблематика и методологическая основа исследований, совокупность которых ведет к изменению наших общих представлений о Возрождении и создает предпосылки для более адекватного восприятия мировоззрения Дж. Колета. Наиболее значимым для данной работы является изменение взглядов отечественных исследователей на проблему соотношения гуманизма и религии, отчетливо проявившееся на конференции «Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи» (Москва, 1993 г.)²⁴³ Так, Н.В. Ревякина, признавая, что «проблема истоков гуманистической мысли не исчерпывается античностью и светской культурой средневековья», проследивает влияние христианства на итальянский гуманизм XIV—XV вв. Автор предлагает решение этой проблемы в принципиально новой плоскости цивилизационного подхода, понимая вопрос о христианских истоках как вопрос «не только о христианских источниках, но и о глубинном влиянии на гуманистов некоторых идей, связанных с христианской традицией, о таком влиянии, которое порой не требует ссылок на источники ввиду очевидности для них этих идей». Отказавшись от противопоставления гуманистов и предшествующей духовной традиции, Н.В. Ревякина выводит гуманистическую мысль из христианской традиции. Так, гуманистический антропоцентризм является, по справедливому замечанию автора, развитием христианского антропоцентризма. Опыт самоанализа в христианской исповеди получил более широкое содержание уже в текстах Петрарки. Индивидуальный подход к человеку — характерная

²⁴²Подробнее см. материалы конференции 1986 г., приуроченной к 450-летию со времени кончины Эразма: Эразм Роттердамский и его время / Под ред. Л.С. Чиколини. М., 1989. Также см.: Соколов В.В. Философское дело Эразма из Роттердама // *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. С. 5—68.

²⁴³См. сборник материалов конференции: *Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи*. М., 1997. Как справедливо отмечает Н.В. Ревякина, «в отечественной историографии, склонной связывать Возрождение почти исключительно с Античностью, о созидательной роли христианства в формировании гуманистической мысли говорилось редко» // *Ревякина Н.В. Христианские истоки гуманистической мысли Италии XIV—XV вв.* // *Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи*. С. 14. Отметим, что и до начала 90-х гг. ряд исследователей осознавал сложность и противоречивость гуманистической религиозности. См.: *Баткин Л.М. Очерки из истории итальянского Возрождения: Очерк третий: Странные христиане* // *Наука и религия*. 1969. № 6. С. 66—72; *Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения*. М., 1977. С. 95.

черта гуманистической педагогики (например, у М. Веджо) — восходит к христианской практике пастырского окормления. Само понятие личности (*persona*), полагает Н.В. Ревякина, не осталось без христианского влияния. Последнее прослеживается также в социальных идеях гуманистов и при решении важнейших мировоззренческих проблем²⁴⁴. В книге «Человек в гуманизме итальянского Возрождения» (2000 г.) также показывается глубокое влияние традиционной религии на гуманистическое мировоззрение, многоплановый образ которого создается автором на основе привлечения новейших достижений ренессансоведения²⁴⁵. Большое значение для данной работы имеет также разработка Н.В. Ревякиной различных аспектов ренессансной педагогики. Отметим, что исследования, посвященные отдельным итальянским гуманистам-педагогам и их трудам²⁴⁶, необходимы как для корректной контекстуализации педагогической деятельности Колета, так и правильного определения места педагогики в общей канве развития гуманизма. Тезис о том, что «целенаправленное воспитание было главным путем осуществления в жизни гуманистических идей», является концептуальным и плодотворным и для настоящего исследования²⁴⁷.

В трудах И.Х. Черняка особое значение для нас имеет исследование особенностей ренессансного восприятия патристики²⁴⁸, а также его попытка выявить, к сожалению, только на итальянском материале, специфику гуманистической религиозности, используя актуальную для Ренессанса концепцию единства древности. Важны для нас и рассуждения Л.М. Баткина о сложности и противоречивости ренессансного синтеза в сфере духовного («диалог неба и земли») и вывод о специфическом характере ренессансной религиозности, не совпадающей с религиозностью античности и Средневековья²⁴⁹. Значимы для настоящей

²⁴⁴Там же. С. 15—19.

²⁴⁵Ревякина Н.В. Человек в гуманизме итальянского Возрождения. Иваново, 2000.

²⁴⁶По теме гуманистической педагогики см.: Ревякина Н.В. Античные источники итальянской гуманистической педагогики XV в. // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 66—79; Она же. Мантуанская школа Витторино да Фельтре и проблемы воспитания правителя // Человек в культуре Возрождения. М., 2001. С. 55—64. Также см. совместную с О.Ф. Кудрявцевым публикацию текстов: Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV—XVII вв.) / Сост., вступ. ст. и коммент. Н.В. Ревякиной, О.Ф. Кудрявцева. М., 1999.

²⁴⁷Ревякина Н.В. Вступительная статья // Образ человека в зеркале гуманизма. С. 5.

²⁴⁸Черняк И.Х. Гуманизм эпохи Возрождения и христианская мысль древности // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 27—39; Он же. Культура Возрождения и проблема гуманистической религиозности // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. С. 5—13.

²⁴⁹Баткин Л.М. Итальянское Возрождение и религия // Одиссей. Человек в истории: Картина мира в народном и ученом сознании. М., 1994. С. 109—159.

работы труды Н.И. Девятайкиной. Они не только дают нам пример сбалансированного подхода к решению проблемы религиозности Петрарки, роли схоластики в становлении его философии, но являются также образцом применения современного дискурсивного подхода²⁵⁰.

Намеченные в исследованиях Н.В. Ревякиной, И.Х. Черняка, Л.М. Баткина, Н.И. Девятайкиной решения комплексной проблемы соотношения гуманизма и религии актуальны и для Северного Возрождения, однако вопрос о роли христианства в формировании мировоззрения даже известнейших его представителей, например, Эразма, в отечественной историографии до сих остается мало проясненным²⁵¹. Незначительный прогресс наметился в 1990-е—2000-е гг. и в исследовании наследия Дж. Колета. Помимо работ автора настоящей монографии, отметим новую (2006 г.) книгу И.Н. Осинковского, посвященную Эразму²⁵². Кроме нового (по сравнению с монографией 1978 г.) биографического материала по лондонскому периоду жизни Дж. Колета, ее отличает включение большого пласта эпистолярного наследия гуманистов, уникальное содержание которого позволяет автору глубоко и всесторонне исследовать различные аспекты английской мысли предреформационного периода и контактов с ней Эразма²⁵³. Но наиболее ценным представляется теоретическое осмысление И.Н. Осиновским понятия «христианский гуманизм», служившего ориентиром и для данной работы²⁵⁴. Остается сожалеть, что мизерный тираж издания не позволил новым изысканиям И.Н. Осинковского стать доступными для других исследователей северного гуманизма.

В диссертационном исследовании Т.М. Рунткиной косвенно затрагивается педагогический аспект деятельности Колета, сопоставляемый

²⁵⁰Девятайкина Н.И. Петрарка и религиозно-философская жизнь эпохи (Некоторые наблюдения) // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. С. 21—27; Она же. Петрарка как философ и полемист // Петрарка Ф. Сочинения философские и полемические. М., 1998. С. 3—57; Она же. Латинский нарратив трактата Петрарки: источники, способы организации текста, авторское «я» // Петрарка Ф. Диалоги на гендерные и эстетические темы. Саратов, 2008. С. 99—169.

²⁵¹Однако предпринимаются попытки исследовать античные источники, ср.: Григорьева И.Л. Античные источники антропологических представлений Эразма Роттердамского // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 126—131. Досадно, что в упомянутом выше сборнике «Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи» отсутствуют статьи по английскому гуманизму.

²⁵²Осинковский И.Н. Эразм Роттердамский и Томас Мор. Из истории ренессансного христианского гуманизма. М., 2006.

²⁵³Значительные по объему пассажи в переводе автора включены в основной текст работы, которая имеет также многостраничное приложение (Там же. С. 142—217) — переводы Ю.Л. Каган нескольких писем Т. Мора с комментариями И.Н. Осинковского.

²⁵⁴Там же. С. 4—15.

с идеями воспитания английских гуманистов второй трети XVI в.²⁵⁵. Отметим также перевод и публикацию И.Л. Григорьевой нескольких ранних писем декана, а также ее статью о связях Эразма с оксфордскими интеллектуалами²⁵⁶. В недавней монографии О.Ф. Кудрявцева, посвященной М. Фичино и флорентийской Платоновской академии, несколько страниц отведено описанию связей Колета с итальянским гуманистом-неоплатоником²⁵⁷. Однако в настоящей работе мнение об их духовном единстве значительно корректируется.

Среди работ третьей группы, объединяющей исследования по различным аспектам истории раннего Нового времени, отметим труды отечественных медиевистов-англоведов. Так, для понимания идеологии лоллардизма, сопоставляемой нами с взглядами Колета, привлекалась монография Е.В. Кузнецова, содержащая обширный фактический материал по истории ереси. Особенно ценными для нас являются данные о позднем этапе развития лоллардистского движения и его связях с Реформацией, гуманизмом²⁵⁸. Заметное место в отечественном англоведении занимают довольно редкие исследования по реформационной проблематике. В частности, А.В. Исаенко, акцентируя внимание на реформационной деятельности королевской власти, исследовал также ее идейные источники и религиозно-политический аспект религиозных преобразований Тюдоров²⁵⁹. В трудах Ю.Е. Ивонина, Ю.М. Сапрыкина изучены вопросы политической идеологии английского протестантизма и международные аспекты Реформации, Н.А. Смирнова исследует теологию Реформации на примере творений Т. Кранмера²⁶⁰. Благодаря

²⁵⁵Ряуткина Т.М. Идеи воспитания в английском гуманизме второй трети XVI века: Автореф. дисс. ... к.и.н. М., 1998. Также см. содержащий традиционные характеристики и некоторые неточности биографический очерк о Колете: Ряуткина Т.М. Колет Джон // Культура Возрождения: Энциклопедия. В 2-х томах / Под ред. Н.В. Ревякиной и О.Ф. Кудрявцева. М., 2007. Т. 1. С. 799—800.

²⁵⁶Корреспонденция Эразма эпохи первого английского путешествия / Вступ. ст., пер. с лат., комме. И.Л. Григорьевой // Культурные связи в Европе эпохи Возрождения / Отв. ред. Л.М. Брагина. М., 2010. С. 211—228; Григорьева И.Л. Оксфордский гуманизм рубежа XV—XVI вв. и контакты с ним Эразма // Университеты Западной Европы. Средние века. Возрождение. Просвещение. Иваново, 1990. С. 80—94.

²⁵⁷Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М., 2008. С. 279—281.

²⁵⁸Кузнецов Е.В. Движение лоллардов в Англии (конец XIV—XV вв.) // Ученые записки Горьковского государственного университета. Историческая серия. Горький, 1971. Вып. 96. С. 25—286; Кузнецов Е.В., Щелокова Н.В. Гуманизм и ересь в позднесредневековой Англии (в поисках точек соприкосновения) // Политическая жизнь Западной Европы: Античность, Средние века, Новое время. Межвуз. сб. науч. тр. Арзамас, 2005. Вып. 4. С. 39—41.

²⁵⁹Исаенко А.В. Английская королевская реформация XVI века. Орджоникидзе, 1982.

²⁶⁰Ивонин Ю.Е. О характере реформации Генриха VIII // Проблемы социальной

изысканиям А.Ю. Серegiной в отечественной историографии появились первые специальные исследования по английскому постреформационному католицизму²⁶¹. Развитие британской историографии Реформации Тюдоров изучается В.Н. Ерохиным²⁶². Различные аспекты истории английского города изучаются В.А. Евсеевым, среди исследований которого в последние годы все большее место стали занимать труды по социокультурной жизни горожан. Так, в очерке, посвященном организации школьного образования в Англии раннего Нового времени, автор обращается к опыту созданной Колетом школы св. Павла. Цикл статей о развитии английских университетов в XV—XVI вв. содержит мало известный в отечественной исторической науке материал о роли церкви в становлении колледжей Оксфорда и Кембриджа, об эволюции университетского образования в годы Реформации Тюдоров²⁶³. Примером использования новых методологических подходов при изучении социально-политической истории Англии служит монография В.И. Золотова, в которой нашлось подтверждение наших наблюдений о смыкании зажиточной части мерсеров с государственной властью. Карьера самого Дж. Колета, его отца Генри и тесная связь с династией Тюдоров других гуманистов — выходцев из купеческой среды получают в построениях В.И. Золотова дополнительное объяснение²⁶⁴. Данные завещаний английских олдерменов, приведенные в монографии Л.Н. Черновой о лондонской городской элите XIV—XVI вв., содержат сведения для сопоставления с завещаниями семьи Колетов, а также для характеристики религиозности жителей английской столицы²⁶⁵. В целом, исследования отечественных специалистов по истории Анг-

структуры и идеологии средневекового общества. Л., 1980. Вып. 3. С. 83—93; Английская Реформация. (Документы и материалы) / Под ред. Ю.М. Сапрыкина. М., 1990; Сапрыкин Ю.М. Эдмунд Дадли и его идеи реформы церкви в Англии // Культура эпохи Возрождения и Реформация. С. 211—218; Смирнова Н.А. Реформация в Англии и деятельность Томаса Кранмера в первой половине XVI в. Дисс. на соиск. уч. ст. к.и.н. М., 1990; расширенные материалы диссертации вошли в монографию: Смирнова Н.А. Реформация в Англии. Оренбург, 2011.

²⁶¹Серegiна А.Ю. Политическая мысль английских католиков второй половины XVI—начала XVII вв. СПб., 2006.

²⁶²Ерохин В.Н. Становление англиканской церкви в XVI—первые десятилетия XVII вв. в освещении современной британской историографии. Нижневартовск, 2009.

²⁶³Евсеев В.А. О финансировании школьного образования в английских городах эпохи Тюдоров // Евсеев В.А. Очерки по истории английского города раннего Нового времени. Иваново, 2010. С. 142—152.

²⁶⁴Золотов В.И. Общество и власть в позднесредневековой Англии XV века. Брянск, 2010.

²⁶⁵Чернова Л.Н. Правящая элита Лондона XIV—XV вв.: олдермены к контексте экономической, социальной и политической практики. Саратов, 2005.

лии раннего Нового времени предоставляют существенный фактологический материал, необходимый для корректной контекстуализации деятельности и воззрений Дж. Колета.

Заканчивая историографический обзор, можно констатировать, что в последние десятилетия заметно повысился интерес отечественных ученых к проблемам идеологии Возрождения, специфике ренессансной религиозности. Однако результаты исследования Северного Возрождения, в том числе, в области английского гуманизма, выглядят заметно скромнее по сравнению с достижениями российской италянистики. Полагаем, что речь не идет о застое. Можно говорить, скорее, о замедленном развитии этого направления ренессансоведческих штудий, обусловленном, прежде всего, последствиями общего болезненного кризиса самоидентификации отечественной исторической науки²⁶⁶, состоянием переопределения, в котором она пока пребывает. Параллельно сказываются факторы, имманентные процессу исторического познания на данном этапе: ощущаются дефицит эмпирического материала и проблема его теоретического осмысления²⁶⁷. К примеру, в нечастых и разрозненных исследованиях, посвященных отдельным проблемам и представителям религиозно-философской мысли Северного Возрождения, присутствует некий общий субстрат, который позволяет историкам оперировать понятием «христианский гуманизм», не давая к нему развернутых пояснений. Это понятие чаще всего и совершенно справедливо ассоциируется с Эразмом. Но достаточны ли основания для применения его при интерпретации наследия других представителей заальпийской ренессансной мысли? На наш взгляд, созрела необходимость, отталкиваясь от результатов исследований наших предшественников, показавших идейную близость мыслителей круга Эразма, используя обновленные методологические приемы, сконцентрировать внимание на различиях. Такой подход создает условия для адекватной интерпретации мировоззрения Джона Колета, со всей его оригинальностью, неповторимостью, целостностью.

²⁶⁶Значительная часть профессионального исторического сообщества вынуждена констатировать, «что быть историком на рубеже этих двух веков и даже тысячелетий становится непомерно сложной задачей». См.: Гуревич А.Я. Подводя итоги // Одиссей. Человек в истории. 2000. М., 2000. С. 137.

²⁶⁷Как никогда уместны слова И.Х. Черняка о том, что многие явления ренессансной духовной жизни, например, определение гуманистической позиции в отношении религии, с трудом поддаются описанию в точных терминах. См.: Черняк И.Х. Культура Возрождения и проблема гуманистической религиозности // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. С. 6.



Глава II
«Какова плантация,
таково и дерево»:
духовные и интеллектуальные
истоки мировоззрения
Дж. Колета



Этапы становления: семья, школа, университет

Один английский исследователь сказал о Колете, что «уже долгое время он остается пленительной загадкой для историков»¹. Действительно, многое в его жизни скрыто от историков. В наибольшей степени эта загадочность касается детства, о котором не осталось ни его воспоминаний, ни надежных сведений из других источников. Только благодаря Эразму мы располагаем скудными биографическими данными² о раннем этапе его жизненного пути. Об этом остается только сожалеть, т.к. более полная информация о семейной атмосфере, о воспитании, об общении с братьями и сестрами, наставниками, возможно, способствовала бы лучшему пониманию и более адекватной оценке — как отдельных поступков Колета, так и общего мировидения и мироотношения. Кстати, сам Колет осознавал исключительную важность детства в процессе формирования личности. Так, рассуждая в последней главе комментария «Церковной иерархии» Псевдо-Дионисия о глубоком влиянии родителей и воспитателей на развитие ребенка, Колет приводит известную поговорку: «Какова плантация, таково и дерево»³. Это в полной мере можно отнести к семье Колета. Семья, как мы увидим, играла немалую роль даже в жизни повзрослевшего Колета. Отказавшись от брака и создания своей собственной семьи, он долгое время жил в отцовском доме вместе с родителями или часто навещал их. Во время своего путешествия на континент (1492—1496), он раздавал милостыню и дары от их имени, заносил их в списки жертвователей госпиталей и приютов в расчете на молитвы⁴. Поэтому для нас так важно понять атмосферу этой семьи и попытаться определить, не коренятся ли в ней истоки его отношения к институту брака, причина избрания духовной карьеры, личного аскетизма⁵.

¹ *Godfrey W.R. John Colet of Cambridge // Archiv für Reformationsgeschichte. 1974. № 65. P. 6.*

² Признание ценности детства начало формироваться именно в этот период. Но, как показывают исследования, в биографиях того времени сведения о детстве, как правило, отсутствуют. Ср.: *Stauffer D.A. English Biography before 1700. Cambridge, 1930. P. 42, 271; Jelis J. The Child: From Anonymity to Individuality // A History of Private Life / Ed. R. Chartier. Cambridge, 1989. P. 309.*

³ «Quoniam quailis plantatio est, talis est arbor» // *De ecclesiastica hierarchia. P. 272.*

⁴ Сохранилась одна, по меньшей мере, запись всей семьи Колетов — его отца, матери, брата Ричарда и самого Джона в братствах Св. Духа и св. Марии де Урбе: *Parks G.B. The English Traveler to Italy. Roma, 1954. Vol. 1. The Middle Ages (to 1525). P. 367, 375.* Эта запись может свидетельствовать о совместном путешествии семьи на континент. Ср.: *Trapp J.B. Knyvet Christian // CE. P. 267. Vol. II.*

⁵ При этом следует отдавать отчет в опасности увлечения психоанализом и, как тонко заметил Жак ле Гофф (*Ле Гофф Ж. Людовик IX Святой / Пер. с фр. В.И. Матузовой. М., 2000. С. 17*), «подавить в себе желание восстановить то, что скрывается за молчанием» героя или источников.

Изложение этого этапа его биографии в трудах наших предшественников либо носит сухой энциклопедический характер, либо нуждается в уточнениях и дополнениях. В любом случае, будем руководствоваться словами Эразма: «Я знаю, что при исследовании истины никогда нелишне добавить свое прилежание к тому, что было сделано прежде»⁶.

Точная дата рождения Джона Колета неизвестна. Большинство исследователей XIX—XX вв. вслед за Дж. Лаптоном указывали на 1466 г.⁷ Однако признать его с точной уверенностью не позволяет сообщение Эразма о том, что Колет был моложе его на два или три месяца⁸. Дата рождения Роттердамца установлена почти точно — 27 октября 1467 г. На этом основании в современных исследованиях появление на свет Колета отнесено к концу 1467 г.⁹ Имя ему было выбрано задолго до рождения, поскольку в семьях и отца, и матери соблюдалась традиция нарекать старшего сына именем Джон¹⁰.

Среди «подарков фортуны», отмеченных Эразмом, выделяется рождение в семье «известных и богатых родителей». Отец Джона — сэр Генри Колет (1430?—1505) — был третьим сыном¹¹ Роберта Колета, происходившего из зажиточного рода джентри. В первой половине XV в. этой семье, обладавшей своим гербом¹², принадлежало небольшое поместье Бак (Buck) в окрестностях Уэндовера, одного из древних парламентских бургов в графстве Бакингемшир¹³. Тогда же начали оформляться торговые связи Колетов с лондонским братством купцов-мерсеров¹⁴. Вероят-

⁶ Эразм Роттердамский. Диатриба // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 218.

⁷ Дж. Лаптон вычислил дату рождения по надгробной надписи, которая констатировала, что Джон Колет умер 16 сентября 1519 г. в возрасте пятидесяти трех лет. Ср.: *Lupton J. A Life of John Colet*. P. 13; *Idem. John Colet, the Founder of St. Paul's School*. L., 1886. P. 3.

⁸ “natus tum erat annos triginta, me minor duobus aut tribus mensibus” // *Vitae*. 515: 284—285. Также см.: OE. V. P. 239, 247. Ep. 1347.

⁹ *Gleason J.B. The Birth Dates of John Colet and Erasmus of Rotterdam // Renaissance Quarterly*. 1979. № 32. P. 73—76. Эта дата указана в новой энциклопедической статье: *Trapp J.B. Colet John // CE*. Vol. I. P. 324. Впрочем, исследователи неоднократно отмечали небрежность обращения Эразма с датами и цифрами, см., например, замечания П.С. Аллена к целому ряду писем Роттердамца: OE. IV. Ep. 1143, 1166.

¹⁰ Об этом можно судить по родословной обеих семей. Генеалогическое древо Колетов см.: *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 3, 311; Неветов — *Mackenzie M.L. Dame Christian Colet: Her Life and Family*. Cambridge, 1923. P. 107—108.

¹¹ По мнению Дж. Лаптона, он был пятым: *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 311.

¹² *Gleason J.B. John Colet*. P. 18, 346.

¹³ Описание поместья см.: *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 1—2. В наши дни расположенная в Уэндовере школа носит имя Джона Колета.

¹⁴ Уже в 1442 г. некий Джон Колет получил привилегии братства, а в 1450 г. — старший брат Генри — Джон (умер в 1461 г.). Подробнее см.: *Mackenzie M.L. Dame Christian Colet*. P. 75—77; о связях Колетов-мерсеров с родным графством см.:

но, в 1446 г. вслед за старшим братом в Лондон переехал Генри Колет, став в том же году учеником компании и через десять лет, в установленном порядке, получил привилегии братства как фримен¹⁵. Этапы карьеры Генри Колета в общих чертах реконструированы историками¹⁶, поэтому ограничимся кратким резюме его торговых и административных успехов. Хроники и акты компании мерсеров отражают, прежде всего, рост состояния и укрепление его позиций внутри братства. Через пять лет после начала самостоятельной торговли — в 1461 г. — он уже в ливрее¹⁷. Если судить по размерам обложения, к 1477 г. он выдвигается в число богатейших членов компании¹⁸. Растет его популярность внутри братства — с 1476 г. он неоднократно избирается одним из ее *warden*¹⁹, с 1480 г. его имя пять раз появлялось в числе старшин²⁰. Акты упоминают о его регулярном участии в делегациях, представлявших компанию на коронационных мероприятиях и других государственных церемониях²¹. Источники зафиксировали и параллельный рост его влияния

Sutton A.F. *The Mercery of London. Trade, Goods and People. 1130—1578.* L., 2005. P. 222.

¹⁵ Датировка периода ученичества Генри Колета и получения им привилегий братства заимствована нами у Дж. Глисона (*Gleason J.B. John Colet.* P. 19, 21, 346: 35n.) Она основана на неопубликованных и поэтому недоступных нам архивных данных (*Wardens' Account Book, 1391—1464*) из частного письма архивариуса компании мерсеров профессору Дж. Трэппу. Она важна, поскольку стала основанием для пересмотра Дж. Глизоном даты рождения Генри Колета. По требованию устава компании, ученик должен уметь читать и писать и достичь шестнадцатилетнего возраста: АСМС. P. 382. Следовательно, если за начало ученичества принять 1446 г., то дата рождения снижается до 1430 г., то есть на 10—15 лет раньше установленной Дж. Лаптоном: *Lupton J.H. A Life of John Colet.* P. 4.

¹⁶ *Lupton J.H. A Life of John Colet.* P. 6—13; *Trapp J.B. Henry Colet // CE. Vol. I.* P. 323—324; *Gleason J.B. John Colet.* P. 14—32; *Sutton A.F. The Mercery of London.* P. 612.

¹⁷ АСМС. P. 47. Об имущественной дифференциации и социальной иерархии в братстве мерсеров см.: *Кузнецов Е.В. Лондонская гильдия торговцев тканями в XV—начале XVI в. (Из истории купеческого капитала в феодальной Англии) // СВ. 1968. Вып. 3. С. 228—230.*

¹⁸ В 1461 г. он внес в пользу короны 10s — один из минимальных взносов, в то время как целый ряд его собратьев — каждый по несколько фунтов (АСМС. P. 51—52). Через 16 лет (1477 г.) его взнос на ремонт городских стен относится к крупнейшим в компании: при том, что основная часть мерсеров платила от 1s 8d до 5s, он и трое других — по 10s (АСМС. P. 96).

¹⁹ АСМС. P. 95.

²⁰ *Sutton A.F. The Mercery of London.* P. 184, 216.

²¹ Он в числе 24 «лучших людей» участвовал в коронациях Эдуарда IV (АСМС. P. 47) и Генриха Тюдора (АСМС. P. 290); в торжественной процессии 1463 г. (АСМС. P. 58—59); приветствовал вступление в Лондон Эдуарда V (АСМС. P. 147). Маккензи М.Л. сообщала об уклонении Колета от участия в коронации Ричарда III как узурпатора (*Mackenzie M.L. Dame Christian Colet.* P. 90). Мерсеры были на этой церемонии (АСМС. P. 290), но в анналах компании не сохранились данные о составе делегации. Его имя упоминается неоднократно при описании различных

среди привилегированных купеческих корпораций лондонского Сити. С 1476 г. он постоянно избирался ольдерменом от ряда столичных округов, назначался шерифом²², дважды представлял город Лондон в парламенте²³, дважды, в 1486 и 1495 гг. избирался лорд-мэром столицы²⁴. В 1487 г. по случаю свадьбы Генриха VII он был удостоен дворянского титула²⁵. В 1496 г. Генри Колет поставил свою подпись рядом с королевской под договором “Magnus Intercursus” о дружбе и мире между Англией и Фландрией, оказав тем самым королю немалую услугу.²⁶

Столь блестящей карьере немало способствовала удачная женитьба. В 1465 г.²⁷ его женой стала Кристиан Невет (1446?—1521), дочь барона Джона Невета, богатейшего землевладельца²⁸ и мерсера Суффолка и

инцидентов из жизни братства мерсеров, показывающих его прочные позиции в компании, в Сити и при дворе (АСМС. Р. 101, 103—104, 125—127; 237, 240—241).

²² The Great Chronicle of London / Ed. A.M. Thomas. L., 1938. P. 28, 226—228, 240, 253, 254, 261, 265, 272, 329, 443, 452.

²³ В 1487 и 1489 гг. Ср.: *Lupton J. A Life*. P. 10.

²⁴ The Great Chronicle of London. P. 227, 329; *Holinshed R. Chronicles*. 1577. Vol. III. P. 557; *Stow J. The Survey of London* / Ed. H.B. Wheatley. L., 1956. P. 102. Об этом сообщает и Эразм: *Vitae*. 514: 255.

²⁵ Возможно, не без содействия Уильяма Невета, приходившегося братом его жене. Уильям участвовал в восстании герцога Бэкингема в октябре 1483 г. против Ричарда III, бежал к Генриху Тюдору и вернулся с ним для участия в битве при Босуорте. Судя по упоминающемуся в литературе (*Mackenzie M.L. Dame Christian Colet*. P. 89) письму Колету юного Эдуарда V о предполагаемом возведении его в рыцарское звание во время коронации 22 июня 1483 г., лорд-протектор Ричард Йорк также намеревался привлечь на свою сторону влиятельного мерсера. Сообщение М.Л. Маккензи о письме косвенно подтверждает уклонение Колета от участия в коронации Ричарда III.

²⁶ The Great Chronicle of London. P. 263, 289—290. Текст см.: Договор и долговое обязательство Генри Колета от лица г. Лондона в защиту мира и дружеских связей между Англией и Фландрией // *Knight S. The Life of Dr. John Colet*. P. 277—278. По традиции, ведущие торговые города и корпорации обеих сторон должны были поставить свои печати в знак гарантии соблюдения договора. Лондонские купеческие гильдии отказались, и даже присланная королем делегация во главе с лордом-казначеем не имела успеха. Генрих VII обратился к Генри Колету, и тот один, вопреки позиции Сити, предоставил необходимые гарантии. Примечательно, что обязательство одного Колета было признано достаточным для ратификации договора. Несомненно, этот шаг упрочил позицию Генри Колета при дворе: Однако трудно согласиться с мнением Дж. Глизона (*Gleason J.B. John Colet*. P. 32—33), который усматривает в этом казусе причину избрания Джона Колета спустя 9 лет деканом собора св. Павла. Король в благодарность за эту услугу рекомендовал капитулу собора его кандидатуру для выборов.

²⁷ Дата носит гипотетический характер и основана на утверждении Дж. Лаптона, что Джон Колет родился в 1466 г. Если принять, что он родился в следующем году, дата бракосочетания тоже может быть изменена. Ср.: *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 10; *Gleason J.B. John Colet*. P. 18.

²⁸ В 1474 г. он продал один из маноров — Great Weldon — своему зятю: *Mackenzie M.L. Dame Christian Colet*. P. 39.

Норфолка, и Элис Линн²⁹. Кристиан была из древней и влиятельной семьи, вероятно, датского происхождения, сведения о которой восходят к донорманнскому периоду. Ее предки участвовали в крестовых походах, а один — был лорд-канцлером королевства при Эдуарде III³⁰. Через брата жены Уильяма, вступившего в брак с дочерью герцога Бэкингема, Генри Колет породнился с королевской фамилией³¹. Таким образом, женившись, он приобрел обширные аристократические связи и новые земельные владения, унаследованные впоследствии его сыном Джоном³².

К сожалению, Колет не оставил воспоминаний о своих родителях. За одним исключением, о котором речь пойдет ниже, мы не знаем ни их внешнего облика, ни характера³³. Можно лишь предположить, что они обладали хорошим здоровьем, так как оба прожили долгую, особенно по демографическим меркам того времени, жизнь — более 70 лет. Достижение Генри Колетом столь впечатляющих успехов в предпринимательской деятельности и ревностное исполнение им многочисленных административных обязанностей³⁴ может свидетельствовать о наличии у него энергичного, твердого характера, деловой хватки, рационального мышления, чувства ответственности, способности к самоограничению и самодисциплины. Косвенным подтверждением тому является достаточно поздний тридцатипятилетний возраст вступления в брак. Генри Колет дал своему сыну убедительный пример обуздания чувственности и самоконтроля.

²⁹ Дж. Лаптон (*Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 12*) считал, что матерью Кристиан была Элизабет Клифтон, племянница герцога Бэкингема. Исследованиями последних десятилетий установлено, что Элизабет Клифтон принадлежала к предыдущему поколению, была бабушкой со стороны отца. Уточнена также дата рождения — не 1431 г., а около 1446 г. (или между 1445—1450 гг.): *Gleason J.B. John Colet. P. 18; Trapp J.B. Knyvet Christian // CE. Vol. II. P. 267.*

³⁰ Дополнительную информацию о семье Неветов помимо книг Дж. Лаптона, М.Л. Маккензи см. в библиографической справке, составленной Дж. Глизоном (Р. 345. 20п). Любопытно, что Неветы имели родственные связи с семейством Пастонов и неоднократно упоминаются в эпистолярном наследии этой знаменитой семьи.

³¹ Третий сын герцога Бэкингема был женат на Маргарите, матери будущего Генриха VII. Подробности см.: *Trapp J.B. Dame Christian Colet and Thomas More // Moreana. 1967. Vol. 15—16. P. 103—114.*

³² Список владений см.: *Knight S. The Life of Dr. John Colet. P. 278—282.*

³³ Известный английский хронист Джон Стау (*Stow J. Survey of London. P. 95*) в описании церкви св. Антония упоминает фигуры Генри Колета, его жены и десяти сыновей и десяти дочерей, которые можно увидеть в оконных витражах. Эти изображения носили стилизованный характер и, даже если бы они сохранились, не могли дать нам представления о внешнем облике близких Дж. Колета. Более примечательно, что художник изобразил 20 детей, а не 22.

³⁴ Сохранилась (*Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 10*) характеристика Колета — олдермена округа Фарингтон (1476), как человека «богатого, энергичного и деятельного», данная ему мэром Хамфри Хейфордом. Ср.: *The Great Chronicle of London. P. LXVI, 254, 440.*

В ином случае, современники воздержались бы называть его «человеком высшего самообладания»³⁵. Его сын также, по словам хорошо знавшего его Эразма, сохранял «постоянно контроль над самим собой <...> тщательно остерегался всего, что могло бы стать соблазном (ему и окружающим — Л.С.) Не забывал, что глаза всех прикованы к нему <...> Он вплоть до смерти сохранил цветок целомудрия» (Vitae. 519: 396—398). По сведениям Э. Саттон, Генри Колет был первым из мерсеров, кто в 1480 г. получил право (по специальной королевской лицензии) иметь дома алтарь для совершения домашней мессы и других богослужений, в которых, несомненно, принимал участие и его сын Джон³⁶. Вероятно, службы совершал домашний священник. Таким образом, именно в семье Колет получил опыт практического благочестия. Влияние отца — успешного торговца-мерсера, самостоятельно заработавшего огромный капитал, сказалось и в отношении Колета к богатству. Первые годы его жизни пришлись на период становления отцовского состояния. Вероятно, от отца ему передались рачительность и бережливость — черты, характерные для бюргерского сословия. Неудивительно, что и Джон, по крайней мере, в глазах Эразма, несмотря на благотворительность, был экономен, и в биографии Роттердамец намекает на скупость Колета³⁷.

Мы не знаем, каковы были отношения Джона с отцом. Учитывая исключительную занятость последнего и традиции семейного воспитания того времени, было бы логичным предположить, что отец не уделял большого внимания подрастающему сыну. Об отсутствии прочных эмоциональных связей между ними может, на наш взгляд, свидетельствовать высказанное вскользь в парафразе Псевдо—Дионисия мнение Колета о роли отца и крестного в жизни мальчика. Колет отдает предпочтение духовному отцовству: «С точки зрения истинного отцовства — во Христе, очевидно, что для воспитанника является большим и настоящим отцом тот, кто рожденного человека приводит

³⁵ “Henricus Coletus <...> civis summa modestia et gravitate” // *Vergil Polidore. The Anglica Historia of Polydore Vergil. A.D. 1485—1537 / Ed. D. Hay. L., 1950. P. 146.* Кстати, слово “modestia” может переводиться как «умеренность, соблюдение меры, самоограничение, скромность, дисциплина, благопристойность». Любое из этих значений подтверждает приведенную здесь характеристику.

³⁶ *Sutton A.F. The Mercery of London. P. 171.*

³⁷ «Но в Колете были некоторые черты, которые показывали, что он [всего лишь] человек» // *Vitae. 527: 626—627.* Видимо, Эразм не мог забыть Колету его нравов учений, которые тот позволял себе, даже будучи благодетелем Роттердамца: *OE. I. P. 455—456. Ep. 225; P. 471. Ep. 231.* Частичный перевод этих писем и их анализ см.: *Осиновский И.Н. Эразм Роттердамский и Томас Мор. С. 30—31, 42.* В одном из писем уже после смерти Колета (*OE. V. P. 239. Ep. 1347*) Эразм сообщал, что, несмотря на огромное состояние, тот имел тяжбы с дядей по поводу земельных владений, но в последний момент отказался от судебного разбирательства.

к Христу, чем родитель, который дает ему плоть. Впрочем, сын должен обоих родителей почитать, и первым — того, кто сделал его сыном человеческим, а вторым — соделавшего его сыном Божиим, хотя второму он обязан, конечно, больше и его должен прежде всего ставить на место отца. Ибо важнее быть привитым Христу, чем порожденным от человека³⁸. Вот почему восприемник дороже и должен стоять на высшем месте, по сравнению с отцом; его обязанности и труды намного важнее и похвальнее, и более желанны как Богу, так и ребенку, нежели все то, что сделано отцом для его зачатия. Ибо отец сделал дело плоти, причем больше для собственного удовольствия, чем для пользы дитя. Восприемник же без удовольствия, более того, со скорбью приводит воспитанника к Христу, движимый любовью к Богу во спасение человека³⁹. Возможно, это заключение Колета о минимальной роли

³⁸ У Эразма в «Наставлении к христианскому браку» (1526) встречается похожее мнение. "Atque hac quidem parte matrimonii sacramentum respondet baptismo. Per matrimonium enim nascimur huic mundo, per baptismum renascimur Christo. Praesantius quidem sic renasci quam nasci; sed tamen nisi per matrimonium nasceremur, non essent qui Christo per baptismum renascerentur" // *De ecclesiastica hierarchia*. P. 159. In. («Также этой частью таинства брака соответствует крещению. Через брак мы рождаемся для этого мира, через крещение возрождаемся к Христу. Важнее быть возрожденным, чем просто родиться. Однако, не родившись в браке, никто не сможет возродиться во Христе»).

³⁹ "Unde constat vere paternitate, et in Christo, magis et veritur patrem alumnum illum esse, qui natum hominem in Christo complet, quam genitorem qui carni materiam sumministravit; filium etiam, tametsi utrumque parentem colat, et illum primum qui eum hominis filium fecit, et hunc secundum qui minister eundem Dei filium procreavit, tamen profecto est, quod plus debeat secundo, et eum parentis majori loco suscipiat. Quoniam plus est perfici in Deo, quam progigni ab homine. Quamobrem pluris est et in superiori loco susceptor quam pater; et ejus officium actioque multo est excellentior et magis meritoris, atque ea quae et a Deo et ab illo infantulo longe plus meretur, quam quicquam quod est in generatione a perente factum; qui opus carnis fecit, suae voluptate magis causa, quam prolis utilitate. Susceptor vero sine sua voluptate, etiam cum dolore reparturit hominem Christo, Dei charitate incensus, in hominia salute" // *De ecclesiastica hierarchia*. P. 270. Попутно заметим, что Дж. Глизон (*Gleason J.B. John Colet*. P. 345) увидел в этих рассуждениях о «собственном удовольствии» родителя плохо скрытое проявление зависти человека, живущего в celibate. На наш взгляд, в этой ситуации современное секуляризованное сознание заставляет американского историка приписывать Колету несвойственные ему побуждения. Заметим, что Колет, принимая духовный сан, был уже далеко не юным человеком — в момент рукоположения ему было тридцать лет. В отличие от многих представителей духовного сословия, Эразма, например, это был его осознанный выбор, возможно, сделанный вопреки воле отца. Как нам представляется, данный отрывок продолжает спор между сыном и отцом, и Колет в очередной раз пытается доказать приоритет духовной жизни над жизнью плотской. Нельзя также игнорировать слова Эразма о том, Колет сохранил телесную чистоту. В любом случае, без дополнительных аргументов подобные выводы из области психоанализа не имеют научного значения.

отца в жизни ребенка могло быть сделано на основе его собственного детского опыта. Скорее всего, мальчик больше общался с матерью, чем с отцом, вероятно, отложившим свое участие в воспитании сына до той поры, когда отрока нужно будет обучать искусству торговли и политики. Однако склонный к наукам, религиозный с детства отпрыск, надо полагать, разочаровал главу семьи, не оправдал возложенных на него отцовских надежд, которые стали связываться с его младшими братьями. К сожалению, нам неизвестно имя его крестного отца, который, как сам повзрослевший Колет засвидетельствовал, мог сыграть определяющую роль в воспитании мальчика.

В приведенном отрывке обращает на себя внимание отсутствие упоминаний о матери и о должном, по мнению Колета, отношении к ней. Думается, это обстоятельство не должно привести нас к ложному выводу. Цитированные выше слова включены в контекст рассуждений о таинстве крещения, чин которого вообще не предполагает присутствия на нем родной матери крещаемого ребенка. Поэтому делать на их основе заключение об отношениях Колета с его матерью было бы неосмотрительно. Вернувшись к тому упомянутому выше единственному исключению, можно с удовлетворением отметить, что благодаря Эразму мы знаем, как выглядела госпожа Кристиан Колет. В свои семьдесят лет она сохранила стройную фигуру, привлекательную внешность, гладкую, без морщин кожу⁴⁰. Неоднократно навещавший ее Эразм описывал легкий характер, заботливость и доброту гостеприимной хозяйки⁴¹. В памяти современников сохранилась удивительная история ее жизни, *in brevi* изложенная Эразмом и Полидором Вергилием. Госпожа Кристиан — «женщина исключительной добродетели, родила своему мужу одиннадцать сыновей и столько же дочерей» (*Vitae*. 515: 256—257); но «так случилось, что из двадцати двух детей <...> выжил только один» первенец⁴². Ни один из авторов не называет имен, неизвестна и при-

⁴⁰ Из письма Бонифацию Амербаху от 6 июля 1532 г. (ОЕ. X. P. 59. Ep. 2684). Эразм указал, что ей было около девяноста лет, но это ошибка. Возраст госпожи Кристиан в описываемый период не превышал 75 лет. История семьи Невет и жизнь госпожи Кристиан Колет, урожденной Невет, нашли своего историка. Им стала М.Л. Маккензи — стипендиат и затем первый директор женской школы св. Павла, школы, которая была учреждена спустя четыреста лет со дня основания грамматической школы для мальчиков.

⁴¹ В ее доме в Степни Эразм останавливался в 1511—1512 гг.

⁴² “sane accidit, ut ex duobus et viginti filiis, quos Henricus Coletus eius pater civis summa modestia et gravitate, ex Christiana uxore nobili muliere susciperat, solus ipse superstes fuerit” // *Vergil P. The Anglica Historia*. P. 146. В упомянутом выше семейном портрете Генри и Кристиан Колет в витраже церкви св. Антония хронист Дж. Стау насчитал 20 детских фигур. Но большинство современников подтверждают число 22. Ср.: *Stow J. Survey of London*. P. 95; ОЕ. X. P. 59. Ep. 2684; *Knight S. The Life of Dr. John Colet*. P. 220 (мнение учителя школы св. Павла Уильяма Лили).

чина этой поразительной смертности⁴³. В этих сообщениях современников, несмотря на их близкое знакомство с семьей Колетов, есть одна неточность: до зрелого возраста дожил не только старший сын Джон, но и Ричард, который был младше первенца на двенадцать лет. Обнаруженные историками сведения позволяют считать, что Ричард должен был заменить отца в семейном бизнесе⁴⁴. Обстоятельства, связанные с Ричардом, могут объяснить довольно позднее — в 31 год — принятие Колетом духовного сана, несмотря на то, что многочисленные церковные должности он получил от своих родственников по матери сразу по окончании университета. Вероятно, по настоянию семьи, он откладывал рукоположение до тех пор, пока в 1498 г. подготовка Ричарда в юридической коллегии не вступила в завершающую стадию, и его готовность стать преемником отца не стала очевидной⁴⁵. Неточность в сообщениях Эразма и Полидора Вергилия можно, скорее всего, объяснить тем, что оба познакомились с семьей Колета спустя годы после смерти Ричарда⁴⁶.

Высокая детская смертность была обыденным явлением в позднесредневековой семье, но, похоже, смертность в семье Колетов даже со-

⁴³ Впоследствии историки (*Mackenzie M.L. Dame Christian Colet. P. 115*) установили имена двух братьев будущего декана — Томас и Ричард. Остальные дети, скорее всего, умерли в младенчестве. Даты их смерти и имена неизвестны. Дж. Лаптон (*Lupton J.H. A Life of John Colet. Facing 1. P. 313.*) приводит генеалогическое древо семьи Колетов, составленное его родственником: «Уильям, Уильям, Уильям. Все умерли». О детской смертности в семьях мерсеров см.: *Sutton A.F. The Mercy of London. P. 193.*

⁴⁴ Он изучал юриспруденцию в Линкольнсинне, поступив туда в 1493 г. в возрасте четырнадцати лет (*Collet C.E. The Family of Dean Colet: Summary of Facts Obtained From the Records of the Mercers' Company // Genealogists' Magazine. 1935—1937. Vol. 7. P. 243.* Цит по: *Gleason J.B. John Colet. P. 345*); возможно, путешествовал вместе с родителями и старшим братом в Италию (*Parks G.B. The English Traveler to Italy. Stanford—Rome, 1954. Vol. I. P. 375*); с 1500 г. участвовал вместе с отцом в сделках по недвижимости, появляясь впоследствии в деловых документах до 1503 г. (*Calendar of Patent Rolls. Henry VII. L., 1963. Vol. II. P. 199, 275*). Тот факт, что Ричард не упомянут в завещании отца Генри Колета от 27 сентября 1505 г., позволяет утверждать, что Ричард умер между 1503 и 1505 гг.

⁴⁵ Срок обучения в Линкольнсинне составлял 6—8 лет. О сходном этапе юридической карьеры Томаса Мора см.: *Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. С. 59—60.*

⁴⁶ Свидетельство Эразма в биографии — «когда мы познакомились, оставался в живых один он» (*Vitae. 514: 260—261*) — надо признать ошибочным. В 1499 г., когда началась дружба Эразма с Колетом, Ричард был жив. Колет жил тогда в Оксфорде, а с госпожой Кристиан Эразм познакомился позже, скорее всего, в 1504 г., с назначением ее сына деканом собора св. Павла и переездом в Лондон. Точная дата знакомства Колета и Полидора Вергилия неизвестна, но можно определенно утверждать, что общение стало более тесным и коснулось семьи декана после получения Полидором 1513 г. пребенды в соборе св. Павла. Подробнее см.: *Hay D. Polydore Vergil: Renaissance Historian and a Man of Letters. Cambridge, 1952.*

временниками воспринималась как неординарный факт⁴⁷. Это восприятие и побудило их зафиксировать его. В источниках не сохранилось свидетельств отношения Колета и его родителей к этим утратам. Можно лишь предположить, что отношение не было ни индифферентным⁴⁸ — как к расходному демографическому материалу, ни современным — эмоционально-пристрастным. Скорее всего, его следует интерпретировать как образец христианского смирения и терпеливого перенесения скорбей, сопряженных с надеждой, что все ниспосланное свыше обращается Божественным Промыслом во благо человеку. Именно в таком ключе воспринимал образ матери Колета Эразм, вспомнивший о госпоже Кристиан спустя годы, когда один из его молодых друзей скорбел об утрате дочери⁴⁹, и Роттердамец привел ему в пример английскую леди как образец мужества, терпения и примирения с судьбой. Такая сила духа, по словам гуманиста, была результатом смиренной веры и доверия Богу⁵⁰. Некоторые доступные нам факты ее биографии свидетельству-

⁴⁷ Тем более что она противоречила общей демографической тенденции к увеличению числа выживших детей в конце XIV—XV вв. Подробнее см.: *Shahar S. Childhood in the Middle Ages*. L., 1990; *Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в Средние века. Очерки демографической истории Франции*. М., 1991; *Orme N. Medieval Children*. New Haven, 2001.

⁴⁸ Позиция Ф. Арьеса (*Aries Ph. L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime*. Paris, 1960; 2-me ed. 1973) вызвала аргументированные возражения. Причем, если ряд ученых (преимущественно в 70—80-е гг. XX в.) относили тенденцию к изменению родительских эмоций к концу XIV—XV вв., то в новейших исследованиях по истории детства считается установленным, что уже в XII—XIII вв. материнская и отцовская любовь получила достаточно ясное выражение, и дети играли значительную роль в жизни родителей. Ср.: *Кон И.С. Ребенок и общество*. М., 1988. С. 221; (там же см. указания на работы зарубежных авторов, отмечающих эту тенденцию); *Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в Средние века*. С. 87—135, 169, 202; *Shahar S. Childhood in the Middle Ages*. P. 3—10; *Hanawalt B. Growing up in Medieval London: Experience of Childhood in History*. N.Y.—Oxford, 1993; *Orme N. Medieval Children*. P. 5; *Зарецкий Ю.П. Воспоминания о детстве в эпоху Возрождения, Реформации и Контрреформации // Память детства. Западноевропейские воспоминания о детстве от поздней античности до раннего Нового времени (III—XV вв.) / Сост. и отв. ред. В.Г. Безрогов. М., 2001. С. 90—101.*

⁴⁹ Бонифаций Амербах (1495—1562) — известный немецкий гуманист-реформатор. Жил в Базеле в одно время с Эразмом. По завещанию последнего (от 12 февраля 1536 г.) был назначен его законным наследником. Из пятерых детей он особенно был привязан к старшей дочери — Урсуле (1528—1532), чью смерть в четырехлетнем возрасте остро переживал. Скорбь отца по поводу этой утраты и дружеское утешение Эразма стали темой письма. Подробнее о Бонифации Амербахе и его семье см.: *Welti M.E. Bonifacius Amerbach // CE*. I. P. 42—46, 48. Кстати, позиция Эразма в этом вопросе выглядит двойственной: факт смерти всех братьев и сестер Колета Роттердамец оценивает как один из «подарков фортуны» (*Vitae*. 514: 261).

⁵⁰ “Apud anglos noui Ioannis Coleti matrem, rarae pietatis matronam; ex eodem marito suscepit filios undecim, filias totidem; totus ille chorus est, uno excepto Coletio, qui fuer-

ют, что, потеряв своих детей, госпожа Кристиан не утратила способности к состраданию, доброжелательности и жизнелюбия. Так, из письма Колета нам известно, что родительница глубоко скорбела о смерти его слуги, которого любила вместо сына и оплакивала его кончину⁵¹. С материнским участием она принимала в своем доме в Степни друзей своего сына, которые были очарованы ее душевными качествами. В 1510 г. у нее гостил Корнелий Агриппа Неттесхеймский (1486—1535), прибывший в Английское королевство в качестве специального посла императора. Показательно, что из дворца он приезжал в дом госпожа Кристиан, на досуге изучая с ее сыном послания апостола Павла⁵². Теплые отношения связывали ее также с Эразмом, гостившим у нее в 1511—1512 гг. Колет позже неоднократно писал о ней Роттердамцу, сообщая, что та вспоминает об Эразме «весело и с большим удовольствием»⁵³. О ее доброте и сердечности свидетельствует длинный перечень упомянутых в завещании людей. В этот список госпожа Кристиан включила всех слуг, работавших не только в Степни, но даже в родительском доме⁵⁴. Важно также отметить, что госпожа Кристиан, будучи грамотной⁵⁵, в доста-

at natu maximus. Ademptus est et maritus senex anui; iam accedebat ad annum nonagesimum, facie tam integra, moribus tam alacribus, ut diceres illam nec luxisse vnquam, nec peperisse. Denique, ni fallor, et Coleto superuixit. Tantum animi robur foeminae praestitit, non eruditio, sed pietas ergo Deum” // OE. X. P. 59. Ep. 2684 («Я знал в Англии мать Джона Колета, женщину исключительной добродетели; она имела от своего мужа 11 сыновей и столько же дочерей; и все покинули ее, за исключением старшего сына. Она потеряла и своего мужа, много старше ее. Она, когда ей шел уже девяностый год (см. выше сн. 39), выглядела столь спокойной и была столь веселой, что ты мог бы подумать, будто она никогда не лила слез и никогда не приносила детей в этот мир. Если я не ошибаюсь, она пережила и своего сына — декана Колета. Такую силу духа дала женщине не ученость, а любовь к Богу»).

⁵¹ “Eram <...> apud meam genetricem, ut consolarer dolentem de morte serui mei, qui interiit in domo illius; quem dilexit loco filii, et fleuit mortem illius plusquam mortem filii sui” // OE. I. P. 508—509. Ep. 258.

⁵² По воспоминаниям Агриппы, «она была королевской особой в большей степени, чем сам король» // *Morley H. The Life of Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim. L., 1856. Vol. 1. P. 233.* Отметим, что в новой литературе акцентируется магическая составляющая творчества Агриппы, что побуждает поставить вопрос об отношении Колета к данной проблеме. См. библиографический список к статье: *Deutcher T.B. Henricus Cornelius Agrippa* // CE. I. P. 17—18; также см.: *Schrodter W. Commentary of the Occult Philosophy of Agrippa. Weiser, 2000.*

⁵³ “...adhuc uiuit et belle senescit et de te saepius hilarem iucundam facit mentionem” // OE. II. P. 259. Ep. 423.

⁵⁴ Завещание госпожи Колет см.: *Mackenzie M.L. Dame Christian Colet. Appendices. P. 108.*

⁵⁵ Биограф (*Mackenzie M.L. Dame Christian Colet. P. 70—75*) предполагает, что она получила начальное образование в школе бенедиктинского приората близ Кэрроу (Carrow), расположенного недалеко от родительского поместья в Олуелторпе (Allwelthorp).

точной мере обладала деловыми качествами. Это было известно родственникам — мужу и сыну, в завещаниях которых она назначалась душеприказчиком⁵⁶. Несмотря на сложность обоих завещаний, особенно последнего, завещатели, надо полагать, были уверены, что активность, уверенность в себе, верность интересам семьи помогут госпоже Кристиан выполнить возложенные на нее обязанности.

К сожалению, Джон Колет не оставил воспоминаний о своем детстве. В парафразе «Небесной иерархии» Псевдо-Дионисия среди теологических рассуждений обнаруживается неожиданный пассаж о детских играх. Колет говорит о маленьких девочках, «которые в детстве играют куклами, изображающими сыновей, и намереваются потом, в зрелом возрасте, родить настоящих сыновей». Он также вспоминает о мальчиках, «сидящих на игрушечных лошадках с игрушечным оружием, намереваясь в будущем сесть на реальных лошадей с реальным оружием»⁵⁷. Если принять эти слова за воспоминание автора о своем детстве, то при сравнении с воспоминаниями других людей⁵⁸, этот отрывок может свидетельствовать, что атмосфера в доме Колетов, вероятно, была не столь тягостной, чтобы способствовать формированию у него пессимистического, негативного отношения к миру, семье, отказа от брака и других мирских ценностей. Однако следует признать, что эта единственная звучащая из уст самого Колета фраза на тему детства, которой он тут же дал теологическое толкование, — слишком слабый и ненадежный аргумент для доказательства данного предположения.

Тем не менее, трудно представить, что выбор духовной карьеры был сделан Колетом не под влиянием семьи и без учета ее интересов. Во-первых,

⁵⁶ Завещания Генри и Джона Колета см.: *Testamenta vetusta, bring illustrations from wills or manners, customs etc. as well as of the descents and possessions of many distinguished families from the reign of Henry the Second to the accession of Queen Elisabeth* / Ed. H.N. Nicolas. L., 1826. Vol. II. P. 481—482; 568—573; *Knight S. The Life of Dr. John Colet. Miscellanies. № III. P. 282—285; № XIX—XX. P. 398—409.*

⁵⁷ “...imitati parvas puellas quae in prima etate pupis ludunt, filiorum imaginibus, veros filios postea in matura etate parituras; imitati etiam puellos, qui fictos equos conscendunt, armati fictis in veris armis veros equos aliquando conscensuri” // *De caelesti hierarchia. P. 172.*

⁵⁸ Ср., например, детские впечатления леди Джейн Грей (1537—1554) в «Школьном учителе» Р. Эшема. «Одним из величайших благодетелей, которое дал мне Бог, было то, что Он послал мне столь жестких и требовательных родителей <...> Ибо когда я в присутствии отца или матери говорила или молчала, сидела или стояла, или шла, ела или пила, во время шитья или игры или танца или какого-либо другого занятия <...> я терпела столько насмешек, угроз или жестоких наказаний — щипков, толчков, побоев и иных мер, которые мне пришлось перенести <...> что я думала, будто я в аду» // *Documents of Lady Jane Grey, Nine Days Queen of England, 1553* / Ed. J.D. Taylor. N.Y., 2004. P. 8. Она была дочерью Генриха Грея, маркиза Дорсета и Фрэнсис Брэндон, внучки Генриха VII по женской линии.

впечатления детства, прошедшего «среди люлек и гробов», могли побудить его задуматься о бренности всего земного и обратиться к более совершенной форме христианской жизни, ведущей к жизни вечной. По крайней мере, такое пессимистическое мировосприятие явилось бы естественной психологической реакцией на те многочисленные смерти близких, свидетелем которых был Колет⁵⁹. Во-вторых, вполне вероятно, что смерть детей была воспринята родителями Колета — набожными католиками — как знак «посещения Божьего» — воздаяния за некие грехи, требующие сугубой молитвы. Поэтому выбор Колета, принявшего сан и, следовательно, ставшего молитвенником за свой род, соответствовал благочестивым чаяниям его близких. Наконец, нельзя пренебрегать и прагматическими мотивами — вступление в духовное сословие при столь влиятельных аристократических связях семьи гарантировало Колету перспективы карьерного роста, причем как в государственных, так и церковных структурах. Данные обстоятельства могли склонить его отца принять этот выбор.

Достигнув «второго возраста» (“*pueritia*”), обычного для начала школьного обучения, Колет, вероятно, в 1473 г. стал учеником грамматической школы. Среди биографов нет единодушия в вопросе о том, в какую из немногочисленных тогда школ Лондона⁶⁰ определил своего сына Генри Колет. В исследованиях рассматриваются два варианта — грамматическая школа при госпитале св. Антония (St. Anthony, St. Antholin) на Триднидл Стрит и грамматическая школа при госпитале ордена св. Томаса Акрского (St. Thomas of Acon). Аргументом в пользу первого учебного заведения было совпадение ее названия с названием прихода, в котором располагался дом Генри Колета. Вслед за С. Найтом для многих исследователей этот аргумент был вполне убедительным⁶¹.

⁵⁹ Но не единственно возможной. Для позднесредневекового общества были характерны две противоположные социально-психологические реакции на смерть и страх смерти, обуславливавшие соответствующие модели поведения. Рост пессимизма, отчаяния, трагического переосмысления земного бытия, как показал Й. Хейзинга (см. первую и вторую главы «Осени Средневековья»), сосуществовали с «опьяняющей тягой» ко всему земному, «жадностью к жизни», горению «алчной страсти» вкусить ее наиболее «сочные» плоды. О неразрывной связи этих умонастроений и поведенческих стереотипов с усилившимся страхом смерти см.: *Death in the Middle Ages* / Ed. H. Bract, W. Verbeke. Leuven, 1983; *Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в Средние века*. С. 169; *Делюмо Ж. Ужасы на Западе* / Пер. с фр. Н. Епифанцевой. М., 1994.

⁶⁰ Общая численность школ Лондона в последней четверти XV в. не превышала 20. Причем в это число входили не только грамматические, но и певческие школы. См. список школ средневековой Англии: *Orme N. Medieval Schools: from Roman Britain to Tudor England*. New Haven—London, 2006. P. 343—372. Также см. серию карт: *Orme N. English Schools in the Middle Ages*. L., 1973. P. 102.

⁶¹ *Knight S. The Life of Dr. John Colet*. P. 8; *Marriott J.A. The Life of John Colet*. L., 1933. P. 49—51; *Trapp J.B. John Colet* // *CE*. Vol. I. P. 324.

Однако, по свидетельству Дж. Стау, школа св. Антония была расположена в округе Брод Стрит (Broad Street) и не имела отношения к округу Сент Энтолин Бадж Роу (St. Antolin Budge Row), где жили Колеты⁶². Основанная в 1231 г. эта школа в середине 70-х гг. XV в. считалась одной из лучших начальных школ Лондона⁶³. По свидетельству Джона Стау, ежегодно с 1442 г. пять ее выпускников-стипендиатов имели право продолжить образование в Оксфордском университете⁶⁴. Данное обстоятельство позволяет усомниться, что Колет учился в этой школе, поскольку его имя не встречается в списках абитуриентов и как будет показано далее, он стал студентом Кембриджского университета. На наш взгляд, одной из возможных причин попытки соотнести Колета со школой св. Антония является стремление ученых доказать, что уже на школьной стадии началось его формирование как гуманиста. Известно, что школа св. Антония выгодно отличалась от других учебных школ более высоким уровнем преподавания латинского языка. Здесь учился Т. Мор и другие гуманисты⁶⁵. Однако с большей степенью вероятности допустим второй вариант — школа при госпитале св. Томаса Акрского, которая находилась под покровительством компании мерсеров⁶⁶. Долгое время братство использовало помещение госпиталя для своих собраний и выступлений проповедников. На земле, купленной у ордена в 1512 г., было построено здание компании; в 1514 г. мерсеры стали официальными патронами ордена. В 1541 г. они восстановили закрытую в годы Реформации школу под именем своей компании — школа мерсеров⁶⁷. Тесная связь компании мерсеров с орденом св. Томаса Акрского

⁶² *Stow J. The Survey of London. P. 68—70; 94. Ср.: Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 15; Gleason J.B. John Colet. P. 36.*

⁶³ Опережая школы при соборе св. Павла, св. Петра в Вестминстере и при госпитале св. Томаса Акрского (Acon).

⁶⁴ В королевском Итон колледже см.: *Stow J. Survey of London. P. 130.*

⁶⁵ *Осиновский И.Н. Томас Мор. С. 56—57. О школе см.: Stow J. Survey of London. P. 27—29; 130; 183; The Encyclopedia and Dictionary of Education / Ed. F. Watson. L., 1921. Vol. II. P. 826—827.*

⁶⁶ Считалось, что отец известнейшего английского святого также был торговцем—мерсером. Госпиталь и церковь были выстроены в столичном округе св. Марии (Colechurch) в 1227 г. духовно-рыцарским орденом св. Томаса Акрского (Fratres Sancti Thomae Aconii; Militia Hospitalis), который возник в Святой Земле в третьем крестовом походе (1191 г.), совпавшем со временем распространения культа св. Томаса Бекета. Первый госпиталь нового ордена был построен еще в Акре. Лондонский же госпиталь после падения Акры в 1291 г. стал штаб-квартирой ордена. Он стоял на месте часовни во имя св. Томаса Бекета, основанной в царствование Генриха II сестрой святого Агнессы и ее мужем Томасом Фитцтеобальдом (Fitztheobald de Heli) в том же приходе св. Марии (Colechurch), где родился отец св. Томаса и он сам (*Stow J. Survey of London. P. 101, 154*). Также см.: *Keene D.J., Harding V. Historical gazetteer of London before the Great Fire. 1987. P. 490—517.*

⁶⁷ *Stow J. Survey of London. P. 101, 183.*

делала существующую при орденском госпитале школу более предпочтительной с точки зрения родителей Колета.

Впоследствии в Уставе своей школы и специальных «Статьях о приеме» Колет предписал требование к поступающим иметь начальное образование. Ребенок, чтобы быть принятым, «должен знать катехизис, уметь читать и писать по-английски и по-латыни так, чтобы быть в состоянии записывать свои уроки»⁶⁸. Об этих предписаниях основателя школы Эразм счел необходимым упомянуть в его биографии, осознавая, вероятно, их методическую новизну и ценность (*Vitae*. 518: 358—359). Скорее всего, в той школе, где учился сам Колет, обучение начиналось с овладения начальными знаниями и навыками⁶⁹.

Колет никогда не вспоминал о школе: учителях, изученных предметах, обстановке в классе⁷⁰. Надо полагать, образование, полученное им в школе, было типичным и включало «только полезное и необходимое» (*“sola utilia et necessaria”*)⁷¹ — элементарную латинскую грамматику и краткий катехизис. Обучение латыни не включало в себя овладение элементами риторики. Главная цель занятий — научить понимать и быть понятым. Основным учебником латинской грамматики был трактат «Краткая наука о частях речи» (*“Donati de partibus orationis ars minor”*) Элия Доната, известного римского грамматика и ритора, учителя Иеронима (IV в.)⁷².

⁶⁸ Articles on Admission to St.Paul’s School // *Lupton J.H. A Life of John Colet*. App. B. P. 285; *Statuta Paulinae Scholae*. P. 1043.

⁶⁹ Либо ученики приобретали их дома. Школа начиналась с изучения латыни. Отсутствие начального образования, по мнению Ф. Арьеса (*Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке*. Екатеринбург, 1999. С. 147), является характерной чертой средневековой школьной системы. Полагаем, что уровню и целям начального образования могла соответствовать певческая школа.

⁷⁰ В отличие от Эразма, который описал, вероятно, опираясь на свой школьный опыт, типичную школу своего времени. См.: «В наши дни все общественные школы отданы в руки школьных учителей. И хотя следовало бы соблюдать величайшую тщательность при назначении их, те, кто назначен, являются, как правило, жалкими, опустившимися людьми, иногда едва в своем уме. Столь убогое место, столь жалкое содержание, что можно подумать, будто здесь выращивают свиней, а не учат детей уважаемых горожан» // *Erasmus Desiderius. Christiani Matrimonii Institutum*. Цит. по: *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 20.

⁷¹ Слова Людвиг Драйнгенберга (*Ludwig Dringenberg*) — ректора школы в Страсбурге в 1441—1477 гг., учителя будущего реформатора эразмианского толка Мартина Буцера. Цит. по: *Gleason J.B. John Colet*. P. 35.

⁷² Эту книгу часто называли “*Donatus minor*”, “*Donat*”, “*Donet*”, “*Ars minor*”, чтобы отличить от другого произведения Доната — “*Donati grammatici urbis Roma ars grammatica*” или “*Ars Maior*”, которое, превышая первую книгу более чем в пять раз, было предназначено для совершенствовавших свои знания в языке. Как известно, название «Донат» стало нарицательным, обозначающим введение в любую науку, синонимом для базовых знаний. В этом качестве «Донатом, к началу знаний приложившим труд», восхищался Данте: *Божественная комедия*. Рай. Песня 12: 137—138. У Ленгленд в «Видении Петра пахаря» упоминает его в свя-

«Донат» представлял собой краткий курс латинской морфологии в форме диалога учителя и ученика. Элементарный уровень изложения грамматики и вопросно-ответная форма трактата как нельзя лучше подходили для изучения латыни как неродного языка⁷³ и облегчали заучивание текста наизусть. В силу этого «Донат» был самым распространенным учебником латинского языка в средневековую эпоху⁷⁴, и нет оснований сомневаться, что Колет изучал его в школьные годы. Косвенным подтверждением тому является Колетова латинская грамматика, названная “Coleti aeditio”, вероятно, в подражание “Donati aeditio”. Многочисленные средневековые издания «Доната» дополняли основной грамматический текст глоссами религиозного характера. Такие учебники назывались уже “Donatus Moralizatus” или “Donatus Christianus” и широко использовались в школьной аудитории в целях духовного наставления. Вот пример такого пояснения, в котором грамматическая категория склонения “declinatio” трактуется как метафора отступления души от Бога: «Первое склонение происходит от уклонения от Бога в пользу внушения дьявола: через это отступила Ева»; слово “Eva” — первого склонения⁷⁵.

Другим учебником латинской грамматики, применявшимся в школах в середине семидесятых годов XV в., был “Doctrinale” (“Doctrinale puerorum”) Александра Вильдье (Alexander de Villa Dei, Ville-Die) из

зи с началом обучения ремеслу драпера: *Langland W. The vision of Piers Plowman. 5: 205 // <http://etext.lib.virginia.edu/conditions.html>. Оригинальный текст трактата см.: The Ars Minor of Donatus / Ed. W. Chase. Madison, 1926. Перевод на русский язык с обстоятельной вступительной статьей см.: Петрова М.С. Грамматическая наука в поздней Античности и в Средние века: “Ars minor” Доната // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / Под ред. Л.П. Репиной и В.И. Уколовой. М., 1999. Вып. 1. С. 295—334.*

⁷³ Приведем для примера подобного вида школьного обучения отрывок из этого пособия, язык которого элементарен и не требует перевода: “Partes orationis quot sunt? Octo. Quae? Nomen pronomen verbum adverbium participium coniunctio praepositio interiectio. Nomen quid est? Pars orationis cum casu corpus aut rem proprie communiterve significans. Nomini quot accidunt? Sex. Quae? Qualitas comparatio genus numerus figura casus”.

⁷⁴ Перечень разнообразных свидетельств тому от литературных ссылок на него, упоминаний работы в библиографических справочниках, библиотечных каталогах до записей средневековых учеников см.: *Chase W. Introductory scetch // The Ars Minor of Donatus. P. 4—24.*

⁷⁵ “Prima declinatio est ab obedientia Dei in suggestionem diaboli: per hanc declinavit Eva”. “Donatus Moralizatus” является прекрасной иллюстрацией символизма и метафоричности средневекового мировосприятия. Подробнее см.: *Alford J.A. The Grammatical Metaphor: a Survey of Its Use in the Middle Ages // Speculum. 1982. Vol. 57. № 4. P. 278 etc.* О распространении пособий “Donatus Moralizatus” в средневековой английской школе см.: *Hazlitt W.C. Schools, School—Books and School—Masters: a Contribution to the History of Educational Development in Great Britain. N.Y., 1905. P. 45—48.*

города Дол-Дё-Бретань⁷⁶. В отличие от «Доната», “Doctrinale” являлся стихотворной грамматикой, объемом в 2645 гекзаметров, выполнен-ных лебнинским стихом. Помимо грамматического текста «Доктринала» в средневековых школах широко распространились глоссы на каждую его строку — как поэтические, так и прозаические⁷⁷. Гуманисты—приверженцы классической латыни отвергали этот учебник и его средневековые комментарии⁷⁸, но в школьные годы Колета авторитет «Доктринала» был непререкаемым. Если на континенте в эти годы распространялись гуманистические пособия по латыни Лоренцо Валлы, Агостино Нетти, Никколо Перотти, то юный Колет, надо полагать, изучал латинский язык по устаревшему учебнику латинской грамматики.

Принято считать, что круг детского чтения в средневековой школе ограничивался сборником латинских сентенций и нравственных по-

⁷⁶ Отсюда прозвище — Александр “Dolensis” (род. между 1160 и 1170 гг., умер в 1240 г.) Он принадлежал к ордену братьев-миноритов, написал ряд трудов по грамматике и математике. Наиболее известен «Доктринал», составленный около 1199 г. См.: Das Doctrinale des Alexander de Villa-dei: Mit Einleitung, Verzeichniss Der Handschriften und Druck. Dietrich Reichling. Berlin, 1893 // Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutscher Zunge. N.Y., 1974. Band XII; До наших дней сохранилось около 250 рукописей «Доктринала», в том числе, в библиотеках нашей страны: *Антонец Е.В.* Средневековые стихотворные грамматики латинского языка и их фрагменты в научной библиотеке МГУ // Индоевропейское языкознание и классическая филология. IX. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. СПб., 2005. С. 17—20. Электронную версию одной из рукописей библиотеки Колумбийского университета см.: <http://www.columbia.edu/cu/lweb/eresources/exhibitions-treasures/html-3.htm>. См. также: *Hellinga L.* List of Further Fragments Alexander De Villa Dei’ Doctrinale // *Quaerendo*. 1972. Vol. II. № 3. P. 193—199.

⁷⁷ Приведем пример: “Scribere clericulis paro doctrinale novellis / Pluraque doctorum sociob scripta meorum / Jamque legent puri pro nugis Maximiani / Quae veteres sociis nolebant pandere caris”. Пояснение на первую строку: «Поскольку текст прост, он не нуждается в объяснении. Но в соответствии с методом, который должен будет применяться в дальнейшем, скажу так: «Я, учитель Александр, готовлюсь писать «Доктринал», то есть книгу для обучения, для юных маленьких клириков, то есть школяров». Примером поэтического комментария на эту строку «Доктринала» может служить двустихие неизвестного автора: “Tunc homo nugatur cum falso loquens fabulatur / Sed tunc mentitur sibi discors cum repetitur”. Подробнее см. критическое издание Д. Рейхлинга. Широко известна «Достопамятная глосса» — один из многочисленных комментариев к двум из четырех частей «Доктринала», составленный доктором богословия Сотфи (Герхард из Зутфена в Вестфалии), ректором Кельнского университета в 1505 г.

⁷⁸ Отзвуки этой борьбы гуманистов против средневековой латыни обнаруживаются в «Письмах темных людей», где один из обскурантов защищает «Александра Галла, старого и многоучёного грамматика, хотя нынешние поэты и норовят его охулить». Действительно, гуманисты называли его «Парижским ослом» (“Asinus Parisiensis”). Эти и другие ссылки см.: <http://klio.tsu.ru/obscurus1.htm>.

учений “*Disticha de Moribus ad filium*”, приписываемых Катону⁷⁹. Это собрание написанных гекзаметром дистихов и прозаических изречений являлось одновременно учебником латыни и хрестоматией нравоучительного содержания. Кроме того, книга была небольшой по объему, следовательно, удобной для переписывания и заучивания в ходе учебного процесса. Неудивительно, что со времени поздней античности сборник считался классикой в жанре моралистики и назидательной литературы и пользовался стабильным спросом в школьной среде. В опубликованном недавно библиографическом справочнике сохранившейся детской литературы, изданной в Англии в 1470—1770 гг., обнаруживаются сведения о неоднократных изданиях «Моральных дистихов» в указанный период, в том числе о лондонском издании 1476 г. — на третий год пребывания Колета в школе⁸⁰. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что Колет в детстве изучал «Моральные дистихи». Отметим две характерные черты этого произведения. Язык «Дистихов», воспринимаемый школьной аудиторией как нормативный, далек от классических образцов и представляет собой типичную позднесредневековую латынь. На этом примере учился Колет и, возможно, ему Колет обязан своим шероховатым латинским стилем, который так и не был преодолен ни в университете, ни в “*Grand Tour*”. Другая отличительная особенность «Дистихов» — полное безразличие к возрасту читателя⁸¹. Колету-ученику приходилось переводить и заучивать малопригодные и малопонятные ребенку советы: «Не верь поспешно жене, жалующейся на рабов, ибо часто женщина в действительности ненавидит того, кого любит муж (I. 8) <...> Не стремись

⁷⁹ Автор сборника, возникшего, вероятно, во II—III вв., не установлен, ссылка на него впервые встречается незадолго до 375 г. Во всех рукописях сборника (начиная с самой ранней, IX в.), произведение приписывается Катону Старшему. Его часто упоминают и цитируют литераторы разных стран, например Алкуин и Альфред Великий, Чосер и Сервантес. Существовало множество средневековых переводов сборника на европейские языки. Латинское издание см.: *Dionysii Catonis Disticha, de moribus ad filium. In usum scholarum cum brevibus notulis edita.* Lugduni Batavorum, 1826. Переводы см.: *Дионисий Катон. Моральные дистихи* / Пер с лат., вступ. ст. Е.М. Штаерман // ВДИ. 1981. № 4; *The Distichs of Cato. A Famous Medieval Textbook* / Trans. from the latin, with introd. sketch by J Wayland. Madison, 1922.

⁸⁰ *Bibliography of British books for children & adolescents. 1470—1770* / Ed. R.B. Bottigheimer. March 2008. Книга пользовалась спросом до первой трети XVIII в. Сохранились экземпляры изданий 1706, 1712, 1727 гг. О детской литературе см. также: *Bottigheimer R.B. The Book on the Bookseller's Shelf and the Book in the English Child's Hand // Culturing the Child 1690—1914: Essays in Memory of Mitzi Myers* / Ed. D. Ruwe. Toronto—Oxford, 2005. P. 3—28.

⁸¹ Причину этого Ф. Арьес усматривал в средневековой концепции детства, образования, в структуре семьи, в отношении семьи и общества: *Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь.* С. 129—130.

брать жену ради приданого, чтобы не хотелось ее удержать, когда станет тебе в тягость (III. 12)»⁸². Собственный детский опыт изучения “*Disticha de Moribus*”, вероятно, побудил Колета и его друзей на создание сходных по назначению и содержанию произведений, но написанных на классической латыни и четко ориентированных на детскую аудиторию. Сам Колет составил «Правила поведения» для учеников школы св. Павла⁸³. Учитель школы У. Лили написал вошедшую в латинскую грамматику «Песнь о нравах»⁸⁴.

Гораздо чаще ученик грамматической школы времен ученичества Колета держал в своих руках сочинения английских авторов. Упомянутый выше библиографический справочник детской литературы свидетельствует о неоднократных изданиях в 1470-х гг. сатирических стихов и поэм Джона Лидгейта (ок. 1370—ок. 1450), энциклопедии «Зеркало мира», переведенных У. Кэкстоном «Романа о Рейнаре — Лисе», «Истории Ясона и аргонавтов»⁸⁵. Более половины списка занимают книги по правилам хорошего тона — «Книга воспитания» Джона Рассела (ум. до 1460), «Книга о куртуазии», правила застольного этикета «Мальчик, сидящий за столом»⁸⁶. Таким образом, в обычной грамматической школе — именно такой была школа св. Томаса Акрского, в которой, надо полагать, учился Колет — в 1470-е гг. имелись ограниченные возможности для латинских штудий, но достаточно широкий круг английского чтения. Задачами первостепенной важности для школы было научить ребенка читать и писать на родном языке, освоить основы латыни, а также привить нормы светского и религиозного воспитания⁸⁷. В этом отношении школьный опыт

⁸² “*Nil temere uxori de servis crede querenti / Saepe etenim mulier quem conjunx diligit odit. ... Uxorem fuge ne ducas sub nomine dotis, / Nec retinere uelis, si coeperit esse molesta*”. Перевод автора. Ср.: Дионисий Катон. Моральные дистихи. С. 228.

⁸³ *Preceptes of Lyvyng // Lupton J.H. A Life of John Colet*. App. B. P. 289.

⁸⁴ *Guilielmi Lili ad suos discipulos Paedagogica, seu Carmen de moribus // A Short Introduction of Grammar Generally to be Used*. Oxford, 1709 (нумерация страниц в томе отсутствует).

⁸⁵ *Bibliography of British Books for Children & Adolescents. 1470—1770 / Ed. R.B. Bottigheimer*. March 2008. Джон Лидгейт — монах бенедиктинского монастыря св. Эдмунда в Сент-Эдмундбери, поэт, переводчик, автор более 160 произведений; наиболее известны «Жалоба черного рыцаря», стихотворная хроника «Книга о Трое».

⁸⁶ Данное обстоятельство подтверждает общую характерную для конца Средневековья тенденцию обращения школы к воспитанию «цивильности». Подробнее см.: *Medieval Literature for Children / Ed. D.T. Kline*. N.Y., 2003. P. 63—92; о Джоне Расселе и его сочинении подробнее см.: *Russell J. Boke of Nurture // Early English Meals and Manners / Ed. F.J. Furnivall, L., 1868*. P. 1—123; *The Babees' Book. Medieval Manners for the Young / Trans. E. Rickert and L.J. Naylor*. Cambridge, 2003. P. 26—39.

⁸⁷ В свое время А. Лич в своем исследовании средневековых английских школ (*Leach A. Schools of Medieval England*. L., 1915), не имея возможности детально изучить их учебную программу, преувеличил, как показывают современные

Колета отличался от Эразмова. Как известно, Роттердамец, обучаясь в школе г. Девентера, уже в детские годы испытал влияние гуманистической поэзии Родольфа Агриколы (1443—1485), под воздействием ректора школы гуманиста Александра Гегия (ок. 1430—1498) пристрастился к чтению античных авторов, включая Теренция, ставшего любимым поэтом. В Девентерской школе Эразм овладел не только основами латыни, но, совершенствуя латинский стиль, штудировал сочинение Лоренцо Валлы «Красоты латинского языка». Более того, он изучил начала греческого, поскольку Гегий, хорошо понимая необходимость изучения второго классического языка, ввел его в школьную программу⁸⁸. Таким образом, если становление Эразма как гуманиста началось уже в школьные годы, то Колет получил элементарное образование в условиях типичной грамматической школы Англии позднего Средневековья.

Вероятно, в 1481 г. Колет окончил школу и продолжил обучение в университете. Установление важнейших событий этого периода жизни (место обучения, получение им ученых степеней) и их датировка в настоящее время представляет немалые трудности. Сам Колет только однажды и вскользь высказал мнение об ученых Кембриджского университета. Читая послания Марсилио Фичино (вероятно, в 1495 г.), он натолкнулся на незнакомое слово “philopompi” («любители почестей»), употребленное флорентинцем по контрасту с “philosophi” («любители мудрости»). Рисуя сатирический портрет типичного псевдоинтеллектуала, Фичино писал:

«В наше время стали многочисленны не философы, а, так сказать, “philopompi”, которые весьма хвастливо говорят, что у них Аристотелевский образ мыслей; однако самого Аристотеля крайне редко или почти совсем не читают. Да они и с греческого не переводят, а предпочитают варварское бормотание других [авторов] и, конечно, мало что понимают. Когда они рассуждают в классе среди мальчиков, толпе кажется, что они кое-что знают. Но если ты дома благоразумно спросишь их о чем-либо, то убедишься, что они плохо знают физику, еще хуже математику и еще хуже метафизику»⁸⁹.

ученые, ее классическую составляющую. Согласно А. Личу, в грамматической школе дети изучали нескольких древних, в том числе, языческих, авторов. Ср.: *Miner J.N. The Grammar Schools of Medieval England: A.F. Leach in Historiographical Perspective. Montreal (Quebec), 1990. P. 133—172.*

⁸⁸ Подробнее о школьных годах Эразма см.: *Woodward W.H. Studies in Education during the Age of Renaissance, 1400—1600. Cambridge, 1906. P. 85; Нута А. The Youth of Erasmus. Ann Arbor, 1930. P. 110; Григорьева И.Л. Эразм Роттердамский и духовная культура Нидерландов XIV—XV вв. // Вестник Новгородского государственного университета. 2000. № 15.*

⁸⁹ “Sunt multi nostris saeculis non philosophi sed philopompi qui sensum Aristotelicum se tenere superbe nimium profitentur: cum tamen Aristotelem ipsum raro admodum

Исходя из контекста рассуждений Фичино, Колет перевел это слово как «лжефилософы» и на полях книги отметил: «Кембриджцы» (“*Cantabrigienses*”)⁹⁰. Почему, читая Фичино, Колет вспомнил именно Кембриджских ученых? Логично предположить — оттого, что он был их учеником. Однако это предположение расходится с устойчивой историографической традицией, согласно которой Колет с 1483 г. учился в Оксфордском университете в колледже св. Магдалины; около 1487—1488 г. получил степень бакалавра искусств, а в 1490—1491 г. — магистра искусств. Считается, что в этот период он встретил в Оксфорде У. Гроцина и Т. Линакра, вернувшихся из Италии пропагандистами античной культуры и повлиявшими на мировоззрение Колета. Важно отметить, что введенное в научный оборот Ф. Сибомом и до сих пор еще распространенное в историографии представление о кружке «оксфордских реформаторов» основывается на предположении, что Колет, а также Гроцин, Линакр и Мор, каждый в свое время, учились в Оксфорде, причем Гроцин и Линакр учили Колета и Мора. Между тем, нет ни одного надежного свидетельства в пользу этого утверждения. Эразм, рассказывая в биографии о годах учения Колета, ограничился лаконичным и неясным “*apud suos*” (*Vitae*. 514:263), что допускает любое толкование. Авторы XVI—XVII вв. также хранят молчание по поводу университетских лет гуманиста⁹¹. В сохранившихся реестрах Оксфордского университета отсутствуют упоминания имени Колета, нет документальных подтверждений получения им ученых степеней⁹². Эти обстоятельства вместе с замечанием Эразма о чтении гуманистом лекций по эзгетике без соответствующей степени⁹³ более полувек стали темой научных споров⁹⁴. Неизвестен колледж, где учился студент Колет. Историки пытались связать его с Эгзетер-колледжем, колледжем св. Магдалины, колледжем Всех святых. Однако во всех трех случаях аргументы для утверждения, что здесь в 80-е годы XV в. учился Колет, нельзя считать достаточными. Например, аргументами в пользу Эгзетер-коллед-

atque parumper loquentem: et nunc quidem non graece propria experimentem immo barbare aliena balbutientem audiverint: immoque minime intellexerint. Hi cum in foro inter pueros garriunt scire non nihil vulgo videntur. Si domi eos prudenter interrogas, pauca in physicis, pauciora in mathematicis, paucissima in methaphysicis scire deprehendes” // Epistolae Marsilii Ficini Florentini. Venetis, 1495. Fol. XXVII.

⁹⁰ *Marginalia*. № 28 // *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. Oxford, 1963. P. 98.

⁹¹ *Foxe J. Acta et Monumenta*. Vol. IV. P. 246—248; *Bale J. Index Britanniae scriptorium*. P. 648; *Fuller Th. Abel Redevivus or the Dead Yet Speaking*. L., 1867. Vol. I. P. 113.

⁹² Возможно, это объясняется наличием многочисленных лагун в метрических книгах университета за 1465—1504 гг.: *Emden A.B. A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*. Oxford, 1937. Vol. 1. P. XVIII.

⁹³ *Vitae*. 515—516: 285—292.

⁹⁴ *Seebohm F. The Oxford Reformers*. P. 42; *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 59—60; *Marriott G.A. The Life of John Colet*. P. 31; *Jayne S. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 28.

жа являются упоминание в его метрической книге за 1516 г. обедавшего у приора Джона Колета, в тот момент настоятеля собора св. Павла в Лондоне⁹⁵ и чтение У. Гроцином здесь лекций в 1491—1492 гг. Другое предположение высказал С. Джейн, обнаруживший в библиотеке колледжа Всех святых томик «Посланий» (1495) М. Фичино из библиотеки Колета, сохранивший его пометки на полях⁹⁶. Этот довод представляется столь же ненадежным. О принадлежности Колета Магдален Колледжу впервые заговорил историк-антиквар Э. Вуд, ссылаясь на «одно из нескольких прозвищ Колета», которое было характерно для учащихся данного колледжа⁹⁷. Данный аргумент мог стать более весомым, если бы автор указал, какие именно прозвища он имеет в виду⁹⁸. И хотя Э. Вуд не называет своих источников и не конкретизирует свои слова, на его утверждении основывались все последующие построения биографов⁹⁹.

Последнее представляется удивительным, если учесть, что сохранилось точное указание современника Колета Полидора Вергилия: «...избрал себе наставником Павла, и поэтому изучал его в Оксфорде и Кембридже, а потом в Италии...»¹⁰⁰. Это сообщение известно историкам, но

⁹⁵ *Registrum Collegii Exoniensis: Register of the Rectors, Fellows, and Other Members on the Foundation of Exeter College, Oxford. With a History of the College and Illustrative Documents* / Ed. Ch.W. Boase. Oxford, 1894. P. LXXII. Издатель источника К.В. Боуз приводит и второй, еще менее надежный, довод — преподавание в данном колледже греческого языка другом Колета У. Гроцином.

⁹⁶ Подробное описание этой находки см.: *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 4—14.

⁹⁷ *Wood A. Athenae Oxoniensis. L., 1691—1692* / Ed. E. Stradling. L., 1813. Vol. 1. Col. 11. О каких прозвищах идет речь, он, к сожалению, не сообщил.

⁹⁸ Возможность того, что Э. Вуд пользовался не дошедшими до нас источниками, мала, поскольку сам антиквар говорит во введении к своей книге (P. 4): «Это исследование следовало начать со времени короля Альфреда Великого или еще более раннего периода. Но считая, что слишком мало информации может быть получено из <...> метрических книг университета (которые либо утрачены, либо несовершенны), что уже было подмечено антикваром Джоном Леландом и двумя его последователями Джоном Бейлом и Джоном Питсом <...> было более приемлемым начинать эту коллекцию [биографий] с 1500 г.»

⁹⁹ Автор первой развернутой биографии Колета С. Найт (*Knight S. Op. cit.* P. 13) скептически отнесся к доводу Э. Вуда, сочтя его недостаточно подкрепленным авторитетными свидетельствами. Несмотря на эти сомнения биографа, Колет был описан в качестве студента Оксфорда (*Knight S. Op. cit.* P. 23). Впоследствии наиболее авторитетные исследователи повторили предположение Э. Вуда уже как установленный факт: *Seeböhm F. The Oxford Reformers*. P. 15; *Lupton J.H. A Life*. P. 27; *Marriott J.A. The Life*. P. 51; *Hunt E.W. Dean Colet and His Theology*. P. VII; *Jayne S. Op. cit.* P. 15. Однако недостаточная аргументация этого утверждения Э. Вуда всё же тревожила некоторых историков: *Emden A.B. A Biographical Register of the University of Oxford*. Vol. I. P. 462—463.

¹⁰⁰ «...et Paulum sibi Praeceptorem delegit, in eoque eum Oxonii et Cantabrigiae, tum in Italia <...> exercuit» // *Vergil Polidore. The Anglica Historia*. P. 146—147.

даже такой обстоятельный биограф как Дж. Лаптон, не придав значения факту, что Полидор Вергилий был единственным написавшим об этом современником Колета, отверг его свидетельство как «неясное и неподтвержденное другими авторитетами»¹⁰¹. Однако в «Книге петиций» (“Grace Book”)¹⁰² Кембриджского университета за 1484—1485 гг. дважды упоминается в качестве “questionista”, т.е. студента четвертого года обучения накануне экзамена на степень бакалавра искусств¹⁰³, некий Колет¹⁰⁴; а реестр за 1486—1487 гг. называет “domino Colet”, работающего над получением степени магистра искусств¹⁰⁵; наконец, в записях 1488 года упомянут “Magistri Collett Inceptoris”, т.е. уже получивший эту степень¹⁰⁶. Есть ли основания считать этого Колета из Кембриджа известным Джоном Колетом?¹⁰⁷ Один из доводов предоставляет нам хронология. Как известно, обычным для поступления в Оксфорд был семнадцатилетний возраст, в Кембридж — четырнадцати-пятнадцатилетний¹⁰⁸. Если учесть, что Колет родился в конце 1467 г., то поступление его в Кембриджский университет в 1481 г. и получение им через четыре года (в 1485 г.) степени бакалавра искусств представляется вполне вероятным. Следующая ступень — соискание степени магистра искусств — обычно длилась три года. Колет из Кембриджа по-

¹⁰¹Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 116. Дж. Марриотт (*Marriott J.A.* Op. cit. P. 59), будучи осведомлен о словах Полидора Вергилия, цитирует их в части, описывающей благочестие Колета, но не упоминает о Кембридже. Современные исследователи с большим доверием относятся к сообщению Полидора: *Godfrey W.K.* John Colet of Cambridge // *Archiv für Reformationsgeschichte.* 1974. № 65. P. 6—18; *Trapp J.B.* John Colet. P. 324; *Gleason J.B.* John Colet. P. 39.

¹⁰²“Grace” — разрешение на соискание ученой степени — официальная университетская акция в ответ на соответствующую петицию студента, которая могла быть отклонена. Этим можно объяснить наличие двух петиций со стороны Колета.

¹⁰³*Mullinger J.B.* The University of Cambridge from the Earliest Times to the Royal Injunction of 1535. Cambridge, 1873. P. 352.

¹⁰⁴“Item communia Joannis colet questioniste”; “Caucio Joannis colet questioniste et est sanctus Thomas super tertium et quartum cuius secundum folium corporum et anime” // *Grace Book A, Containing the Proctors’ Accounts and Other Records of University of Cambridge for the Years 1454—1488* / Ed. S.M. Leathes. L., 1897. P. 189, 193:

¹⁰⁵*Ibid.* P. 209.

¹⁰⁶“Item communa domini collett inceptoris”; “Caucio Magistri Collett Inceptoris et est proteferium cuius secundum folium et generaliter” // *Grace Book B, Part I, Containing the Proctors’ Accounts and Other Records of University of Cambridge for the Years 1488—1511* / Ed. M. Bateson. Cambridge, 1903. P. 2, 5.

¹⁰⁷Любопытно, что А.Б. Эмден — составитель коллекций биографий членов Оксфордского и Кембриджского университетов — атрибутировал (без каких-либо объяснений) этому неизвестному Колету из Кембриджа все те бенефиции, которые он также включил в биографию знаменитого Джона Колета из Оксфордского университета. Ср.: *Emden A.B.* A Biographical Register of the University of Cambridge to 1500. Cambridge, 1963. P. 148; *Idem.* A Biographical Register of the University of Oxford. I. P. 462.

¹⁰⁸*Jayne S.R.* Op. cit. P. 15; *Mullinger J.B.* The University of Cambridge. P. 346.

лучил эту степень в 1488 г. По Уставу магистр искусств должен был в течение двух лет читать лекции на артистическом факультете в рамках так называемого «обязательного регенства» (“*regentia necessaria*”), поэтому пребывание «магистра Колета» в конце 1488 г. в Кембридже также логично¹⁰⁹. К этому можно добавить еще два аргумента, которые могли стать решающим для Генри Колета при выборе университета для своего сына. Во-первых, особое королевское покровительство, которым пользовался Кембридж¹¹⁰. Во-вторых, связь Оксфорда с ересью Виклифа¹¹¹, которая уменьшала его привлекательность с точки зрения благочестивых родителей¹¹². Все то, что мы знаем о Генри Колете, не позволяет допустить, что он мог игнорировать данные обстоятельства. Здесь уместно упомянуть любопытный факт — включение Генри Колета (наряду с королем) в короткий список знатных особ, к которым в 1503—1504 г. обращались прокторы Кембриджа с просьбой о пожертвовании средств на строительство церкви Сент-Мэри-Грейт¹¹³. Участие в подобной благотворительной акции вместе с монархом было делом престижа для лорд-мэра. А поводом для обращения университета к Генри Колету могла быть именно связь его сына с Кембриджем. Таким образом, более вероятной представляется нам версия, признающая в качестве *alma mater* Джона Колета не Оксфордский, а Кембриджский университет. Было бы любопытно в связи с этим отметить, что

¹⁰⁹*Mullinger J.B.* The University of Cambridge. P. 352. Также см.: *The History of the University in Europe / Ed. W. Rüegg, H. de Ridder Symoens.* Cambridge, 2003. Vol. 1. *University in the Middle Ages.* P. 144—168, 325—328, 417.

¹¹⁰Благосклонность королевской власти проявлялась разными способами — основанием колледжей (Королевский колледж в 1440 г., Колледж королевы в 1448 г., заботой о создании библиотеки. Р. Вейс сообщает любопытный факт (*Weiss R.* Humanism in England during the Fifteenth Century. L., 1957. P. 67): в 1447 г. по распоряжению короля Генриха VI крупнейшая в Англии коллекция изданий античных авторов и гуманистических текстов, собранных его дядей и опекуном герцогом Хамфри Глостером (1391—1447) — страстным коллекционером и влиятельным покровителем гуманистов — была передана вопреки завещанию последнего не Оксфорду, а Королевскому колледжу Кембриджа. Подробнее см.: *Porter H.C.* Introduction // *Erasmus and Cambridge: The Cambridge Letters of Erasmus / Trans. by D.F.S. Thomson with Introduction, Notes and Commentary by H.C. Porter.* Toronto, 1963. P. 24; *Saygin S.* Humphrey, Duke of Gloucester (1390—1447) and the Italian Humanists. Leiden, 2002. P. 81—97, 105—119.

¹¹¹*Mullinger J.B.* The University of Cambridge. P. 305.

¹¹²В связи с этим обстоятельством ставится в литературе ошутимое уменьшение численности населения Оксфорда: *Godfrey W.R.* Op. cit. P. 10; *Moorman J.R.H.* The Grey Friars at Cambridge. Cambridge, 1952. P. 112—113.

¹¹³В «Книге петиций» содержится разрешение выдать некоему викарию сумму в 8 шиллингов за написание обращения к Генри Колету и 20 шиллингов — за письмо королю: *Grace Book B, Part I.* P. 194. Отметим, что этот документ, издавна известный историкам (например, упоминания о нем см.: *Marriott J.A.* The Life. P. 47), не рассматривался ими с связи с данным сюжетом. Ср.: *Gleason J.B.* John Colet. P. 39—40, 350.

на основании сообщения Полидора Вергилия и данных «Книги петиций» (“Grace Book”) еще в начале прошлого столетия Дж. Колет был включен в биографический справочник Кембриджского университета, где отмечалось получение им в 1484—1485 гг. степени бакалавра, а в 1487—1488 гг. — магистра искусств¹¹⁴. Однако прошло не менее полувека, прежде чем эти данные были учтены в новых исследованиях, касающихся Дж. Колета¹¹⁵. Чем можно объяснить столь упорное нежелание историков следовать достаточно надежным свидетельствам источников? Ответ, на наш взгляд, очевиден: эти данные не укладывались в традиционную картину развития английского гуманизма и кружка «оксфордских реформаторов». Если Колет не мог встретиться в годы обучения с У. Гроцином, то возникает вопрос об источниках его мировоззрения, которое принято считать гуманистическим? Каким было обучение в Кембридже в 80-е гг. XV в.? Эразм, преподававший в университете греческую филологию и богословие в 1511—1514 гг., составил негативный отзыв о его прежней учебной программе: «Около тридцати лет назад в школе Кембриджа ничему не учили, кроме Александра, так называемой «Малой логики», древних правил Аристотеля и «Вопросов», заимствованных из Дунса Скота»¹¹⁶. Поскольку у нас нет оснований не доверять Эразму в данном вопросе, становится очевидным, что ординарная программа университета не могла предоставить Колету больших возможностей усовершенствовать свой латинский стиль и получить гуманистическое образование. Кембриджские школяры штудировали ту же средневековую грамматику Александра Вильдьё¹¹⁷. Изучение классической словесности — “bonae litterae” — пришло позже¹¹⁸. К слову, стараниями самого Эразма¹¹⁹. Упомянутый учебник по логике — “Parva Logicalia” — представлял собой часть (6 трактатов из 12) объемно-

¹¹⁴Alumni Cantabrigiensis. Part I (to 1751) / Ed. by J. Venn and J.A. Venn. Cambridge, 1922. Vol. 1. P. 371.

¹¹⁵Godfrey W.R. Op. cit. P. 16; Trapp J.B. Colet John. P. 324; Gleason J.B. John Colet. P. 39—40.

¹¹⁶“Ante annos ferme triginta nihil tradebatur in schola Cantabrigiensi praeter Alexandrum, Parua Logicalia, vt vocant, et vetera illa Aristotelis dictata Scoticasque questiones” // OE. II. P. 328. Ep. 456 (ученику Генри Баллоку, 22 августа 1516 г.).

¹¹⁷Язык Александра Эразм называл (OE. I. P. 123. Ep. 31) «полулатынью, полуфранцузским».

¹¹⁸“Bonae litterae” включали математику, обновленного Аристотеля, греческий язык и древних авторов, о которых в Кембридже даже не слышали. См.: “Progressu temporis accesserunt bonae litterae: accessit matheoseos cognitio; accessit nouus aut novatus Aristoteles: accessit Graecarum literarum peritia: accesserunt autores tam multi, quorum olim ne nomina quidem tenebantur” // OE. II. P. 328. Ep. 456.

¹¹⁹О роли Эразма в расцвете Кембриджского университета см.: Erasmus and Cambridge: The Cambridge Letters of Erasmus / Trans. by D.F.S. Thomson with Introduction, Notes and Commentary by H.C. Porter. Toronto, 1963; Осиновский И.Н. Эразм Роттердамский и Томас Мор. С. 16—45.

го сочинения “*Summulae logicales*” Петра Испанского, впоследствии папы Иоанна XXI (1276—1277). По словам современного исследователя, этот труд был «пугалом для гуманистов», вызывавший самую яростную их критику¹²⁰. Гуманисты с презрением относились к изложенным в нем достижениям средневековой логики, отвергали примитивную латынь этого сочинения и низкую оценку поэзии, риторики, грамматики, которые, по мнению Петра, являлись служанками диалектики. Последняя же оценивалась как «искусство искусств, наука наук, владеющая ключом к основам всех отраслей знания»¹²¹. Колет в полной мере вкусил от этого «скоттистского крючкотворства» (*Vitae*. 508: 20—21). Неудивительно, что впоследствии он высказал уничижительное мнение о такой образовательной программе и своих университетских учителях (*Vitae*. 520: 425—429).

По свидетельству Эразма, в университете Колет «усердно и основательно изучил все», что относится к традиционному курсу тривиума и квадривиума. «Среди этих наук (семи свободных искусств — Л.С.) не было ни одной, в которой он не был бы подготовлен тщательно и всесторонне» (*Vitae*. 514—515: 263—266). Однако помимо ординарных занятий (лекций и диспутов), определенных Уставом университета или колледжа и, в силу этого, носивших консервативный характер, регулярно читались экстраординарные лекции, тематика которых была свободной и больше соответствовала духу времени. Среди Кембриджских “*philoponri*” в то время встречались и сторонники «благородных наук». Среди них исследователи называют Джона Доджета (ум. 1501) и Лоренцо Траверсагни (1425—1503). Первый из них, закончив Итон Колледж Оксфорда, перебрался в Королевский Колледж Кембриджа, где в 1464 г. стал магистром теологии. Дж. Доджет изучал каноническое право в Болонье, где получил степень доктора, в 1483 г. служил домашним капелланом Ричарда III¹²². Около 1486 г. он представил своему покровителю кардиналу Томасу Бёрчеру, архиепископу Кентерберийскому комментарий на «Федон» Платона (“*Examinatorium in Phaedonis Platonis*”) — первое философское сочинение английского гуманизма. Исследователи отмечают использование гуманистом также неоплатонического текста — герметического трактата «Поймандр» в латинском перево-

¹²⁰*Ong W.J., Johns A. Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason. Chicago, 2004. P. 56—57. Трактату Петра посвящена вся вторая глава. См.: Ibid. P. 51—82. Также см.: Medieval and Renaissance Logic / Ed. D.H. Gabbay, J. Wood. Oxford, 2008. P. 224—227, 444, 619.*

¹²¹*Petrus Hispanus. The Summulae logicales of Peter of Spain / Ed. and trans. J.P. Mullally. Notre Dame, 1945.*

¹²²Помимо ученых занятий, Доджет выполнял дипломатические поручения английской короны, например, в 1479 г. был посредником при заключении мирного договора между папой Сикстом IV и Флоренцией; Был послом при дворе Христиана I в Дании. В 1499 г. Генрих VII назначил его ректором Королевского колледжа, которому Дж. Доджет, умирая, завещал все свои книги по каноническому праву и теологии.

де М. Фичино¹²³. Цель комментария заключалась в установлении генетической связи между платоновской философией и христианством. По мнению Р. Вейса, Платон рассматривался гуманистом в качестве связующего звена между Гермесом Трисмегистом и Евангелием, а «Федон» представлялся мифологизированной версией учения Христа¹²⁴. Метод анализа текста и комментарии Дж. Доджета, в целом, сохраняли средневековый характер, однако именно Дж. Доджет мог вдохновить Колета изучать «отнюдь не равнодушно книги Платона и Плотина» (*Vitae*. 515: 267—268), отсутствовавшие в обязательном академическом курсе. Логично предположить, что от Дж. Доджета Колет впервые услышал о Платоновской Академии во Флоренции и о возглавлявшем ее М. Фичино.

Монах-францисканец из Савоны (Лигурия) Лоренцо Траверсагни преподавал в Кембридже теологию (1476—1482 гг.), штудировал Августина¹²⁵. Занимаясь наряду с богословием риторикой, написал трактаты «Новая риторика» (“*Nova rhetorica*”, 1479) и «Жемчужины красноречия» (“*Epitoma Margarita eloquentiae castigate*”, 1480)¹²⁶. В поисках риторического образца изучал Цицерона, сочинения которого («Об обязанностях», «К Гереннию», «Письма к близким», «Речь в защиту Милона») были хорошо известны в Кембридже¹²⁷. Вероятно, ему Колет был обязан известным риторическим мастерством своих проповедей и тем, что, по его собственным словам, «с ненасытнейшей жадностью пожирал книги Цицерона» (*Vitae*. 515: 266). Возможно, в интеллектуальной среде Кембриджа находятся истоки интереса Колета к экзегетике. Одним из тех, кто мог привить Колету вкус к библейским штудиям, был тот же Л. Траверсагни. Его толкования Евангелия, по мнению исследователей, показывали «определенную независимость от догматизма средневековых комментаторов»¹²⁸.

¹²³Текст, который комментировал Дж. Доджет, являлся латинским переводом Леонардо Бруни. О влиянии итальянского гуманизма и о восприятии гуманистических текстов ранними английскими гуманистами см.: *Weiss R. Humanism in England During the Fifteenth Century*. Oxford, 1957; *Hay D. England and the Humanities in the Fifteenth Century // Itinerarium Italicum. The Profile of the the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformation / Ed. H.A. Oberman, T.A. Brady. Leiden, 1976. P. 305—367.*

¹²⁴*Weiss R. Humanism in England*. P. 165—167.

¹²⁵Подробнее о нем см.: *Weiss R. Humanism in England*. P. 162.

¹²⁶См. новейшее критическое издание «Жемчужин красноречия» с английским переводом: *The Epitome Margarite Castigate Eloquentie of Laurentius Gulielmus Traversagni de Savona / Ed. and trans. R.H. Martin. Leeds, 1986.*

¹²⁷Как подчеркивает современный исследователь, анализирующий распространение сочинений античных авторов в университетской среде Англии, труды Цицерона интересовали английских гуманистов только с точки зрения совершенства языка, но не философских идей античного мыслителя: *Wakelin D. Humanism, Reading and English Literatary*. P. 143 etc.

¹²⁸*Weiss R. Humanism in England*. P. 162. Отрывки из неизданных экзегетических трактатов Л. Траверсагни см.: *Ruysschaert J. Lorenzo Guglielmo Traversagni de Sa-*

Лекции Траверсагни по экзегетике пользовались популярностью у студентов, среди которых известен, например, Ричард Бринкли, поступивший в Кембридж на год раньше Колета и получивший там степень доктора теологии (1492). До наших дней сохранились неведомым путем попавшие к нему греческий текст Нового Завета и Псалтирь на древне-еврейском языке и Септуагинта с его маргиналиями. Исследовавший эти книги Дж. Моумен совершенно логично допускает, что в Кембридже в 80-е гг. XV в. встречались знатоки древних языков, комментировавшие библейские тексты. У них учился Р. Бринкли¹²⁹ и, возможно, Колет. Индивидуальное чтение и толкование Священного Писания становилось тогда доминантой интеллектуальной жизни. По словам Эразма, еще юношей Колет «отдался целиком изучению священных авторов» (Vitae. 515: 270). Ничто не мешает допустить, что он начал изучать “*sacrae litterae*” еще в Кембридже¹³⁰. Занятия древними языками и библеистикой были экстраординарными, подобно более поздним лекциям У. Гроцина по греческому языку (1491—1493) и публичным толкованиям Священного Писания самого Колета (1496—1504), не входившим в официальную программу Оксфорда. Впоследствии Колет иногда употреблял греческие слова, причем, как отмечают исследователи его рукописей, собственноручно вписывал их в латинский текст манускрипта, выполненный писцом П. Мегеном¹³¹. Это дает основание предполагать, что в университете он освоил начала греческого языка. Известно также, что в конце XV в. значительный удельный вес в учебной программе Кембриджа стал принадлежать математическим дисциплинам, что хорошо объясняет широкие познания Колета в области математики, зафиксированные Эразмом (Vitae. 516: 268).

Принимая Кембридж в качестве более вероятного места обучения Колета, исследователь сталкивается с необходимостью установить его занятия в 1490—1492 гг. по окончании “*regentia necessaria*” до отъезда на континент. Он мог остаться в Кембридже, занимаясь преподавательской деятельностью, продолжить обучение на одном из высших факультетов, либо отправиться в Италию на два года раньше, чем принято считать. В связи с этим затруднением обращает на себя внимание одно обстоятельство — получение им в качестве подарка от родственников 6 августа 1485 г. (задолго до рукоположения и, между прочим, в год присвоения ему

vone (1425—1503), un humaniste franciscan oublié // Archivium Franciscanum Historicum. 1953. Vol. XLVI. P. 195—210.

¹²⁹Moorman J.R.H. The Grey Friars at Cambridge. Cambridge, 1952. P. 121—123.

¹³⁰Определенные возможности для гуманистических штудий — наличие грамматик, словарей, текстов — имелись в Кембридже того периода, см.: Margery H.S. Some Humanist Libraries in Early Tudor Cambridge // Sixteenth Century Journal. 1974. Vol. 5. P. 15—34.

¹³¹Jarrott C.A.L. Colet in History // Ad Corinthianos. P. 26.

магистерской степени) своего первого церковного держания — должности ректора в приходе Деннигтон (Суффолк)¹³². Расположенный на середине пути между Кембриджем и Оксфордом, приход Деннигтон, где для молодого Колета был выстроен дом, был удобным местом жительства в том случае, если, как утверждал Полидор Вергилий, он имел отношение к обоим университетам¹³³. Это могло иметь место в том случае, если Колет, окончив обязательный лекционный курс, перебрался в Оксфорд, чтобы завершить свое образование. Подобная практика перехода в Оксфорд была распространена среди студентов Кембриджа¹³⁴.

Сообщение Эразма о том, что его друг «скрупулезно <...> занимался трудами по обоим разделам права» (*Vitae*. 515: 275—276) не привлекло внимания биографов, хотя оно противоречит как его же словам об исключительно теологических интересах Колета, так и учебному плану теологического факультета. Видимо, Колет намеревался, а, возможно, и учился до отъезда на континент на юридическом факультете. Это могло быть результатом влияния отца, чьи административные успехи, по верному наблюдению Дж Глизона, были ограничены отсутствием у него юридической подготовки¹³⁵. Не следует пренебрегать также прагматическим аспектом — для получения степени доктора права требовалось менее длительное обучение, нежели в области теологии, карьерные же перспективы были весьма надежными¹³⁶. Логично предположить, что

¹³²Это был дар дяди по матери У. Невета и его второй жены Джоан, дочери Хамфри Стаффорда, герцога Бекингема. Родословную семьи Неветов см.: *Lupton J.H. Introduction // Opuscula Theologica*. P. XXXVII. Описание церкви, выстроенной в 1450 г. и известной совершенством деревянного убранства, см.: *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 117. Этот приход Колет держал всю жизнь.

¹³³На связь этого пожалования с университетской карьерой Колета указал еще С. Найт: *Knight S. Op. cit.* P. 20.

¹³⁴Исследователям известны, по крайней мере, имена двадцати пяти выпускников Кембриджа, поступивших так в конце XV—начале XVI в.: *Moorman J.R.H. The Grey Friars at Cambridge*. App. B. P. 146 etc.; *Godfrey W.R. Op. cit.* P. 12

¹³⁵*Gleason J.B. John Colet*. P. 33, 348. Генри Колет участвовал во многих органах управления компании и государства, кроме тех, где требовались специальные юридические знания.

¹³⁶*Jayne S. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 16. Как отмечал Дж. Паркс (*Parks G.B. The English Traveler to Italy*. Vol. I. P. 423—494; 621—640), значительное число английских студентов приезжали в Падую, Болонью, Флоренцию с целью получить степень доктора канонического права. В этом Колет мог последовать примеру Дж. Доджета, выпускника Кембриджа, имевшего степень доктора канонического права Болонского университета: *Weiss R. Humanism in England*. P. 165. Другим примером успешной карьеры может служить биография Уильяма Уорема (1450?—1532), который до того, как стал архиепископом Кентерберийским и лорд-канцлером Англии в 1503 г., изучал в Оксфорде право, был адвокатом Королевского суда, в 1494 г. возглавил Судебный архив в Лондоне. В 1501 г. был назначен епископом Лондона, с 1506 г. и до самой смерти являлся канцлером Оксфордского университета.

Колет в Оксфорде начал посещать лекции сразу на двух высших факультетах — юридическом и теологическом. Но, в силу каких-то обстоятельств, Колет прервал свой бакалавриат и отправился на континент.

«Клирик из Лондона»: самоидентификация и образовательное путешествие Колета

Анализ эрудиции, познавательных приоритетов логичнее начать с вопроса об образовательном путешествии Колета на Аппенины, которым, по традиции, завершали свое образование английские гуманисты XV—XVI вв. Как правило, выпускники Оксфорда и Кембриджа стремились в итальянские центры гуманистической учености — в школу Гварино да Верона в Ферраре, университеты Флоренции, Падуи, Рима, где имели возможность усовершенствовать свой латинский стиль, изучить греческий язык, приобщиться к богатствам античной культуры¹³⁷. Подобный этап завершения своего образования незадолго до Колета прошли оксфордские «эллинисты» У. Гроцин и Т. Линакр. Поэтому большинство исследователей видят в решении Колета отправиться на континент результат их влияния. Вернувшись из Grand Tour в Оксфорд, они заразили его страстью к гуманистическим штудиям, в том числе, изучению греческого языка¹³⁸. На наш взгляд, эта оценка может быть принята лишь частично. Паломничества к святыням Рима были распространенным явлением английской религиозной культуры со времен Беды Достопочтенного¹³⁹. В XIII в. в английской студенческой

¹³⁷ Все наиболее известные английские гуманисты XV в. — Томас Грей, Джон Фри, Ричард Флеминг, Джон Ганторп, Джон Типтофт, Уильям Уорем — после Оксфорда или Кембриджа учились в Италии. См.: Weiss R. Humanism in England. P. 150; Голенищев-Кутузов И.Н. Томас Мор и его предшественники (из истории англо-итальянских связей) // Голенищев-Кутузов И.Н. Романские литературы. М., 1975. С. 82—85, 102—120; Chaney E. Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations Since the Renaissance. L.—N.Y., 1998. Приведем также характерное мнение современной английской исследовательницы Юдит Чемп (*Champ J.* The English Pilgrimage to Rome. A Dwelling for the Soul. Leominster (Herefordshire), 2000. P. 54): «Английские гуманисты все направлялись в Италию».

¹³⁸ Seebohm F. The Oxford Reformers. P. 15; Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 46; Jayne S. John Colet and Marsilio Ficino. P. 7; Gleason J.B. John Colet. P. 44.

¹³⁹ Parks G.B. The English Traveler to Italy. Rome, 1954. Vol. 1. The Middle Ages (to 1525). Part I. Roman and Anglo—Saxon Britain (P. 3—100); Part II. The Early Middle Ages, 1066—1300 (P. 101—276); Duffy E. The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400—1580. New Haven, 1992. P. 191; Warneke S. Images the Educational Traveller in Early Modern England. Leiden, 1995. P. 17—40. В «Кентерберийских

среде оформилась традиция завершения образования на континенте в лучших университетах Европы. По мнению специалистов, с 1200 г. Париж, Болонья, Падуя, Салерно были переполнены школярами с Британских островов¹⁴⁰. Открытие итальянскими гуманистами сокровищ античной культуры стало дополнительным стимулом к совершению путешествия на континент. Два последних десятилетия XV в. стали золотым веком английского паломничества в Италию¹⁴¹. В этом отношении Т. Линакр и У. Гроцин находились в большом ряду *inter pares*. Кроме того, нет достаточных оснований говорить о воздействии Томаса Линакра (1460—1524) ввиду невозможности установить точное время его возвращения с континента. Даже если принять самую раннюю из предлагаемых исследователями дату — весну-лето 1492 года¹⁴², то краткость их знакомства в этом случае исключает возможность серьезного влияния — Линакр прибыл в Оксфорд в тот момент, когда вопрос о поездке Колета был уже решен. Однако по мнению большинства историков, отправившись на континент в 1487 г.¹⁴³, когда Колет был еще в Кембридже, Т. Линакр вернулся в Англию только в 1499 г., спустя три года после возвращения Колета¹⁴⁴. Если принять эту дату, вопрос об от-

рассказах» Дж. Чосера описана любовь англичан к паломничеству, иронично называемая «синдромом батской ткачихи».

¹⁴⁰Warneke S. *Images the Educational Traveller*. P. 25—27. Список английских студентов в университетах Италии см.: Parks G.B. *The English Traveler to Italy*. P. 423—494.

¹⁴¹Приводимое в литературе (Parks G.B. *The English Traveler to Italy*. P. 356—357; Warneke S. *Images the Educational Traveller*. P. 18; Allen J. *Englishmen in Rome and the Hospice // The English Hospice in Rome*. Leominster (Herefordshire), 2005. P. 58) общее число английских путешественников в XIV—начале XVI в. в Италию — в среднем около 200 человек в обычный год и более 800 в годы юбилея — в действительности было более значительным, поскольку эти данные учитывают только постояльцев приюта св. Томаса, где жило большинство пилигримов с Британских островов. Утверждать это нам позволяет, например, эпизод с У. Гроцином, который был в Риме, но в реестрах приюта его имя отсутствует. Ср.: *The English Hospice in Rome*. P. 176—192.

¹⁴²Johnson J.N. *Life of Thomas Linacre*. L., 1835. P. 6, 103, 141—146; Weiss R. *Humanism in England*. P. 159; Seebohm F. *The Oxford Reformers*. P. 15; Lupton J.H. *A Life of John Colet*. P. 46. Дж. Лаптон ошибался и относительно даты отъезда Линакра, говоря, что тот выехал из Оксфорда на 10 лет раньше Колета (Ibid.); Gleason J.B. *John Colet*. P. 44.

¹⁴³Parks G.B. *The English Traveler to Italy*. P. 455—461; Allen P.S. *Linacre and Latimer in Italy // EHR*. 1903. Vol. 18. P. 514—517.

¹⁴⁴Например, в таком авторитетном издании, как биографический справочник «Современники Эразма», однозначно утверждается, что Линакр выехал в Италию в 1487 г. в свите своего патрона У. Селлинга, отправленного королем принести оммаж папе Иннокентию VIII, и оставался там до 1499 г.: Schmitt C.K. *Linacre Thomas // CE*. II. P. 331—332. Также см.: Schürmer W.F. *Der englische Frühhumanismus*. Leipzig, 1931. S. 162—163; Mitchell R.J. *Thomas Linacre in Italy // EHR*. 1935.

ношениях Линакра и Колета до их встречи в Лондоне снимается сам собой. Сопоставление интеллектуальных приоритетов Линакра с интересами Колета также побуждает скорее говорить об их различии, чем о сходстве. Уже в Англии Т. Линакр увлеченно штудировал греческий под началом Уильяма Селлинга¹⁴⁵. Во Флоренции в 1488—1490 гг. вместе с детьми Лоренцо Медичи совершенствовал знание классических языков под руководством Анджело Полициано и Димитрия Халкондила¹⁴⁶. В Ферраре изучал медицину, читая в греческом оригинале труды Галена и Гиппократы, в 1496 г. в Падуе стал доктором медицины. В 1495—1498 гг. у Альда Мануция в Венеции участвовал в издании сочинений Аристотеля на греческом языке. Помимо классической словесности, Линакр изучал в Италии медицину, став знаменитым в Англии врачом¹⁴⁷. Теология, которой Колет отдавал предпочтение, не входила в

Vol. 50. P. 669—678; *Linacre Studies. Essays on the Life and Work of Thomas Linacre* / Ed. F. Maddison. Oxford, 1977. P. XLIX—LIII; *Knowles D. Religious Orders in England*. Cambridge, 1979. Vol. III. The Tudor Age. P. 88.

¹⁴⁵У. Селлинг (1430?—1494) — приор церкви Христа в Кентерберии, видный дипломат на службе Генриха VII. По поручению короны трижды бывал в Италии — в 1464—1467, 1469—1471, 1487 гг., совмещая дипломатическую миссию с гуманитарными штудиями в Падуе, Болонье, Флоренции, в результате которых У. Селлинг стал доктором теологии Болонского университета. Был знаком с выдающимися филологами-грецистами Анджело Полициано и Димитрием Халкондиллом. Известен как коллекционер древних манускриптов и первый среди англичан XV в. переводчик с греческого. Сохранился его перевод Гомера. Подробнее см.: *Schirmer W.F. Der englische Frühhumanismus*. P. 154—162, 181; *Weiss R. Humanism in England*. P. 153—159; *Knowles D. Religious Orders in England*. P. 87—89.

¹⁴⁶Младший сын Лоренцо — Джованни Медичи впоследствии стал известен под именем папы Льва X, известного своей циничной оценкой Евангелия как «доходной басни о Христе».

¹⁴⁷Линакр был учителем принца Артура, для которого перевел с греческого астрономический трактат Прокла *“De sphaera”*, изданный Альдом Мануцием в 1499 г. В 1509 г. назначен врачом Генриха VIII, среди его знатных пациентов были кардинал Уолси, архиепископ Уорем, епископ Фокс. В 1523 г. стал учителем принцессы Марии. Среди его филологических трудов известны два учебных пособия по латинскому языку. Первое — *Progymnasmata Grammatices vulgaria* — представляло собой элементарный курс латинской грамматики на английском языке, написанный им для своей последней ученицы (см.: *Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм и Реформация*. С. 66). Второе — *“De emendata structura Latini sermonis”* (1524) — создано по просьбе Колета для учеников школы св. Павла, неоднократно издававшееся на континенте. Переводил на латынь сочинения Галена, о которых Эразм говорил, что латынь Линакра лучше греческого языка оригинала. Роттердамец высоко ценил критичность мышления Линакра, называя его «человеком не только взыскательного, но и острого ума» (*“vir non exacti tantum sed severi iudicii”*). Один из основателей Королевского колледжа медиков в Лондоне, которому передал свой дом и библиотеку. Подробности биографии вместе с детальной библиографией см.: *Linacre Studies. Essays on the Life and Work of Thomas Linacre* / Ed. F. Maddison. Oxford, 1977.

круг научных интересов Линакра. Последнего, кстати, не привлекала и духовная карьера: располагая доходами с нескольких церковных должностей, Линакр только в конце жизни принял духовный сан.

Другой оксфордский «эллинист» Уильям Гроцин (1446?—1519) был ближе Колету. Выпускник Оксфорда, в 1481—1487 гг. он читал лекции и вел диспуты по теологии в колледже св. Магдалины¹⁴⁸. Будучи студентом, увлекся изучением греческого языка¹⁴⁹, в трехгодичном путешествии по Италии (1488—1491 гг.) усовершенствовал свои познания в классической филологии, беря уроки у Полициано и Халкондила. Вернувшись из Grand Tour весной 1491 г., вел занятия по греческой словесности, став первым англичанином — преподавателем греческого языка. Колет, в отличие от «эллинистов», не был поклонником античной литературы. Для него было важнее обнаружить в Гроцине искомое сочетание глубокой эрудиции и критического стиля мышления с самым искренним благочестием и пиететом к церковному уставу и духовной дисциплине. В характеристике Гроцина, оставленной современником, можно найти черты, в той же мере присущие Колету. Это был «человек самой строгой и нравственно самой безупречной жизни, тщательнейше, чуть ли не до суеверия, соблюдающий церковные установления, как свои пять пальцев знающий схоластическое богословие, самого острого ума, присущего ему от природы, наконец, тщательно подготовленный в любой области знания»¹⁵⁰. В лице Гроцина Колет нашел для себя духовного отца и глубоко образованного наставника, под руководством которого он изучал труды Отцов церкви¹⁵¹. Колет был дружен с крестником Гроцина Уильямом Лили (1468—1522), который, как полагают некоторые ученые, был в Италии одновременно с Колетом¹⁵². Впослед-

¹⁴⁸На одном из них в 1483 г. присутствовал Ричард III, отметивший глубокие познания Гроцина, риторические достоинства речи и умение вести спор. Король презентовал диспутанту оленя и сумму в пять марок: *Bietenholz P.G., Gunderson C.F. Grocyn, William // CE. II. P. 135—136.*

¹⁴⁹Гроцин мог изучить основы греческого языка под руководством итальянского гуманиста Корнелио Вителли, который был приглашен в 1475 г. в качестве преподавателя («paelector») греческого в Нью-Колледж Оксфорда его ректором Томасом Чондлером (1418—1490).

¹⁵⁰«vir severissimae castissimae vitae, ecclesiasticarum constitutionum observantissimus pene usque ad superstitionem, scholasticae theologiae ad unguem doctus ac natura etiam acerrimi iudicii, demum in omni disciplinarum genere exacte versatus» // *Erasmus. Declarationes facultatis theologiae Parisianae. 1522.* Цит. по: *William Grocyn // Encyclopaedia Britannica (CD-ROM, version 1997).*

¹⁵¹Как предположил П.С. Аллен, именно Гроцин способствовал началу знакомства Колета и Эразма: *OE. I. P. 242. Ep. 106. 1 n.*

¹⁵²Подробнее см.: *Flynn V. J. The Life and Works of William Lily. Chicago, 1939. P. 64—66; Parks G.B. The English Traveler to Italy. P. 463—466.* Маршрут путешествия У. Лили известен со слов его сына, Джорджа Лили (*Lily G. Virorum aliquot in Bri-*

ствии в Лондоне Гроцин служил священником церкви св. Лаврентия, а Колет — деканом собора св. Павла. Их объединял и общий интерес к наследию Псевдо-Дионисия: по предложению настоятеля Гроцин прочел в соборе курс лекций об «Иерархиях», положив начало научной критике корпуса Ареопагитик¹⁵³. Приведенные аргументы позволяют говорить о духовной близости Колета и У. Гроцина, однако следует признать, что планы относительно континентального путешествия Колет выработал самостоятельно. Как покажет дальнейшее исследование, в них не входили традиционные для гуманистов классические штудии.

К сожалению, ученые не располагают необходимыми сведениями о маршруте *Grand Tour* Колета. Достоверно известны лишь три посещенных им города — Рим, Орлеан, Париж. Английские пилигримы, по данным авторитетного исследования Дж. Паркса, могли достичь Рима двумя сухопутными путями. Первый проходил через Дувр, Нидерланды, вниз по Рейну до Швейцарии, через Альпы, затем по *Via Romea* через Ломбардию (Милан и/или Павию) и Тоскань (Лукку и/или Флоренцию). Вторая дорога пролегла через Дувр, Булонь, Париж (или Суассон и Мец), Орлеан, Лион, Альпы и т.д.¹⁵⁴ Со слов Эразма известно, что Колет посетил «сначала Францию, а потом Италию»¹⁵⁵, следовательно, он воспользовался вторым из возможных маршрутов. Однако принять эту версию безоговорочно не позволяют два обстоятельства. Во-первых, с большой долей уверенности можно утверждать, что Париж Колет посетил на обратном пути¹⁵⁶. Во-вторых, он побывал в Нидерландах¹⁵⁷. В данной ситуации оста-

tannia qui nostro seculo eruditione et doctrino clari memorabilitesque fuerunt, elogia per G. Liliū enarata. Basle, 1559. P. 89), которому было известно, что его отец юношей совершил паломничество в Иерусалим, откуда отправился на о. Родос, где пребывал долгое время, совершенствуясь в латыни и греческом. Затем в Риме изучал классическую литературу. В итоге У. Лили стал выдающимся знатоком греческого языка и со временем занял престижный пост главного учителя в новой грамматической школе Колета.

¹⁵³Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм и Реформация. С. 62. О Гроцине см.: Weiss R. Humanism in England. P. 173—174; McConica J.B. The English Humanists and Reformation Politics. P. 49—53.

¹⁵⁴Карту английских дорог в Италию см.: Parks J.B. The English Traveler to Italy. P. 48—49. Также см. подробное описание «французской» дороги во всех ее вариантах (P. 179 слл.) и «немецкой» (App. I. P. 567).

¹⁵⁵Vitae. 515: 269—270.

¹⁵⁶ОЕ. I. P. 242. Ep. 106.

¹⁵⁷Об этом свидетельствуют неоднократные упоминания им в беседах с Эразмом: «...неких германцев, среди которых еще сохранились черты первоначального христианства» // Vitae. 521:455—456. П.С. Аллен (Allen P.S. The Age of Erasmus. Oxford, 1914. P. 79—84) считал, что кроме монастырей Виндесгеймской конгрегации, которая являлась одной из составляющих движения «новейшего благочестия», Колет мог здесь иметь в виду бенедиктинские монастыри Бюрсфельдской конгрегации (Нижняя Германия), реформированные в XV в. В любом случае, переписка

ется предположить, что либо Эразм ошибался, и Колет прибыл в Италию через Нидерланды и Германию, а в Англию вернулся через Францию, либо путешественник избрал нетрадиционный маршрут Grand Tour.

13 марта 1493 г. имена Колета, его родителей и брата Ричарда были занесены в книгу жертвователей римского братства Св. Духа и св. Марии де Урбе¹⁵⁸. Мы не знаем, присутствовали ли реально в Риме члены семьи Колета, возможно, он просто внес пожертвования от их имени. В соответствии с благочестивой традицией, Великий пост путешественник провел также в папской столице¹⁵⁹. Есть серьезные основания полагать, что он прибыл туда не позже сентября 1492 г.¹⁶⁰ Для этого ему необходимо было выехать из Англии в начале лета, поскольку путь из Лондона в Рим занимал около семи недель¹⁶¹. В Риме Колет остановился в приюте св. Томаса — традиционном месте проживания английских пилигримов¹⁶² — и, вероятно, жил там в соответствии с Уставом приюта, принимая участие в различных хозяйственных работах, ухаживая за больными, помогая паломникам¹⁶³. В регистрацион-

Колета с Эразмом свидетельствует об осведомленности англичанина относительно современной городской жизни Германии. Например, он писал Эразму: “Quod scribis de Germania credo, quod autem mea verba de eadem et testimonium tam multis ante annis dictum citas, miror te memoria tenere” // ОЕ. I. P. 258. № 423 («Тому, что ты пишешь о Германии, я верю. И удивляюсь, что ты помнишь мои слова об этой стране и приводишь факты, о которых говорилось мною много лет назад»).

¹⁵⁸Цит. по: Parks J.B. *The English Traveler to Italy*. P. 367, 375. Подробнее о братствах см.: Champ J. *The English Pilgrimage to Rome*. P. 45—46; *The English Hospice in Rome* / Ed. J. Allen. Leominster, 2005.

¹⁵⁹См. письмо Колета К. Урsvику, отправленное им из Рима в Йорк 1 апреля (во время Четырнадцатидесятилетия) 1493 г. (*Ferguson W.K.* Op. cit. P. 696—699).

¹⁶⁰В письме Урsvику Колет вспоминает о времени, когда они оба были в Риме. Вероятно, в августе—сентябре 1492 г. Как известно, Урsvик, оказавший поддержку Генриху Тюдору в момент его борьбы за престол, после 1485 г. выполнял важные дипломатические поручения короны, в том числе, 11 августа 1492 г. присутствовал в Риме на выборах папы Александра VI Борджа в качестве королевского посла. Если известно, что 3 ноября того же года он был в Этапле (подробнее см. комментарий П.С. Аллена: ОЕ. I. Ep. 193), следовательно, он выехал из Рима не позже сентября. Как сообщает Колет, уезжая из Рима, Урsvик велел (“ut tu Roma descendens iusseras”) Колету купить ему интересующую его книгу.

¹⁶¹*Parks G.B.* *The English Traveler to Italy*. P. 179—185. Кстати, это соответствовало наиболее оптимальному плану посещения Вечного Города, которому старались следовать английские путешественники — выехать из Англии летом, зиму провести в Риме и покинуть его после Пасхи, до лета — традиционного сезона маярии: *Ibid.* P. 55.

¹⁶²В разные годы здесь проживали Кр. Урsvик (1486), Т. Линакр и У. Уорем, будущий архиепископ Кентерберийский (1490), У. Лили (1493), Р. Чарнок (1494), У. Латимер (1495): *The English Hospice in Rome*. P. 176—192.

¹⁶³Подробное описание истории приюта, его управления, распорядка жизни, отношений с английской короной см.: *The English Hospice in Rome*. P. 15—192;

ном журнале английского приюта Дж. Колет был записан как клирик Лондонской епархии — “3.5.1493. John Colett, Cleric, London diocese”. Эта запись включена в список новопринятых братьев за 1475—1504 и 1510—1511 гг. и, в свою очередь, составляет часть книги «Товарищество Англии» (“Firma Angliae”), где зафиксированы данные о пожертвованиях англичан на нужды госпиталя и об иных поступлениях в его казну. Итак, в мае 1493 г. Джон Колет находился в Риме, жил в английском приюте; 3 мая 1493 г. на общем собрании принят в число братьев и заплатил за принятие назначенную Уставом сумму в 2 дуката. Запись из архива приюта не добавляет новых данных к «фактологическому каркасу» биографии Дж. Колета, тем самым объясняя невнимания к ней авторов новейших исследований, посвященных английскому мыслителю¹⁶⁴. Однако, на наш взгляд, она весьма примечательна в силу двух обстоятельств: во-первых, клириком Лондонской епархии назвал себя человек, который не был церковнослужителем¹⁶⁵; во-вторых, другие английские путешественники, близкие ему в интеллектуальном отношении, будучи возводимы в число братьев приюта, позиционировали себя как обладателей научной степени. Так, 3 мая 1490 г. Т. Линакр (1460—1524) и блестящий филолог-классик, будущий главный учитель школы св. Павла У. Лили (1468—1522) обозначили себя магистрами искусств, будущий архиепископ Кентерберийский У. Уорем (1450—1532) — доктором обоих прав, в 1511 г. ученый-грецист и церковный деятель У. Латимер (1467—1545) также назвался магистром искусств¹⁶⁶. Колет, получивший ко времени путешествия степени бакалавра (1485 г.) и магистра искусств (1488 г.) Кембриджского университета, мог поступить подобным образом. Однако он предпочел назвать себя клириком, “de iure” и “de facto” не будучи таковым. Почему?

Попытка объяснить данный казус наталкивает нас на мысль о проявлении здесь того, что в социологии и социальной психологии принято

Parks G.B. The English Traveler to Italy. P. 372 etc; *Flinn V.J.* Englishmen in Rome during Renaissance // *Modern Philology*. 1938. № 36. P. 131; *Harvey M.M.* The English in Rome, 1362—1420: Portrait of an Expatriate Community. Cambridge, 1999. P. 55—76.

¹⁶⁴ См. недавние биографии Дж. Колета: *Arnold J.* Dean John Colet. P. 22; *Gleason J.B.* John Colet. P. 45. Первое упоминание о Колете в английском приюте в Риме со ссылкой на неопубликованные на тот момент архивы см.: *Parks G.B.* The English Traveler to Italy. P. 365.

¹⁶⁵ Рукоположение Колета в диакона состоялось в 17 декабря 1497 г., в сан священника — 25 марта 1498 г. Косвенным поводом к подобной саморепрезентации могло бы послужить держание Колетом должности приходского священника в церкви св. Дунстана и Всех святых в приходе Степни Лондонской епархии. Однако авторы биографий либо считают дату передачи ему этого бенефиция не установленной (*Lupton J.H.* A Life of John Colet. P. 118), либо (*Arnold J.* John Colet. P. 21) указывают на 1499 г. Известна только дата его отставки 21 сентября 1505 г.

¹⁶⁶ *The English Hospice in Rome*. P. 190, 192.

называть самоидентификацией личности¹⁶⁷. Под самоидентификацией мы понимаем процесс и результат¹⁶⁸ эмоционального и иного отождествления индивидом себя с другим человеком, определенной социальной группой, образом, архетипом, происходящего в ходе социализации, посредством которого приобретаются и воспринимаются как собственные нормы, ценности, социальные роли, моральные качества представителей тех социальных групп, к которым принадлежит или стремится принадлежать индивид. Учитывая множественность объектов, на которые направлен процесс уподобления, самоидентификация имеет сложную иерархическую структуру, включающую социально-профессиональный, семейно-клановый, национально-территориальный, религиозно-идеологический, эволюционно-видовой, половой, духовный уровни¹⁶⁹. В этой идентификационной матрице рациональнее других осознается социально-профессиональный уровень самоидентификации, поэтому его влияние на поведение человека прослеживается в первую очередь. С другой стороны, на этом уровне сильнее всего проявляется детерминирующее воздействие внешних факторов (социальная нестабильность, размывание традиционной структуры социума, аномия). Деформация или разрушение одного из слоев самоидентификации ведет к дестабилизации всей системы, приводя к кризису идентичности.

¹⁶⁷ Этимология и дефиниции этого понятия, имеющего широкое междисциплинарное значение, всевозможные подходы к его интерпретации — эти вопросы, ставшие предметом осмысления специалистами различных отраслей гуманитарного знания, естественно, остались за пределами нашего внимания. Подробнее см.: Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ. М., 2006; Tajfel H., Turner J.C. The Social Identity Theory of Inter-Group Behavior // Psychology of Intergroup Relations / Ed. S. Worchel, L.W. Austin. Chicago, 1986. P. 7—24; Московичи С. Век толп: Исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр., предисл. А.В. Брушлинского. М., 1996; Социальная идентификация личности / Отв. ред. В.А. Ядов. М., 1993; Микляева А.В., Румянцева П.В. Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования. СПб., 2008.

¹⁶⁸ Осознавая проводимые специалистами разграничения между идентификацией как процессом самоотождествления и идентичностью как результатом этого процесса, как состоянием, мы условно позволяем себе использовать данные понятия в качестве синонимов. Семантически они близки друг другу, а обозначаемые ими психологические реальности в опыте конкретной личности не всегда поддаются дифференциации. Сходной позиции придерживаются и некоторые психологи: Асмолов А.Г. Психология индивидуальности: методологические основы развития личности в историко-эволюционном процессе. М., 1986; Микляева А.В., Румянцева П.В. Социальная идентичность личности. С. 4—7.

¹⁶⁹ Щербачев М.А. Модель уровней самоидентификации // http://www.ipd.ru/articles/ident_article.shtml (время доступа — декабрь, 2015). Основой для данной модели послужила разработанная автором кластерная теория интеграции, которая позволила интегрировать данные психологии, психотерапии, биологии, эволюционной теории, физиологии мозга и физики в целостную модель сознания.

Итак, в 1493 г. почти за пять лет до действительного начала своей духовной карьеры Дж. Колет идентифицировал себя лондонским клириком. Этот факт упреждающего причисления себя к духовенству имеет первостепенную значимость. Видимо, в механизме столь раннего формирования социально-профессиональной самоидентификации реальное овладение профессией (рукоположение, получение пребенды или деятельность в той или иной церковной должности) имело минимальное значение в глазах Колета¹⁷⁰. Априори отождествляя себя с клиром, Колет, несомненно, стремился приобрести и разделял нормы, ценности, социальные роли, нравственные качества, характеризовавшие эту сословную группу, пока они, в конечном итоге, не стали регулятором его поведения. Полагаем, что именно его самоидентификация как клирика объясняет специфику образовательного путешествия, выбора познавательных приоритетов и сферы приложения собственных интеллектуальных усилий. В частности, У. Лили, живя в приюте в одно время с Колетом, проводил свой римский отпуск за изучением классической литературы под руководством Помпонио Лето¹⁷¹ и Джованни Сульпицио¹⁷². С 1491 г. в Риме проживал другой видный итальянский гуманист,

¹⁷⁰ Среди отечественных социопсихологов доминирует точка зрения, согласно которой профессиональная самоидентификация может быть сформирована до этапа полного овладения профессией: Микляева А.В., Румянцева П.В. Социальная идентичность личности. С. 8—47. Напротив, Ермолаева Е.П. (см.: Ермолаева Е.П. Профессиональная идентичность и маргинализм: концепция и реальность // Психологический журнал. 2001. № 4. С. 51—59.) полагает, что содержанием профессиональной идентичности является устойчивое и согласованное взаимодействие основных элементов профессионального процесса, отождествляя, на наш взгляд, профессиональную идентичность и профессионализм.

¹⁷¹ Лето Помпонио (лат. Laetus Pomponius, итал. Leto Pomponio, 1428—1497) — итальянский гуманист, ученик Лоренцо Вали, в 1464—1467 гг. — преподаватель Римского университета. В 1465 г. из его слушателей образовался кружок единомышленников (среди которых следует упомянуть Алессандро Фарнезе (1468—1549), известного под именем папы Павла III) — т.н. Римская академия, где обсуждались античная литература, философия, архитектура, археология. Среди академиков царил культ античности: они носили греческие и римские имена, передевались в античные одежды, каждый год 21 апреля праздновали день рождения Рима, датируя свои сочинения *ab Urbe condita*. Результатом изучения классической литературы стали постановки пьес латинских авторов, в первую очередь комедий Теренция и Плавта, на языке оригинала. В 1468 г. вместе с другими членами академии был обвинён в заговоре, целью которого являлось устранение папы Павла II и организация в Риме философско-языческой республики; был арестован, но вскоре освобожден из тюрьмы преемником Павла II. В 1472—1473 гг. Помпонио совершил путешествие по землям Южной Руси, впечатление о котором изложил в комментариях к «Георгикам» Вергилия. Деятельность Римской академии Помпонио возобновилась в 1483 г. Подробнее см.: Забугин В.Ю. Юлий Помпоний Лэт. СПб., 1914; Смирнова Т.И. Римские гуманисты и папство: «заговор» 1468 г. // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М., 1997. С. 67—75.

¹⁷² Джованни Сульпицио (лат. Johannes Sulpicius Verulanus) — гуманист-филолог, препо-

знаток и поклонник античной словесности — Эрмолао Барбаро, с которым в свое время установил дружеские отношения У. Гроцин¹⁷³. У нас нет свидетельств того, что Колет последовал примеру своих соотечественников, с энтузиазмом переводивших античных авторов и подражавших им. В любом случае, страстное увлечение итальянских гуманистов грамматикой и риторикой, стремление к возрождению языческой культуры, не нашли в Колете своего адепта¹⁷⁴. Похоже, что он не разделял традиционного для гуманистов-филологов пиетета по отношению к античной культуре, вероятно, ощущая призвание к иному пути — христианского Возрождения. С учетом этого обстоятельства запись Колета клириком задолго до принятия сана может быть интерпретирована как проявление его социально-профессиональной самоидентификации, связанной с церковным служением. В этом свете выглядит совершенно достоверным сообщение Эразма о преимущественно теологических штудиях Колета во время его путешествия (*Vitae*. 515: 270—275). Оно крайне смущало исследователей, поскольку противоречило представлению ученых о гуманизме Колета и противопоставляло его другим гуманистам¹⁷⁵. Колет видел себя человеком церкви, связывал с ней свое будущее и готовил себя к духовной карьере.

К сожалению, мы не располагаем прямыми указаниями на то, что Колет побывал в других итальянских городах, можно лишь допустить вероятность посещения им некоторых центров новой гуманистической культуры, куда стекались ученые-паломники из-за Альп. Так, слова Эразма о хорошей осведомленности его друга «в трудах по гражданскому и канони-

давал в Римском университете. Известен как издатель и автор ряда трудов по латинской грамматике (например, “*De uersuum scansione et syllabarum quantitate*”, 1520).

¹⁷³Эрмолао Барбаро (1453/54—1493) происходил из знатной венецианской фамилии. В 60—70-е гг. XV в. учился в Риме. На формирование его взглядов оказали влияние известные гуманисты — Помпонио Лето и Теодор Газа. В 1475—1476 гг. читал курс по философии Аристотеля в Падуанском университете, позже открыл школу в Венеции. В 80-е годы перешел на службу Венецианской республике, возглавляя посольские миссии в Риме, Милане, Германии. В 1491 г., назначенный папой Иннокентием VIII на пост патриарха Аквилеи, он переехал в Рим.

¹⁷⁴Кстати, за чрезмерное пристрастие к элоквенции и утонченной учености Э. Барбаро подвергся критике со стороны своего друга Дж. Пико делла Мирандолы. Широко известно и часто цитируется письмо Пико к Барбаро (10 июня 1485), где религиозно-философские занятия, нацеленные на познание истины, ставятся автором выше риторики и всех «изящных искусств». Русский перевод письма, выполненный Ю.А. Шичалиным, см.: Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / Под ред. Л.М. Брагиной. М., 1985. С. 254—262; 352—353. О проявлении в этой полемике двух традиций ренессансной мысли — гуманистической (в узко-прикладном значении) и философской см.: *Йейтс* Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. Г. Дашевского. М., 2000. С. 153—154.

¹⁷⁵Неудивительно, что предпринимались попытки подтянуть его под нужную концепцию. Ср.: *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 49; *Gleason J.B. John Colet*. P. 44—45.

ческому праву» (*Vitae*. 515: 275—276), дают основание предположить, что Колет провел некоторое время в Падуе, и где была самая многочисленная английская «нация»¹⁷⁶. Но его имя отсутствует в списке из 350 англичан, посетивших Падую в 1485—1603 гг., составленном современным исследователем на основе падуанских архивов¹⁷⁷. Не встречается оно и в метрических книгах университета Болоньи, где также существовала издавна привлекавшая английских студентов всемирно известная школа права.

Особое внимание уделяется в историографии вопросу о возможном посещении Колетом Флоренции — настоящей Мекки европейского гуманизма, что вполне понятно и оправданно. Положительный ответ на указанный вопрос позволяет легче связать «христианский гуманизм» английского, а, учитывая признаваемое многими учеными влияние Колета на Эразма, и Северного Возрождения, с религиозно-философской мыслью флорентийских неоплатоников, а проекты церковной реформы Колета — с реформаторской деятельностью Савонаролы во Флоренции в 1494—1498 гг. Поэтому исследователи, несмотря на молчание источников, предпочитали считать невозможным, что Колет в ходе своего путешествия мог миновать Флоренцию. И — как следствие — в историографии долгое время бытовала версия о личном знакомстве Колета с Марсилио Фичино, главой флорентийской Платоновской Академии. На наш взгляд, из первого (посещения Флоренции) отнюдь не обязательно следует второе (встреча с «отцом Платонического семейства», как именовали Фичино современники). Помимо Платоновской академии и деятельности Савонаролы имелся ряд дополнительных обстоятельств, которые делали этот город привлекательным для Колета. Флоренция являлась центром текстильной промышленности. Семья Колета, занимаясь торговлей тканями, имела необходимые знакомства среди итальянских купцов и мануфактуристов, которые могли содействовать Колету в его обустройстве в городе¹⁷⁸. Как «французская», так и «немецкая» дороги из Англии в Италию проходили либо непосредственно через Флоренцию, либо вблизи нее. По данным Дж. Паркса, подавляющее большинство английских гуманистов в ходе своего образовательного путешествия посещали Флоренцию¹⁷⁹. В этой ситуации для сознательного отказа посетить этот город у

¹⁷⁶*Hale G.R.* England and the Italian Renaissance. The Growth of Interest in Its History and Art. Oxford, 1963. P. 13—39; *Parks G.B.* Op. cit. P. 27—28.

¹⁷⁷Biographical Register of English Visitors to Padua 1485—1603 // *Woolfson J.* Padua and the Tudors: English students in Italy, 1485—1603. Cambridge, 1998. P. 205—307.

¹⁷⁸О тесных торговых связях мерсеров с флорентийским купечеством, агентами Медичи см.: *Parks J.B.* The English Traveler to Italy. P. 403—404; *Sutton A.F.* The Mercery of London. P. 178, 227, 232, 268, 309.

¹⁷⁹См. список английских студентов в университете Флоренции: *Parks J.B.* The English Traveler to Italy. P. 426.

Колета должны быть особые причины, о которых нам ничего неизвестно. Скорее всего, определенную часть своего Grand Tour Колет провел именно во Флоренции¹⁸⁰. Но встретился ли он с Фичино? На этот вопрос в историографии имеются различные ответы. Как уже говорилось, многие исследователи, указывая на отчетливо проявившийся еще на родине интерес Колета к неоплатонизму и общеевропейскую известность Фичино, считали возможным их личное знакомство¹⁸¹. Однако опубликованные в 1963 г. фрагменты переписки Колета и Фичино позволили С. Джейну утверждать, что корреспонденты никогда не видели друг друга¹⁸². Его концепция построена на основе двух фактов. Первый — слова из письма Колета, где он, уже вернувшись в Англию и получив от мэтра гуманистов послание — ответ на свое к нему обращение, благодарит за него и выражает надежду на будущую встречу¹⁸³. Второй — датирование переписки 1498—1499 гг., то периодом, когда Колет читал курс лекций в Оксфордском университете¹⁸⁴. Эта встреча так и не состоялась, поскольку ни один из корреспондентов не покидал своей страны до смерти Фичино в 1499 г. Высказанная позже Дж. Глизоном догадка о том, что их письменное общение имело место во время пребывания Колета во Флоренции, выглядит очень правдоподобной. Но предложенные американским историком уточнения датировки и последовательности переписки, хотя и дополняют ее общую картину¹⁸⁵, не изменяют главного: Колету, вероятно,

¹⁸⁰Однако следует воздержаться от утверждения, что Колет сделал Флоренцию штаб-квартирой своего Grand Tour. Ср.: *Gleason J.B. John Colet*. P. 46

¹⁸¹*Seeböhm F. The Oxford Reformers*. P. 14; *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 50—51; *Marriott J.A.R. The Life*. P. 62; *Ferguson W.K. An Unpublished Letter*. P. 696; *Dark S. Five Deans*. P. 24; *Осиновский И.Н. Томас Мор*. С. 58.

¹⁸²*Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. Oxford, 1963. P. 3—14. Письма были обнаружены оксфордским знатоком палеографии Н. Кером в экземпляре венецианского (1495 г.) издания «Посланий» Фичино из библиотеки колледжа Всех Святых Оксфорда и опубликованы С. Джейном (P. 81—83). Полезную информацию о переписке см.: *Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М., 2008. С. 279—280.

¹⁸³Полный русский перевод и комментарий к переписке см.: *Софронова Л.В. Проблема интеллекта—воли в переписке Д. Колета и М. Фичино // Проблемы источникововедения всеобщей истории*. Белгород, 2002. Часть I. С. 96—103.

¹⁸⁴*Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 18—24.

¹⁸⁵Аргументы Дж. Глисона (*Gleason J.B. John Colet*. P. 48—50) можно свести к следующему: во-первых, все сохранившиеся письма (одно — Колета, два — Фичино) историк относит к 1495 г., а не к 1498—1499 гг. Том «Посланий» Колет приобрел, вероятно, во Флоренции, где издание появилось вскоре после публикации его в Венеции в марте 1495 г. Колету незачем было ждать три года, чтобы обратиться к автору книги, который находился в полутора часах езды от Флоренции. Во-вторых, Колет обратился с просьбой (не сохранившейся) объяснить сложный вопрос об отношении интеллекта и воли. Ответ Фичино — письмо D — было вторым по счету, а не четвертым. Оно объясняет слова Колета в последовавшем

не удалось увидеться с Фичино. Момент для встречи, действительно, был неудачный. С 1492 г. собрания братства платоников практически прекратились, чему в немалой степени способствовал падение дома Медичи — ее главных покровителей¹⁸⁶. В 1492 г. умер Лоренцо Великолепный, наследовавший ему сын Пьеро своим распутством, грубостью и высокомерием вызвал всеобщее возмущение, а 9 ноября 1494 г. был изгнан из города за неспособность управлять государством и измену. Фичино, воспринимавшийся современниками как креатура Медичи, предпочитал безвыездно жить в Кареджи, избегая распространения на него ненависти, которую испытывали флорентинцы к его патрону. И если Колет рассчитывал получить приглашение Фичино — именно на это он прозрачно намекает в своем письме, сочтя возможным даже указать на солидный возраст Фичино, — то планам этим не суждено было исполниться. Той же осенью 1494 г. Фичино потерял двух своих близких друзей — участников его кружка: в сентябре умер Анджеоло Полициано, в ноябре — Пико. В день смерти последнего — 17 ноября — во Флоренцию вступило французское войско Карла VIII. Вторжение французов едва не закончилось разграблением города¹⁸⁷. Среди волнений и антимедичейских бунтов черни в городе начались политические и религиозные преобразования по программе ставшего фактическим правителем города Савонаролы¹⁸⁸. Слышал ли Колет его проповеди? Источники не содержат определенных сведений об их встрече. Эразм в 1521 г. вспомнил, что Колет встретил «среди итальянцев неких монахов», поразивших путешественника «истинной мудростью и благочестием» (*Vitae*. 521: 452—454). Нет других данных, которые подтвердили бы, что в этом случае Колет имел в виду братию монастыря св. Марка¹⁸⁹. Будучи во Флоренции, Колет, вне сомнения, слышал проповеди

за ним письме С — «ты удержал меня в жизни своим письмом. К нему добавь второе». Complimentary answer to Ficino — letter B — completed the correspondence.

¹⁸⁶*Della Torre A. Storia dell'accademia Platonica di Firenze. Firenze, 1902. P. 830—832. Об отношениях Фичино и Медичи см.: Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. С. 161—204.*

¹⁸⁷Руководствуясь как собственными видами, так и интересами коммуны, Фичино посвятил королю приветственную речь, называя его «королем-миротворцем», защитником христианского мира. Об отношениях Фичино с пришельцами из-за Альп см.: Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. С. 277. Полезные сведения см.: *Edelheit A. Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution Humanist Theology 1461/62—1498. Leiden, 2006.*

¹⁸⁸Подробнее см.: *Polizotto L. The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence, 1494—1545. Oxford, 1994; Шеллер А.К. (Михайлов А.) Савонарола. Его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1893; Виллари П. Джироламо Савонарола и его время / Пер. с итал. М., 1913; Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 567—582.*

¹⁸⁹Слова С. Дарка (*Dark S. Five deans. P. 24*) о том, что «некий молодой англичанин 28 лет после проповеди отыскал проповедника в тихом монастыре св. Марка и просил его совета» и отождествление этого неизвестного с Колетом не под-

Савонаролы. Несомненно, по крайней мере, что лекции Колета о Посланиях апостола Павла, и его попытки разработать новые церковные уставы, его Соборная проповедь по ряду аспектов очень близки к проповедям Савонаролы и обнаруживают общность взглядов обоих на современное им духовенство и необходимость реформы церкви.

Одним из открытий С. Джейна в томике «Посланий» Фичино была собственноручная пометка Колета: «В следующий понедельник в обычном месте и обычное время Иоанн Колет с Божией помощью попытается, насколько это будет возможным, исследовать первое Послание божественного Павла к коринфянам»¹⁹⁰. Эта фраза, расположенная на одной странице с черновиком ответа Колета флорентийскому гуманисту, вероятно, была написана одновременно с наброском письма. Если признать, что переписка имела место в период пребывания Колета в Италии, то можно сделать важный вывод — уже во время путешествия Колет, открыв для себя наследие св. Павла, предпринимал попытки изучения апостольских Посланий¹⁹¹. Возможно, речь идет о публичном диспуте, на котором предполагалось обсуждение неких заранее подготовленных его участниками эссе. Как показывают современные исследования “*corpus Paulinum*”, в конце XV—первой трети XVI в. не было другого более популярного, более читаемого, более цитируемого христианского автора, чем апостол Павел. Нет причин сомневаться, что в этой ситуации дискуссии по поводу интерпретации Посланий апостола имели место в университетской среде. И, как свидетельствует эта запись, Колет принимал в них участие.

Уподобившись, по словам Эразма, «торговцу, жадному до хороших товаров», Колет посетил также французские университетские города — Орлеан и Париж. По сообщению хрониста, «Колет долго учился в заморских Академиях»¹⁹², однако его имя не встречается в списках студентов какого-либо университета. Вероятно, он не стремился освоить всю программу, а выборочно слушал те университетские курсы, которые его интересовали.

тверждаются данными источников.

¹⁹⁰“*Divi Pauli epistola quae est prima ad Corinthios Jo. Colet die lune proxime sequente quam melius poterit deo aspirante conabitur explicare, loco et hora solita*” // *Marginalia*. P. 130.

¹⁹¹Именно эта фраза стала для С. Джейна главным аргументом при датировке переписки Колета и Фичино. С. Джейн полагал (*Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 20—21), что речь идет об оксфордском курсе лекций Колета, в ходе которого он толковал не только упомянутое здесь Послание к коринфянам, но весь корпус сочинений апостола Павла. Но в пометке нет упоминаний ни Оксфорда, ни Англии. Поэтому критические высказывания (*Gleason J.B. John Colet*. P. 50—51) в адрес утверждений С. Джейна имеют под собой основания.

¹⁹²“*Hic Coletus in transmarinis Academiis diu studuit*” // *Parker M. De Antiquitate Britannicae Ecclesiae Cantuariensis, cum Archiepiscopis Eiusdem* (1572). Hanoviae, 1605. P. 306. Как предположил биограф (Цит. по: *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 45), Паркер мог узнать подробности от Кутберта Тунсталла, епископа Лондона, который получил степень доктора права в Падуанском университете.

Из переписки Эразма нам известно, что некоторое время он учился в Орлеане. Франсуа Делойне, известный французский легист, член Парижского Парламента¹⁹³, в своем первом письме Эразму (от 25 ноября 1516 г.), стремясь к дружбе с известным гуманистом, упоминал, не уточняя даты, о своем давнем товариществе с Колетом, который уже в то время «отличался ученостью и святостью жизни». Тогда они оба «еще не обладали никакой степенью, жили и учились в Орлеане»¹⁹⁴. Отсутствие сведений о студенчестве Делойне позволяет допускать с равной степенью вероятности, что Колет мог быть в Орлеане либо по дороге в Италию, либо на обратном пути в Англию¹⁹⁵. Орлеанский университет был известной европейской школой юриспруденции, в стенах которой учились Иоганн Рейхлин, Гийом Бюде, Этьен Доле, Теодор Беза, Жан Кальвин¹⁹⁶. Тот факт, что Делойне — юрист, член Парижского Парламента — «учился вместе» с Колетом, свидетельствует, что именно в Орлеане, а не в Италии путешественник приобрел глубокие знания в области права, как гражданского, так и канонического, которые обратили на себя внимание Эразма (*Vitae*. 515: 275—276). Кроме того, среди местных интеллектуалов Колет мог сблизиться с Жерменом де Ганэ — ученым епископом Орлеана, таким же, как и он, приверженцем неоплатонизма, близким другом и корреспондентом Фичино и Пико. Не исключена возможность, что через него Колет ближе познакомился с неоплатоническими и экзегетическими текстами, поскольку Фичино, как свидетельствует его переписка, охотно снабжал «дражайшего Германа» своими работами и также трудами других платоников, в том числе, Дионисия Ареопагита¹⁹⁷. Уместно упомянуть предположение Дж. Лаптона о знании Колетом Фичинова комментария на «Послания апостола Павла», рукопись которого принадлежала Ганэ¹⁹⁸.

¹⁹³Франсуа Делойне (1468—1524) — гуманист, близкий друг Гийома Бюде, вместе с которым изучал право в Орлеанском университете. О дружбе с Делойне Бюде сообщал Эразму в письме от 26 ноября 1516 г.: *OE*. II. P. 403—404. Ep. 493. Также см.: *McNeil D. Guillaume Bude and Humanism in the Reign of Francis I. Geneva, 1975. P. 15.* Ф. Делойне переводил «Похвалу глупости» Эразма на французский язык. Подробную библиографию см. в биографическом очерке: *La Garanderie M.M. de. François Deloynes // CE. I. P. 386.*

¹⁹⁴*Iam vero non possum non deamare plurimum Coletum illum tuum, virum doctrina vitaeque sanctimonia clarissimum <...> cum illo non vulgaris olim intercessit, quum Aureliae studiorum causa ageremus" // OE. II. P. 405—406. Ep. 494.*

¹⁹⁵Первый вариант соответствует словам Эразма (*Vitae*. 515: 269—270), но М.М. де ла Гарандери (*CE. I. P. 386*) указывает, без каких-либо сомнений, на 1495 г.

¹⁹⁶*Boussard J. L'Université d'Orléans et l'humanisme au debut du XVI^e siècle // Humanisme et Renaissance. 1938. № 5. P. 210.* В 1512 г. там было пять профессоров гражданского и три — канонического права.

¹⁹⁷Подробнее см.: *Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская Академия. С. 275—276.*

¹⁹⁸*Lupton J.H. Introduction // Super opera Dionysii. P. XVIII.* Издатель ссылается на рукопись (*Harlaeian, 4695*) из хранилища Британского музея Фичинова коммента-

Осень 1495 года застала Колета в столице Франции. В первом своем обращении к Эразму он вспоминал: «Когда я был в Париже, имя Эразма было на устах всех ученых»¹⁹⁹. Дело в том, что в сентябре 1495 г. увидело свет первое сочинение Эразма — его послание парижскому гуманисту Роберу Гагену²⁰⁰. Письмо было напечатано в качестве предисловия к книге Гагена «История франков» (“*Roberti Gaguini ordinis sancti trinitatis ministry generalis de origine et gestis Francorum perquam utile compendium*”). Книга вместе с письмом были тогда же прочитаны Колетом: «Одно твое письмо, написанное Гагену, где ты восторгался его стараниями и мастерством, [проявившимися] в «Галльской истории», прочитанное мною, было для меня неким образцом и знакомством с совершенным человеком, великой литературой и широкими познаниями»²⁰¹. Данное событие могло произойти не ранее конца 1495 г. — начала 1496 г., поскольку весной 1496 г. Колет уже начал читать курс лекций в Оксфордском университете.

Надо полагать, обсуждение книги Р. Гагена — «на устах всех ученых» — имело место в гуманистическом кружке Парижского универ-

рия «Послания апостола Павла к Римлянам» под названием “*Prohemium Marsilii Ficini Florentini in Epistolas Pauli Ascensus ad Tercium Coelum, ad Paulum intelligendum, scilicet Hominem in Christo*”. По мнению исследователя, этот текст отличается от печатной версии в стандартном издании сочинений Фичино (1576 г.): *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, et quae hactenus extitere in lucem nunc primum prodire omnia*. Basel, 1576. Т. I—II. Здесь этот труд называется “*In Epistolas D. Pauli, ascensus ad tercium coelum, ad Paulum intelligendum*”. Как позже установили исследователи (*Нута А. Erasmus and the Oxford Reformers*. P. 104), речь идет о Фичиновом комментарии «Посланий» апостола Павла. На принадлежность Герману де Гане указывает надпись в конце текста (fol 122): “*Ce livre appartient a maistre Germain de Ganay en son vivant evesque d’Orleans, frere de Jean de Ganay chancelier de France*”.

¹⁹⁹“*Parrhisiis quando eram Erasmus in ore doctorum non erat incelebris*” // OE. I. P. 242. Ep. 106.

²⁰⁰OE. I. P. 151—152. Ep. 45. Робер Гаген (1433—1501) — член ордена Тринитариев или матюринцев (от имени св. Матюрина, при церкви которого в Париже было основано французское отделение братства) в монастыре Превэн (Previns), близ Арраса, а с 1473 г. — его генерал; доктор канонического права (с 1480) Парижского университета, с 1483 г. неоднократно избирался деканом юридического факультета. С дипломатическими миссиями побывал в Османской империи, Испании, Италии, Германии, Англии. Помогал своему другу гуманисту Гийому Фише установить первый печатный пресс в Париже. Помимо упомянутого исторического труда, Р. Гаген перевел на французский «Записки о Галльской войне» Цезаря (1485), «Третью декаду Тита Ливия» (1493). О благожелательном приеме «Истории франков» в Англии см.: *Thompson J. W. A History of Historical Writing*. N.Y., 1942. Подробнее о Гагене см.: *Reulos M., Bietenholz P.G. Robert Gaguin* // CE. Vol. II. P. 69—70.

²⁰¹“*Epistola quaedam tua ad Gaguinum scripta, in qua illius operam et artem in Gallica historia admiraris, a me lecta, erat mihi quasi specimen quoddam et degustatio perfecti hominis et magnae literaturae et multarum rerum scientiae*” // OE. I. P. 242. Ep. 106.

ситета²⁰². Среди местных интеллектуалов Колет встретил единомышленников — помимо Робера Гагена следует упомянуть Жака Лефевра д'Этапля (1455—1536), с которым, а также с Гийомом Бюде (1467—1540) он мог встречаться в Италии: все трое побывали на Аппенинах в 1492 году²⁰³. Если Колет переписывался с Фичино во Флоренции, то это обстоятельство могло содействовать его сближению с французскими гуманистами — восторженными почитателями флорентийских неоплатоников²⁰⁴. Как и Колет, Р. Гаген переписывался с Фичино²⁰⁵. В письме от 1 сентября 1496 г. он сообщал своему адресату о популярности его творений, в частности, переводов Платона и Плотина, на берегах Сены: «Твоя доблесть и мудрость столь хорошо известны в нашей Парижской Академии, так что твое имя почитается и прославляется как в собраниях ученейших мужей, так и в школьных классах <...> Большинство здешних ученых жаждет узнать тебя лично, чтоб восхититься человеком, ученость которого произвела столь блистательные труды»²⁰⁶. В 90-е годы XV в. парижские гуманисты в большинстве своем не владели греческим языком, поэтому переводы Фичино имели для них первостепенное значение. Наряду с другими сочинениями, они составляли богатейшую коллекцию гуманистических текстов, собранную Р. Гагеном, ею пользовались многие его друзья²⁰⁷. Воз-

²⁰²О французском гуманизме см.: *Renaudet A. Humanisme et Renaissance*. Geneva, 1958; *Margolin J.-C. Humanism in France // The Impact of Humanism on Western Europe* / Ed. A. Goodman. N.Y., 1993; *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the Early Renaissance* / Ed. A.H.T. Levi. Manchester, 1970; *Knecht R.J. The Rise and Fall of Renaissance France, 1483—1610*. N.Y., 2001.

²⁰³*Renaudet A. Préréforme et humanism*. P. 135—145.

²⁰⁴По мнению И.Л. Григорьевой (*Григорьева И.Л. Значение Парижского периода в формировании взглядов Эразма // Эразм Роттердамский и его время*. М., 1989. С. 40), первые контакты были установлены старейшим из числа парижских гуманистов Гийомом Фише, который поддерживал дружеские отношения с греческим эмигрантом кардиналом Виссарионом, восприняв от него идеи византийского гуманиста Гемиста Плифона. Подробнее см.: *Münch W. Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte (1450—1555)*. Berlin, 1931. S. 180. Известно, Дж. Пико в июле 1485 г.—марте 1486 г. посещал Сорбонну, а в 1498 г. Р. Гаген перевел на французский язык его знаменитое письмо племяннику, в котором гуманист рекомендовал днем и ночью читать Писание. Вместе с комментарием переводчика это послание получило широкое распространение.

²⁰⁵*Gaguin R. Epistolae et orations* / Ed. L. Thuasne. 2 vols. Paris, 1903.

²⁰⁶“*Virtus et sapientia tua, Ficine, tanta in nostra maxime Academia Parisiensis circumferatur, ut cum in doctissimum virorum collegiis, tum in classibus etiam puerorum tuum nomen ametur atque celebretur <...> Quibus omnibus plerique nostratium scholasticorum ardent te facie nosse et intueri hominem, a quo tam praeclara doctrinae monumenta prodierunt*” // *Ibid.* Vol. II. Ep. 76 (сентябрь 1496 г.). P. 20—22. Также см.: *Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская Академия*. С. 273.

²⁰⁷В частности, Эразм сообщает (OE. I. P. 283—284. Ep. 121), что брал у Гагена для чтения сочинения Макробия, Квинтилиана, Георгия Трапезундского. Об отно-

можно, среди них был и Колет. В связи с этим, важным представляется мнение Дж. Лаптона о том, что через Гагена Колет мог познакомиться с некоторыми сочинениями флорентийского неоплатоника и Дионисия Ареопагита²⁰⁸. Это лишь догадка, но в распоряжении исследователей нет других, более надежных свидетельств того, что Колет приобрел к неоплатонической мысли через французских почитателей Фичино, раньше других ученых заальпийской Европы установивших тесные связи с Платоновской Академией. Как уже говорилось, Платоном и Плотинном он интересовался еще в Англии, другие сочинения мог узнать в Италии. В любом случае, здесь важно обратить внимание на, во-первых, наличие единого корпуса источников религиозно-философской мысли всего Северного Возрождения и, во-вторых, очевидную возможность того, что и Эразм познакомился с философией Платона еще в Париже, до посещения Оксфорда в 1499 г.

Примечательной фигурой в панораме французской «via Platonica» был Жак Лефевр д'Этабль, который увлекся идеями Фичино и Пико во время посещения Флоренции в 1491—1492 гг.²⁰⁹ Считая себя учеником и горячим поклонником Фичино²¹⁰, он внес большой вклад в популяризацию его учения, опубликовав в Париже в 1494 году латинский текст «Поймандра» со своим кратким комментарием, где признавался как в своей любви к Фичино, так и в почитании «Меркуриевой мудрости»²¹¹.

шения Гагена с Эразмом см.: *Нута А. Erasmus and the Oxford reformers*. P. 74—80, 103—104.

²⁰⁸Lupton J.H. Introduction // *Super opera Dionysii*. P. XVI.

²⁰⁹Жак Лефевр д'Этабль (1455—1536) — магистр искусств Парижского университета, где был в числе первых французских ученых, владевших греческим языком. Во время путешествия в Италию посетил Павию, Падую, Венецию, Рим, Флоренцию. Жил в аббатстве Сен-Жермен де Пре, аббатом которого был его друг Гийом Брисонне, будущий епископ Мо.

²¹⁰Исследователи (inter alia см.: *Knecht R.J. The Rise and Fall of Renaissance France*. P. 109—111) отмечают влияние на Лефевра Фичиновой интерпретации созерцательной жизни как ступени восхождения души к высшим ступеням истины и бытия, а также концепции Платонической любви флорентийского неоплатоника. Также см.: *Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская Академия*. С. 273—274. Увлечение Платоном Лефевр сочетал с глубоким изучением наследия Аристотеля, все труды которого (по крайней мере, входящие в университетский курс) издал (1506), сопроводив собственными пространными комментариями, где сочетались филологическая точность с изяществом стиля. Целью этих текстологических штудий было обоснование христианского вероучения на философской базе аристотелизма, очищенного от схоластических софизмов.

²¹¹«Curavit libenter <...> Faber Stapulensis <...> hoc opus reddere castigatum: tum amore Marsilii (quem tanquam patrem veneratur), tum Mercurii sapientie magnitudine promotus» // *Mercurius Trismegistus. Liber de potestate et sapientia Dei*. Parisiis, 1494. («Faber Stapulensis (латинизированный вариант имени Лефевра — Л.С.) охотно позаботился <...> дабы издать правильно сей труд, движимый как любовью к Марсилио (которого почитает как отца), так и величием Меркуриевой мудрости» // *Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская Академия*. С. 274. сн. 57. Перевод наш — Л.С.

Однако следует заметить, что увлечение флорентийцами магическим искусством вызвало негативную реакцию Лефевра. В предпринятом им позже (в 1505 г.) издании полного текста «Герметического свода», включающего и трактат «Асклепий», он открыто осуждает «египетское идолопоклонство» и магическую практику «изготовления богов»²¹². По наблюдению О.Ф. Кудрявцева, французские гуманисты порой искажали мысли флорентийского неоплатоника, приспособливая его учение к своим собственным изысканиям²¹³. Эта позиция была, как мы увидим далее, характерна и для Колета.

В своих платоновских штудиях Лефевр д'Этапль и Колет проделали одинаковый путь — от сочинений Платона и Плотина к трудам Дионисия Ареопагита с их корреляцией платонизма и христианства. При создании парафраза «Иерархий» Колет использовал издание «Мистической теологии» Псевдо-Дионисия, осуществленное Лефевром в корпусе “*Theologia Vivificans. Cibus Solidus*” (Париж, 1499 г.) и использовавшее латинский перевод Амброджио Траверсари²¹⁴. Данный факт не следует интерпретировать как свидетельство влияния французского гуманиста на Колета, поскольку Лефеврово издание было чрезвычайно популярно в гуманистической среде и воспринималось как стандарт “*corpora Dionysiana*”²¹⁵. Корректнее говорить о сходстве их взглядов в отношении Псевдо-Дионисия. Оба, вопреки сложившейся с середины XV в. гуманистической традиции²¹⁶, не задавались вопросом об авторстве «Ареопа-

²¹²Подробнее см.: *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 42, 160—161, 426, 450—451. Английская исследовательница полагает (С. 160—161), что Лефевр сам написал сочинение по магии, которое, однако, не рискнул опубликовать. Публичным осуждением магии в комментарии к «Асклепию», по мнению Ф.А. Йейтс, Лефевр, возможно, пытался утаить свое опасное увлечение.

²¹³*Кудрявцев О.Ф.* Богословские искания и философия культуры ренессансного неоплатонизма // *Религии мира.* 1989—1990. М., 1993. С. 60, сн. 45.

²¹⁴Перевод был осуществлен в 1436 г., впервые напечатан в Брюгге в 1480 г. Подробнее об Амброджио Траверсари и его переводах трудов Отцов церкви (свв. Афанасия Великого, Василия Великого, Иоанна Златоуста) см.: *Stinger Ch.L.* Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386—1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance. Albany (N.Y.), 1977. Относительно того, какое издание — 1480 г. или Парижское 1498/99 г. — использовал Колет, мнения ученых разделились. С. Джейн полагал (*Jayne S.* John Colet and Marsilio Ficino. P. 29), что это было первое издание, Ю.Ф. Райс (*Rice E.F.* Review // *Renaissance News.* 1964. Vol. XVII. P. 108—109) — издание Лефевра. Аргументация последнего представляется более убедительной. Ср.: *Trapp J.B.* John Colet, His Manuscripts and the Pseudo-Dionysius. P. 218—219.

²¹⁵*Froehlich K.* Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century // *The Complete Works of the Pseudo-Dionysius / Trans. C. Luibheid.* N.Y., 1987. P. 34.

²¹⁶В отношении Колета это упорное отстаивание традиционной версии особенно значимо, поскольку его ближайшие друзья и, казалось бы, единомышленники — У. Гроцин, читавший курс лекций о «Небесной иерархии» Псевдо-Дионисия (1501?), Эразм, опубликовавший в 1505 г. комментарий Нового Завета

гитик». Лефевр д'Этапль никогда не подвергал сомнению бытовавшую с IX в. версию, отождествлявшую автора «Ареопагитик» с афинским философом, учеником апостола Павла (Деян. 17:33—34)²¹⁷. Несомненно, Колет прочел в предисловии издателя его восторженную оценку мистической философии «Ареопагитик»²¹⁸. Сходной была и позиция Колета, как в отношении проблемы авторства²¹⁹, так и признания Дионисия величайшим и авторитетнейшим автором — непосредственным преемником апостолов. В наследии Ареопагита оба ценили не платоновские мотивы, а истинную христианскую мысль, без примеси языческой философии²²⁰. В целом, среди французских гуманистов именно Лефевр д'Этапль был особенно близок Колету. Помимо пристрастия к Псевдо-

Лоренцо Валлы с его критикой авторства «Ареопагитик» и письма Иеронима, — придерживались противоположной позиции. Подробнее см.: *Trapp J.B.* Erasmus and William Grocyn // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1996. № 39. P. 297—300; *Lochman D.T.* Divus Dionysius: Authority, Self and Society in John Colet's Reading of the Ecclesiastical Hierarchy // *JHI*. 2007. Vol. 68 (1). P. 12—14.

²¹⁷Эта легенда была сформулирована Гилдуином (775—840), аббатом-реформатором монастыря Сен-Дени. Ок. 835 г. по поручению императора Людовика он составил жизнеописание святого покровителя императора Дионисия Парижского, первого епископа Парижа, о котором писал Григорий Турский (Книга I. Глава 30). В своем труде Гилдуин отождествил этого Дионисия с учеником апостола Павла (Деян. 17: 33—34) и автором «Ареопагитик». Подробнее см.: *Foss R.* Ueber den Abt Hilduin von St. Denis und Dionysius Areopagita. Berlin, 1886; *Leclercq J.* Influence and Noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages // *The Complete Works of the Pseudo-Dionysius*. P. 20—32.

²¹⁸«Нигде, кроме Писания, я не встречал ничего, что показалось бы мне столь же великим и божественным, как в книгах Дионисия» // *Lefèvre d'Étaples J.* The Prefatory Epistles and Related Texts / Ed. E.F. Rice. N.Y., 1972. P. 63. Знал Колет и об осторожной позиции Лефевра в отношении эманационных схем Ареопагита, как исключительно платоновских.

²¹⁹Историки протестантского направления позже изображали Колета противником этого отождествления, поскольку оно характерно для католических авторов, прибегавших к авторитету Ареопагита для защиты папства в ходе полемики с протестантами. Это был еще один способ сделать Колета протестантом *avant la letter*. Ср.: *Lupton J.H.* Introduction // *Opus de sacramentis ecclesiae*. P. 5, n. 1; *Trapp J.B.* John Colet and the Hierarchies of Ps-Dionysius // *Studies in Church History*. 1981. Vol. XVII. P. 139—140. Католические теологи нередко, даже после Тридентского собора, использовали идеи «Ареопагитик» в конфессиональных спорах XVI в. для защиты церковной иерархии. Например, широко известен случай Иоганна Экка, прибегнувшего к авторитету Псевдо-Дионисия в Лейпцигском диспуте против Лютера. Подробнее см.: *Froehlich K.* Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century. P. 33—46; *Wilberding E.* A Defense of Dionysius the Areopagite by Rubens // *JHI*. 1991. № 52. P. 25—264.

²²⁰*Rice E.F.* Review // *Renaissance News*. 1964. Vol. XVII. P. 109. Ср.: “Etiam perniciosissimus est [Dionysius], plus platonisans quam Christianisans <...> Paulum potius audiamus” // *D. Luthers M.* De captivitate Babylonica ecclesiae // *D. Martin Luthers Werke*. Weimar. VI. S. 562. («Дионисий является, конечно же, самым опасным, исповедуя более платонизм, чем христианство <...> Послушаем лучше Павла»).

Дионисию, их также роднило увлечение апостолом Павлом, Послания которого оба комментировали и публиковали²²¹. Причем, изучение апостольского наследия не привело ни одного из них к выводам Лютера. Объединяли их стремление поставить ученость на службу церкви, для торжества более просвещенной веры, а также представление о высокой миссии духовенства и попытки осуществления церковной реформы²²².

В Париже английский путешественник столкнулся с несколько иным, нежели в Италии, вариантом гуманизма. Гаген и его друзья считали «варварством» схоластику XIII—XIV вв., которая ради утверждения абстрактно-логический спекуляций отвергла риторику, тем самым, введя в церковный язык новые варваризмы. Но в отличие от итальянских гуманистов, прежде всего, Л. Валлы, в поисках стилистических образцов обращавшихся к античной литературе, французские ученые круга Гагена апеллировали к сочинениям авторов XII в., в первую очередь, Бернара Клервосского, Бернара Шартрского, Пьеру Абеляру, Иоанну Солсберийскому, Гуго Сен-Викторскому. Эти представители ранней схоластики олицетворяли идущую от Отцов церкви традицию облечения глубоких философских и богословских идей в одежды изящной словесности²²³. Данная культурная концепция не совпадала, но была близка взглядам Колета. Принцип отбора литературы для чтения у Колета тот же, что и у французских единомышленников — изучать следует только тех авторов, которые «передают свою мудрость на чистой и ясной латыни в стихах и прозе»²²⁴. Но примеры для подражания Колет рекомендовал искать в раннехристианской традиции, расходясь в этом как с мнением Гагена, так и молодого Эразма. Последний в своей борьбе против «варваров» вслед за Петраркой и Валлой предпочитал обращаться непосредственно к античности²²⁵. Объединяло Колета с французскими гуманистами и отношение к латинской классике. В их глазах классическая словесность не обладала самостоятельной эсте-

²²¹ Колет публично комментировал Послания в оксфордских лекциях (см.: *Duhamel A. The Oxford Lectures of John Colet. P. 493—510; Arnold J. Dean Colet of St. Paul's. P. 23—29*); Лефевр в 1517 г. выпустил критическое издание апостольских Посланий: *Epistole divi Pauli apostoli cum commentariis, 1517*. Подробнее об экзегетике Лефевра см.: *Heller H. The Evangelicism of Lefèvre d'Étaples // Studies in the Renaissance. 1972. Vol. 19. P. 43—77*.

²²² Как и Колет, Лефевр был клириком, вступил в братство Сен-Жермен де Пре, аббатом которого был Гийом Брисонне, будущий епископ Мо: *Hughes P.E. Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France. Grand Rapids (Mich.), 1984*. Также см. материалы тематической конференции: *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?—1536) / Ed. J.-F. Pernot. Paris, 1995*.

²²³ Подробнее см.: *Григорьева И.Л. Значение Парижского периода. С. 39; Simone F. Robert Gaguin ed il suo cenacolo umanistico, 1474—1485 // Aevum. 1939. Anno XIII. P. 421*.

²²⁴ *Colet J. Statuta Paulinae Scholae. P. 1044*.

²²⁵ *Hyma A. Erasmus and the Oxford Reformers. P. 75*.

тической и культурной ценностью, являясь средством познания и украшения философских и теологических истин²²⁶.

Французская ренессансная культура была близка Колету идеями религиозного обновления, идущими из Нидерландов. Вероятно, в Париже он ближе познакомился с духовной практикой «новейшего благочестия», центром которого в университете была коллегия Монтегю²²⁷. Как уже упоминалось ранее, его похвалы в адрес «неких германцев, среди которых еще сохранились черты первоначального христианства» (*Vitae*. 521: 455), вероятно, касались именно представителей “*devotio moderna*”. Известно, что члены кружка Гагена были тесно связаны с Жаном Момбером — главой миссии виндесгеймцев в Париже — и принимали участие в реформах французских монастырей по типу Виндесгеймской конгрегации²²⁸. Приор коллегии Монтегю Ян Стандонк (1454—1504), выходец из «братства благочестивых» в Гауде, благодаря критике обмирщения и призывам к возрождению аскетического идеала, слыл известным в Париже проповедником²²⁹. Широким распространением в столичном обществе пользовалось полное издание трактата «О подражании Христу» (Париж, 1493 г.)²³⁰. Ведущие темы этого главного теоретического сочинения “*devotio moderna*” были родственны взглядам Колета. Так, неоплатоническая по происхождению антитеза мира духовного и материального, «внутреннего» и «внешнего», характерная для дуалистической мистики «набожных», была близка обнаруженному Колетом у Павла противопоставлению человека «внутреннего», сосредоточенного на духовной жизни, и человека «внешнего», приверженного преходящим материальным ценностям. Эта дихотомия обусловила общие для них акцент на внутренней религиозности, низкую оценку внешних форм благочестия, монашеских обетов и актуализацию идеи духовно-нравственного совершенствования каждого христианина в духе “*imitatio Christi*”. В схоластической теологии его, как и «благочестивых», отвращала не только «варварская» латынь, но и бесплодные умствования богословских спекуляций, излиш-

²²⁶Ср. сходную оценку языческих поэтов и философов у Эразма в более зрелые годы: *Эразм Роттердамский*. Оружие христианского воина. С. 101, 105.

²²⁷Об истории коллегии Монтегю в XIV—XVIII вв. см.: *Godet M. La Congrégation de Montaigu, 1490—1580*. Oxford, 2008. Vol. XXII. P. 1—13, 28—53, 54—111.

²²⁸На близость взглядов молодого Эразма и Ж. Момбера указывает переписка Роттердамца: ОЕ. I. Ep. 52. P. 166—168.

²²⁹О Яне Стандонке см.: *Renaudet A. Jean Standonck: Un réformateur catholique avant la réforme*. Paris, 1908; *Idem. Humanisme et Renaissance: Dante, Pétrarque, Standonck, Érasme, Lefèvre d'Étaples, Marguerite de Navarre, Rabelais, Guichardin, Giordano Bruno*. Geneva, 1958. о негативном отношении Эразма к неоправданному аскетизму Стандонка см. диалог «Рыбоедство»: *Эразм Роттердамский*. Разговоры запросто. С. 412.

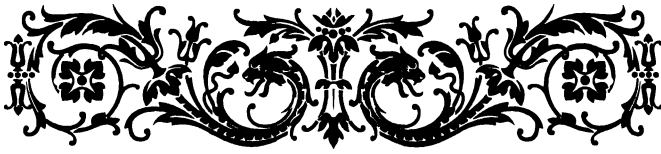
²³⁰О французских изданиях трактата см.: *Knecht R.J. The Rise and Fall of Renaissance France*. P. 105.

них с точки зрения практической морали. Неприятие схоластики, христоцентризм и закономерно вытекающий из него библицизм «нового благочестия»²³¹ — эти черты характерны и для мысли Колета²³². Полагаем, что это сходство, как и близость мистических исканий Колета мистицизму «нового благочестия» были недооценены историками, но для более обстоятельных выводов требуется специальное исследование.

Итак, подводя итог анализу путешествия Колета, следует отметить отсутствие надежных свидетельств его обучения в каких-либо университетах Италии и Франции (за исключением Орлеана). Полагаем, что программа его занятий носила свободный характер и включала преимущественно религиозные и юридические штудии. Даже его увлечение идеями флорентийских неоплатоников было тесно связано с его библистическими занятиями. Уже в этот период отчетливо обозначилось различие интеллектуальных устремлений Колета с традиционной гуманистической программой “*studia humanitatis*”. В отличие от Линакра, Гроцина, У. Лили и многих других английских гуманистов он не стал приверженцем античной культуры. Осознавая себя человеком церкви, Колет готовился к служению делу ее обновления. И этой цели он неуклонно следовал. Усиленные занятия правом впоследствии дали ему возможность разработать программу клерикальной реформы, а изучение Св. Писания и патристического наследия, о чем сообщал Эразм, отвечало его стремлению к проповеди Христа. Он имел возможность познакомиться с различными течениями ренессансной культуры. Можно констатировать, что ближе всего его воззрения, явленные в оксфордских лекциях вскоре после путешествия, соприкоснулись с духовными исканиями Лефевра д’Этапля. Вероятно, именно в Италии Колет начал изучение наследия апостола Павла, к публичным толкованиям которого он приступил, вернувшись в Англию в самом начале 1492 г.

²³¹Помимо классических исследований А. Химы (*Hyma A. The Christian Renaissance: a History of the Devotion Modern*. 2nd ed. N.Y., 1965; *The Brethren of the Common Life: Gerard Groote and the Founding of the Brotherhood*. Grand Rapids, 1950) см. также: *Devotio Moderna: Basic Writings (Classics of Western Spirituality)* / Ed. J. Van Engen. Mahwah (N.J.), 1988; *Fuller D.R. The Brotherhood of the Common Life and Its Influence*. N.Y., 1995; *Engen J.V. Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia, 2008. О связях «нового благочестия» с гуманизмом и Реформацией см.: *Post R.R. The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden, 1968; *Лозутова М.Г. Значение “Devotio Moderna” («Нового благочестия») для Северного Возрождения и Реформации // Культура Возрождения и Средние века*. М., 1993. С. 63—72; *Она же. Истоки и организационные формы «нового благочестия» // СВ*. 2000. Вып. 61. С. 225—253; *Немилов А.Н. Немецкие гуманисты XV в. Л.*, 1979. С. 27—33, 42, 44.

²³²Подробнее см.: *Софронова Л.В. Джон Колет и “devotio moderna” // Проблемы истории и творческое наследие профессора Н.П. Соколова*. Н. Новгород, 1998. С. 105—115.



Глава III
Джон Колет
и гуманизм:
своеобразный характер
учености христианского
интеллектуала



Классические языки в творческом арсенале Колета: границы образованности

«Широкая пропасть отделяет Колета от Фичино в использовании латинского языка: утонченная риторика [флорентийца] выдает уверенную манеру признанного мастера. Латинские заметки Колета, напротив, выглядят неуклюжими и невразумительными. В целом, его латынь — не затронутый гуманистической реформой язык типичного англичанина эпохи позднего Средневековья»¹.

Такой суровый вердикт латинскому стилю Колета вынес С.Р. Джейн, и, надо признать, определенные основания для столь уничижительной оценки у него имелись. Американский ученый имел в виду язык переписки Колета с М. Фичино и его маргинальных заметок на томе «Эпистол» последнего. Действительно, латынь этих Колетовых текстов отличается от риторики Фичино однообразием и скудостью лексики², отсутствием сложноподчиненных связей и изысканных риторических приемов. Однако прежде вынесения окончательной оценки латинскому стилю Колета следует учесть, что принадлежащая Колету часть переписки представляет собой черновой набросок, передающий вкратце суть послания. Маргиналии также скорее отражают Колетову технику работы с первоисточником, воспроизводя ассоциативные связи и размышления, возникшие у автора при прочтении данного послания, чем его латинский стиль. Несомненные риторические достоинства Фичиновой латыни были результатом тщательной полировки текста, предназначенного не только непосредственному адресату, но широкому кругу читателей. Колет, напротив, не стремился ни к публикации, ни к сохранению своих сочинений. Язык его составленных для себя и наспех заметок при сопоставлении со стилем эпистол Фичино, действительно, выглядит бедным и безыскусным. Данное резюме, однако, не может быть распространено на другие его произведения.

Между тем, имеются свидетельства современников, слышавших его публичные выступления — лекции, проповеди. В частности, Эразм,

¹ *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. P. 12—13.*

² Например, см. пассаж, который С.Р. Джейн обоснованно назвал «мучительной попыткой сравниться с Фичино в красноречии»: “Tuos libros legens, ut videor vivo, quanto magis te videns viverem vidende et colende, Marsile. Tua epistola non solum vivo, ut videor, sed bene vivo. Te ipsum si iam videre et cernere potero, beatus ero <...> At interea sustine me in ea vita tui partiali. Hunc annum tua epistola me tenuisti in vita. Ei alteram adde et alterum annum vivam” // *Ibid. P. 19.*

став слушателем Колетовых истолкований Посланий апостола Павла в Оксфордском университете в октябре 1499 года, писал:

«Невозможно выразить, как глубоко тронул и восхитил меня твой стиль, такой спокойный, сдержанный, искренний, идущий от самого сердца, бьющий, как чистый фонтан, ровный, во всех отношениях понятный, открытый, простой, полный благоразумия, без какой-либо шероховатости, мудрености и путаницы, что мне показалось, будто в твоих сочинениях я ясно увидел образ твоей души. Ты умеешь выразить то, что желаешь сказать, и желаешь того, о чем говоришь. <...> Наконец, с какой-то отрадной легкостью ты без усилий передаешь то, что другой может выразить с величайшим трудом»³.

Итак, если верить Эразму, латинский язык Колетовых комментариев поразил его совершенством элоквенции. Столь высокая похвала, тем более высказанная в письме самому Колету, могла быть не совсем искренней: «ars laudandi» было в полной мере присуще Эразму. Однако в письме лорду Маунтджою он также указывал на «humanitas» Колета⁴, затем в биографии отмечал, что его английский друг «был красноречив как от природы, так и благодаря образованию», «в устной речи ему было присуще удивительное богатство языка» (Vitaе. 523: 522—524). Латинский стиль Колета в гуманистических кругах Англии служил эталоном элоквенции. Томас Мор, например, говоря о Дж. Лонглэнде, называл его за выдающееся красноречие «вторым Колетом»⁵.

Приведенные здесь свидетельства носят общий характер. Их дополняет сообщение Джорджа Лили (ум. 1559 г.), сына первого учителя школы св. Павла, в котором не только констатируется риторическое мастерство Колета, но отмечены две его характерные черты — чистота и лаконичность: «Из нескольких его [Колета — Л.С.] дружеских писем к Эразму можно увидеть, что они написаны чистейшим латинским стилем и с лаконской краткостью»⁶. Действительно, сохранившиеся тексты

³ “Quid ego nunc dicam, vir optime, quantum me affecerit delectaritque stilus ille tuus, placidus, sedatus, in affectatus, fontis limpidissimi in morem e ditissimo pectore scatens, aequalis, sui undique similis, apertus, simplex, modestiae plenus, nihil usquam habens scabri, contorti, conturbati; vt mihi plane visus sim animi tui simulacrum quoddam tuis in literis agnovisse? Loqueris quae vis, vis quae loqueris. Verba in pectore nata, non faucibus, sententiam sponte sequuntur, non illa voces sequitur. Denique felici quadam facilitate ea sine cura effindis, quae vix alius summo studio possit exprimere” // OE. I. P. 245. Ep. 107.

⁴ “mihi dulcescat Anglia tua, <...> partim Coleti Charnocique Prioris humanitate” // OE. I. P. 267. Ep. 115.

⁵ Мор Т. Письмо к монаху // *Осиновский И.Н.* Эразм Роттердамский и Томас Мор. С. 191.

⁶ “Sed purissimam Latinae linguae elocutionem, eandemque Laconica brevitate compositam, ex aliquot ejus ad Erasmum familiaribus epistolis colligere licet” // *Lily G.*

лекций и Соборной проповеди подтверждают его вкус к классической латыни. Сам Колет называл ее “bona latina”, имея в виду «старую латинскую речь и истинно римский язык, который был во времена Туллия, Саллюстия, Вергилия, Теренция». По его словам, он отвергал «всё варварство, всю порчу, все искажения, которые позже невежественные темные глупцы внесли в этот мир, и которыми была <...> отравлена прекрасная латинская литература»⁷. Из-за испорченного латинского языка сочинения средневековых схоластов воспринимались Колетом как «бумагомарательство (“blotterature”), а не литература»⁸. В биографии Эразм подтверждает, что его друг «в речи не выносил варваризмы и солецизмы» (*Vitae*. 517: 330). Блестящий лингвист, Роттердамец спустя годы в «Диалоге о правильном произношении в латинском и греческом языках» (1528) все же вспомнил о фонетической погрешности, которая была свойственна Колету:

«Шотландцы часто произносят *i* вместо *e* и говорят “*faciibat*” вместо “*faciebat*”. Такую привычку имел Джон Колет, который во всех других отношениях был хорошо образован и правильно говорил. И хотя друзья часто исправляли его, эта привычка настолько глубоко укоренилась в нем еще с детства, что он так никогда и не смог уйти от этого, ни в речи, ни в письме»⁹.

В пособии для учеников своей школы Колет высказал мнение, что наилучший способ приобретения искусства слова — подражание древним авторам, так как «чтение хороших книг <...> образцов ораторского красноречия и <...> легкое им подражание “with toung and pen” более способны привить истинное красноречие, чем все традиции, правила грамматики и наставления учителей»¹⁰. По сообщению Эразма, Колет прошел именно такой путь освоения латинской риторики, изучая тех авторов, которые «передают свою мудрость на чистой и ясной латыни в стихах и прозе»¹¹. Роттердамец, отчасти не соглашаясь с Колетом в его

Virorum aliquot in Britannia qui nostro seculo eruditione et doctrino clari memorabilitesque fuerunt, elogia per G. Liliū enarta. Basle, 1559. P. 86—87. Данный отрывок цитируется также С. Найтом: *Knight S. The Life of Dr. John Colet*. P. 221.

⁷ *Statuta Scholae Paulinae*. P. 1044.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Erasmus Roterodamus. De recta Latini Grecique sermonis pronuntiatione dialogus*. 1528 // *CWE*. Vol. 26: 4. P. 412—413.

¹⁰ *Ioannis Coleti Theologi olim decani divi Pauli, Aeditio cum quibusdam G. LiLi Grammatices Rudimenta // Lupton J.H. A Life of John Colet*. L., 1887. App. B. P. 292.

¹¹ Ср.: «Он не считал, что способность правильной речи достигается за счет предписаний грамматиков. Он решительно утверждал, что они препятствуют хорошему говорению, которое достигается только путем изучения лучших авторов» // *Vitae*. 523: 519—522.

низкой оценке грамматических правил, добавил, что тот «сам и поплатился за это свое мнение. Хотя он был красноречив как от природы, так и благодаря образованию, хотя ему в устной речи было присуще удивительное богатство языка, но при письме он то и дело допускал ошибки, которые обычно замечали критики. Именно из-за этого, если я не ошибаюсь, он воздерживался от написания книг» (*Vitae*. 523: 522—526).

В целом, отмеченная Дж. Лили чистота латинского языка была присуща не только письмам к Эразму, но и другим сохранившимся сочинениям Колета. «Подмеченные критиками» грамматические ошибки, по мнению переводчиков его трудов, очень редки¹², особенно если учесть, что тексты не готовились к печати. Но сообщение Эразма об отказе его друга издавать свои труды из-за погрешностей языка¹³ представляется нам вполне достоверным, поскольку перфекционистские требования предъявлялись Колетом не только к своим трудам, но к любому другому выполняемому делу¹⁴.

Вторая характерная черта латинского стиля Колета — «Лаконская краткость» — проявляется в отсутствии так называемой «полировки» (“*expolitio*”), уснащения текста различными средствами украшения. В отличие от многих гуманистов-современников, озабоченных стилистикой, Колет высказывался прямо, адекватно, ясно и недвусмысленно. Именно эта прямота имелась в виду Эразмом в приведенном выше пассаже, где Роттердамец указывает на простоту, понятность, искренность, открытость языка Колета¹⁵. По справедливому замечанию К. Джерротт, слог Колета близок языку итальянского неоплатоника Джованни Пико

¹² Так, в маргиналиях употребляются “*fuerat*” вместо “*fuisset*”, “*objectis*” вместо “*objectibus*”, “*fores*” вместо “*foras*”; в «Соборной проповеди» — “*confirmatio*” вместо “*conformatio*”. Также см.: *Ad Corinthianos*. Notes. P. 283—336.

¹³ Как полагает Д.Ф. Томсон (*Thomson D.F.S. Erasmus and Paris // Classical Heritage in France / Ed. G. Sandy. Leiden, 2002. P. 119*) Колет не мог публиковать свои труды по библейской экзегетике из-за отсутствия у него степени доктора богословия.

¹⁴ На эту сторону его характера особое внимание уделено в новейшей биографии Колета: *Arnold J. Dean Colet of S. Paul's*. P. 30—37. Кстати, Эразм после этих слов восклицает: «О если б он этого не делал! Ибо я мечтал узнать мысли этого человека, каким бы языком они ни были изложены» // *Vitae*. 523: 525—527.

¹⁵ ОЕ. I. P. 245. Ep. 107. Сам Эразм нередко прибегал к двусмысленностям, за что получил от Лютера заслуженное сравнение с Протеем (*Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 292*). Один из примеров можно найти и в биографии Колета, например, во фразе: «Его чрезвычайно удивляло [правило о том], что священнику, даже занятому, неважно — дома ли, в пути ли — следует ежедневно произносить пространные молитвы; ибо он очень настаивал на том, чтобы церковная служба совершалась достойно.» Семантика слова “*admirabatur*” (“удивляло») предполагает, скорее, положительную реакцию Колета (удивление, восхищение), но последняя часть предложения указывает на порицание Колетом этого обычая.

делла Мирандола¹⁶. В отличие от Эразма и Фичино, Колет, как и Пико, говорил и писал “*sufficienter et dilucide*” (достаточно кратко и понятно).

Краткость не исключает использования различных приемов ораторского искусства. Стиль большинства сохранившихся произведений Колета можно охарактеризовать как гомилетический — даже его комментарии к Посланиям апостола Павла в большей степени представляют собой проповеди, а не академические труды по библейской экзегетике. Это обстоятельство определило особенности его стилистики. Предназначенные для широкой аудитории, тексты Колета отличаются, прежде всего, дидактичностью. Автор стремится не только информировать читателя или слушателя, но объяснить, соотнести, прокомментировать и, в итоге, вызвать ответный отклик. Его цель — не пленить риторическим совершенством речи, а максимально эффективно донести до своей аудитории нужную мысль. Этой цели отвечают предельная порой эмоциональная насыщенность¹⁷, использование разговорных форм, обыденных слов с усилительным значением («вдалбливаю в ваши уши»), экспрессивно-оценочных эпитетов¹⁸. Не единственной, но излюбленной стилистической фигурой Колета была параномазия. Наиболее выразительные случаи ее применения — “*non conformate, sed reformate*” (в «Соборной проповеди»); “*non dominica sed daemonica*” (в “*Ad Corinthianos*”). Параномазия, как и другие фигуры речи, используется Колетом не ради изящества слова, а для усиления действенности произносимых слов.

С такой же целью уточнить смысл комментируемого пассажа или отдельного слова в текст включены греческие слова. Например, в объемном комментарии “*Ad Corinthianos*”, представляющем собой более чем стостраничный том, использовано девять греческих слов, как на-

¹⁶ Jarrott C. Introduction // *Ad Corinthianos*. P. 25.

¹⁷ Она проявляется в обилии восклицательных предложений, («Как велики нынче жадность и жажда славы и почестей в служителях церкви!» «О жадность — мать всякого беззакония!» «Какое скудоумие! Какое ослепление! Выдумки глупцов!»), риторических вопросов («Кто не видит этого? Кто, видя это, не скорбит?» «Нужно ли мне перечислять остальное?»), императивных форм («Вы, отцы, вы священство и весь клир! Откройте, наконец, глаза, пробудитесь от сна в этом беспомысленном мире; восстав, наконец, услышите св. Павла, вопиющего к вам!»)

¹⁸ Экспрессивно-оценочная лексика характерна, прежде всего, для пассажей критической направленности. Например, см.: «О, священники! О, священство! О, ужасная дерзость этих преступнейших людей нашего времени! О, проклятое бесчестие этих жалких священников (*sacerdotilorum*), великим множеством которых отмечен наш век! Они не страшатся прийти в храм, к алтарю Христа, к божественной литургии кто из харчевен и лупанариев, кто от блудниц или — о, гнусный грех! — от зловонного лона любовника! О, распутнейшие человечешки (*homunculi*)! На вас однажды падет Божья кара настолько тяжелая, насколько вы бесстыдно вмешивались в божественную службу. Иисусе Христе, омой нас, не только ноги, но и руки и голову!» // *De ecclesiastica hierarchia*. P. 225.

писанных по-гречески, так и в латинской транскрипции. По сравнению с Эразмом и Мором, Колет скуп на их употребление, что, как мы увидим, объясняется его поздним обращением к изучению второго древнего языка. Однако важно отметить, что употребление греческих терминов в тексте всегда оправданно логикой рассуждений и служит более глубокому пониманию комментируемого отрывка¹⁹.

Завершая анализ латинского стиля Колета, упомянем принципиальное высказывание Колета об искусстве красноречия, которое содержит объяснение особенностей его риторики: «Ни человеческими силами, ни способностями ума, как ни велика его сила, ни духом мира сего, ни с помощью человеческого учения, а также красноречия, какого бы рода и сколько бы его ни было накоплено, человек не сможет приблизиться к тому, что Бог задумал в своем абсолютном разуме, превосходящем всякое разумение и исполнил по своей абсолютной воле»²⁰. Итак, владея гуманистическим искусством слова²¹ — “*stilo Tulliano*”, — Колет не был поверхностным имитатором классической риторики и критически отзывался об античном искусстве красноречия, если его использование превращается в самоцель. Колет мог сказать о себе словами любимого им апостола: «И слово мое, и проповедь — не в убедительных словах мудрости, но в явлении Духа и силы» (I Кор. II: 4). Ссылаясь на пример св. Павла, назвавшего эллинскую мудрость, риторику в том числе, суемудрием и безумием (I Кор. III: 19—20), он полагал бессмысленным применение изоощренной риторической техники при проповеди и толковании Евангелия.

¹⁹ В частности, в рассуждениях о двойственной природе Христа (*Ad Corinthianos*. P. 91, 292) он применяет наряду с латинским словом “*DeusHomo*” Оригеново θεάνθρωπος, которое мог заимствовать из «Против Цельса», где Ориген использует данный термин. Упоминание Колетом «Против Цельса» см.: *Letter to Radulphus*. Cap. IV. P. 182. С. Джейн полагает (*Jaune S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 32), что Колет воспринял это слово через М. Фичино, но историк не привел убедительных доказательств своего вывода. Колетом используются и другие греческие слова, либо написанные по-гречески, либо в латинской транскрипции. Также см. в *Ad Corinthianos*. P. 237(*entelechia*), P. 256 (*χαρίζομαι*) и серию однокоренных слов *χάρις*, *χάρισμα*, *χαριτόω*), P. 281 (*εὐλογία*). Б. О’Келли отмечает, что употребление греческих терминов всегда оправданно логикой рассуждений. Особенно значимо в толковании слов апостола Павла о любви (I Кор. XIII: 1—3) тонко подмеченное различие между “*ardeam*” (*καυθήσωμαι*) и “*gloriar*” (*καυχῆσωμαι*): *Ad Corinthianos*. P. 265, 332.

²⁰ “*Humanis viribus facultate rationis quantum maxime potentis, spiritu huius mundi, adminiculis humane doctrine ac eloquentie quibusquumque et quantisquumque accumulatis, non valet homo aspirare ad ea que Deus in sua absoluta ratione et voluntate longe supra omnem rationem molitur et praestat*” // *Ad Corinthianos*. P. 98.

²¹ Трудно согласиться с мнением Д.Ф. Томсона, который, сославшись единственно на приведенные выше слова Эразма об ошибках Колета, поместил последнего «на другой конец спектра» гуманистической латыни: *Thomson D.F.S. The Latinity of Erasmus* // *Erasmus* / Ed. T.A. Dorey etc. L., 1970. P. 118.

Все указанные особенности латинского стиля Колета можно резюмировать словами Эразма, сказанными им по поводу лекций Колета: «Слова рождаются в самом сердце, а не на языке, слова следуют за мыслью, а не мысль идет за звуками голоса»²². Такая элоквенция, всегда адекватная предмету и обстоятельствам речи, заслуживает названия истинного цицеронианства.

Во второй половине XIX в. утвердилось и вплоть до недавнего времени не подвергалось сомнению представление о серьезном владении Колетом древнегреческим языком и чтении им греческих авторов в оригинале. Исследователям казалось невероятным, что соратник Гроцина, Линакра, Эразма, Мора, Лили — блестящих знатоков второго древнего классического языка — мог, проделав традиционный образовательный маршрут на континенте, остаться в стороне от модных греческих штудий. Использование им греческих слов, знание сочинений Платона, неоплатоников, а также включение им в учебную программу школы св. Павла греческого языка рассматривались как убедительные аргументы его двуязычной гуманистической учености²³.

Обращение к источникам позволяет внести в данное утверждение принципиальное уточнение — Колет не считал необходимым учить греческий почти до пятидесяти лет, до 1516 г. Стимулом к началу греческих штудий послужило издание Эразмом греческого текста Нового Завета и исправленного на его основе латинского перевода. В июне 1516 г. Колет писал своему другу: «Что до меня, то я так захвачен твоими штудиями и столь очарован твоим новым изданием, что оно вызвало во мне самые разные чувства. С одной стороны, я стал сожалеть, что не выучил греческий, без которого мы ничто. С другой — радуюсь тому свету, который несут лучи твоего гения»²⁴. В том же письме он сообщает, что, «памятуя о

²² “Verba in pectore nata, non faucibus, sententiam sponte sequuntur, non illa voces sequitur” // OE. I. P. 245. Ep. 107. Спустя почти двадцать лет эта характеристика в диалоге «Цицеронианец» (1528) будет трактоваться Эразмом применительно к широкому кругу гуманистов — мастеров красноречия как главное свойство ораторского искусства Цицерона. Ср.: Брагина Л.М. Эразм и итальянские гуманисты // Эразм Роттердамский и его время. С. 48—49.

²³ См.: Seeborn F. The Oxford Reformers. P. 41, 65; Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 95; Marriott J.A.R. The Life of John Colet. P. 34. Данное положение, утвердившись в английской историографии еще в XIX в., до сих пор представляется настолько естественным, что и ныне на сайте Кембриджского университета (Эммануил Колледжа) говорится, что Колет изучил греческий язык на континенте и использовал его для толкования Нового Завета: <http://www.emma.cam.ac.uk/collegelife/chapel/windows/>; <http://www.emma.cam.ac.uk/collegelife/chapel/windows/display.cfm?id=4>. Ср.: Осинковский И. Н. Эразм Роттердамский и Томас Мор. С. 18.

²⁴ “Ego vero ita amo tua studia et istam tuam nouam aeditionem ita amplector, vt in eadem varie afficiar. Nam nunc dolor me tenet quod non didicerim Graecum sermonem, sine cuius perita nihil sumus; nunc gaudeam in ista luce quam tu ex sole tui ingenii emisisti” // OE. II. P. 257. Ep. 423.

Катоне, учившем греческий в старости», и следуя примеру своего ровесника Эразма, который в тот момент учил древнееврейский, решил выучить язык, несмотря на преклонный возраст²⁵. Спустя два месяца — в сентябре 1516 г. — Мор сообщал Эразму новость о греческих уроках Колета²⁶, а тот не замедлил передать ее Рейхлину: «Колет теперь, будучи старцем, корпит над греческим»²⁷. Итак, данные переписки свидетельствуют, что к серьезно-му изучению второго классического языка Колет приступил за три года до смерти. Даже если он достиг своей цели, это не могло заметно отразиться на его творчестве, поскольку все свои сочинения он создал в предшествующий — безгреческий — период. Вероятно, грецистом Колет все же не стал. Так, он упоминается в 1516 г. в одном из писем Эразма в перечне английских сторонников И. Рейхлина²⁸, с пометкой: «Все они знают греческий, за исключением Колета»²⁹. Но в любом случае, факт поддержки им немецкого гуманиста указывает на осознание Колетом к этому времени значения древних языков для теологии, для христианского благочестия.

²⁵ “Applicabo me, si patieris, et adiungam lateri tuo, exhibeboque me tibi discipulum etiam in discendo Graece, quanquam iam priuectus aetate et prope senex; memor Catonem senem Graecas literas dididisse, agnoscens etiam te, qui es mecum per aetate et annis, nunc Hebraicis literis te dare” // Ibid. P. 258—259. («Я целиком посвящу себя и, если позволишь, присоединюсь к тебе и даже стану твоим учеником в изучении греческого языка, хотя я уже стар годами и почти старик; но я помню, что Катон уже старцем выучил греческий, я также узнал, что и ты, равный мне по возрасту и годами, теперь занялся еврейским языком»).

²⁶ “At Coletus iam graecatur strenue, usus in ea re precaria opera Clementis mei” // OE. II. P. 347. Ep. 468. («Колет уже трудится усердно над греческим с помощью, которую добровольно оказывает ему мой Клемент»). Джон Клемент (1500—1572) — воспитанник Т. Мора, ученик школы св. Павла, воспитатель детей и секретарь Мора, увековеченный автором в первой части «Утопии». Клемент был знатоком классического наследия, в Оксфорде читал лекции по риторике и греческому языку; будучи доктором медицины, возглавлял Лондонскую коллегию медиков. Ему принадлежат переводы с греческого на латынь «Посланий святого Григория Назианзина», «Гомилий Никифора Каллиста о греческих святых», «Посланий папы Целестина I Кириллу, епископу Александрийскому». Подробнее см.: *Bietenholz P.G.B. John Clement* // CE. II. P. 311—312.

²⁷ “Scribe <...> Coletus; is iam senex graecatur” // OE. II. P. 351. Ep. 471. В сентябре 1516 г. Колету было 49 лет.

²⁸ Это письмо № 471. Вместе с другими посланиями Эразма (№ 324, 457) оно было включено И. Рейхлином во вторую (1519 г.) часть «Писем знаменитых людей» (“*Illustrium virorum epistolae, Hebraicae, Graecae et Latinae ad Ioannem Reuchlinum Phorcensem*”).

²⁹ “Amici sunt Reuchlino in Anglia doctissimi: M. Guilielmus Grocinus, theologus. Thomas Linacrus, medicus regius. Cutbertus Dunstanus, iureconsultus, Archiepiscopi Cantubriensis cancellarius. Guilielmus Latamerus, theologus. Ioannes Coletus, decanus S. Pauli Londini. Tomas Morus Londoniensis, iudex et aduocatus disertissimus. Andreas Ammonius secretarius Lucensis, doctissimus. Omnes sciunt Graece excepto Coletus” // OE. II. P. 350. Ep. 471. Впервые на этот источник обратил внимание Дж. Глизон: *Gleason J.B. John Colet*. P. 58, 104.

Вероятно, иной позиции он придерживался во время Grand Tour, приняв интерес многих современников-гуманистов к греческому всего лишь за интеллектуальную моду. Он не стал ей следовать, прагматически «готовя себя к проповедованию Евангелия»³⁰. Думается, Колет поступал так в силу ряда причин. Прежде всего, его невнимание к греческому аспекту “*studia humanitatis*” можно объяснить, с одной стороны, доступностью важных для него греческих текстов — сочинений восточных Отцов церкви — в латинских переводах³¹ и малочисленностью религиозных сочинений на греческом, с другой³². Кроме того, даже спустя полвека после времени путешествия Колета католическая церковь анафематствовала всякого, кто не признает Вульгату в качестве священного и канонического текста³³. Вульгата воспринималась большинством современных теологов как аутентичный, не нуждавшийся в исправлении на основе греческих списков, текст³⁴. Видимо, Колет придерживался такого же мнения. Кроме того, корректировка официально признанного церковью Св. Писания многим виделась опасной в виду возможного ослабления веры из-за различий в текстах. О том, что такие различия стали очевидны читателям Эразмова перевода, свидетельствуют слова, приписываемые Т. Линакру: «Или это (греческий текст Эразма — Л.С.) — не Еванге-

³⁰ “...iam tum se praeparans ad praeconium sermonis Euangelici” // *Vitae*. 515: 280.

³¹ *Geanakoplos D.J.* Interaction of the “Sibling” Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330—1600). New Haven—London, 1976. P. 265 etc.

³² Среди греческих текстов, изданных до середины 90-х гг. XV в. преобладали грамматики, литературные памятники, сочинения ораторов, философов, труды по медицине. Даже если учитывать не только печатные издания, как это делает Дж. Глизон (*Gleason J.B.* John Colet. P. 59, 354), но и рукописи, все равно сочинения религиозного характера на греческом языке в этот период были редки. Подробнее см.: *Wilson N.G.* From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance. L., 1992. P. 127—162.

³³ См. декрет «О каноне Священного Писания» (“*Decretum de Canonicis Scripturis*”) IV сессии Тридентского собора от 8 апреля 1546 г.: “*Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentis, pro sacris et canonicis non susceperit <...> anaphema sit*” // *Canones et decreta sacrosancti oecumenici Consilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV. Pontificis Maximus cum partum subscriptionibus / Editio stereotypa nona.* Lipsiae, MDCCCLXVI. P. 16.

³⁴ “*Synodus <...> statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et nemo illam reiiicere quovis praetextu audeat vel praesumat*” // *Canones et decreta Consilii Tridentini.* P. 16—17. *Decretum de editione et usu sacrorum librorum.* («Собор <...> постановил и провозглашает, что это старое издание Вульгаты, которое подтверждено использованием в самой церкви в течение несколько веков, следует считать в публичных лекциях, диспутах, проповедях и толкованиях подлинным, и никто не может под каким-либо предлогом осмелиться отвергнуть её»).

лие, или мы — не христиане»³⁵. Поэтому, как справедливо подчеркивает И.Н. Осинковский, в спорах о достоверности латинской Библии не только схоласты-обскуранты придерживались охранительной позиции, но и многие представители гуманистического движения³⁶. Например, лувенский теолог Мартин Дорп (1485—1525), старый друг и единомышленник Эразма, публично осудил его труды по переводу Нового Завета на греческий язык. Гуманист Эдуард Ли (ок. 1482—1544), архиепископ Йоркский, сам знавший греческий язык, также обвинял Роттердамца в искажении Св. Писания, опубликовав целый том своих замечаний³⁷. Полемика о значении древних языков в профессии теолога и в деле реформы церкви затронула самых близких Колету людей. Защиту дела Эразма взял на себя Т. Мор, оценивший издание греческого Нового Завета как истинный подвиг ученого³⁸. Он публично выступил против М. Дорпа, Э. Ли и других противников Эразмова перевода³⁹. Показательно, что в этой полемике Мор апеллирует к неким письмам Колета, в которых тот убеждает других тщательно прочитать перевод Эразма, что, по его убеждению, сулит большую пользу⁴⁰. Эти послания не сохранились. Исследователям неизвестно, кому и как писал Колет в связи с греческим Новым Заветом. Но в одной из эпистол этого времени можно обнаружить его оценку труда Эразма, которая часто цитируется учеными: «Имя Эразма никогда не погибнет»⁴¹. Не зная греческого языка, Колет читал исправленный ла-

³⁵ Цит. по: *МакГрат А.* Богословская мысль Реформации / Пер. с англ. В.В. Петлюченко. Одесса, 1994. С. 76.

³⁶ *Осинковский И.Н.* Эразм Роттердамский и Мартин Дорп. С. 46—47. Также см.: *Rittmel E.* Erasmus' Annotations on the New Testament. Toronto, 1986. Chapter 4.

³⁷ Два письма М. Дорпа против Эразма см.: ОЕ. II. Р. 10—16; Ер. 304; Р. 126—136; Ер. 347. Там же (ОЕ. II. Р. 90—114; Ер. 337) см. ответ Эразм Дорпу. Полемика с Э. Ли анализируется в статье: *Осинковский И.Н.* Эразм Роттердамский, Эдуард Ли и Томас Мор // *Осинковский И.Н.* Эразм Роттердамский и Томас Мор. С. 59—67.

³⁸ *Мор Т.* Читателю о Новом Завете, переведенном Эразмом Роттердамским // *Мор Т.* Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1973. С. 69.

³⁹ Русский перевод этих апологий, выполненный Ю.Л. Каган, см.: *Осинковский И.Н.* Эразм Роттердамский и Томас Мор. С. 142—217.

⁴⁰ «Я называю <...> отца Джона, епископа Рочестерского <...> Я называю Колета, учение и святее которого у нас никого уже не было несколько столетий. Существуют их письма, отправленные не только Эразму: в них можно увидеть их благодарность. <...> Но есть их письма к другим людям, в них они всячески убеждают тщательно прочитать перевод Эразма и сулят от этого большую пользу. Джон Лонгленд, декан Солсберийский — его заслуги можно определить кратко: это — второй Колет, красноречие его можно услышать, чистоту его жизни можно увидеть! Он не перестает говорить, что Эразмовы занятия Новым Заветом помогли ему понять его больше, чем почти все прочие комментарии, которые у него были» // *Мор Т.* Письмо к монаху // *Осинковский И.Н.* Эразм Роттердамский и Томас Мор. С. 191.

⁴¹ "Nomen Erasmi nunquam peribit, sed gloriae dabis nomen tuum sempiternae" // ОЕ. I. Р. 257. Ер. 423.

тинский перевод. Кстати, для оформления этого текста Эразм привлек, скорее всего, благодаря посредничеству Колета, знаменитого копииста Питера Мегена (1466?—1540), в предыдущие годы выполнившего немало заказов декана⁴². Таким образом, Эразмовы филологические штудии над Новым Заветом окончательно убедили Колета в необходимости овладения вторым древним языком. Во время путешествия в Италию подобный стимул у него отсутствовал.

Вероятно, с 1509 г., когда Колет внес в Устав создаваемой им новой грамматической школы при соборе св. Павла требование учить детей не только латинской, но и греческой словесности, можно говорить об изменении его позиции в данном вопросе. Вместе с тем, прошло еще несколько лет, прежде чем он в 1516 г. начал сам изучать греческий.

Незнание Колетом второго древнего языка побуждает скорректировать несколько историографических штампов, касающихся его отношений с Эразмом. Обычно в исследованиях по истории английского Ренессанса конца XV в. упоминается восторженное мнение Роттердамца об образованности английских гуманистов, в том числе Колета, об их серьезных познаниях в латинской и греческой словесности:

«...Никогда и ничто на свете не понравилось мне больше, чем эта страна! <...> сколько здесь доброжелательности и учености! И какая ученость — не поверхностная, пошлая и показная, но истинная, глубокая, доподлинно древняя, так в латинской, так и греческой словесности. <...> Когда я слушаю моего друга Колета, мне кажется, что я слушаю самого Платона. Кто не удивится обширным познаниям Гроцина? Как глубоки и утонченны суждения Линакра! <...> Изумительно, сколь велики плоды древней учености в этой стране!»⁴³.

Как правило, искренность слов Роттердамца не подвергалась сомнению. Вероятно, близкое знакомство с многими из тех, кого он столь высоко оценивал, а также действительно глубокое знание Гроцином, Линакром, Мором греческого языка были тому причиной, хотя основания для сомнений также имеются. Столь лестное мнение было вы-

⁴² П. Меген из Брабанта, известный среди гуманистов как Питер Одноглазый (Petrus Monoculus, Petrus Magius, Petrus Cocles, Unoculus, Cyclops), был писцом и курьером, выполнявшим поручения многих нидерландских, немецких и английских гуманистов. С 25 марта 1530 г и до самой смерти Меген служил при дворе Генриха VIII королевским писцом. Подробнее см.: *Trapp J.B. Pieter Meghen 1466/67—1540 Scribe and Curier // Erasmus in English. 1981. № 11. P. 28—35; Idem. Pieter Meghen // CE. II. P. 420—422.* Помимо латинского текста Писания П. Мегеном также переписаны все труды Колета: *Trapp J.B. John Colet, His Manuscripts and the Ps.-Dionysius. P. 205—221.*

⁴³ ОЕ. I. P. 273—274. Цит. в пер. И.Н. Осиновского: *Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм и Реформация. С. 70.*

сказано Эразмом, находящимся в Англии (5 декабря 1499 г.) в письме английскому гуманисту Роберту Фишеру⁴⁴, которого он обучал латыни несколькими годами ранее. В том же письме он советует своему бывшему ученику, отправившемуся в Падую для юридического образования, выучить греческий язык: «Англия твоя, безусловно, ждет тебя не только с высшей степенью в юриспруденции, но также говорящим как на латыни, так и по-гречески»⁴⁵. Таким образом, Эразм уже тогда осознавал необходимость знания второго древнего языка. Его оценка учености Гроцина, Линакра, Мора соответствовала истине. Но к характеристике Колета как «второго Платона» не следует относиться доверчиво, также как и к похвалам Роттердамца в адрес явленной в оксфордских лекциях Колета образованности: «Англия <...> богата людьми, весьма сведущими в добрых науках, среди которых первым я, без сомнений, числю тебя, ты как никто другой располагаешь такой образованностью, скромностью нрава, и заслуживаешь всеобщего восхищения чистой своей жизни, но, прежде всего — высшей степенью учености»⁴⁶.

О какой восхитившей его учености говорил Эразм, если Колет не знал греческого языка и греческой литературы, а значительная часть латинских классических авторов также была оставлена им без внимания? Скорее всего, восторженный отзыв в обоих письмах надо оценивать, прежде всего, в контексте поисков Эразмом покровителя. На Колета, человека достаточно образованного, чтобы оценить его дарование, и состоятельного, из богатой и влиятельной семьи, им возлагались определенные надежды. Вероятно, именно они побуждали Роттердамца прибегать к традиционным в гуманистической эпистолографии комплиентам — “humanissimus”, “vir omnium laudatissimus”, “scientissimus”, “doctrinae commendatio”, “doctissimus”⁴⁷. Таким же комплиментом была и фраза о Платоне, которая, как уже говорилось ранее, не должна вводить нас в заблуждение относительно платонизма Колета. Только бого-

⁴⁴ Роберт Фишер (ум. 1511 г.) кузен известного Джона Фишера, епископа Рочестерского. В годы, предшествующие визиту Эразма в Англию (1497—1498 гг.) учился в Париже, под руководством Эразма осваивал латынь. Благодаря его протекции лорд Маунтджой стал патроном Эразма. В Падуе получил степень доктора канонического и гражданского права. Подробнее см.: *McConica J.K. Robert Fisher // CE. II. P. 39—40.*

⁴⁵ “Quare tua te expectat prorsus Anglia non modo iureconsultissimum, verum etiam Latine Graeeque pariter loquacem” // ОЕ. I. P. 273. Ep. 118.

⁴⁶ “Anglia tua <...> abundant <...> hominibus bonarum literarum scientissimis, inter quos, nemine reclamante, facile te principem numero: qui quidem ea sis doctrina, vt nulla morum probitate commendatus, tamen admirandus omnibus esse debeas, ea vitae sanctimonia, vt citra doctrinae commendation” // ОЕ. I. P. 245. Ep. 107.

⁴⁷ Об апологии вынужденной лесты см. письмо Эразма Жану Дезмарэ (Jean Desmarais): ОЕ. I. P. 398—403. Ep. 180; *Софронова Л.В., Хазина А.В. Письмо Эразма Роттердамского Жану Дезмарэ // Преподаватель XXI век. 2014. Т. 2 (2). С. 259—269.*

словский аспект образованности Колета мог действительно впечатлить Эразма⁴⁸, бывшего тогда страстным поклонником античной культуры⁴⁹.

Итак, значительную часть его жизни интеллектуальные устремления Колета ограничивались исключительно латинской ученостью. Среди английского духовенства уже в 1480—1490-е гг. были знатоки греческой словесности⁵⁰, в том числе, представители епископата — Джон Фишер, епископ Рочестерский, Джон Лонгленд, декан Солсберийский, Эдуард Ли, архиепископ Йоркский. Но в целом, это поколение английских гуманистов не включило греческий язык и греческую литературу в сферу своих научных интересов.

Ad fontes: круг чтения и познавательные приоритеты христианского мыслителя

Для характеристики интеллектуального облика Колета следует обратиться к анализу его общекультурных взглядов и практики литературного чтения. Такой подход, возможности которого пока не были использованы исследователями в полной мере⁵¹, убедительно обосновал сам Колет: «На каких пастбищах и с кем человек пасется, таким и становится»⁵². На наш взгляд, эта фраза может служить ключом для корректной интерпретации его познавательных приоритетов, характера эрудиции, что в свою очередь предоставит материал для более обо-

⁴⁸ В другом письме оксфордского периода (ОЕ. I. P. 268. Ep. 116) он описывал Колета как ревнителя и защитника «древнего богословия» (“...Coletus veteris illius theologiae vindex atque assertor”).

⁴⁹ В Парижский период приверженность античной поэзии сочеталась у Эразма с рекомендациями вместо римских классиков подражать христианским поэтам. См. его рассуждения в письме патрону епископу Генриху Бергскому от 7 ноября 1496 г.: ОЕ. I. P. 154. Ep. 49.

⁵⁰ О том, что во времена Колета знатоки греческого были немногочисленны, свидетельствует анекдотичный случай, приведенный С. Найтом в биографии Колета: некий автор, современник Колета, не зная греческого с его системой надстрочных знаков, толкуя фразу “ψυχη αιολος”, написал пятнадцать причин считать душу подобной флейте. Комментарий не учел различий между “αἰλος” (нематериальный) и “αὐλός” (духовой инструмент). Впоследствии этот случай был ошибочно отнесен к Колету, вероятно, оттого, что излагался в его биографии: *Spence J. Anecdotes*. L., 1825. P. 251. Ср.: *Jarrott C.A.L. Colet in History // Ad Corinthianos*. P. 61.

⁵¹ Первым обратил внимание на этот исследовательский аспект Дж. Трэпп, но в краткой статье, посвященной другим вопросам, он лишь поставил проблему: *Trapp J.B. John Colet, His Manuscripts and the Pseudo-Dionysius*. P. 214.

⁵² “In quibus agris et ut compascit homo, talis evadit” // *Ad Corinthianos*. P. 218.

снованного ответа на вопрос о месте Колета в общем спектре представителей английского Возрождения.

Колет, видимо, был равнодушен к эстетическому аспекту ренессансной культуры. В его творческом наследии мы не найдем ни воспоминаний об изобразительном искусстве итальянского Возрождения, свидетелем расцвета которого он был, ни каких-либо впечатлений о нем. Единственный пассаж, где, возможно, упоминается живопись, представляет собой фрагмент из IV главы парафраза «О церковной иерархии» о свойствах серафимов и их участии в таинстве совершения мира⁵³. В отрывке говорится: «Наше божественное миро заключается в самом Христе, которым мы все наполняемся и которым мы становимся благоуханными, по примеру серафимов, воспринимающих божественное благоухание непосредственно от Бога. Их двенадцать крыльев укрывают Христа, и, следовательно, божественное миро от несовершенных. По этой причине серафимы изображаются вокруг Христа и вокруг освящаемого мира»⁵⁴. Дж. Глизон указывает на последнюю фразу как на единственное впечатление Колета о живописи, ориентируясь, вероятно, на глагол “*depinguntur*”⁵⁵. Однако, здесь надо учесть два обстоятельства. Во-первых, данный пассаж Колета служит объяснением ранее описанного Псевдо-Дионисием древнего чина освящения мира: «Потом иерарх, взяв миро, ставит его на божественный жертвенник, покрытым двенадцатью крылами»⁵⁶. Под крылами следует понимать рапиды — опахала, использовавшиеся для защиты освященного мира от насекомых и пыли с изображением на них серафимов. В древней церкви рапиды делались из павлиньих перьев в виде крыльев, что и объясняет словоупотребление Ареопагита. Веяние рапид над сосудом с миром символизировало присутствие Небесных Сил при совершении таинства. Во-вторых, слово “*depingo*” в данном случае предпочтительнее переводить как «воображать». Тогда ключевая фраза может быть передана иначе: «По этой причине серафимы воображаются вокруг Христа и вокруг освящаемого мира». Приняв во внимание весь контекст фразы и другое значение ключевого глагола, можно заключить,

⁵³ Святое миро — благовонный состав, в древней церкви насчитывал от 35 до 75 компонентов. Их обилие символизирует многообразие христианских добродетелей.

⁵⁴ “*Christa itaque nostrum Christus est, quo sumus imbuti ut odorati simus. Duodecim alae seraphicae obtegunt Christum crismaque, a prophanisque tutantur. Ipsi quoque illi spiritus priores et sine intermissione ex Iesu odorem hauriunt. Ideo circa Christum crismaque depinguntur*” // *De ecclesiastica hierarchia*. P. 230. Caput IV. 1,2. De Consecratione Unguenti.

⁵⁵ Gleason J.B. John Colet. P. 63.

⁵⁶ Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Глава 4 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2003. С. 647.

что речь идет не о фреске или картине, виденных некогда Колетом, а о символическом значении предметов, используемых при совершении таинства освящения мира. Данная интерпретация слов Колета еще раз убеждает в его полном равнодушии к художественной культуре Возрождения⁵⁷.

Свидетельства восприятия Колетом жизни ренессансной Италии, которую он имел возможность наблюдать в 1492—1495 гг., также ограничиваются единственным воспоминанием. В VII главе парафраза «О церковной иерархии», посвященной обрядам, совершаемым над усопшими, Колет отзывается как о «языческом и недостойном христианской веры» обычае, который распространен во многих местах, «но более всего в Италии, где мужчины на похоронах друзей и близких, уподобляясь женщинам, позорнейше раздражаются стенаниями, столькими слезами оплакивая покойников, как будто мы верим в то, что с ними произошло несчастье, а не в то, что они блаженнейше живут с Христом»⁵⁸. Колет объяснял эту особенность поверхностным характером современной религиозности⁵⁹, а также теми аспектами ренессанс-

⁵⁷ В отличие от Эразма, проявлявшего интерес к изобразительному искусству и, как свидетельствуют его тексты, знавшего полотна Корреджо, Леонардо, Рафаэля: Эразм Роттердамский. Диатриба, или рассуждение о свободе воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 285, 664.

⁵⁸ “Nihil enim est magis indignum Christiana professione, in qua est certissima spes resurrectionis et gloriae ad Christi similitudinem, quam paganorum more, quod jam quoque turpiter in ecclesia fere ubique faciunt, maxime vero in Italia, ubi viri in amicorum et propinquorum funeribus muliebres ejulatus fedissime edunt, tantis lachrimis deflere mortuos, quasi nobis esset opinio cum illis male actum esse, et non cum Christo beatissime vivere” // De ecclesiastica hierarchia. P. 256. Caput VII. Неожиданное свидетельство, подтверждающее различия похоронных обрядов в Англии и Италии, обнаруживается в сочинении «Об изобретениях» Полидора Вергилия. Будучи итальянцем, тот провел большую часть жизни в Англии и имел возможность наблюдать традиции этой страны. Описывая обряды, совершаемые над усопшими, он пишет о поразившей его умиротворенности английских похорон. Обычай проводить день похорон без рыданий и плача, по его словам, издавна был у жителей французского Марселя, а также у англичан, «которые полагают никчемным предаваться человеческой скорби и глупым сетованиям о том, что Бог не захотел разделить с нами Свое бессмертие, ведь со смертью мы расстаемся с трудами и опасностями, которые стали подстергать нас тотчас после рождения». “Quod Angli hodie rite servant, animadvertentes, credo nihil ad rem attinere, humano indulgere dolori, ut stulte conquerendo, quod Deus immortalitatem suam noluerit nobiscum partiri, cum praesertim moriendo reliquamus labores et pericula, quae statim nascendo subimus” // Polydori Vergilii Urbinatis De rerum inventoribus libri octo. Francoforti, MDXCIX. Liber VI. Cap. X. P. 522—523.

⁵⁹ “Sed est is mos eorum tantum procul dubio, qui sic vixerint vita hic Christi vitae tam dissimili, ut conscientia perditam vitae non habeant apud illum quod ex pectent, unde merentur valde et dolent se hinc decessuros, vel desperantes futuram vitam, vel expectantes eternam miseriam” // De ecclesiastica hierarchia. P. 256. («Этот обычай,

ной культуры, которые позже будут названы «обратной стороной» титанизма Возрождения⁶⁰, поэтому нет оснований приписывать ему пренебрежительное отношение к итальянскому народу⁶¹. Таким образом, «пастбища», где происходило формирование характерных черт мысли Колета, были сосредоточены в вербальном пространстве ренессансной культуры.

Какова программа литературного чтения Колета? Нет сомнений в том, что приоритетное место в его интеллектуальных штудиях занимало Св. Писание. Похоже, что он знал Евангелия наизусть (*Vitae*. 522: 505—506). По свидетельству Эразма, «все речения Христа он с поразительной изобретательностью свел в терции и намеревался составить из них книгу»⁶². Был ли осуществлен этот замысел, неизвестно, но само намерение показательное. Помимо канонических новозаветных текстов, читал апокрифы, в частности, «Деяния апостола Иоанна», откуда заимствовал редкий метафорический образ Христа — руководителя танца. Этот образ был необходим Колету как один из аргументов при обоснования христоцентризма его сотериологического учения⁶³. Учение Христа составляло стержень мысли Колета⁶⁴, для обозначения специфики которой появился особый термин — «христоцентрический гуманизм»⁶⁵. Тот же вектор имела и его повседневная жизнь. По свидетельству близко знавших его людей, когда он принимал друзей, все

несомненно свойственен тем, кто здесь прожил жизнь, столь непохожую на Христову, что из-за сознания своей дурной жизни у них нет ничего, на что они могли бы надеяться, поэтому так страдают и так убиваются об уходящих отсюда, не надеясь на будущую жизнь либо ожидая вечного осуждения».

⁶⁰ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 2003. С. 65—76.

⁶¹ Gleason J.B. John Colet. P. 63, 355.

⁶² *Vitae*. 522: 507—508. Упомянутые Эразмом терции, вероятно, означают тематическое собрание речений, зафиксированных синоптическими Евангелиями, например, тему «Кесарю — кесарево» см. Мф. XXII: 21, Мк. XII: 17, Лк. XX: 25.

⁶³ Деяния Иоанна. Сохранившиеся отрывки // http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/act_john.shtml: «Итак, Он велел нам взять друг друга за руки и таким образом составить круг, а Сам, будучи в середине [круга], <...> начал петь гимн»; «ut scribit Joannes <...> Ille Iesus in hac ecclesiastica chorea incepit tripudium, ut omnes sertim minibus eum junctis sequantur» // *De ecclesiastica hierarchia*. P. 199. («Как пишет Иоанн, <...> Сам Иисус в этом церковном хороводе начинает танец, чтобы все, взявшись за руки, последовали за Ним»). Тот же образ см.: «(ut ait Joannes) <...> praebens se ducem, quasi choream instituit et tripudium luculentius; ut, pressis minibus mutuo vestigia illius sectentur fidem illi in omnibus adhibentes» // *De caelesti hierarchia*. P. 170. Критическое издание апокрифа см.: Acta Iohannis / Ed. E. Junod, J.-D. Kaestle // *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*. Brepols-Turnhout, 1983. T. I. S. 293—343.

⁶⁴ О христоцентризме мысли Колета см.: MacKenzie K. John Colet of Oxford // *The Dalhousie Review*. Vol. 21. April, 1941. P. 15—28; Kaufman P.I. John Colet and Erasmus's "Enchiridion" // *Church History*. 1977. Vol. 46. P. 296—312.

⁶⁵ Hunt E.W. Dean Colet and His Theology. P. 12.

«его разговоры были ни о чем другом, но только о Христе». Во время путешествия, он либо читал Св. Писание, либо говорил о Христе. Когда не было подходящего собеседника, мальчик читал ему Св. Писание (Vitae. 517: 325—329). В Уставе школы св. Павла он специально указал, что его целью было «через эту школу умножить в детях знание и почитание Бога и Господа нашего Иисуса Христа и их правильное христианское воспитание»⁶⁶. Вероятно, следует с доверием отнестись к словам Эразма, который в одном из писем на смерть друга сказал, что у Колета Христос был всегда как на устах, так и в сердце⁶⁷.

Вторым после Евангелий авторитетом был апостол Павел. Как отмечал Эразм, Колет «горячо любил» труды апостола, чьи Послания «ценил превыше всего» Их публичным толкованиям он посвятил около восьми лет своей жизни — с 1496 по 1504 гг. Фраза из «Послания к Римлянам» (Рим. XII: 2) вдохновила Колета на создание его знаменитой реформационной «Соборной проповеди» (1512), текст которой обильно уснащен цитатами из апостольского наследия. Увлечение паулинизмом — характерная черта религиозной культуры предреформационной эпохи. Из множества напрашивающихся примеров приведем один, поскольку он косвенно касается Колета. Французский теолог Жан Витрие, близкий Колету по духу, чьей биографией Эразм сопроводил жизнеописание своего английского друга, «как свои пять пальцев» знал труды любимого им апостола Павла. Особенно примечателен штрих, позволяющий живо представить картину духовных занятий героев биографии: «Ты мог бы начать с любого места, а он вслед за тобой продолжить без единой ошибки все Послание до конца» (Vitae. 508: 44—48). Признавая значение апостольского наследия в мысли Колета, все же следует подчеркнуть, используя его же слова, что рядом с «величием Христа <...> писания апостолов могут в известной степени «порасти сорняком» (Vitae. 522: 505—507).

Более подробно ответить на поставленный ранее вопрос о содержании литературной программы Колета позволяют свидетельства двух видов: указания Эразма в биографии и составленный переводчиками его трудов список цитирования. По словам Эразма, Колет отдавал предпочтение патристике — сочинениям Дионисия Ареопагита, Оригена, Киприана, Амвросия, Иеронима (Vitae. 515: 270—272). Августина Колет читал, но, по довольно парадоксальному замечанию Роттердамца, был к нему «iniquior» — «особенно нерасположен»⁶⁸. Также он «не проходил мимо Дунса Скота или Фомы, или других того же покроя,

⁶⁶ Colet J. Statuta Scholae Paulinae. P. 1044.

⁶⁷ «Interim Coleto gratulandum, qui iam securus suo fruitur Christo, quem semper habebat in ore, semper in pectore» // OE. IV. P. 89—90. Ep. 1027.

⁶⁸ «И все же, ни к кому из древних авторов он не был более нерасположен, нежели к Августину». // Vitae. 515: 274. Об этом см. выше Гл. I.

если только случай требовал этого». Эразм также сообщает, не уточняя имен, о серьезном изучении Колетом юридической и исторической литературы. Что касается поэзии, то, по словам биографа, Колет штудировал английских позднесредневековых поэтов: «У британского народа есть [поэты], которые дали своим соотечественникам то же самое, что Данте и Петрарка — итальянцам. Изучая их творения, он совершенствовал свой язык, уже в то время, готовя себя к проповедованию Евангелия» (Vitae. 515: 270—272).

Проверяя эти сведения, исследователи предпринимали попытки выявления цитируемых Колетом авторов⁶⁹. Так, Дж. Лаптон указал на цитаты и аллюзии, обнаруженные им в комментариях апостольских Посланий⁷⁰. Впоследствии С. Джейн, Дж. Трэпп, Б. О'Келли и Дж. Глизон, проанализировав другие сочинения Колета, уточнили и увеличили этот реестр⁷¹. За исключением Писания, Дионисия Ареопагита и Фичино, чаще всего встречаются ссылки на Отцов церкви — Августина (10 раз)⁷², Оригена (9 раз), Иеронима (3), Иоанна Златоуста (2), Игнатия-мученика (2), Псевдо-Климента (1), Лактанция (1), папу Льва Великого (1), Поликарпа Смирнского (1). Из средневековых авторов цитируются Фома Аквинский (4), Псевдо Ив Шартрский (1), Ансельм Кентерберийский (1), Франческо Грациано (1), Гильом Дуранд Старший (1). Список включает ссылки на сочинения античных писателей и поэтов — Цицерона (4), Овидия (2), Светония (2), Вергилия (2), (Псевдо) Аристия (1), Макробия (1), Филона (1), Платона (1), Плотина (1), Аристотеля (1), Теренция (1), Варрона (1), Демокрита (1), Гераклита (1), Эпиктета (1). Из современных упомянуты Пико (5), Никколо Перотти (5), Эней Сильвий Пикколомини (1), Эразм (2), Баптиста Мантуан (1). Несомненно, при интерпретации сведений из данного реестра исследователю важно избежать упрощенного подхода. Например, было бы ошибочным полагать, что Иоанн Златоуст и Овидий занимали одинаковое место в литературной программе Колета. Или допускать, что последняя включала только произведения упомянутых авторов, и из отсутствия в списке Дунса Скота, например, делать вывод о незнании Колетом его сочинений. Но если не ограничиваться простой констата-

⁶⁹ Мы называем здесь цитатами не только прямые заимствования из чужого текста, но и аллюзии, реминисценции.

⁷⁰ *Lupton J.H.* Introduction // *Joannis Coleti opuscula theologica*. P. 66—68.

⁷¹ *Jayne S.R.* John Colet and Marsilio Ficino. P. 27, 28, 44, 49, 105; *Trapp J.B.* John Colet, His manuscripts and the Ps.-Dionysius. P. 214; *Jarrott C.* Introduction // *Ad Corinthianos*. P. 16—18; *Gleason J.B.* John Colet. P. 334—339.

⁷² Из них две ссылки атрибутированы недостаточно точно: *Ad Corinthianos*. P. 104 (предполагаемая цитата из “*Contra Gaudentium*”. II. 2.3); *Ad Corinthianos*. P. 154 (вероятная цитата из “*Tractatus in Johannem*”. IV. 3).

цией факта цитирования, а проанализировать то, что можно назвать практикой чтения, то, на наш взгляд, появляется шанс более обоснованно судить об интеллектуальных приоритетах Колета, о специфике понимания им ренессансной идеи возврата к первоисточникам.

При сопоставлении этого списка с данными Эразма обращает на себя внимание отсутствие в списке цитирований ссылок на Киприана и Амвросия, упомянутых Роттердамцем в качестве наиболее почитаемых Колетом. Но более всего удивляет самое частое, с добавлением "preclare dicit", цитирование Августина, к которому Колет был якобы «особенно нерасположен». Исходя из особенностей биографического очерка⁷³, можно объяснить это противоречие тем, что в биографии Эразм приписывает Колету свое собственное мнение об Августине, сложившееся у него в условиях начавшейся Реформации М. Лютера. Исследователь может обоснованно задаться вопросом, является ли случайным совпадение любимых, по мнению Эразма, авторов Колета с литературными предпочтениями самого Эразма⁷⁴. Но даже если исключить из числа аргументов это ненадежное свидетельство Эразма, приоритетное значение для Колета раннехристианской литературы не подвергается исследователями сомнению. Сам Эразм в другом письме совершенно искренне называл Колета «защитником и ревнителем древней теологии»⁷⁵. Однако, на наш взгляд, говорить о глубоком патристическом контексте мысли Колета не просто. Действительно, в своих комментариях и проповедях он ссылался на Отцов церкви чаще, чем на других авторов. Вместе с тем, никакого систематического исследования святоотеческого наследия у Колета мы не обнаружим. В дальнейшем будет показано его ограниченное по сравнению с Эразмом знание патристики: в споре о Гефсиманском борении Христа он ограничился одним из нескольких мнений одного только Иеронима, отбросив Эразмову апелляцию к суждениям других Отцов церкви. Как отмечают исследователи, к изречениям и мыслям Отцов церкви Колет подходил настолько свободно, что установить источник цитаты составляло большую трудность. Более чем в половине случаев он не называл их по именам. Отметим также заметное преобладание над прямыми цитатами аллюзий, реминисценций и отголосков мыслей других авторов. Этот метод цитирования отличает его от научного подхода к своим источникам того же Эразма. Возмож-

⁷³ Подробнее см.: Софронова Л.В. Эразм о Джоне Колете и Жане Витрие: собираемый образ христианского гуманиста // СВ. 2010. № 71 (1—2). С. 242—266.

⁷⁴ Trapp J.B. John Colet, His Manuscripts and the Ps.-Dionysius. P. 214. Среди Отцов церкви Эразм особенно почитал (вслед за Оригеном) именно св. Амвросия, блаж. Иеронима священномученика Киприана, труды которых он издавал и комментировал. Ср.: Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина. С. 101.

⁷⁵ "Coletus veteris illius theologiae vindex atque assertor" // OE.I. P. 268. Ep. 116.

но, данное обстоятельство обличает недостатки Колета как ученого. Но относился ли Колет к трудам Отцов как ученый? Для него было важнее напитаться духом христианского Предания, чем изучать богословские книги. В этом способе цитирования проявляется, на наш взгляд, механизм восприятия Колетом святоотеческой письменности: прочитав некогда у Отцов ту или иную мысль, он осмысливал ее и переплавлял в горниле собственного духовного опыта, становясь в итоге ее соавтором. В таком подходе к текстам своих предшественников он выглядит истинным продолжателем патристической традиции.

Список цитирования подтверждает слова Эразма, что, «если случай этого требовал», Колет обращался к средневековым сочинениям, отдавая предпочтение, как и французские гуманисты, авторам XII в., но, за исключением Ансельма Кентерберийского⁷⁶, юристам. Показателен его интерес к “Decretum” Грациана (род. около 1140 г.) — труду, где приведены в согласование положения светского и церковного права, и к сочинению «Устав божественных служб» (“Rationale Divinorum Officiorum”) Гильома Дуранда Старшего, считавшемуся хрестоматийным текстом по символике христианской литургии, церковной архитектуры, обрядов и предметов христианского культа⁷⁷. Ссылался Колет и на труды величайшего знатока канонического права Иво, епископа Шартрского⁷⁸, привлекшего его внимание еще и как автор исторического повествования «История франков» (ок. 1114 г.)⁷⁹ Это доминирование канонистов в числе изученных Колетом средневековых авторов, несомненно, связано с его проектами церковной реформы, которую он полагал осуществить дисциплинарными методами.

⁷⁶ На полях одного из посланий М. Фичино (*Marginalia*. P. 107) Колет написал фразу “Credas ut intelligas”, которую можно считать отзвуком знаменитого постулата Ансельма “Credo ut intelligam”.

⁷⁷ Гильом Дуранд (*Guilelmus Durandus, Durantis, Duranti, Guillaume Durant, 1230?—1296*), известный также под именем “Speculator” — знаменитый французский юрист, преподаватель канонического права в Модене, был епископом. Помимо литургического сочинения “Rationale divinorum officiorum” известен его труд “Speculum judiciale” (лучшее издание, Майнц, 1459), представлявший собой систематизацию практического права. Новейшее издание см.: *The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand de Mende: A New Translation of the Prologue and Book I* / Ed. T.M. Thibodeau. N.Y., 2007.

⁷⁸ Иво Шартрский (умер ок. 1147) около 1095 г. подготовил Свод правил и принципов толкования и согласования текстов канонического права.

⁷⁹ “Tametsi Ivo Carotensis episcopus, vir non indoctus, in cronicis ab eo editis, Paulum in Hispaniam profectum asserit” // *Ad Romanos*. P. 224. Комментарий переводчика см.: *Ibid.* P. 127n. В действительности, автором хроники является Гуго из Флэри (1060—1118): *Hugo Floriacensis (Hugh de Fleury). Historia Francorum alias Liber modernorum Francorum regum sive Historia nova Francorum* // *PL*. Vol. 163. Col. 873—912.

Особый интерес вызывает вопрос об отношении Колета к схоластике. После трудов Ф. Сибома и Дж. Лаптона было принято подчеркивать принципиальное отличие от средневековой мысли ренессансного мировоззрения Колета, сформировавшегося под воздействием иных интеллектуальных течений — античной философии и патристики. Это мнение подкреплялось также ярким свидетельством Эразма о неприязненном отношении его друга к схоластической литературе (*Vitae*. 520: 425—445). Вероятно, в силу данных аргументов Дж. Лаптон не обнаружил в трудах Колета ссылок ни на Дунса Скота, ни на Аквината и тщетно пытался возвести некоторые пассажи к Августину⁸⁰. Схоластов Колет знал, по крайней мере, он неоднократно цитирует максимуму Фомы Аквинского “*Quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis*”⁸¹. Схоласты оформили его мысль, о чем в частности, можно судить по его приверженности идее психофизического единства человека и трактовке церкви с позиции гилеморфизма — как мистического единства формы (Св. Духа) и содержания (церкви). Хотя этот взгляд имел античные источники — гилеморфизм был центральным моментом философии природы Аристотеля — Колет воспринял его, скорее всего, от средневековых последователей Страгирита⁸². Полагаем, что путь его интеллектуального становления был традиционным для этого поколения английских интеллектуалов. Он обозначен Эразмом в жизнеописании Жана Витрие, близкого Колету по духу и интеллектуальному облику: «Совсем юным он испил от скоттистского⁸³ крючкотворства, которое он, с одной стороны, не отвергал всецело, как нечто, сказанное довольно умно, пусть и испорченным языком, но, с другой, и не очень ценил. Впрочем, когда ему удалось узнать Амвросия, Киприана, Иеронима, то удивительно, как он стал пренебрегать первыми по сравнению с последними» (*Vitae*. 508: 20—24).

Побывав в Италии в эпоху активной рецепции античной культуры, Колет не испытал сильного влияния гуманистической моды на антич-

⁸⁰ *Colet J. Joannis Coleti Enarratio In Epistolam S. Pauli ad Corinthianos*. P. 13, n. 1. Но Б. О’Келли и К. Джерротт (*Ad Corinthianos*. P. 295, n. 28) смогли скорректировать это утверждение своего предшественника. В связи со схоластикой см.: *Surtz E. The Oxford Reformers and Scholasticism*. October 1953. Vol. 47. P. 547—556.

⁸¹ “*Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*” // *Thomas Aquinas. Summae Theologiae*. 1^a 1^{ae}, q. 75 a. 5 // <http://www.corpusthomicum.org/sth1075.html>; “*Quia quodque a quoque recipitur pro natura recipientis, et receptum ejusmodi evadit quale ipsum recipiens est*” // *Ad Romanos*. P. 220; “*Est enim quodque ut is qui recipit*” // *Ad Corinthianos*. P. 100. Другие вариации на тему данной максимы см.: *Ad Romanos*. P. 150, 164.

⁸² Б. О’Келли выявил несколько случаев использования Колетом традиционной схоластической доктрины формы и соответствующей терминологии (“*causa principalis*”, “*agens*”, “*materia informata*”). *Ad Corinthianos*. P. 259, 329.

⁸³ «Скоттистами» Эразм называл не только последователей Дунса Скота, но любых представителей схоластической мысли.

ность. Выше приводилось сообщение Эразма о том, что Колет читал английских позднесредневековых поэтов, возможно, Джеффри Чосера (1340—1400) и Джона Гауэра (1325—1408). Роттердамец явно намекает на его равнодушие к античной и итальянской гуманистической поэзии. Список цитирования, с одной стороны, указывает, что Колет все же знал и классических авторов, но, с другой, свидетельствует об ограниченности его классических штудий. В список цитирования включены три греческих автора — Гераклит, Демокрит и (Псевдо)Аристей. Имена первых лишь упомянуты в составе антонимической пары: Демокрит и Гераклит противопоставлялись друг другу как «вечно смеющийся» и «вечно плачущий» философы⁸⁴. Соединение этих мыслителей по контрасту встречалось в античной литературе⁸⁵, а также широко использовалось в гуманистической литературе и живописи Ренессанса⁸⁶. Сюжет о смеющемся над глупостью людей Демокрите и оплакивающим ее Гераклите являлся, таким образом, общим местом, и ссылка на него, скорее всего, не может убедительно свидетельствовать о знании Колетом их сочинений. Одним из вероятных его источников для Колета могли стать «Послания» М. Фичино⁸⁷. Однако толкование английским гуманистом образа двух философов отличается от Фичинова. Флорентинец

⁸⁴ “Nescio an rideam cum Democrito an cum Heraclito defleam hominum vana et perditata studia in hoc mundo” // *Ad Corinthianos*. P. 238. («Не знаю, смеяться ли мне с Демокритом или с Гераклитом плакать о тщетных и губительных тщаниях человеческих в этом мире»). Похожую фразу, но без имен, см.: *De ecclesiastica hierarchia*. P. 246—247.

⁸⁵ Демокрит (ок. 460—ок. 370 до Р.Х.) был известен как «Смеющийся» философ, поскольку иногда без видимой причины раздражался смехом, настолько смешными и глупыми казались ему людские дела на фоне великого мирового порядка. Его философская система контрастировала с взглядами более раннего философа Гераклита Эфесского (ок. 530—470 до Р.Х.), известного как «Плачущий» — из-за того, что не раз выражал в своих текстах жалость к людям, бессмысленно проводящим свою жизнь. Они противопоставлялись Сенекой: “Heraclitus quotiens prodierat et tantum circa se male uiuentium, immo male pereuntium uiderat, flebat, miserebatur omnium qui sibi laeti felicesque occurrebant, miti animo, sed nimis inbecillo: et ipse inter deplorandos erat. Democritum contra aiunt numquam sine risu in publico fuisse; adeo nihil illi uidebatur serium eorum quae serio gerebantur. Vbi istic irae locus est? aut ridenda omnia aut flenda sunt” // *De ira*. II. X. 5. См.: *Ювенал. Сатиры*. X. 28—35.

⁸⁶ Так, в ряде своих писем М. Фичино, посвященных глупости и ничтожеству людей, описывает картину на данный сюжет, украшавшую одну из стен его кабинета. Подробнее см.: *Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Платоновская академия. С. 158. Изображение, возможно, является копией известного произведения «Гераклит и Демокрит» (1477 г.) миланского живописца, в будущем прославленного архитектора, Донато Браманте (1444—1514). О широком распространении сюжета в живописи Ренессанса см.: *Wind E.* The Christian Democritus // *Journal of the Warburg Institute*. 1937. Vol. I. № 2. P. 180—182.

⁸⁷ *Jayne S.R.* John Colet and Marsilio Ficino. P. 31; *Marginalia*. P. 96, 102.

видел причину слез и смеха древних мыслителей в глупости и ничтожестве черни, Колет же сосредоточен на духовно-нравственном состоянии людей церкви⁸⁸.

Последним в списке сочинений греческих авторов, цитированных Колетом, стоит «Послание Аристея к Филократу» — памятник иудейско-александрийской литературы, содержащий наиболее ранние сведения о переводе Священного Писания на греческий язык⁸⁹. «Послание Аристея» было известно в церковной среде и, вероятно, привлекло Колета обоснованием аллегорического понимания библейского текста. В частности, при изъяснении призыва апостола Павла (Рим. XII: 1) к христианам представить себя Богу в качестве «живой, святой» жертвы, он ссылается на ветхозаветные предписания о жертвоприношениях, описанные Аристеем, (§§ 128–171) и объясняет их аллегорическое значение⁹⁰.

Дважды в его трудах упоминается Вергилий, причем строки из «Энеиды» и «Эклог», приведенные в искаженной форме, использованы в аллегорическом смысле⁹¹. Встречается одна аллюзия на комедию

⁸⁸ “Quidnam ridet Democritus? Quod luget Heraclitus? Vulgus, videlicet animal monstruosum, insanum et miserabile” // *Ficinus M. Stultitia et miserium hominum // Epistolae. Lib. I. P. 637.* («Над чем смеется Демокрит? Что оплакивает Гераклит? Чернь, это отвратительное, безумное и ничтожное животное»). “O ecclesiasticorum hominum cecitas et stultitia, deridendana an deflenda magis ignore” // *De ecclesiastica hierarchia. P. 246—247.* («О слепота и глупость людей церкви, насмешки или слез более достойная — не знаю»).

⁸⁹ Аристей — ученый грек, придворный египетского царя Птолемея II Филадельфа (285—247 до Р. Х.), отправившего его во главе царского посольства в Иерусалим, к Иудейскому первосвященнику Елеазару. Он описал свое путешествие в письме к своему брату Филократу. Цель поездки была подсказана царю библиотекарем Димитрием, который посоветовал Птолемею включить в александрийское книгохранилище греческий перевод иудейского Пятикнижия. Приехав в Иерусалим, Аристей встретился с первосвященником Елеазаром, беседовал о вере с книжниками, которые объяснили ему, что многие места Закона следует толковать аллегорически. В результате этого посольства Елеазар отправил в Александрию 72 переводчика, которые и осуществили перевод Писания на греческий язык, известный как Септуагинта. По мнению современных исследователей, «Послание» датируется припл. 100 г. до Р. Х. Источник сохранился в составе так называемых катен (толкования) Прокопия Газского (ок. 475—ок. 528). Колет, не знавший греческого языка, вероятно, был знаком с латинской версией катен, восходящей к Алкуину (VIII в.).

⁹⁰ “Quod autem hortatur Paulus hoc loco, exhibeant corpora sua hostiam viventem, latentem carpit sacrificia eorum omnium, qui pecora mactarant et immolant; maxime Judeorum, qui, ut Aristeeas scribit, septingentis ministrantibus soliti sunt festis diebus cesis pecudum millibus facere victimas et offerre, ac totum templum oplere sanguine” // *Ad Romanos. P. 177.*

⁹¹ *Vergilius. Eclogae. 2. 68; Ad Romanos. P. 204; Vergilius. Aeneis. 1. 26; Ad Romanos. 1—5. P. 204.* Дж. Глизон (*Gleason J.B. John Colet. P. 339*) считает, что Колет мог заимствовать эти строки из комментария Фицино.

«Самоистязатель» Теренция — в «Толковании Первого Послания апостола Петра» фраза “*Nihil quod fratris est, alienum a se esse putet*” может быть сочтена как намек на сентенцию “*Humani nil a me alienum puto*”⁹². Однако широкая известность последней не позволяет с уверенностью утверждать, что Колет знал поэзию Теренция. Вероятно, было знакомо Колету творчество Овидия — в толкованиях апостольских посланий исследователи обнаружили две аллюзии на «Метаморфозы»⁹³. Тремя авторами Варрон, Цицерон и Светоний — представлена в литературном арсенале Колета римская проза. Первому Колет присваивает, причем, ошибочно, авторство сентенции “*Historia ministra leticiae*”⁹⁴. Труды второго он «пожирал ненасытно», по словам Эразма, еще в Кембридже. По крайней мере, он цитирует знаменитые Цицероновы сентенции “*Historia est magistra vitae; Iniquissimam pacem justissimo bello anteferro*”⁹⁵. Колет читал также «Об обязанностях», поскольку цитировал почти дословно имеющееся там определение понятия “*fides*”, но без упоминания имени автора⁹⁶. Наконец, при описании ангельской иерархии и ее природы Колет апеллирует к мысли Цицерона о божественной сущности небесных светил, не называя ее источника — трактат «О природе богов»⁹⁷. При интерпретации «Послания к Римлянам» Колет

⁹² *Terentius. Heautontimorumenos. I. 1. 75—76; Enarratio in primam B. Petri Epistolam // Colet J. Joannis Coleti Opuscula Quaedam Theologia. P. 295.*

⁹³ “*ut quam maxime possunt sequantur meliora, quam maxime fugiant*” // *Ad Corinthianos. P. 140; “reditus a deteriori ad id quod melius est” // De sacramentis. P. 278; “video meliora proboque/ Deteriora sequor” // Ovid. Metamorphoses. VII. 20—21.*

⁹⁴ “*Perlege ergo, pater, et pro tuo sapientissime more in historia delectare, que vt vocat Marcus Cicero magistra vitae est, vt Varro appellat ministra leticie*” // *Epistola ad Christofero Wreswyke. P. 699.* Варрон Марк Теренций Реатинский (116—27 до Р.Х.), римский писатель и учёный-энциклопедист, написал более 70 соч. в 600 книгах по всем отраслям знания и поэзии. Исследователям не удалось атрибутировать Варрону выражение “*historia ministra leticie*”. В целом, для II—I вв. до Р.Х. отношение к истории как к источнику удовольствия не было характерным.

⁹⁵ *Cicero. De Oratore. 2. 36. 2; Epistola ad Christofero Wreswyke. P. 699; Cicero. Fam. VI. 6. 5; “pacem iniquam praeferendam bello aequissimo” // Vitae. 524: 559—560.*

⁹⁶ “*Apud Latinos auctores fides proprie est dictorum et conventorum constantia et veritas, quia fiat quod dictum est. Dare fidem est sancto promittere*” // *Ad Romanos. 1—5. P. 230.* Также см. P. 261. “*Fundamentum est autem iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*” // *Cicero. De officiis. I. VII. 23.* Аллюзии на них см.: *Ad Corinthianos. P. 246*

⁹⁷ “*Tribuenda est sideribus eadem divinitas; quae ex mobilissima purissimaque eatheris parte gignitur, neque ulla praeterea sunt admixta natura*” // *Cicero. De natura deorum. II. XV.* («Они ведь рождаются из подвижнейшей и чистойшей части эфира, без малейшей примеси другого элемента, так что они сплошь огненные и прозрачные, и их также с полным основанием следует считать одушевленными и способными чувствовать и мыслить»). “*Seraphim — Nona sphaera — Nona, ignea regio; Cherubim — Octava sphaera — Octava, minus ignea; Throni — Septima, Saturni — 7, aerea vergens in ignem etc.*” // *Ad Corinthianos. P. 246.* («Серафимы —

ссылается на сообщение Светония о характере правления Клавдия и Калигулы, и точно цитирует фразу об изгнании из Рима «иудеев, постоянно волнуемых Хрестом»⁹⁸.

С определенной долей уверенности говорить о близком знакомстве с «Беседами Эпиктета» (ок. 50—ок. 140 гг.) Так, его фраза в одной из маргиналий на полях «Посланий» Фичино на тему внутренней свободы представляет собой явную аллюзию на рассуждения «О свободе» в четвертой книге «Бесед» античного философа: «Обрати необходимость в желаемое и будь свободен. Ты можешь быть свободным, а не рабом»⁹⁹. Ты всегда будешь свободен одним единственным способом: если будешь желать, чтобы все, что случается, так и случилось. И все обращай ко благу. Это означает, что ты своей добродетелью можешь «переплавить» грех в добродетель. Благая воля и благая любовь покоряют все»¹⁰⁰. Однако в завершении этого пассажа Колет придает стоическим рассуждениям о приоритете внутренней свободы христианское оформление: «Такой человек разумен: в нем любовь и милосердие. В ком милосердие Христа, в том и разумность. В ком милосердие, в том Дух Святой, которые всё обращает

девятая сфера — девятый круг, круг огня; Херувимы — восьмая сфера — восьмой круг, менее огненный; Престолы — седьмая сфера (Сатурна) — воздушная, вливающаяся в огонь»). Также есть аналогии между рассуждениями Колета о сложной материальной природе живых существ (Letter to Radulphus. P. 176) и схожим мнением Цицерона (*Cicero. De natura deorum. III. XIV*).

⁹⁸ "impulsore Chresto assidue tumultuantis <...> expulit" // *Suet. Vita Divi Claudii. 25*; "Claudius fuit homo vario ingenio et improbis moribus et repentinis institutis, quique (quod in illius vita scribit Suetonius) Judeos assidue tumultuantes impulsore Christo Roma expulit" // *Ad Romanos. P. 201*; *Suet. Vita Caliguli. 40*; "Quumque intellexit Paulus, quod eciam tradit Suetonius, vectigalia nova atque inaudita, a C. Caligula inchoate" // *Ad Romanos. P. 201*.

⁹⁹ Как известно, Эпиктет долгое время был рабом в Риме. Само слово «Эпиктет» представляет собой кличку раба: «приобретенный». Вместе со своим хозяином Эпафродитом посещал лекции римского стоика Мусония Руфа, определившие дальнейшую судьбу философа-раба. Вероятно, получил свободу после казни Эпафродита императором Домицианом (68 г.) Наряду со многими другими философами и риториками был изгнан из Рима (около 94 г.) и оказался в г. Никополе, где открыл свою философско-воспитательную школу. Вернувшись в Рим при императоре Траяне, Эпиктет быстро приобрел большую популярность. Слушать его приходили многие знатные римляне, в том числе и сенатор-историк Флавий Арриан (ок. 95—175 гг.) Он записал философские беседы («Руководство Эпиктета», «Беседы Эпиктета», «Рассуждения Эпиктета») учителя, который сам ничего не писал, а излагал свое учение устно.

¹⁰⁰ "Verte necessitatem in voluntatem et esto liber. Liber ne servus sis. Hac sola ratione semper eris liber: si volueris quaequumque fiunt ita fieri, et omnia in bonam partem verte. Hoc est, tua bonitate malum ad bonitatem coquere; bona voluntas bonusque amor cogit omnia" // *Marginalia. P. 121. № 56*; *Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments / Trans. W.A. Oldfather. Cambridge—London, 1979. Vol. 1—2.*

во благо»¹⁰¹. Таким образом, Колету удается избежать чрезмерного акцентирования свободы человека, чреватого у Эпиктета, с точки зрения христианства, грехом гордыни. Сама попытка Колета обнаружить некоторую предисторию христианства в философии Эпиктета не нова. Здесь гораздо важнее тот факт, что среди целого спектра авторов ранней, средней и поздней Стои он цитирует именно Эпиктета — самого религиозно-го из всех стоиков мыслителя, для которого, по словам А.Х. Армстронга, свойственно «радостное признание воли Божественного Промысла» и почти христианское восприятие Его как личностного, трансцендентного Бога, а не стоического «безличного Божественного Дыхания»¹⁰². Ассоциация с учением Эпиктета о свободе возникла у него при осмыслении фразы Фичино «Не бывает терпения без веры» (“*Patientia sine religione haberi non potest*”). Эпиктет воспринимался им, прежде всего, как нравственный и религиозный наставник, каковым по характеру являлся и сам Колет. Чрезвычайная высота моральных требований, акцент на необходимости аскезы, постоянного упражнения в добродетели смирения, терпимости, благодарности Божеству за все происходящее — эти мотивы учения Эпиктета, несомненно, были близки духовно-нравственным исканиям Колета¹⁰³. Кроме того, на наш взгляд, можно говорить еще об одном аспекте вероятного воздействия взглядов Эпиктета, а именно, в связи с отсутствием у Колета склонности к публикации своих трудов. К объяснению Эразма, считавшего главной причиной ошибки, допускаясь Колетом при письме (*Vitae*. 523: 525), добавим предположение, что предпочтение Колетом жанра беседы, устной проповеди есть сознательное следование традиции Эпиктета. Для него практика была важнее теории, устное слово, внушение и личный пример важнее письменного слова¹⁰⁴.

Последний повод говорить о потенциальном знакомстве Колета со стоической мыслью появляется в связи с его толкованием творения и дальнейшего развития физического мира в его космологическом трактате «Письма к Радульфу». Колет использовал в данном случае концепцию «животворных начал» (“*rationes seminales*”), запечатленных Творцом в материи:

¹⁰¹“*Hic sanus est; huc amor et caritas. In quo Christi caritas, in eo sanitas. In quo caritas, in eo spiritus sanctus, qui omnis in bonum vertit*” // *Marginalia*. P. 121.

¹⁰²Подробнее об учении Эпиктета, его сходстве и различии с христианством см.: Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию / Пер. с англ. В.А. Самойлова. СПб., 2003. С. 161—162.

¹⁰³Эти аспекты философии Эпиктета были близки как раннехристианским подвижникам (преп. Нил Анкирский (ум. ок. 430) переложил для нужд монашеской жизни «Руководство Эпиктета»), так и неоплатоникам — Симпликий (ок. 490—560) составил комментарий на тот же текст.

¹⁰⁴Подобный акцент на практике характерен для его мнения по поводу изучения латинского языка: *Vitae*. 523: 519—522.

«Бог — величайший и плодороднейший, и полнота всего, до того, как распространил всё повсюду, содержал всё в себе Самом в определенном порядке (который и мы должны соблюдать). Поэтому необходимо, чтобы в лоне и в объятиях столь великого и плодотворного Создателя, материя в зародыше зачавшая, словно женщина, в себе потомство всякого рода, должна быть оставлена Творцом всего и унести в себе семена всего, которые философами называются «животворными началами» <...> Именно из них все рождается».¹⁰⁵

Дж. Лаптон и С. Джейн усматривали здесь влияние стоической концепции «семенных логосов» (“λόγοι σπερματικόν”)¹⁰⁶. Однако представляется более вероятным, что Колет мог заимствовать идею “rationes seminales” из другого, более близкого ему источника — в святоотеческом наследии¹⁰⁷, прежде всего, в трудах Августина, где встречается именно латинский вариант термина, а его интерпретация как зародыша всякой вещи очень близка Колетовой¹⁰⁸. Для будущего реформатора чрезвычайно важной была категория миропорядка. Изъясняя Книгу Бытия, он открывает идею о его божественном происхождении (всё творение изначально располагалось в Творце определенным образом) и, следовательно, об обязанности человека сохранять этот порядок — “ut ordinem animadvertamus”. У Августина при толковании “rationes seminales” обнаруживается аналогичный ход мысли и аналогичные ассоциации¹⁰⁹. Таким образом, если можно говорить о влиянии на Колета

¹⁰⁵“Nam quum optimus et maximus, et ipsa rerum plenitude, Deus (ut ordinem animadvertamus), in seipso continuit universa; antequam eadem ex se profuderat; in gremio et amplexibus tanti tamque fecundi genitoris fuit necesse ut materia quae amplexata fuerat, quasi femina, omni fetu gravida, ab omnium genitore dimitteretur; traheretque secum omnium rerum semina, quae a philosophis rationes seminales vocantur. Naec enim ex quibus reliqua nascuntur” // *Epistolae ad Radulphum*. P. 175.

¹⁰⁶Дабы подчеркнуть античные корни этой концепции, Дж. Лаптон (*Epistolae ad Radulphum*. P. 16—17), даже приводит для сопоставления стихи Овидия; *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 42. «Логой сперматикой» — технический термин для обозначение породительной способности мирового разума, а также всякой первичной пневматической структуры. Идея «семенных логосов» активно использовалась в античной философии — у Анаксагора, Демокрита, Аристотеля, Платона. О «логой сперматикой» у стоиков см.: *Фрагменты ранних стоиков / Пер. и комм. А.А. Столярова*. М., 1998. Т. I. Зенон и его ученики. С. 50, 52.

¹⁰⁷Идея «логой сперматикой» встречается у Василия Великого, Григория Нисского, Ефрема Сирина, Амвросия. См.: *Василик В.В. «Логой сперматикой» в античной и патристической традициях // XI Рождественские чтения. Философия*. М., 2004. С. 95—115.

¹⁰⁸*August. De Genesi ad Literam*. V. 4. 9. Также см.: *August. De Genesi ad Literam*. III. 14. 23; V. 23. 45; *De Trinitate*. III. 8. 13—14. Подробнее см.: *McKeough M.J. The Meaning of the Rationes Seminales in St. Augustine*. Washington, 1926; *Brady J. The Function of the Seminal Reasons in the St. Augustine's Theory of Realty*. St. Louis, 1949.

¹⁰⁹*August. De Genesi ad Literam*. IV. 33. 51.

стоической идеи «семенных логосов», то, скорее, опосредованном, через Аврелия Августина¹¹⁰. Последнее не исключает, однако, вероятности поверхностного (на уровне словарной справки) знания античной этимологии термина и классической традиции его интерпретации, не случайно Колет в цитированной фразе говорит о философях.

Из этой немногочисленности ссылок на латинскую литературу не следует делать вывод, что Колет не знал других авторов. Полагаем, римская классика заняла определенное место в его образовательных студиях в Италии. По крайней мере, позже Колет рекомендовал учителям школы св. Павла «учить детей хорошей литературе, как на латинском, так и греческом языках, и читать хороших авторов, у которых истинно римское красноречие сочетается с мудростью». Колет признавал риторическое совершенство латыни «Туллия, Саллюстия, Вергилия, Теренция»¹¹¹, но в список рекомендуемых авторов, «наиболее удобных и приемлемых для наилучшего овладения истинно латинской речью», включил имена Лактанция, Пруденция, Проба, Седулия, Ювенка, Баптисты Мантуана, т.е., за исключением последнего, христианских авторов IV—V вв. Не зная греческого языка, Колет мог читать древнегреческих авторов только в переводах, но, фактически, почти вся классическая литература, включая латинскую, осталась вне его внимания. В целом, классическое наследие было воспринято Колетом в более ограниченном масштабе, нежели его друзьями-гуманистами. Ссылки на античных авторов в большинстве случаев носят характер аллюзий и либо не достаточно уверенно атрибутированы, либо представлены общими местами. Колет отдавал явное предпочтение христианским авторам, особенно если их сочинения обладали риторическими достоинствами, сравнимыми с элоквенцией древних.

Ссылки на современную литературу также немногочисленны. Помимо сочинений Пико и Энея Сильвия Пикколомини, Колетов интерес к которым заслуживает специального внимания, он цитировал «Рог изобилия» (“*Cogni soriae*”) Никколо Перотти (1429—1480) комментарий на Марциала с детальным обсуждением этимологии, строения и дериватов каждого слова из текста римского поэта¹¹². Колет использовал материал этого лек-

¹¹⁰Сложные взаимосвязи учения Блаженного Августина и стоической традиции достаточно подробно исследованы в отечественной науке. Например, см.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика. М., 2009. С. 181—341.

¹¹¹*Colet J. Statuta Scholae Paulinae*. P. 1044.

¹¹²Никколо Перотти (Niccolò Perotti) — известный итальянский ученый-филолог, секретарь кардинала Виссариона, папский секретарь (с 1455 г.), архиепископ Сипонто. Закончив в молодости гуманистическую школу Витторино да Фельтре, известную как «Дом радости» (*Casa Giocosa*), позднее сам стал преподавать в ней латинскую грамматику и стилистику. Помимо *Cogni soriae*, написал учебник «Начала грамматики» (*Rudimenta grammatices*, 1473), выдержавший более пятидесяти изданий в

сикона латинского языка при толковании ряда терминов, встречающихся в апостольских посланиях, но без указания источника¹¹³. Кстати, труд Н. Перотти, можно рассматривать как еще один, помимо Августина, косвенный источник стоических идей для Колета. По аналогичному поводу в комментарии “Ad Romanos” он обращается¹¹⁴ к другому своему современнику — Баптисте Мантуану (1447—1516)¹¹⁵, которого он почитал не только как экзегета¹¹⁶, но и как христианского поэта. Его имя он включил в число авторов, рекомендуемых Уставом для чтения в школе св. Павла¹¹⁷.

XVI в., комментарий к нему с большим и плохо упорядоченным словарем латинского языка, трактат “De octo partibus orationis” (1492) — первый ренессансный учебник латинского языка. Друг Н. Перотти английский гуманист У. Лили, учитель школы св. Павла в Лондоне, взял его учебник как образец для своего латинского синтаксиса “De octo orationis partium constructione libellus”, к исправлению которого Дж. Колет, основатель школы, привлек Эразма. Роттердамец рекомендовал Перотти как «наиболее основательного, причем без педантизма». Знаток греческого, Н. Перотти с 1449 г. принимал участие в переводе ряда древнегреческих текстов на латынь, предпринятых по инициативе папы Николая V. Подробнее о нем см.: *Grafton A. Niccolò Perotti* // CE. Vol. III. P. 68. Как выявили исследователи-переводчики Колета, ему было доступно венецианское (1496 г.) издание *Cornu soriae*. До начала XVI в. «Рог изобилия» издавались девять раз. Новое критическое издание см.: *Perotus Nicolaus. Cornu soriae, seu lingua Latinae commentarii* / Ed. J.L. Charlet and M. Furno. Sassoferato, 1989—2001. Vol. 1—8. В конце XV в. был распространен также перевод с греческого «Бесед Эпиктета» Н. Перотти. Подробнее о сочинении: *Ogilvie B. W. The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe*. Chicago, 2006. P. 118 etc.

¹¹³Ad Romanos. 1—5. P. 222 (слово “privaricator”), P. 224 (“mentula”), P. 243 (“testamentum”), P. 266 (“abolere”); Marginalia. P. 114 (“palinodia”).

¹¹⁴“Hoc enim anathema grecum significat. Nam anathematizo ut Joannes carmelitanus interpretatur, tum detector, tum divoveo significat; quod est dico et consecro” // Ad Romanos. P. 158. Несмотря на явную ссылку, ученым не удалось атрибутировать данную интерпретацию слова «анафематствовать» (“anathematizo”) Баптисте Мантуану. Ср. мнение Дж. Лаптона (Ad Romanos. P. 33 n.), Дж. Глизона (*Gleason J.B. John Colet*. P. 336).

¹¹⁵Баптиста Мантуан (Baptista Spagnuoli Mantuanus, Battista Mantovano, Mantuan, Johannes Baptista Spagnolo) — итальянский гуманист, глава и реформатор монашеского ордена кармелитов; известен своими прозаическими и поэтическими трудами. В числе первых наиболее популярными являлись духовные сочинения «О терпении» (“De patientia”), «О блаженной жизни» (“De vita beata”), а также полемический трактат «Против томистов» (“Opus aureum in Thomistas”). Наибольшим успехом в гуманистических кругах Европы пользовались его стихотворные произведения, особенно сборник эклог “Adulescentia”, созданный в подражание Вергилию. Современное издание см.: *Baptista Spagnuoli Mantuanus. Adulescentia: The Eclogues of Mantuan* / Trans. and ed. L. Piepho. N.Y., 1989. О влиянии Баптисты Мантуана на английскую ренессансную поэзию см.: *Piepho L. Holofernes’ Mantuan: Italian Humanism in Early Modern England*. N.Y., 2001.

¹¹⁶Известно, что Баптиста Мантуан комментировал «Псалтирь» и его “In omnes Davidicos psalmos <...> commentaria” издавались неоднократно в XV—XVI вв.: *Halmin H. Psalm Culture and Early Modern English Literature*. Cambridge, 2004. P. 222.

¹¹⁷*Colet J. Statuta Scholae Paulinae*. P. 1044.

Дружба с Эразмом, одним из наиболее плодотворных современных Колету писателей-гуманистов, предполагала и знакомство с его трудами. Однако все выявленные исследователями вероятные ссылки на орага Роттердамца не могут однозначно быть признанными таковыми. Например, фраза “*agere actum*”, идентифицированная Дж. Лаптоном как цитата из «Адагий» Эразма¹¹⁸, является общеизвестным афоризмом¹¹⁹. Сходство ряда Колетовых рассуждений в “*Ad Romanos*” с соответствующими пассажами Эразма в “*Novum Instrumentum*” также вызвано не цитированием, поскольку публичные толкования «Послания к Римлянам» были предприняты Колетом за несколько лет до публикации Эразмова труд, а наличием общего для обоих мыслителей первоисточника¹²⁰. Как известно из их переписки, Колет читал многие сочинения своего друга, но в сохранившихся трудах Колета ссылки на Эразма, помимо упомянутых казусов, не обнаружены.

В списке цитирования отсутствует имя религиозного реформатора Джироламо Савонаролы. Сходное критическое отношение к религиозно-нравственному состоянию современного им общества и церкви, аскетизм, призывы к церковному обновлению вместе с совпадением по времени итальянского турне Колета и периода деятельности Савонаролы во Флоренции (1490—1498) — эти факты побуждали историков считать возможным знакомство Колета если не с самим фра Джироламо¹²¹, то с его сочинениями¹²². В частности, заслуживают внимания доводы Дж.Б. Трэппа и Ф.К. Гейл о том, что хранящаяся в Оксфорде руко-

¹¹⁸An Exposition of St. Paul's First Epistle to the Corinthians. P. 138. Поговорку см.: № 370 в Лейденском издании 1700 г. Нам оказалось доступной online-версия издания 1603 г. Паоло Мануцио, продублировавшего публикацию 1508 г.: *Adagia Optimorum Utriusque Linguae Scriptorum Omnia, Quaecumque Ad Hanc Usque diem exierunt: cum plurimis ac locupletissimis indicibus*. Ursellis: Ex Officina Cornelii Sutorii, impensis Lazari Zetzneri, 1603 // <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/manuzio.html>. В этом издании см. P. 180.

¹¹⁹Б. О'Келли (*Ad Corinthianos*. P. 114) уже не усмотрел здесь цитирования.

¹²⁰См. подборку соответствующих мест из толкования Колета, составленную Дж. Лаптоном: *Ad Romanos*. P. 230.

¹²¹Среди изданий трудов Савонаролы и посвященной ему огромной литературы см.: *Savonarola G. Prediche sopra l'Esodo / A cura di E.P.G. Ricci*. 2 vols. Roma, 1955—1956; *Selected Writings of Girolamo Savonarola: Religion and Politic, 1490—1498 / Trans. and ed. by A. Borelli, M. Pastore Passaro*. L.—N.H., 2006; *Виллари П. Джироламо Савонарола и его время*. М., 2004 (итал. издание — 1859; первое русское издание — 1913); *Шелер А.К. (Михайлов)*. Савонарола. Его жизнь и общественная деятельность. Биографическая библиотека Ф. Павленкова. СПб., 1893; *Херманн Х. Савонарола: Еретик из Сан-Марко*. М., 1982.

¹²²Так, Дж. К. МакКоника (*McConica J. K. English Humanists and Reformation Politics*. Oxford, 1965. P. 71, 195—197) указывал, что в английских гуманистических кругах близких Колету имели хождение «Размышления на Псалом LI *In te Domine speravi* и на часть Псалма XXXI *Miserere mei Deus*».

пись нравственно-философского трактата Савонаролы «Размышления о псалме 51» (1498) была выполнена писцом Питером Мегеном, исполнявшим многочисленные заказы Дж. Колета¹²³. Дж. Глизон приводит еще один аргумент — среди английских переводов итальянских трудов Савонаролы, в частности, собрания его сорока восьми проповедей на книгу пророка Амоса, известен один, выполненный по заказу неких английских купцов-мерсеров в 1497 г. и стоивший им огромной суммы в двести золотых дукатов. Этот заказ, свидетельствующий, по мнению американского историка, о религиозной оппозиционности этой торговой компании, мог иметь отношение к Колету¹²⁴. В силу косвенности приведенных здесь резонансов, вопрос о знании Колетом учения Савонаролы должен остаться открытым, но близость их духовных устремлений в деле обновления церкви и общества не подлежит сомнению¹²⁵.

Слова Эразма о том, что Колет, будучи еще студентом университета, «отнюдь не равнодушно» изучал труды Платона и Плотина (Vitae. P. 514—515: 267—268) подтверждаются и наличием двух точных цитат из «Тимея» Платона и «Эннеад» Плотина. В первом случае Колет ссылался на мысль Платона об устройении Богом мира как единого видимого живого существа, во втором — довольно точно приводил фразу о «душе, погруженной в тело»¹²⁶. В круг чтения Колета входили сочинения других представителей платонизма (который в то время не отделялся от его неоплатонического продолжения), например, Филона Иу-

¹²³Подробнее об исследовании рукописи из библиотеки колледжа Тела Христова Оксфордского университета см.: *Gale F.K.* Christopher Urswick, Dean of Windsor. 1448—1522. London, 1974. P. 39; *Trapp J.B.* Pieter Meghen, Scribe and Courier // *Erasmus in English*. XI (1981—1982). P. 28—35; *Idem.* John Colet, His Manuscripts and the Ps.-Dionysius. P. 214, n. 8. Присущий этим «Размышлениям» акцент на внутренней религиозности позволяет связывать их с «Подражанием Христу» Фомы Кемпийского (об этом см.: *Selected Writings of Girolamo Savonarola*. P. 263) и с религиозной мыслью протестантизма (*White H.C.* The Tudor Books of Private Devotion. Madison, 1951. P. 79). Латинский текст «Размышлений» с английским переводом см.: *Savonarola G.* Meditations on Psalms LI and on Part of Psalm XXXI / Ed. and trans. E.H. Perowne. Oxford, 1900; *Savonarola G.* Prison Meditations on Psalm 51 and 31 / Ed. J.P. Donnelly. Milwaukee, 1994; *Ченту Т.С.* Джироламо Савонарола. Жизнеописание. Молитвы из темницы. М., 1998.

¹²⁴*Glison J.B.* John Colet. P. 57, 353.

¹²⁵*Olin J.C.* The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola: Reform in the Church, 1495—1540. N.Y., 1990.

¹²⁶*Plato.* Timaeus. 30 D; “Ita est sapientia et amor Dei et creata et conjuncta ut nihil possit tam placere Deo quam sapiens et amabilia et mutuo inter se amans omnium rerum societas, Quam primum in magno mundi corpore et, ut Plato vocat, animali, sancte servatam, secuta omnia delude animalia obnixe servant, non solum in se quodque sua ipsius compositura” // *Ad Romanos*. P. 186; *Plotinus.* Enneas. 1.1; “...homo constet ex anima, quam Paulus vocat interiorem hominem, et corpore senciente, quod hominia animal (uti Plotinus vocat) potest appellari» (курсив наш — Л.С.) // *Ad Romanos*. P. 146.

дейского (10-е гг. I в. до Р.Х.—40-е I в. по Р.Х.)¹²⁷ Весьма красноречивой является фраза Колета, сопровождающая ссылку на Филона, в которой он предлагает толкователям Св. Писания опираться на достижения еврейских экзегетов: «Многого добьется тот, кто взялся исследовать начало «Бытия», если будет знать еврейский язык, и сможет обратиться к еврейским комментариям. Ибо, я считаю, без их помощи никто не в состоянии понять Моисеевы книги. К ним постоянно прибегали Ориген, Иероним и все наиболее старательные комментаторы Св. Писания»¹²⁸.

При толковании «Книги Бытия» Колет опирался на опыт другого неоплатоника — Макробия (вторая — третья четв. V в.)¹²⁹. Он знал его сочинение «На сон Сципиона», благодаря которому мог познакомиться также с взглядами других авторов-неоплатоников, чьи тексты древнеримский писатель либо цитировал, переводя с греческого, либо подробно пересказывал. Таким образом, круг неоплатонических источников потенциально мог быть шире, включая также Плутарха, Порфирия, Ямвлиха, но эти имена не упоминаются в трудах Колета. Их сочинения были доступны английскому мыслителю благодаря знакомству с «Посланиями» М. Фичино, девятая книга которых содержит значительную информацию о языческих неоплатониках. Однако, как покажет дальнейшее исследование, Колет не проявил к ним никакого интереса. Это обстоятельство, на наш взгляд, может считаться одним из аргументов, подтверждающих общий характер интеллектуальных предпочтений английского мыслителя. В общем корпусе платонизма он выделял и усердно штудировал труды христиан-

¹²⁷Имя Филона он только упоминает в связи с вопросом о вечности Вселенной (“In eternitate igitur creavit deus universa. In qua eternitate quum nulla est partitio, quid prohibet dicamus mundum eternum fuisse? quod hebreus Philo dicit sensisse Moysen” // Letter to Radulphus. P. 168), но из контекста ясно, что он имеет в виду экзегетический трактат “Quod mundus sit incorruptibilis” александрийского философа-неоплатоника. В нем Филон обсуждает три возможных ответа на вопрос: Вселенная абсолютно вечна? имеет свое начало и свой конец? имеет начало, но не имеет конца? Сам экзегет признает третий вариант, полагая, что именно этому учил Моисей.

¹²⁸“Quod magis assequatur qui de principio Genesios disserat nisi hebreici sermonis peritus esset, potuitque Commentaria hebraica consulere; sine cuius rei subsidio arbitror neminem Moysi scripta intelligere posse. Quod novit probe Origenes, Hieronimus, ac diligentissimus quisque indagator sacrarum literarum” // Letter to Radulphus. P. 168:

¹²⁹Ссылка на Макробия более точная (“Quod et veteres theologos fecisse, et eiusdem id licere facere, docet Macrobius in Comentario edito” // Letter to Radulphus. P. 182). Колет имеет здесь в виду комментарий на «Сон Сципиона» (“Commentarii in Somnium Scipionis”) — неоплатонический трактат, где автор изъясняет эпизод, изложенный в шестой книге Цицеронова трактата «О государстве»: римский полководец Сципион Африканский во сне путешествует по просторам космоса, посещает иные миры и видит будущее. Вероятно, Колет имеет в виду пассаж: “Aut sacrarum rerum notio sub figmentorum velamine honestis et tecta rebus et vestita nominibus enuntiatur; et hoc est solum figmenti genus, quod cautio de divinis rebus admittit” // In somnium Scipionis. I. 2.

ских неоплатоников, например, Оригена — оригинального христианского мыслителя, верного апостольской традиции, однако склонного к философствованию в неоплатоническом духе. Если судить по числу и характеру ссылок, Ориген являлся для Колета крупным авторитетом, особенно в библейской экзегетике¹³⁰. Еще более значимым был для Колета вариант христианского неоплатонизма, явленный Псевдо-Дионисием. Колет составил парафраз «Иерархий» Ареопагита, вдохновенная мистика которых составила сердцевину его экклесиологического учения.

Для определения масштабов и характера интеллектуальной программы Колета весьма показательным является наличие в списке цитирования значительного, по сравнению с другими авторами, числа ссылок на труды Пико дела Мирандолы. Их пять и они представляют собой отрывки (от фразы до нескольких страниц) из сочинений флорентийского гуманиста, включенные в тексты Колета. Наиболее объемной (около 800 слов) является анонимная цитата из «Речи о достоинстве человека» (1486) в парафразе «Иерархий»¹³¹. Колет обращается к той части «Речи», где рассказывается о происхождении эзотерического знания и подробно излагается история возникновения книг Каббалы¹³². Одни предложения исходного текста Колет приводит точно, другие пересказывает, меняет фразы местами. По мнению обоих гуманистов, на Синайской горе Моисеем было получен не только Закон, но и «правильное толкование его смысла, с объяснением всех мистерий и таинств, содержащихся под грубой оболочкой слов Закона». Последний был передан им впоследствии всему народу в форме Пятикнижия, а его изъяснение, называемое «тайнами Божьими» (“*archana Dei oracular*”, “*dogmata mistica*”), по особому Божественному указанию, не могло стать достоянием толпы и было сооб-

¹³⁰В своих комментариях апостольских сочинений Колет апеллирует к Оригеновым толкованиям «Послания апостола Павла к римлянам», Евангелия от Иоанна. Помимо явных ссылок на мнение Оригена — “*Origenes affirmat*” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 250; “*si credamus Origeni*” // *Letters to Radulphus*. P. 171; “*ut velit Origenes*” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 232. — Дж. Лаптон выявил также анонимные цитаты: *Ad Romanos*. 1—5. P. 203; 268; *Ad Romanos*. P. 172.

¹³¹*De ecclesiastica hierarchia*. P. 236—238.

¹³²*Pici Mirandulensis Oratio de hominis dignitate*. Bologna. 1496. Латинский текст «Речи» (оцифрованные версии изданий 1496 и 1498 гг.) с подробными комментариями см. на тематическом сайте: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/incunab/testo/editio.html. Колет цитирует § 40. 256—§ 43. 274. Современное издание см.: *Pico della Mirandola Giovanni. De hominis dignitate*. Neptaplius. De Ente et Uno. E scritti varii / A cura di E. Garin. Firenze, 1942. В русском переводе «Речи» (Эстетика Ренессанса: Антология. М., 1981. Т. 1. С. 248—265). Составленная в 1486 г. «Речь» была опубликована только в 1496 г. В связи с этим, вероятным было бы предположение, что Колету оказалась доступна не «Речь», а ее «Апология» (1487), также содержащая цитируемый отрывок. Ср.: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/testipichiani/apologia/08.html.

щено Моисеем только Иисусу Навину, а потом передавалось избранным мудрецам “*viva voce*” от одного к другому¹³³. Этот устный — “*solo verbo*”, “*ex animum in animum*” — путь передачи воспринятого на Синае тайного знания отразился в его названии — Каббала, что по-еврейски означает «принятие»¹³⁴. Кстати, к данной мысли Колет возвращается также в комментарии Послания к Римлянам, не упоминая Мирандолы¹³⁵. В целом, история происхождения и записи книг Каббалы излагается Колетом в согласии с Пико; одинакова у них и оценка Каббалы как «проводника разума», «источника мудрости», «реки науки»¹³⁶. Различие позиций, а конкретнее, целей обращения к истории Каббалы двух мыслителей проявляется при анализе купюр, произведенных Колетом. Среди них наиболее важным является пассаж о языческих мудрецах — Пифагоре, египетских жрецах, Платоне, Аристотеле, как хранителях «тайн Божиих»¹³⁷.

¹³³Колет дважды повторяет эту мысль, сначала цитируя Пико (*De ecclesiastica hierarchia*. P. 236—238), а затем — резюмируя своими словами (P. 238). Приведем его резюме: “*Itaque constat praeter legem quam dedit Deus Moysi in monte Syna, et quam ille quinque libris scriptam contentamque reliquit, revelatam quoque fuisse eidem Moysi ab ipso Deo veram legis expositionem, cum manifestatione omnium misteriorum et secretorum, quae sub cortice et rudi facie verborum legis continentur; duplicemque acceptis legem Moysen in monte, litteralem et spiritalem. Illam litteralem scripsisse, et ex praecepto Dei populo tradidisse; hanc spiritalem sapientibus solum, qui errant septuaginta, communicasse, quos ex praecepto Dei elegerat Moyses [ad] legem custodiendam; quibus praecepit ne eam scribere, sed acceptoribus suis viva voce revelarent, et illi deinde aliiis*”. Ср.: *Pici Mirandulensis Oratio de hominis dignitate*. § 40: 256—258.

¹³⁴“*Eodem modo ex Dei praecepto vera illa legis interpretatio Moysi deus revelata et tradita, Cabala est dicta, hebreo verbo, quod latine receptio est*” // *De ecclesiastica hierarchia*. P. 237. Также см. повторение этой мысли: P. 238.

¹³⁵В вопросе о спасении Колет анализирует мнение апостола Павла о возможности оправдания язычников, которые, не имея закона, но, живя праведно, также угодны Богу, как и евреи, отличающиеся от эллинов только тем, что им были доверены «тайны Божии»: “*eloquia et archana Dei oracula eis credita et commissa habuerunt*” // *Ad Romanos*. P. 138. Ср.: *Pici Mirandulensis Apologia*. http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/testipichiani/apologia/07.html

¹³⁶“*In his enim est vena intellectus, sapientiae fons, scientiae flumen*” // *De ecclesiastica hierarchia*. P. 238. Ср.: *Oratio de hominis dignitate*. § 42: 270, 273. Оба цитируют здесь слова Ездры (3 Езд. 14:45—46), с именем которого связано собрание и соединение в один состав книг Ветхого Завета после возвращения евреев из плена, а также запись семидесяти книг божественных откровений, позже названных Каббалой.

¹³⁷«Пифагор не написал ничего, за исключением того небольшого, что он передал дочери Дамо, умирая. Изваяния сфинксов у египетских храмов указывают на то, что тайные учения следует сохранять в неприкосновенности от невежественной толпы с помощью неразрешимых загадок. Платон, когда писал Дионисию о некоторых высших субстанциях, утверждал, что необходимо говорить загадками, чтобы в случае, если письмо окажется в чужих руках, не было бы раскрыто его содержание. Аристотель заявлял, что его сочинение «Метафизика», в котором речь идет о божественном, опубликовано и в то же время не опубликовано. Что еще добавить?» // *Pici Mirandulensis Oratio de hominis dignitate*. § 41: 261—264.

Исключая упоминания о них, Колет ссылается только на пример апостолов Христовых, также не пожелавших записать все, открытое им Учителем, чтобы не делать тайное достоянием толпы. Причина изъятия Колетом этого отрывка очевидна. Перед ним, в отличие от итальянского гуманиста, не стояла цель примирения всех религиозно-философских течений и школ древности. Взгляд Пико на Священное Писание — более философский, нежели теологический, — не соответствовал воззрениям английского мыслителя. Обращение к «Речи» было обусловлено потребностью Колета найти ключ к истолкованию возвышенных рассуждений Псевдо-Дионисия о мистическом значении священства, и цитата из Пико включена в раздел, предваряющий толкование главы V Ареопагита «О священнических чинах». Намереваясь показать глубокое символическое значение церковной иерархии, ее священнодействий и культа, Колет, естественно, обратился к анагогии, интерпретирующей текст и любое событие в их глубоко духовном, мистическом значении¹³⁸. Подтверждение того, что в Писании и в религиозной практике имеется не только буквальный смысл (он его называет “litteris”), но и сокровенный (“spiritualis”), он обнаруживает в истории Синайского откровения: «Каббала, которая была передана Моисею из уст Божиих, следует анагогическому смыслу»¹³⁹. Для изъяснения высокого духовного значения христианской церковной иерархии апелляция к египетским жрецам, Пифагору и даже Платону с Аристотелем была неуместной. Напротив, логичным являлось в этой ситуации обращение к авторитету ветхозаветного Ездры, апостола Павла, самого Христа. Заметим, что принципиальные темы «Речи»: превосходство человека над всеми творениями, согласие всех исповеданий, критика «дурной» и апология естественной магии, которые создали ей славу Великой хартии ренессансной магии¹⁴⁰, остались за рамками внимания Колета. И если Мирандола прямо сообщает о книгах Каббалы, что «приобрел их для себя за немалую цену, перечитывал неустанно, с большим тщанием», то Колет, скорее всего, самое Каббалу, в том виде, какой приняла в средневековую эпоху¹⁴¹, не читал¹⁴². При

¹³⁸Здесь Колет признает возможность применения метода четырехсмысленного истолкования Библии: “Sicut enim apud nos est quadruplex [ratio] exponendi bibliae, quadruplexque sensus, litaralis, Mysticus Allegoricusque, Tropologicus et anagogicus; ita apud Hebreos” // *De ecclesiastica hierarchia*. P. 238. Подробнее о его мнении о методе библейской экзегетики см ниже в разделе о споре с Эразмом в 1499 г. на тему страданий Христа в Гефсиманском саду.

¹³⁹“Sed Cabala anagogicum sensum persequitur, qui erat traditus Moysi ab ore Dei” // *De ecclesiastica hierarchia*. P. 238.

¹⁴⁰Иейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 81.

¹⁴¹Подробнее о каббале см.: Scholem G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem, 1974; Feldman R.H. *Fundamentals of Jewish Mysticism and Kabbalah*. N.Y., 1999.

¹⁴²Trapp J.B. *John Colet, His Manuscripts*. P. 214.

изъяснении Книги Бытия он игнорирует каббалистические утонченно-мистические интерпретации этой части Писания, предпочитая им свято-отеческий опыт библейской экзегетики.

Подобным образом — не полемизируя с Пико, но и не принимая важнейших идей последнего, — Колет ссылается на Мирандолу еще раз — в «Письмах к Радульфу». Здесь он упоминает имя флорентийского гуманиста и его «Гексамерон» — толкование шести дней творения, описанных в первой главе Книги Бытия¹⁴³. Обращение к нему логично, поскольку «Письма к Радульфу» также являлись вариантом толкования на «Шестоднев». Возможно, они были задуманы и выполнены не без влияния Пико¹⁴⁴. Все же подчеркнем, что цель Колета состояла в том, чтобы понять библейское повествование, а не платонизм Пико. Рисуя картину Вселенной, Колет представляет ее в виде иерархии четырех миров. Он подчеркивает свое сходство в этом с Пико — «как делает это платоник Мирандола в «Гексамероне»¹⁴⁵. Дальнейшая детализация, однако, свидетельствует о независимости космологических воззрений Колета. По мнению Пико, мироздание трехмерно и состоит из мира ангельского, который философы именуют «умопостижимым»; мира небесного и мира земного (подлунного). Человек — микрокосм, он не принадлежит ни одному из них, являя собой особый, четвертый мир¹⁴⁶. Именно эту принципиальную идею флорентийского неоплатоника об особом «срединном» месте человека, «близкого к высшим и господина над низшими <...> связи мира»¹⁴⁷, Колет не принял. В его картине мировой иерархии четвертую, а вернее, первую ступень миро-

¹⁴³Толкование на «Шестоднев» Пико известно под названием «Гептапл, или о семи подходах к толкованию шести дней творения» (1489). Латинский текст см.: *Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Heptaplus, de septiformi sex dierum Geneseos enarratione. De ente et uno* / A cura di E. Garin. Firenze, 1942. Английский перевод см. в издании: *Pico della Mirandola. On the Dignity of Man. On Being and the One. Heptaplus* / Trans. Ch.G. Wallis, P.J.W. Miller, D. Carmichael. N.Y., 1998. P. 63—170.

¹⁴⁴Здесь следует избегать однозначных утверждений (ср.: *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 27), поскольку жанр бесед на Шестоднев был широко распространен в патристике, например, у Василия Великого, Амвросия, Иеронима.

¹⁴⁵“Verum primum totam universitatem, quod platonicus Mirandula in Exameron facit, parciamus in mundos quatuor” // *Epistolae ad Radulphum*. P. 170.

¹⁴⁶Этой теме посвящено специальное «Предисловие к читателю»: *Heptaplus. Ad lectorem Praefatio secunda* // *Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Heptaplus* / A cura di E. Garin. P. 185.

¹⁴⁷Ср.: *Pici Mirandulensis Oratio de hominis dignitate*. § 2:3. «Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные» // *Ibid*. § 18—23.

здания составляет сам Бог, человек же является частью низшей иерархической ступени — подлунного (земного) мира¹⁴⁸. Это различие носит принципиальный характер, побуждая ставить вопрос о наличии иных неоплатонических источников космологии Колета.

Несколько неожиданной является ассоциация с «Гептаплом» в экклезиологических рассуждениях Колета о церкви как о едином мистическом Теле при толковании Римл. 12: 1—4. Фраза Пико, которая цитируется на этот раз довольно точно, соотносит Небо и Землю с разумной душой и бранным телом человека и указывает на наличие некоей посреднической силы, могущей объединить эти сильно различающиеся сущности¹⁴⁹. Колет вслед за Пико называет эту силу «животным духом» и полагает, что последний имеет светотепловую природу¹⁵⁰. Антропологические рассуждения Мирандолы остались за рамками внимания Колета. Ему было необходимо выяснить смысл слов апостола о церкви как мистическом Теле Христовом. Подобно человеку, церковь тоже имеет Душу — Св. Дух и тело, которое образовано совокупностью всех христиан. По мнению Колета, клир исполняет роль силы, объединяющей в единое целое эти части церковного организма. По аналогии с «животным духом», клир, как преемник апостолов, которые были названы «светом мира» (Мф. 5: 14—16), также является «светом»¹⁵¹. Очевидно,

¹⁴⁸Verum primum totam universitatem <...> parciamus in mundos quatuor. Quorum primus ipse deus est, mundus mundorum, quem divinum mundum voco: secundus angelicus, qui constat ex claro choro angelorum: tercius celestis, qui ex sempiternis orbibus conficitur: quartus denique hic mundus est quem homines incolunt, regio tota infra orbem Lunae contenta, qui terrenus mundus potest appellari” // Epistolae ad Radulphum. P. 170—171.

¹⁴⁹Duplex (uti ostendimus) sumpemae huius felicitatis natura est capax, angelica et humana. Illa coelum, haec terra dicitur: quia angeli coelum, nos terram inhabitamus... Tenui inter terrenum corpus et coelestem animi substantiam opus fuit medio vinculo, quod tam distantes naturas invicem copularet. Huic mancri delegitum tenue illud et spiritale corpusculum, quod et medici et philosophi spiritum vocant” // *Pico della Mirandola*. Heptaplus. VI:1.

¹⁵⁰Quae vita in corpus ab anima est investa, per quedam congrua media, quae utrumque extremum in se unum, quaeque constant ex superiori et sinceriori corpore, et ex anima humiliore et (ut ita dicam) concretori. Quos vitales spiritus medici appellant, quae sunt luculentia corpuscula ex serenioris corporis parte et animae dimissiore ac quodammodo obscuriori composita, quae, media inter primam animam et humile corpus, faciunt et corpus referre animam, et animam corporis agnoscere. In anima ipsa calor et lux est intellectus et voluntas; in hiis mediis spiritibus sensus et appetitio; in hoc denique corpore lumen et terror sensibilis. Sic ordine permanant et commeant lex duo a summo ad imum lux videlicet et calor” // *Ad Romanos*. P. 185—186.

¹⁵¹Ср., например, обращение Колета к конвокации в его «Соборной проповеди» (1512), где, при анализе Рим. 12: 2, он говорит: «Здесь апостол обращается ко всем христианам, но более всего к священникам и епископам. Они — свет мира. Именно о них сказал Спаситель: «Вы — свет мира».

что мысли флорентийского гуманиста о человеке не важны для Колета сами по себе, но приспособляются им к обоснованию посреднической роли священства.

Не менее показателен пример трансформации Колетом текста Пико в “Ad Corinthianos”. При изъяснении I Коринф. XIII он обращается к первой главе «Гептапла» («Об элементарном мире»). Она носит натурфилософский характер и представляет собой сводку мнений философов (Аристотеля, Платона и неоплатоников, Аверроэса) о причинах материальных вещей¹⁵². Приведем цитируемый отрывок, где Пико излагал традиционное учение о причинах или началах¹⁵³:

«Натурфилософы, которые рассуждают о природе преходящих вещей, об их началах, полагают, что это, в целом, материя, грубая, лишенная формы, но склонная к восприятию всяческих форм; однако по своей природе она лишена каких бы то ни было форм. Поэтому они даже делают эту лишенность началом природных вещей наряду с материей. Аверроэс [к этому мнению] добавил¹⁵⁴, что материя имеет протяженность в длину, ширину и высоту, чтобы не говорили, что материальные тела могли произойти из

¹⁵²*Pico della Mirandola*. Heptaplus. De mundo elementary. Liber I. Caput I.

¹⁵³Учение о причинах или началах, усвоенное впоследствии патристической и схоластической традицией, Аристотель сформулировал в «Метафизике». Согласно классификации Аристотеля (Met. 1. 3. 983 а), насчитывается четыре первоначала, или высшие причины бытия: форма (сущность, суть бытия) («Что это есть?»), материя («Из чего?»), цель («Ради чего?») и перводвижитель («Откуда начало движения?»); по более поздней латинской номенклатуре это причины формальная, материальная, действующая и целевая или конечная (“causa formalis”, “causa materialis”, “causa efficiens”, “causa finalis”). Через сетку четырех аристотелевых причин средневековые философы (Роджер Бэкон, Фома Аквинский) проводили любое доказательство. В дальнейшем стали различать первые причины от вторых, или ближайших (“causae secundae seu proximaе”), выделять иные виды: причины посредствующие (“causae mediae”), причины орудные (“causae instrumentales”), причины сопутствующие или сопровождающие (“causae concomitantes”), причины изводящие (“causae deficientes”), причину собственную (“causa propria”), причину случайную (“causa accidentalis”). К Богу — Всемогущему Творцу — применялось понятие первой производящей причины, а также причины конечной, или цели (Абсолютное Совершенство, Верховное Благо). Фома Аквинский в «Комментарии на «Книгу о причинах»» (“Liber de causis”, переведенную на латынь в XIII в., приписывали Аристотелю, но она является переложением на арабский сочинения Прокла «Первоосновы теологии») называл этот раздел знания «божественной наукой» (см. сокращенный русский перевод М. Гейде: *Фома Аквинский*. Комментарий на «Книгу о причинах» // Философско-культурологический журнал «Z». 2000. № 3. С. 16—36).

¹⁵⁴*Averroes*. De substantia orbis. I. См. подробный комментарий в современном английском издании «Гептапла»: *Pico della Mirandola*. On the Dignity of Man. On Being and The One. Heptaplus / Trans. Ch.G. Wallis, P.J.W. Miller, D. Carmichael. N.Y., 1998. P. 63—170.

бестелесного субъекта. Затем, они приводят причину видоизменения и называют ее причиной действующей. Ее силой в формуемой материи некогда возникает [всё], что было только возможностью, по примеру того, как мягкий и расплывчатый воск [действием] направляющей и лепящей руки превращается в различные фигуры по свободному выбору ваятеля»¹⁵⁵.

Цитата (без указания автора и источника) включена Колетом в его изъяснение слов апостола Павла о преобразующей силе любви — одного из даров Духа Божия:

«Действующая причина приводит в форму. Сущность, будучи оформлена, в конечном итоге действует *per se*. Всякое хорошее действие совершенной сущности осуществляется его собственной формой, из которой исходит действие. Человек, словно грубая материя, лишен духовной формы, однако склонен быть оформленным Духом. Ибо сам человек по своей собственной природе лишен божественности. Причина же, превращающая этого плотского человека в духовного, и причина движущая есть Сам Дух Божий, который, так сказать, формует материю своей силой, с тем, чтобы человек в итоге мог стать таким, каким он в состоянии стать, и мог быть превращен по свободному выбору формирующего его Духа (Дух же разделяет каждому, что Ему угодно¹⁵⁶), как мягкий воск под действием направляющей и лепящей руки, в некую духовную и божественную фигуру. Ради этого и действует Дух»¹⁵⁷.

В обоих высказываниях чувствуется влияние аристотелевского учения о форме и причинах, а также платоновской концепции идей, но, в отличие от текста Пико, рассуждения Колета не носят отвлеченно-науч-

¹⁵⁵“Naturales Philosophi qui de natura rerum corruptibilium disserunt, de principiis earum sic statuunt in universum, esse materiam rudem, formarum expertem, idoneam quidem omnibus formis suscipiendis, sua tamen natura omnibus privatam. Quarae propter materiam priuationemetiam faciunt principium rerum naturalium. Adjecit Auerrois esse materiam trino dimensu, in longitudinem, latitudinem, altitudinem protensam, ne, scilicet, res corporeae de incorporeo subjecto fieri dicerentur. Tum afferent transmutante causam quam uocat efficiente. Cuius ui tractata materia, quod est potentia actu, fiat aliquando quemadmodu mollis cera et indefinite ductu manus atque tractu in diversas figuras pro tractantis arbitrio transformatur” // *Pico della Mirandola*. Neptaplus. I. 1.

¹⁵⁶Здесь цитата: I Коринф. XII: 11.

¹⁵⁷“Disponit agens in formam. Res formata denique per se agit. Omnis proba actio rei perfecte est sua forma, unde actio procedit. Homo quasi materia rudis est, spiritalis forme expers, idoneus tamen ut formetur a Spiritu. Qui ipse homo suapte natura privatur deitate. Causa autem transformans hunc carnalem hominem in spiritum et efficiens, Spiritus ipse Dei est, qui tractat quasi materiam vi sua, ut fiat demum homo, quod potest esse, transformeturque pro arbitrio tractantis Spiritus, qui dividit singulis prout vult, non aliter atque mollis cera manus ductu et tractatu, in aliquam figuram spiritalem et divinam, cuius gratia agit Spiritus” // *Ad Corinthianos*. P. 258.

ного характера. Поэтому ссылки на мнения древних философов ему не нужны, они исключены из цитируемого текста. Основная тема тринадцатой главы апостольского Послания и, следовательно, Колетова толкования этой главы, — тема церковного единства. Как известно, коринфская христианская община страдала от смут и разделений, возникавших из-за индивидуализма и взаимной зависти христиан, наделенных разными духовными дарами. Апостол доказывает, что христиане, в совокупности составляющие Тело Христово, а порознь — его члены, объединены Духом Божиим. Все члены церкви имеют те или иные дары Духа и обязаны использовать их для блага всей церкви. Высшим даром Св. Духа является любовь, обладающая огромной преобразующей силой¹⁵⁸. Таким образом, Колет апеллирует к «Гептаплу» Пико, нуждаясь в аргументах для понимания слов Павла о любви как главной причине духовного совершенства каждого человека и единства церкви. С учетом всего контекста его ход мысли таков: человек как плотская сущность — бесформенная материя. Его превращение из плотского существа в духовное осуществляется действием Духа Божия, который вводит его в форму. Человек, обладающий формой, может действовать *per se*, то есть его форма является причиной действия. Данная форма, которую Колет называет «цветущей» (“*florens forma*”), и есть высший среди духовных даров — любовь. Таким образом, можно резюмировать, что учение флорентийского гуманиста интересовало Колета только для раскрытия приоритетных тем его штудий — эклесиологии и сотериологии апостола Павла.

В наших руках нет свидетельств того, что Колет читал других авторов помимо упомянутых в списке, и, следовательно, горизонты его мысли были шире, чем обозначило данное исследование. Здесь возможны несколько вариантов объяснения этого обстоятельства. Прежде всего, можно было бы предположить, что он читал и знал других писателей и поэтов, но не имел случая упомянуть их, поскольку те его сочинения, которые дошли до нас, в силу своей проблематики не предоставили ему такого шанса. Полагаем, такое объяснение нельзя считать приемлемым. Его недостаточность легко иллюстрировать на одном примере. Колет и Эразм комментировали один и тот же раздел Нового Завета — Послание апостола Павла к Римлянам. Глубокие познания Эразма в античной литературе обусловили наличие в его тексте множества античных ассоциаций, количество которых более чем в десять раз превосходит число ссылок на классических авторов не только в двух Колетовых толкованиях Послания к Римлянам, но и во всех его сочинениях вместе взятых¹⁵⁹.

¹⁵⁸ I Коринф. XIII: 1—8.

¹⁵⁹ Исследователи выявили более 200 ссылок и аллюзий. См.: *Erasmus Roterodamus. Annotationes in Epistulam ad Romanos. Annotations on the Epistle to the Romans // CWE. 1994. Vol. 56. P. 455—456.* Также см.: *Payne J.B. Erasmus: Interpreter of Ro-*

Поэтому более достоверным представляется другое объяснение довольно ограниченного характера учености Колета. Полагаем, он действительно мог не знать многое из того, что составляло традиционную программу гуманистической образованности. Он не обладал той широтой эрудиции, которая составляла гордость и славу многих современных ему гуманистов. Эразм подчеркивал, что Колет «не одобрял <...> эрудиции, которая достигается изучением всех отраслей науки и чтением любого автора, так сказать, по пунктам. Он часто говорил, что так портятся прирожденное здравомыслие и чистота [человеческого] ума, и люди становятся менее рассудительными, менее склонными к христианскому целомудрию и чистоте, искреннему милосердию» (*Vitae*. 522: 500—505). Христианский духовный опыт был для него важнее широкой эрудиции. У него действительно отсутствовали типичные для гуманистов литературная «всеядность» и познавательный оптимизм, поскольку он имел другое устремление духа, определившее смысл его жизни

Дж. Колет и «Послания» (1495) Марсилио Фичино: отношение к античному наследию и гуманистической традиции

Со времен Ф. Сибомы место Колета в интеллектуальной истории Англии в значительной степени определялось его тесной связью с идеями флорентийских неоплатоников, прежде всего, М. Фичино. В Колете видели приверженца взглядов Фичино, проявившего интерес к трудам главы Платоновской академии, приобщившегося к его религиозно-философским исканиям во время *Grand Tour* и сыгравшего едва ли не главную роль в распространении «Платонической мудрости» за пределами Италии¹⁶⁰. Аргументы в поддержку данного мнения заключались в указании на факт знакомства Колета с трудами Фичино, цитировании их в его экзегетических текстах. Однако дальше констатации этого обстоятельства многие исследования не шли. Вместе с тем, анализ цели, ради которой английский мыслитель прибегал к сочинениям неоплатоника, контекста, в который встраивалась цитата, возможной деформации исходного текста способен

mans // *The Sixteenth Century Journal*. 1971. Vol. 2. P. 1—35. Подробнее см.: *Rummel E.* Erasmus' Annotations on the New Testament. Toronto, 1986. P. 35—42, 52—74.

¹⁶⁰ *Seebohm F.* The Oxford Reformers. P. 22; *Lupton J.H.* A Life. P. 54; *Inge W.R.* The Platonic Tradition in English Religious Thought. P. 39; *Marriott J.B.* The Life. P. 38; *Cassirer E.* The Platonic Renaissance in England. P. 13—17; *Hunt E.W.* Dean Colet and His Theology. P. 8, 103.

существенно скорректировать традиционное представление о приверженности Колета традиции флорентийского неоплатонизма. Попытка ответить на вопрос о том, действительно ли Колет разделял духовные и интеллектуальные устремления Платоновской академии, составляет содержание данного раздела¹⁶¹. Главное внимание в нем отводится исследованию малоизвестного источника — маргинальных записей Колета на полях «Посланий» (1495 г.) М. Фичино. Однако было бы оправданным вначале обратиться к анализу опыта чтения Колетом главного сочинения итальянского гуманиста — трактата «Платоновское богословие о бессмертии душ» (1482), который цитируется Колетом в «Ad Romanos» при изъяснении слов апостола Павла о божественной любви (Римл. VIII: 37—39), на этот раз с точной ссылкой — упоминанием имени автора, названия книги и даже номера главы¹⁶². Объем цитаты более 600 слов не позволяет привести ее полностью, чтоб сопоставить с исходным текстом Фичино¹⁶³. Отметим глав-

¹⁶¹Очень ценными в связи с данным исследованием являются наблюдения Л. Майлза (*Miles L.W. John Colet and Platonic Tradition. La Salle, 1961. P. 21—30*) и С. Джейна (*Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Oxford, 1963; Idem. Ficino and the Platonism of the English Renaissance // Comparative Literature. 1952. Vol. 4. № 3. P. 214—238.*

¹⁶²“*Quam autem haec redamatio nostra et charitas erga Deum ejusque Christum est nobis ante omnia salutaris, ex Marcilii Ficini platonici verbis de Dei amore, positus in suo quarto et decimo libro de platonica theologia, plane constat*” // *Ad Romanos. P. 155.* («О том, насколько благотворна для нас эта ответная наша любовь и приверженность к Богу и Христу Его, превыше всего, прямо явствует из слов о божественной любви из четырнадцатой главы книги «О Платоновском богословии» платоника Марсилио Фичино»). Впервые факт цитирования установил Дж. Лаптон: *Ad Romanos. P. XXX, 5, 29.* Главное философское сочинение Фичино было опубликовано во Флоренции 1482 г. Нам оказалась доступной оцифрованная версия Парижского издания 1559 г.: *Theologia Platonica de immortalitate animarum: duo de viginti libris, Marsilio Ficino Florentino, philosopho, sacerdote ac medico, Graece Latineque doctissimo, autore comprehensa: ad vetustissimi codicis exemplar summo studio castigata. Parisiis, 1559.* Четырнадцатая книга, на которую ссылается Колет, подразделяется на 10 глав, которые, в свою очередь, делятся на параграфы, где абзацы имеют дополнительные буквенные обозначения на полях (A, B, C, D etc). Цитируемый отрывок находится в параграфе 10. 3, который в парижском издании занимает 2 страницы *in quarto* (P. 249, нумеруются только развороты двух страниц). Современное издание см.: *Ficinus M. Platonica theologia de immortalitate animorum ad Laurentium Medicem virum magnanimum / Ed. R. Marcel. Paris, 1964.*

¹⁶³В тексте «Ad Romanos» цитата начинается со слов: “*Homini, videlicet, per suam excellentissimam animae partem, quae mens est, duos esse excellentissimus actus, circa objectum excellentissimum: Dei cognitionem et amorem. Sed Dei amorem in hac vita longe cognicioni prestare; quoniam Deum hic nemo vere cognoscit, nec potest quidem. Amare autem potest; et amat Deum quoquomodo cognitum is qui Dei gracia omnia spernit et contemnit*” // *Ad Romanos. P. 155.* («У человека есть два самых возвышенных — в связи с самым возвышенным объектом — действия, благодаря возвышеннейшей части его души, то есть разума, и эти действия суть познание Бога и любовь к Нему. Но в этой жизни любовь к Богу стоит намного выше, поскольку здесь никто не знает правильно Бога, и даже не может знать. А любить может; и человек,

ное. Колет, отдавая должное риторике флорентинца, «которого никто из философов не превзошел красноречием», все же не цитирует его дословно, а свободно пересказывает¹⁶⁴. Сам Колет признавался в заключении:

«Итак, мы рассказали о превосходстве любви, следуя Марсилию, но, пользуясь своими словами и излагая их по-своему, преимущественно по своему выбору. Но это не оттого, что мы считаем себя более подходящим или более способным поведать об этом, нежели Марсилиий.... Все же, употребив свободу речи, мы воспользовались возможностью добавить в текст то, что нам хотелось, и лучше приспособить речь Марсилия к тому, что соответствует нашим намерениям»¹⁶⁵.

Как видим, Колет не скрывает, что в его планы не входило изложение воззрений самого Фичино. Главная цель «Платоновского богословия» — демонстрация полезности платоновского наследия и стоящей за ним философской традиции для укрепления христианской веры — не была столь актуальна для Колета, и без того знавшего о позитивном отношении к неоплатоникам многих Отцов церкви. Он апеллирует к данному отрывку из “*Theologia Platonica*” в поисках аргументов для обоснования известных речений Павла о превосходстве любви над двумя другими дарами Духа — веры и надежды. Рассуждения Фичино о преимуществе любви как одной из способностей души над другой способностью — интеллектом — в процессе познания душой Бога пришли как нельзя кстати¹⁶⁶. Очевидно, что при этом Колета не интере-

тот, что благодатью Божией всё презирает и отвергает, любит Бога независимо от познания Его»). Заканчивается цитата (Р. 157) словами: “*Nic amor sublimis, amplius et amplecteus Deum, atque strictim ei adherens, et ancte hominem Deo copulans, verus Dei est cultus et religio, qua hominum mentes cum Deo colligantur*” // *Ibid.* Р. 157. («Эта возвышенная, всеобъемлющая, охватывающая Бога любовь, всегда сопутствующая человеку и прочно соединяющая его Богу, есть истинное Богопочитание и вера, которой человеческий разум может объединиться с Богом»).

¹⁶⁴*Theologia Platonica*. XIV. 10. 3 (Р. 249. С—D); *Ad Romanos*. Р. 155—157.

¹⁶⁵“*Haec tradidimus de amoris excellencia, Marcilium secuti sed nostris verbis nostroque scribendi modo maxime pro nostro arbitrio usi; non quod putamus nos aut aptius aut lucidius quam Marcilium (quo nihil in philosophia potest esse eloquencius) ea exprimere posse; sed quod, libertate loquendi usi, habuimus facultatem inter scribendum inserendi quae voluimus, et dirigendi sermonis eo quo nostro proposito maxime conveniret; quod totum hue tendet; ut maxime miremur si Paulus tanto Dei amore captus, tam ardenti spiritu et oracione tam ampla et grande asseruit, nihil prorsus esse potuisse, quod eum ab amore Dei et Christi avocaret*” // *Ad Romanos*. Р. 157.

¹⁶⁶Мнение Фичино о взаимоотношении интеллекта и воли (а речь идет именно об этой проблеме, поскольку в «Платоновском богословии» он отождествляет волю с любовью) неоднократно менялось. Первым исследовал эволюцию взглядов М. Фичино на проблему “*intellectus — voluntas*” и установил связь со средневековыми спорами “*utrum intellectus sit nobilior quam voluntas*” П.О. Кристеллер: *Kristeller P.O. Philosophy of Marsilio Ficino*. Groucester (Mass.), 1964. 2nd ed.

сует эпистемологическая сторона проблемы¹⁶⁷. Он также не озабочен поисками аргументов в наследии древних философов. Пересказывая «своими словами» текст Фичино, Колет кардинально изменил не только слог, но и дух оригинала. Например, дополнил фразу Фичино «Богу приятнее, чтобы Его любили, а не рассматривали» еще одним противопоставлением «чтобы почитали, а не исследовали», подчеркнув, тем самым, не умозрительный, но деятельный характер любви к Богу. Мысль о том, что ради этой любви человек может презреть всё, он уточнил — «с помощью благодати Божией». Аргумент Фичино о большем наслаждении, получаемом в результате любви к Богу, нежели от исследования Его, он развивает цепью пространных рассуждений о Боге как истинном наслаждении, о том, что Бог Себя дает любящим, и о том, что в Его силах всё, даже грех, обратить ко благу человека¹⁶⁸. Философский термин “*materia*” он заменяет неопределенным “*quod*”, несмотря на то, что фраза от такой подмены становится стилистически некорректной¹⁶⁹. Он изымает из оригинала ссылки на Платона и Порфирия, интеркалируя вместо них примеры из Павловых посланий¹⁷⁰. В результате подобной корректировки, Фичинов спекулятивный анализ эпистемологических возможностей двух сторон души в версии Колета превращается

P. 256—288; *Idem*. A Thomist Critique Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect // *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Roma, 1993. Vol. III. P. 147—172. Из современных исследований см.: *Albertini T.* Intellect and Will in Marsilio Ficino. Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind // *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* / Ed. M.J.B. Allen etc. Leiden—Boston, 2002. P. 203—224. О дискуссии по теме “*intellectus — voluntas*” между Фичино и Колетом см.: *Jayne S.R.* John Colet and Marsilio Ficino. P. 56—77; *Софронова Л.В.* Проблема интеллекта—воли в переписке Д. Колета и М. Фичино // *Проблемы источниковедения всеобщей истории*. Белгород, 2002. Часть I. С. 96—103.

¹⁶⁷Этот аспект проблемы представлен более наглядно во второй и третьей главах четырнадцатой книги «Платоновского богословия», но не они привлекли внимание Колета, а глава десятая, где рассуждения Фичино, защищающего религию от нападок философов-эпикурейцев, звучат наиболее благочестиво.

¹⁶⁸*Theologia Platonica*. IV. 10. 3 (P. 249. C—D); *Ad Romanos*. P. 155—157.

¹⁶⁹“*quemadmodum materia non quia lucem ab igne capiat, sed quia calorem, ignis euadit*” // *Theologia Platonica*. P. 249. C. («...материя воспламеняется не оттого, что получает от огня свет, а оттого, что получает жар»); “*Sicuti quod igni apponitur, non ex eo quod lucet, sed ex eo quod intime ardet et flagrat, ignis factus esse indicator*” // *Ad Romanos*. P. 156. («...то, что у огня положено, воспламеняется, как видно, не оттого, что огонь светит, но оттого, что он пылает внутренним жаром и раскаляет).

¹⁷⁰Так, исключены три фразы: “*Hinc illud Porphyrii: Animus deum inquiriendo purus efficitur; deum imitando, fit deus. Quod quidem ab ipso Platone acceptum est, dicente, divinum lumen non inquisitione paulatim a nobis acquire, sed perfecta vitae coniunctione subito tandem divinitus in nobis accendi*” // *Theologia Platonica*. P. 249. C. В другом месте (P. 249. E) слова Платона приведены, но ссылка на них Фичино — “*ut Plato in Epinomide testator*” — опущена. Добавлены три ссылки на I Кор. VIII: 1; XIII: 5; Рим. VIII: 28.

в религиозную проповедь превосходства любви как нравственной добродетели. В поисках аргументации первый адресует к суждениям философов, второй — апеллирует к апостолу Павлу, его речениям и, подчеркнем, его опыту духовной жизни. Павлов пример деятельного служения Истине больше импонировал Колету в его активной проповеди духовно-нравственного обновления церкви и общества, нежели пример погруженного в созерцание мудреца. Сам Колет счел важным в эпилоге объяснить причину столь серьезных изменений текста: «Это всё направлено к тому, чтобы мы могли меньше удивляться, как Павел, охваченный столь великой любовью к Богу, с такой силой духа и в столь возвышенной и продолжительной речи заявил, что ничто в мире не может оторвать его от любви Бога и Христа»¹⁷¹.

На принадлежность отрывка к жанру практической гомилетики указывают и его стилистические особенности. Наличие глагольных форм с побудительным значением («позвольте мне добавить», «давайте вернемся к тому вопросу, с которого начинали»), постоянное обращение к слушателям характерны для жанра проповеди, поучения¹⁷².

Проведенный анализ позволяет заключить, что Колет знал «Платоновское богословие» Фичино, использовал его рассуждения в своей экзегетике и, возможно, в проповеднической практике. Но, в конечном счете, его интересовал не столько Фичино, сколько Павел, не попытка синтеза древней «благочестивой» философии и христианства, а материал для осмысления учения и апостольского служения Павла.

Помимо «Платоновского богословия» Колет был знаком с эпистолярным наследием М. Фичино, приобретая во время путешествия на континент первое, венецианское (1495 г.) издание «Посланий» главы Платоновской академии¹⁷³. Среди всех трудов флорентийского гуманиста “*Epistolae*” — колоссальный том объемом 394 страницы инфолио —

¹⁷¹“...quod totum hue tendet, ut minime miremur si Paulus tanto Dei amore captus, tam ardenti spiritu et oracione tam ampla et grande asseruit, nihil prorsus esse potuisse, quod eum ab amore Dei et Christi avocaret” // *Ad Romanos*. P. 157.

¹⁷²“Reddamus reliqua de amore”; “Sed unde sumus digressi aliquando revertamur, pergamusque in enarrando argumento hujus epistolae ad Romanes sicuti a principio institutum” // *Ad Romanos*. P. 156, 157.

¹⁷³На то, что Колет читал «Послания» Фичино, первым указал Дж. Лаптон, обнаруживший сходство одного Колетова пассажа в главе XVI парафраза “*De caelestii hierarchia*” с письмом Фичино «О восхищении Павла до третьего неба» (*Epistolae Marsilii Ficini Florentini. Lib. II. Fol. lla*): *De caelestii hierarchia*. P. XVIII, 36—38. Томик «Посланий» Фичино с пометками Колета был обнаружен в 1962 г. в библиотеке колледжа Всех Святых Оксфордского университета библиотекарем Нейлом Кером и исследован двумя учеными: французским историком Р. Марселем в части наследия М. Фичино, американским историком С.Р. Джейном в части, относящейся к Колету. Подробнее об истории этой находки см.: *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 3—14.

занимают особое место. Корпус «Эпистол» разделен на двенадцать книг. Большая часть писем, являясь посланиями *ex cathedra*, представляет собой небольшие философские и теологические очерки. В собрание включены также и значительные по объему самостоятельные трактаты, написанные в форме эпистол¹⁷⁴. Все эти «малые труды» теснейшим образом связаны с главными сочинениями гуманиста, играя роль предисловий, комментариев к ним, вводя читателя в обсуждаемую в них проблематику, либо передавая информацию о ходе их создания¹⁷⁵. Кроме того, несколько писем из этого собрания содержат составленный самим гуманистом каталог своих трудов¹⁷⁶. По сути, книга «*Epistolae*» является настоящим путеводителем почти по всему наследию Фичино, за исключением трудов последних четырех лет его жизни.

¹⁷⁴*Epistolae Marsilii Ficini Florentini. Venetiis, 1495.* Нам оказалось доступной оцифрованная версия этого издания: http://www.uni-mannheim.de/mateo/itali/autoren/ficinus_itali.html#fm201. Далее ссылки: *Epistolae Marsilii Ficini. Современное издание первой книги «Эпистол» на языке оригинала см.: Ficino M. Lettere / A cura di S. Gentile. Firenze, 1990. Vol. I.* Далее: S. Gentile. Продолжающееся издание писем в английском переводе см.: *Ficino M. The Letters of Marsilio Ficino. L., 1995—2001. Vol. I—VII.* Нумерация томов в данной публикации отличается от деления на 12 книг в венецианском издании, поскольку перевод второго тома, включающего самостоятельные философские трактаты, пока не предусмотрен организаторами проекта. Подробнее о содержании эпистолярного собрания Фичино см.: *Kristeller P.O. Supplementum Ficinianum. Florence, 1937. Vol. I. P. LXVII—LXVIII; Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. С. 95—96.*

¹⁷⁵Так, например, с «Платоновским богословием» соотносится серия малых трактатов из II книги, созданных в период доработки этого труда (1476—1478 гг.): «Пояснение к «Платоновскому богословию»» («*Argumentum in platoniam theologiam ad Laurentio Medici patriae servatorem*»), включавшего три небольших опуса «Три ступени платоновского созерцания» («*Tres sunt contemplationis platonicae gradus*». Fol. LVI—LIX); «*Compendium platonicae theologiae cuius capita subduntur*» (Fol. XLVIIa-b); к «Компендиуму» примыкали еще четыре сочинения, образуя в совокупности небольшой корпус, названный автором «Пять ключей платоновской мудрости» («*Quinque Platonicae sapientiae claves*». Lib. IV. Fol. XCVIIb). Эти четыре сочинения также включены во вторую книгу «Эпистол», см.: «Пять вопросов о движении души» («*Quaestiones quinque de mentis motu*». Fol. XXXVIIIb); «Интеллект выше чувства, умопостигаемое выше чувственного» («*Super sensum est intellectus. Super sensibile est intellegibile*». Fol. XLIIa); «Элементы быстро приводятся в движение» («*Elementa moventur mobiliter*». Fol. XLIVb); «Телесная форма отделяется и движется под внешним влиянием» («*Forma corporea dividitur et movetur ab alio*». Fol. XLVIa). По образному выражению О.Ф. Кудрявцева, в письмах Фичино посылал своего рода *благу в восточку* возрождаемой им богословско-философской мудрости древних. Подробнее о связи «Посланий» с другими крупными трудами Фичино см.: *Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. С. 68—72; 151—154.*

¹⁷⁶Например, письмо «Предпочтительнее писать хорошо, нежели писать много» («*Bona scribere praestat quam multa*»), адресованное Анджело Полициано: *Epistolae Marsilii Ficini. Lib. I. Fol. VIIa.* (S. Gentile. P. 44).

ни¹⁷⁷, своего рода “compendium Ficinianum”. Таким образом, Колет, читая «Послания», имел возможность познакомиться, хотя бы вкратце, со всем творчеством их автора.

“Epistolae” были со тщанием изучены Колетом. Визуальные итоги этих штудий — его собственноручные записи на полях и форзацах книги — предоставляют ученым уникальный материал, иллюстрирующий отношение Колета к трудам Фичино. Эти записи можно разделить на три группы: во-первых, пометки на текстах Фичино (знак NB на 5 письмах в списке содержания и подчеркивание 35 отрывков из отдельных писем); во-вторых, его маргинальные комментарии к 68 письмам¹⁷⁸; в-третьих, вынесенная на форзацы тома переписка Колета с флорентийским гуманистом¹⁷⁹. Сопоставив этот материал с содержанием корпуса «Эпистол», можно оценить реальный характер и масштаб интереса Колета к Фичино¹⁸⁰.

В списке содержания значком NB отмечены письма «Достоинство священнослужителя»; «Нельзя любому давать сан священника»; «Что значит жить хорошо»; «Не следует презирать молитвы»; «Человек без веры несчастнее животных»¹⁸¹. Поскольку в тексте отмеченных писем

¹⁷⁷Предисловие к изданию датировано 15 декабря 1494 г.: *Epistolae Marsilii Ficini. Prohœmium in epistolas. Lib. I. Fol. VIb. (S. Gentile. P. 3)*. Исследователи (*Kristeller P.O. Introductio. P. CV; Gentile S. Introduzione. P. CCVI; Кудрявцев О.Ф. Платоновская академия. С. 94*) обратили внимание на более раннюю датировку — 15 декабря 1493 г. — этого же письма, включенного в XII книгу «Эпистол»: *Epistolae Marsilii Ficini. Prohœmium in epistolas. Lib. XII. P. CLXXXII*. Поскольку из типографии книга вышла в марте 1495 г., более поздняя дата видится наиболее предпочтительной.

¹⁷⁸Как установила графологическая экспертиза с участием Дж. Трэппа, 8 из 76 маргиналий написаны не рукой Колета. Материалы экспертизы см.: *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Appendix A. P. 135—137*.

¹⁷⁹Публикацию записей Колета на страницах «Посланий» Фичино см.: *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. P. 81—148*.

¹⁸⁰Отдавая должное текстологическим изысканиям и монографическому комментарию к ним С. Джейна, заметим, что избранный им вариант публикации заметок Колета, без параллельного текста Фичино, реакцией на который они являются, не дает такой возможности. Насколько можно понять из слов С. Джейна (Р. 4), он был вынужден ограничиться изданием материалов, относящихся к Колету, в силу договоренности с французским исследователем аббатом Р. Марселем, также осведомленном об этом томе «Посланий» из Оксфордской библиотеки и претендовавшим на публикацию части материалов, относящейся к Фичино. Например, см.: *Marcel R. Les decouvertes d'Erasmus en Angleterre // Humanisme et Renaissance. 1952. Vol. XIV. P. 122—126*.

¹⁸¹“Dignitas sacerdotium. Non cuilibet dandi sunt sacri ordines. Quid est bene vivere. Vota non sunt spernenda. Homo sine religione bestiis est infoelicior” // *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Appendix B. P. 138*. Все эти письма находятся в первой книге «Посланий», см. соответственно: *Epistolae Marsilii Ficini. Lib. I. Fol. XX, XXIIb (S. Gentile. P. 134, 135, 139, 140, 149)*.

нет ни подчеркиваний¹⁸², ни маргинальных комментариев, мы не можем с уверенностью говорить, ни в какой мере взгляды флорентийского гуманиста, высказанные в этих письмах, повлияли на экклесиологию Колета, ни имело ли место такое влияние вообще. Ни в одном из своих сочинений он не цитировал эти письма Фичино, но отмеченным эпистолам были идейно близки требование его «Соборной проповеди» упорядочить прием в духовное сословие¹⁸³ и стремление вернуть церковь к утраченному аскетическому и апостольскому идеалу¹⁸⁴. Вместе с тем, из этих пометок со всей очевидностью следует, что особенно актуальными были для Колета проблемы, касающиеся жизни церкви и ее обновления. Вероятно, в поисках их решения он и взял в руки «Послания» Фичино и, еще не заглядывая внутрь книги, сразу же отметил послания, которые требовали, по его мнению, специального изучения.

К первой же группе записей Колета относятся подчеркивания 35 отрывков из различных писем Фичино¹⁸⁵. 13 из них являются библейски-

¹⁸²За исключением письма "Homo sine religione bestiis est infoelicior", адресованного ритору Бенедетто Колючи. В тексте этого послания Колет выделил (Fol. XXIIb) фразу "Reor equidem genus humanum cultu divino sublato fore cunctis animalibus infoelicius".

¹⁸³Предложенные в «Соборной проповеди» (1512) критерии отбора кандидатов — должное образование и личное благочестие — обнаруживаются в письме-рекомендации к рукоположению Фичинова кузена Бастиано Сальвини епископу Кортонскому (Fol. XXa): "Tu vero, qui hominem non nosti ac scis sanctum canibus dandum non esse, fortasse dices: «Oportet eum, o Marsili, qui tanto munere functurus sit, litteratum esse, pium erga Deum, erga homines vero iustum»". («Ведь ты, не зная пока этого человека, но осознав, что не следует давать святыни псам, пожалуй, скажешь: "Марсили, нужно, чтобы он, готовясь исполнять такую службу, был образован, Богу предан, к людям справедлив"»).

¹⁸⁴Например, рассуждениям Фичино о достоинстве сана (Fol. XXa): "Saepe ego et Ricciardus Angellerius, insignis theologus, una de sacerdotum dignitate disseruimus. Conclisimus denique, quemadmodum bono angelo nihil post Deum melius, malo nihil peius, ita nihil in terris honesto sacerdote pulchrius esse, turpi vero nihil turpius: ille religionis hominumque salus, iste pestis. Quid est sacerdos legitimus, nisi Deo dicatus animus, angelus vicem Dei gerens apud homines, vivens Dei templum? Qui sacerdotii dignitatem recte consideraverit, sacerdotio non abutetur. Cogitemus ergo quid est legitimum sacerdotem esse; hoc enim ferme est esse Deum: sacerdos quidem est temporalis quidam deus, Deus vero est sacerdos eternus". («Часто я и Риккардо Ангиариус, выдающийся богослов, вместе рассуждали о достоинстве священника. Наконец, мы пришли к выводу, что как после Бога нет ничего лучше доброго ангела, и ничего хуже злого, так и на земле нет ничего прекраснее достойного священника, и ничего позорнее безнравственного. Ибо тот, кто является средством спасения веры и людей, сам несет гибель. Каков же этот истинный священник, если не Богу посвященная душа, не ангел, подобно Богу сражающийся за людей, не живой храм Бога? Если правильно судить о достоинстве священства, саном не следует разбрасываться. А потому будем считать, что истинный священник должен во всем уподобляться Богу: священник — бог преходящий, Бог же — вечный священник»).

¹⁸⁵Установить однозначно, кто являлся автором таких пометок, весьма затруднительно, если возможно. Но приведенные Дж. Б. Трэппом и С. Р. Джейном аргу-

ми цитатами, причем, чаще других цитируются апостольские Послания¹⁸⁶. То, как Колет безошибочно определял ветхо- или новозаветный источник рассуждений Фичино, подтверждает его великолепное знание текстов Священного Писания и приверженность учению апостола Павла. Для характеристики интеллектуальных интересов Колета особенно примечателен пассаж с подборкой цитат о бесплодности и тщете философии: «Соломон — по божественному суждению, мудрейший из всех людей, говорил, что знание умножает болезнь и скорбь; апостол Павел объявил людскую мудрость безумием пред Богом; пророк Исайя утверждал, что умствование тщетно в глазах Бога»¹⁸⁷. В этом письме Фичино рассуждал о различии трех образов жизни — созерцательного, активного и связанного с наслаждениями. И из всех аргументов на данную тему Колет выделил только слова о тщетности светского знания.

Сходная позиция заметна и в пассажах (всего их 11), где обсуждаются темы счастья, нравственности, благочестия. Например, фрагменты: «Полагаю, что люди, лишенные богопочитания, несчастнее всех животных»; «...божественное скорее открывается благодаря чистоте жизни, нежели познается учением и словами»; «добродетели более подобает подражание, нежели чтение»; «тому, кто в мире живет непристойно, все блага мира обращаются во зло»; «Нерон <...> был не человек, а некое чудовище в человеческом обличье. <...> Человеку следует почитать других людей, словно они — части его тела <...> Нет ничего приятнее Богу, чем милосердие. И ничто определеннее не свидетельствует о безумии и чудовищном ничтожестве, чем жестокость»¹⁸⁸. Они также по-

менты (Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. P. 7; P. 140), касающиеся качества чернил и четкой соотнесенности содержания подчеркнутых отрывков и Колетовых маргиналий, позволяющих признать правильной их догадку об авторстве Колета. Список тем писем, содержащих выделения, а также сами подчеркнутые отрывки см.: Ibid. Appendix C. P. 139—145.

¹⁸⁶Так, установлены цитаты: Рим. I: 20 — в письме “De divino furore”; Евр. II: 7 — в “Cognitio et reverentia ipsius omnium optima”; Пс. 139: 11—12 — в “De raptu Pauli ad tertium caelum”; Еккл. I:18, I Кор. III: 19—20, Ис. 29:14 — в “Nullum in malis refugium est nisi ad summum bonum”; Еф. VI: 12 — в “Nullus mala poenitus et curas extirpare potest”; Иак. I:17 — в “Solem non esse adorandum tanquam rerum omnium auctorem”; Дан. 12:3 — в “Copula philosophiae cum legibus”; упомянуты апостолы Павел и Иоанн — в “Pro libro de sole”.

¹⁸⁷Hanc Salomon omnium divino iudicio sapientissimus affere laborem inquit atque dolorem. Hanc apud Deum insipientiam existimari Paulus Apostolus. Huius cogitationes apud Deum vanas haberi propheta Isaias exclamat // Epistolae Marsilii Ficini. Lib. V. Fol. XCVIIIb—XCIXa. Ср.: Jayne S.R. Appendix C. P. 143.

¹⁸⁸Reor equidem genus humanum cultu divino sublato fore cunctis animalibus infoelicius; “divina ob vitae puritatem revelari potiusquam doctrina verbisque doceri”; “acomodatior namque ad virtutem via est imitation quam lectio”; “Omnia mundi bona illi mala sunt qui immundus vivit in mundo”; “non homo <...> fuit Nero sed monstram quoddam pelle homine simili. Si enim revera fuisset homo caeteros homines

казывают, что веру, чистоту жизни, личное благочестие и милосердие Колет ставил превыше всего, науки, в том числе. Не будет ошибочным предположить, что эти «нравственные письма» могли послужить Колету материалом при подготовке им проповедей и назидательных бесед¹⁸⁹.

Колета, как отмечалось выше, отличало хорошее знание гражданского и канонического права. Интерес к вопросам юриспруденции проявился у него и при чтении «Посланий» Фичино. В частности, некоторые из выделенных пассажей касаются темы закона. Что привлекло в них Колета? Прежде всего, постулат Фичино о богооткровенном характере всех законов — от Моисеева Закона и до «Законов» Платона, развернутый в письме на тему «Закон и справедливость». В истории законотворчества, изложенной в данном послании, нашли свое место египетский Осирис, получивший законы от Меркурия, вдохновленный добрым божеством Зороастру у аримаспов, скифский Залмоксис, воодушевленный Вестой, греческие Минос и Солон, наученные Зевсом, Ликург — Аполлоном, римский царь Нума Помпилий — своей женой нимфой Эгерией, арабский Мухаммед — ангелом Гавриилом¹⁹⁰. Здесь отчетливо высказана мысль, к которой Фичино возвращался во всех своих трудах, о причастности языческой мудрости к Божественному откровению. Колет выделил в общем перечне творцов законов только Платона и Мухаммеда¹⁹¹. Авторитет первого признавался Отцами церкви, а второй представлял религию откровения. Эта ненавязчивая корректировка — еще одно свидетельство неприятия Колетом важнейшего аспекта духовно-интеллектуальных исканий Фичино.

Более позитивный отклик вызвало у Колета высказанные в письме на тему «Основатель законов более славен, чем софист» высокое мнение о роли законов в обществе и критическое отношение к искусству красноречия: «Карнеад¹⁹² своими рассуждениями привел к спорам,

tanquam membra quaedam eiusdem corporis dilexisset <...> Nihil Deo gratius quam charitas. Nullum certuis aut dementiae inditium aut miserae portentum quam crudelitas" // Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Appendix C. P. 141—145.

¹⁸⁹Исключительно практического свойства были также отрывок на тему «Оправдание многословию» ("Excusatio prolixitatis") и обращение к королю ("Oratio ad Carolinum Magnum").

¹⁹⁰"Quamobrem omnes legum conditores, partim Moysem tanquam simie imitati, divinarum legum verissimum auctorem, partim, nescio quomodo, veritate compulsi, a Deo leges se habuisse sub variis figmentis affirmaverunt: Egyptiorum legum lator Osiris a Mercurio, Zautrastes apud Arimaspos a bono numine, Xamolxis apud Scithas a Vesta, Minos cretensis et Solon Atheniensis ab Iove, Lycurgus lacedemonius ab Apolline, Numa rex Romanorum a nympha Egeria, Mahumetes rex Arabum ab angelo Gabriele. Noster Plato Legum libros exhorditur a Deo, quem esse ait communem legum omnium conditorem" // Epistolae Marsilii Ficini. Lex et justitia. Lib. I. Fol. IIIb (S. Gentile. P. 17—18).

¹⁹¹Jayne S.R. Appendix C. P. 143.

¹⁹²Карнеад (ок. 214/213—129/128 до н.э.) — древнегреческий философ-платоник, основатель так называемой Новой, или Третьей Академии. Прославившись

Ликург же споры устранил. Изворотливая речь Карнеада скорее полезна, чем полезна. И если полезна, то очень немногим, редко и кое-где. Учение Ликурга всегда полезно; всем и повсюду необходимо»¹⁹³. Вне сомнения, гуманист Фичино не только был поклонником античной риторики, но и сам блестяще владел ее приемами¹⁹⁴. Проведенное им в данном письме сопоставление Ликурга и Карнеада, устроителя государства и софиста, следует понимать как осуждение искусства элоквенции, если им пользуются ради него самого. Деятельность таких ораторов, способных, ради концертной демонстрации своего красноречия, «играючи убедить кого угодно в чем угодно» (Plut. Marcus Caton. 22), вызывала порицание и Колета, поскольку будила у слушателей мысль об относительности любой истины. Своего рода аллюзией на этот пассаж Фичино могут служить слова в “Ad Corinthianos”, где Колет описывал коринфян как

«даровитый народ, живший в праздности и ученых занятиях, а также кичившийся столь искусным красноречием, что какой бы предмет ни обсуждался, им ничего не стоило и убедить в нем, и разубедить. Из-за таких изощрений и изворотливости человеческого разума эта греческая народность была постоянно готова к спорам и опровержениям; но была самым жалким образом обманута этими пустыми бреднями человеческого ума. Ибо именно тем [искусством], с помощью которого, как полагали они, ими будет максимально открыта и постигнута истина, Греция была более всего ослеплена и не увидела истины»¹⁹⁵.

как выдающийся оратор, Карнеад в составе афинского посольства был послан в Рим (155 г. до н.э.), где добился для афинян освобождения от штрафа и, помимо этого, ошеломил своим красноречием образованных римлян во время публичных лекций, часть которых была составлена в жанре «двойных речей». В одной из них он обосновывал необходимость для людей и государств следовать в своих действиях справедливости, а на следующий день утверждал прямо противоположное. Катон Старший, увидев, что влияние на молодежь таких ораторов опасно для государства, настоял на высылке Карнеада из Рима.

¹⁹³“Carneades disputando lites introduxit, Lycurgus vero dissolvit; Carneadis argutie sepius inutiles quam utiles, utiles autem paucis, raro, alicubi, Lycurgi disciplina semper utilis, ubique et omnibus necessaria” // Epistolae Marsilii Ficini. Praestantior est legum conditor quam sophista. Lib. I. Fol. XIIIb (S. Gentile. P. 88).

¹⁹⁴Хотя он не был гуманистом-филологом, но латинский стиль его писем обличает в нем мастера элоквенции.

¹⁹⁵“Gens ingeniosa, abundans et ocio et litteris, ac simul artificiosa quadam eloquentia freta, quidquid in medium venerat, id in utramvis partem et suadere et dissuadere nihil diffusa est. Fuit olla Graeca nation, illis argutiis versatibilis humani ingenii, semper prompta ad arguendum et redarguendum, sed his humane mentis deliramentis miserabiliter decepta, siquidem quo putarunt maxime se videre et veritatem percipere posse, eo maxime execrata fuerat Greciam e veritatem intueretur” // Ad Corinthianos. P. 98.

Разумеется, речь здесь идет об Истине христианского учения. Ссылаясь на пример апостола Павла, назвавшего эллинскую мудрость сумудрием и безумием (I Кор. III: 19—20), Колет полагал бессмысленным применение изощренной риторической техники при проповеди и толковании Евангелия: «Ни человеческими силами, ни способностями ума, как ни велика его сила, ни духом мира сего, ни с помощью человеческого учения, а также красноречия, какого бы рода и сколько бы его ни было накоплено, человек не сможет приблизиться к тому, что Бог задумал в своем абсолютном разуме, превосходящий всякий разумение и исполнил по своей абсолютной воле»¹⁹⁶.

По Колету, познание Бога и евангельской истины возможно через веру и стяжание Духа Божия — носителя этой истины¹⁹⁷. В словах Фичино, помимо осуждения чрезмерного увлечения искусством риторики, Колет обнаружил и другое, ценное для него утверждение о высокой роли закона. Оно укрепляло его в намерении обратиться при осуществлении церковной реформы к нормам канонического права.

Пассаж о Карнеаде был не единственным из выделенных фрагментов, где упоминались платоники. Имена Платона и его последователей подчеркнуты в 7 отрывках. За исключением одного, где ссылка на «золотое правило нашего Платона» — не более чем общее место в рассуждениях главы Платоновской академии и повод для комплимента Козимо Медичи¹⁹⁸, они представляют собой благочестивые сентенции аскетической направленности: «Я прочитал у нашего Платона, что божественное скорее открывается благодаря чистоте жизни, нежели познается учением и словами»; «Добрый муж, по Платону, пред Богом благочестив, к людям же справедлив»; «Необходимо, чтобы пришли соблазны; и у платоников [сказано] то же самое: зло невозможно всецело выкорчевать»; «Как утверждает Платон, тление не касается божественного сонма». Помимо Карнеада, подчеркнуты имена Халкидия и Дионисия Ареопагита — христианских неоплатоников.

¹⁹⁶“Humanis viribus facultate rationis quantum maxime potentis, spiritu huius mundi, adminiculis humane doctrine ac eloquentie quibusquumque et quantisquumque accumulatis, non valet homo aspirare ad ea que Deus in sua absoluta ratione et voluntate longe supra omnem rationem molitur et praestat” // Ibid.

¹⁹⁷“Que solus Spiritus Divinus novit, et qui eodem Spiritu afflati sunt ut fide videant dum hic sint et per speculum in enigmata donec facie sint ad faciem visuri” // Ibid. («Ее [истину — Л.С.] знает один Дух Божий, а также те, кто вдохновлен Им, чтоб здесь они могли увидеть [ее] через веру, и через чудеса как бы сквозь тусклое стекло, до тех пор, пока наконец, не смогут увидеть лицом к лицу»). Ср.: I Кор. X: 13.

¹⁹⁸“Magnus Cosmos, magnanime Iuliane, avus tuus, patronus meus sepe Platonicum illud habebat in ore: nihil ad egregias res agendas accomodatius esse quam prudentium doctorumque virorum benivolentiam <...> Aureum hoc Platonis nostri preceptum Cosmos re ipsa etiam multo magis quam verbis in omni eius vita probavit, vir certe pre ceteris dives pecuniarum, longe ditior hominum, prudentie iustitieque ditissimus” // Epistolae Marsilii Ficini. Prologus. Lib. I. Fol. Ia (S. Gentile. P. 5).

Подчеркивание в тексте, принадлежащем другому автору, может служить свидетельством интереса, проявленного человеком, читающим этот текст. Установить, вызван интерес согласием с мнением автора или, наоборот, это мнение является поводом для полемики, без дополнительных сведений невозможно. В этом плане маргинальные записи, в особенности, содержащие не парафраз, а независимые от оригинала рассуждения, являются более содержательным источником. Из 68 атрибутированных Колету маргиналий большинство представляет собой краткие пометки — слово, словосочетание, обозначающие главную тему письма, ключевые понятия, имена¹⁹⁹. Нередко использовались схемы и диаграммы — характерный элемент Колетовой техники аннотирования текста. В ней, по мнению С.Р. Джейна, проявляется влияние на него схоластической традиции²⁰⁰. Данная оценка справедлива, но надо признать, что эта техника, призванная рационально систематизировать и наглядно показать содержание первоисточника, была в маргиналиях как нельзя более уместна. Записи такого рода удобны для поиска нужного материала в общем массиве аннотируемого текста. Более пространственные записи также варьируются по жанру — от напоминающей словарную статью справки об этимологии какого-либо понятия до небольших эссе²⁰¹.

Маргиналии дают достаточный материал для определения подхода Колета к идеям главы Платоновской академии. Специфика этого подхода проявляется в ярко выраженной избирательности. Попытка систематизировать маргиналии тематически дала нам следующие результаты: проблем нравственности и благочестия касаются 34 записи; интерес к платонизму обозначен в 24, из них 11 посвящены проблеме соотношения интеллекта и воли; 5 маргиналий затрагивают юридические вопросы; 5 — освещают тему истинной дружбы; 3 записи направлены против астроло-

¹⁹⁹Подробнее см.: *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. P. 7—9.*

²⁰⁰*Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. P. 8.* Этот аспект еще не учитывался в специальных исследованиях: *Surtz E.L. "Oxford reformers" and Scholasticism // Studies in Philology. 1950. Vol. XLVII. Issue 4. P. 547—556.* О влиянии схоластики на взгляды Фичино см.: *Kristeller P.O. The Scholastic Background of Marsilio Ficino // Studies in Renaissance Thought and Letters. P. 39; Collins A.B. The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology. The Hague, 1974.*

²⁰¹Примером справки служит маргиналия № 45, где Колет объясняет значение употребленного в письме Фичино ("Epistolae Marsilii Ficini. Omnes omnium laudes referantur in deum principium omnium atque finem". Lib. III. Fol. LXXa) слова "palinodia": «Палинодия, можно сказать отречение, от "palyn", что означает «вновь» и "odos" — «пение». Используется в тех случаях, когда мы, написав о чем-либо неправильно и потом переписав, мы пишем верно о том же самом в измененной форме». Вероятно, данная информация заимствована Колетом из словаря "Cornu coriae" Н. Перотти. Примерами эссе могут служить маргиналии №№ 30 ("Precepta ad memoriam"), 50 ("Philosophia sapientiam gignit. Sapientia parit felicitatem").

гии²⁰². Перечень из 6 указанных тематических категорий неизмеримо уже спектра тематики «Посланий» Фичино. Так, за границами внимания Колета остались многочисленные письма, посвященные различным сторонам Фичиновой эстетики, послания о гражданских добродетелях и патрионаже (социальном и профессиональном), об учености, о книгах, о любви и удовольствии, о счастье, о музыке, о медицине, о судьбе, о героях и поэтах, большинство авторских пояснений к трудам Фичино. Из 778 писем — таково их общее число в томе «Посланий» — Колет обратил внимание на 68. Данное соотношение позволяет, на наш взгляд, говорить об ограниченном, причем, богословском, характере интереса Колета в отношении текстов Фичино. Об этом свидетельствует сам Колет, написавший на полях письма с подробным перечнем трудов Фичино краткое “*libri in evangelia*”²⁰³. Из всех книг флорентийского гуманиста — в список входило 30 наименований собственных сочинений Фичино и его переводов²⁰⁴ — Колет обратил внимание только на Фичинов комментарий Евангелий²⁰⁵.

Избирательность подхода проявляется даже в тех случаях, где его заинтересованность представляется очевидной, например, в отношении к платонизму, на увлечении которым указывают многие маргиналии. Судя

²⁰²К первой категории мы отнесли маргиналии №№ 8—15, 17—22, 28—35, 45, 46, 48—50, 53—54, 56, 57, 62, 64, 72; ко второй — №№ 11, 36—40, 42, 44, 47, 58, 59, 61, 63, 68; проблемы интеллекта и воли касаются №№ 7, 9, 13, 26, 30, 31, 34, 43, 44, 54, 55; к третьей — №№ 6, 25, 27, 53, 66; к четвертой — №№ 13, 23, 24, 52, 69; к пятой — №№ 56, 60, 65. Маргиналии № 16, 28, 67, 70 не вписываются в эту классификацию, подчеркивая ее приблизительный характер, а некоторые маргиналии посвящены сразу нескольким темам.

²⁰³*Marginalia*. № 16. P. 94.

²⁰⁴“*E Graeca lingua in Latinam transtuli Proculi Platonici Physica et Theologica elementa, Iamblici Calcidei libros De secta Pythagorica quatuor, Theonis Smyrnei Mathematica, Platonica Speusippi Definitiones, Alcinoi Epitoma Platonicon, Zenocratis librum De mortis consolatione, Carmina Symbolaque Pythagore, Mercurii Trismegisti librum De potentia et sapientia Dei, Platonis libros omnes. Composui autem Commentarium in Evangelia, Commentariolum in Phedrum Platonis, Commentarium in Platonis Philebum de summo bono, Commentarium in Platonis Convivium de amore. Composui Physiognomiam, Declarationes Platonice discipline ad Christophorum Landinum (quas postea emendavi), Compendium de opinionibus philosophorum circa Deum et animam, Economica, De voluptate, De quatuor philosophorum sectis, De magnificentia, De felicitate, De iustitia, De furore divino, De consolatione parentum in obitu filii, De appetitu, Orationem ad Deum theologicam, Dialogum inter Deum et Animam theologicum, Theologiam de immortalitate animorum in libros octo decemque divisam, opus De Christiana religione, Disputationes contra astrologorum iudicia, De raptu Pauli in tertium celum, De lumine, Argumentum in Platoniscam theologiam, De vita et doctrina Platonis, De mente questiones quinque, philosophicum Epistolarum volumen” // *Epistolae Marsilii Ficini*. Lib. I. Fol. VIIa (S. Gentile. P. 44—45). Курсив автора.*

²⁰⁵Однако сведения, подтверждающие знание Колетом этого сочинения Фичино, отсутствуют. Дискуссию исследователей по поводу данного письма см.: *Kristeller P.O. Supplementum Ficinianum*. Vol. I. P. CLXVII—CLXXXI.

по отсутствию пометок, Колет не читал или, прочитав, не пытался осмыслить материал «Эпистол», касающийся Фичиновых переводов творений Платона²⁰⁶ и представителей языческого неоплатонизма Плотина, Ямвлиха, Порфирия²⁰⁷, Прокла²⁰⁸. Вся девятая книга «Посланий», содержащая обилие информации на эту тему, вообще пропущена. Ситуацию не может изменить маргиналия на письмо «О похвале платоников интерпретаторов», поскольку она, затрагивая только малую и совсем не главную часть оригинального текста, скорее подтверждает склонность Колета к избирательности. Смысл рассуждений Фичино заключался в том, что учение Платона, сокрытое как «ценнейшее золото» от умов невежд под одеждами иносказания, было во всем блеске открыто миру стараниями Плотина, Порфирия, Ямвлиха и Прокла²⁰⁹. И цель письма, как явствует из названия, заключалась в том, чтобы отдать должное этим языческим толкователям мысли Платона. В маргиналии акцент существенно иной:

«Платон, чья мудрость была столь золотой и блестящей, что невозможно было найти слов, достойных выразить ее, подумал, что он не сможет сделать ничего более достославного, чем укрыть это золото; и решил так: поскольку его великолепие нельзя было показать явно, его следует достойно скрыть. Поэтому он облачил свою мудрость в темные и грубые одежды, чтобы она была скрыта и недоступна для невежд. Мудрецами она, пожалуй, может быть познана, а также ее постигнут те, кто несет с собой свет. Прочие же слепцы найдут ее весьма темной»²¹⁰.

²⁰⁶С переводом и комментированием трудов Платона связана, к примеру, серия сочинений из четвертой книги «Эпистол»: *Epistolae Marsilii Ficini. Lib. IV. Fol. LXXVb—XCb: De platonica philosophi natura; Institutione; Actione; De vita Platonis cuius capitula subduntur.*

²⁰⁷См. о переводе Плотина: *Ficinus M. Quod divina providentia statuit antiqua renovari; Satis ad unum scribit amicum: qui cunctis simul scribit amicis. Lib. VIII. Fol. CXXXXVb—CXXXXVIb; Lib. IX. Fol. CLVIIIb; о переводе Порфирия и Ямвлиха см.: De efficacia loquendi et ratione iocandi. Lib. IX. Fol. CLVIIIb; Prohoemium in Iamblicum; Prohoemium in Proculum et Porphyrium; Prohoemium in Sinesium; atque Psellum. Lib. IX. Fol. CLIXa—CLXa.*

²⁰⁸Прокл был единственным представителем языческого неоплатонизма, на труд которого (в пояснениях Фичино) Колет обратил внимание.

²⁰⁹*Aurum hoc Platoni a Deo tributum, Platonico in sinu utpote mundissimo fulgebat clarissime; verbis autem et litteris licet luculentissimis, mente tamen obscurioribus involutum, evasit obscurius, et quasi terreno quodam ambitu obsitum eos homines latuit, qui Linceos oculos non habebant. Quamobrem nonnulli quondam minutiores philodoxi exteriori gleba decepti, cum non possent ad intima penetrare, latentem thesaurum contemnebant. Verum in Plotini primum, Porphyrii deinde et Iamblici ac denique Proculi officinam aurum illud iniectum, exquisitissimo ignis examine excussis arenis enituit usque adeo, ut omnem orbem miro splendore repleverit” // De laude platoniorum interpretum. Lib. I. Fol. VIa (S. Gentile. P. 35—36).*

²¹⁰*Plato, cuius aurea et splendida erat, sapientia quum dignas verborum vestes reperire*

В парафразе отсутствуют классические реминисценции — имена неоплатоников, исключен мифологический образ «Линкеевы глаза»²¹¹. Как и в случае с «Апологией» Пико, для Колета здесь оказывается более важной мысль о наличии в философии Платона более глубокого, отличного от буквального, смысла, проникнуть в который дано не всем. Он не поясняет, кого подразумевает под «несущими свет». Но если учесть частое употребление им евангельского выражения «вы — свет мира» в отношении апостолов и их преемников, становится возможным предположение, что он имеет в виду христианских философов, например, Псевдо-Дионисия. Кстати, письмо Фичино с упоминанием его переводов книг этого автора было единственным, на которое Колет обратил внимание из всей десятой книги «Посланий»²¹².

Итак, пройдя мимо большей части относящихся к памятникам античного неоплатонизма материалов «Посланий», Колет основательно проштудировал «Компендиум Платоновского богословия», «Пояснения к Платоновскому богословию» и так называемые «пять ключей Платоновской мудрости» из состава второй книги «Посланий»²¹³. Все эти сочинения, как и тесно связанное с ними «Платоновское богословие о бессмертии душ», были нацелены на согласование философии Платона и христианской мысли. Это обстоятельство, надо полагать, и обусловило сугубый интерес к ним Колета. Записи на полях перечисленных эпистол показывают его попытки соотнести иерархические построения Фичино с традиционным креационизмом христианского богословия²¹⁴. Однако у нас нет оснований говорить о влиянии флорентийского гуманиста на космологические взгляды Колета: ни пятиступенчатая иерархия бытия, ни категория Души не нашли применения в его космологии²¹⁵.

non poterat, putavit honorificentius se agere non posse quam aurum celari, et egit ut dignitas rei quum digne ostendi non poterat, digne saltem occultaretur. Itaque obscure et squallido habitu induit ut lateret, ut a stultis preter mitteretur. Sapientibus forsitan agnoscatur ac perspiciant qui secum lumen deferent. Alioqui ceci reperiant obscurius”
// *Marginalia*. № 11. P. 92—93.

²¹¹Линкей — герой Мессенской мифологии, сын Афарея из Мессены, кормчий «Арго», участник Калидонской охоты, славившийся острым зрением, его взор мог проникать сквозь землю и камни: *Овидий*. *Метаморфозы* VIII. 304. *Псевдо-Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Т. III. 10. 3.

²¹²*Heroicorum virorum laboriosa quidem vita est: sed gloriosa*. Lib. X. Fol. CLXXIIIa. Ср.: *Marginalia*. № 62. P. 125.

²¹³*Marginalia*. №№ 36—40, 42, 44. P. 103—109, 111—114.

²¹⁴Например, там, где Фичино рассуждает о Сатурне, Юпитере, Венере, Колет пишет (*Marginalia*. № 69. P. 129) о Троице; Фичиновой диаде «Юпитер и Меркурий, посланник Юпитера» Колет (*Marginalia*. № 6. P. 88) противопоставляет диаду «Бог и Его ангел».

²¹⁵Подробнее см.: *Miles L. John Colet and the Platonic tradition*. P. 31—65; особенно P. 56—60.

Из всей парадигмы неоплатонизма наибольшее значение для Колета имела проблема восхождения человеческой души к Богу, способов познания ею Бога посредством двух ее способностей — интеллекта и воли. Как отмечалось выше, ей были посвящены многие маргиналии, в том числе заметки по поводу писем, где эта тема затрагивалась Фичино вскользь, а в записях Колета она приобретала значение главной. Фичино неоднократно менял свой взгляд на проблему соотношения интеллекта и воли, что послужило поводом и темой для его переписки с Колетом. Столь пристальное внимание к проблеме восхождения души к Богу было обусловлено возможностью ее применения в христианской сотериологии. Возможно, именно для правильного толкования слов апостола Павла о спасении через веру, надежду, любовь, первая из которых соотносилась в построениях ренессансных мыслителей с интеллектом, а последняя — с волей, Колет и обратился к Фичино с письмом. Этим же обстоятельством можно объяснить заинтересованность, которую проявил Колет в отношении Проклова комментария «Государства» Платона, где анализируется проблема происхождения зла — важнейшая для учения о спасении. В маргиналии Колет записал: «Разбросанность и дробность — причина зла. Беспорядок среди частей — причина грехов»²¹⁶. Его страсти к идее порядка и разработка на ее основе церковной реформы как восстановления утраченного церковью порядка, несомненно, подпитывались подобными неоплатоническими комментариями.

Отсутствие у Колета присущего многим гуманистам — его современникам — восторженного отношения к античной философии является закономерным результатом его приверженности христианской культурной традиции, согласно которой метафизика Платона и его языческих преемников была результатом неполного откровения²¹⁷. Колет, будучи типичным возрожденцем и предпочитая «черпать из истоков, чем пить из ручейков»²¹⁸, останавливает свой выбор на апостольских сочинениях, чьи авторы получили от Христа знание во всей его полноте. Фичино своими переводческими и комментаторскими трудами стремился показать, что в сочинениях классических авторов содержатся те же идеи и поучения, которые сообщены в текстах Священного Писания. Тем самым поднимал

²¹⁶“Dispersa, particularia causa mali. Inordinatio particularium causa malorum” // Marginalia. № 63. «Выписки из комментария Прокла на «Государство» Платона» (“Excerpta ex Proculo in rem publicam Platonis a Marsilio Ficino”). P. 126. Комментированное письмо см.: Lib. XI. Fol. CLXXXIIb—CLXXXIIIb.

²¹⁷“Gentiles habuerunt philosophos doctos a creaturis; Judei prophetas doctos ab angelis; Christiani postremo apostolos doctos a Jesu, Deo eterno” // Ad Romanos. P. 214. («Язычники имели философов, научных людьми; иудеи — пророков, научных ангелами; и только христиане — апостолов, выученных самим Иисусом, предвечным Богом»). Ср.: Рим. III: 20.

²¹⁸“Fontes potius quam rivulos sectari debemus” // Marginalia. № 28.

престиж языческой мудрости до уровня библейской и христианской. Отсюда — его служение «платонической науке», символом которого была благоговейно затепленная им лампада перед бюстом «божественного Платона»²¹⁹. Какими бы благочестивыми доводами о высоком провиденциальном смысле своей миссии ни оправдывал Фичино эти свои труды по возрождению древнейшей «благочестивой философии», с точки зрения многих его современников, они способствовали пропаганде язычества²²⁰. Колет не принял этой паганизирующей тенденции. Мысль о том, что «философские умы приходят к Христу через Платона», была для него неактуальной, поскольку путь, лежащий через святоотеческую духовную традицию представлялся ему и более кратким, и более надежным²²¹. Будучи «верен в малом», он никогда не называл Платона «божественным», присваивая эпитет *divus* только апостолу Павлу и его ученику Дионисию Ареопагиту. Благоговейное, наряду с Христом, почитание древнегреческого мудреца, который, по мнению Колета, «не достоин Неба», а только лимба, противоречило его убеждению²²².

²¹⁹О склонности Фичино и членов его академии к паганизации христианства см.: *Виллари. П. Джироламо Савонарола и его время. Т. I. С. 46—55; Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 317. Некоторые исследователи (см.: Della Torre A. Storia dell' academia platonica di Firenze. 1902. P. 640) склонны считать это сообщение о лампаде перед образом языческого философа легендарным, восходящим к жизни Савонаролы. Подробнее историографию вопроса см.: Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. С. 100—101.*

²²⁰Именно в этом упрекал Фичино его близкий друг венгерский гуманист и теолог Янош Варади, известный под именем Иоанна Паннония, который усомнился в предопределенности свыше Фичиновых переводов языческих философов: “... non video equidem ad quid serviat providentiae renovatio antiquorum. Deinde non est Christiana illa antiquorum Theologia”. // *Pannonius I. Dubitatio Utrum opera philosophica regantur fato an providentia // Epistolae Marsilii Ficini. Lib. VIII. Fol. CXXXXVIa*. («...я не понимаю, каким образом возобновление древних может служить провидению. Эта теология древних даже не христианская»). Ответ Фичино см.: *Ficinus M. Quod divina providentia statuit antique renovari // Ibid. Fol. CXXXXVIa-b*.

²²¹Эта тема письма к Пико делла Мирандола: *Ficinus M. Philosophica ingenia ad Christum perveniunt per Platonem // Epistolae Marsilii Ficini. Lib. XII. Fol. CLXXVIIIa*. Колет оставил его без внимания.

²²²“De salute Philosophorum ante Christi adventum. Unius dei cultores. Mereri superna non. In Lymbo unius dei cultores. Vitare inferos sic” // *Marginalia. № 58. P. 121*. («О спасении дохристианских философов. Почитатели единого Бога (среди древних философов, то есть Пифагор, Сократ, Платон — Л.С.) недостойны Неба. Почитатели единого Бога в лимбе. Так они избежали преисподней»). В схоластической теологии термин «лимб» употребляется в двух смыслах: лимб отцов — место (или состояние) временного заточения, в котором души праведников, умерших до вознесения Христа (в частности, души ветхозаветных патриархов, пророков и св. Иосифа Обручника), пребывали до тех пор, пока Христос, вознесшийся на небеса, не открыл рай для людей; лимб младенцев — местопребывание (или состояние) душ некрещеных младенцев и тех некрещеных взрослых, которые

Подход Колета к текстам Фичино являлся избирательным в силу того, что был, прежде всего, утилитарным. Именно об утилитарности свидетельствует интерес к «нравственным беседам» Фичино. Колетовы заметки к ним по особенностям стиля близки к жанру проповеди²²³. Возможно, он обратился к эпистолярному наследию Фичино в поисках материала для своих публичных выступлений.

Если учитывать образование, полученное Колетом в Англии и на континенте, и вынашиваемые им планы церковной реформы, понятен его интерес к посланиям на юридическую тему²²⁴. Среди них отметим парафраз эпистолы Фичино «Части достойного юриста», как единственный фрагмент, где взгляды обоих авторов совпадают. Они рисуют аллегорический образ идеального служителя Фемиды, каждая часть которого, руководствуясь законом, способствует исполнению служения. Законом для «души юриста должно быть почитание Бога, законом для дыхания — попечение о праве, законом ума — пронизательное суждение, законом для глаз и языка — ученость, для груди — твердая память, для сердца — непреклонная воля, для ног — непоколебимость, для всего [юриста] — беспристрастность»²²⁵. Эта «анатомическая аллегория»

умерли в первородном грехе, но сами при этом не совершали тяжких грехов. Лимб не совпадает ни с адом, ни с чистилищем. Фичино полагал, что находящиеся в лимбе души лишены блаженства созерцания Бога, хотя могут познать и почитать его посредством своих естественных способностей — естественной религиозности, составляющей самую суть «всеобщей религии». Ср.: *Ficinus M. De salute Philosophorum ante Christi adventum. Lib. V. Fol. CXIa*). Позиция Колета ближе к мнению Данте (*Данте А. Божественная комедия. IV. 28*), считавшего лимб с пребывающими там душами древних философов первым кругом ада.

²²³В этой категории следует отметить, среди прочих, маргиналии: «Оправдание многословия» (№ 8. “*Excusatio prolixitatis*”); «Причина согрешений. Надежда. Лекарство от греха» (№ 18. “*Causa peccandi. Spes. Remedium*”); «О терпении несправедливости» (№ 19. “*De toleranda Iniuria*”); «О глупости и ничтожестве людей» (№№ 21—22. “*Stultitia et miseria hominum*”); «Никто не может возвыситься к Богу, если Бог Сам не снизойдет к человеку» (№ 46. “*Nemo ascendit ad deum nisi in quem quodammodo deus ipse descenderit*”); «Истинная дружба, как и истинная вера объединяет» (№ 48. “*Amicitia vera est quam religio vera conciliavit*”); «Похвала браку» (№ 49. “*Matrimonii laus*”); «Не бывает терпения без веры» (№ 56. “*Patentia sine religione haberi non potest*”); *Marginalia. P. 86—132*.

²²⁴К письмам на тему права, к которым Колет составил комментарий, относятся: *Lex et Iustitia; De lege et iustitia; Legitimi iurisconsulti partes; Leges divinae fides scientia confirmatur; Copula philosophiae cum legibus. quod felix et nobilis sit philosophus. Lib. I. Fol. IIIa; XXVa; XXVIb; Lib. V. Fol. XCVIIIb; Lib. XII. Fol. CLXXX-VIIIa-b*. Маргиналии (№ 6, 25, 27, 53, 66) с соответствующими названиями см.: *Marginalia. P. 88, 97, 98, 118, 128*.

²²⁵“*lex anima dei cultus, spiritus legis cura, cerebrum perspicax iuducium, oculii lingua doctrina, pectus memoris tenax, cor recta voluntas, pedes perseverantia, totum equitas*” // *Marginalia. № 27. Legitimi iurisconsulti partes. P. 98*. Ср.: *Epistolae Marsilii Ficini. Legitimi iurisconsulti partes. Lib. I. Fol. XXVIb (S. Gentile. P. 98)*. Парафраз

Фичино, несомненно, была созвучна реформаторским устремлениям Колета, который воспринимал деятельность судов, в особенности, духовных, как одну из самых злободневных и требовавших скорейшей реформы сторон церковной жизни. Невежество, жадность и вымогательства различных категорий служителей церковной и светской юрисдикции стали темой одного из самых пафосных его пассажей в “*Ad Romanos*”²²⁶. Однако обозначенное сходство не следует объяснять заимствованием или влиянием Фичино. Работа церковной юрисдикции была традиционным объектом критики, как со стороны мирян, так и настроенных на реформу “*in capite et in membris*” представителей клира²²⁷. Сравнение других высказываний на тему права Фичино с расположенными рядом маргиналиями Колета показывает поразительный тематический диссонанс. Если в письмах флорентийского гуманиста основным мотивом была апология «благочестивой мудрости» древних, а также своего увлечения астрологией, то в заметках Колета акцентируется тема превосходства божественного закона²²⁸. В целом, на вопрос о

Колета, представляющий собой схему с большой фигурной скобкой, несколько отличается от оригинала. Если мы правильно поняли Фичино, он говорил, что каждая часть юриста (душа, дух, и т.д.) является вместилищем, соответственно, почитания Бога, попечения о праве и т.д.

²²⁶“*O genus hominum nephandissimum, et ecclesiae Christi pestilentissimum; veri demones, translati in angelos lucis : hoc etiam ipsis demonibus peiores, et populo Christiano magis nocentes, quod propter locum quem tenent falso in ecclesia, nemo potest tuto eos et aperte despiceret ; sed cervices suas oportet quisque supponat gladio eorum; gladio mali exempli, gladio mulctae et extortionis pecuniarias. O miseria miseriarum, qua plebs Christiani nominis miserior est, quam erat Judeorum turba sub hypocitis pharizeis. Multo justius et convenientius facerent isti nostri legulei, qui versantur in legibus, precones actionum, qui decantant formulas, observant sillabas, contextunt rethia, illaqueant simplices, extorquent nummulos, colligunt divitias” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 279—281. Ввиду пространности этого критического пассажа, приведем отрывок, где Колет дает итоговую оценку церковных судей (P. 280—281): «О нечестивейший род людей и чума церкви Христовой! Истинные демоны, обратившиеся из ангелов света, даже худшие самих демонов, приносящие христианскому народу большой вред. Ибо из-за того места, которое они захватили в церкви, никто не может без опасности для себя отвергнуть их открыто, но каждый должен подставлять свою шею их мечу: мечу дурного примера, мечу выдаивания и вымогательства денег. О, жалкие из жалких! Народ христианский более несчастен теперь, чем иудеи под гнетом фарисеев! Гораздо справедливее и достойнее поступают наши [мирские] законники-буквоеды, эти знатоки закона, вещатели тяжб, бубнящие формулы педанты, плетущие сети обманщики простаков, вымогатели денежек, собиратели богатства».*

²²⁷См., например, об отношении англичан к церковным судам: *Houlbrooke R.A. Church Courts and the People during the English Reformation*. Oxford, 1979; *Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation // The English Reformation Revised / Ed. by C. Haigh. Cambridge, 1988 (2nd ed.) P. 66—68.*

²²⁸Как справедливо подметил С.Р. Джейн (*Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 53), «похоже, что они говорят о совершенно разных вещах».

вероятном воздействии эпистол Фичино на правовые воззрения Колета можно с уверенностью дать отрицательный ответ²²⁹.

Наконец, следует указать на еще одну важнейшую особенность маргиналий, заключающуюся в настойчивом обращении к наследию апостола Павла. Проявляясь, как выше уже отмечалось, вначале в подчеркиваниях цитат из Посланий, в маргиналиях эта черта обнаруживается еще более явно. Прежде всего, заметки начинаются или заканчиваются цитатой, которая отсутствует в оригинале Фичино²³⁰. Похоже, что при чтении Фичино Колет держал в уме текст апостола. На тесную связь чтения «Эпистол» с толкованием Колетом апостольских трудов также указывает пометка Колета на форзаце книги, информирующая о том, что он собирается в предстоящий понедельник толковать первое Послание к Коринфянам²³¹. Маргиналии отражают процесс подготовки их автора к публичному выступлению на означенную тему. Тем более что вопросы, которые Колет обсуждает к парафразах, соотносятся с проблематикой Павловых Посланий к Римлянам и Коринфянам²³². Например, он обращается к демонологии Фичино, которая детально рассматривается в нескольких эпистолах гуманиста²³³ и служит обоснованием для его магической практики²³⁴. Если судить по наличию в

²²⁹Наиболее подробно Колет высказывается на тему права в связи с толкованием Рим. II: 11—29. См.: *Ad Romanos*. 1—5. P. 237—281. Суммируя, можно свести его высказывания к следующим положениям: превосходство веры над законом (P. 240); противопоставление ветхозаветного Закона и учения Христа (P. 246); определение закона как Божественной воли (P. 257); деление закона на закон природный, ветхозаветный закон повиновения, закон благодати (P. 264—265, 279—281). Темы маргиналий на юридические письма Фичино иные: богооткровенный характер законов (№ 6. “*Lex et Iustitia*”); деление закона на божественный, природный, человеческий (№ 25. “*De lege et iusticia*”); законы определяются не звездами, а Богом (№ 53. “*Leges divinae fides scientia confirmatur*”); происхождение закона от мудрости (№ 66. “*Copula philosophiae cum legibus*”).

²³⁰См. маргиналии № 30, 50, 61.

²³¹“*Divi Pauli epistola quae est prima ad Corinthios Jo. Colet die lune proxime sequente quam melius poterit deo aspirante conabitur explicare, loco et hora solita*” // *Marginalia*. № 72. P. 130. («В следующий понедельник в обычном месте и обычное время Иоанн Колет с Божией помощью попытается, насколько это будет возможным, исследовать первое Послание божественного Павла к коринфянам»).

²³²На соотнесенность проблемы “*intellectus — voluntas*”, многократно обсуждавшейся Фичино, с толкованием I Кор. XIII: 13 обратил внимание С.Р. Джейн (*Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino*. P. 56—77).

²³³Например, см.: *Ficinus M. Tractatus de demoniis: Platonici deo et animae mundi nihil praeter contemplationem sacrificant; Nullus mala penitus et curas extirpare potest*. Lib. VIII. Fol. CXLVIIIa-CXLIXb; XII. Fol. CLXXXVIIa.

²³⁴Демонология составляла важную часть религиозно-философской мысли Фичино. Классическим исследованием по этому вопросу считается труд Д.П. Уокера. Помимо раздела под названием «Фичино и демоны» в его книге (*Walker D.P. Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. L.—N.Y., 2003. 3rd ed. P. 45—53)

маргиналиях²³⁵ ссылок на Павловы Послания, тема демонов была актуальна для Колета в связи с комментарием определенных мест из этих Посланий — Рим. VIII: 1—15; XII: 1; I Кор. X: 20. При известной близости к тексту оригинала, в парафразах Колета проблема рассматривается под иным ракурсом. Отталкиваясь от отвлеченных демонологических рассуждений Фичино (о двойной природе демонов и различении на этой основе двух видов демонов — хороших и дурных), Колет приходит к назидательному положению практического толка, которого нет у Фичино: «У демонов, также как и у людей. Если люди господствуют над своим телом, они добры; если подчиняются телесным желаниям, поневоле становятся дурными и злодеями»²³⁶. Вывод о необходимости аскезы не был сделан Колетом, но в таком контексте он напрашивался сам собой. Мысль о защите от злых демонов посредством телесной чистоты и воздержания вкратце обсуждается Фичино²³⁷, но у Колета она становится лейтмотивом и завершается неожиданным резюме морализаторской направленности: «Поэтому богословы нас правильно призывают воздерживаться <...> Богословам самим нужно воздерживаться от горячих и дымящихся яств и довольствоваться холодными и простыми блюдами; еще им следует избегать тех мест, где есть привлекательные для тела и для чувств запахи, то есть трактиров и языческих храмов. Представь Богу чистую и свободную от соблазнов душу; сделав так, ты просвещен будешь божественной мудростью и озарен божественной любовью»²³⁸. Последнее предложение, являясь цитатой из Послания к Римлянам (Рим. XII: 1), показывает, что весь предшествующий текст был нацелен на изъяснение этого отрывка.

также важны работы современных исследователей: *Clark S. Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in the Early Modern Europe. Oxford, 1999. P. 214—250; Gordon B. The Renaissance Angel // Angels in the Early Modern World / Ed. by P. Marshall, A. Walsham. Cambridge, 2006. P. 41—54; Maggi A. In the Company of Demons: Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance. Chicago, 2008.*

²³⁵ «Platonici deo et animae mundi nihil praeter contemplationem sacrificant» // *Marginalia*. № 61. P. 123—125; «Nullus mala penitus et curas extirpare potest» // *Ibid.* № 64. P. 126—127.

²³⁶ «Est in demonibus ut in hominibus quod qui homines suo corpori dominantur boni sunt, qui vero corporis appetitionibus subjiciuntur, hii necessario mali malificique sunt» // *Marginalia*. № 61. P. 123—124.

²³⁷ «Puritas et abstinencia a malis demonibus nos tuetur quibus contemplatores sacrificare nihil debent. Sapiens abstinebit tum cibo tum sacrificio animalium: per haec enim mali ad nos demones advocantur» // *Lib. VIII. Fol. CLa-b*:

²³⁸ «Quapropter recte a theologis admonemur ut absteineamus nec sine causa qui sanctissimi esse <...> vesci voluerunt. Theologi ipsi cavere debeant a calidis et fumantibus epulis contenti frigidis et simplicibus; fugienda etiam illa loca in quibus corpori et sensibus iucundiores fumi ut sunt deorum templa et popine. Offer deo puram mentem perturbationibus vacuam, quod si feceris, illustraberis divina sapientia et divino amore incanderis» // *Ibid.*

Красноречивый пример трансформации мысли Фичино дает маргиналия на тему «Никто не может совершенно избавиться греха и соблазна»²³⁹. Письмо Фичино содержало дружеский совет его друзьям, «софилософам», как он называл своих самых близких единомышленников по ученому товариществу, не изнурять себя чрезмерно интеллектуальными трудами. По словам гуманиста, философы способны устоять перед обычными человеческими соблазнами, с которыми связаны государственная деятельность (“negotia Jovis”) и телесные удовольствия (“oblectamenta Veneris”), но их ученые занятия чреваты духовными искушениями и ведут к меланхолии (“Saturni tedia”). Фичино ссылается на пример величайших философов древности — Демокрита, Платона, Аристотеля, которые были подвержены меланхолическим приступам «отвращения к жизни». Участиливо предупреждая своих друзей о возможных опасностях, с коими сопряжены их интеллектуальные штудии, Фичино советует товарищам продолжать их философские труды — «ваше созерцание» — с благоразумием и твердостью²⁴⁰. Рассуждение о

²³⁹“Nullus mala penitus et curas exstirpare potest” // Lib. XII. Fol. CLXXXVIIb—CLXXXVIIIa. Письмо от 27 сентября 1492 г. адресовано близким друзьям-собеседникам Фичино Джованни Витторио Содерини и Франческо Дьячетто. Сведения об этих гуманистах см.: *Kristeller P.O. Studies in Renaissance Thought and Letters. Roma, 1969. P. 297; Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. С. 120—121.*

²⁴⁰“Queritis quid sibi velit evangelicum illud: Necessesse est ut veniant scandala. Idem profecto quod et Platonium illud: Nullus mala penitus et curas exstirpare potest. Sed circa mortalem hanc regionem: necessario revoluuntur. Mitto equidem nunc: quot mala nobis inferat fatum, natura, fortuna, elementa, homines, animalia. Multo certe graviora sunt; quae ipsi nobis imprudenter inferimus <...> Contemplatores nostril spraeitis humanis: aut as religionem sanctimoniamque aut ad philosophiam sese conferunt. Utrohique vere incident Scyllam cupintes vitare Caribdim. Sancti nostril deliramenta nugasque mortalium fugientes, in demones incidunt. <...> Quid vere de philosophis dicam; nonne negotia Jovis vel oblectamenta Veneria respuentes; in Saturni tedia saepier merioresque corrunt et atra bilem. Cui quidem ingenti malo: Democritus, Plato, Aristoteles ingeniosissimos quosque obnoxious arbitrantur <...> Haec vero commemorate vobis dilectissimi conphilosophi mei <...> Valete felices et in contemplatione vestra (quemadmodum exceptis) pudenter constanter perseverate” // Lib. XII. Fol. CLXXXVIIb—CLXXXVIIIa («Вы ищете, что для вас означают евангельские слова, что необходимо прийти соблазнам. Такое же выражение есть у Платоников: “Никто не может совершенно избавиться греха и соблазнов”. Ведь этот мир вокруг нас смертен, падения неизбежны. Я вам пишу об этом же. Сколько грехов нам приносят рок, природа, fortuna, стихии, люди, животные. Для многих эти грехи довольно тяжелы. Мы сами для себя неосмотрительно готовим некоторые грехи. <...> Наши созерцатели, избежав обычных человеческих искушений, обращаются или к религии и благочестию, или к философии. Но и там, и там они, желая избежать Харибды, попадают к Сцилле. Даже наши святые, преодолевая мирскую суету и тщету, попадают под влияние демонов <...> Бог призывает святых, демоны отвлекают. Я б сказал, что с философами происходит то же самое. Отвергая труды Юпитера и удовольствия

грехах в изложении Колета приобретает другой оборот. Его интерес к данной проблеме обусловлен той причиной, что понятие греха является одним из ключевых в составе христианской сотериологической доктрины. На него ориентированы все остальные составляющие концепции оправдания — представление о благодати, об искупительной жертве Христа, о роли веры и дел и т.д. В словах Фичино Колет акцентирует мысль о всеобщности и вездесущности греха и рисует картину пандемической инфицированности грехом всего человеческого мира:

«Мы живем в царстве греха. Соблазны, беды, искушения и грехи неизбежны, их нельзя искоренить. Мы терпим от рока, природы, судьбы, людей, животных, себя самих; и трудясь, и отдыхая. Даже свободные от дел и находящиеся в покое соблазняются, и избегающие прельщений — прельщаются. А люди религиозные или философы, презрев эти обычные соблазны, искушаются демонами; Бог привлекает, демон отвлекает; Бог совершенствует, демон развращает. Труды и удовольствия ведут к меланхолии. Таким образом, избегающие одного греха, впадают в другой, избежав Сциллу, попадают к Харибде. Итак, грех со всех сторон действует и развращает. Если ты предаешься плоти, ты в грехе; если преодолеваешь ее, впадаешь в духовные грехи. Даже победив плоть и кровь, мы никогда не избежим греха, ибо остаются демоны. Здесь грех везде»²⁴¹.

Такова пессимистическая оценка Колетом этого мира²⁴². Из письма Фичино его адресаты могли сделать вывод о необходимости умеренно-

Венеры, они часто бывают поражены отвращением Юпитера, печалью и впадают в меланхолию (букв. — черную желчь). Этому величайшему злу были подвержены Демокрит, Платон, Аристотель, которые считаются самыми одаренными. И они были подвластны ему. <...> Напоминайте же себе об этом, мои любимейшие софилософы. Будьте здоровы и счастливы. И в вашем созерцании (как вы избрали для себя), проложайте трудиться с благоразумием и твердостью».

²⁴¹“In regione malorum sumus. Scandala, offensives, impedimenta necesse. Extirpare non possunt. Fato, natura, fortuna, ab hominibus ipsis, a bestiis, a nobis ipsis, vel negotiosis vel libidinosus. At ociosi temperatique etiam perturbantur; solitudines vitantes, sollicitantur. Nam spretis hiis vel religiosi vel philosophici a demonibus temptantur; trahit Deus, revocat demon; exercet Deus, vexat demon. Negotia et oblectamenta virtutes in atram bilem. Ita vitantes mala in mala incident et incidunt in scyllaro cupientes vitare carybdym. Ita undique obstrepi malum et vexat. Si mergaris, in malis es; si emargas, spiritualia mala invenis. Victo carne et sanguine, restant demones, nunquam vitabimis. Huc illuc semper adest” // *Marginalia*. № 64. Nullus mala penitus et curas exstirpare potest. P. 127.

²⁴²См. также маргиналию № 18 «Причина согрешений. Надежда. Лекарство от греха» (“Causa peccandi. Spes. Remedium”) на письмо, которое Колет отметил в тексте знаком NB (*Ficinus M. Causa peccandi. Spes. Remedium // Epistolae Marsilii Ficini. Lib. I. Fol. XIIIb. (Gentile S. P. 86—87)*). Колета привлекли слова Фичино: «Почему души, если они божественны, живут столь нечестиво? Потому, что обитают в нечестивом мире» (“Cur animi, cum divini sint, tam prophane vivunt? Quia domum regionemque habitant prophanam”).

сти во всем, о терпимости, о «философском» отношении к жизни. Маргиналия Колета, исключившего весь антикизирующий жаргон, бывший в ходу в гуманистических кругах, свидетельствует о том, что его волновали преимущественно религиозные проблемы, касавшиеся, главным образом, учения о спасении.

Среди маргиналий обнаруживаются еще несколько не менее красноречивых случаев де-секуляризации мысли Фичино и приспособления их к толкованию учения апостола Павла. Приведем два наиболее любопытных случая. Первый касается замечания Колета по поводу письма флорентинца на тему «Философия рождает премудрость» (*“Philosophia sapientiam gignit”*). В нем говорится, в частности, о противоположности Юноны и Минервы. На мифологическом жаргоне Платоновской Академии они служили поэтическими символами силы и мудрости, т.е. жизни активной и жизни созерцательной²⁴³. Пассаж Фичино выглядит рассуждением светского человека:

«Когда нас не слышит богатая и сильная Юнона, едва ли нам следует осуждать Парок <...> Только у Минервы, Сальвиний, должны мы испрашивать себе помощь, ибо благодаря ей мы возвышаемся от дольного и поднимаемся к горным высотам. Ведь только эта сила способна вознести человека к вечной вершине мира, поскольку она сама рождена из головы высшего бога Юпитера. Но поскольку она не внимает кому-либо, если тот обращается к ней не как подобает, попробуем, друг, в меру своих сил, правильно попросить у нее помощи. Ибо если не просить о мудрости мудро, кто получит ее? Мудро же просит о ней тот, кто взывает о ней к мудрости. Если не посредством мудрости, то мы и не можем просить мудро у неё самой или у кого-то другого. И не можем просить у нее мудро, если просим не ее. Этому нас научил Сократ, мудрейший, по мнению Аполлона, из всех людей»²⁴⁴.

²⁴³Преимущество созерцательного образа жизни — излюбленная тема многих писем Фичино. Помимо упомянутого здесь, сошлемся на послание, адресованное Лоренцо Медичи (от 15 февраля 1490 г.) Русский перевод О.Ф. Кудрявцева см.: Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / Под ред. Л.М. Брагиной. М., 1985. С. 220.

²⁴⁴*“Ubi nos dives potensque Juno non audit, haud prius, nobis culpande sunt Parce quam numen illud experiamur quod, quia viget ubique, affatim adest omnibus, qui eidem adesse volunt. Audit hominem nondum vocantem. Exaudit quemlibet rite precantem. Totum igitur auxilium, Salvine, nostrum nobis est a Minerva petendum. Quo possimus quandoque nos tollere humo superasque evadere ad auras. Nempe solum id numen ad ethereum mundi caput hominem potest atollere quod ipso summi Jovis est capite natum. Quoniam vero non exaudit quemquam, nisi rite precantem, conemur, amice, pro viribus, recte hinc auxilium petere. Quis nam sapientiam recte adorat nisi qui sapienter? Sapienter autem hanc solus adorat qui poscit a sapientia sapientiam. Non possumus nisi per illam quicquam vel ab ipsa vel ab alio petere sapienter. Non possumus quicquam ab illa sapienter potere nisi illam. Hoc nos docuit Socrates, vir omnium Apollinis iudicio*

В записи Колета классические реминисценции отсутствуют, вместо Сократа в качестве мудреца представлен Соломон; кроме того, маргиналия начинается с цитаты из I Коринф. I: 24, что превращает весь последующий пассаж в комментарий на текст апостола, а не Фичино:

«Христос — сила Божия и Божия мудрость. Юнона, богатая и сильная, не слышит. Так давайте испытаем эту силу, поскольку Он всемогущ повсюду и поскольку Он помогает всем, кто хочет быть у Него. Мало того, не позванный, Он [все равно] слышит; [тем более] внимает каждому правильно просящему. У Него следует просить всяческую помощь, благодаря которой мы сможем возвыситься от дольного и подняться к горным высотам. Только Он один может вознести к источнику Вселенной, Сам родившийся от этого источника. Давайте молиться ему правильно, то есть мудро. Ибо не будет ничего разумного от мудрости, если её не мудро просить. Правильно и мудро следует просить о мудрости, и мудро просит тот, кто спрашивает мудрость у Самой мудрости. Так Соломон стяжал мудрость для различения добра и зла, потому что у немудрого и недоброго нет никакого добра; у немудрых имеющееся добро обычно становится злом, поскольку они не могут им воспользоваться мудро без мудрости, или правильно — без правильности. Правильный же человек, в силу своей правильности, даже злом пользуется правильно, используя же добро, даже зло во благо обращает себе, по крайней мере. Все, что он делает, складывается для него хорошо посредством подражания Богу; у него все складывается хорошо, потому что он правильно использует Его промысел. Вот счастье»²⁴⁵.

sapientissimus” // *Ficinus M. Philosophia sapientiam gignit // Epistolae Marsilii Ficini. Lib. IV. Fol. XCVIb. Письмо адресовано Бастиано Сальвини или Себастиану Сальвинию (до 1427—1511) — флорентийскому гуманисту и теологу, члену Платоновской академии. Судя по обращению — amitino suo — Б. Сальвини приходился Фичино двоюродным братом: его мать была сестрой отца Марсилио. Подробнее о Б. Сальвинии см.: Kristeller P.O. Sebastiano Salvini, a Florentine Humanist and Theologian, and a Member of Marsilio Ficino’s Platonic Academy // Kristeller P.O. Studies in Renaissance Thought and Letters. Roma, 1993. Vol. III. P. 173—206.*

²⁴⁵“Christus dei virtus et dei sapientia. Dives et potens Juno non audit. Experiamur quid numen sit, quia viget ubique, quiaque omnibus adest qui ei volunt adesse. Immo audit non vocatus; rite precantem quemlibet exaudit. Ab illo omne auxilium petendum quo tollamus nos humo et superas auras evadamus. Potest ille solus ad caput rerum qui ex capite natus. Illum rite precemur i.e. sapienter. Nam sapientie nihil rectum nisi sapienter precatur. Sapienter precatur qui poscit sapientiam apud ipsa sapientiam, rite et sapienter petendam sapientiam. Hinc Solomon sapientiam poposcit ut cognoscat quid bonum, quid malum, quia nihil bonum nisi sapienti et bono; insipientibus habita bona vulgo mala sunt quia eis nequitur sine sapientia sapienter uti nec sine bonitate bene. Bonus autem pro bonitate etiam malis bene utitur, bonoque usu mala sibi saltem facit bona. Omnia quae facit sibi bene succedent ad imitationem dei, cui bene omnia succedunt quia illius providentia utitur bene. Hec felicitas” // *Marginalia. № 50. P. 116.*

В письме Фичино советовал своему другу избрать созерцательную жизнь, которая способствует достижению счастья. Колет не только отказался от гуманистических мифологем Юноны и Минервы, но и не стал менять их на сходные христианские образы Марфы и Марии, символизировавшие телесную и духовную стороны бытия. Здесь проявляется принципиальное различие их взглядов. Фичинова апология жизни философа-отшельника побудила Колета к апологии Христа, ибо Он — и сила (Юнона), и мудрость (Минерва). Добродетельная жизнь в духе подражания Христу и следование божественному промыслу — «вот счастье» в его понимании. В связи с этим становится понятным, почему он сохранил фразу о Юноне. Это единственное уцелевшее напоминание об античных симпатиях Фичино, похоже, служит Колету поводом для противопоставления его позиции мировоззрению главы Платоновской академии.

Еще один пример «христианизации» Колетом мысли Фичино также касается рассуждений по поводу этического идеала последнего — мудреца-созерцателя, полезного обществу своими советами. Но нравственный и гражданский смысл ученого отшельничества, по мнению Фичино, часто не получает должного общественного признания. Пассаж, аннотированный Колетом, иллюстрирует эту мысль на примере великих мудрецов древности:

«О как неверно суждение толпы! Она сочла безумным философа Демокрита, когда он, в силу своей мудрости, начал высмеивать глупость людей; но Гиппократ — самый рассудительный из врачей — назвал его умнейшим всех. Она осудила божественного Сократа за будто бы дурное мнение о богах, хотя своим собственным богом²⁴⁶ он был назван мудрейшим, так как его мнение о Боге было правильнее, нежели у других. Но пусть смеется безумная толпа, как хочет, пусть осмеивает философов как безумцев и нечестивцев. Между тем, и философы могут заодно с Гераклитом оплакивать достойный слез смех толпы и смеяться вместе с Демокритом над достойными осмеяния ее слезами»²⁴⁷.

²⁴⁶Т.е. Аполлоном. Сократ родился в знаменитые Фаргелии — праздник рождения Аполлона и Артемиды. По афинской культовой традиции, рождение в такой день считалось событием символическим и знаменательным, и новорожденный подпадал под покровительство Аполлона. Надпись на Дельфийском храме, основанном, согласно мифу, самим Аполлоном, — «Познай самого себя» — предопределила интерес Сократа к философии, занятие которой Сократ расценивал как служение богу. Дельфийская пифия, вещавшая «устаи Аполлона», самым мудрым на этом свете назвала Сократа.

²⁴⁷«*falsissimum vulgi iudicium. Tunc Democritum philosophum putaverunt insipientem, cum maxime sapiens factus coepit mortalium insipientiam deridere; et ab Hippocrate medicorum sapientissimo iudicatus est omnium prudentissimum. Tunc Socratem divinum quasi male de diis sentientem condemnauerunt, quando ab ipso eorum*

Эта апология мудреца, где проявляется стремление Фичино высоко оценить социальную роль современной гуманистической интеллигенции²⁴⁸, была осмыслена Колетом в ином — эллинистическом — ключе:

«Истинными служителями Христа являются те, кто и сами разумны и стремятся, чтобы другие были разумными. Как прискорбно, что они так незаслуженно и бесчестно осуждаются толпой, что их — соль и мудрость земли — толпа порочит как подлинных безумцев. Иудеи сочли безумным Христа, Агриппа²⁴⁹ — Павла. Но как для нечистых всё является нечистым, так и для глупых — всё глупо. Поэтому, когда кто-то осмеивается безумной толпой, пусть он считает это истинной похвалой себе и сам смеется над ее безрассудством, поскольку восхищаться ей он не в состоянии. Этот смех над ними заставляет плакать, он достоин слез, какие проливал Гераклит, и вызывает смех, каким смеялся Демокрит»²⁵⁰.

Духовно-интеллектуальные предпочтения Колета, которые были отмечены ранее, явственно проступают и в данном комментарии: тот же призыв перейти от созерцательности к иному нравственному идеалу —

Deo, utpote, qui rectius quam caeteri de Deo sentiret, sapientissimum est appellatus. Sed rideat insanum vulgus ut libet; rideat philosophos ut insanos et impios. Interim philosophi et flebilem vulgi risum una cum Heraclito lugeant et ridiculum fletum cum Democrito rideant” // *Ficinus M. Philosophia sapientiam gignit // Epistolae Marsilii Ficini. Lib. IV. Fol. XCVIb.*

²⁴⁸Необходимо заметить, что тема общественной оценки личности волновала Колета. Например, он обратил внимание на письмо «О терпении несправедливости». В соответствующей маргиналии (*Marginalia. № 19. P. 95*) он повторяет слова Фичино «народ — полип, то есть многоногое животное без головы» (“*plebs pollipus i.e. animal multipes sine capite*”). Ср.: “*Quid plebs? Polypus quidam, id est animal multipes sine capite*” // *Ficinus M. De toleranda iniuria // Epistolae Marsilii Ficini. Lib. I Fol. XIVb (Gentile S. P. 95).*

²⁴⁹Агриппа II (27—93 гг.) — царь Иудеи, сын Ирода Агриппы I, внук Аристокла и правнук Ирода Великого. Четвёртый и последний правитель из династии Иродиад. Согласно Деян. XXV: 13-XXVI: 32, он выслушал защитительную речь апостола Павла и нашёл его невиновным. Павел в то время был заключён в Кесарию, куда Агриппа II прибыл вместе со своей сестрой Вероникой с целью поздравить Порция Феста с занятием высокой должности римского прокуратора Иудеи. О безумии Павла заявил не Агриппа, а Фест, светский языческий чиновник, которому пламенная речь Павла показалась сумасбродством (Деян. XXVI: 24): «Безумствуешь ты, Павел! Большая ученость доводит тебя до сумасшествия».

²⁵⁰“*Hii veri sacerdotes Christi qui sapient soli faciuntque ut alii sapient. Ut dolendum est eos ita indigne impieque a vulgo tractari, ut qui ii [i.e. ii qui] sal terre sint et sapientia, a vulgo soli desipere iudicentur. Iudei Christum desipisse existimaverunt et Agrippa Paulum. Sed ut malis omnia mala, ita stultis omnia stulta. Ut quum a vulgo insano quis rideatur, vero laudi sibi esse putet et rideat insanum vulgus quod admirari nequidum est ei. Eorum flebilis risus et deflendus quem luget Heraclitus et ridiculus fletus quem risit Democritus*” // *Marginalia. № 50. P. 117.*

активному общественному служению; та же замена образов языческих Любомудров христианскими. Колет настойчиво стремится противостоять гуманистической ориентации Фичино на античную культуру, неотступно предлагая в качестве главной, неоспоримой и абсолютной ценности христианскую древность. Он сам в этом небольшом отрывке дважды цитирует Св. Писание²⁵¹. Показательно, что слова Фичино о сосредоточенном на познании мудреце-созерцателе приобрели для Колета актуальность в связи с его поисками истинного клира, и в первой фразе отрывка обозначен образ идеального священнослужителя — мудрого пастыря-проповедника. Таким образом, Колет, осознававший себя человеком церкви, включенным в полноту церковной жизни и жившим ее нуждами, при чтении «Посланий» Фичино искал ответ на актуальный для него вопрос — о реформе духовного сословия с целью вернуть его к заданной в Евангелии функции быть «солью земли»²⁵².

Наконец, нельзя обойти вниманием маргиналию Колета по поводу небольшого трактата Фичино «Теологическая молитва к Богу»²⁵³. На наш взгляд, она уникальна, поскольку представляет собой не комментарий к исходному тексту, одобрительный или критический, а молитву Деве Марии²⁵⁴. Исследователи не придали значения столь необычной реакции Колета на письмо главы Платоновской академии²⁵⁵. Полагаем, что она была вызвана неприятием проявившейся здесь склонности Фичино к отождествлению религии и философии, к созданию некоей единой богословской традиции. Фичино назвал свою молитву теологической далеко не случайно. В ней нет ни намек на ортодоксальное христианское представление о Боге как о Троице. Гуманист именует Бога Солнцем, Единым Благом, «чистейшим светом», «духовным оком», «вечным источником всех благ», «первой мудростью без какого либо безрассудства, первым умом свободным от безумия»²⁵⁶. Этот многословный образец

²⁵¹ Мф. V: 13: «Вы соль земли»; Тит. I: 15: «Для чистых все чисто».

²⁵² Это одно из любимых положений экклесиологии Колета. Он обращается к нему неоднократно: Ad Romanos. 1—5. P. 246; Ad Romanos. P. 187.

²⁵³ *Ficino M. Oratio ad Deum theologica // Epistolae Marsilii Ficini. Lib. I. Fol. XXXIIIa-b (Gentile S. P. 211—214).*

²⁵⁴ *Marginalia. № 35. P. 103.*

²⁵⁵ С.Р. Джейн (*Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. P. 12*) указал на ее необычность только в том отношении, что в отличие от остальных записей, она была написана на английском языке.

²⁵⁶ «O lumen immensum te ipsum videns, in te videns omnia! O infinite visus te ipso lucens, illuminans universa! O spiritalis oculus, quo solo et quem solum spiritales vident oculi! O immortalis videntium vita! O viventium omne bonum, bonum quod totum implet amantium desiderium! Desiderium nobis totius boni, tu Deus solus accendis, qui solus es totum bonum. Obsecro te, lux purissima <...> O fons perennis bonorum omnium <...> O mens prima procul ab omni dementia! O sapientia prima sine ulla insipientia» // *Ficino M. Oratio ad Deum theologica.*

превыспренней богословской риторики далек от традиционного католического культа. Скорее, он должен рассматриваться как платонический гимн, воспеваемый под аккомпанемент лиры на собраниях ученого братства²⁵⁷. Похоже, подобный опыт интеллектуализации Богопочитания вызвал раздражение Колета. Он счел необходимым противопоставить ему одну из самых ярких форм традиционного христианского благочестия²⁵⁸. Текст написанной Колетом молитвы отражает традиционные мариологические представления, основанные на Св. Писании и произведениях патристики, и никак не связан с спекуляциями позднеренневековых теологов и народным культом Девы Марии²⁵⁹.

Помимо «Платоновского богословия о бессмертии душ» и корпуса эпистол, Колету мог быть также известен трактат Фичино «О Солнце» (1493)²⁶⁰, определенное сходство с которым обнаруживается в его письме главе академии, где он сравнивает флорентийского ученого с Солнцем. Послание Колета не сохранилось, но о его содержании можно судить по ответу Фичино, вероятно, цитировавшему оригинал:

«Влюбленные имеют обыкновение представлять себе любимый лик более красивым, чем настоящее лицо. Ибо во власти любви не только дивно пре-

²⁵⁷ Фичино сам говорит, что «слышал, как наш Лоренцо Медичи иногда с лирой пел нечто подобное этой молитве, речь, насколько я помню, о некоем божественном неистовстве» (“*Audivi quandoque Laurentium Medicem nonnulla horum similia ad lyram canentem furore quodam divino, ut arbitror, concitum*”). Вероятно, речь идет о гимне Любви, которую платоники считали видом божественного неистовства. Подробнее см.: Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. С.В. Пахомова. СПб., 2000. Гл. 3. Божественное неистовство. С. 99—127.

²⁵⁸ Почитание Богоматери было одним из наиболее распространенных, как в народной среде, так и в кругах теологов, элементом католического культа. Подробнее см.: Graef H. Mary: A History of Doctrine and Devotion. L., 1985. Vol. 1—2; Ellington D.S. From Sacred Body to Angelic Soul: Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe. Washington, 2001.

²⁵⁹ В этом убеждает нас сравнение с традиционными католическими молитвами (Ср.: White H.C. The Tudor Books of Private Devotion. Madison, 1951. P. 116, 216—229), а также молитвами и гимнами в честь Богоматери, которые сочинял Эразм: Erasmus. Paean Virgini Matri dicendus; Obsecratio ad Virginem Mariam in rebus adversis // CWE. Toronto, 1990. Vol. 69. Spiritualia and Pastoralia. P. 17—38; 39—55.

²⁶⁰ Подобное предположение см.: Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. P. 18, 19; Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. С. 280. Трактат «О Солнце» был тематически близок другому сочинению Фичино — «О Свете». Они были изданы совокупно в феврале 1493 г. под общим названием «О Солнце и Свете» и, действительно, могли быть доступны Колету. «О Солнце и свете» вошел в Базельское издание трудов флорентийского гуманиста: Ficinus M. De Sole et lumine // Ficinus M. Opera omnia. Basileae, 1576. P. 965—975; P. 976—986; см. также электронные версии этого издания обоих трактатов: <http://bivio.signum.sns.it/bvWorkTOC.php?authorSign=FicinoMarsilio&titleSign=DeSole>; <http://bivio.signum.sns.it/bvWorkTOC.php?authorSign=FicinoMarsilio&titleSign=DeLumine>.

вратить любящего в любимого, но даже изменить образ любимого в своих глазах, ведь подлинная любовь есть начало всего и источник умножения. Итак, ты, любимый мой Иоанн, лишь только рассмотрел свет нашего духа в наших сочинениях, словно луну, отражающуюся в водах, ты горячо полюбил нечто соответствующее твоему духу. И тотчас любовью охваченный, принял луну за солнце. Итак, солнцем меня ты зовешь. Именно солнцем я кажусь тебе, а также другим влюбленным, остальным же — луной. Право же, мой Колет, лестно для меня твое такое мнение, рисующее тебе Марсиллия, разумеется, более прекрасным, нежели он является в действительности. Во всяком случае, мне было бы весьма приятно, если б остальные представляли меня столь же славным»²⁶¹.

Если принять, что Фичино цитирует послание Колета, а не свой собственный трактат, то, действительно, есть основание говорить о сходстве письма с посвящением Пьеро Медичи, где Фичино обыгрывает тот же метафоричный образ Солнца и Луны применительно к своему патрону²⁶². Вместе с тем, пример сравнения Фичино с Солнцем Колет мог найти в «Посланиях», например, в эпистоле «О посланной в дар книге «О Солнце»», где Фичино использовал те же выражения, что и в письме Колету²⁶³. Позже Колет посвятил данной теме пространное рассужде-

²⁶¹ «Solent amantes amati vultu vultum vera facie pulchriorem in ipsius effingere. Vis enim amoris est non solum amantem transformare mirabiliter in amatum, sed etiam amati formam apud se in melius reformare. Siquidem naturalis amor est generationis et augmenti principium. Tu, igitur, amantissime mi Ioannes, quum primum spiritus nostril lucem in scriptis ferme sicur lunam in aquis lucentem intuitus es, quasi tuo spiritui congruam ardentius amavisti et amore captus subito solem accipisti pro luna. Itaque me solem sepe vocas. Solem quidem tibi pariterque amantibus, ceteris vero luna; felix mihi plane tua hec opinio, mi Colette, pulchriorem videlicet Massilium tibi reddens quam aspexerit. Felicissima certe foret, si ceteris reddiderit eque pulchrum» // *Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Appendices. P. 82: См.: Софронова Л.В. К проблеме философских истоков «христианского гуманизма»: переписка М. Фичино и Д. Колета // Вестник Нижегородского университета. Серия Социальные науки. Н. Новгород, 2006. Вып. 1 (5). С. 554—561.*

²⁶² «Itaque cum nuper ad mysterium illud Platonicum pervenissem, ubi Solem ad ipsum Deum artificiosissime comparat, placuit rem tantam aliquanto latius explicare <...> Dum igitur ad Solem hunc quasi lucernam pluribus iam noctibus lucubrarem, cogitavi rem hanc electissimam ex opere magno seligere, et proprio commendare compendio. Idque de Sole mysterium quasi Phoebeum munus, ad te potissimum et Phoebi Musarum ducis alumnum, et Musarum patronum mittere, cui etiam universa haec nova Platonis interpretatio dedicatur, ut hac interim luce quasi Luna quadam, quale futurum sit Platicum opus totum tanquam Sol ad Lunam, augureris, ac si quando Platonem meum imo iamdiu vestru amavisti, posthac lumine hoc accensus ardentius ames, et tota mente complectaris amatum» // *Ficino M. In librum de Sole ad magnanimum Petrum Medicem, Prooemium // Opera omnia. P. 965.*

²⁶³ «Utinam nostrum nos lumen non lunam videatur preferre, sed solem» // *Ficino M. In librum De Sole dono missum // Ficino M. Epistolae. Lib. XII. Fol. CXCb.*

ние в маргиналии «Что есть свет в телесном мире», где вопреки оригиналу отождествляет Солнце исключительно с Христом²⁶⁴.

Колет, вероятно, знал еще одно сочинение Фичино — трактат «О восхищении Павла до третьего неба» (1476), причем в версии, представленной в томе «Эпистол»²⁶⁵. Этот труд, анализируя известный сюжет, описанный в 2 Кор. XII: 2—4, включает в себя пространные рассуждения об иерархии небес, о третьем небе с множеством неплатонических параллелей. Маргиналия к нему представляет серию кратких пометок, отражавших попытки Колета извлечь из источника информацию по важным для него проблемам — восхождения души к Богу, роли веры и любви в этом процессе (на примере мистического опыта апостола), иерархии космоса и ангельских чинов²⁶⁶. В отличие от других эпистол флорентийского гуманиста, знакомство с которыми не отразилось в дошедших до нас работах Колета, «De raptu Pauli» он цитировал, правда, без ссылки на источник, в парафразе «Небесной иерархий» Ареопагита для описания девяти ангельских чинов²⁶⁷.

Приведенные выше рассуждения свидетельствуют о заметной эволюции, которую претерпело отношение Колета к главе Платоновской академии. Находясь в Италии, и будучи, возможно, в тот момент увлечен идеей согласия Платоновской мудрости с христианством, о кото-

²⁶⁴«Christiani solis radiis humana et fidelis mens grava quasi seminibus eniti debet solem parere et referre Christum, sed indegam luminis lunam parit; que dicanda est Christo ut illius radiis illustretur qui suo ingenti splendore potest obscura reddere clariora» // Marginalia № 44. Quod est lumen in corpore mundi. P. 112. Ср.: *Ficino M. Quod est lumen in corpore mundi // Ficino M. Epistolae. Lib. II. Fol. LXIIb*. Однако следует упомянуть ряд писем, где Фичино уподобляет Солнцу Бога, но и в них не упоминается имя Христа. Например, см.: «Mens sempiterna est quia radio desuper accepto utitur ad aeterna»; «Caeleste lumen lumine caelesti perspicitur supercaeleste supercaelesti»; «Lumen in deo: In angelo: In ratione: In spiritu: In corpora» // *Ficino M. Epistolae. Lib. II. Fol. XLIIIb; LVb; LXIIa-b*

²⁶⁵В томе «Посланий» трактат опубликован в виде письма Джованни Кавальканти (до ноября 1476 г.): *Ficino M. De raptu Pauli ad tertium caelum, et animi immortalitate // Ficino M. Epistolae. Lib. II. Fol. Lla—LIIb*. Несколько отличающаяся от нее по объему рукописная версия этого сочинения, как установил П.О. Кристеллер (*Kristeller P.O. Supplementum Ficinianum. Vol. I. P. V—LV*), при жизни Колета не могла быть ему доступна, т.к. впервые была опубликована только в XVI в.: *Ficinus M. De raptu Pauli // Ficinus M. Opera omnia. Basileae, 1576. II. P. 697—706*; современное издание см.: *Prosatori Latini del Quattrocento / A cura di E. Garin. Milano—Napoli, 1952. P. 932—968*.

²⁶⁶Marginalia. № 41. P. 106—111. Записи представляют собой ряд диаграмм, отражавших девять ангельских чинов, иерархию небесных сфер, различных триад (Бог — душа — тело; вера — надежда — любовь) и т.д.

²⁶⁷Впервые факт цитирования был установлен Дж. Лаптоном (*Lupton J.H. Introduction // Super opera Dionysii. P. XVIII*); С.Р. Джейн (*Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Appendix D. P. 146—147*) опубликовал соответствующие отрывки из письма Фичино (Fol. LIIIa) и парафразы Колета (*De caelesti hierarchia. P. 187—189*).

ром говорили и чтимые им Отцы церкви, молодой английский клирик искал встречи с самым влиятельным гуманистом-неоплатоником XV в. Его письма к Фичино отражают испытываемые в тот период пиитет и преклонение перед наставником всей Европы:

«Когда я читаю твои книги, мне кажется, что я живу; насколько лучше я мог бы жить, видя тебя, Марсилиий, тебя, которого я стремлюсь узнать и почитать. Благодаря твоему письму я не просто живу, но живу хорошо. Если же смогу увидеть и узнать тебя самого, я буду счастлив. Я живу надеждой видеть тебя²⁶⁸ и, кажется, умираю, чрезвычайно ожидая встречи с тобой. До нее поддержи меня в этой временной жизни. В нынешнем году ты удержал меня в жизни своим письмом. Добавь к нему второе, и я буду жить следующий год»²⁶⁹.

Возможно, с этими же чувствами Колет приступил к чтению «Посланий», надеясь найти в сочинениях Фичино материал для своей проповеднической, административно-церковной деятельности и изъяснения апостольского наследия. Не исключено, что в последнем случае он осознавал себя последователем флорентийского гуманиста, также публично комментировавшего в 1496—1497 гг. «Послание к Римлянам»²⁷⁰. Как известно, Колет уже в начале 1496 г. вернулся в Англию и в течение нескольких последующих лет читал в Оксфордском университете лекции, посвященные толкованию Посланий апостола Павла. Убедительных аргументов, подтверждающих, что Колет при этом использовал экзегетические опыты Фичино, нет²⁷¹. Хотя его обращение к ним было

²⁶⁸ Аллюзия на слова апостола Павла (Послание к Римлянам, VIII: 24—25): «Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении».

²⁶⁹ «Tuos libros legens, ut videor vivo, quando magis te videns viverem vidende et colende, Marsile. Tua epistola non solum vivo, ut videor» // Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Appendices. P. 83.

²⁷⁰ Ficino M. Commentarius in Epistolas Divi Pauli // Ficino M. Opera omnia. P. 425 etc. Вероятно, он намеревался комментировать все послания апостола Павла — именно так можно понять сообщение первого биографа Джованни Корси: «Послания божественного Павла изъяснял публично в многолюдном собрании. Приступив к толкованиям Посланий, оставил их незавершенными, так как смерть опередила его» // Corsi G. The Life of Marsilio Ficino // The Letters of Marsilio Ficino. L., 1996. Vol. III. P. 143. См. также: Kristeller P.O. Supplementum Ficinianum. Vol. I. P. LXXXII. Сохранился лишь комментарий к первым пяти главам Послания к Римлянам (до Рим. V: 12).

²⁷¹ Предположение Дж. Лаптона (Lupton J.H. Introduction // Super opera Dionysii. P. XVIII, 36) о том, что обнаруженный им в хранилище Британском музее манускрипт Фичинового толкования на Послание к Римлянам («Prohemium Marsilii Ficini Florentini in Epistolas Pauli Ascensus ad Tercium Coelum, ad Paulum intelligendum, scilicet Nominem in Christo»), принадлежавший Жермену де Ганэ, мог быть подарен последним

бы естественным. Если допустить, что Колет читал Фичиново «Толкование на Послания Павла», полагаем, две характерных черты подхода Фичино к апостолу Павлу могли быть восприняты им критически. Во-первых, интерпретируя Послание к Римлянам, Фичино, по мнению ряда авторитетных исследователей, руководствовался примером св. Фомы Аквинского, выступая порой «копиистом» его текста²⁷². Во-вторых, апостол Павел предстает в комментарии гуманиста мудрецом, умело сочетавшим в духе «всеобщей религии» знание и откровение²⁷³. Рационализм схоластов, с одной стороны, и философский взгляд Фичино на религию, с другой, были неприемлемы для Колета. В лекциях он не ссылаясь ни на Фичиново «Толкование на Послания Павла», ни на «Эпистолы». В целом, следует с максимальной осторожностью подходить к ответу на вопрос об идейном влиянии Фичино на Колета или об их идейной близости. В частности, это касается отмечаемого в историографии сходства их критики принципа частного владения имуществом и предпочтения порядка общности²⁷⁴. Данное сходство может быть результатом воздействия как трудов Фичино²⁷⁵ или непосредственно «Государства» Платона, так и Библии. Для Колета с его незыблемой уверенностью в том, что вся истина содержится в Писании²⁷⁶, более веро-

Колету, ничем не подтверждается. Ср.: *Huma A. Erasmus and the Oxford Reformers (1493—1503)*. P. 104.

²⁷² *Marcel R. Marsile Ficin (1433—1499)*. Paris, 1958. P. 576; Й. Лостреп (*Lauster J. M. Ficino and a Christian Thinker // Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. P. 47) прямо называет его копиистом и даже плагиатором текста Аквината.

²⁷³ Об интерпретации Фичино сочинений апостола Павла как специфической форме ренессансного паулинизма см.: *Lauster J. M. Ficino and a Christian Thinker*. P. 46—47.

²⁷⁴ См.: *Ad Romanos*. 1—5. P. 259—260; *De compositione corporis mystici*. P. 185—187.

²⁷⁵ Заслуга рассмотрения социальных воззрений Фичино и, в частности, принципа общности как совершенной формы межчеловеческих отношений принадлежит общественному ученому О.Ф. Кудрявцеву, проследившему их дальнейшее развитие в социальных теориях следующего столетия: *Кудрявцев О.Ф. Идея «общности» и Марсилио Фичино // История социалистических учений*. М., 1982. С. 226—235; *Он же. Гуманистический идеал общежития: Фичино и Эразм // Эразм Роттердамский и его время*. С. 67—77; *Он же. Ренессансный гуманизм и «Утопия»*. М., 1991; *Он же. Флорентийская Платоновская академия*. С. 323—337.

²⁷⁶ *«Si quidem in illis [Scriptures] omnis sapientia et bonitas continetur, omnis naturae cognitio, omnis metaphisicae speculatio, omnis bonorum morum institutio, omnium praeteritorum Dei recordatio, omnium futurorum expectatio, omnis denique veri et boni fides et amor: ut praeterea quod recitetur auscultandum et inculcetur in auribus hominum nihil sit reliquum» // De ecclesiastica hierarchia*. P. 222. («Если же в Писании содержится вся мудрость и благодать, все познание природы, все размышление о метафизическом мире, все установление добрых обычаев, представление о всех прежних [благоденствиях] Бога, предвосхищение всего будущего и, наконец, всякая истинная и благая вера и любовь, то все остальное, что прежде читать считалось важным и вдалбливалось в уши людей, ничто есть»).

ятным был последний вариант²⁷⁷. Присущие Колету неоплатонические идеи, скорее всего, были восприняты им, минуя Фичино, через иные каналы — блаженного Августина, Оригена, Климента²⁷⁸. Например, от Августина, чьи труды в толкованиях Послания к Римлянам Колет цитирует пять раз, из них дважды — с добавлением “preclare dicit”, — он мог узнать метафору Луны и Солнца (одном из любимых образов Фичино), а также высокую оценку платоников²⁷⁹. Концепция эманации, обсуждавшаяся им в «Письмах к Радульфу», должна быть возведена не к Фичино или Плотину²⁸⁰, а к Цицерону²⁸¹.

Цитирование «Платоновского богословия», как было показано выше, подтверждает прагматизм Колета в подходе к наследию Фичино и отсутствие интереса к тому платоническому «духовному тяглу» (по выражению О.Ф. Кудрявцева), служению которому посвятил себя глава Флорентийской академии. Интерпретация записей Колета в «Посланиях» и более обстоятельный, чем это было прежде, анализ цитирования им «Платоновского богословия» дают основания утверждать, что близкое знакомство с трудами Фичино показало Колету, насколько велико различие их духовных устремлений. Не обладая присущей Фичино широтой взглядов, он не принял его миссию по реставрации «благочестивой мудрости» древних и увидел в ней, вопреки настойчивым утверждениям Фичино о провиденциальном ее смысле, опасность для христианства. Христианская церковь и учение Христа были для него теми экзистенциальными ценностями, которые он пытался защитить. Этим объясняется настойчивое исключение им из своих парафразов текстов Фичино всех античных образов и замена их образами христианскими. Свою миссию Колет понимал иначе. Эта была миссия человека церкви, радеющего за ее нравственное и духовное обновление. И отнюдь не случайно, что в своем комментарии на Послание к Ко-

²⁷⁷ См. подобный вывод в отношении Т. Мора: *Surtz E.L. The Praise of Pleasure. Cambridge (Mass.), 1952. P. 161—165.* И.Н. Осиновский не исключает и некоторого воздействия на Мора трактата Августина «О Граде Божьем»: *Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. С. 138—140.*

²⁷⁸ Цитирование Оригена см.: *Ad Romanos. 1—5. P. 95, n. 2;* Климента: *Miles L. Protestant Colet and Catholic More // Anglican Theological Review. 1951. Vol. XXXIII. P. 31—37.*

²⁷⁹ *Ad Romanos. 1—5. P. 93, 112, 125; Ad Romanos. P. 36, 65.* Образ души, познающей истины, содержащиеся в уме, подобно луне, светящейся отраженным от солнца светом, восходит к Плотину. Августин с одобрением отзывался об этой метафоре и с поправкой на термины признавал ее: душа освещается Божественным светом так же, как луна освещается солнцем. Соответствующие рассуждения у Августина см.: *De Civ. Dei. X. 2; Serm. 4, 6;* о платониках: *De Civ. Dei. VIII.12.* О влиянии на Колета Августина см.: *Lupton J.H. Introduction // Ad Romanos. P. 102; Rice E. John Colet and the Annihilation of the Natural. P. 161.*

²⁸⁰ *Miles L. John Colet and the Platonic Tradition. P. 27.*

²⁸¹ *Ad Romanos. 1—5. P. 173. Cicero. De Natura Deorum. II. 15.*

ринфянам, с которым он выступил вскоре после возвращения из Италии²⁸² (1497 г.), Колет высказал однозначно негативное отношение памятникам языческой древности и к тем своим современникам, чьими стараниями актуализируется языческая мудрость. Этот отрывок заслуживает быть приведенным почти полностью:

«Мы должны трапезничать только с Христом, на отборном столе Писания, и пировать наиприятнейшим образом с Ним в Новом Завете, где вода Моисея была обращена в вино самим Христом. На других столах и в других книгах, созданных язычниками, на которых нет ничего от вкуса Христова, и ничего, кроме вкуса демонов, — за теми столами, конечно, ни одному христианину сидеть не следует, если только он не решился стать сотрапезником демона, а не Господа. На каких пастбищах и с кем человек пасется, таким и вырастает. Если мы стремимся наслаждаться языческой мудростью, которая есть демоническая, а не Господня, мы теряем Его разум. На этих столах, то есть в книгах, берет пищу только тот, кто не доверяет Писанию или пренебрегает им. И то и другое кощунственно и нечестиво, это искушение, недостойное Бога. Теперь, если кто-то скажет, как они это обычно делают, что чтение языческих книг помогает пониманию Священного Писания, пусть, они сами увидят, что это чтение, на которое они уповают, более всего им помешает. Когда ты так поступаешь, ты не веришь, что только благодатью и молитвами можно постичь Священное Писание, с помощью Христа и веры, а не разумом и с помощью язычников <...> Только те книги следует читать, в которых есть целебный вкус Христов, в которых сам Христос выступает как устроитель пира. Где нет Христа, там трапеза бесовская. Не становитесь читателями философов, союзниками демонов. Всё, что есть истина, находится на роскошной и преизобильной трапезе Священного Писания <...> Истина постигается благодатью. Благодать приобретается услышанной молитвой. Молитва бывает услышана, если ее усилить благочестием и укрепить постом <...> Отсюда чеканное правило: только то позволено, что разрешено в церкви»²⁸³.

²⁸² Дж. Глизон (*Gleason J.B.* John Colet. P. 67—92) предложил иную хронологию творчества Дж. Колета, согласно которой толкование данного Послания делилось на две части: пять первых глав были прокомментированы в 1505—1511 гг., остальная часть текста — в 1512—1516 гг. Большинство исследователей, к числу которых принадлежит и автор данной работы, ориентируются на традиционную хронологию. Ср.: *Arnold J.* Dean John Colet of St. Paul's. P. 24—29.

²⁸³ «Cum Christo ergo solo debemus convivere, in lauta mensa Scripturarum, et coepulari largius in Novo Testamento, in quo ab ipso Christo aqua mosaica factum vinum est. In aliis mensis et libris, qui paganorum, in quibus nihil est quod sapit Christum — nihilque est quod non sapit demonem — profecto in illis nemo Chrisrianus discumbere debet, nisi velit videri magis demonis conviva quam Domini. In quibus agris et ut compascit, talis evadit. Si queramus vesci sapientia paganorum, que demonica est, non dominica, rationem Domi-

Акцент на близости пифагорейско-платоновской традиции к христианству ставился, как известно, до Фичино в сочинениях христианских апологетов, объяснявших эту близость заимствованием языческими мудрецами — Платоном, Пифагором — своих идей из учения Моисея. Некоторые предшественники патристики ссылались на мнение пифагорейского философа Нумения (вторая половина II в.) о том, что «Платон не кто иной, как второй Моисей, говоривший на аттическом наречии»²⁸⁴. Фичино охотно цитировал эту мысль, служившую ему еще одним, но важнейшим, опиравшимся на авторитет Отцов церкви, аргументом в защиту предпринятых им трудов по возрождению «платонической науки»²⁸⁵. Не отрицая подтвержденного учителями церкви сходства некоторых элементов языческой «благочестивой философии» с учением Христа, устраивающее его по тону и расстановке акцентов объяснение этой близости Колет нашел не в сочинениях главы флорентийских неоплатоников, а в «Иерархиях» чтимого им Дионисия Ареопагита²⁸⁶. Позиция, занятая Колетом в отношении пропагандируемого Фичино древнейшего

ni amittimus. In quorum mensis, i.e., libris, nemo cibum sumit nisi vel diffidens Scripturis vel eas negligens. Quod utrumque naphandum et impium est, et detestabilis Dei temptatio. Quod si dicant, quod dici solet, paganorum librorum lectiones iuvare ad Sacrarum Litterarum intelligentiam, videant isti si non hoc ipso maxime obsunt, quod eis confisum est. Quod dum facis diffidis te per gratiam solam et orationes Sacras Litteras intelligere posse, atque per adiumentum Christi et fidei, sed per rationes et auxilium paganorum. Illi libri legendi sunt solum in quibus est salutaris degustatio Christi, in quibus Christus apponitur epulandus. In quibus vero non est Christus, mensa demoniorum est. Nolite fieri vos philosophorum lectores, socii demoniorum. In lauta et copiosa mensa Sacrarum Litterarum continentur omnia que sunt veritatis. <...> Veritas autem intelligitur gratia. Gratia comparatur audita oratione. Oratio auditur exacuata devotione et fortificata ieiunio <...> Item id excuditur: id tantum licere in ecclesia quod expedit" // Ad Corinthianos. P. 216, 218.

²⁸⁴ Слова Нумения (Numenius. Fr. 8—9. Des Places) цитировали св. Климент Александрийский (*Clemens Alexandrinus. Stromata. I. XXII. 150. 4*); Евсевий Кесарийский (*Eusebius Pamphili. Praeparatio Euangelica. XI. 10. 12—14*). Высокого мнения о Нумении был Ориген (*Origenes. Contra Celsum. I. 15*).

²⁸⁵ Анализ всех мест, где Фичино цитировал, порой с некоторыми вариациями, слова Нумения см.: Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. С. 112, 318—319, сн. 46. На тему согласия учения Платона с Библией Фичино написал особое сочинение «Согласие Моисея и Платона» (между 1484 г. и 1488 г.) в виде письма к Браччо Мартелли, см.: *Ficinus M. Concordia Mosis et Platonis // Ficinus M. Epistolae. Lib. VIII. Fol. 143a*. Русский перевод О.Ф. Кудрявцева см.: Гуманистическая мысль итальянского Возрождения / Под ред. Л.М. Брагиной. М., 2004. С. 265—267.

²⁸⁶ В Предисловии, где также цитируются вышеприведенные слова Нумения о Платоне как о говорящем по-гречески Моисее, говорится: «...не только теперь, но и до Христава пришествия это было обычным для приверженцев внешней философии делом — воровать нашу премудрость» // *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*. СПб., 2003. С. 35. Кстати, там же (С. 33, 35) приводится сходное мнение св. Василия Великого, высказанное им в Беседе 16 «На слова "В начале было Слово"»: http://mystudies.narod.ru/library/b/basil_gr/besedi/016.htm.

богословия была характерна и для Лэфевра д'Этапля, упрекавшего Марсилию в излишней снисходительности к языческим платоникам, помешавшей ему открыто признать, что те украли свое учение у апостолов и их преемников²⁸⁷. Кстати, французский гуманист, похоже, как и Колет, изменил свое мнение о трудах Фичино, осудив его магическое искусство и апологию языческой мудрости.

Уроки истории: Дж. Колет и «Богемская история» Энея Сильвия Пикколомини

Освещая круг чтения Колета, Эразм упоминает о его увлечении историей: «... Не было [ни одной] книги, содержащей либо историческое повествование, либо постановления древних, которых бы он не изучил» (*Vitae*. 515: 276—277). Известно, в частности, что в Италии Колет познакомился с любопытной книгой — «Богемской историей» (1458)²⁸⁸ гуманиста Энея Сильвия Пикколомини. Обстоятельства таковы. Осенью 1492 г., находясь в Риме, Колет вместе со своим церковным патроном К. Урsvиком предприняли неудачные попытки отыскать это сочинение. Покидая Италию, Урsvик поручил Колету продолжить поиски и приобрести для него «Историю»²⁸⁹. Найденная книга была отправлена в Англию с сопрово-

²⁸⁷ См.: *Kristeller P. O. Supplementum Ficinianum*. II. P. 236; *Кудрявцев О. Ф.* Флорентийская Платоновская академия. С. 274—275, 320.

²⁸⁸ Вероятно, это был экземпляр первого печатного издания (Рим, 1475 г.) Подробный обзор рукописных и печатных версий книги см. во введении Франтишека Смахела к новейшему критическому изданию текста: *Smahel F. Introduction // Aeneae Silvii Historia Bohemica / Ed. D. Martinková, A. Hadravová and J. Matl. Prague, 1998. P. LXXXV—XCVI*. В данном тексте ссылки даются на оцифрованную версию франкфуртского издания 1687 г., опубликованную в одном томе с «Богемской историей» (1552) Иоанна Дубравиуса (1486—1553): *Aeneae Silvii, Senensis, S. Rom. Ecclesiae cardinalis. De Bohemorum, et ex his imperatorum aliquot origine ac gestis, ad illustrissimum Principem et Dominum Alfonso Regem Aragonum, Historia. Francofurti, MDCLXXXVII*. Далее — *Historia Bohemica*.

²⁸⁹ Со слов Колета (*Epistola ad Christofero Wreswyke*. P. 699), К. Урsvик, будучи в Риме, «очень хотел приобрести историю» Пикколомини (“*historiam, quam cognovi te Rome valde desiderasse*”). Патрон отдавал предпочтение рукописям. По этой причине, Колет, обнаружив в книжной лавке только печатное издание, вынужден оправдываться: “*Bohemicam historiam clarissime vir Christofore et pater gravissime ad te iam tandem misi, non manu quidem vt tu Roma discendens iusseras, sed impressoria arte descriptam. Non enim fuit opus calamo quum impressus codex inueniebatur*” // *Ibid*.

дительным письмом Колета²⁹⁰, где он излагает все обстоятельства дела и дает ей характеристику. Последняя позволяет заключить, что Колет интересовался «Историей» не только ради своего покровителя, хотя желание К. Урsvика — английского прелата, представителя духовной и политической элиты королевства — иметь это сочинение в своей библиотеке также весьма примечательно. Судя по словам Колета, оно было необходимо Урsvику для его «ученых занятий и проповедей»²⁹¹. Одно это могло послужить для Колета сильным стимулом к изучению “*Historia Bohemica*”. Нет оснований сомневаться в том, что Колет тоже прочел данную книгу. В письме патрону он характеризовал «Историю» как «весьма полезную значимостью описываемых событий и очень занимательную благодаря их разнообразию»²⁹². К этим достоинствам он добавлял «очень древний слог автора, рассказывающего обо всем кратко и понятно, так что, читая, удовольствие от самого способа описания получишь не меньшее, нежели от описываемого»²⁹³. Помимо проявляющегося здесь гуманистического пристрастия Колета к образцу истинной латинской элоквенции, показателен также его интерес к сочинению, где важное место отведено истории гуситской ереси, осужденной Констанцским собором (1414—1418). В имеющихся биографиях Колета сей факт рассматривался как свидетельство свободомыслия, гуманистической «всеядности», смелой оппозиционности его взглядов²⁹⁴. Сторонники данной интерпретации не учитывали того очевидного обстоятельства, что книга не принадлежала к числу запрещенных изданий, ее автор — вскоре после публикации стал папой под именем Пий II (1458—1464)²⁹⁵ — стоял на официальной позиции католи-

²⁹⁰О письме см.: *Вотчель А.В., Софронова Л.В.* Письмо Дж. Колета Кристоферу Урsvику о пользе изучения истории // Научные ведомости БГУ. Серия «История. Политология». № 19 (216). Вып. 36. 2015. С. 50—53.

²⁹¹“*Preterea si qui hic libri in manus meas venerint quos arbitrator tuis studiis et lectione dignos esse, et apud vos istis reperiri non posse, eos curabo vt habeas*” // *Epistola ad Christofero Wreswyke*. P. 699. О давних культурных и духовных связях двух стран см.: *Thomas A. A Blessed Shore: England and Bohemia from Chaucer to Shakespeare*. Ithaca (N.Y.), 2007.

²⁹²Сам Пикколомини писал во введении: “*nec mea sententia Regnum illum est, in quo aevo nostro tot mutationes, tot bella, tot strages, tot miracula emergerint, quot Bohemia nobis ostendit*” // *Historia Bohemica*. P. 7 («нет другого королевства, в котором было бы так много перемен, так много войн, неудач и чудес, как в Богемии»).

²⁹³“*Eam ad te mittere historiam <...> certe gravitate rerum perutilem, varietate periodundam. Accedit ad hec autoris vetustissimus stilus, qui omnia vere breuiter et dilucide narrat vt non minus ex scribendi modo quam ex scriptis ipsis tu legens sis voluptatem accepturus*” // *Epistola ad Christofero Wreswyke*. P. 699.

²⁹⁴Подобная оценка присуща даже «ревизионистскому» исследованию Дж. Глизона: *Gleason J.B. John Colet*. P. 53.

²⁹⁵Подробную библиографию трудов о Пие II и его ученой деятельности см.: *Worstbrock Fr.J. Piccolomini, Aeneas Silvius (Papst Pius II)* // *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexicon / Hrsg. von K. Ruh et al.* Berlin, 1989. P. 634—669.

ческой церкви. Чтение «Богемской истории» не было опасным. Это была хроника, повествующая о событиях чешской истории IX—середины XV в. — от образования Пражского княжества до избрания предводителя чашников Йиржи из Подебрада чешским королем²⁹⁶. Однако большая часть текста посвящена периоду деятельности Гуса и гуситских войн²⁹⁷. Видимо, именно гуситское движение и создание в Чехии первой признанной Римом реформированной церкви составляли главный интерес Пикколомини-историка и Пикколомини-церковноиерарха²⁹⁸. Сам автор во введении, объясняя причины обращения к данной теме, утверждает, что хотя древние страницы богемской истории достойны пера хрониста, однако он больше освещает «новые» — читай ересь гуситов — поскольку они «насколько достоверны, настолько и удивительны»; знание о них очень полезно²⁹⁹. Анализу идей гуситов — а хронист не делает различий между течениями внутри гусизма³⁰⁰ — отводится в «Истории» специальное место³⁰¹. Но еще более пристальное внимание уделяется описанию процесса возникновения и порядков автономной гуситской церкви, с ко-

Новейшие исследования по теме см. в тематическом сборнике: Pius II, “el Più Expeditivo Pontifice”: Selected Studies on Aeneas Silvius Piccolomini (1405—1464) / Ed. Z.R. von Martels. Leiden, 2003. Среди материалов сборника в связи с данным сюжетом наиболее важна статья Р. Монтекальво о Пикколомини-историке: *Montecalvo R. Aeneas Silvius Piccolomini on Austria and Bohemia // Pius II, “el Più Expeditivo Pontifice”*. P. 55—86.

²⁹⁶Йиржи из Подебрад (23.04.1420—1471) как глава чашников трижды — в 1448, 1452, 1453 гг. — избирался земским правителем (регентом) Богемии. Чешский король в 1458-1471 гг.

²⁹⁷Рассказ о ереси гуситов (с 1400 по 1437 гг.) занимает 60 страниц (главы 35—52; С. 63—123), как и изложение пятисотлетней истории (с IX в. до 1400 г., главы 1—34; С. 3—63). Заключительные главы хроники (53—72, объемом 58 страниц) касаются последних лет истории Богемии после смерти короля Сигизмунда до конца 1450-х гг. Таким образом, из 72 глав (178 страниц) общего объема непосредственно гуситам посвящены две трети текста.

²⁹⁸*Fudge Th.A. Seduced by the Theologians: Aeneas Sylvius and the Hussite Heretics // Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe / Ed. J.Ch. Laursen*. P. 90. В действительности, «История», вызвавшая общеевропейский интерес к гуситскому движению, долгое время воспринималась как стандартное исследование по истории богемской ереси: *Kaminsky H. The Hussite Movement in History*. Chicago, 1952. P. 163—164.

²⁹⁹“Mihi vero <...> haud indigna cura visa est res Bohemicas scribere <...> quae partim vidimus, partim vero auditu accepimus, digna memoratu nota efficere. Sunt enim multa, quae in communi nosse perutile est. <...> in qua (в истории Богемии — Л.С.) etsi vetera digna sunt memoria, illustriora tamen nova existimo, quae tum certa, tum admirabilia sunt” // *Historia Bohemica*. P. 6.

³⁰⁰Анализ этого аспекта исторической концепции Пикколомини см.: *Fudge Th.A. Seduced by the Theologians: Aeneas Sylvius and the Hussite Heretics*. P. 93—94.

³⁰¹*Historia Bohemica. Caput XXXV. De perfida secta Hussitarum et damnatis articulis professionis illius*. P. 65—72.

торыми автор мог познакомиться непосредственно³⁰². Это обстоятельство упускали из виду биографы Колета. В “*Historia Bohemica*” его интересовал, прежде всего, прецедент реформы католической церкви с ее положительными и отрицательными последствиями для чешского народа³⁰³.

Одним из аргументов в пользу данного утверждения является высказанное Колетом в письме Урсуику цистероновское восприятие истории как учительницы жизни³⁰⁴. Оба, несомненно, знали о близости взглядов чешского еретика идеям английского ересиарха Джона Виклифа и его последователей лоллардов. Видимо, присутший им прагматический подход к изучению истории и подтолкнул их к чтению “*Historia Bohemica*”, где они могли получить информацию, важную для формирования их собственной позиции в отношении английских еретиков и религиозного инакомыслия в целом.

Как замечает Дж. Глизон, «воззрения Колета во многом сродни взглядам Гуса»³⁰⁵. Это утверждение требует серьезнейшего рассмотрения, поскольку близость Колета Гусу, означает, в определенной степени, и его симпатию к доктринам английских лоллардов. В распоряжении исследователей нет прямых доказательств такой симпатии. Только

³⁰²Историк путешествовал в Богемию в июле 1451 г. в составе делегации Фридриха III в Богемский ландтаг в качестве секретаря императора. Известно, что помимо Праги делегация посетила Табор, о чем писал сам автор «Истории»: *Historia Bohemica. Caput XL. De civitate Thabor et extructione ejus, fratribus Thaboritis*. P. 82—84. Также см.: *Kaminsky H. Pius Aeneas among the Taborites // Church History*. 1959. № 28. P. 288—294.

³⁰³Базельский Собор принятием 5 июня 1436 г. «Базельских компактатов» достиг соглашения с умеренным крылом гуситов — чашниками, признав существование в центре Европы реформированной чешской церкви. Занятие Сигизмундом королевского престола в Чехии 23 августа 1436 г. также было осуществлено на условии религиозных уступок с его стороны: было позволено причащаться из чаши, также были приняты, в сокращенной форме, и другие три пражских статьи. С избранием Йиржи из Подебрад королем (1458) в государстве был установлен гуситский режим, просуществовавший до 1471 г., когда к власти пришел сторонник католической партии Владислав II Ягеллон, сын польского короля Казимира. К числу отрицательных последствий гуситского движения относится религиозный раскол общества. Автономная гуситская церковь действовала как старейшая из реформированных церквей вплоть до битвы при Белой горе (1620), когда и она, и независимая Чехия были ликвидированы силами, представлявшими Контрреформацию и имперские притязания Габсбургов. Подробнее о гуситах см.: *Fudge Th.A. The Magnificent Ride: The First Reformation in Hussite Bohemia*. Ashgate, 1998; *Idem. The Crusade Against Heretics in Bohemia*. Ashgate, 2002.

³⁰⁴“*Perlege ergo magne pater et pro tuo sapientissimo more in historia delectare, que vt vocat Marcus Cicero magistra vite est, vt Varro appellat ministra leticie*” // *Epistola ad Christofero Wreswyke*. P. 699. («Итак, прочти, дорогой отец, по своему мудрейшему обычаю находить удовольствие в истории, о которой Марк Цицерон говорит как об учительнице жизни, а Варрон называет служительницей радости»).

³⁰⁵*Gleason J.B. John Colet*. P. 54.

со слов Эразма известно о Колете, что «не было ни одной книги, сколь угодно еретической, которую он не изучил бы со вниманием, говоря, что из таких книг он подчас извлекал больше пользы, чем из тех, [чьи авторы] абсолютно всему дают дефиниции» (Vitae. 523: 516—517), что он хорошо знал сочинения «евангелического доктора»³⁰⁶. К сожалению, в источниках отсутствуют сведения о том, какие именно сочинения Виклифа читал Колет, и каким было его мнение о них. В этой ситуации особенно важно прояснить, насколько это возможно, связь Колета и Гуса, ибо историю гуситов он изучил и оставил о ней положительный отзыв. Что же «поучительного и полезного» он нашел в этой книге?

В нарисованной Энеем Сильвием картине появления ереси в Чехии Колет, несомненно, обратил внимание, во-первых, на неоднократное упоминание автором учения Виклифа в качестве первоисточника идеологии гусизма, и, во-вторых, на публично высказанную Гусом и переданную Пикколомини высокую оценку оксфордского ученого:

«В то время Пражским университетом управляли тевтонцы, что было очень тягостно для чехов — людей по природе воинственных и непокорных. Среди них некий муж знатного происхождения, которого из-за имени его родины звали “Тухлая рыба”, обучаясь в английском городе Оксфорде, наткнулся на книги Иоанна Виклифа “De Realibus universalibus” и, очень увлекшись ими, привез с собой несколько экземпляров³⁰⁷. Наряду с ними он привез, словно драгоценное сокровище для своей страны, и многие другие сочинения — о гражданском и каноническом праве, о церкви, о различных вопросах против клира. Будучи сам уже заражен виклифитским ядом и подготовлен для порчи других, он, в соответствии со своим семейным прозвищем — “Тухлая рыба” — излил в своих сограждан зловонный яд [ереси]. Он очень хорошо приспособил привезенные сочинения к нуждам тех, кто был одержим ненавистью к тевтонцам. Среди них выделялся Иоанн из какой-то деревни Гус, что означает “гусь”. Это название он взял для своего имени. Поскольку он был [человеком] очень острого ума, искусного красноречия, находил большое удовольствие в спорах и любил чужеземные мнения, он горячо воспринял учение Виклифа и с его помощью начал нападать на магистров-тевтонцев, надеясь, что из-за этого они покинут университет. <...> Многое из книг Иоанна Виклифа он сделал

³⁰⁶О Грациане Пулле, под именем которого в диалоге «Паломничество» выведен Колет, его спутник сказал, что книги Виклифа он «каким-то образом раздобыл и прочел» (Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. С. 356).

³⁰⁷Подробнее о связях лоллардов с чешскими гуситами и об особой роли Миколы по прозвищу «Тухлая рыба» см.: Dussen M. Van. Conveying Heresy: “A Certain Student” and Lollard Hussite Fellowship // Viator. 2007. Vol. 38. № 2. P. 217—234. О сложных интеллектуальных связях Гуса с Виклифом см.: Herold V. Platonis Ideas and “Hussite” Philosophy (1996) // <http://www.brrp.org/proceedings/brrp1/herold.pdf>.

общим достоянием, добавляя, что в них содержится вся истина, и часто говоря в проповеди, что, расставшись с этим светом, он хотел бы достичь того места, куда переселилась душа Виклифа, который, он не сомневается, был славным и святым мужем, достойным небесного царствия».³⁰⁸

О распространении идей Виклифа в Пражском университете говорил Колету и такой, тоже приведенный в «Истории», факт: когда архиепископ Праги Збынек Заяц³⁰⁹ приказал членам университета принести ему имеющиеся у них сочинения английского еретика для сожжения, то, несмотря на противодействие со стороны Яна Гуса, получил более двухсот экземпляров книг в дорогих, богато украшенных золотом и драгоценностями переплетках³¹⁰.

Как отмечает Пикколомини, руководители гуситов были людьми высокообразованными и нравственными. Гус характеризуется автором как человек «одаренный красноречием и снискавший славу чистотой

³⁰⁸“Rexerant scholam Pragensem usque in ea tempora Theutones & id molestissimum Bohemis fuit, hominibus natura ferocibus atque indomitis. Ex quibus vir quidam genere nobilis, ex domo quam putridi piscis vocant, apud Oxoniam Angliae civitatem literis studens, quam Joan, Wiclevi libros offendisset, quibus de Realibus universalibus titulus inscribitur, magnopere illis oblectatus, exemplaria secum attulit. Inter quae de civili, deque jure Divino de Ecclesia, de diversis quaescionibus contra Clerum, pleraque volumina, veluti pretiosum thesaurum patriae suae intulit. Imbutus jam ipse Wiclevitarum veneno & ad nocendum paratus, tum quod erat familiae suae cognomen, putridum piscis, id est, foetidum virus in cives suos evomuit. Commodavit autem scripta, quae attulerat, his potissime, qui Theutonicorum odio tenebantur: inter quos Joannes eminuit, obscuro loco natus, ex villa Hus, quod anserem significant, cognomentum mutuatus. Hic cum esset ingenio peracri, et lingua disertata, multumque Dialecticis oblectaretur, & peregrinas opinions amaret, avide admodum Wiclevitarum doctrinam arripuit, eaque Theutonicos vexare Magistros coepit, sperans eo modo Theutones scholam relictuos <...> multa de libris Joannis Wiclevi in medium attulit, afferens in eis omnem veritatem contineri, adjiciensque crebro inter praedicandum, se postquam ex hac luce migraret, in ea loca proficisci cupere, ad que Wiclevi anima pervenisset, quem virum fuisse bonum, sanctum, coeloque dignum non dubitaret” // Historia Bohemica. P. 65—66, 67.

³⁰⁹Збынек или Сбинек (1376—1411), более известный под латинизированным именем Subinco, архиепископ Пражский в 1403—1411 гг., первоначально поддерживал Гуса, но около 1409 г. издал два мандата: первый — адресованный всем членам университета с призывом сдать книги Виклифа для сожжения; второй — приходским священникам с требованием учить народ, что в евхаристической чаше под видом хлеба и вина содержатся реально плоть и кровь Христа. Гус выступил против этих мандатов, поскольку первый нарушал вольности и привилегии университета, а второй был, по его мнению, ошибочным.

³¹⁰“Subinco, cognomine Lepus, claris parentibus apud Bohemos ortus, per idem tempus Pragensem Ecclesiam Pontificio retinebat <...> libros Joannis Wiclevi ad se ferri, omnesque; doctorum virorum consilio adhibito, publice concremari jussit. Supra CC volumina fuisse tradundur, pulcherrime conscripta, bullis aureis tegumentisque pretiosis ornata” // Historia Bohemica. P. 69.

жизни»³¹¹. Также и его единомышленник — проповедник идеи причащения под двумя видами Якубек из Миса «замечателен своей ученостью и совершенством нравов»³¹². Автор возмущается упорством Гуса и Иеронима против доводов Констанцкого собора³¹³, но в описании казни обнаруживается восхищение мужеством чехов: «Оба стойко перенесли казнь: поспешно, будто приглашенные на пир, взошли на костер, не издав ни единого звука, который мог бы свидетельствовать о малодушии. Когда пламя охватило их, они запели гимн, и ни пламя, ни треск огня не могли заглушить его. Говорят, что никто из известных философов не претерпел смерть свою столь же стойко, как они — сожжение»³¹⁴. Нравственное мужество Гуса и Иеронима и их стойкость в защите своих убеждений не могли не вызвать похвалы даже из уст их противника.

Колет не мог не обратить внимания на столь значимый для религиозных исканий того времени факт, отмеченный, кстати, и автором «Истории»: в поисках подтверждения своей трактовки таинства евхаристии Якубек «тщательно исследовал книги древних святых учителей, особенно Дионисия и Киприана, и обнаружил, что [в них] одобрялось причащение из чаши»³¹⁵. Вероятно, апелляция чашника к учению От-

³¹¹ «...Joannes Hus, lingua potens & mundioris vitae opinione clarus” // *Historia Bohemica*. P. 66.

³¹² “Apud Ecclesiam sancti Michaelis per id temporis populum praedicando instruebat Jacobellus Misnensis, literarum doctrina & morum praestanti juxta clarus” // *Historia Bohemica*. P. 69—70. Яков Малый (или Якубек) из Миса (Jacobellus Minsensis) — приходской священник и проповедник в церкви св. Михаила в Праге, с именем которого связано зарождение ереси чашников (калликстинцев). Якубек начал причащать своих прихожан из чаши за несколько недель до обвинения и казни Гуса, который не считал причащение под обоими видами принципиальным условием для спасения.

³¹³ Этому посвящена глава XXXVI (P. 72—77): *De Joanne Hus & Hieronimo, Heresiarchiis, in Constantiensi Consilio igni traditis*.

³¹⁴ “Pertulerunt ambo constanti animo necem, & quasi ad epulas invitari ad incendium properarunt, nullam amittentes vocem, quae miseri animi posset facere indicium. Ubi ardere coeperunt, hymnum cecinere, quem vix flamma & fragor ignis intercipere potuit. Nemo Philosophorum tam forti animo mortem pertulisse traditur quam isti incendium” // *Historia Bohemica*. P. 73. Это аллюзия на известное письмо гуманиста Поджо Браччолини с описанием казни Иеронима Пражского: «Никто из стойков не принял смерть с такой твердой и бесстрашной душой, как встретил ее этот человек. <...> Когда поднялся огонь, он запел какой-то гимн, который долго не могли прервать ни дым, ни огонь. <...> Смерть его во всем была подобна смерти философа. <...> Ибо даже известный Муций не сжигал свою руку с такой твердостью, как этот человек все свое тело; и Сократ не выпил свой яд так невозмутимо, как Иероним принял огонь» // *Poggio Bracciolini. Opera omnia* / Ed. Th. De Tonellis. Firenze, 1832. Т. III. P. 11—20. Русский перевод см.: *Поджо Браччолини. Письмо к Леонардо Бруни* / Пер. Ю.Х. Копелевич // *Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии* / Под ред. М.А. Гуковского. М., 1963. С. 92—100.

³¹⁵ “Hic Jacobellus, quum perquisitis vetustis sanctorum Doctorum Codicibus, Doinysii praesertim & Cypriani, comissionem calicis laudatam invenisset” // *Historia Bohemica*. P. 70.

цов церкви была понятна и близка Колету, тоже отдававшему предпочтение патристике. Причем, в списке авторов, любимых Колетом, первыми стоят те же Дионисий и Киприан (*Vitae*. 515: 270—272).

Позиция самого автора в отношении требования причащения под обоими видами весьма примечательна. Пикколомини называет такое требование ошибкой, «которую церковь уже давно отвергла», однако указывает, что в подтверждение этого тезиса можно привести некоторые места из Евангелия от Иоанна³¹⁶. Апелляция к авторитету Св. Писания, присущая также и Колету, являлась характерной чертой позднесредневековой религиозной культуры. Как показал опыт гуситов, она была чревата опасными для папства выводами и составляла надежную основу критики современной церкви. Недаром, сообщает Эней Сильвий, «тому несказанно обрадовались все еретики, что нашли подтверждение артикулу [о причащении] в Евангельском законе, посредством которого могли быть неопровержимо доказаны как невежество, так и испорченность Рима»³¹⁷.

Пикколомини пытается, не одобряя ереси, по возможности, объективно исследовать антипапские идеи гуситов. Примечательно, что критические высказывания Гуса и Иеронима Пражского в адрес современного духовенства Пикколомини излагает без использования традиционной негативной лексики:

«Они говорили, что проповедуют истину, являются приверженцами святого Евангелия, учениками Христа. Римская церковь, также как и другие, распространившиеся по миру³¹⁸, далеко отступили от установлений апостолов; вместо этого они стремятся к богатствам, удовольствиям, господству над людьми, жаждут первых мест на пирах; откармливают собак и лошадей. Церковную собственность, которая должна принадлежать бедным во Христе, растрачивают на похоти и роскошь. Прелаты либо совершенно не знают Божественных установлений, либо, зная, пренебрегают ими»³¹⁹.

³¹⁶“Quum apud Joannem Evangelistam & Apostolum Christo dilectissimum, sub duplici specie, panis vini que sumi jubeatur, dicente apud eum Salvatore: Nisi manducaveritis carnem filii hominis, & biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis” // *Historia Bohemica*. P. 70. Автор ссылается здесь на Ин. VI: 53.

³¹⁷“Huic omnes haeretici consenserunt, haud modica gestientes laetitia, quod articulum invenisset in Evangelica lege fundatum, per quem Romanae Sedis vel ignorantia, vel nequitia coargui posset” // *Historia Bohemica*. P. 70.

³¹⁸Вероятно, имеется в виду Константинопольская церковь. Эта критика позволяет усомниться в том, что гуситы намеревались перейти к грекоправославной церкви. Вместе с тем, известно, что в 1452 г. гуситское посольство прибыло в Константинополь для установления официальных отношений с Православной церковью. Делегация была встречена очень доброжелательно, но поскольку на следующий год Константинополь пал, никаких практических последствий это не имело.

³¹⁹“Se veraces, se sancti Evagelii aemulatores, se Christi Discipulos esse; Romanam Ecclesiam, coeterasque per orbem dispersas, longe a traditionibus Apostolorum abiisse, quae

Как покажет в дальнейшем анализ «Соборной проповеди» Колета, те же стороны церковной жизни, которые можно обобщенно назвать обмирщением духовенства, вызывали негативную реакцию и со стороны английского мыслителя. Характерно присущее обоим противопоставление католической иерархии высшему духовному авторитету — Христу³²⁰, и, как результат, призыв вернуться к нормам церковной жизни, установленным Им и Его учениками-апостолами, но утраченным средневековой церковью.

Что касается учения гуситов, то перечислению его догматов посвящен небольшой раздел XXXV главы:

«Догматы этой пагубной и давно осужденной шайки таковы: римский папа равен остальным епископам; среди священников нет никакого различия; пресвитеры должны отличаться не званием, а образом жизни; души, покинувшие тела, либо находятся в месте вечного наказания, либо идут в место нескончаемого блаженства: не существует никакого чистилища; бесполезна молитва за усопших, она изобретена жадностью священства; образы Бога и святых должны быть уничтожены; благословения вод и ветвей достойны осмеяния; ордена нищенствующих монахов придуманы злыми духами; священники должны быть бедны, довольствоваться только милостыней; каждому доступно свободное толкование Слова Божьего; никакой грех не следует терпеть, даже ради уклонения от большего зла; любой человек, повинный в смертном грехе, не должен обладать ни светской, ни церковной должностью, ему не следует подчиняться; конфирмация, которую понтифики осуществляют помазанием, и елеосвящение являются самыми незначительными среди церковных таинств; устная исповедь не нужна, вместо нее каждый может на своем ложе пожаловаться Богу на свои грехи; крещение следует принимать в речной воде, без какого-либо добавления освященного масла; нет нужды в кладбищах, придуманных ради выгоды: человеческие тела можно хоронить повсюду, где угодно, без различия; храм Божий это сам видимый мир, а те, кто возводит церкви, монастыри, молельни, ограничивают Его Всемогущество, будто только в этих местах можно стяжать Его благодать; священнические одежды, украшения алтарей, занавесы, всё вещественное — чаши, сосуды, утварь всякого рода — не имеет никакого значения; священник в любом месте и в любое время может совершить таинство священного Тела Господня и раздать нуж-

opes ac delicias sectantur, dominatum in populo, & primos in conviviis accubitus exquirent, canes, equos alerent, Ecclesiarum bona, quae Christi pauperibus debentur, per lasciviam luxumque consumerent; aut nescire prorsus Divina mandata, aut scientes contemnere” // Historia Bohemica. P. 73.

³²⁰Помимо приведенного отрывка «христоцентризм» Гуса обнаруживается в сцене его казни, где в ответ на традиционную формулу лишения священства он апеллировал к Первоисточнику благодати — Христу и Тому препоручил свою душу: *Historia Bohemica. P. 73.*

дающимся; достаточно, если он только произнесет формулу таинства; тщетно умолять царствующих с Христом на небесах святых о ходатайстве, они не могут помочь; без пользы тратится время, проведенное в пении и чтении канонических часов; ни один день не должен быть свободен от трудов, кроме праздников Господних; культ святых всецело следует отвергнуть; в постах, установленных церковью, нет никакой пользы. <...> Изгнанный из Праги <...> он не прекратил проповедовать народу и учить, возводя брань на Римского папу и остальных архиереев Церкви. И чтобы еще более привлечь к себе людские души, он учил, что десятины священникам должны быть только добровольными, собственники свободны давать десятины, если хотят; если не желают, то, ни по какому праву десятины не могут быть востребованы»³²¹.

Воззрения Колета в 1492 г. неизвестны, поэтому любые утверждения о заимствовании или влиянии Гуса на формирование его взглядов были бы некорректными³²². Можно говорить об определенном сходстве взглядов

³²¹“Hujus pestiferae ac iampridie damnatae factionis dogmata sunt: Rom. Praesulem reliquis Episcopis parem esse. Inter Sacerdotes nullum discriminem, Presbyterum non dignitatem, sed vitae meritum efficere potioerem. Animas e corporibus excedentes, aut in aeterna vestigio poenas mergi, aut perpetua consequi gaudia. Purgatorium ignem nullum inveniri. Vanum esse orare pro mortuis, & avaritiae Sacerdotalis inventum. Dei & Sanctorum imagines delendas. Aquarum palmarumque benedictiones irridendas. Mendicantium religions malos daemones invenisse. Sacerdotes pauperes esse debere, sola contentos eleemosyna. Liberam cuique praedicationem verbi Dei patere. Nullum capitale peccatum, quantumvis majoris mali vitandi gratia tolerandum. Qui mortalis culpa reus sit, eum neque seculari, neque Ecclesiastica dignitate potiri, neque parendum ei. Confirmationem, quam Chrismate Pontifices inducunt, & extremam unctionem inter Ecclesiae Sacramenta minime contineri. Auricularem Confessionem nufacem esse: sufficere sua quemque Deo in cubili suo conquiri peccata. Baptisma fluvialis undae, nulla interjecta olei mixtura recipiendum. Coemiteriorum inanem usum, questus causa reperetum: quacunqu tegantur tellure humana corpora, nil distare. Templum Dei late patentis ipsum mundum esse: coarctare Majestatem ejus, qui Ecclesias, Monasteria, Oratoriaque construunt, tanquam propitior in eis Divina bonitas inveniatur. Sacerdotes vestes, altarium ornamenta, pallas, corporalia, calices, patenas, vasaque hujusmodi nil habere momenti. Sacerdotem quocunque loco, quocunque tempore sacrum Christi corpus conficere posse, petentibus ministrare: sufficere, si verba Sacramentalia tantum dicat. Suffragia Sanctorum frustra impetrari, quae juvare non possunt. In Canonicis horis cantandis discendisque frustra tempus teri. Nulla die ab opera ceffandum, nisi quae dominica nunc appellatur. Celebritates Sanctorum prorsus rejiciendas. Jejunii quoque ab Ecclesia institutis, nihil inesse meriti. <...> Ipse Praga excedens, <...> vocare plebes ac docere on destitit: multa in Romanum Praesulem, multa in reliquos Ecclesiae Ponifices maledicta congerens. Utque populi animos sibi magis ac magis conciliaret, decimas haud aliter quam Eleemosynas Sacerdotibus debitas, liberum esse praedia possidentibus, si velint eas dare; si nolint, nullo jure cogi posse” // *Historia Bohemica*. P. 67—69. Очевидно, что Эней Сильвий не различает взгляды самого Гуса и те, которые были вменены ему в вину на Констанцском Соборе.

³²²*Gleason J.B. John Colet*. P. 54, 57.

Гуса и Колета (в более поздний период его жизни) в том смысле, что обоих волновали одни и те же проблемы. Оба актуализировали те аспекты христианского вероучения, которые касались самых дискуссионных сторон современной церковной жизни: о власти римского первосвященника, о нравственности клира, о действенности таинств, о чистилище и индульгенциях, о внешней религиозности, о поклонении образам. Но предложенные ими решения данных проблем были различны. Из всего спектра перечисленных вопросов рассмотрим один — о нравственности клира, совершающего таинства. Именно на нем был сделан особый акцент в Эразмовой биографии Колета, причем в связи с вопросом о поклонении образам. Выбор Роттердамца вполне оправдан. Вопрос о действенности таинств, отпояваемых порочным священником, занимал и Гуса, и Колета, так как являлся актуальнейшим для религиозного сознания позднесредневековой эпохи³²³. Он касался любого христианина, чающего спасения, ибо именно священники «властью ключей» ответственны за отпущение грехов, за приобщение прихожан к благодати евхаристии. По словам Пикколомини, Гус вслед за Виклифом полагал, что совершенный смертный грех лишает человека божественной благодати и права владеть чем-либо, как светской так и духовной должностью. Из истории церкви известно, что данная точка зрения, резюмированная в термине “*ex opere operantis*” («по делам совершителя»), вела либо к поискам или созданию истинного клира, либо полному отказу от клира и его посреднической роли³²⁴. Римская церковь, напротив, настаивала на обязательности действенности семи новозаветных таинств самих по себе, по факту правильного их совершения, в силу совершенного действия — “*ex opere operato*”³²⁵. Эта позиция, предлагавшая верующим

³²³Ср. мнение сторонницы лоллардов Элизабет Сампсон (1509): «Я не дам своему псу тот хлеб, который священники претворяют в алтаре, если они порочной жизни» (“I wilnot give my dogge that bred that some prestes doth minister at the Alter when thei be not in clene lyff”). Материалы процесса над Элизабет Сампсон см.: *Articuli crimen heretice pravitatis concernentes contra Elisabeth Sampson, uxorem Johannis Sampson junioris, parochie Aldermanbury civitatis London // The Reign of Henry VII from Contemporaries Sources / Ed. A.F. Pollard. L., 1914. Vol. III. P. 244.* См. актуальные в связи с вопросом об особенностях позднесредневековой религиозности и предпосылках Реформации и Контрреформации рассуждения французского историка Н. Лемэтр об усилении эсхатологических страхов и веры в близкий конец света: *Лемэтр Н. Католики и протестанты: религиозный раскол XVI века в новом освещении // Вопросы истории. 1995. № 10. С. 44—45.*

³²⁴Многие еретические течения — ломбардские вальденсы, катары, арнольдисты, швабские еретики, английские лолларды — отвергали недостойный клир (*Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках. СПб., 1997. С. 294—304.*)

³²⁵Подробнее о спорах вокруг “*ex opere operato*” и “*ex opere operantis*” см.: *Douglas E.J.D. Justification in the Late Medieval Preaching. Leiden, 1989. P. 124—127, 139—160; Schmaus M. Dogma: The Church As Sacrament. N.Y., 2004. Vol. 5. P. 14—16.*

уповать на метафизическую силу клира, уничтожающую его греховность, имела опасные для церкви последствия. С одной стороны, доктрина *ex opere operato* не позволяла ставить Всемогущество Бога в зависимость от личных достоинств тайносовершителя, т.е. священника, но с другой, она обусловила снисходительное отношение к духовно-нравственному облику римско-католического духовенства. Как покажет позже анализ «Соборной проповеди», Колет воспринимал состояние духовенства как обмирщение и духовный кризис, однако назвать его сторонником “*ex opere operantis*” нельзя. По словам Эразма, Колет сформировал свое мнение под влиянием

«[трудо]в Дионисия и других древних теологов, которых он почитал, однако, не настолько, чтоб [из-за этого] преступить церковные установления, но вместе с тем [достаточно], чтобы быть менее враждебным к тем, которые не признавали поклонения — без разбору — образам — нарисованным, деревянным, каменным, бронзовым, золотым, серебряным; а также к тем, кто сомневался, действительны ли какие-либо таинства, если их совершает священник, откровенно и явно порочный. Никким образом не поддерживая подобные заблуждения, он однако был возмущен теми, кто [своей] во всех отношениях неприкрыто греховной жизнью давал повод для сомнений подобного рода» (*Vitae*. 521—522: 476—483).

Итак, Колет придерживался официальной позиции, но с пониманием и без осуждения относился к инакомыслию в этом вопросе, осознавая необходимость нравственного оздоровления духовенства, восстановления его ответственности за пастырское служение и укрепления авторитета церковной иерархии. Он не был вместе с Гусом и в его отрицании поклонения образам, но критиковал поощрение священнослужителями народных суеверий, вымогательства и злоупотребления, связанными с этой стороной религиозной жизни.

Пикколомини, используя традиционную средневековую модель описания ереси как интеллектуальной девиантности и болезни, называет взгляды гуситов «нечестивым безумием», «заразой», «зловонным ядом», «проказой вальденсов» (“*perfidia Hussitarum insania*”, “*pestis*”, “*foetidum virus*”, “*Valdensi lepra*”)³²⁶. Вместе с тем, он сообщает, что эти взгляды были

³²⁶“*Sub hoc Rege, nostra demum memoria, aetatis vero suae anno circiter quinquagesimo, perfida Hussitarum insania ortum habuit: cuius et originem et progressum hoc loco prosequi animum est, quando ea pestis omnem pene Germaniam conturbavit, neque adhuc extincta, Regni Bohemici magnam partem occupant <...> Proruperunt in blasphemias et <...> ab Ecclesia Catholica recedentes, inpiam Valdensium sectam atque insaniam amplexi sunt” // Historia Bohemica. P. 65, 67. («При короле Вацлаве, когда ему было около пятидесяти лет, появилось нечестивое безумие гуситов. Считается, что зарождение и распространение ереси началось отсюда, ибо эта*

лишь осуждены, но не опровергнуты³²⁷. Такого же мнения придерживались и другие современники-гуманисты, не считая решения Констанцского собора о казни Гуса и Иеронима Пражского в полной мере обоснованными. Например, сам Пикколomini упоминает в «Истории» о письме Поджо Браччолини Леонардо Бруни³²⁸. Поджо присутствовал на соборе в качестве апостолического секретаря папы Иоанна XXIII, став свидетелем суда над Иеронимом и его смерти 29 мая 1416 г.³²⁹ Итальянский гуманист уклоняется от вопроса об обвинении Иеронима в ереси: «Больно думать, что такой благородный и возвышенный ум склонился к еретическим занятиям, если только правда то, в чем его обвиняют. Не мое это дело — судить о таком вопросе. Я соглашаюсь с суждениями тех, которых считают мудрецами»³³⁰. По мнению, сложившемуся у самого Поджо в ходе слушаний, Иероним «никогда не произносил ничего такого, что было бы недостойно честного человека, и если он действительно искренне верил в то, что провозглашали его уста, то не только справедливого основания для смертного приговора невозможно найти, но даже повода для малейшего обвинения»³³¹. Этот взгляд, по словам Поджо, разделяли тогда многие отцы — участники собора, которые сочувствовали чеху и «хотели спасти этого превосходного человека»³³². Его постоянная апелляция к текстам Писания, сочинениям Отцов церкви, классическим авторам была созвучна интеллектуальным исканиям многих гуманистов, присутствовавших в Констанце. Послание Поджо пользовалось широкой известностью среди европейских интеллектуалов³³³. Эразм знал о нем и в

зараза взволновала почти всю Германию и, непобежденная до сих пор, владеет большей частью королевства Богемии <...> Они впади в богохульство <...> отпав от католической церкви, влились в столь же нечестивую секту вальденсов»). Подробнее о моделях восприятия ереси средневековыми авторами см.: *Fudge T.A. Images Breakers, Images Makers: The Role of Heresy in Divided Christendom // Christianity in East Central Europe / Ed. by P. Kras. Lublin, 1999. P. 205—209.*

³²⁷“Stetere in proposito pertinaces Bohemorum animi, neque victi rationibus vinci voluerunt” // *Historia Bohemica*. P. 73. («Упорные чехи твердо стояли за свое учение, и не хотели признать себя побежденными, [поскольку] не были побеждены учеными доводами»).

³²⁸“Pogius Florentinus, aetatis nostrae nobilis Scriptor, de morte Hieronymi ad Nicolaum Nicolai Concivem suum elegantem scripsit epistolam” // *Historia Bohemica*. P. 73—74. («Поджо из Флоренции написал своему соотечественнику Никколо Никколи элегантную эпистола на смерть Иеронима»). Вероятно, указание Пикколomini на Никколи как на адресата этого послания является ошибочным. Ср.: *Shepherd W. The Life of Poggio Bracciolini*. L., 1832. P. 69; *Gleason J.B. John Colet*. P. 55.

³²⁹В день, которым и датировано это письмо.

³³⁰Поджо Браччолини. Письмо к Леонардо Бруни. С. 93.

³³¹Там же. С. 94.

³³²Там же. С. 97.

³³³См. комментарий переводчика к русскому изданию: *Поджо Браччолини. Письмо к Леонардо Бруни*. С. 99. Об этом свидетельствует и ссылка Пикколomini на послание в 1458 г., т.е. почти сорок лет спустя после его написания.

переписке высказывался в том же духе, что и Поджо: «Гуса сожгли, но не опровергли»³³⁴. Возможно, Колет, восприняв слова Пикколомини о письме как рекомендацию по дальнейшему чтению³³⁵, тоже был знаком с ним.

Итак, чтение Колетом «Богемской истории» свидетельствует о наличии у него интереса к оппозиционному католицизму мысли. Защищая свое право на интеллектуальный поиск в любых сферах, он не считал, что «мнения, которые осуждает большинство, действительно достойны осуждения, поскольку часто такое [осуждение] бывает от невежества» (Vitae. 521: 443—444). Колет не скрывал своего увлечения подобной литературой. В книге Пикколомини Колет нашел свидетельство широкого распространения идеи церковного обновления, а также пример критики современного состояния духовного сословия и папства. Он мог констатировать, что проблемы, волновавшие реформаторов в начале XV века, не были решены и в конце столетия. Многолетние попытки реформировать церковь все еще оставались неосуществленными проектами. Пример Гуса и Иеронима показал, что реформу, возрождающую раннехристианские идеалы и нормы апостольской церкви, невозможно опровергнуть. Евангелия, апостольские творения и патристика предоставляли надежное богословское обоснование такой реформы. Успешная попытка гуситов добиться признания своей церкви Базельским собором наметила путь, по которому Колет полагал пойти в деле церковной реформы — через решения церковных соборов. Вместе с тем, осуждение чешских еретиков и история гуситского движения после Базеля³³⁶ свидетельствовали о несовместимости позиции гуситов с рим-

³³⁴“Hus <...> cum <...> exustus fuerit, non revictus” // OE. III. P. 320. Ep. 843.

³³⁵Пикколомини добавляет (Historia Bohemica. P. 74), что в упомянутом письме Поджо «по своей привычке слегка нападает на нравы клира» (“quamvis paululum sua consuetudine in mores cleri investus”). Речь идет о переданных Поджо словах Иеронима в защиту Гуса: «Восхваляя Яна Гуса, он сказал, что тот выступал не против положений церкви божьей, а против злоупотреблений духовенства, против надменности, роскоши и расточительности прелатов. Этому честному человеку казалось недостойным, что имущество церквей, предназначенное для бедных, для странников, для церковных мастерских, расточается на распутниц, на попойки, на содержание лошадей и собак, на роскошные одежды и многое другое, недостойное христианского благочестия».

³³⁶Большая делегация гуситов (300 человек) во главе с Прокопом Голым и Яном Рокичаном прибыла в Базель 4 вгуста 1433 года. Переговоры привели к заключению «Пражских компактатов». Однако по Венскому конкордату постановления Базельского собора были объявлены недействительными. 31марта 1462 г. папа Пий II отменил и «Пражские компактаты», а в 1466 г. предал гуситского короля Йиржи из Подебрад анафеме и всех его подданных освободил от присяги. В 1468 г. был объявлен новый крестовый поход против Чехии, вылившийся в войну венгерского короля Матьяша Хуньяди, поддержанного чешской католической оппозицией, со сторонниками Йиржи.

ской церковью. Кроме того, «Богемская история» продемонстрировала опасность проповеди *ad populum*, которая может привести к вмешательству светской власти, к радикализации реформы, что, в свою очередь, чревато расколом общества и угрозой вооруженной борьбы. История Гуса и Иеронима являлась тому иллюстрацией. Возможно, здесь коренится причина упомянутой в биографии осторожности Колета. Многие в церкви не одобряя, «он высказывал то, что думал напрямик и весьма свободно среди друзей или интеллектуалов <...> От других же скрывал [свое мнение], дабы не испытать двойной неприятности: ничего не добившись, сделать только хуже или нанести ущерб своему доброму имени» (*Vitae*. 523: 513—516). Вероятно, Колет знал о двойственном отношении к гуситам Эрама. Нидерландский гуманист в 1518—1521 гг. переписывался с представителями гуситов³³⁷, а в июне 1520 г. они посетили его в Антверпене³³⁸, передав для одобрения их программу “*Apologia Sacre Scripture*” (1512)³³⁹. Эразм уклонился от выполнения их просьбы, чтобы не подвергать опасности свое дело, но также уклонился от требований католических ортодоксов публично выступить против учения Гуса. Признавая справедливость гуситской критики обмирщившегося духовенства и обоснованность призывов к реформе церкви, Колет и Эразм понимали церковное преобразование как клерикальную реформу. Она должна проводиться в рамках существующей церковной организации на основе евангельских норм силами образованного духовенства и иметь результатом его нравственное оздоровление и повышение авторитета церкви. Реформированное духовное сословие впоследствии должно было осуществить реформу мирской части общества, используя возможности просвещения. Девизом такой реформы, по мысли Колета, могли стать слова апостола Павла: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. XII: 2). Важнейшими инструментами «обновления умов» были проповедь и воспитание мирян в духе евангельского благочестия.

³³⁷ Корреспондентами Эрама были чешский дворянин-католик Ян Шлехта и гуманист, врач Миколас Клаудиан (*Nicolas Claudianus*), представитель радикального религиозного объединения, известного как «Чешское (или Богемское) братство», отделившееся от утраквистской церкви в 1467 г. и включавшее сеть общин в Богемии и Моравии. В письме Яну Шлехта (*OE*. IV. P. 113. Ep. 1039) Эразм высказал благоприятное мнение о братстве. Подробнее см. вступительную статью П.С. Аллена к письму № 1039, а также: *Allen P.S. Age of Erasmus*. Oxford, 1914. P. 276—298; *Zeman J.K. The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia*. Hague—Paris, 1969. P. 137—141.

³³⁸ В делегацию входили упомянутый выше Николас Клаудиан и Лоренс Вотиций (*Laurence Voticus*). Подробности визита см.: *OE*. IV. P. 291—292. Ep. 1117; P. 439. Ep. 1183; а также: *Allen P.S. Age of Erasmus*. P. 276—298.

³³⁹ Современное критическое издание см.: *Bekennnisse der Böhmischen Brüder* / Ed. E. Beureuther. Hildesheim—N.Y., 1979. Series I. Vol. III.



Глава IV
Джон Колет
и «христианский гуманизм»
Эразма



Послания апостола Павла в интерпретации Колета и Эразма

О Колетовых публичных толкованиях Посланий апостола Павла, составивших содержание его лекционного курса в оксфордском университете в 1496—1504 гг., часто упоминают в различных обобщающих трудах по истории английского Возрождения, где порой преподносят их как ярчайшее явление гуманистической культуры в Англии¹. Не ставя здесь своей задачей дать полный анализ комментариев Колета, обратимся лишь к более всего дискутируемому в рамках данной темы вопросу — о влиянии экзегетики английского мыслителя на идейное становление Эразма. Ответы на него в современной исторической науке отличаются разнообразием. Так, уже с 60-х годов XIX в. бытует утверждение о том, что в оксфордских лекциях Колета Эразм увидел образец для своих экзегетических штудий, под их влиянием он встал на путь, кульминацией которого стало издание в 1516 г. греческого текста Нового Завета². Имели место попытки возвести генеалогию Эразмовой экзегетики к иным источникам³,

¹ Например, американский исследователь Э.Х. Харбисон назвал (*Harbison E.H. The Christian Scholar in the Age of Reformation. N.Y., 1956. P. 70—78*) оксфордские лекции Колета «краеугольным камнем в истории христианского учения» (Р. 58). Также см.: *Caspari F. Humanism and the Social order in Tudor England. Oxford, 1953. P. 25*; *Cassirer E. The Platonic Renaissance in England. Austin, 1953. P. 18*.

² *Seeböhm F. The Oxford Reformers. P. X, 16—17, 33—34, 74, 103—105, 491—494*; *Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 109, 261—268*. С некоторыми нюансами данное утверждение Ф. Сибомы и Дж. Лаптона распространилось в более поздней европейской и американской историографии, став общим местом исследований предреформационной эпохи: *Renaudet A. Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517). Paris, 1916. P. 290*; *Idem. Érasme et l'Italie. Genève, 1954. P. 30—31*; *Bauer K. John Colet und Erasmus von Rotterdam // Archiv für Reformationsgeschichte. Ergänzungsband. 1929. Bd. 5. S. 155—187*; *Brezzi P. Le Riforme Cattoliche dei secoli XV e XVI. Roma, 1945. P. 39*; *Marriott A.R. The Life of John Colet. P. 145—153*; *Duhamel A. The Oxford Lectures of John Colet: An Essay in Defining of English Renaissance // JHI. 1953. Vol. XIV. P. 506*; также см. историографические обзоры данной проблемы в диалогии: *Mansfield B. Man of His Own: interpretation of Erasmus c. 1750—1920. Toronto, 1992. P. 338*; *Idem. Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations c. 1920—2000. Toronto, 2003. P. 64, 69, 87, 93—99*.

³ На определяющем значении идеологии «новейшего благочестия» настаивал А. Хима: *Нума А. The Youth of Erasmus. Ann Arbor, 1930. P. 126*; *Idem. Renaissance and Reformation. Grand Rapids, 1951. P. 209—249*; И. Пузино, не отрицавший влияния Колета в вопросе о необходимости церковной реформы, указывал на зависимость религиозной мысли Эразма от Пико: *Pusino I. Der Einfluss Picos auf Erasmus // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1928. Bd. 46. P. 93—96*; об определенном значении французских гуманистов в становлении Эразма см.: *Béné Ch. Erasme et saint Augustin ou Influence Augustin sur l'humanisme d' Erasme. Genève, 1969. P. 25*; *Rice E.F. Erasmus ad the Religious Tradition, 1495—1499 // JHI. 1950. Vol. 11. P. 387*;

но идея о решающем воздействии на Роттердамца новозаветных толкований Колета и поныне пользуется распространением⁴. Вместе с тем, ревизионистские тенденции современной историографии коснулись и этого вопроса, обусловив появление противоположной оценки бибlicизма Колета. В частности, Дж. Глизон полагает, что лекции Колета не произвели на Эразма того впечатления, которое им приписали позже викторианские ученые, и говорить о влиянии на Роттердамца Колетовых толкований следует только в том плане, что на их примере тот увидел, как *не надо* изъяснять св. Павла. Эразм, считает американский историк, сам уже читал подобные лекции к коллегии Монтегю и не увидел ничего для себя нового⁵. Не претендуя здесь на решение сложнейшей проблемы интеллектуального становления Эразма, все же попробуем уточнить обоснованность обеих позиций с учетом того, что Колет не знал языка, на котором говорил и писал его любимый апостол. Но прежде чем приступить к исследованию, отметим некорректность принципиального для концепции Дж. Глизона утверждения о лекциях Эразма в Парижском университете до его первого английского визита. Оно является результатом, на наш взгляд, довольно предвзятого толкования единственного, причем, косвенного эпистолярного свидетельства — письма товарища Эразма по университету в 1496 г. Гектора Боэция, в котором содержится намек на некие богословские занятия молодого Эразма⁶, но без конкретных указаний на их содержание. Сам Роттердамец впоследствии в каталоге своих трудов упоминал «несколько проповедей, имевших место в Париже», и не называл их публичными библейскими толкованиями⁷. Если Эразм дей-

Rabil A. Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist. N.Y., 1993. 2nd ed. P. 26—35.

⁴ См.: *Haig Ch. English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors.* Cambridge, 1993. P. 8; *Arnold J. Dean John Colet of St. Paul's. Humanism and Reform in Early Tudor England.* London, 2008. P. 24; *Dodds Gr.D. Exploiting Erasmus: Erasmusian Legacy and Religious Change in Early Modern England.* Toronto, 2009. P. XI.

⁵ *Gleason J.B. John Colet.* P. 121.

⁶ "...primis eiusdem studii vtquunque ieci fundamenta, dum Parrhisiis altero supra tricessimum abhinc anno in religioso Montis acuti Collegio <...> sacros quosdam codices enarrasti, tecum essem" // OE. VII. P. 399—400. Ep. 1996. («...Как бы то ни было, я первым заложил основы этих занятий, я был с тобой, когда в Париже тридцать два года тому назад в коллегии Монтегю <...> ты изъяснял некие священные книги»). Гектор Боэций из Данди (Hector Voece, Voethius, 1465—1536) — товарищ Эразма по коллегии Монтегю. Гуманист посвятил ему «Поэму о доме, где родился Христос» ("Carmen de casa natalitia Iesu", 1496. Современное издание см.: *Erasmus Desiderius. The Poems of Desiderius Erasmus / Ed. and trans. D.C. Reedijk.* Leiden, 1956. P. 224. № 33; в русском переводе Ю.Ф. Шульца см.: *Эразм Роттердамский. Стихотворения. Иоанн Секунд.* Поцелуи. М., 1983. С. 107—109). Подробнее о Г. Боэции см.: *Feingold M. Hector Voece* // CE. I. P. 158.

⁷ "cupiam autem extare orationes aliquot concionatorias, quas olim habui Lutetiae, cum agerem in collegio Montis acuti" // OE. I. P. 37. Ep. I.

ствительно изъяснял Послания задолго до визита в Оксфорд, то трудно объяснить молчание биографов Эразма по этому поводу, в особенности тех, кто настаивает на неанглийских источниках взглядов нидерландского гуманиста⁸. Скорее всего, лекции на тему Посланий апостола Павла были новостью для парижского школяра. Колет изъяснял все Послания, но сохранились только конспекты толкований первого Послания к Коринфянам и два варианта комментария Послания к Римлянам⁹.

На вопрос, мог ли Эразм быть искренне высокого мнения о лекциях Колета, трудно дать однозначный ответ. С одной стороны, он отмечал их успех: в среде университетских интеллектуалов «не было ни одного доктора теологии или права, ни одного аббата или человека другого духовного звания, который бы не слушал [его лекции] с книгами в руках». Гуманист отдавал «должное и авторитету Колета, и усердию слушателей, которые, не стыдясь, учились, старцы — у юноши, доктора — у не доктора» (*Vitae*. 515—516: 288—290). В этом сообщении Эразма учтены необычные обстоятельства, которые привлекли внимание к выступлениям Колета. Он не имел еще степени доктора богословия и, дополнив биографа, духовного сана¹⁰, поэтому не мог вести ординарные занятия и читал лекции особого рода — “*publice et gratis*” — для свободной публики, доступные для всех желающих¹¹. Дж. Глизон предположил, что пример та-

⁸ Насколько мы можем судить, ни в одной из известных биографий эти лекции не упоминаются. Например, А. Рейбил (*Rabil A. Erasmus and the New Testament. The Mind of a Christian Humanist*. P. 26—35), настаивая на независимом становлении мировоззрения Эразма, говорит лишь о том, что в Париже тот начал склоняться к религии. Еще более удивительным в этом свете представляется отсутствие информации об этих лекциях в обстоятельном исследовании А. Химы (*Hyma A. Erasmus and Oxford Reformers*), имевшего целью доказать преимущественное влияние на Эразма «нового благочестия», ведь коллегия Монтегю во главе с приором Яном Стандонком была очагом распространения идей «благочестивых». И.Л. Григорьева также указывает на отсутствие сведений о богословских студиях Эразма в Париже: Григорьева И.Л. Значение парижского периода в формировании взглядов Эразма // Эразм Роттердамский и его время. С. 38.

⁹ В эпоху Возрождения были хорошо известны все четырнадцать Посланий св. Павла, но особой популярностью пользовались Послание к Римлянам и первое Послание к Коринфянам. Подробнее см.: *Hawkins R. The Recovery of the Historical Paul*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1943.

¹⁰ Рукоположение Колета состоялось более года спустя после начала лекций, 17 декабря 1497 г., посвящение в сан священника — 25 марта 1498 г. Подробнее см.: *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 120.

¹¹ Еще в 1433 г. университет обратился ко всем обладателям магистерской степени с призывом читать лекции для свободной публики. Но это не стало традицией, только очень состоятельные люди могли позволить себе читать такие бесплатные лекции. Среди оксфордских ученых, прибегших к подобной практике, следует назвать У. Гроцина, на таких условиях преподававшего в 1491—1492 гг. греческий язык. Подробнее см.: *Mallet C.E. History of the University of Oxford*. London, 1924. P. 163.

ких изъяснений он увидел в Италии, однако конкретный источник нам неизвестен¹². Несомненную новизну лекциям обеспечивало обращение ad fontes христианского учения — апостольским Посланиям, минуя сочинения средневековых теологов. В лекциях Колет не цитировал труды схоластов, игнорируя даже «Четыре книги сентенций» Петра Ломбардского — обязательное для университетского курса теологии сочинение¹³. Отзыв Колета о схоластах крайне уничижителен; по словам Эразма, он считал «их и скучными, и тупыми, и какими угодно, но только не разумными». Особенно возмущал его их стиль комментирования — «разглагольствовать о чужих мнениях и словах, обсасывать то одно [из них], то другое, каждое подразделять на мелкие раздельчики». Такой метод Колет считал результатом «бесплодного и скудного ума» (Vitae. 520: 427—429). В одном из писем оксфордского периода Роттердамец писал ему: «Ты не скрываешь неприязни к этому современному сорту теологов, которые старятся, занимаясь сплошь крючкотворством и софистическими хитро-сплетениями, и в этом, мой Колет, наши мысли полностью совпадают»¹⁴.

Вместо схоластов он цитировал Отцов церкви, неоплатоников, в том числе современников М. Фичино и Дж. Пико делла Мирандола, ссылки на которых звучали по-новому, придавая его выступлениям модный вид неоплатонического дискурса. Такой подход к курсу теологии был новаторским среди оксфордских богословов и обеспечил успех лекциям Колета. Эразм, говоря его собственными словами, в избытке вкусивший «от скоттистского крючкотворства»¹⁵ парижских теологов,

¹² Как известно, М. Фичино в 1496—1497 гг. публично толковал Послание к Римлянам, но Колет, вернувшийся к этому времени на родину, не мог слышать выступлений флорентийского гуманиста. Сам факт обращения обоих мыслителей к Посланиям св. Павла подтверждает интерес к апостольскому наследию в религиозной культуре XV в. Подробнее о лекциях Фичино см.: Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. С. 95—96.

¹³ «Сентенции» Петра Ломбардского являлись одним из лучших богословских компендиев средневековой эпохи и служили базовым учебником на факультетах теологии. В XIII—XV вв. их комментирование вытеснило изучение Библии. См.: *Petrus Lombardus. Sententiarum libri quattuor* // PL. T. 192. Col. 0519—1964. За границами внимания Колета осталось и тематически близкое его курсу «Собрание заметок ко всем Посланиям божественного апостола Павла», выполненное в стиле средневековых «catenae» — цепочки тематически связанных изречений. См.: *Petrus Lombardus. Collectanea In Omnes Divi Pauli Apostoli Epistolas. Pars I* // PL. T. 191. Col. 1297—1696C; *Pars II* // PL. T. 192. Col. 0009—0519.

¹⁴ «Quod neotericum hoc theologorum genus, qui meris argutiis et sophisticis cauillationibus inescunt, tibi negas placere, ne tu mecum vehementer, mi Colete, sentis» // OE. I. P. 246. Ep. 108.

¹⁵ Обобщенным именем «скоттисты» Эразм называл любых представителей схоластической мысли, а не только последователей Скота Дунса Иоанна, (ок. 1266—ок.1308) — шотландского теолога-францисканца, чья философия практически имела статус официального учения ордена. Данные слова Эразма см.: Vitae. 508: 20—21.

также по достоинству оценил новизну публичных выступлений Колета. Но был ли в лекциях применен тот метод историко-филологической критики, который Эразм мог заимствовать и воплотить в своих библейских исследованиях?

По возвращении из Англии в письме своему давнему знакомому Антуану Бергскому¹⁶, он сообщал о недавно встреченном им «некоем богослове», который «сплел целую басню» на основе неправильно истолкованного из-за незнания греческого языка слова из стиха Псалма 51¹⁷. Критикуя невежество таких экзегетов, Эразм апеллировал к декрету Вьенского собора (1311), согласно которому еще в начале XIV в. изучение древних языков для изъяснения Св. Писания было объявлено обязательным¹⁸. Однако, сетовал он, спустя почти два столетия «нам еще вполне хватает основ латыни» и в библейской экзегетике богословы всецело — как на «некий рог изобилия» — полагаются на речения Дунса Скота¹⁹. Скорее всего, данный казус не связан напрямую с Колетом²⁰,

¹⁶ Антуан Бергский (ум. ок. 1531), настоятель Сен-Бертенского монастыря, брат Генриха Бергского, епископа Камбре, секретарем которого стал Эразм вскоре после своего вступления в монастырь Стейн: *Schoer R.J. Erasmus as Latin secretary to the Bishop of Cambrai: Erasmus' introduction to the Burgundian Court // Erasmus of Rotterdam, the Man and the Scholar: Proceedings of the Symposium Held at the Erasmus University, Rotterdam, 1—11 November 1986 / Ed. J.S. Weiland. Leiden, 1988. P. 7—14.* Монастырь, основанный на севере Франции (в пределах современного г. Сен-Омер) в 654 г. св. Омером как аббатство св. Петра, позже был переименован в честь своего аббата св. Бертина; разрушен в 1792 г.

¹⁷ См. письмо от 16 марта 1501 г.: “*Hic mihi theologus quispiam longam texuerit fabulam quomodo caro cum spiritu pugnet assidue, <...> deceptus amphibologia, cum illud ἐνώπιον non pugnam sed situm significet*” // OE. I. P. 352. Ep. 149. («Здесьшний теолог сплел мне целую басню, каким образом плоть непрестанно воюет с духом, <...> обманутый двойным смыслом слова, ибо греческое ἐνώπιον означает не битву, а расположение»).

¹⁸ По декрету Вьенского собора папство выделяло средства на учреждение сорока профессур для преподавания древних и восточных языков в ведущих университетах христианского мира и при папском дворе в Авиньоне с целью подготовки богословов и миссионеров для стран Востока. Десять из сорока профессур касались греческого языка. В соответствии с декретом в Оксфорде началось преподавание еврейского языка. О путях распространения греческого языка на Западе см.: *Hankins J. The Study of Greek in the Latin West // Hankins J. Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. Roma, 2003. Vol. I. Humanism. P. 276—277.*

¹⁹ “...*decretum extat adhuc in Epistolis Decretalibus, vt in praecipuis (vti tum erant) Academiis parentur qui Hebraicas, Graecas, Latinasque literas perfecte possent tradere, quod sine his diuinas literas percipi posse negarent, multo autem minus tractari? Quod saluberrimum sanctissimumque senatusconsultum adeo contemnimus, vt vel primis Latini sermonis rudimentis abunde simus contenti; sic persuasi scilicet vno e Scoto, veluti e quodam copiae cornu, vniuersa peti posse*” // OE. I. P. 353. Ep. 149.

²⁰ Во-первых, оттого, что Колет не толковал Псалтирь, во-вторых, ко времени написания этой эпистолы прошел год после возвращения Эразма из Оксфорда, следовательно, местоимение *hic* указывает на кого-то из парижских богословов.

но мнение Эразма о необходимости знания греческого языка для экзегетических штудий высказано здесь со всей определенностью.

Отличие подходов Колета и Эразма становится особенно очевидным при сопоставлении их работ, посвященных одному тексту — Посланию апостола Павла к Римлянам. Эразмов комментарий представляет собой скрупулезное исследование каждой фразы при сличении нескольких рукописных вариантов источника на латинском и греческом языках при постоянной апелляции к суждениям раннехристианских экзегетов²¹. В отличие от нидерландского гуманиста, восстановившего текст Св. Писания в его первоизданном виде и значении²², Колет был удовлетворен Вульгатой²³. При изъяснении пяти первых глав Послания к Римлянам он прямо заявлял, что «толкователю Писания не свойственно выполнять дело грамматика и скрупулезно выяснять значение слов». Только в некоторых случаях автор изъяснял готовность быть грамматиком²⁴. Число таких экскурсов в этимологию невелико — всего пять²⁵, причем филологические изыскания не шли дальше упоминавшегося выше лексикона латинского языка Н. Перотти. На этом основании невозможно говорить о применении Колетом к новозаветным текстам метода филологической критики источника. Колет, сознательно отказавшийся от изучения второго древнего языка, не говоря уже о еврейском, не мог восприниматься Эразмом в качестве глубокого богослова.

²¹ См. современное издание в английском переводе: *Erasmus. Annotationes in Epistolam ad Romanos. Annotations on the Epistle to the Romans* // *CWE*. 1994. Vol. 56. P. 1—439. Подробнее см.: *Rummel E. Erasmus' Annotations on the New Testament*. Toronto, 1986. P. 35—42, 52—74; *Bentley J.H. Humanists and Holy Writ*. P. 124—137.

²² В письме Антонио Пуччи от 26 августа 1518 г. Эразм сообщал, что его перевод сделал ясными для понимания более шестисот мест Св. Писания, до этого считавшихся большинством богословов «темными»: «...vt recte intelligantur (книги Св. Писания — Л.С.) plusquam sexcentos locos aperuimus antehac nec a magnis intellectos theologies” // *OE*. III. P. 381. Ep. 860. Подробнее см.: *Jonge H.J. de. Novum Testamentum a Nobis Versum: The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament* // *Journal of Theological Studies*. 1984. № 35. P. 402; *Idem. The Character of Erasmus' Translation of the New Testament* // *Journal of Medieval and Renaissance Studies*. 1984. № 14. P. 83.

²³ Е. Хант (*Hunt. E.W. Dean Colet and His Theology*. P. 89) обнаружил два случая ошибочного понимания Колетом апостольских слов (Рим. V:12; I Cor. XXV:59), обусловленного расхождением текстов Вульгаты и греческого Нового Завета. Оба казуса не касались принципиальных положений учения Павла.

²⁴ “*Quanquam interpretis scripturarum non est grammatici officium agere, scrupulosiusque verba examinare; tamen quia meus E., adolescens cui haec dicto, simul cum theologica lectione incumbit litteraturae, volumus ei hoc loco grammaticus esse, exponereque quod significat hoc verbum privaricator; quod idem quoque postea sepius faciemus, quando opportunitas et justa occasio suaserit*” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 222. В данном случае Колет выяснял значение слова “*privaricator*” (лицемер).

²⁵ *Ad Romanos*. 1—5. P. 222: слово “*privaricator*”; P. 224: “*mentula*”; P. 243: “*testamentum*”; P. 266: “*abolere*”; *Marginalia*. P. 114: “*palinodia*”.

В комментариях Колета особое внимание уделяется историческому контексту. Так, в начале “Ad Romanos” он пытался описать ситуацию в Риме и в самой столичной христианской общине и в то время, когда к ней обращался св. Павел²⁶. Колет полагал, что Послание к Римлянам было написано в конце правления Клавдия на двадцатом году служения Павла. Он встраивает Послание в общий хронологический ряд апостольских обращений к церквам, настаивая на его появлении после Посланий к Коринфянам и Галатам²⁷. Для более ясного понимания рекомендации апостола о подчинении властям (Рим. XIII) Колет дважды ссылался на сочинение римского историка Светония «Жизнь двенадцати цезарей»: вначале при описании изгнания иудеев из Рима императором Клавдием; второй раз — в комментарии апостольского совета платить государственные налоги²⁸. Выявлены и другие примеры Колетова исторического подхода к комментируемому тексту. Он сослался на «Историю» Климента Римского, чтобы доказать первенство благовестия Варнавы в Риме²⁹, однако эта ссылка дважды ошибочна. Во-первых, речь идет об апокрифическом произведении «Встречи», которое входит в группу т.н. «Клементин» и уже со времен Иеронима имелись сомнения в авторстве Климента; во-вторых, Колет отождествил эту «Историю» с Посланием Климента апостолу Иакову³⁰. Далее, Колет установил, что апостол Петр пришел в Рим за тринадцать лет до апостола Павла и в течение двадцати пяти лет руководил римскими христианами³¹. Любопы-

²⁶ Призывая благодать и мир на римских христиан, апостол учитывал, отмечает Колет, что в столичной общине имели место споры и разногласия между иудеями и язычниками, между христианами и язычниками, внутри общины — между сторонниками строгих норм и остальными верующими. См.: “Nam in illis tres erant contentiones. Una judeorum cum gentibus; secunda Chriatianorum cum paganis; tercia in ipsa Christianitate fortiorum in fide cum infirmioribus” // *Ad Romanos*. P. 135—136

²⁷ “Fuit quidem haec epistola scripta ad Romanos imperante Claudio, in exita sui imperii, circiter annum XX num predicacionis Pauli. Ad quod eciam tempus quantum conjicio ex historiis et ipsius Pauli epistolis, utraque epistola ad Chorinthios, et ilia ad galathas data, scripta fuit; sed haec ad Romanos post illas” // *Ibid*. P. 200—201. Император Клавдий умер в 54 г., по мнению многих специалистов Послание к Римлянам создано около 58 г. В целом, хронологические выкладки Колета подтверждаются библейской критикой: *Гампу Д.* Введение в Новый Завет. СПб., 1996. С. 653.

²⁸ “Claudium Cesarem <...> quod in illius vita scribit Suetonius Iudeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit <...> Quumque intellexit Paulus, quod eciam tradit Suetonius, vectigalia nova atque inaudita a C. Caligula inchoate” // *Ad Romanos*. P. 201.

²⁹ “...ex apostolis Christi primus nuncium de Christo Romam attulit Barnabas, ut historia Clementis Romani testatur, ad Jacobum Jerosolomitum episcopum missa” // *Ad Romanos*. P. 223.

³⁰ Ср.: *S. Clementis Romani Recognitiones Rufino Aquilei interprete* // *Biblioteca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum Selecta / Cura E.G. Gersdorf. Lipsiae, 1838. Vol. I. P. 6—8.*

³¹ “Tam Petrus, postquam in oriente undecem annos docens consumpserat, in Italiam et Romam venit, ubi annos XXV consedit, annis autem ante Pauli adventum Romam circiter tredecem” // *Ad Romanos*. P. 223.

тен отрывок, где комментатор выяснял, посетил ли Павел Испанию (Рим. XV: 24, 28). Видимо, считая имеющиеся источники недостаточно надежными, он открыто заявил, что сам этого не знает, но все же привел сведения из хроники Иво Шартрского³² и сочинения «Похвала апостолу Павлу» Иоанна Златоуста³³. Обе ссылки некорректны. Во-первых, автором цитированной хроники является Гуго из Флёри (1060—1118), хотя во времена Колета авторство Иво не подлежало сомнению³⁴; во-вторых, в указанной речи Златоуста, как впрочем, и в святительских «Беседах» на Послание к Римлянам, отсутствует информация об испанском путешествии апостола. Дважды Колет сопоставлял материал Послания с Деяниями. Например, при объяснении адресованной римским христианам просьбы апостола (Рим. XV: 30) молиться об избавлении его от гонений иудеев в Иерусалиме он соотнес ее с описанием избиения св. Павла в Деян. XXI: 30³⁵; или отождествляя упомянутых в Послании (Рим. XVI: 3) римских христиан с Акилой и Прискиллой из Деян. XVIII: 2³⁶. Итак, можно констатировать, что в толковании Послания к Римлянам Колет стремился исследовать исторический смысл текста. В указанных случаях³⁷ он использовал элементы исторической интерпретации текста. Полагаем, следует говорить именно об элементах, поскольку малое число подобных казусов и ошибочность многих ссылок свидетельствуют о недостаточном владении Колетом методом исторической критики и о спорадическом характере ее применения³⁸.

При сравнении Эразмовых комментариев перечисленных выше пассажей с толкованиями Колета обнаруживается их несходство в подавляющем большинстве случаев. Допустим, отсутствие ссылок на лекции Колета можно объяснить тем, что в распоряжении Эразма не

³² "Illic autem aliquando venerit nec ne, non intelligo. Tametsi Ivo Carnotensis episcopus, vir non indoctus, in cronicis ab eo editis, Paulum in Hispaniam profectum asserit" // Ibid. P. 224.

³³ "quousque perexit, ex nulla gravi auctoritate queo asserere; nisi audiamus quod Io. Chrysostomus scribit in libro de laudibus Pauli, opella ultima, in qua illum in Hispaniam profectum tradit" // Ibid. P. 224.

³⁴ *Hugo Floriacensis* (Hugh de Fleury). *Historia Francorum alias Liber modernorum Francorum regum sive Historia nova Francorum* // PL. T. 163. Col. 873—912.

³⁵ При этом он сообщает такую деталь, как имя арестованного Павла сотника — Лисий Клавдий: "quam non vitasset, nisi Lysius Claudius, tribonus cohortis, eam e manibus Judeprum erupisset" // *Ad Romanos*. P. 225—226.

³⁶ Ibid. P. 226—227. Колет сообщал, что они познакомились с апостолом в Коринфе, когда были вместе с другими иудеями изгнаны из Рима.

³⁷ К данному перечню можно добавить еще несколько казусов, см.: *Hunt E. W. Dean Colet and His Theology*. P. 93—94; *Gleason J.B. John Colet*. P. 128.

³⁸ Подробнее см. раздел работы Дж. Глизона, где автор проанализировал эти казусы и противопоставил им случаи (число которых превосходит первые), где историко-филологическая критика была необходима и была проведена Эразмом, Лефевром д'Этаплем и другими комментаторами, но Колет прошел мимо этих возможностей: *Gleason J.B. John Colet*. P. 126—132.

было их текста. Но и без ссылок очевидно различие двух позиций. Например, при толковании Рим. XV: 24 о намерении Павла посетить Рим по пути в Испанию Роттердамец предпочитает рассуждать о значении отдельных слов в отрывке, с примерами из греческого текста. Вопрос об испанском путешествии Павла не привлек его внимания³⁹. В одном случае, где авторы рассуждают в одном ключе, — при отождествлении Прискиллы и Акилы из Рима (Рим. XVI: 3) с одноименными христианами из Деян. XXI: 30 — Колет согласен с таким отождествлением, а Эразм, апеллируя к Оригену, высказывает возражения⁴⁰. Как справедливо заметила американская исследовательница К. Джерротт, линии мысли двух этих сочинений не совпадают⁴¹.

Колета и Эразма разделяло также несхожее отношение к достижениям античной риторики и философии. В комментариях Эразма исследователями обнаружено более двухсот ссылок и аллюзий на классических авторов⁴². Об использовании последних в библейской герменевтике Колет высказывался крайне негативно:

«...Если кто-то скажет, как они это обычно делают, что чтение языческих книг помогает пониманию Священного Писания, пусть они сами увидят, что это чтение, на которое они уповают, более всего им помешает. Когда ты так поступаешь, ты не веришь, что только благодатью и молитвами можно постичь Священное Писание, с помощью Христа и веры, а не разумом и с помощью язычников <...> Не становитесь читателями философов, союзниками демонов. Всё, что есть истина, находится на роскошной и преизобильной трапезе Священного Писания. <...> Истина постигается благодатью. Благодать приобретается услышанной молитвой. Молитва бывает услышана, если ее усилить благочестием и укрепить постом. <...> Отсюда чеканное правило: только то позволено, что разрешено в церкви»⁴³.

³⁹ *Erasmus. Annotationes in Epistulam ad Romanos. P. 412.*

⁴⁰ *Ibid. P. 424.*

⁴¹ *Jarrott C. A. L. Erasmus' Annotations and Colet's Commentaries on Paul: A Comparison of Some Theological Theme // Essays on the Works of Erasmus / Ed. R. De Molen. New Haven, 1978. P. 125—144. Подробнее см.: Schwarz W. Principles and Problems of Biblical Translation. Cambridge, 1955. P. 109—118.*

⁴² *См.: Erasmus. Annotationes in Epistulam ad Romanos. P. 455—456. Также см.: Payne J.B. Erasmus: Interpreter of Romans // The Sixteenth Century Journal. 1971. Vol. 2. P. 1—35.*

⁴³ «Quod si dicant, quod dici solet, paganorum librorum lectiones iuvare ad Sacrarum Litterarum intelligentiam, videant isti si non hoc ipso maxime obsunt, quod eis confisum est. Quod dum facis diffidis te per gratiam solam et orationes Sacras Litteras intelligere posse, atque per adiuventum Christi et fidei, sed per rationes et auxilium paganorum. <...> Nolite fieri vos philosophorum lectores, socii demoniorum. In lauta et copiosa mensa Sacrarum Litterarum continentur omnia que sunt veritatis. <...> Veritas autem intelligitur gratia. Gratia comparatur audita oratione. Oratio auditur

Полемичность данного пассажа очевидна. На рубеже XV—XVI вв. билейские штудии составляли важнейшую часть гуманистической культуры. В этих условиях вечный со времен возникновения христианства вопрос о том, «что общего между Афинами и Иерусалимом», вновь приобрел особую актуальность. Очевидно, что в Оксфордском университете в конце 90-х годов XV столетия споры о возможности использования языческого наследия в христианской экзегетике также имели место⁴⁴, и фраза «как они это обычно делают» — отзвук такого спора. В лекциях Колет часто указывал на слабость и недостаточность человеческого разума — «замутненного», «помраченного» в результате первородного греха и утраты благодати⁴⁵. Он находил подтверждение этому положению в апостольских Посланиях, например, в I Кор. III: 19; V: 18 и часто цитировал их⁴⁶. По его мнению, «человеческий разум враг и противник благодати», для понимания Писания «простая вера важнее разума»⁴⁷. Среди подобных пассажей наиболее красноречив отрывок о необходимости «обрезания» человеческой души (“mens”): «Крайняя плоть души это плотское состояние, грубое воображение и разум — блуждающий и ненадежный <...> Следова-

exacuata devotione et fortificata ieiunio <...> Item id excuditur: id tantum licere in ecclesia quod expedit” // *Ad Corinthianos*. P. 216, 218.

⁴⁴ Свидетельство о чуть более позднем споре — знаменитое послание Т. Мора Оксфордскому университету (1518). Текст в русском переводе Ю.М. Каган см.: *Мор Т. Утопия*. М., 1978. С. 300—311. Подробнее см.: *Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация*. М., 1978. С. 79—80. В 1518 г. Колет жил в Лондоне, и не мог принадлежать к высмеянной Мором партии «троянцев». Тем более, что, как уже говорилось ранее, в 1516 г. он начал изучать греческий язык. Однако нельзя отрицать, что в оксфордский период (1496—1504) его позиция была иной. Возможно, она не совпадала со схоластическими воззрениями «троянцев», но не была тождественна и взглядам оксфордских эллинистов — У. Гроцина, Т. Линакра, Т. Мора.

⁴⁵ “Nulla erat hominis natura integra et incorrupta; ratio serena, nulla voluntas recta” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 259 («У человека нет цельной и чистой природы, незамутненного рассудка, независимой воли. <...> Его воля искажена, разум затемнен, память ослаблена, его плотские желания возбуждены»); “In pessima hac regione obliquatur voluntas; obtenebratur intellectus, infirmatur memoria, appetitiones carnis inflammatur” // *Ibid*. P. 257.

⁴⁶ См.: *Ad Romanos*. P. 163—165; *Ad Corinthianos*. P. 99, 106. Особенно: “Ut enim intellectus vita sermonis est, ita actio intellectus. Quapropter intellige quod loqueris; ora ut intelligas; quod intelligis age” // *Ibid*. P. 273. («Как интеллект является жизнью речи, так и действие — жизнь интеллекта. Понимай, что говоришь, молись, чтобы понять, что понимаешь — делай»). Подробнее см.: *Rice E.F. John Colet and the Annihilation of Natural* // *The Harvard Theological Review*. 1952. Vol. 45. № 3. P. 141—163. О различии методов толкования Колета и Эразма см.: *Bèné Ch. Érasme et Saint Augustin*. Genève, 1969. P. 109—112, 189—194.

⁴⁷ “Humana ratio inimica et adversaria est gratiae: legem suam constituens legi Dei non sunt subiecti” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 263; “...simplicis fidei longe supra omnem rationem” // *Ibid*. P. 202.

тельно, нужно освободить душу от этих покровов, пусть будет обрезана и отброшена всякая плотскость, всякое грубое воображение, всякое умствование — ненадежное и уклончивое»⁴⁸. Возможно, на основании этих пассажей и не следует делать вывод о склонности Колета к исключительно иррациональному постижению истин Св. Писания и усматривать родство с выступлениями М. Лютера против человеческого разума — «потаскухи дьявола». Но нельзя отрицать, что негативное отношение Колета к практике библейского гуманизма и защита авторитета церкви как неоспоримого и безусловного критерия истины в толковании Писания обозначены здесь со всей очевидностью. Похоже, он ставил под сомнение возможность индивидуального опыта изучения библейского источника.

Различным являлось и отношение к схоластической мысли. Учитывая предмет толкований, апелляция к комментарию на Послание к Римлянам Фомы Аквинского⁴⁹ была бы оправданной, но Колет оставил без внимания этот труд. В отличие от него, Эразм не гнушался мнением Фомы: в его толковании семь только точных из сочинения Аквината, а вместе с аллюзиями число ссылок возрастает до пятидесяти⁵⁰. Впервые упомянув мнение великого схоласта при изъяснении четвертого стиха первой главы, он с восхищением заметил: «Достоинно удивления, сколь страстно рассуждает об этом пассаже Фома Аквинский — человек во всех отношениях великий, и не только для своего времени. Среди современных теологов, нет никого, по крайней мере, по моему мнению, кто был бы равен ему по тщательности, или превосходил бы в способностях и учености. Он определенно обладал знанием языка и еще стремился к изучению хорошей литературы, настолько искусно он использовал источники, доступные ему в его время»⁵¹. Очевидно, что Эразм ценил в Ак-

⁴⁸ "Preputium mentis est carnalis affectio, crassa imaginatio, et ratio vaga et incerta <...> absca et longe abjecta sit omni carnalitate, omni rudior imaginatione, omni rationatione vaga et fluenti" // *Ad Romanos*. 1—5. P. 224—225.

⁴⁹ *Thomas Aquinas. Commentarium super epistolam ad Romanos // Thomas Aquinas. Super Epistulas S. Pauli Lectura / Ed. R. Coi. Turin, 1953.*

⁵⁰ *Erasmus. Annotationes in Epistolam ad Romanos*. P. 13, 14, 17, 135, 166, 228, 288, 376 etc. Подробнее см. индекс цитирования: P. 457—460. О схоластических источниках Эразмова комментария к Посланию Римлянам см.: *Rummel E. Erasmus' Annotations on the New Testament*. P. 74—85, n. 109.

⁵¹ *Erasmus. Annotationes in Epistolam ad Romanos*. P. 10. Что касается знания языков, то Фома не владел греческим, о чем сожалел Эразм. В двух первых изданиях "Annotationes" (1516, 1519) Роттердамец называет схоласта святым. См.: *Erasmus. Annotationes in Epistolam ad Romanos*. P. 118. Сходное мнение об Аквинате Эразм изложил Колету в их споре о великом схоласте: «Когда однажды я хвалил перед ним Фому, [говоря], что в отличие от других современников им не следует пренебрегать, что он, кажется, изучил Священное Писание и древних авторов — основание для подобного мнения у меня возникло [благодаря] Catena, называемой Aurea (толкование на Четвероевангелия, ок. 1265 г. — Л.С.) — и что в его

винате, как и в других авторах, образованность, знание древних языков, умение работать с источниками. Хвалимая Роттердамцем интеллектуальная мощь Фомы Колетом была воспринята, напротив, негативно, поскольку, по его мнению, вела к рационализации, следовательно, охлаждению, веры. Рассудочность подхода схоластов к богословию — «мирской дух», говоря словами Колета, — вызвала его крайне резкую оценку учения Фомы как оскверняющей учение Христа «нечестивой философией»⁵².

Не так очевидно, но все же различно отношение Колета и Эразма к святоотеческому наследию. Эразм в *Annotationes* постоянно обращается к трудам признанных и авторитетных Отцов церкви. Спектр цитирования им произведений патристики настолько широк и разнообразен, что современные переводчики специально отмечают начитанность Роттердамца и от издания к изданию увеличивавшееся число ссылок на сочинения раннехристианских авторов⁵³. Как ученый, Эразм осознавал важность анализа не только текста, но и его восприятия, поэтому ради полноты христианского благовестия после Св. Писания он посвятил свои многолетние филологические штудии изданию произведений Святых отцов. Ссылки на них Колета, хотя и более многочисленные, чем его ссылки на античных авторов, все же встречаются довольно редко. Одно обстоятельство может объяснить позицию Колета в отношении патристики. В 1517 г. он писал своему другу, который к тому времени стал самым издаваемым в Европе переводчиком и комментатором памятников раннего христианства: «Эразм, книгам и знаниям нет конца. [Но] для этой краткой жизни нет ничего лучшего, чем жить свято и чисто и каждый день при-

сочинениях чувствуется некоторая страстность, он, с трудом удерживаясь от ответа, промолчал. Но когда в другом разговоре я вновь стал более настойчиво навязывать это мнение, он строго посмотрел на меня, [проверяя], не пошутил ли я, и, поняв, что я говорил от души, взорвался: “Что ты проповедуешь мне этого?” <...> Я был удивлен пылом человека и стал более старательно изучать сочинения этого мужа. Зачем много слов? Решительно, он до некоторой степени умерил мое восхищение Фомой» // *Vitae*. 520: 430—445. Последняя фраза, скорее всего, была написана для адресата биографии, она противоречит приведенному выше мнению Эразма о Фоме.

⁵² «Только обладая огромным высокомерием, можно с таким безрассудством и с такой спесью [стараться] объяснить все! Только обладая каким-то особенным мирским духом, можно так осквернить все учение Христа своей нечестивой философией!» // *Ibid*.

⁵³ *Payne J.B., Rabil A., Sider R.D., Smith W.S. Translator's Notes*. P. XII—XIII. Подробнее см. индекс цитирования: *Erasmus. Annotationes in Epistolam ad Romanos*. P. 457—460. О постоянном увеличении числа ссылок на патристику в каждом из пяти изданий (1516, 1519, 1522, 1527, 1535) Эразмова комментария на Послание к Римлянам см.: *Rabil A. Erasmus and the New Testament*. P. 115—118. О значении святоотеческого наследия в трудах Эразма см.: *Peters R. Erasmus and the Fathers: Their Practical Value // Church History*. 1967. № 36. P. 254—261.

лагать усилия для очищения, просвещения и совершенствования. <...> Нам не нужно следовать никакой иной дорогой, кроме горячей любви и подражания Христу»⁵⁴. В этих словах обнаруживается ключ к пониманию специфики Колетова библицизма, имевшего целью сделать духовно-нравственные нормы Нового Завета основой “modus vivendi” современных христиан. Для практической реализации евангельских императивов в жизни каждого христианина необходимо, полагал он, знать жизнь и учение Христа и его апостолов. С данной целью соотносятся особенности экзегетики Колета: далекий от академизма гомилетический стиль толкования, многочисленные отступления с критикой нравов, охлаждения веры, религиозного невежества народа и призывами к благочестию, акцентирование проблем сотериологии и экклесиологии. Сравнительно нечастая апелляция к суждениям других комментаторов, пусть даже к святоотеческому наследию, имеет ту же причину. Со слов Эразма известно, что Колет «не одобрял той педантичной и утомительно-вымученной эрудиции, которая достигается изучением всех отраслей науки и чтением любого автора, так сказать, по пунктам. Он часто говорил, что так портятся прирожденное здравомыслие и чистота [человеческого] ума, и люди становятся менее рассудительными, менее склонными к христианскому целомудрию и чистоте, искреннему милосердию» (Vitae. 522: 499—504). Эти христианские добродетели, являющиеся необходимым условием спасения, он ставил премного выше любой учености. Эразм не разделял такого мнения, отнеся его к “*opinionibus paradoxis*”. Таким образом, Колетов метод комментирования источника, отличаясь в самых существенных аспектах от метода научной критики текста Эразмовых библейских штудий, не мог стать образцом для последних: “*post hoc, non est propter hoc*”.

Отнюдь не случайным, с учетом сказанного, представляется отказ Эразма на предложение Колета остаться в Оксфорде и попробовать «в предстоящие зимние месяцы согреть холодность этого гимнасия» — штудировать Пятикнижие Моисея или Книгу Пророка Исаи, подобно тому, как сам Колет публично изъясняет Послания Павла⁵⁵. Эразм, осознавая, что для серьезного занятия богословием необходимо владеть греческим языком, ответил: «Для этого дела требуется не необу-

⁵⁴ “Erasmе, librorum et scientiam non est finis. Nihil melius pro hac brevi vita quam vt sancta et pure viuamus ac quotidie dare operam vt purificemur et illuminemur et perficiamur. <...> nulla alia via assequemur quam ardenti amore et imitatione Iesu” // ОЕ. II. P. 599. Ep. 593.

⁵⁵ “Hortaris enim, <...> vt quemadmodum tu Paulum, itidem ego vel priscum illum Mosen vel facundum Esaiam enarrans, hybernis his mensibus frigentia (vti scribis), huius gymnasii studia coner accendere” // ОЕ. I. P. 248. Ep. 108 (октябрь 1499 г.). Обращает на себя внимание тонко переданный Эразмом несколько покровительственный тон предложения Колета.

ченный новобранец, а опытный полководец <...> С каким же лицом я буду учить тому, что сам не выучил? Как я согрею холодную веру других, если сам весь дрожу и коченею?»⁵⁶ Подчеркнем не только идейную, но даже лексическую близость этого отрывка совету, данному в созданном вскоре после возвращения из Англии «Энхиридионе», о необходимости «неопытному воину сначала подготовиться к этой военной службе, изучить сочинения языческих поэтов и философов»⁵⁷. Поступить иначе означает, по словам Эразма, врываться в божественное Писание «с немытыми руками и ногами»⁵⁸.

Отзвук этих разногласий а также порицания Колетом Эразмова увлечения античной словесностью слышен в другом пассаже из того же письма:

«Я направлялся сюда не для того, чтобы преподавать поэтику или риторику, они перестали быть мне приятны, когда перестали быть необходимыми. Я отказываюсь от этого предложения, поскольку оно слишком незначительно для моего плана, а другое — выше моих сил. В первом ты обвиняешь меня напрасно, мой Колет, ибо я никогда не выбирал для себя занятие, так сказать, светскими науками. К другому ты тщетно меня призываешь, ибо я осознаю, что весьма не подхожу для него. *Но даже если бы очень подходил, это невозможно* [курсив наш — Л.С.]. Поэтому я вскоре возвращаюсь в Париж»⁵⁹.

⁵⁶ “Res ista non tyronem sed exercitatissimum requirit imperatorem <...> Qua tandem ego fronte docebo quod ipse non didici? Qui frigus aliorum accendam, ipse totus tremens horrensque?” // *Ibid.*

⁵⁷ Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина. С. 101. Также см.: Kaufman P.I. John Colet and Erasmus' Enchiridion // *Church History*. 1977. № 46. P. 296—312.

⁵⁸ «С немытыми руками» (и синонимичное «с немытыми ногами») — одно из любимых греческих выражений в арсенале Эразма, означающее «без надлежащей подготовки» // Там же. С. 101, 102. По наблюдению Дж. Глизона (*Gleason J.B. John Colet*. P. 360), они трижды встречаются в его коллекции «Адагий» (в №№ 854, 855, 2386 по принятой в фундаментальном издании нумерации). Сходную позицию о необходимости изучения языка также см.: «Но некоторые, как говорится, еще «с немытыми ногами», торопятся к изучению вещей, пренебрегают исследованием языка и, не попадая стремясь якобы к краткости, несут величайшие потери. Ибо если вещи познаются только лишь на слух, тот, кто не знает толка в силе языка, он также и в суждении о вещах обязательно подобно слепцу заблуждается и несет вздор» // Эразм Роттердамский. О способе обучения, а также чтения и толкования авторов / Пер. с лат. и коммент. Л.В. Софроновой // *Textum Historiae: исследования по теоретическим и эмпирическим проблемам всеобщей истории*. Н. Новгород, 2007. Вып. 2. С. 108.

⁵⁹ “Neque vero huc appuli vt poeticas aut rhetoricas litteras docerem, quae mihi dulces esse desierunt posteaquam desierunt esse necessariae. Hoc raecuso quia minus est instituto meo, illud quia maius viribus. In altero obiurgas immerentem, mi Colete, quippe qui saecularium (vt vocant) litterarum professionem nunquam prae me tul-erim; ad alterum frustra hortaris, vt cui me nimis imparem esse cognoscam. Quod

Смягчить этот отказ призваны рассыпанные по тексту комплименты в адрес учености, красноречия, нравственного облика Колета, но даже в них между строк читается твердое несогласие с подходом Колета как к античной словесности, так и к библейской экзегетике. Вернувшись во Францию, Эразм начал усиленные занятия греческим языком⁶⁰. В одной из эпистол начала 1500 г. он написал: «Я вижу, что без греческой словесности латинские штудии ущербны»⁶¹.

Спустя три года после этих событий, уже в совершенстве овладев вторым классическим языком, в письме к Колету (декабрь 1504 г.), он, возвращаясь к давней полемике, резюмировал:

«Я уже три года как всецело поглощен греческой ученостью, и мне кажется, что я совершенно не впустую потратил время. Попробовал взяться за еврейский, но отложил это занятие, уstraшенный необычностью идиом, также учи-

si maxime par sim, ne liceat quidem. Nam mox Luteciam relictam repeto” // OE. I. P. 248. Ep. 108. По мнению А. Химы (*Нута А. Erasmus and the Oxford Reformers*. P. 118), Эразм здесь заявляет, что он слишком увлечен светскими науками и слишком мало богословием и религией, чтоб оставаться с Колетом.

⁶⁰ Уже в марте-апреле 1500 г. он в письмах другу Я. Батту сообщал об усиленных греческих штудиях: “Graecae literae animum meum propemodum enecat” // OE. I. P. 285. Ep. 123. («Греческий язык меня почти заморил»); “Ad Graecas literas totum animum applicui” // OE. I. P. 286. Ep. 181. («Я весь отдался изучению греческого языка»). Подробнее см.: *Dibbelt H. Erasmus’ griechische Studien // Gymnasium*. 1950. № 57. S. 63; *Thomson D.F.S. Erasmus and Paris // Classical Heritage in France*. P. 118—122; *Hall B. Erasmus: Biblical Scholar and Reformer // Erasmus / Ed. T.A. Dorey. Albuquerque*. P. 89—90; *Rummel E. Erasmus as a Translator // Ibid.* P. 11—12.

⁶¹ “Sine his (sic Graecis literis) Latinas mancas esse video” // OE. I. P. 299. Ep. 129. Эту же мысль Эразм повторил в письме Антуану Бергскому, написанном в марте 1500 г.: “Delibauimus et olim has literas, sed summis duntaxat (vti aiunt) labiis; at nuper paulo altius ingressi, videmus id quod saepenumero apud grauissimos autores legimus, Latinam eruditionem, quamuis impendiosam, citra Graecismum mancam esse ac dimidiatam. Apud nos enim riuli vix quidam sunt et lacunulae lutulentae; apud illos fontes purissimi et flumina aurum voluentia. Video dementiae esse extremam, theologiae partem quae de mysteriis est praecipua digitulo attingere, nisi quis Graecanica etiam sit instructus supellectile, cum ii qui diuinos vertere libros, religione transferendi ita Graecas reddant figuras, vt ne primarius quidem ille, quem nostrates theologi literalem nominant, sensus percipiatur ab iis qui Graece nesciunt” // OE. I. P. 352—353. Ep. 149. («Некогда и мы прикоснулись к греческой учености, но не более, как говорится, чем краешком губ. А теперь, вникнув поглубже, видим, как можно прочесть о самых авторитетных авторов, что латинская ученость, как бы ни была распространена, без греческой ущербна и половинчата. У нас только некие ручейки и илистые ямки, у них же — чистейшие источники и реки, несущие золото. Я считаю высшим безумием даже ноготком касаться теологии, которая преимущественно касается тайн, если не вооружен греческим. Хотя те, кто для истолкования Св. Писания с такой тщательностью в точности формулировки переводят греческие образы, что не узнается даже первый смысл, называемый здешними богословами буквальным, если они не знают греческого»).

тывая и возраст, и то, что человеческому уму трудно в равной степени заниматься многими делами <...> Что мне стало очевидным из моего опыта, так это одно — без греческой учености мы не можем достичь чего-либо ни в одной науке. Поскольку одно дело — догадываться, другое — разбираться, одно дело — верить собственным глазам, и совсем другое — доверять чужим»⁶².

Здесь уместно вспомнить о скоротечности первого английского визита нидерландского гуманиста⁶³, сообщавшего в письме лорду Маунтджою о негативном впечатлении, который произвел на него Оксфорд⁶⁴. В другом письме патрону Эразм весьма двусмысленно написал, что пребывание в Оксфорде было для него приятным — частично, благодаря Колету и Ричарду Чарноку, приору колледжа св. Марии, где гостил Эразм, удивившим его своей “humanitate”, частично, благодаря его привычке смиряться перед всякими неприятностями⁶⁵. Обращает на себя внимание мнение Ф.М. Николса, относившего оба послания Маунтджою к концу пребывания Эразма в Оксфорде (ноябрь 1499 г.)⁶⁶ Надо полагать, речь в них идет об общей обстановке в университете, которая показалась Эразму неблагоприятной для его гуманистических занятий⁶⁷. В любом случае, он ответил отказом на предложение Колета остаться для совместных “studia divina” и после отъезда из Англии в начале 1500 г., его переписка с Колетом прекратилась на три года.

Однако при ответе на вопрос о возможном воздействии оксфордских лекций Колета на идейное становление Эразма, на наш взгляд, не

⁶² “Itaque iam triennium ferme literae Graecae me totum possident, neque mihi videtur operam omnino lusisse. Coeperam et Hebraicas attingere, verum peregrinate sermonis deterritus, simul quod nec aetas nec ingenium hominis pluribus rebus partier sufficit, destiti <...> Nam hoc vnum expertus video, nullis in literis nos esse aliquid sine Graecitate. Aliud enim est conicere, aliud iudicare, aliud tuis, aliud alienis oculis credere” // OE. I. P. 404, 406. Ep. 181.

⁶³ Он длился с мая 1499 по январь 1500 г., но должен был быть еще короче: пребывание Эразма в Англии было продлено из-за королевского запрета пассажирского сообщения с Францией: *Tracy J.D. Erasmus, The Growth of a Mind. P. 83—84.*

⁶⁴ “Mihi quidem, quanquam hic omnia durissima videntur” // OE. I. P. 242. Ep. 105. («... мне всё здесь показалось очень неприятным»).

⁶⁵ Их он называет такими друзьями, с которыми он «не отказался бы жить даже в далекой Скифии»: “mihi dulcescat Anglia tua, idque partim consuetudine, quae omnia dura lenire solet, partim Coleti Charnocique humanitate, quorum moribus nihil fingi potest suavius, mellitius, amabilius; cum his duobus amicis ego vel in extrema Scythia vivere recusem” // OE. I. P. 267. Ep. 115.

⁶⁶ *The Epistles of Erasmus. From His Earliest Letters to His Fifty-First Year / Ed. and trans. F.M. Nichols. London, 1901. Vol. I. P. 213, 223—224.* П.С. Аллен, напротив, полагал, что первое из писем (Ep. 105) датированное октябрем, отражает начальное впечатление, второе (Ep. 115) — ноябрем, свидетельствует об итоговом благоприятном мнении Эразма об Оксфорде. Ср.: OE. I. P. 241, 267.

⁶⁷ К 1499 г. У. Гроцин и Т. Линакр уже переехали в Лондон.

следует быть столь категоричным, как Дж. Глизон. Приведем несколько эпистолярных свидетельств. Вернувшись во Францию в январе 1500 г., Эразм не имел на руках текста толкований Колета⁶⁸, но уже в одном из первых писем на континенте сообщал о доставке ему из Англии рукописей Посланий апостола Павла и «Энхиридиона» св. Августина⁶⁹. В декабре 1504 г. в эпистоле Колету — первой после более чем трехгодичного молчания — Эразм счел важным рассказать о том, что вскоре после их расставания он тоже комментировал св. Павла: «Около трех лет назад я дерзнул прокомментировать кое-что из Послания к Римлянам и как будто на одном дыхании написал четыре книги и намеревался продолжать, если б не отвлекся на нечто другое. От этих книг меня отвлекло одно — то, что я всеми силами устремился к греческому языку»⁷⁰.

Итак, в 1500—1501 гг. Роттердамец предпринял толкование Посланий св. Павла. Эти первые Эразмовы комментарии не сохранились, но трудно переоценить, с учетом нашей задачи, значение свидетельства о них. В данном случае нет причин сомневаться в том, что именно пример Колета вдохновил нидерландского гуманиста на этот труд. А осенью 1501 года Эразм советовал некоему Иоганну: «Вначале познакомься с сочинениями апостола Павла. Их надо всегда держать под рукой, внимательно читать днем и ночью, даже выучить наизусть. Комментарий к ним я сейчас усердно пишу»⁷¹. Данное письмо состоит из начального

⁶⁸ Эразм побуждал Колета к публикации своих трудов. Например, см.: “*Miror nihilum tuarum commentationum in Paulum atque in Euangelia prodiisse in lucem. Equidem non ignore tuam modestiam; verum ista quoque tibi aliquando vincenda et publicae vtilitatis respectu excutienda*” // OE. I. P. 404. Ep. 181. («Я удивлен, что до сих пор ничто из твоих комментариев к Павлу или к Евангелиям не вышло в свет. Конечно, я не забыл о твоей скромности, однако когда-нибудь тебе стоит ее преодолеть и отбросить ради общественной пользы»). Эразм признавался (*Vitae*. 523: 525—527), что «мечтал узнать мысли этого человека, каким бы языком они ни были изложены».

⁶⁹ См. письмо Я. Батту: “*Vide vt sarcinam diligenter meam exceptes. <...> in ea <...> est Augustini Enchiridion membranis scriptum: sunt Pauli epistolae: sunt alia nescio quae*” // OE. I. P. 285. Ep. 123. («Постарайся выслать мне мои пожитки. <...> там есть <...> “Энхиридион” Августина на пергаменте, Послания Павла и кое-что другое»). Скорее всего, подарок был отправлен стараниями лорда Маунтджоя. Текст религиозно-этического трактата св. Августина «Энхиридион Лаврентию о вере, надежде, любви» и комментарий см.: Об истинной религии. Теологический трактат. М., 1999. С. 806—881.

⁷⁰ “*Quanquam ante triennium ausus sum nescio quid in epistolam Pauli ad Romanos, absoluique vno quasi impetus quatuor volumina; progressurus, ni me quaedam auocassent; quorum illum precipuum, quod passim Graeca desiderarem*” // OE. I. P. 404, 406. Ep. 181.

⁷¹ “*In primis autem Paulum tibi facito familiarem. Hic tibi semper habendus in sinu, nocturna versandus manu, versandus diurna, postremo et ad verbum ediscendus. In quem nos iam pridem enarrationem magno studio molimur*” // OE. I. P. 374—375. Ep. 164. Об адресате этого письма и, соответственно, «Оружия» см. комментарии Ю.Л. Каган: *Эразм Роттердамский. Философские произведения*. М., 1986. С. 636—637.

и конечного пассажей Эразмова «Энхиридиона» — первого⁷² крупного произведения, вышедшего из-под его пера спустя менее двух лет после английского визита в 1501 г. Вероятно, речь идет о тех четырех книгах толкований, упомянутых выше. После некоторой переработки эти материалы составили основу трактата. В последнем нетрудно убедиться, если учесть частое цитирование в нем Павловых Посланий. По числу ссылок апостол занимает второе место после Христа⁷³. Сама метафора слова Божия как меча духовного принадлежит св. Павлу (Ефес. VI: 17).

На связь «Энхиридиона» с лекциями Колета⁷⁴ указывают также многие другие факты: отказ от умозрительно-богословских построений, преимущественный интерес к Новому Завету, сосредоточенность на моральной проблематике, критика духовного состояния современного общества⁷⁵. В трактате Эразма обсуждаются темы, которые были близки Колету, и их развитие составляет существенный компонент его лекций. Первая тема — признание недостаточности для спасения исполнения обрядов и церемоний без внутреннего духовного перерождения. Вторая — человек оправдывается делами, выполненными в подражание Христу, делами, обусловленными живой верой, а не предписаниями закона. Христос как образец жизни каждого христианина, вера, проявляющаяся в праведности — эти идеи являются центральными и в теологии Колета⁷⁶. Указанные темы далеко не исчерпывают учения апостола. Но они являются приоритетными для английского экзегета и по его примеру стали таковыми для Эразма. Итак, оба мыслителя, обратившись к новозаветным текстам, попытались показать своим слушателям или читателям путь практического благочестия, который лежал через подражание Христу. Указанное сходство не должно заслонять серьезных расхождений, например, в отношении к этическому наследию античности, в вопросе о роли церкви, которая рассматривалась Колетом как необходимое условие спасения, но оказалась за пределами

⁷² Мы не берем во внимание издание «Адагий» в 1500 г.

⁷³ Ср.: Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина. С. 701—702. На эту паулинистскую основу «Оружия» обратил внимание И.Н. Осиновский: *Осиновский И.Н.* «Энхиридион» Эразма и его интерпретация в тюдоровской Англии // *Осиновский И.Н.* Эразм Роттердамский и Томас Мор. С. 71.

⁷⁴ Форма нравственного руководства была избрана Эразмом также не случайно, поскольку, как упоминалось выше, стараниями английских друзей, возможно, не без участия Колета, он приобрел одноименное сочинение Аврелия Августина, которое могло послужить ему образцом. Подробнее об античных, патристических и ренессансных источниках «Энхиридиона» см.: *Осиновский И.Н.* «Энхиридион» Эразма. С. 68—72.

⁷⁵ Соколов В.В. Философское дело Эразма из Роттердама // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. С. 35—43.

⁷⁶ Об особенностях христологии Колета в связи с «Энхиридионом» см. также: *Kaufman P.I.* John Colet and Erasmus' Enchiridion. P. 301—306.

внимания Эразма. Не претендуя здесь на детальное исследование идей «Энхиридиона» и осознавая их близость с другими духовными течениями эпохи, в частности, идеологией “*devotio moderna*”, этикой флорентийских неоплатоников, все же подчеркнем: если можно говорить о влиянии взглядов Колета на Эразма, то только в связи с «Энхиридионом». Сам нидерландский гуманист, признавая приоритет своего друга в паулинистских штудиях, писал ему в 1511 году: «Пожалуй, я дерзну напасть на *твоего Павла* (курсив наш — Л.С.)». И называл его при этом «лучшим учителем» (“*praesceptor optimus*”). Видимо, ассоциация апостола Павла с Колетом прочно закрепилась в сознании Эразма.

Вопрос о том, под влиянием каких обстоятельств, людей, духовных течений эпохи Эразм обратился от светских интеллектуальных занятий к богословским штудиям, требует специального внимания. Но было бы небесполезным для его решения учесть, что о влиянии экзегетики Колета можно говорить только в ограниченном смысле. С одной стороны, Эразм убедился в актуальности и значимости изучения Св. Писания, особенно апостольского наследия. Увлеченный Колетовыми гомилетическими по стилю толкованиями Посланий св. Павла, Эразм предпринял собственную попытку такого изъяснения в жанре проповеди, результатом которого стал «Энхиридион». Однако Колетов способ толкования библейских текстов исключительно на основе латинской Вульгаты, без использования античного наследия и серьезной опоры на патристику при явной склонности к иррационализму не следует рассматривать в качестве образца для Эразмовых библейских штудий.

Колет против Эразма в застольных спорах в Оксфорде

Различие взглядов обоих мыслителей в библейской экзегетике обозначилось во время одного из «застольных споров», случившихся во время пребывания Эразма в Оксфордском университете в октябре-ноябре 1499 г. Эта полемика состоялась, вероятно, в доме Колета⁷⁷ в Магдален-колледже и была посвящена теме жертвоприношения Каина и Авеля. Колет на-

⁷⁷ Описание этого спора представил Эразм в письме Дж. Сикстину: ОЕ. I. P. 268—271. Ep. 116. Место встречи можно установить косвенно по тому факту, что Колет, как хозяин, сидел во главе стола (“*praesidebat*”). В 2010 г. был издан русский перевод данного письма, выполненный И.Л. Григорьевой: Эразм Роттердамский. Корреспонденция Эразма эпохи первого английского путешествия / Вступ. ст., пер. с лат., коммент. И.Л. Григорьевой // Культурные связи в Европе эпохи Возрождения / Отв. ред. Л.М. Брагина. М., 2010. С. 211—228. Отметим, что здесь приводятся наши собственные переводы.

стаивал на том, что вина Каина заключалась в неверии в милость Творца и чрезмерное упование на свои собственные силы, побудившие его к возделыванию земли, в то время как Авель, довольствуясь тем, что дает природа, не потеряв веры, пас овец. Поэтому жертва Каина была отвергнута Богом, Авель же получил благословение Божие⁷⁸. Английский богослов, как видим, держался паулинистского взгляда на этот раздел Книги бытия⁷⁹ и пылко защищал его⁸⁰. Эразм в этом споре противостоял Колету, полагаясь, по его словам, на аргументы риторического свойства⁸¹, именуя себя поэтом⁸². Он предложил вниманию полемистов поэтически осмысленную историю Каина в духе античного мифа о Прометее. Каин был человеком старательным, предприимчивым, но алчным. Он неоднократно слышал от родителей истории о райском саде и прекрасных плодах, зревавших там, об изгнании из рая. Каин уговорил ангела, стоявшего на страже райских врат, дать ему семена некоторых райских растений. Однако они стали давать такие большие урожаи, что сделка Каина с ангелом стала всем очевидной. Именно она вызвала гнев Бога, который не только отверг несправедную жертву Каина, но и облек человеческой плотью ангела, сочувствовавшего и помогавшего людям. Сам Эразм обозначил эту историю как шутивную, «рассказанную среди бокалов, рожденную среди них, и, можно сказать, из них же». Примечательным в ней является, однако, факт различия подходов к толкованию библейского текста: паулинистскому взгляду Колета противостояла антикизирующая позиция Эразма. Не менее значимым, с учетом цели данного раздела, является Эразмово позиционирование себя как поэта. Кстати, Колет в первом письме к нидерландскому гуманисту тоже говорил, что воспринял его как «образец <...> человека с великими познаниями в литературе»⁸³.

Описывая дискуссию, Эразм попытался передать атмосферу за столом и изобразил Колета в момент спора: «Он выглядел одержимым священным неистовством и какими-то несвойственными человеку величием и достоинством. Иначе звучал голос, иначе смотрели глаза, иное лицо, иной взгляд, и казалось, что он был вдохновлен высшим

⁷⁸ “Dicebat Coletus Caym ea primum culpa Deum offendisse, quod tanquam conditoris benignitate diffusus suaque nimium confusus industriae terram primus prosciderit, quum Abel sponte nascentibus contentus oues pauerit” // OE. I. P. 268. Ep. 116.

⁷⁹ Ср.: Евр. XI:4.

⁸⁰ “At ille vnus vincebat omnes” // OE. I. P. 268. Ep. 116. («Но он один победил всех»).

⁸¹ “Contra, nos pro se quisque niti, Theologus ille sillogismis, ego rhetoriis... At ille vnus vivebat omnes” // Ibid.

⁸² “nos <...> ne poeta convivio deesset” // Ibid. lin. 15—17; “ego meis, hoc est poeta, partibus functurus” // Ibid. lin. 33—34.

⁸³ “...quasi specimen quodad et degustatio perfecti hominis et magnae literaturae et multarum rerum scientiae” // OE. I. P. 242. Ep. 106. Колет, однако, не поясняет, о знании каких «многочисленных вещей» идет речь.

божеством»⁸⁴. Создавая этот образ, Эразм, вероятно, надеялся, что начитанность его адресата поможет увидеть в нем пародию на образ сивиллы из «Энеиды» Вергилия⁸⁵. Нарисованный здесь портрет является, на наш взгляд, свидетельством довольно негативного восприятия Эразмом полемического стиля Колета и его отношения к оппонентам, опровергая тот житийный образ кружка «оксфордских реформаторов», который распространен в научной литературе⁸⁶.

Второй из «застольных споров» также заслуживает рассмотрения, поскольку свидетельствует о принципиальном различии их методов толкования и отношения к патристике. В данном случае дискуссия состоялась в доме приора Оксфордского колледжа св. Марии Ричарда Чарнока, у которого гостил Эразм⁸⁷. Этот спор — на тему Гефсиманского моления Христа о чаше (Матф. XXVI:39; Лк. XXII: 44; Мк.: XIV: 33—34)— был воспринят Эразмом, в отличие от предыдущего, настолько серьезно, что после окончания обеда он продолжил полемику в переписке⁸⁸, а спустя несколько лет на основе сохранившихся писем воспроизвел ее в трактате «Небольшой спор о томлении, страхе и скорби Христа» (Антверпен, 1503)⁸⁹. В трактате, твердо отстаивая свою позицию, он более детально проанализировал свои и Колетовы доводы и представил новые аргументы в свою защиту. Показательно, что на этот раз Роттердамец, стараясь избежать, видимо, имевших место упреков в

⁸⁴ “Visus est sacro quodam furore debacchari ac nescio quid homine sublimius augustiusque pre se ferre. Aliud sonabat vox, aliud tuebantur oculi, alius vultus, alius aspectus, maiorque videri, afflatus est numine quando” // OE. I. P. 268. Ep. 116.

⁸⁵ Vergil. Aeneis. VI. 47—52; 78—80.

⁸⁶ Seebohm F. The Oxford Reformers. P. 106; Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 101; Marriott J.A.R. The Life of John Colet. P. 70—78. Осознавая «неудобность» этого пассажа, ученые предпочитали увидеть в нем свидетельство увлеченности Колета библейской экзегетикой, его вдохновения. Ср.: Gleason J.B. John Colet. P. 107—108.

⁸⁷ Подробнее см.: Gundersen C.F. Richard Charnock // CE. I. P. 301—303.

⁸⁸ Благодаря которой и сохранились сведения об этом эпизоде. См.: OE. I. P. 245—260. Ep. 108—111. Из четырех писем одно (№ 110) принадлежит Колету.

⁸⁹ Сочинение вместе с «Энхиридионом» составило том под названием “Lucumbratiunculae et lucumbrationes”; см. издание: Erasmus. Disputatiuncula de Taedio, Pavore, tristitia Jesu, instante Supplicio Crucis, deque verbis, quibus visus est Mortem deprecari, ‘Pater, si firi potest, transeat a me calix iste // Erasmus Desiderius. Opera omnia / Ed. Le Clerc. Leiden, 1703. Vol. V. P. 1264—1294. (repr.: London, 1962). Современное издание в английском переводе см.: Erasmus Roterodamus. Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu // CWE. Toronto, 1998. Vol. 70. P. 1—68. Этот трактат был важен для Эразма, поскольку являлся первым опубликованным сочинением в жанре библейской экзегетики. Это обстоятельство объясняет, почему он не преминул упомянуть его в каталоге своих трудов: “Accessit pars temporariae Disputationis olim habitae cum Ioanne Coletto, de taedio Iesu” // OE. I. P. 20. Ep. I. Мы пользовались английской версией трактата, сверяя самые принципиальные пассажи с латинским текстом в лейденском издании.

использовании в богословском споре «поэтических басен», основывал свою позицию преимущественно на теологических аргументах⁹⁰.

Тема данного спора — истолкование борения Христа в Гефсиманском саду и его слов: «Отче мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» — на исходе Средневековья нередко становилась предметом благочестивых размышлений и теологических дискуссий⁹¹. Не удивительно, что она привлекла внимание участников благочестивого застолья. Не вдаваясь в детали их христологического спора, изложим суть позиций обоих оппонентов⁹². Эразм придерживался традиционного взгляда, согласно которому борение Христа накануне ареста — естественный импульс проявившейся в Нем человеческой природы, отвергающей страдания и смерть. Колет склонялся к более возвышенному объяснению томления Христа как проявления Его Божественной любви, страдающей от предвидения скорбной судьбы еврейского народа. В своем толковании Колет опирался на известное мнение Иеронима⁹³. Эразм считал его одним из возможных толкований, но полагал необходимым учитывать также толкования Оригена, Амвросия, Августина и других комментаторов⁹⁴,

⁹⁰ “Vide, Colete, quam decorum observem, qui tam theologicam disputationem poeticis fabulis claudam” // OE. I. P. 253. Ep. 109. («Смотри, Колет, как я соблюдаю приличия, и не допускаю в таком богословском споре поэтических басен»).

⁹¹ См., например, трактат Т. Мора, созданный им в Тауэре: *More T. De Tristitia Christi / Ed and trans. C.H. Miller // Collected Works of Thomas More. New Haven—London, 1976. Vol. 14. Part 1—2.* О популярности темы дискуссии см.: *Kierckherer R. Major Currents in Late Medieval Devotion // Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation / Ed. J. Raitt, B. McGinn. N.Y., 1988. P. 75—108.*

⁹² Подробнее см.: *Tracy J.D. Erasmus, The Growth of a Mind. Genève. 1972; Gleason J.B. John Colet. P. 95—104; Lochman D.T. Colet and Erasmus: The Disputatiuncula and Controversy of Letter and Spirit // The Sixteenth Century Journal. 1989. Vol. 20. P. 77—87.*

⁹³ «Он настоятельно просит не вследствие боязни страданий, но из милосердия к народу, занимавшему первое место, т. е. чтобы не от него испить уготованную Ему чашу. Поэтому Он многозначительно говорит не: Пусть пройдет мимо Меня чаша, а именно: чаша эта, т. е. [чаша из рук] народа иудейского, который не может привести в оправдание себя незнание, если умертвит Меня, ибо он имеет закон и пророков, которые непрестанно провозвещают обо Мне» // *Hieronimus. Comment. In Evang. Matth. 4. 26: 37—39 // PL. T. 26. Col. 197.*

⁹⁴ “In Christi sermone eciamnum nihil video quod ad Iudeos pertineat; inficiari certe non potes aliquid habere tenebrarum, de quo tot et tanti viri addubitarint <...> Augustinus, Ambrosius, Leo, Gregorius — et quis non? — omnes ad unum parum vidisse videantur” // *Ibid. P. 256. Ep. 111.* («В словах Христа я не вижу ничего, что могло бы касаться иудеев <...> ты не можешь отрицать и считать неясным то, что столькими и такими мужами не подвергалось сомнению... Августин, Амвросий, Лев, Григорий — и кто еще не говорит? — кажется, все почти все имеют в виду одно это мнение»). Ср.: *Augustinus. Enarratio in Psalm XXII: 24. // PL. T. 36. Col. 172; Ambrosius. Expositio in Lucam // PL. T. 15. Col. 1818.* Об этом же см.: *Disputatiuncula. P. 17—21.* Об отношении Эразма к наследию патристики см.: *Boeft J. Den. “Illic aureum quoddam ire flumen”: Erasmus’ enthusiasm for the patres // Erasmus of Rotterdam, the Man and the Scholar. P. 172—181.*

в том числе, другое мнение Иеронима, заимствованное им у Оригена⁹⁵. Он указывал, что все Отцы церкви, комментировавшие Писание, поступали именно так, приводя множество суждений других интерпретаторов⁹⁶. Но Колет остался верен своей позиции: «Мое мнение, глубоко усвоенное мною от Иеронима, никто до сих пор не опроверг и не оспорил»⁹⁷. Несогласие Эразма с таким подходом Колета в “*Disputatiuncula*” выражено недвусмысленно: «Если твоя приверженность одному этому мнению ведет к тому, что ты осуждаешь и отвергаешь широко распространенную точку зрения многих авторитетных ученых, то я протестую, я не хочу соглашаться и не соглашусь, пока ты не заставишь меня думать, как ты»⁹⁸. Здесь можно задаться вопросом о том, насколько Колет, описанный Эразмом как «ревнитель и защитник «древнего богословия»⁹⁹, был в действительности привержен святоотеческому наследию. Несомненно, в данном эпизоде английский мыслитель показал если не отсутствие глубокого знания патристики, то, по крайней мере, сугубую избирательность подхода к ней. Объяснить такую предвзятость можно лишь тем, что Колет, имея собственное суждение, из всего спектра толкований раннехристианских комментаторов выбрал мнение, наиболее соответствующее своему, и не проявил интереса к другим. «Мы ищем Истину, — заявлял он, — а не защиту мнения»¹⁰⁰.

Пытаясь сдвинуть полемику с этой точки, Роттердамец предложил Колету применить метод Платона: «...допусти, что существует многое, и посмотри, что должно вытекать из этого допущения» (Pl. *Parmen.* 136A — B). Прежде всего, он предложил рассмотреть буквальное зна-

⁹⁵ «Перечитай пассаж, на котором ты строишь свое суждение, если я не слишком ошибаюсь, Иероним также приводит там и взгляд, который ты оспариваешь” // *Disputatiuncula*. P. 17.

⁹⁶ «Иероним в апологии против книг Руфина говорит, что при написании комментария допустима максимальная свобода. В комментариях важно не только провозгласить любой ценой свое собственное мнение, но сказать, что думали другие. Это общее правило всех составителей комментариев. Но Амвросий и Иероним имели особую любовь к блужданиям среди мнений различных авторов и без риска для себя высказывали мысли других. В исследовании Св. Писания они оба следовали Оригену, который имел обыкновение, как известно, представить широкий круг различающихся мнений на одну тему и, таким образом, предоставить читателю полный простор для размышления» // *Ibid.* Ср.: *Hieronymus. Apologia adversus libros Rufini.* 3:11 // PL. T. 23. Col. 465.

⁹⁷ “*tamen meam mihi opinionem, quam ex Hieronymo alte imbibere, nihil adhuc nec extorquet nec diminuit*” // OE. I. P. 253. Ep. 110. Об отношении Эразма к Иерониму см.: *Olin J.C. Erasmus and Saint Jerome: an Appraisal of the Bond* // *Erasmus of Rotterdam, the Man and the Scholar.* P. 182—187.

⁹⁸ *Disputatiuncula.* P. 16—17.

⁹⁹ “*Praesidebat Coletus veteris illius theologiae vindex atque assertor*” // OE. I. P. 268. Ep. 116.

¹⁰⁰ “*Veritatem enim quaerimus, non opinionis defensionem*” // OE. I. P. 253. Ep. 110.

чение этого евангельского пассажа и призвал Колета подумать, почему, если Христос всегда знал о последствиях своей смерти для иудеев, Он стал скорбеть о них только накануне своих страданий и смерти; почему, в отличие от ясного пророчества о разрушении Иерусалима, здесь Он высказывается столь неясно; почему в Его молитве к Отцу он просит, чтоб чаша миновала Его, а не их¹⁰¹. Он обращал внимание на смысл указательного местоимения *iste*, которое означает «сия, эта», но не «их». Наконец, сопоставил данный пассаж со словами Христа (Иоанн. XVIII: 11), где прямо говорится о готовности Спасителя пить чашу, которую приготовил Ему Отец. Текстологический анализ, проделанный Эразмом, показывает, по его мнению, необоснованность позиции Колета¹⁰².

Приведенные вслед аргументы богословского свойства еще более многочисленны. Колет считал, что мнение его оппонентов принижает совершенство Божественной Любви, для которой естественно думать о других, а не о себе. Христос, осознавая, что только через Его смерть возможно спасение человечества, не мог молиться об избавлении от нее. Колет апеллирует к примерам христианских мучеников, чья любовь к Богу была настолько сильной, что побуждала не просто не бояться смерти, но ожидать ее с радостью и желанием. Если их любовь была достаточной, чтоб победить страх, то было бы абсурдным считать, полагал Колет, что Христос — истинная любовь — страшился позора и мук креста. Ссылаясь на характеристику истинной любви, содержащуюся у апостола Павла (I Кор. XIII: 4—7), он утверждал, что любовь имеет силу и власть устранить всякий страх, скорбь преложить на радость, побудить думать не о себе, а о других. Он считал немислимым допускать, что в Сыне Божиим не было этой силы, и Он ждал смерть не просто с нежеланием, а со страхом до кровавого пота. В этом пункте Колет также критикует схоластическую концепцию о степенях любви¹⁰³, поскольку обсуждаемая в ней любовь к себе не является любовью вовсе. В подтверждение этой мысли он приводит примеры Моисея (Исх. XXXII: 32) и апостола Павла (Рим. IX: 3), проявивших готовность погибнуть за своих братьев, за свой народ. По сути, человеческая природа Христа, по мнению Колета, пронизанная токами благодати, идущими от Божественной природы, не может испытывать чисто человеческий страх смерти. Трепет и борение в Гефсимании вызваны тем, что человеческая природа и человеческая воля в Христе должны согласиться на отступление благодати, потому что только в этом случае и возможна смерть. Душа Христа борется не с естественным протестом любого живого существа против смерти, а с самым святым стремлением — никогда не разлучаться с Богом¹⁰⁴.

¹⁰¹Disputatiuncula. P. 17.

¹⁰²Disputatiuncula. P. 18.

¹⁰³Thomas Aquinas. De ordine charitate // Summa Theologica. II—II. Q. 26. Art. 4.

¹⁰⁴Изложение позиции Колета см. в начале трактата: Disputatiuncula. P. 15—16.

Эразм, усмотрев в словах Колета склонность к докетистской идее подчинения человеческой природы Христа Его божественной природе¹⁰⁵, напомнил оппоненту об осуждении подобных взглядов Халкидонским собором¹⁰⁶. Ссылаясь на его догмат, нидерландский гуманист настаивал на том, что Христу в силу Его человеческой природы были свойственны все ее проявления, кроме греха. Страх смерти относится к фундаментальным свойствам человека. Христос в силу полноты своего человечества, будучи во всем человеком, а не только имея образ человека, не мог избежать, по мнению Роттердамца, естественного страха перед муками казни и смерти. В борении Христа Эразм усматривал не принижение Его божественного достоинства, а доказательство Его любви к человеку вплоть до самоуничтожения и готовности ради единения с человечеством пройти через все самые тяжкие испытания¹⁰⁷. Попутно, защищая человеческую природу, гуманист привел множество примеров мужественного поведения перед лицом смерти героев античной истории — Фокиона, Сократа, стоиков¹⁰⁸. Но Колет отказывался говорить о них, если речь идет о Христе¹⁰⁹.

Необходимо обозначить еще один аспект их расхождений, проявившийся в ходе второго «застольного спора». Колет заявил, что не хочет рассматривать всю аргументацию Роттердамца, «не имея для этого ни сил, ни свободного времени». Он оспаривает первую ее часть¹¹⁰, где Эразм утверждает, что один и тот же библейский отрывок может быть интерпретирован в разных смыслах: «Первое, в чем я не могу уступить

¹⁰⁵ Докетизм — раннехристианская ересь гностического толка, отрицавшая полноту человечества Христа. Учение докетизма было основано на абсолютном противопоставлении духа и материи, характерном для гностицизма. Поскольку материя рассматривалась как низшее по отношению к духу и принципиально злое начало, невозможно было допустить, чтобы Бог действительно сделался человеком, поэтому докеты считали, что Христос лишь казался человеком, и либо он воспринял человеческий образ при рождении, расставшись с ним на кресте, либо само его тело было небесной, эфирной природы. Тем самым отрицалось учение о воплощении, искупительной жертве и воскресении Христа. Отзвуки борьбы с докетизмом обнаруживаются Новом завете (I Иоанн.: IV:2) или в собрании Наг-Хаммади (I в.) Следы докетизма сохранились в монофизитском понимании природы Христа.

¹⁰⁶ Халкидонский собор (451 г.) был IV Вселенский собором. Его участники осудили монофизитство, в том числе учение Евтихия о том, что Иисус Христос после соединения его божественности и его человечества обладал лишь одной божественной природой. Собор принял Догмат о Богочеловечности Христа.

¹⁰⁷ Disputatiuncula. P. 41.

¹⁰⁸ Disputatiuncula. P. 33—34.

¹⁰⁹ Disputatiuncula. P. 34.

¹¹⁰ «Verum nunc nolimus cum vniuersa tua epistola congregari. Nam ad tantum praelium subito et statim nec ocium nec vires habemus. Sed primae eius partis et quasi aciei et frontis, quae mihi videtur, vt par est, belli esse validior, expugnationem aggrediamur» // OE. I. P. 254. Ep. 110. Конец письма утерян, поэтому аргументацию Колета можно узнать только в изложении Эразма в «Disputatiuncula».

тебе, хотя это утверждение ты разделяешь со многими авторами, и, по моему мнению, ошибочно, что книги Св. Писания благодаря своему изобилию рождают множество смыслов, по крайней мере, одного рода. Это не означает, что я не желаю считать их преизобильными, напротив, я восхищаюсь их чрезвычайной полнотой и обилием. Но я думаю, что изобилию самому свойственно рождать не многое, а нечто одно, и оно является самым верным»¹¹¹. Колет апеллирует к примерам из животного мира, показывая, что низшие формы животной жизни имеют более многочисленное потомство, высшие формы — менее многочисленное. Эта тенденция, по его мнению, распространяется и на Св. Духа, который, будучи самым изобилием, является «родителем Св. Писания». И «как Св. Дух рождает своей властью одну и единственную простую истину, так и нам следует, в соответствии с его верным изречением, выводить один только смысл, и он самый истинный»¹¹². При интерпретации этого неясного утверждения возникает искушение усмотреть здесь Колетов отказ от традиционного метода четырехсмысленного толкования текста, согласно которому в каждом комментируемом пассаже обнаруживаются четыре смысла: буквальный (или исторический), аллегорический, тропологический (или моральный) и анагогический (духовный). Именно так — как склонность к буквализму — истолковал слова Колета Дж. Лаптон¹¹³. При таком понимании легко объяснить смысл упрека английского экзегета в адрес Эразма, всегда заострявшего аллегорическое, иносказательное истолкование образов и изречений Св. Писания¹¹⁴. Однако безоговорочно принять позицию Дж. Лаптона не позволяет ряд обстоятельств. Прежде всего, она противоречит высказываниям самого Колета, где он признает метод четырехсмысленного толкования. Например, в парафразе «Церковной иерархии» Псевдо-Дионисия он писал:

¹¹¹ Ввиду принципиального значения пассажа необходимо апеллировать к оригинальному тексту, см.: “Primum quidem non possum assentire tibi, cum multis aliis id dicenti, et, meo iudicio, erranti, sacras litteras saltem uno aliquo in genere, suapte foecunditate plures sensus parere. Non quod nolim ipsas quam foecundissimam esse, quarum exuberantem foecunditatem plenitudinemque unice admirer: sed quod opinor, foecunditatis ipsius esse non parturire plura, sed unum aliquod, et ipsum verissimum” // *Erasmus. Disputatiuncula // Opera omnia*. P. 1291.

¹¹² “Spiritus autem sanctus, qui sacrarum litterarum parens est, quique est ipsa foecunditas, ut in se parit pro sua potentia unam et eadem simplicem veritatem, ita est necesse suo sermone veredico, unum dumtaxat sensum, eumque verissimum nobis educat” // *Ibid.*

¹¹³ Подробнее см.: *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 104—108.

¹¹⁴ Актуализация Эразом аллегорического смысла Библии проявилась наиболее отчетливо в «Энхиридионе», см.: *Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина*. С. 143—147. Кроме того, буквализм Колета позволял причислить его к протестантской традиции экзегетики, что также соответствовало общей концепции Дж. Лаптона.

«Когда рассказывается о том, что было сделано данными людьми прошлого, это буквальный смысл. Когда думаешь об образе, о христианской церкви, которая так представляется, ты затрагиваешь аллегорический смысл. Когда возносишься ввысь, так, что как будто из тьмы достигаешь самой истины, тогда для тебя открывается анагогический смысл. А когда в знаках обнаруживаешь написание для каждого человека, тогда все они имеют для тебя моральный смысл. В книгах Нового Завета, кроме тех случаев, когда Господь наш Иисус или апостолы предпочитали говорить притчами, а в Евангелиях Христос так часто делал, апостол Иоанн — в Откровении, все остальные речения, которыми Спаситель открыто наставлял учеников, или апостолы — церкви, имеют тот смысл, который они показывают; в них нет такого, что говорится одно, а разумеется другое, но то, что подразумевается, то и говорится. И смысл весь один — буквальный. Однако когда подразумевается Божия церковь, всегда думай об анагогии в том, что слышишь в церковных догматах, значение ее не будет понятным, пока не будет осознан образ. Из всего этого делай вывод, что там, где есть буквальный смысл, не всегда имеется и аллегорический. И напротив, где есть аллегорический смысл, там всегда в основе есть буквальный смысл»¹¹⁵.

Итак, Колет не отвергал полисемии. Нельзя отрицать, что он подчеркивал приоритетное значение буквального смысла¹¹⁶, но в ряде случаев в лекциях использовал метод аллегорического толкования¹¹⁷.

Ф. Сибом, Э. Хант, Дж. Глизон сочли ключевым в этой фразе выражение «по крайней мере, одного рода» (“*uno aliquo in genere*”), позволяющее понять, что Колет порицает не четыре разных смысла, а удвоение буквального смысла, так называемый «двойной буквальный смысл» (“*duplex*

¹¹⁵“*Litteralis est, quando quid actum fuit ab hominibus illis veteribus narrator. Quando cogitas de illa imagine et ecclesia Christiana quam adumbrat, tunc capis sensum allegoricum. Quando attolleris in altum, ut ex umbra veritatem ipsam conjicias, tum suboritur tibi sensus anagogicus. Quando unius hominis institutionem ex signis animadvertis, tunc omnia tibi sonant moralia. In novi testamenti scriptis, nisi quando in parabolis placuit domino Iesu et apostolis loqui, quod Christus saepe facit in evangelis, Ioannis in Apocalipsi omnia, totus reliquus sermo, quo vel salvator apertius edocet discipulos, vel apostolic instituunt ecclesias, habet eum sensum, quem prae se fert; nec aliud dicitur, aliud significatur; sed id ipsum significatur quod dicitur; et literalis est sensus totus. Tamen quia ecclesia Dei est imaginaria semper in eo quod audis in dogmatibus ecclesiae cogita Anagogen, cuius significatio non cessabit quidem, donec imago fuerit veritas. Ex his etiam conclude, non semper ubi literalis sensus est, ibi simul est allegoricum; sed contra, ubi est sensus allegoricus, semper ibi subesse sensum literalem” // De ecclesiastica hierarchia. P. 235.*

¹¹⁶“*Non me latet plures esse sensus, sed unum persequar cursim” // Epistolae ad Radulphum. P. 167.* («Мне не безызвестно, что есть несколько смыслов, но [в данной работе] я буду следовать одному»). И как показал его комментарий, этот единственный исследованный им смысл — буквальный.

¹¹⁷Например, в толковании обрезания в *Ad Romanos. 1—5. P. 224—225.*

sensus literalis”). Он отвергает характерное для схоластов представление о том, что в библейском тексте надо искать несколько смыслов одного вида¹¹⁸. Второе объяснение является предпочтительным в том отношении, что оно базируется на более точном переводе слов самого Колета и не противоречит его общей позиции признания библейской полисемии. Однако в этом случае трудно объяснить причину его возражения Эразму, отнюдь не склонному к единению со схоластами в этом вопросе. И кого он имел в виду, с кем Эразм был заодно? Скорее всего, Колет протестовал против сложных умозрительных экзегетических построений современных ему богословов, затемнявших через произвольное умножение числа смыслов значение Св. Писания. В словах оппонента о множестве смыслов он, надо признать, без достаточных оснований, в пылу полемики, усмотрел не защиту аллегорического толкования, а опасную, по его мнению, склонность к бесплодным умствованиям схоластов.

Среди исследователей нет единодушия в вопросе, как могли данные споры повлиять на дальнейшие отношения Колета и Эразма¹¹⁹. На наш взгляд, отказ Роттердамца на предложение Колета остаться для совместных библейских штудий говорит сам за себя. Видимо, в 1499 г. Эразм был склонен искать свой путь в экзегетике, позволявший органично сочетать христианское благовестие с его любовью к классической литературе. У истоков этого пути находились библейские комментарии Лоренцо Валлы¹²⁰, заслонившие собой оксфордские новозаветные штудии Колета.

¹¹⁸См.: *Seebohm F. The Oxford Reformers. P. 123; Hunt E. W. Dean Colet and His Theology. P. 91—92; Gleason J.B. John Colet. P. 119—120.* Представление о двойном буквальном смысле является, насколько нам известно, герменевтической инновацией средневекового теолога Николая де Лира (1270—1349). Он полагал, что в пророчествах, в цитатах из Ветхого Завета, включенных в Новый Завет следует искать два смысла — один, совершенный, относящийся к Христу, второй — менее совершенный, относящийся к дохристианской эпохе. Подробнее см.: *Nicolas of Lyra: the Senses of Scripture / Ed. Ph.D.W. Krey, L. Smith. Leiden, 2000. P. 276.* Впоследствии эта концепция была расширена на другие места Нового Завета. Например, Фома Аквинский отличал «главный смысл» (“sensus principalis”) от «смысла адаптированного» (“sensus per adaptationem”); под влиянием номинализма в схоластической экзегетике появилось разделение на «грамматический смысл» и «истинный буквальный смысл».

¹¹⁹Большинство ученых (из новейших исследований см.: *Arnold J. Dean John Colet of St. Paul's. Humanism and Reform in Early Tudor England. London, 2007. P. 24*) в духе Ф. Сибома и Дж. Лаптона, говорят о крепкой дружбе, связавшей двух гуманистов-единомышленников. Другие (*Нума А. Erasmus and Oxford Reformers. P. 116—117; Gleason J.B. John Colet. P. 106—107*) настаивают на охлаждении отношений.

¹²⁰Рукопись сочинения Л. Валлы «Критический текстологический комментарий к Новому Завету» (“In novum Testamentum ex diversorum in utriusque linguae codicum collatione adnotationes”) Эразм обнаружил в библиотеке премонстранского аббатства в окрестностях Лувена в 1504 г. Он привез ее в Париж и опубликовал у знаменитого печатника Йоссе Баде: *Laurenti Vallensis in Latinam Novi Testamenti interpretationem*

Итак, «застольные споры» со всей очевидностью показали различие подходов двух мыслителей к толкованию Библии. Стремлению Эразма дать всеобъемлющий текстологический анализ комментируемого пассажа и сопроводить его исследованием всех доступных трудов своих предшественников противостоит здесь ограниченный по своим патристическим источникам, но более духовный взгляд Колета на Писание. Уже в этом первом для Эразма экзегетическом опыте обнаруживаются характерные черты его подхода к текстам Св. Писания, которые во всей полноте проявятся позже. Но, как видим, не пример Колета способствовал их развитию. Колетовы слова о том, что он ищет Истину, а не защиту мнения, объясняют, почему ни обилие приведенных Эразмом аргументов, ни их логичность и обоснованность не побудили его английского друга изменить свою точку зрения. Рационализм Эразма, проявившийся в филологической и исторической критике источника, столкнулся здесь с апологией мистического пути постижения Истины с помощью благодати.

Рецепция античной культуры в учебной программе школы св. Павла.

Задача корректного соотнесения мировоззрения Колета с «христианским гуманизмом» эразмианского типа побуждает нас к сравнению педагогических взглядов английского мыслителя и Эразма. С этой целью сопоставим два близких хронологически и связанных между собой текста — Колетов Устав грамматической школы св. Павла (1512)¹²¹ и сочинение Роттердам-

ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes. Paris, 1505. Предисловие Эразма — письмо Христофору Фишеру см.: ОЕ. I. P. 406—412. Ep. 182. Русский перевод двух предисловий Валлы к более ранней редакции этого сочинения см.: *Валла Л. Сопоставление Нового Завета / Пер. И.Х. Черняка // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 368—376.* «Открытие» Эразмом труда Валлы стало поворотным пунктом его становления как экзегета. Вдохновленный примером итальянского гуманиста, он решил стать не богословом, а переводчиком и издателем самого источника богословия — Библии. О влиянии труда Валлы на становление экзегетики Эразма см.: *Rabil A. Erasmus and Novum Testamentum. P. 58—61; Bèné Ch. Érasme et Saint Augustin. P. 195—197; Kaufman P.I. John Colet and Erasmus' Enchiridion // Church History. 1977. Vol. 46. № 3. P. 300.* О значении исследования Л. Валлы см.: *Bentley J.H. Humanists and Holy Writ. Princeton, 1983. Chapter 2.*

¹²¹Картулярий “Boke of Ordinaunce” 1512 г., сохранившийся частично, опубликован в архиве компании купцов-мерцеров: *Acts of Court of the Mercer's Company. 1453—1527 / Ed. L. Lyell, F. Watney. Cambridge, 1936. P. 404.* Издание, отправленное 18 июня 1518 г. учителю У. Лили, см.: *Knight S. The Life. P. 356—359; Lupton J.H. A Life. P. 271—284.* Мы пользовались новым изданием источника: *Colet J. Statuta*

ца «О способе обучения, а также чтения и толкования авторов» (1512)¹²². Главное внимание следует уделить вопросу о месте в учебной программе, отводимом обоими авторами классическому античному наследию.

Прежде всего отметим, что не без влияния Колета кембриджский период в творчестве Эразма имел заметную педагогическую ориентацию, а на 1511—1513 гг. — период основания школы — приходился самый мощный всплеск эразмовой педагогической мысли. Работа нидерландского гуманиста над различными педагогическими проблемами в определенном смысле стимулировались «назойливыми просьбами» Колета, сопровождавшимися порой прямым финансированием Эразма¹²³. Значительная часть педагогических сочинений¹²⁴ Роттердамца, так или иначе, связана со школой Колета. Одни из них, например, «О способе обучения» (“*De Ratione Studii*”, 1512), «О строении восьми частей речи» (“*De constructione octo partium orationis*”, 1513), «О двойном изобилии слов и вещей» (“*De duplici copia rerum ac verborum commentarii duo*”, 1512) были написаны по просьбе Колета и использовались в учебном процессе¹²⁵; в других опыт детища Колета послужил Эразму осно-

Paulinae Scholae // *English Historical Documents. L., 1967. Vol. V. 1484— 1558 / Ed. C. Williams. P. 1039—1045. Далее — Statuta Paulinae Scholae.*

¹²²*Erasmus Roterodami De ratione studii ac legendi interpretandique auctores // Opera Omnia. Desiderii Erasmi Roterodami. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Ordo I. T II. North-Holland Publishing company. Amsterdam, 1962. P. 83—151. Далее — De ratione.*

¹²³См. материал писем: ОЕ. I. P. 525. Ep. 270; P. 526—527. Ep. 273. О финансовых отношениях Колета и Эразма подробнее см.: *Garrod H.W. Erasmus and his English Patrons // The Library. 5th Series. 1949. Vol. IV. № 1. P. 1—13.*

¹²⁴Список педагогических сочинений Эразма см.: *Allen P.S. Erasmus. Lectures and Wayfaring Sketches. Oxford, 1934. P. I—XI.*

¹²⁵См. слова Эразма из предисловия к “*De copia*”, посвященного Колету: “*Ego sane non ignarus et quantum Angliae debeam publice et quantopere tibi priuatim sim obnoxius, officii mei sum arbitratus litterarium aliquod munusculum in ornamentum scholae tuae conferre. Itaque duos hos nouos De Copia commentarios nouae scholae nuncupare visum est*” // ОЕ. I. P. 511. Ep. 260. («Поскольку не следует забывать, как много я обязан английской нации в целом и тебе особенно, я подумал, что мне следует сделать небольшой литературный подарок для “экипировки” твоей школы. Поэтому я решил посвятить новой школе эти два новых комментария *De Copia*»). Обстоятельства, при которых решался вопрос о посвящении *De Copia*, описаны Эразмом в письме Колету (ОЕ. I. P. Ep. 270); из последнего становится ясно, что Эразм в действительности намеревался посвятить книгу принцу Карлу, будущему императору. Просьба Колета о посвящении книги школе первоначально была отвергнута, так как, по словам Эразма, его «школа была слишком бедна, а мне нужно, что кто-нибудь дал мне в руку» (“...scholam tuam esse pauperulam mihi opus esse qui aliquantulum daret in manum”). Сумма в 15 ангелов (ангел — золотая английская монета, равная от 10 шиллингов) заставила Эразма быть более благосклонным к предложению Колета. Подробнее см.: *Garrod H.W. Erasmus and His English Patrons. P. 3.*

вой для теоретического обобщения. В частности, проблема светского управления обсуждалась Эразмом в трактате “De recta Latini Graecique sermonis Pronuntiatione” (1528) на примере школы св. Павла. Сочинение “De Ratione Conscribendi Epistolis” (1522) также связано со школой Колета¹²⁶. По просьбе Колета Эразм написал несколько латинских стихов и молитв для учеников св. Павла¹²⁷, сочинил «Речь о мальчике Иисусе» (“Concio de puero Iesu”)¹²⁸ для школы, переложил на латынь Катехизис Колета, ставший в латинском варианте самостоятельным произведением «Наставление христианина» (“Institutum Christiani Homini”) ¹²⁹.

Среди Эразмовых литературных «подарков» школе св. Павла трактат «О способе обучения, а также чтения и толкования авторов» занимает особое место. Он соединяет в себе рекомендации руководителям школ по выбору и подготовке учителя, методические советы наставникам латинского языка с решением научно-педагогических вопросов, имевших концептуальное для новой ренессансной педагогики значение. Трактат явился плодом собственных педагогических опытов Эразма в 1496—1498 годы, когда, будучи студентом Сорбонны и промышляя средства к существованию, он давал частные уроки¹³⁰. Для своих первых учеников — англичан Томаса Грея и Роберта Фишера, Хейнриха и Кристиана Нортгоффов из Любека он и составил краткие наставления по латинской стилистике. В письмах тех лет, словно в зародыше, содержатся основные положения будущего “De ratione studii”: советы по выбору наставника, организации занятий, оптимальному способу чтения античных авторов¹³¹. В 1511 г. Роттердамец вновь обратился к трактату. Данные переписки с Дж. Колетом позволяют утверждать, что по его просьбе Эразм взялся за доработку трактата и в сентябре 1511 г. выслал ему рукопись значительно увеличенного по сравнению с первой редакцией текста¹³².

¹²⁶Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordo I. Amsterdam, 1969. Vol. II. P. 281 etc.

¹²⁷The Poems of Erasmus. № 86—90.

¹²⁸“Nam Concionem de puero Iesu pridem scripseram rogatu Ioannis Coleti” // OE. I. P. 21. Ep. I.

¹²⁹Кроме того, по совету Эразма статуя младенца Иисуса была расположена над креслом учителя (Vitae. 518: 353). Нидерландский гуманист помогал Колету в поисках младшего учителя среди членов Кембриджского университета, защищал начинание своего друга от нападок теологов-схоластов: OE. I. P. 511. Ep. 260; P. 467. Ep. 227; P. 477—479. Ep. 237.

¹³⁰Григорьева И.Л. Значение парижского периода в формировании взглядов Эразма // Эразм Роттердамский и его время. С. 45.

¹³¹Подробнее об истории создания трактата см.: Софронова Л.В. Эразм Роттердамский. О способе обучения, а также чтения и толкования авторов / Вступ. ст., пер. с лат., коммент. // Textum Historiae. Межвуз. сб. науч.т.р. Н.Новгород, 2006. Вып. 2. С. 91—92.

¹³²OE. I. Ep. 227, 230.

Трактат «О способе обучения» выполнен в классической манере. В качестве введения выступает письмо, адресованное французскому гуманисту, преподавателю свободных искусств Пьеру Витре, ставшему близким другом и учителем Т. Грея после того, как Эразм покинул Париж¹³³. В первом разделе (“De ratione studii”) Эразм излагает общую трехступенчатую программу обучения: грамматика (греческая и латинская одновременно), риторика, познание «вещей», т.е. различных наук, сопровождая её краткой характеристикой рекомендуемой учебной литературы. Принципиальное значение имеют рассуждения Эразма о развитии памяти, о наглядности обучения. Второй раздел (“De ratione instituendi discipulos”) можно расчленить на три части. Первая часть посвящена подготовке учителя и формулирует требования к уровню квалификации педагога; вторая — содержит систематизированный обзор приемов и средств развития речи (“usus loquendi”); третья — демонстрирует, с множеством примеров, актуальнейший для ренессансного ученого гуманистический подход к проблеме толкования текстов (“ratio legendi interpretandique auctores”). Итак, это методическое пособие для учителя, объясняющее, чему и как надо учить. В Уставе Колета также имеется небольшой по объему раздел «Что следует преподавать» (“What shalbe taught”), включающий сформулированную в общих чертах учебную программу: «Я считаю, что посредством этой школы следует особенно усилить знание и почитание Бога и Господа нашего Иисуса Христа и воспитание праведных христианских нравов. И для этого мне хотелось бы, чтобы дети изучали вначале Катехизис на английском языке, а потом “Морфологию”, которую я составил, или какую-либо другую грамматику, если она будет лучше служить цели более быстрого освоения детьми латинского языка, затем “Установление христианского человека” (“Institutum Christiani hominis”), написанное по моей просьбе ученым Эразмом, а также книгу “De Corpore” того же Эразма, а потом других авторов, которые наиболее приемлемы для наилучшего овладения истинной латинской речью»¹³⁴.

Итак, стержнем образования, по мнению обоих авторов, является «хорошая литература» (“bonae litterae”¹³⁵) — выражение, использовавшееся Колетом и Эразмом для обозначения латинской и греческой словесности. Трактат Роттердамца должен указать “τας λεωφόρους”¹³⁶ — кратчайший путь освоения bonae litterae. Начало пути — изучение

¹³³О П. Витре см.: Ер.58, 444, 503. В письме № 528 (Брюссель, 13 февраля 1517 г.) Эразм прямо называет П. Витре “praeseptor”, т.е. наставником Т. Грея.

¹³⁴Statuta Paulinae Scholae. P. 1044.

¹³⁵Синонимы — “litterae humanae”, “studia humaniora”, “studia humanitatis”. Ср.: Цицерон. Об ораторе. I. 158.

¹³⁶буквально «центральную дорогу» — известное высказывание древнегреческого философа Пифагора.

«слов» (“*verba*”), т.е. грамматики. В учебной программе, отмечает Эразм, «на первое место может претендовать грамматика»¹³⁷. Примечательно, что в обоих текстах обнаруживается негативная оценка современной им системы преподавания и средневековой латыни в целом. Так, Эразм признается, что «никогда не одобрял той толпы учителей, которые годами вдавливают правила грамматики и на долгое время задерживают мальчиков», вместо знания языка и красноречия «ведут учеников к своему собственному заиканию, а лучше сказать — к немоте»¹³⁸. Сходное высказывание Колета в Уставе является, на наш взгляд, еще более категоричным: «Я совершенно осуждаю и исключаю из школы всю эту испорченность, все искажения, которые внесли позже в прекрасную латинскую литературу, так что она скорее может быть названа бумагомазательством (“*blotterature*”) нежели литературой». Средневековые авторы названы в Уставе «слепыми невежественными людьми, от которых произошли все варваризмы, испорченность и извращения»¹³⁹.

Эразмов девиз обучения грамматике — “*Simul et Compendium*”. Оба классических языка (латынь и греческий) должны изучаться одновременно и в предельно сжатом варианте. «Каждый из них к другому настолько близок, что оба быстрее могут быть усвоены вместе, нежели один без другого, по крайней мере, чем латынь без греческого»¹⁴⁰. Ссылаясь на «Наставления оратора» Квинтилиана, Эразм советует начинать с греческого, но при условии, что вскоре начнется изучение латыни¹⁴¹. В любом случае, обоим языкам нужно относиться с равным вниманием, лишь тогда получится, что ни один из них не станет помехой другому.

По Уставу Колета, основу грамматического образования в школе св. Павла также составляла «хорошая литература» (“*bonae litterae*”): «Я хотел бы, чтобы детей учили хорошей литературе, как на латинском, так и греческом языках»¹⁴². Однако рекомендации декана сосредоточены вокруг преподавания только латинского языка. Кроме того, если Эразм советует использовать опыт только древнего граммати-

¹³⁷“*Primum igitur locum grammatica sibi vendicat, eaque protinus duplex tradenda pueris, graeca videlicet ac latina*” // *De ratione*. P. 114.

¹³⁸“*Nec vnquam probaui literatorum vulgus qui pueros in his inculcandis complures annos remorantur*” // *De ratione*. P. 115; “*isti literatores ad qualemcunque illam suam balbutiem vel infantiam potius prouehunt suos*” // *Ibid*. P. 146.

¹³⁹*Statuta Paulinae Scholae*. P. 1044.

¹⁴⁰*De ratione*. P. 114.

¹⁴¹«Квинтилиан предпочитает, чтоб мы начинали с греческого, но, если эти указания принять, то при условии, что латынь вскоре последует» // *De ratione*. P. 114. Ср.: «Я предпочитаю начинать обучение мальчика с греческого языка, поскольку латынь, которая у большего числа людей в ходу, он усвоит даже без нашего старания» // *Quint. Inst. orator. I. i.* 12—14.

¹⁴²*Statuta Paulinae Scholae*. P. 1044.

ка Диомеда¹⁴³, и, в крайнем случае, итальянца Никколо Перотти¹⁴⁴, то Колет целиком ориентировался на достижения современной ренессансной педагогики. Привлекая Эразма и близких ему английский гуманистов — знатоков классической латыни, он разработал и применил в школе новый курс обучения латыни, основанный на принципе продвижения¹⁴⁵. Для него, при активном участии самого Колета, были созданы новые учебные пособия, составившие определенную систему, «образовательную прогрессию», по выражению Т.У. Болдуина¹⁴⁶. Начало ей положено в “Aeditio” Колета, обучавшим азам латинской грамматики. Книгой для чтения на этом начальном этапе был Катехизис Колета на английском языке, а затем латинский текст Эразма «Наставление христианина». Он был легок для восприятия, поскольку являлся переводом Катехизиса Колета. Со временем в “Aeditio” были добавлены краткий латинский синтаксис У. Лили на английском языке и «Песни о нравах» того же автора¹⁴⁷. Так был создан основной учебник для младших классов школы св. Павла, хотя Уставом допускалось использова-

¹⁴³De ratione. P. 114. Диомед — известный латинский грамматик IV в. н.э., автор учебника “De arte grammatica libri III”, очень популярного в Средние века. Отрывки из текста см.: Подосинов А.В. *Lingua latina*. Введение в латинский язык и античную культуру. М., 1996. Ч. 4. С. 261—263.

¹⁴⁴Никколо Перотти (1430—1480) — известный итальянский ученый-филолог, секретарь кардинала Виссариона. Закончив в молодости гуманистическую школу Витторино да Фельтре, известную как «Дом радости» (“Casa Giocosa”), позднее сам стал преподавать в ней латинскую грамматику и стилистику. Автор учебника “Rudimenta grammatices” (Roma, 1473), выдержавшего более пятидесяти изданий в XVI в., комментария к нему с большим и плохо упорядоченным словарем латинского языка, римской истории и мифологии “Cornucopia” (1489), трактата “De octo partibus orationis” (1492) — первого ренессансного учебника латинского языка.

¹⁴⁵В английских школах того времени использовались традиционные средневековые учебники по латинской грамматике: «Донат» или «Краткая наука о частях речи» (“Donati de partibus orationis ars minor”) Элия Доната, известного римского грамматика и ритора IV в. (Оригинальный текст трактата см.: *The Ars Minor of Donatus* / Ed. W. Chase. Madison, 1926. Перевод на русский язык с обстоятельной вступительной статьей см.: Петрова М.С. Грамматическая наука в поздней античности и в средние века: *Ars minor* Доната // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / Под ред. Л.П. Репиной и В.И. Уколовой. М., 1999. Вып. 1. С. 295—334); стихотворная грамматика «Доктринал» (“Doctrinale ruogorum”) Александра Вильдьё (XII в.); грамматики Дж. Стэнбриджа и Р. Виттингтона и Дж. Холта (*Stanbridge J., Whittington R. The Vulgaria of John Stanbridge and the Vulgaria of Robert Wittinton* / Ed. B. White. L., 1932).

¹⁴⁶Baldwin T.W. *William Shakespere’s Small Latin and Less Greek*. Vol. I. P. 99.

¹⁴⁷Частично “Aeditio” было опубликовано вместе с другими грамматиками Тюдорской эпохи: *A Short Introduction of Grammar* / Ed. V.J. Flynn. N.Y., 1945. Подробнее об этом издании см.: *Watson F. The English Grammar Schools to 1660: Their Curriculum and Practice*. L., 1968. P. 243—250.

ние «любой другой грамматики, если она будет лучше служить цели более быстрого освоения детьми латинского языка»¹⁴⁸.

Применение родного языка в гуманистических школах считалось допустимым лишь на ранних стадиях обучения. Поэтому в 1509 г. по просьбе Колета Томас Линакр написал более объемное грамматическое сочинение “*Progymnasmata Grammatices vulgaria*”, но декан нашел книгу слишком сложной и отказался от использования ее в школе¹⁴⁹. Вместо нее Колет сам составил небольшой трактат — «Книжицу о строении восьми частей речи» (“*De octo orationis partium constructione libellus*”). Он послал ее У. Лили с теплым дружеским обращением:

«Мне кажется, мой дорогой Лили, что я испытываю к моей школе такую же нежность, какую отец питает к своему единственному сыну, которому стремится передать не только свое имущество, но и, если б это было возможно, отдать самого себя. Ибо, как полагает отец, мало произвести на свет сына, нужно дать ему достойное знание хорошей науки. Так и для меня недостаточно, что я выстроил, то есть породил эту школу, употребив на это все мое состояние и даже предоставив все наследство, если я не сделаю все возможное, чтобы обучить детей благочестивым нравам и хорошим наукам и воспитать до полной зрелости и совершенства. Поэтому я посылаю тебе эту небольшую книгу <...> но она отнюдь не малую пользу принесет нашей юности, если ты ее правильно объяснишь, и будешь учить»¹⁵⁰.

Видимо, признавая приоритет гуманиста в классической латинской словесности, Колет просил У. Лили отредактировать это сочинение. Подчеркнем, что последний последовал совету Эразма и взял учебник хорошо известного ему Н. Перотти как образец. Впоследствии Колет с подобной просьбой обратился к самому Эразму, который писал по этому поводу: «Колет... навязал мне это исправление <...> Что же мне было делать? Такого друга мне было бы грех водить за нос или отказывать ему в какой-либо просьбе. Он оказал мне настолько большие услуги, что даже имел право приказывать Эразму»¹⁵¹. Роттердамец основательно переработал сочинение, так что У. Лили и Колет сочли невозможным публикацию под их име-

¹⁴⁸Statuta Paulinae Scholae. P. 1044.

¹⁴⁹Несмотря на негативную оценку Колета, грамматика Линакра в исправленном виде использовалась для обучения принцессы Марии, а, переведенная на латынь, долгое время являлась стандартной грамматикой во Франции. Ученый в течение двадцати лет совершенствовал свой труд, получив от Эразма прозвище «раба восьми частей речи».

¹⁵⁰Письмо опубликовано в качестве предисловия к тексту учебника: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordo I. Amsterdam, 1973. Vol. 4. P. 119.

¹⁵¹Ibid. P. 120.

нами. Эразм также не считал книгу своей, поэтому она вышла в 1515 г. без указания автора с небольшим предисловием Колета¹⁵². Этот учебник латинской грамматики на латинском языке предназначался для углубленного изучения морфологии и синтаксиса в старших классах. В историко-педагогической литературе бытует несколько искаженное, на наш взгляд, представление о роли Колета в создании этого пособия. Дело в том, что с 40-х годов XVI в. имя Колета исчезло с его обложки, на которой осталось имя одного только У. Лили, хотя книга включала и тексты его патрона. Именно Колет написал основной текст на латинском языке, отредактированный У. Лили и Эразмом и издававшийся впоследствии без упоминания первого из соавторов. Вероятно, данная ситуация объясняется авторитетом известного знатока античности У. Лили и прославленного Эразма, заслонившими собой коллегу. Подчеркнем, что благодаря усилиям Колета в новых грамматических сочинениях для школьников старшей ступени воедино слились теоретические разработки и блестящая эрудиция Эразма и богатейший опыт лучшего английского учителя-практика того времени У. Лили. Латинская грамматика школы св. Павла, созданная их совместными усилиями, вскоре получила национальное признание — с 1540 г. специальным королевским указом она была объявлена обязательным для всех британских школ учебником латинского языка, оставаясь таковым до XIX в.¹⁵³

Что касается рекомендации Эразма об одновременном изучении латыни и греческого языка, то реализовать ее в обыденной практике английской школы было непросто. В Англии начала XVI в. знатоки греческого были “*rares aves*”, а его изучение сосредоточено в университетах¹⁵⁴. Заслуга Колета состоит в том, что он впервые включил второй классический язык в учебную программу школы средней ступени. Осознавая огромную важность этого факта, многие английские историки рассматривают 1509 г. как дату «введения гуманизма в английское образование»¹⁵⁵. Нет серьезных оснований, чтобы сомневаться в

¹⁵²Итоговый вариант сочинения см.: *Libellus De Constructione Octo Partium orationis* / Ed. M. Cytowska // *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordo I.* Amsterdam, 1973. Vol. 4.

¹⁵³Так, в 1675 г. парламент принял решение о наказании учителей грамматики за использование каких-либо других учебников. О дальнейшей судьбе грамматики У. Лили см.: *Watson F., The English Grammar Schools to 1660: Their Curriculum and Practice.* L., 1968. P. 243—250.

¹⁵⁴Преподавание греческого языка было начато в Оксфорде в 1465 г. итальянцем Корнелио Вителли, а первым англичанином — преподавателем языка стал в 1491 г. У. Процин, учеником которого в начале 90—х гг. являлся будущий главный учитель школы св. Павла У. Лили. О слабом распространении греческого языка в Англии в начале XVI в. см.: *Hay D. Renaissance Essays.* P. 224; *Clarke M.L. Classical Education in Britain.* P. 18.

¹⁵⁵*Clarke M.L. Classical Education in Britain.* P. 5; *Curtis S.J. History of Education in Great Britain.* P. 74.

этом факте¹⁵⁶. Полидор Вергилий ясно и без оговорок называл У. Лили первым англичанином-преподавателем греческого в публичной школе Лондона¹⁵⁷. Веским подтверждением тому является письмо Колета Эразму (март 1512 г.), где декан писал: «Не забудь стихи для наших мальчиков, которые я просил тебя составить со свойственными тебе легкостью и мелодичностью»¹⁵⁸. Эразм ответил наряду с другими пассажирами «Сапфической песней», содержащей строки: «Он в нежном возрасте, подобно новому сосуду, впитает греков и латинян буквы»¹⁵⁹. Эти стихи можно отнести на счет Джона Клемента, о греческих занятиях которого писал в 1516 г. Т. Мор в письме Петру Эгидию¹⁶⁰. В это время Д. Клемент только что закончил школу. Другой ученик школы Томас Лапсет в это время помогал Эразму в работе с греческим текстом Нового Завета. Впоследствии оба гуманиста с успехом преподавали язык в Оксфорде. Трудно представить, что они не изучили его основы менее десяти лет назад в школе св. Павла.

Однако совет Эразма был скорректирован — в школе св. Павла дети сначала штудировали латынь, затем приступали к греческому. Вероятно, изучение нового языка начиналось в старших классах после усвоения детьми латыни, так как последняя являлась своеобразным «мостиком» к греческому: греческая грамматика была написана на латыни, многие издания греческих авторов были известны в латинских переводах. Латынь была и языком школьной аудитории. В силу данных обстоятельств, можно предположить, что Колет и У. Лили не последовали совету Эразма изучать оба древних языка одновременно.

¹⁵⁶В частности, см. аргументацию А. Лича (*Leach A. Schools of Medieval England. P. 247—248; Idem. St. Paul's School Before Colet. P. 208—209*) и частично принявшего ее Д. Хэя (*Hay D. Renaissance Essays. L., 1988. P. 208, 224*). Среди аргументов приводятся следующие доводы: молчание об этом факте Эразма; наличие в изданном в 1519 г. учебнике У. Хормэна, учителя Итона (в 1485—1494) и Винчестера (1494—1500) фраз типа «Он хорошо владел латинским и греческим языками», «Он играл греческие комедии», «Он хорошо произносил греческие слова», замена в конце книги латинского «Finis» на греческое «Telos». Эти факты дали основание А. Личу утверждать «почти определенно», что и до Колета греческий язык преподавался в школах Винчестера и Итона еще в XV веке.

¹⁵⁷«*Nam Lilius vir, quemadmodum dicit Horatius, integer vitae scelerisque purus, post in Italis aliquot per annos, perfectis literis operam dederat, domum reversus, Anglorum primus apud suos, eas docuit*» // *Vergil P. The Anglica Historia. P. 147.* («Лили был человек, как говорил Гораций, чистой, незапятнанной жизни. После того как он провел несколько лет в Италии для постижения совершенных наук, он, вернувшись на родину, первый среди англичан стал учить их этим наукам»).

¹⁵⁸«*memor illorum carminum pro pueris nostris, quae velim conficias omni facilitate et suauiate*» // ОЕ. I. P. 509. Ep. 258.

¹⁵⁹*The Poems of Erasmus. P. 299.* Перевод автора этих строк. Ср.: *Эразм Роттердамский. № 90. Сапфическое // Эразм Роттердамский. Стихотворения. С. 170.*

¹⁶⁰*Мор Т. Утопия. М. 1978. С. 109—110.*

Устав не содержал конкретных рекомендаций относительно учебных пособий по греческому языку и литературы для греческого чтения. Другие источники также не располагают информацией по данному вопросу. Можно лишь в качестве гипотезы выдвинуть предположение о том, что в школе использовалась греческая грамматика Теодора Газы (1400—1478), опубликованная в Венеции в 1495 г. Основанием для подобной версии могут служить два следующих обстоятельства. Во-первых, Эразм в “*De Ratione Studii*” писал, что «среди греческих грамматиков любой отдаст первое место Теодору Газе», и рекомендовал использовать эту книгу в школе¹⁶¹. Во-вторых, грамматика Т. Газы стала доступна и пригодна для изучения в школе ввиду осуществленного Эразмом перевода ее на латынь. В 1516 и 1518 гг. в Лувене были изданы две части этого пособия¹⁶². Возможно, что учебник был в числе книг, закупленных У. Лили на средства, оставленные У. Гроцином, о чем писал в 1520 г. Т. Линакр, душеприказчик последнего: «Также послано в Лувен учителем Лили за греческие книги 40 шиллингов»¹⁶³. Каталог библиотеки школы св. Павла, опубликованный С. Найтом в приложении своей книги, не может помочь в исследовании, поскольку он был составлен в начале XVIII в. после нескольких пожаров, в огне которых библиотечный фонд сильно пострадал. Тем не менее, важно отметить наличие в нем нескольких экземпляров венецианского 1527 г. издания грамматики Теодора Газы¹⁶⁴. С другой стороны, можно допустить, что У. Лили, опираясь на собственный опыт, разработал свой, не дошедший до нас, учебник¹⁶⁵.

¹⁶¹*De ratione*. P. 114. Теодор Газа (1400—1478) — греческий ученый, эмигрировавший в Италию из Фессалоник, преподаватель древнегреческого языка в Ферраре, автор учебника греческой грамматики, опубликованного в Венеции в 1495 г.

¹⁶²Эразм перевел на латынь и опубликовал две из четырех частей этого учебно-го пособия: *Theodori Gazae grammaticae institutionis libri duo*. Bazle. J. Froben, 1516. О переводах Т. Газы есть похвальные отзывы в письмах Эразма. См.: ОЕ. II. Ер. 428; Ер. 428; III. Ер. 771. О роли Теодора Газы и других греческих ученых, оказавшихся в Европе после 1453 г. см.: *Reynold L.D., Wilson N.G. Scribes and Scholars*. Oxford, 1968.

¹⁶³Завещание У. Гроцина в сокращенном варианте см.: *McDonnell M.F. The History of St. Paul's School*. P. 44—46. Столь крупная закупка греческих книг была редким случаем для Англии. Ср.: в том же 1520 г. среди 200 томов, приобретенных оксфордским книготорговцем Д. Дорном, были всего две греческие книги — трагедии Аристофана и томик Лукиана.

¹⁶⁴*Knight S. The Life of Dr. Jonn Colet. Miscellanies*. № XXI. P. 409—426.

¹⁶⁵Первым англичанином — известным автором греческой грамматики был Н. Кленард, издавший в 1547 г. учебник, написанный на латыни. Один экземпляр *Grammatica Graeca* содержится в каталоге библиотеки школы св. Павла: *Knight S. The Life of Dr. Jonn Colet*. P. 424. В 1575 г. был создан более современный учебник Эдуарда Гранта, учителя Вестминстера. С 1597 г. до конца XIX в. стандартным пособием для всех английских школ служила грамматика У. Кемдена. Подробнее см.: *Clarke L. Classical Education in Britain*. P. 18.

После краткого элементарного курса грамматики у мальчиков надлежало развивать навык устной речи (“loquendi facultas”). На этой стадии обучения считалось необходимо чтение классической литературы и подражание образцам красноречия. По замыслу Эразма, его трактат должен послужить учителю «нитью Тесея в лабиринте авторов»¹⁶⁶. Учитывая возраст учащихся, Эразм предлагает принцип отбора авторов и предлагает программу литературного чтения: «Из авторов сначала тех следует усвоить, чья речь, кроме того, что является совершенно безукоризненной, еще и содержанием своим как бы приманкой привлекает учащихся. В этой категории я отдал бы первенство Лукиану, второе место — Демосфену, третье — Геродоту. Опять же, из поэтов первое место — у Аристофана, второе — у Гомера, третье — у Еврипида. Ибо Менандра, кому я, конечно, намеревался дать первое место, мы утратили. Опять же для обучения красноречию среди латинских авторов кто полезней Теренция? Чистый, безукоризненный и весьма близкий к обыденной речи, а также самым характером содержания приятен для юношества. Что до меня, то я нисколько не возражаю, если кто-либо полагает должным добавить к этому избранные комедии Плавта, очищенные от непристойностей. Следующее место будет у Вергилия, третье — у Горация, четвертое — у Цицерона, пятое — у Цезаря. Если кто-либо сочтёт важным присоединить Саллюстия, с этим я не стал бы очень спорить». Гуманист полагает, что «этих авторов вполне достаточно для изучения обоих языков»¹⁶⁷.

Приверженность принципу “imitatio”, характерного для Эразмовой ренессансной языковой доктрины и ее эстетики языка, обнаруживается и в педагогической концепции Колета. Испытав на себе тяготы средневековой методики с ее зубрежкой и бессмысленным механическим запоминанием, Колет решительно порвал с традицией. В своем учебнике латинской грамматики он провозгласил принцип аутентичности в обучении древним языкам: «Если человек хочет знать — как, каким способом <...> можно составлять словосочетания, предложения и длинные речи, знать все разновидности, различия и изменения в латинском языке (а они бесчисленны), говорить и писать на чистой латыни, понимать латинские книги, то пусть он сначала старательно читает и изучает хо-

¹⁶⁶De ratione. P. 112.

¹⁶⁷“Quo quidem in genere primas tribuerim Luciano, alteras Demostheni, tertias Herodoto. Rursum ex poetis primas Aristophani, alteras Homero, tertias Euripidi. Nam Menandrum, cui vel primas daturus eram, desideramus. Rursum inter Latinos quis vtilior loquendi auctor quam Terentius? Purus, tersus et quotidiano sermoni proximus, tum ipso quoque argumenti genere iucundus adolescentiae. Huic si quis aliquot selectas Plauti comoedias putet addendas quae vacent obscenitate, equidem nihil repugno. Proximus locus erit Vergilio, tertius Horatio, quartus Ciceroni, quintus C. Caesari. Salustium si quis adiungendum arbitrabitur, cum hoc non magnopere contenderim, atque hos quidem ad vtriusque linguae cognitionem satis esse duco” // De ratione. P. 115—116.

роших латинских авторов из избранных поэтов и ораторов и благородно подмечает, как они писали и говорили, и учиться всегда следовать им, не желая иных правил, кроме этих образцов»¹⁶⁸. Критерий отбора авторов для чтения в школе сформулирован Колетом в Уставе: «Я хотел бы, чтоб детей учили хорошей литературе, как на латинском, так и греческом языках, и читали хороших авторов, у которых истинно римское красноречие сочетается с мудростью» — заявлял Колет в Уставе¹⁶⁹. Несколько ниже он объясняет, что «истинно латинская речь» это латынь «Туллия, Саллюстия, Вергилия, Теренция»¹⁷⁰. Чисто гуманистическое требование “*bonae litterae*” далее сопровождается списком рекомендуемых авторов, «наиболее удобных и приемлемых для наилучшего овладения истинно латинской речью». Реестр включает имена Лактанция, Пруденция, Проба, Седулия, Ювенка, Баптисты Мантуана, то есть, за исключением последнего, христианских авторов IV—V вв. Ни один из них не принадлежит к периоду классической латыни, в списке отсутствуют имена греческих писателей. Этот парадоксальный список послужил причиной существования давней и поныне популярной традиции представлять Колета средневековым консерватором, противником гуманизма. Еще в 1915 г. А. Лич в классическом труде по истории средневековой английской школы утверждал, что соответствующий раздел Устава демонстрирует «несостоятельность Колета как критика классической латыни», это «не прогресс, а, скорее, реакция, не поддержка гуманизма, а поворот к теологической предвзятости»¹⁷¹. С мнением А. Лича солидаризируются современные историки. Например, К.С. Льюис считает, что «невозможно было выдвинуть более ужасной и более неразумной схемы!»¹⁷². По словам М.Л. Кларка, данное положение Устава «курьезно и вызывает легкое замешательство», поскольку «мы могли бы ожидать своего рода манифест гуманизма. То, что мы находим, — в некотором отношении не согласуется с тем, что традиционно включает в себя гуманизм»¹⁷³. Н. Орм, Д. Хэй, К. Клартон, Р.М. Огилви¹⁷⁴ подобным же образом оценивают программу Колета как попытку сохранения ортодоксального духа средневековой школы.

¹⁶⁸Coleti aeditio. A lytel prohome to the boke // *Lupton J.H.* Life of John Colet. Appendix B. P. 291.

¹⁶⁹Statuta Paulinae Scholae. P. 1044.

¹⁷⁰Ibid.

¹⁷¹Leach F. The Schools of Medieval England. L., 1915. P. 280.

¹⁷²Lewis C.S. English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama. Oxford, 1954. P. 160.

¹⁷³Clarke M.L. Classical Education in Britain. 1500—1600. Cambridge, 1959. P. 5.

¹⁷⁴Orme N. English Schools in the Middle Ages. L., 1973. P. 113; Hay D. Renaissance Essays. P. 162; Clarlton K. Education in Renaissance England. P. 55; Ogilvie R.M. Latin and Greek. A History of the Influence of the Classics on English. P. 5.

Как объяснить этот, действительно несколько неожиданный, список? И как соотносить его с рекомендациями Эразма, который не включил ни одного из христианских авторов в круг детского¹⁷⁵ чтения? Полагаем, что у нас нет достаточных оснований, чтобы согласиться с мнением А. Лича, (кстати, доньше не опровергнутым) о неспособности Колета оценить образцы истинно латинского красноречия? Как мы уже показали ранее, в сравнении с блестящими латинистами ренессансной эпохи, Колет не обладал совершенством элоквенции. Но простота слога и даже погрешности речи не могли существенно повлиять на способность критического подхода к древним авторам. Образованность Колета, блестящие ораторские способности, признанные современниками, в полной мере компенсировали указанные недостатки. Обозначенную Уставом литературную программу нельзя назвать и средневековой. В английских школах того времени круг детского чтения ограничивался сборником латинских сентенций и нравственных поучений (*“Disticha de Moribus ad filium”*), приписываемых Катону Старшему¹⁷⁶, и включал сочинения преимущественно английских авторов¹⁷⁷. Таким

¹⁷⁵Упоминания Отцов церкви — Амвросия, Иеронима, Оригена, Иоанна Златоуста, Василия Великого — содержатся в другом разделе, посвященном подготовке учителя (*De ratione*. P. 115—116). Детям их сочинения не рекомендованы.

¹⁷⁶В опубликованном недавно библиографическом справочнике сохранившейся детской литературы, изданной в Англии в 1470—1770 гг. (*Bibliography of British Books for Children & Adolescents. 1470—1770* / Ed. R.B. Bottigheimer. M., 2008), обнаруживаются сведения о неоднократных изданиях «Моральных дистихов» в указанный период, в том числе о лондонском издании 1476 г. Можно с уверенностью утверждать, что сам Колет в детстве изучал «Моральные дистихи». Язык «Дистихов», воспринимаемый школьной аудиторией как нормативный, далек от классических образцов и представляет собой типичную позднесредневековую латынь. На этом примере учился Колет и, возможно, ему Колет обязан своим шероховатым латинским стилем, который так и не был преодолен ни в университете, ни в *Grand Tour*. Переводы см.: *Дионисий Катон. Моральные дистихи* / Пер с лат., вступ. ст. Е.М. Штаерман // ВДИ. 1981. № 4; *The Distichs of Cato. A Famous Medieval Textbook* / Trans. from the latin, with introduction sketch by J. Wayland. Madison, 1922.

¹⁷⁷Упомянутый выше библиографический справочник детской литературы свидетельствует о неоднократных изданиях в XV—XVI вв. сатирических стихов и поэм Джона Лидгейта (ок. 1370—ок. 1450), энциклопедии «Зеркало мира», переведенных на английский У. Кэкстоном «Романа о Рейнаре-Лисе», «Истории Ясона и аргонавтов». Более половины списка занимают книги по правилам хорошего тона — «Книга воспитания» Джона Рассела (ум. до 1460), «Книга о куртуазии», правила застольного этикета «Мальчик, сидящий за столом». Данное обстоятельство подтверждает общую характерную для конца Средневековья тенденцию обращения школы к воспитанию «цивильности». Подробнее см.: *Medieval Literature for Children* / Ed. D.T. Kline. N.Y., 2003. P. 63—92; о Джоне Расселе и его сочинении подробнее см.: *Russell J. Boke of Nurture* // *Early English Meals and Manners* / Ed. F.J. Furnivall. L., 1868 (repr. 1894, 1904, 1931). P. 1—123; *The Babees' Book. Medieval Manners for the Young* / Trans. E. Rickert and L.J. Naylor. Cambridge, 2003. P. 26—39.

образом, в обычной грамматической школе возможности для латинских штудий были ограничены.

Полагаем, что включение в учебную программу только раннехристианских авторов связано с принципиальной позицией Колета, обозначенной в Уставе: «посредством этой школы следует особенно усилить знание и почитание Бога и Господа нашего Иисуса Христа и воспитание праведных христианских нравов». Рекомендованный Эразмом список чтения не способствовал достижению данной цели, поэтому Колет разрабатывает свой. Первым в списке обозначен Фирмиан Луций Цецилий Лактанций (ок. 250—ок. 325 гг.) — христианский апологет, богослов, первый церковный историк на латинском Западе. Получив прекрасное классическое образование, Лактанций был учителем риторики в Никомедии и Трире. Он был последователем Иустина, Климента, Оригена, столь почитаемых Эразмом и Колетом Отцов церкви, для которых античная культура в ее наиболее зрелых формах была если не сестрой, то, во всяком случае, ближайшей родственницей христианства¹⁷⁸. Устав не содержит рекомендаций относительно конкретных трудов этого мыслителя. Вероятно, имелось в виду известное сочинение «Божественные установления», посвященное императору Константину и предназначенное для чтения в кругах позднеримской интеллигенции, еще привязанной к античным ценностям¹⁷⁹. Лактанций представлял христианство в интеллектуально привлекательной и литературно совершенной форме, доказывая его истинность с учетом римской системы ценностей. Лактанций нашел такой вариант интегрирования христианской религии и античной образованности, к которому стремился и Колет. Особенно близки были Колету рассуждения христианского ритора о том, что мудрость не может быть в единстве с «религией богов», а только с религией одного Бога¹⁸⁰; о «разум не может наделить человека благочестием»¹⁸¹. За свою страсть к изяществу речи этот учитель риторики получил прозвище «христианского Цицерона», однако протестовал против чрезмерного увлечения «красотой и изыском слов», ненужных в проповеди истины¹⁸². К тому же сочинение Лактанция, рассчитанное на широкий круг читателей, не отличалось теологической умудренностью и философской глубиной, что оправдывало его использование в школьной аудитории и с сугубо методической точки зрения.

¹⁷⁸Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С.127.

¹⁷⁹См. русский перевод В.М. Тюленева: *Лактанций. Божественные установления* // Тюленев В.М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 205—317.

¹⁸⁰Лактанций. Божественные установления. Книга IV. 3—5. С. 270—271.

¹⁸¹Там же. 3—5. С. 270.

¹⁸²Там же. Книга III.1. С. 259—260.

Следующим в списке был Аврелий Пруденций Клемент (348—410) римский христианский поэт, известный в Средние века как «христианский Пиндар». Вероятно, ученикам была рекомендована его «Психомохия» (“Сражение за душу”), где впервые в европейской культуре аллегорически изображается борьба добродетелей и пороков, использовавшаяся как учебник еще Алкуином в VIII в. В школьной жизни могла найти применение также «Книга гимнов» — собрание гимнов для повседневной молитвы. Пруденций удачно подражал эпическим и лирическим формам классических поэтов Рима, что могло помочь ученикам в овладении гуманистическим принципом *imitatio*. По тщательной отделке выражений и изяществу форм Пруденция ставили наряду с Горацием. Эразм в “*De ratione studii*” также отмечал достоинства поэзии Пруденция, называя его «первым среди христианских поэтов, поистине достойным изучения»¹⁸³ в школе. Добавим, что Роттердамец написал комментарий к поэмам Пруденция «О распорядке дня» и «О венцах», изданных дочерью Т. Мора Маргарет Мор-Ропер в издательстве Фробена в 1524 г.¹⁸⁴

Третий в списке авторов — Марк Валерий Проб, римский грамматик времен Нерона, который известен критическим изданием текстов римских поэтов Теренция, Вергилия, Лукреция, Горация, Персия. Вероятно, Колет рекомендовал его поэму «Центоны из Вергилия», где строки римского поэта, вырванные из их контекста, составляли стихотворное поурри на тему жизни Христа. Это сочинение отвечало общей концепции школы, нацеленной на воспитание личного благочестия через подражание Христу.

Седулий (IV—V вв.) известен как самый яркий христианский поэт позднеантичного времени; подражая классическим образцам, писал на прекрасной латыни, не теряя индивидуальности и христианского содержания. Ученикам могла быть предложена его поэма «Пасхальная песнь», пять книг которой излагали содержание Священного Писания. Седулию принадлежит небольшое стихотворение, описывающее двенадцатилетнего отрока Иисуса, беседующего с учителями в Иерусалимском храме. Последний сюжет мог служить иллюстрацией к интерьеру классной комнаты, где над креслом главного учителя была помещена статуя отрока Иисуса, а над статуей — образ Бога-Отца и евангельские слова «Его слушайте»¹⁸⁵.

¹⁸³De ratione. P.125.

¹⁸⁴Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М., 1964. С. 68—76. О нем: Цветков П.И. Аврелий Пруденций. М., 1890.

¹⁸⁵«Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте» (Мф. 17.5). Внутреннее убранство школы описано Эразмом в биографии Колета, (Vitaе. 518: 353). Образ Иисуса послужил Эразму темой для стихотворной серии “*Carmina Scholaria*” из 5 стихотворений. Одно из них (№ 86) являлось одновременно надписью на стене под упомянутой статуей: «Мальчики, прежде всего у меня поучитесь / И чистым следуйте нравам моим, / Знаний добавив благих». Стихотворения № 87 и 89 могли служить тем же целям: Эразм Роттердамский. Стихотворения. С. 168—170.

Другой учитель риторики, поэт IV в. Гай Веттий Аквилин Ювенк написал гекзаметрический парафраз «Евангельская история» (в 4 книгах). Это стихотворное переложение Евангелия от Матфея. В Прологе автор впервые сравнил апостола Марка с орлом, апостола Луку — с быком, апостола Иоанна — со львом, а Матфея изобразил со свитком законов. Впоследствии эти символические образы четырех евангелистов часто воспроизводились в памятниках средневековой культуры¹⁸⁶. Вероятно, Колет находит полезным изучение поэмы Ювенка и с точки зрения риторики. Автор подражал Вергилию, Овидию, Горацию, сочетая верность духу Евангелия с изяществом стиля и колоритом латинских героических поэм.

Из числа современных ему авторов выбор Колета пал на Баптисту Мантуана (1447—1516), воспитателя детей герцога Гонзага, ценителя античной поэзии, чья поэма «Буколики», написанная в подражание эклогам Вергилия, была широко известна в ренессансных кругах как в Италии, так и за ее пределами¹⁸⁷. В числе прозаических трудов этого автора наиболее популярными являлись духовные сочинения «О терпении» (“*De patientia*”), «О блаженной жизни» (“*De vita beata*”), а также комментарии на псалмы. Генерал ордена кармелитов, Баптиста Мантуан осуществлял реформу ордена, направленную на внутреннее обновление монашеской жизни, что также импонировало Д. Колету.

Таким образом, нетрудно увидеть, что Колетов отбор авторов для школьного чтения был обусловлен принципиальными соображениями. Произведения всех перечисленных поэтов имеют общую черту — с христианством они связаны содержанием, а с античностью — формой, являясь образцом подражания классической латыни. Ренессансный девиз “*ad fontes*” христианский мыслитель Колет перенес в сферу раннехристианской учености и трансформировал его в призыв изучать не столько античную, сколько христианскую древность. Подходя к оценке учебной программы именно с этих позиций, трудно упрекнуть ее автора в некомпетентности и непоследовательности. Упомянутые авторы отвечали главному критерию отбора — сочетание в их произведениях истинной мудрости и латинского языка, не испорченного позднейшими наслоениями¹⁸⁸.

¹⁸⁶С некоторыми коррективами, например, символом апостола Иоанна стал орел, а Марка — лев.

¹⁸⁷Современное издание см.: *Baptista Spagnuoli Mantuanus. Adulescentia: The Eclogues of Mantuan / Trans. and ed. L. Piepho. N.Y., 1989.* Поэму Баптисты Мантуана хорошо знал и цитировал Шекспир; она использовалась в школах и во времена Елизаветы; о влиянии Баптисты Мантуана на английский ренессансную поэзию см.: *Piepho L. Holofernes' Mantuan: Italian Humanism in Early Modern England. N.Y., 2001.*

¹⁸⁸Не последний по значению факт, способствовавший включению данных книг в Устав — их доступность. Известно, что в 1502 г. приемлемое для школ издание христианских поэтов IV—V вв. вышло в типографии Альда Мануция в Венеции; в 1503 г. был издан Баптиста Мантуан, неоднократно переиздававшийся в XVI столетии.

В связи с данным сюжетом необходимо упомянуть об одном инциденте, описанном Колетом в письме Эразму. В 1511—1512 г. непростые отношения Колета с его соборным капитулом переросли в открытый конфликт. В начале 1512 г. капитул попытался вернуть себе утерянные права и привилегии, обратившись к епископу Лондона. Посетив школу в марте 1512 г., епископ Фитцджереймс, по словам Колета, «поносил ее перед большим стечением народа», объявляя, что это «не просто бесполезное заведение, но даже вредное, хуже того <...> — храм поклонения идолам». Колет предположил: «Это, я полагаю, он сказал потому, что здесь изучают поэтов»¹⁸⁹. Данный казус дает косвенное основание предположить, что в школе изучали и языческих — греческих и латинских — поэтов и ораторов. Добавим к нему еще несколько, но надо признать, довольно шатких, аргументов. Во-первых, Колет завершил соответствующую главу Устава призывом к учителям «учить детей наилучшим образом и обучать греческому языку и литературе, латыни и латинской литературе»¹⁹⁰. Если учитель руководствовался принципом “*imitatio*”, то на уроках в качестве иллюстративного материала, вероятно, могли использоваться тексты, созданные носителями языка. Прямым подтверждением тому служит каталог школьной библиотеки. Хотя он был составлен в начале XVIII в. после нескольких пожаров, в огне которых библиотечный фонд сильно пострадал, тем не менее, в нем можно обнаружить два экземпляра издания поэм Горация и Теренция, опубликованных в Риме в 1475 г. и наверняка изучавшихся в школе во времена Колета. Фонд библиотеки содержит также издание трудов Вергилия 1512 г., лейденское 1513 г. издание шестнадцати сатир Ювенала, томик речей Цицерона 1518 г. издания¹⁹¹. Видимо, помимо христианских, в школе читали латинских авторов классического периода. Во-вторых, У. Лили в «Песни о нравах» (1510) упоминал произведения Теренция, Вергилия, Цицерона, которых ученики будут читать после усвоения восьми частей речи. Отсутствие имен греческих авторов в данном списке можно объяснить обстоятельством, что «Песня» являлась составной частью учебника латинской грамматики Колета¹⁹². В-третьих, согласно каталогу, из книг, приобретенных во времена Колета, сохранился том Гомера, изданный в Риме в 1517 г.¹⁹³ Ученики могли пользоваться также личной библиотекой настоятеля, содержавшей сочинения греческих

¹⁸⁹“*Vnum tibi significo ridiculum, quendam episcopum (vti acceperam) et eum qui habetur ex sapientioribus. in mango hominum conuentu nostram scholam blasphemasse dixisseque me erexisse rem inutilem; imo malam. imo etiam (vt illius verbis vtar) domum idolatriae. Quod quidem arbitrator eum dixisse. Propterea quod illic docentur poetae*” // OE. I. P. 508. Ep. 258.

¹⁹⁰Statuta Paulinae Scholae. P. 1045.

¹⁹¹См. публикацию каталога в приложении к монографии С. Найта: *Knight S. The Life of Dr. John Colet. Miscellanies. № XXI. P. 413.*

¹⁹²Watson F. *The English Grammar Schools to 1660. P.107.*

¹⁹³*Knight S. The Life of Dr. John Colet. Miscellanies. № XXI. P. 424.*

писателей и поэтов, о чем шла речь в завещании Колета¹⁹⁴. Наконец, еще одним свидетельством в пользу нашего предположения является содержание Устава школы в Ипсвиче, который, как явствует из документа, был составлен по образцу и с учетом опыта школы Колета. Учебная программа этой школы рекомендовала в третьем классе чтение басен Эзопа, в четвертом Вергилия, в пятом — Цицерона, в шестом — Саллюстия и Цезаря, в седьмом — Горация и Овидия, в восьмом — “another ancient authors”¹⁹⁵.

Приведенные аргументы позволяют сделать ряд выводов. Во-первых, сопоставление рекомендаций Эразма и Колета по программе литературного чтения в школе показывает существенное различие их позиций в отношении античного наследия. Если в трактате «О способе обучения» акцентируется внимание на классических античных авторах, а чтение христианских текстов детьми не предполагается, то в Уставе Колета последним отдается предпочтение, в то время как классическая литература не рекомендуется прямо. Наличие в учебной программе школы св. Павла раннехристианских поэтов объясняется не стремлением сохранить средневековый характер образования или некомпетентностью Колета. Его специфическое отношение к культурному наследию прошлого следует воспринимать в контексте усилий по возрождению христианской духовности. Основание им грамматической школы св. Павла — задумывалось им как составная часть реформы общества в духе христианского просвещения. Как будет показано далее, в разделе, посвященном «Соборной проповеди», Колет полагал, что реформированное духовенство должно стать инициатором и руководителем реформы светской части общества, которую следовало проводить через пропаганду образованности и высокой нравственности в духе подражания Христу. Устав школы показывает, что Колет приступил к реализации своего замысла. Во-вторых, круг чтения учащихся школы св. Павла включал не только произведения раннехристианских, но и языческих латинских и греческих авторов, причем классическая литература составляла существенный ингредиент учебной программы. Вероятно, сказалось влияние У. Лили, Эразма и других гуманистов, принимавших участие в детище Колета. Возможно, декан признал справедливость позиции Эразма, обозначенной в «Энхиридионе», о том, что «полезно прикоснуться ко всем языческим сочинениям, по крайней мере, <...> умеренно, осторожно и с выбором, кроме того, бегло и попутно, не останавливаясь на них, и, наконец, — а это главное — если все это приводит ко Христу»¹⁹⁶.

¹⁹⁴Testamentum Ioanni Colleti. Decani ecclesiae cathedralis St. Pauli Londinensis // Knight S. The Life of Dr. John Colet. P. 401.

¹⁹⁵Устав школы в Ипсвиче в форме приветственного адреса ее основателя кардинала Уолси учителям опубликован в издании: Watson F. The Old Grammar Schools. L., 1969. P. 9—26.

¹⁹⁶Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина. С. 101—102.



Глава V
Теология Дж. Колета
и Реформация



Проблема оправдания в сотериологии Дж. Колета.

Для корректного определения места, занимаемого Дж. Колетом в общем спектре сторонников церковной реформы, необходим анализ его теологических взглядов по проблемам, которые в эпоху Реформации стали предметом острых межконфессиональных споров. К их числу относятся проблемы оправдания, соотношения божественного предопределения и свободы воли человека.

Доктрина оправдания является одним из аспектов христианской сотериологии и тесно связана с другими проблемами и терминами, в совокупности раскрывающими опыт искупления через Христа. К числу этих близких сотериологических тем можно отнести концепцию благодати и милости, доктрины о человеческой природе, о грехе, о предопределении, о свободе воли. Однако в творческом наследии Дж. Колета из всего ряда сотериологических проблем именно доктрина оправдания достигла наибольшей степени разработанности, хотя и не осознавалась столь остро, как это будет свойственно спорам об оправдании в эпоху Реформации. На исходе Средневековья доктрина оправдания в силу ряда причин стала наиболее обсуждаемой, выйдя далеко за границы академического богословия. Во-первых, эсхатологические настроения общества, усилившиеся в канун Реформации, придали особую актуальность поискам ответа на вопрос о том, что должен сделать грешный человек, чтобы спастись¹. К тому же, чрезвычайную остроту восприятию проблемы спасения добавили индивидуализм Ренессанса и «открытие» Нового Завета, которые побудили осознать ее как проблему индивидуальную, требующую выстраивания правильных, возможно, независимых от официальной церкви, отношений отдельного человека с Богом. Во-вторых, эпоха Возрождения принесла интерес к раннехристианскому наследию, особенно трудам апостола Павла². А в его Посланиях Римлянам и Галатам вопросы, связанные с оправданием, занимают заметное место. В-третьих, церковь не имела доктринально разработанного ответа на вопрос верующих о спасении — более чем за тысячу лет не было произнесено авторитетного суждения церкви по этому вопросу. Доктрина оправдания являлась излюбленной темой споров между средневековыми богословами, в результате чего получило распространение непропорционально большое число суждений по данному вопросу³. Официальная церковная

¹ *George T. The Theology of the Reformers. Nashville (Tenn.), 1988. P. 51—79.*

² *Stendahl K. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West // Paul among Jews and Gentiles. Philadelphia, 1983. P. 78—96.*

³ В 418 г. Карфагенский собор рассматривал этот вопрос. Отдельные предложения были внесены на Втором Оранжевом соборе в 529 г. Второй Оранжевый собор и его решения были неизвестны средневековым богословам. Представляет-

оценка — какое из них было «богословским мнением», а какое — «все-ленской догмой» — не была вынесена. Есть веские основания подозревать, что отсутствие однозначного ответа церкви на вопрос об условиях спасения связано не только с его сложностью, но и финансовыми интересами папства⁴. Указанные обстоятельства, в сочетании с естественным желанием Колета как комментатора Павла выяснить истинный смысл слов апостола⁵, обусловили интерес декана к доктрине оправдания. Однако этот интерес не был академическим. Как педагога и проповедника его привлекали преимущественно вопросы индивидуальной духовности, индивидуального и коллективного благочестия, личной ответственности верующего перед Богом и роли церкви в процессе спасения. Сотериологические взгляды Колета можно исследовать на основе нескольких пассажей из толкований Посланий апостола Павла Римлянам и Коринфянам, отдельных высказываний в парафразе «Иерархий» Дионисия Ареопагита и трактате «О таинствах церкви». Это исследование, однако, затруднено тем обстоятельством, что суждения Колета разрозненны и всегда обусловлены определенным контекстом. Было бы некорректным, обнаружив выражение «Жизнь вечная достигается оправданием одной верой»⁶ назвать Колета сторонником протестантской концепции “*sola fide*”. Не внимание к контексту может привести к ошибочной интерпретации.

Анализ доктрины оправдания логичнее всего осуществить в соответствии со структурой общей классической формулы оправдания, утвердившейся в протестантизме в XVI столетии: грешник оправдывается благодатью ради Христа через веру. В этой формуле ключевыми являются такие теологические понятия как вера, оправдание, благодать. Католическая и протестантская трактовки каждого из этих выражений различались⁷. Соответственно, исходным пунктом наших рассуждений должен стать анализ представлений Колета о вере. Он использует термин «оправдывающая вера» (“*fides justificans*”)⁸, получивший широкое распространение в

ся, что собор был «открыт заново» в 1546 г. Подробнее см.: *McGrath A.E. Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification. Cambridge, 1986. V. 1—2.*

⁴ Доктрина об оправдании была связана с положением о роли церкви как посредника между человеком и Богом и затрагивала идеи о чистилище, сокровищнице благодати, индульгенциях, авторитете папы, обсуждение которых чрезвычайно болезненно воспринималось папством. Подробнее о доктрине оправдания в эпоху Реформации см.: *George T. The Theology of the Reformers. Nashville (Tenn.), 1988. P. 51—79; Terrish B.A. By Faith Alone: Medium and Message in Luther's Gospel. // The Old Protestantism and the New. Edinburgh, 1982. P. 69—89; Loewenich W. Von Martin Luther: The Man and his Work. Minneapolis, 1986.*

⁵ Сам Колет писал: «Я постарался, насколько смог, с Божьей помощью выразить его (Павла) слов истинное значение» // *Ad Romanos. P. 227.*

⁶ “*Vita eterna erit ex iusticia fidei sola*” // *Ad Romanos. 1—5. P. 209.*

⁷ Подробнее см.: *Произ Р.Д. Оправдание и Рим / Пер. В. и А. Байдак. М., 1999.*

⁸ *Ad Romanos. 1—5. P. 248.*

лютеранской теологии. Если Колет признает, что оправдывает вера, важно проверить, какой смысл он вкладывает в понятие «оправдывающей веры». Как известно, семантика этого термина, важного в условиях конфессиональной полемики, и его отношение к оправданию грешника по-разному определялась католиками и протестантами⁹. Схоластическое учение о вере было разработано в деталях и включало, помимо ее дефиниций, различные аспекты — виды веры, объект веры, соотношение с благодатью, роль веры в оправдании. Не вдаваясь в детальный анализ католического учения о вере, обратим внимание на следующие моменты. Во-первых, для схоластики, в частности для Фомы Аквинского, было характерно эпистемологическое понимание веры. Так, развивая классическое новозаветное (Евр. X:1) определение веры как «осуществления ожидаемого и уверенности в невидимом», Аквинат, акцентируя веру как свойство ума, добавляет: «Вера это состояние ума, посредством которого в нас начинается вечная жизнь, побуждающее рассудок соглашаться с невидимым»¹⁰. Во-вторых, при развитой в католическом вероучении классификации различных видов веры¹¹, в данном случае важно различие Аквинатом “*fides informis*” («веры бесформенной», которая может сочетаться с грехом) и “*fides formata cum charitate*” («веры, сформированной любовью»). Только последняя считается оправдывающей верой¹². В-третьих, вера является одной из добродетелей души, которая вливается наряду с двумя другими — надеждой и любовью. Эти влитые добродетели вместе составляют начало пути оправдания. Наконец, оправдание грешника достигается не одной верой, но, верой, соединенной с добрыми делами¹³.

⁹ Произ Р.Д. Оправдание и Рим. Гл. 10—12.

¹⁰ “*Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis faciens intellectum assentire non apparentibus*” // *Summa Theologiae*. 2. 2. Quaest. 4. Art. 1.

¹¹ См., например, типичный образец такой классификации в “*Theologia moralis et dogmatica*”, где этому вопросу посвящен особый раздел (“*De divisione fidei*”) трактата “*De Fidei*” (Т. II. P. 15), где рассматривается вера: “*habitualis et actualis; explicita et implicita; interna et externa; formata seu vivam et informata seu mortuum*”.

¹² “*Fides autem per quam a peccato mundatur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Christi nobis applicetur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad effectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi*” // *Summa Theologiae*. 3. Quaest. 49. Art. 1. («Вера же, через которую от греха освобождаются, не есть вера бесформенная, которая может быть даже с грехом, но вера оформленная любовью. Через нее страдание Христа к нам прилагается, не только в том, что касается понимания, но также действия. Так грехи отступают перед совершенством Христа»).

¹³ Тридентский Собор, ссылаясь на апостольское (Иак. 2:24) утверждение о том, что «человек оправдывается делами, а не верою только», определил: “*Si quis dixerit, sola fide impium justificari: anathema sit*” // *Canones et Decreta*. Sess. VI. Canon IX. P. 30. («Если кто-либо скажет, что одной верой грешник оправдывается, да будет анафема»).

В свою очередь, в протестантском осмыслении оправдывающей веры следует выделить два положения, наиболее очевидно расходящиеся с католической доктриной оправдания: во-первых, понимание веры как уверенности (смелости) в обетованиях Божиих, упования и уверения в Божией благодати и спасении¹⁴; во-вторых, понятие «личной» или «индивидуальной» веры “*fides specialis*”, соединяющей верующего с Христом, в противовес общей вере “*fides generalis*”¹⁵. Эти аспекты протестантского понимания термина «оправдывающая вера» были преданы анафеме в “*Canones*” Тридентского Собора¹⁶. В противоположность лютеранской доктрине, решения Собора традиционно описывают оправдывающую веру как влитую добродетель и как веру, сформированную любовью¹⁷.

С учетом этой полемики уместно и в доктрине оправдания Колета обратить особое внимание на его понимание веры. Вполне закономерно, что толкованию данного слова посвящен целый ряд страниц в IV главе “*Ad Romanos*” 1—5, так как именно в этом разделе Колет объясняет Пав-

¹⁴ «та вера, которая оправдывает, не является только лишь знанием истории [не является только тем, что я знаю повествования о рождении Христа, о Его страданиях и т.д., (что знают и демоны)] <...> Это уверенность или уверенное упование сердца, когда всем своим сердцем я считаю верным и истинным обетование Божье, в котором мне, через Посредника Христа, предлагаются прощение грехов, благодать и полное спасение] <...> Вера заключается в том, что <...> сердце утешается и совершенно уверено в том, что Бог преподносит нам дар, а не мы Ему, и что Он изливает на нас сокровище благодати во Христе» // *Apologia*. IV. 48. См. также: *Apologia*. IV. 45; 62; 79; 118; «Такой вере мы приписываем оправдание и возрождение, поскольку она освобождает от терзаний и беспокойств»; *Формула согласия. Детальное изложение*. 12: Вера [оправдывающая] — это живое, смелое [твердое] упование на милость Божью» // *Apologia*. XII. 60.

¹⁵ «...наши оппоненты, говоря о вере <...> понимают под верой не то, что оправдывает, но лишь общую веру в то, что Бог существует, а также в то, что порочным людям обещано наказание [что существует преисподняя] и т.д. Вдобавок к этой вере мы требуем, чтобы каждый веровал, что его грехи прощены ему. Мы говорим об этой особой вере» // *Apologia*. XII. 60. См. также важное утверждение Ф. Меланхтона: «...эта особая вера, которой человек верует, что ради Христа его грехи отпущены ему» // *Apologia*. IV. 45. О противопоставлении “*fides specialis* и *fides generalis*” см. *Theologia moralis et dogmatica*. P. 451—452.

¹⁶ «Если кто-нибудь скажет, что оправдывающая вера есть лишь одна уверенность в Божией милости, и что лишь только этим упованием мы оправдываемся, да будет анафема» // *Canones et Decreta*. Sess. VI. Canon XII. P. 31. Опровержению протестантского понимания оправдывающей веры посвящены также *Cap. IX*, озаглавленная «О тщетной уверенности еретиков» (“*De vanam confidentiam Haereticorum*”), а также *Canon XIII, XIV* (P. 25, 31).

¹⁷ «В названном оправдании вместе с отпущением грехов человек получает, ради Христа, к которому он прививается, все эти дары, вливаемые одновременно веру, надежду, любовь. Ибо вера не может ни объединить совершенно со Христом, ни соделать человека живым членом Его Тела, если не добавлены надежда и любовь» // *Canones et Decreta*. Sess. VI. *Cap. VII*. P. 25—26.

лово понимание спасения через веру. Предваряя интерпретацию суждений апостола об оправдании через веру, Колет пытается проследить этимологию слова “fides” и замечает, что в античной культуре это слово не имело отношения к религии, зато употреблялось в философском и правовом обиходе в значении «верность»: «У латинских авторов слово “fides” собственно означает стойкость и правдивость в словах и принятых на себя обязательствах, потому что сказанное делается. Показывать верность означает нерушимо обещать»¹⁸. Здесь имеется в виду Цицерон, поскольку именно его определение понятия “fides” Колет приводит почти дословно¹⁹. Второе значение слова fides у древних же авторов — вера в невидимое (“credulitas”)²⁰. Итак, из многих значений понятия Колет выделяет два — вера как верность, и вера как доверие и уверенность в невидимом. По его мнению, именно в этих смыслах “fides” вслед за античными авторами используется христианскими теологами, например, Августином²¹, а также употребляется в Священном Писании:

«Мы должны заметить, что Писание, особенно Новый Завет, использует слово fides беспорядочно. В одном случае слово fides означает постоянство в словах и обязательствах, когда я обещаю, что исполнится то, что было сказано; то, что ты пообещал, на деле осуществляется. Из-за такого [понимания] веры сам Бог называется верным. У Павла где-то в другом месте есть: «Бог верен». В ином смысле fides означает доверие и уверенность. Поэтому «верить» значит «иметь веру в слова и дела»; отсюда слова «доверчивые», то есть легко верящие, «доверие», то есть готовность дове-

¹⁸ “Apud Latinos auctores fides proprie est dictorum et conventorum constantia et veritas, quia fiat quod dictum est. Dare fidem est sancto promittere” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 230. Также см. P. 261.

¹⁹ “Fundamentum est autem iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas. Ex quo quamquam hoc videbitur fortasse cuiquam durius, tamen audeamus imitari Stoicos, qui studiose exquirunt, unde verba sint ducta; credamusque quia fit, quod dictum est appellatum fidem” // *Cicero*. *De officiis*. I. VII. 23. («Далее, основание для справедливости — верность, то есть стойкость и правдивость в словах и принятых на себя обязательствах. Итак, хотя это кое-кому, быть может, покажется трудным, все-таки решимся подражать stoикам, ревностно старающимся узнать происхождение слов, и поверим тому, что верность была названа так потому, что сказанное делается»).

²⁰ “Item apud eosdem aliquando fides pro credulitate ponitur, ejus quod non videtur” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 230.

²¹ “Ita apud nostros theologos accipitur” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 230. Августин определяет слово “fides” подобно Цицерону как верность: “Fides appellata est ab eo quis fit quod dicitur. Duae syllabae sonant, cum dicitur fides: prima syllaba est a facto, secundo a dicto”, и как веру в невидимое (*In Evangelium Ioannis Tractatus*. XL; LXXIX): “Quid est enim fides nisi credere quod non vides; Haec est enim laus fidei, si quod creditor, non videtur”. Ср.: “Augustinus scripsit fidem virtutem qua creduntur quae non videntur” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 230—231. («Августин писал, что вера это добродетель, которой мы верим в невидимое»).

риться, и «вероятное», то есть заслуживающий доверия. «Иметь веру» значит «верить». «Я верю» означает «я доверяю», «возлагаю надежду». Его противоположностью является «не доверять». От слова «вера» [происходят] «доверие» и «уверенность», то есть рассудительная смелость; однако [«уверенность»] никогда не означает безотчетной смелости. [Итак], в Священном Писании *fides* иногда означает ясное доверие истине Божией, а иногда, и чаще всего, — уверенность и надежду на могущество Бога; ее противоположностью является «безнадежность», «разрушение надежды»²².

Именно эти аспекты веры выделял и апостол Павел²³, что, видимо, и определило мнение Колета.

Важно подчеркнуть, что свойственный схоластам, Фоме Аквинскому, в первую очередь, интеллектуалистский подход к вере как эпистемологической (познавательной) категории был чужд Колету. Он принял попытку возродить библейское понимание веры как элемента сотериологического, заслоненного стремлением средневековой схоластики к правильному знанию о Боге²⁴. В своей концепции веры Колет делал акцент исключительно на ее спасительной ценности. Именно веру как одну из добродетелей души Колет имеет в виду, когда, подчеркнув силу благодати, превосходящей грех, продолжает: «И добродетель, несомненно, намного сильнее животворит, нежели грех разрушает»²⁵. Эта животворящая добродетель — вера.

Второе ключевое понятия сотериологической концепции — понятие оправдания, которое Колет передавал словами “*justitia*”, “*justificatio*”²⁶. Тер-

²² “Nec annotandum est quia sacra scriptura et maxime novum testamentum confuse usurpat hoc verbum *fides*. Quae *fides* uno significato est dictorum et conventorum substantia et veritas, dicto quos *fiat* quod dictum est, et in re prestitur quod sancta promiseris. Ita ipse Deus *fidelis* dicitur ab hac fide. Apud Paulum est alibi: *fidelis* est Deus. Alio significato est *credulitas*, et *adhibitio fidei*. Nam credere est dictis vel factis fidem habere; a quo *creduli*, facile credentes, et *credulitas*, credendi *facillitas*, et *credibile*, verisimile credendum. Fidem autem habere est *fidem*. Fido *significat* *credo*, *spem pono*. Huius contrarium est *diffido*. A fide, *fidencia* et *fiducia*, *considerate audacia*; tametsi nonnunquam *temerarium audacitatem* significant. In sacris litteris aliquando *fides* significant *credulitatem* *claram veritate Dei*; aliquando, et multo frequentissime *fiduciam* et *spem in potentia Dei*; eius contrarium est *desperatio* et *spei depositio*” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 261.

²³ Классическим новозаветным определением веры считается Евр. XI:1: «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом».

²⁴ Попытка соотнести два различных понимания веры проявилась в переписке Дж. Колета с М. Фичино по поводу проблемы интеллекта — воли. Склонность Колета рассматривать веру не в интеллектуалистском, а сотериологическом ключе послужила, как нам представляется, главной причиной расхождения его с М. Фичино.

²⁵ *Ad Romanos*. P. 142.

²⁶ Буквальный перевод “*justitia*” на русский язык (правосудие, справедливость) и новейшие коннотации термина не дают возможности уловить связь, существующую между латинскими словами “*justitia*” и “*justificatio*” (оправдание).

мин «оправдание» означает установление правильных отношений с Богом, или приобретение праведности в глазах Божиих. Как грешник может прийти к таким отношениям? Как стать праведным, т.е. оправданным? Исходным моментом рассуждений Колета о сути оправдания является признание испорченности (но не уничтожения) человеческой воли и неспособности грешника преодолеть отделяющую его от Бога пропасть греха в одиночку. В «Ad Corinthianos» он противопоставляет людей, которые «по своей собственной природе злы, немудры, нечисты — ничто», и Бога, который «со своей стороны, само бытие, сама мудрость, сама чистота, сама благость»²⁷. Для Колета этот разрыв между Богом и человеком является не столько нравственной категорией, сколько онтологической, следствием иерархической структуры бытия. Нет способа подняться с низшей ступени на высшую, кроме призыва сверху. В парафразе «Небесной иерархии» Ареопагита автор резюмирует свои длиннейшие размышления на эту тему: «В уподоблении Богу состоит всё стремление всех духовных существ. Бог первым своей властью уподобляет себе те существа, которые близко к нему [пребывают] (т.е. ангелов — Л.С.); уподобившись, они, по порядку, уподобляют Ему других. Так продолжается отведение божественности от чина в чин, от иерархии в иерархию, от лучших творений в худшие, сообразно способности каждого для обожения всех»²⁸. В маргиналиях на «Epistolae» М. Фичино он неоднократно акцентирует внимание на инициативе Бога, который Сам начинает процесс оправдания. Комментируя обсуждаемый Фичино сюжет о восхищении апостола Павла на третье небо, Колет подчеркивает, что «люди, насельники этой земли, не могут подняться к небу, если некая небесная сила не восхитит их. Воздвигать нас — целиком дело Бога, а не наших усилий; Бог воздвигает нас и берет на небо тех, кого, сильнее любит»²⁹. Следуя за Павлом в характеристике разрушительных послед-

²⁷ «Sunt homines suapte natura mali, insipientes, impuri, nihili. Deus autem ipse ipsum est esse, ipsa puritas, ipsa sapientia, ipsa bonitas» // Ad Corinthianos. P. 86.

²⁸ «Totus conatus omnium spirituum est referre Deum. Deu imprimis potenter assimilata quae vicina sunt ei; assimilata deinceps assimilant. Ita pergit derivatio deitatis ab ordine in ordinem, et ab hierachia in hierarchiam, et a melioribus creaturis in deteriores, pro capacitate cujusque, in deificationem omnium» // De caelesti hierarchia. P. 173—174. На наш взгляд, точен именно такой перевод, с использованием предлога «в» — «от чина в чин» — вместо более логичного «к» — «от чина к чину». Если в первом случае благодать понимается как нечто вводимое внутрь и превращающееся во внутреннее содержание, то во втором — как нечто внешнее, снаружи присоединяющееся, располагающееся рядом. Как показывает исследование, Колет был сторонником августирианской трактовки благодати как реальной божественной силы, изнутри преобразующей человека. Подробнее см. ниже.

²⁹ «Homines terreni huius orbis terrarium incolae in celum gradus non ascendunt quidem, nisi eos celestis potestas attraxerit. Est res tota in tractu Dei non in conatu nostro. Trahit autem ille et rapit quos amat ardentius» // Marginalia. De raptu Pauli ad tertium caelum. 41. P. 106—107.

ствий греха Адама (Рим. 5:12 — 21), Колет прибегает к излюбленному, но, надо признать, неоригинальному, образу греха как неизлечимой болезни. Грех, как и болезнь, непреодолимы без помощи извне. Вслед за Павлом Колет подчеркивает власть благодати: «Грех силен и агрессивен. Но ничто не может сопротивляться приятной сладости власти благодати, втайне и спокойно творящей чудеса. Поэтому мы должны знать, что благодать, которая примиряет человека с Богом, намного сильнее в мире, чем грех, который отчуждает человека от Него»³⁰. В другом месте он прямо заявляет о приоритетном значении в оправдании божественной благодати: «Необходимо, чтобы души были оправданы и сделаны праведными посредством божественной благодати»³¹. Итак, Сам Бог, а не человек, своей благодатью кладет начало процессу оправдания: «Праведные же благодатью оправданы, сделаны Богом праведными, чтобы они могли жить праведно»³². Отметим в обоих отрывках знаковое выражение «сделаны праведными», прокомментируем которое позже.

Как понимал Колет благодать? Некоторые его фразы, такие как «вливание», «отведение» благодати могут быть интерпретированы как признание им благодати своего рода промежуточной материальной субстанцией. Такое материализованное понимание благодати было характерно для средневековой теологии³³. Скорее, причину использования Колетом подобной лексики следует искать в том, что он воспринял Августиново понимание термина, проявившееся в пелагианском споре. Как известно, Пелагий понимал благодать как внешнее нравственно-просветительского воздействие со стороны Бога на человека, например, десять заповедей или нравственный пример самого Иисуса Христа в его земной жизни. По мнению Пелагия, благодать лишь указывает человеку, что является правильным и неправильным, в чем состоит его моральный долг, но она не может помочь исполнять этот долг. Августин же утверждал, что такой взгляд означает «усматривать благодать Божью в законе и учении», в то время как в Новом Завете, по мнению Августина, благодать понимается как божественная помощь человечеству, а не просто информация и нравственное руководство. Таким образом, Августин интерпретировал

³⁰ Ad Romanos. P. 142.

³¹ “Justificentur oportet et justi fieri ex Dei gratia” // Marginalia. De divina furore. 7. P. 89.

³² “Justi autem justificati gratia, facti justi per Deum, ut juste vivant” // De compositione corporis mystici. P. 186.

³³ Этот взгляд был связан с представлением о Деве Марии как своеобразном резервуаре благодати, из которого можно черпать по мере необходимости. Он основывался на латинском переводе слов, обращенных Гавриилом к Марии (Лк.1.28). Согласно Вульгате, Гавриил приветствовал Марию как «полную благодати» (“gratia plena”), что наводило на мысль о емкости, наполненной жидкостью (благодатью).

благодать как реальное и искупительное присутствие Бога во Христе внутри человека, которое мягко преобразует его. Очевидно, что Колет, в духе Августина, использует слово «вливание», дабы подчеркнуть, что благодать есть нечто внутреннее, активное, перерождающее человека³⁴

В «Ad Romanos» он посвящает целый параграф объяснению природы оправдывающей благодати: «Мы должны заметить в данном месте³⁵, что эта благодать есть не что иное, как любовь Бога к людям — именно любовь к тем, кого Он хочет любить, и любовью вдохновлять их со своим Святым Духом, а Он — сама любовь и любовь Бога, который «дышит, где хочет», как сказал Спаситель у евангелиста Иоанна³⁶. Те, кого Бог любит и вдохновляет, являются призванными, так чтобы получив любовь, они могли вернуть любовь любящему Богу»³⁷. Ссылаясь на апостола Иоанна (I Ин. 4:10), Колет подчеркивает, что любовь Бога приходит к нам первой и только благодаря его любви мы способны любить в ответ: «Вы не можете вернуть любовь, если сами не любимы; также не можете следовать, если не вы не призваны, не можете подняться, если не пали»³⁸. Взаимный обмен любовью, начатый Богом, является не только источником нашей духовной жизни, но самой основой нашего оправдания. Так Колет приходит к отождествлению двух понятий — благодати как источника и начала оправдания и самого оправдания: «Эта в Боге благодатная любовь и милосердие к людям и есть само призвание, и оправдание, и прославление; и не что иное мы под этими многими словами подразумеваем, а только одно, а именно любовь Бога к тем людям, которых Он хочет любить»³⁹.

Интерпретируя слова Павла (Рим. 6:9), Колет приходит к мысли, что оправдание происходит единожды и навсегда. Ссылаясь на апостола, он даже приходит к странному и пессимистическому выводу, что человек, возрожденный со Христом, но вновь впадший в прежнее греховное состояние, уже не может быть спасен снова, ибо смерть Христова случилась только однажды. Это повторное падение человека понимается Колетом как упрямое отвержение божественной любви, которое неминуемо ведет к смерти: «...Бог будет медлить любить снова тех, кто пренебрегает его любовью. <...> Если вы часто пренебрегаете любящим Богом, можно определенно опасаться, что, лишившись всецело его любви, утратив всю надежду, вы можете погибнуть навсегда и в страда-

³⁴ Также см. выше.

³⁵ При истолковании Рим. 5.

³⁶ Ин. 3:8.

³⁷ Ad Romanos. P. 143.

³⁸ Ad Romanos. P. 145.

³⁹ «Haec in Deo graciosae dilectionis et caritatis erga homines ipsa vocatio et justificatio et magnificatio est; nec quicquid aliud tot verbis dicimus, quam unum quiddam; scilicet amorem Dei erga homines eos quos vult amare» // Ad Romanos. P. 143.

ниях достичь бесконечной смерти, к которой ведут грех и пренебрежение Богом»⁴⁰.

Итак, оправдание включает в себя определенное продолжающееся обязательство, новые отношения с Богом, содержание которых Колет определяет как обмен любовью: «...Когда мы говорим, что благодатью люди привлекаются, призываются, оправдываются и прославляются, мы имеем в виду только то, что люди возвращают любовь любящему Богу. В этой любви и в возвращении любви и состоит оправдание человека»⁴¹. Взаимообмен любовью позволяет увидеть оправдание не как статическое состояние, накладываемое сверху, а как динамичный процесс. Божественная любовь, начиная процесс оправдания и «вливаясь» в человека, преображает его, делая способным на ответ. Поэтому Колет постоянно подчеркивает «новую жизнь», к которой влечет благодать оправданного человека. Для описания действия благодати и новой жизни он использует (в той же главе толкования “Ad Romanos”) образ актера, отказавшегося от своей маски (“persona”), так что в нем больше невозможно узнать его прежний облик. Естественно, что почти лирический образ измененной любовью жизни Колет рисует в толковании пассажа I Кор. 13: «Мы очищаемся божественной благодатью, <...> чтоб нам можно было жить в царстве добра и света. И если во время нашей жизни здесь, мы принуждаем себя, насколько возможно, выполнять предписания Христовы, евангельские и апостольские, чтобы в добродетели и праведности мы могли шаг за шагом двигаться и с каждым днем приближаться ближе и ближе к нашему идеалу праведности Иисусу Христу, с тем, чтобы, восходя от славы к славе Духом Господним, мы могли, наконец, принять тот же образ»⁴². Здесь Колет подходит к излюбленной теме — подражания Христу⁴³. Оно включает в

⁴⁰ Ad Romanos. P. 145.

⁴¹ “Item cum homines gracia attractos, vocatos, justificatos, et magnificatos dicimus, nichil significamus aliud quam homines amantem Deum redamare. In quo amore et redamore consistit hominis justificatio” // Ibid. P. 143.

⁴² “rapimur Dei gratia, <...> ut in regno bonitatis et lucis sine fini vivamus. Interea quidem dum hic vivitur, si damus operam inservientes christianis, evangelicis, et apostolicis preceptis quoad possumus, ut virtute scilicet et justicia gradatim proficemus propinquemusque idae iusticia nostre Iesu Christo cotidie magis atque magis, ut tracti a claritate in claritatem a Domini Spiritu demum in eandem imaginem transformemur” // Ad Corinthianos. P. 156—158.

⁴³ Без преувеличения можно сказать, что тема “imitatio Christi” была центральной в мысли Колета, учившего (Ad Corinthianos. P. 138), что в Христе «нарисован и дан людям для назидания и подражания божественный образец жизни» (“in quo divini vivendi ratio fuit descripta ac proposita hominibus tum spectanda tum imitanda”). См. также разбросанные по всему тексту “Ad Corinthianos” многочисленные рассуждения о подражании Христу: 60, 116, 136, 140, 142, 146, 162—166, 168, 212, 226, 236, 250, 283—284.

себя две стороны — способствует нравственному совершенствованию людей⁴⁴ и, что более важно и что имеет онтологическое значение, является средством обужения человека. Процесс богоуподобления мыслится Колетом как часть оправдания, он начинается самим Богом, который в Христе — втором лице Троицы — воплотившись и сделавшись человеком, «стал средством, посредством которого люди могут стать богами».⁴⁵ В парафразе «Церковной иерархии» он применяет это выражение непосредственно к концепции оправдания, показывая, что «обожение» является и целью, и существенной частью процесса оправдания: «Желает же благой Господь, чтобы человек был спасен; и это [спасение] доподлинно невозможно, если люди не будут обужены и не преобразуются в божественное состояние и не станут богами, подобными Богу, чтобы они могли являть собой Бога»⁴⁶.

Христианская жизнь описывается как «путешествие и постоянное восхождение ко Христу и обновление в духе день ото дня»⁴⁷. Описание новой жизни через образ актера, схоластическое понятие формы, знаковое для северного гуманизма понятие «философии Христа». Колет определяет это понятие в кратком комментарии “Ad Romanos” как следование Христу в его учении и в поступках повседневной жизни: «Эта секта и школа философии Христа заключается не столько в словах, сколько в поступках, в делах, в самой жизни; и оправдывающая вера означает в самой сути подражание Христу и соработничество с Ним и в другом месте»⁴⁸

⁴⁴ “Desiderio illius tanti et beatifici premii, anhelu cursu in Christi vestigiis illum sectari debemus antecedentem, ut quo ille pervenerit nos perveniamus” // *Ad Corinthianos*. P. 158. («В нашем желании столь великой и благой награды (оправдания — Л.С.) мы должны неотступно, [пусть даже] задыхаясь, следовать за Христом, шествующим впереди, чтобы нам прийти туда, куда Он пришел»).

⁴⁵ “Deus homo factus medium erat quobomines dii fierent; cuius deitate deificantur omnes” // *De compositione corporis mystici*. P. 190. Надо заметить, что слово “deificatio” следует переводить не как «обожествление», а именно в святоотеческом варианте — «обожение». Сам Колет в парафразе «Небесной иерархии» ссылается на Св. Писание, где дважды — Пс. 82:6 и Ин. 10:34 — употребляется это выражение. Ср: “Quinnimmo etiam Dii idem in sacris literis nominantur, ex mutacione et relatione quoad possunt deitatis” // *De caelesti hierarchia*. P. 186. («Более того, [люди] в Священном Писании даже Богами названы, один раз как метафора и второй — из-за уподобления, насколько это возможно, людей Богу»). Поэтому исследователя не должно удивлять, как например, К. Джерротт (*Jarrott C.A.L. John Colet on Justification // Sixteenth Century Journal*. 1976. Vol. 7. № 1. P. 66), что «Колет не смущается [sic! — Л.С.] использовать эту фразу».

⁴⁶ “Voluit enim bonus Deus salvetur homo; quod quidem eess non potest certe nisi homines deificentur, reformaturque in divinum statum, diique fiant assimilate Deo, ut Deum referent” // *De ecclesiastica hierarchia*. P. 201.

⁴⁷ “vita, que iter et continua ascensio ad Christum est ac renovatio spiritus de die in diem” // *Ad Corinthianos*. P. 140.

⁴⁸ Имеется в виду Гал. 5:6.

называется апостолом Павлом «верой, действующей любовью»⁴⁹. Итак, оправдывает вера, действующая любовью. Правильное понимание этого положения необходимо для выяснения того места, которое занимают в Колетовой концепции оправдания так называемые «дела». Естественно, что ключевое значение здесь имеет толкование знаменитого пассажа Рим. 3:28 — «человек оправдывается верою, независимо от дел закона». Колет объясняет эти слова апостола, что закон был необходим ветхозаветному обществу, помогая подготовить иудеев к приходу Христа, но исполнения закона недостаточно для спасения: «Закон обозначает отступление и призывает людей назад, к Духу; но эта цель недостижима без благодати веры»⁵⁰. Церемонии и обряды, предписанные законом, являются только «символами духа». Так, обрезание в Аврааме явилось символом его духовной жизни — «обрезание сердца и очищение ума»⁵¹, его доверия обетованиям Божиим. Дотошное исполнение евреями положений закона было «рабским трудом», совершаемым за должную награду. Но оправдание достигается иначе: «Трудящимся телесно положена плата; но оправдание верующим дается даром. Ибо через благодать верующие оправдываются. Без праведности веры дело плоти и тела в Духе — ничто»⁵². Итак, вера в общем процессе искупления является существенной, превосходящей любую внешнюю деятельность: «Но в этом месте должно заметить, что Павел имеет в виду не языческие племена и не кого-либо из язычников, живущих правильно без закона, так как его высказывание, вне сомнений, [заключается в том], что без веры в Христа никто не может жить правильно и быть оправданным. Но ради того, чтобы разрушить эту тщетную надежду, которую иудеи возлагали на закон Моисея, <...> он утверждает, что даже язычники, которые жили без данного им закона, если правильно жили, [то] были приятны и желанны Богу, как и иудеи»⁵³. По-

⁴⁹ «Haec secta Christi et philosophatio non tantum est verbis quam re, operibus, et vita ipsa. Et fides justificans importat in suo significato imitationem Christi, et cooperationem cum illo, quam alibi vocat Paulus fidem quae per dilectionem operatur» // *Ad Romanos*. 1—5. P. 248.

⁵⁰ «Lex sistit transgressiones, et revocat ad spiritum; sed non assequitur propositum sine gracia fidei» // *Ad Romanos*. 1—5. P. 248.

⁵¹ «quibus fuit data lex ut ad virtutem praeparentur, circumcissionemque animi et mentis purificationem prae se ferrent; in qua sola consistit hominis justificatio» // *Ad Romanos*. P. 138. («Иудеям был дан закон, чтобы они были подготовлены к добродетели, и могли открыто показать обрезание сердца и очищение ума; в ней одной состоит оправдание человека»).

⁵² «Operantibus corporaliter merces est debita; sed justificatio gratis credentibus. Nam per gratiam credentes justificantur. Opus autem carnis corporisque, sine justicia fidei, in spiritu nihil est» // *Ad Romanos*. 1—5. P. 251.

⁵³ «Verum in hoc loco animadvertendum est, Paulum non significare gentes, ullumve gentium sine lege recte vixisse, quum ejus est proculdubio sententia neminem nisi ex fide Christi recte vivere, et justum esse posse. Sed ut infringat illam vanam spem, quam Judei

скольку «праведность приходит от веры, не от разума язычников, не от закона иудеев»⁵⁴, Колет приходит к выводу, что любой человек, если он служит Христу, будет оправдан, будь то иудей или язычник».⁵⁵ В разъяснении этого отрывка Колет считает важным подчеркнуть две, на первый взгляд, исключаящие друг друга мысли: оправдание — это дар Божий, но, с другой стороны, добрые дела необходимы. Указанное противоречие вызывало недоумение и растерянность у исследователей, вынужденных, по словам Л. Майлза, «распутывать» запутанные взгляды Колета на оправдание⁵⁶. Но для Колета здесь нет противоречия. Подчеркивая идею оправдания как незаслуженной милости Божией, он однозначно заявляет: «...обильная награда <...> не является заслуженной, но бесплатной и дается бесплатно»⁵⁷. Но, если оправдание не зависит от дел, а только от веры, вера же, в свою очередь, зависит от благодати, тогда человек не может найти в себе причину, почему он может быть оправдан. Единственная причина — «воля Божия, для которой нет никаких причин, но она сама есть причина всего»⁵⁸. Ссылаясь на Рим. 4: 4—5, Колет развивает эту идею, но не только показывая оправдание как милость, но и связывая веру с делами подражания Христу: «Тому, кто верил, как я сказал, его вера вменяется в праведность; и он оправдан согласно благодати Божией и Его добровольного дара только на том основании, что он непоколебимо верит и непоколебимо трудится в стремлении подражать Богу; ибо Бог милостив к грешникам, своим врагам, совершенно добровольно, без какой-либо предшествующей заслуги с их стороны <...> поскольку Он <...> желает этого по своей собственной свободной воле; так что не может быть никакой другой причины оправдания, а только совершенное и явное желание Бога»⁵⁹.

При таком понимании оправдания, действительно, противоречия нет. Начальный импульс, инициатива оправдания может исходить

in mosaica lege habuerun asserit eciam gentes quae sine lege data fuerint, si modo recte vixissent, tam Deo gratias et acceptas fuisse quam Iudeos” // *Ad Romanos*. P. 138.

⁵⁴ “...iusticia autem fidei, non rationis gentium, nec legis Iudeorum” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 202.

⁵⁵ “His operibus legis omissis, si quispiam operetur Christum, justificabitur, sive Iudeus sive gentiles sit” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 242.

⁵⁶ Miles L. John Colet and the Platonic Tradition. P. 192; Jayne S. John Colet and Marsilio Ficino. P. 75.

⁵⁷ “At vero iustis merces illa copiosa in cellis non est debita sed gratuita, gratisque collate” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 253.

⁵⁸ “...Cujus voluntatis non est ratio; sed ipsa voluntas omnis est ratio” // *Ibid.* P. 236.

⁵⁹ “Ei credenti reputatur fides ejus ad iusticiam; et Justus hoc solum est, quod credit mente, menteque laborat in imitatione Dei; secundum propositum gracie Dei, et ultro-neam collationem; qui pure et sponte, nullo antecedente merito, nec expectato aliquot futuro, gratificatus est Deus inimicis suis peccatoribus, secundum propositum ejus, ut proposuit et voluit liberalitate et arbitrio suo; ut nulla sit alia justificandi ratio, quam pura simplexque Dei voluntas” // *Ibid.* P. 253.

только от Бога. Его призыв подняться к высшему уровню бытия направлен к падшему человеку, который не имеет никаких оснований или притязаний на Божественную любовь. Но как человек ответит, когда ему предоставлена свыше возможность спасения, это другая сторона дела, для которой вопрос о делах является решающим. Колет интерпретирует оправдание в терминах нравственной и духовной активности в духе подражания Христу. Поэтому он не усматривает противоречия между акцентом на оправдании как неза заслуженной милости и необходимостью духовно-нравственного совершенствования. Колет ссылается на Павла, увещевавшего своих читателей быть не слушателями, но исполнителями закона (Рим. 2:13), т.е. соблюдать не внешние требования, а «дух закона», ибо «закон духовен», «он начертан в сердце и уме». Только те, кто выполняет «дух закона», будут оправданы⁶⁰. Ниже комментирует предостережение апостола Иакова о том, что вера без дел мертва (Иак. 2:20) таким образом, что живая оправдывающая вера выражает себя в добрых делах⁶¹.

Дальнейшее развитие этой мысли о необходимости дел обнаруживается в «Ad Corinthianos», где в пространным толковании раздела VII главы о сути спасения и взаимодействии трех способностей души — веры, надежды и милосердия — в процессе оправдания, Колет, вспомнив слова апостола в Рим. 10:8—10 («Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём <...> потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению»), подчеркивает, что апостол «хорошо сказал “к праведности” и “ко спасения”, чтобы показать, что вера действует в том направлении и что она есть необходимое начало, к которому прибегают для оправдания и для спасения; однако вера сама по себе не является достаточной для праведности, [ибо] праведность зависит, кроме веры, от постоянного из-за любви совершения добрых дел»⁶².

⁶⁰ “Opus legis scriptum in cordibus. Ex hoc agnoscere possumus opus legis esse mentale et spiritale; siquidem opus in corde et mente: quod qui facit justificabitur, non qui ostendit opus legis in corpore tantum” // Ad Romanos. 1—5. P. 219.

⁶¹ Ad Romanos. 1—5. IV. P. 248. Ветхозаветное понимание и исполнение закона Колет противопоставляет «добрым делам» в духе Нового Завета: “In veteri audierunt iusticiam; in novo fiunt iusti” // Ibid. P. 244. («В Ветхом Завета люди слышали о праведности, в Новом — они были сделаны праведными»).

⁶² “et bene inquit ad iusticiam et ad salutem, ut ostendat illuc tendere fidem, et inchoamentum esse necessarium quo ad iusticiam salutemque eatur; non tamen ipsam fidem per se ad iusticiam satis esse, que constitit supra fidem, ex amore in continua actione bonorum” // Ad Corinthianos. P. 144. Этот отрывок труден для понимания, поскольку из-за неоднозначности синтаксических связей и перевода отдельных слов возможны разные варианты. Именно такой перевод представляется нам наиболее точно передающим мысль Колета. Глагол “constitit” (in) в данном случае переводится «зависит от», а “ex amore” — служит обстоятельством причины, объясняя, почему творение добрых дел носит постоянный характер. Дан-

Итак, по мнению Колета, дела необходимы для спасения. Но его понимание добрых дел расходится с католическим и включает меры духовно-нравственного совершенствования с целью уподобления Христу. В этом убеждает его комментарий—парафраз Послания апостола Иакова (Иак. 2:14—17, 19, 21, 24, 26):

«Так что если ты веришь и в то же время не поступаешь правильно (как святой Иаков очень убедительно рассуждает в своем послании к евреям в рассеянии), то та твоя вера, которую ты исповедуешь, тщетна и пуста. Ибо, как сказал тот апостол: “Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его?” И как он говорит: “Ни в малейшей степени”. И добавляет: “Но если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: «идите с миром, грейтесь и питайтесь», но не даст им потребного для тела: что пользы из этого? Так и вера, если не имеет дел, сама по себе мертва”. Если ты веришь в единого Бога, то же самое делают и демоны, и они трепещут. Авраам был оправдан не только потому, что верил, но потому также, что был готов сына отдать сына своего Исаака в жертву. Поэтому бывает, что человек делается праведным не одной верой, но делами. Итак, из этого Иаков заключает: “Как тело без духа мертво, так и вера без дел”»⁶³.

ная формулировка отличается от предложенных Дж. Лаптоном и О’Келли. Так, Дж. Лаптон избрал такую версию перевода, которая подразумевает иерархию добродетелей с любовью на вершине: «...вера сама по себе недостаточная для праведности, так как праведность состоит из того, что над верой, то есть из любви, [и заключается] в постоянном творении добра» (An Exposition of St. Paul’s First Epistle to the Corinthians, Delivered as Lectures in the University of Oxford / Ed. and trans. J.H. Lupton. L., 1874. P. 56). В качестве источника Колетовой идеи примата любви Дж. Лаптон в примечании к этому пассажиру указывает на соответствующую идею Фичино в «Платоновской теологии» и мнение Дионисия. Как убедительно засвидетельствовал С. Джейн, взгляд Фичино на взаимоотношения веры и любви и их производных — интеллекта и воли — неоднократно менялся (Jayne S. John Colet and Marsilio Ficino. P. 58—61). Более приемлема точка зрения О’Келли (Ad Corinthianos. P. 304), считающего уместным говорить о влиянии на Колета Фичиновского толкования апостольских Посланий. Перевод О’Келли (Ad Corinthianos. P. 144) отличается от варианта Дж. Лаптона: «но вера сама по себе не является достаточной для праведности, которая стоит выше веры, [исходя] из любви, постоянно творя добрые дела».

⁶³ “Quod si credens simul non recte egeris (ut in epistola ad dispersos Iudeos gravissime disputat divus Iacobus) profecto frustra et vana est ista tua fides quam profiteris. Nam inquit Apostolus ille: Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum? — quasi diceret minime, et addit idem: Si autem frater aut soror nudi sint, et indigeant victu quotidiano, dicat autem aliquis ex vobis illis: Ite in pace, califacimini et saturamini, non dederitis autem eis que necessaria sunt cirpori, quid proderit? Sic et fides, si non habet opera, mortua est in semetipsa. Si credis Deum unum, item demons credunt et contremescunt. Abraam, non solum quia credidit sed quia etiam paratus fuit re ipsa Isaac filium offerre et immolare,

Необходимость для оправдания добрых дел наряду с верой постулируется далее в XIII главе толкования “Ad Corinthianos”. Здесь Колет опять возвращается к аргументу, что оправдывает только «вера, действующая любовью», не отделяя, таким образом, эти способности души друг от друга. По его мнению, любовь есть «необходимая внутренняя форма духовного человека»⁶⁴. Без нее люди в состоянии совершать дела, которые могут быть произволением Св. Духа обращены во благо, но не для их спасения. В данном случае, творцом добрых дел является Бог. Но если вера человека «оформлена» любовью, то он сам уже оказывается в состоянии совершать добрые дела, которые содействуют его собственному спасению. «Пойми, — объясняет Колет, — что нет никаких дел Духа без любви, потому что нет дел Духа без Духа, а Дух — любовь. Могут быть дела Духа в человеке без любви человека. Эти дела добры и направлены к доброй цели Духом, который ничто не делает тщетно или без умысла. Однако они не добры для самого человека, поскольку в нем нет любви. Но когда он столь любим, что, воспламененный и усовершенствованный единым с Духом любви милосердием, совместно с Духом трудится, тогда дела принадлежат также самому человеку, совершенному в Боге, они добры и для этого человека и заслуживают награды»⁶⁵. Далее Колет показывает различие двух видов деятельности — осуществляемой человеком без любви и человеком, исполненной любовью. В первом случае человек уподобляется «бездушному орудию в руках Бога».⁶⁶ Во втором — «живым руками, прочно соединенным членам, совместно живущим и совместно действующим во Христе».⁶⁷ Он уже является «помощником и соработником Христа».

Показательно — с учетом перспективы грядущего конфликта веры и добрых дел в теологии протестантизма — отсутствие у Колета стремле-

Deo iustificatus est. Unde fit ex operibus iustificatur homo, non ex fide tantum. Ideo ex hiis concludit Iacobus, Sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus” // Ad Corinthianos. P. 144 (курсивом Колетом обозначены точные цитаты).

⁶⁴ “...que spiritalis hominis forma intrinseca est et essentialis...” // Ad Corinthianos. P. 260.

⁶⁵ “Intellige nulla esse opera Spiritus sine charitate, quia non sunt opera Spiritus sine Spiritu: Spiritus autem est charitas. Verum tamen possunt esse opera Spiritus in homine sine hominis charitate. Que opera sunt bona, et ad finem bonum a Spiritu cognitum pertinentia (qui nihil agit frustra et temere); tamen ipsi homini, modo is sine charitate sit, non sunt bona. Quum autem is sic amatur ut infamatus et perfectus charitate una cum Spiritu amoris cooperetur, tunc opera sunt ipsius quoque hominis perfecti in Deo, et illi homini etiam bona et meritoria” // Ad Corinthianos. P. 264.

⁶⁶ “Alioquin in omnibus <...> spiritalibus mortua organa et instrumenta Dei, que aguntur a Spiririu Dei ut cultrum, ut scope” // Ad Corinthianos. P. 264. («В противном случае (без любви — Л.С.) во всех <...> духовных делах они — бездушные орудия и инструменты [в руках] Бога и действуют Духом Божиим подобно ножу или метле»).

⁶⁷ “non mortua organa, sed quasi vive manus et coherentia membra conviventia et coagentia in Christo” // Ad Corinthianos. P. 266.

ния противопоставить веру и добрые дела. Эта гармоничность достигается нераздельным слиянием веры и любви. «Столь любимый» [sic amatur] человек имеет в себе любовь, участвуя в любви Божией, которая принадлежит теперь и ему, способствуя выполнению добрых дел. Последние являются плодами любви. Поэтому для Колета логично, что такие дела заслуживают награды — оправдания и спасения. В следующем абзаце он усиливает этот акцент, называя духовного человека вместе с Богом «родителем добрых дел»⁶⁸. Эти дела завершают тот самый «обмен любовью», о котором Колет выше говорил как о самой сути оправдания: «...Когда мы говорим, что благодатью люди привлекаются, призываются, оправдываются и прославляются, мы имеем в виду только то, что люди возвращают любовь любящему Богу. В этой любви и в возвращении любви и состоит оправдание человека»⁶⁹.

Прибегая к метафоре, комментатор указывает, что любовь «делает нас живыми, цветущими [ветвями], приносящими плод — праведность во Христе, плодоносящем древе праведности»⁷⁰. Связь любви и оправдания определяется далее без метафоры: «Любовь есть совершенство человека, полнота истины, совершение оправдания, подражание Богу»⁷¹. Подчеркивая решающую роль любви в процессе оправдания, Колет заявляет, что любовь делает веру величайшей, а надежду — полной. «Без любви, если и есть в человеке какая-либо вера или надежда, они — не от человека, а от Духа, в человеке как инструменте. Любовь — есть истинная вера и надежда человека»⁷². Вслед за апостолом — «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь, но любовь из них больше» (I Кор. 13:13) — Колет утверждает примат любви над двумя другими добродетелями души, поскольку любовь постоянна и непреходяща, «любовь не исчезнет и не переродится, тогда как надежду приносят в жертву возможности, а веру — правде»⁷³.

⁶⁸ «una cum eo parens est bonorum operum» // Ad Corinthianos. P. 264.

⁶⁹ «Item cum homines gracia attractos, vocatos, justificatos, et magnificatos dicimus, nichil significamus aliud quam homines amantem Deum redamare. In quo amore et redamore consistit hominis justificatio» // Ibid. P. 143.

⁷⁰ «Charitas autem facit nos coadiutores cum Spiritu Christi et cooperatores, ipsos vivos, florentes, et fructificantes iusticiam in Christo, arbore fructifera iusticie» // Ad Corinthianos. P. 266.

⁷¹ «Charitas perfectio hominis est, completio veritatis, consummatio iusticie, assimilatio Dei» // Ad Corinthianos. P. 268.

⁷² «in qua vera est hominis fides et spes: sine qua si que fides et spes in homine est, ea non hominis sed Spiritus est in homine organico» // Ad Corinthianos. P. 268.

⁷³ «Que non excidet nec transmutabitur quando spes transferetur in possessionem, et fides in veritatem» // Ad Corinthianos. P. 270.

Дж. Колет о божественном предопределении и свободе воли

Переходя к рассмотрению взгляда Колета на доктрину предопределения, названную, кстати, им «великой и непостижимой» (“*tanta tamque inscutabilis*”)⁷⁴, следует подчеркнуть, что она не занимает центрального места в его религиозной мысли, являясь для него, как комментатора сочинений апостола Павла, вспомогательной, призванной прояснить его концепцию оправдания. Создается впечатление, что Колет сознательно уклоняется от ее обсуждения. По крайней мере, однажды — в “*Ad Corinthianos*” — уходя от объяснения вопроса о том, почему человек «божественной волей или избирается или отвергается», он заявляет: «В этом, как и во всем, Бог милостив и справедлив; Его мнение, волю и деяние следует почитать и соблюдать со всем смирением. Не с нашим скудоумием и легкомыслием обсуждать и исследовать [их]»⁷⁵. На наш взгляд, в этих словах выражена его принципиальная позиция неприятия стремления схоластов к рациональной разработке божественных тайн, которые следовало принять на веру. Однако пассажи, касающихся данной темы, в его трудах немало. Они разбросаны в различных сочинениях Колета, и некоторые, по крайней мере, на первый взгляд, выдержаны почти в кальвинистском духе: «Дух <...> не обитает и не просвещает всех, но только тех, кто предопределен быть просвещенными»⁷⁶. Единственная причина оправдания — «воля Божия, для которой нет никаких причин, но она сама есть причина всего»⁷⁷. Или: «Призваны те, кто предопределен к этой благодати до основания мира»⁷⁸. Подобные пассажи, а также

⁷⁴ *Ad Romanos*. P. 160. Ср.: «Среди трудностей, которых в божественных Писаниях встречается немало, едва ли есть что-нибудь запутаннее, чем лабиринт мест о свободной воле» // *Эразм Роттердамский*. Диатриба, или рассуждение о свободе воли. С. 218.

⁷⁵ “...qui <...> divina voluntate vel eligitur vel reprobat. In quo ut in omnibus est iustus et misericors Deus, cuius ratio, voluntas, et actio omni humilitate veneranda et colenda est, non nostra stulticia atrectanda temere et disputanda” // *Ad Corinthianos*. P. 100.

⁷⁶ *Ad Romanos*. P. 19—20; «Евангелие Христа воспринимается с разным чувством, в соответствии с тем, является ли слушатель избранным или осужденным» // *Ibid*. P. 80.

⁷⁷ “...Cujus voluntatis non est ratio; sed ipsa voluntas omnis est ratio” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 236.

⁷⁸ “Convocati sunt predestinati in hanc gratiam ante mundi constitutionem” // *De compositione corporis mystici*. P. 190. См. также подборку ссылок по данной теме у Л. Майлза: *Miles L*. Op. cit. P. 186. Однако следует заметить некоторую неточность цитирования, например, отсутствие приведенной цитаты в указанном месте (*Ad Romanos*. 1—5. P. 97) К тому же автор, умело используя многоточия, придает фразам Колета иные смысловые оттенки, напоминающие дискуссии эпохи Реформации. Это касается, в частности, ссылок на *De compositione corporis mystici*. P. 42—43; *De sacramentis*. P. 30, 35.

использование понятия «избранные»⁷⁹ создают впечатление, что Колет был сторонником доктрины абсолютного двойного предопределения и детерминизма человеческой воли⁸⁰. Однако для выяснения истинной позиции Колета в этом вопросе необходим учет контекста этих пассажей.

Итак, во-первых, Колет убежден, что Бог желает спасения каждому человеку, что Христос умер за всех, а не только ради избранных. Всеобщность благодати передается им через целый ряд образов. Благодать уподобляется кроне ветвей дерева, которая «своей силой и величиной охватывает всех». ⁸¹ Она ведет к обожению людей, действуя подобно закваске⁸². При сравнении благодати и греха, Колет прибегает к образу окружности: «Как окружность к центру, так и благодать к греху: ибо благодать полнее, сильнее, действеннее»⁸³. Спасаящая благодать распространяется на всех людей подобно солнечному свету. Неслучайно, говоря о действии благодати, Колет часто использует еще одну аналогию — с солнечным лучом, пронизывающим тьму греха: «Как бы ни был велик и обширен земной мрак, однако небесный луч обширнее и пространнее; с ним тотчас отступает и исчезает темнота»⁸⁴. Об этом же Колет не раз

⁷⁹ См., например, раздел “Electi” в “Ad Corinthianos”: “illi quos Paulus vocatos et electos in illam gloriam appellat” // Ad Corinthianos. P. 80. («...те, кого Павел называет званными и избранными к этой славе»).

⁸⁰ Именно к такому выводу о полном отказе Колета от свободы воли, даже уничтожении им человеческой природы пришел Ю. Райс, исключительное красноречие которого сделало его статью (*Rice E.F. John Colet and the Annihilation of the Natural* // *The Harvard Theological Review*. 1952. Vol. 45. № 3. P. 141—163) заметным историографическим событием. Автор считает, что стержнем всей мысли Колета был дуализм природы и благодати. Ю. Райс навязывает Колету чуждое тому, на наш взгляд, мнение о том, что «...благодать разрушает природные основания науки, политики, этики; Откровение и божественное просвещение веры разрушают автономию человеческого разума». Историк считает, что «вражда веры и разума, лежащая в основе отношений человеческой и божественной мудрости, естественной причинности и Провидения, свободной воли и божественного всемогущества, человеческого закона и божественного закона, составляет главное противоречие, которое происходит у Колета из разрушительного дуализма благодати и природы. Колет разрешает это противоречие принижением человеческого разума» (P. 151). Также см.: *Нута А. Erasmus and the Oxford Group* // *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*. 1932. № 25. P. 101—102.

⁸¹ “peccatum in radice hominis; gracia in multiplicatis ramis cepit; nam sua amplitudine comprehendit omnes” // Ad Romanos. 1—5. P. 277.

⁸² “...homines eo gratioso suffitu deitatis et quasi fermentatione tandem deificati” // Ad Corinthianos. P. 146. («...люди, согретье этой благодатью божественности и словом закваской затем обожненные»).

⁸³ “Ut circumferentia ad centrum ita gracia ad peccatum. Est enim gracia amplior, potentior, efficacior” // Ibid. P. 278.

⁸⁴ “ut lux super tenebras. Quamquam terrenae tenebrae magnae et latae possunt esse tamen celestis lux latior et diffusior est: in cujus adventu abeunt tenebrae statim et evanescent” // Ibid. P. 278. Образ луча используется Колетом во многих случаях, когда речь идет о

говорит прямо, не прибегая к метафоре: «Спасение предложено всем одинаково»⁸⁵; «оправдание всех через оправдывающую праведность Иисуса Христа»⁸⁶; Бог «долго ждет раскаяния людей. Он не желает, чтобы кто-то был отвергнут, но чтобы абсолютно все были спасены»⁸⁷, даже те, «кто обитает в ущельях земных и морских глубинах»⁸⁸.

Во-вторых, рассуждения Колета о предопределении связаны с его попыткой объяснить в свете Писания религиозный опыт людей, по-разному отвечающих на благодать. Несмотря на то, что дар благодати, по мнению Колета, имеет всеобщий, а не выборочный характер, но отклики людей на предложенный дар могут различаться. Впоследствии Кальвин в различной реакции людей на Евангелие усмотрел проявление божественного

распространении благодати. См.: “qui Deus et homo apparuit in hominibus tandem ut rectam vivendi formam edoceret, utque quos velit sue divinitatis radiis ad se iusticiamque attraheret” // *Ad Corinthianos*. P. 68. («Бог и человек, Он появился, наконец, среди людей, чтобы учить правильной жизни и привлечь лучами своей божественности к Себе и к праведности тех, кого хочет»); “haec deitas <...> tamquam sol bonus, potens, et luculentus affulsit aliquando in tenebris et tenebricosos terrenosque homines irradiavit” // *Ibid*. P. 148. («эта божественность <...> заблестала некогда подобно благому, могущественному и ясному солнцу среди темноты и мрака и осветила смертных людей»).

⁸⁵ *Ad Romanos*. P. 50.

⁸⁶ “justificatio omnium est per iusticiam justificantem Jesu Christi” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 277.

⁸⁷ “Expectat diu ut homines peniteant. Nolit quenquam damnari, sed salvari universi” // *Ibid*. P. 215. В контексте обсуждаемой проблемы всеобщности благодати весьма красноречиво употребление здесь слова “universus” («всеобщий, целый, взятый в совокупности»), а не “omnes” — синонимичное, но все же не столь яркое слово.

⁸⁸ “qui primi illum accipientes <...> ut deinde eius nomen, lucem, et bonitatem dirivarent gradatim deorsum ad infimos quosque, etiam ad illos, si fieri possit, qui valles terrarium et profunda maris inhabitant” // *Ad Corinthianos*. P. 96. («Принявшие Его первыми <...> должны постепенно донести Его имя, свет и благодать до всех окраин, даже до тех, если они могут, кто обитает в ущельях земных и морских глубинах»). Ключевое значение здесь имеет фраза “si fieri possit”. Дж. Лаптон переводил это место «если это возможно» (*An Exposition of St. Paul's First Epistle to the Corinthians, Delivered as Lectures in the University of Oxford / Ed. and trans. J.H. Lupton. L., 1874. P. 23*). Такой перевод означает, что Колет предполагал, что некоторым людям спастись невозможно. Однако данное понимание противоречит неоднократным заявлениям Колета о том, что Бог не дает людям невыполнимых предписаний. Более адекватным (и допустимым из-за поврежденного текста) является, на наш взгляд, перевод — «если они могут», предложенный О'Келли. Он означает тот случай, когда люди в силу ожесточения сердца сознательно противятся истине и поэтому не могут принять ее. Следующее предложение подтверждает правильность данного варианта: “Nemo ergo dubitet quin Deus, quamquam tales non habebantur, tamen revera eligisse sibi nobilitatem, et sapientiam, et potentiam humane generationis, ac nubem hominum in sinciore sua parte illustrare incepisse, ut deinde radii ad spissam atritatem penitent” // *Ad Corinthianos*. P. 162. («Никто не должен сомневаться, что Бог обращает к себе благородство, силу и мудрость человеческого рода, даже если они не считались таковыми, и начинает просвещать тьму людскую в более чистой ее части, чтобы, наконец, лучи могли прорвать и непроглядную тьму»).

предопределения одних к вечной жизни, других — к вечному осуждению. Для Колета, как и для реформаторов-протестантов, неоспоримо, что предложение благодати всецело зависит от свободного решения Бога. Но в той же мере для него неоспоримо и то, что каждый человек свободен принять или отвергнуть дар благодати. Пытаясь объяснить различную реакцию людей на благодать, Колет замечает: «Что бы ни было получено, получено в соответствии с мерой того, кто получает; поэтому и благоуханное Евангелие Христа ощущается так, что тот, кто слышит, божественной волей избирается, или осуждается»⁸⁹. Очевидно, что избрание или осуждение для Колета являются следствием не одной изначальной абсолютной божественной воли, но и выбора человека — «слышит» он Слово или закрыт для Него. Статус «отверженности» есть результат сознательного принятия человеком состояния вражды с Богом и его неспособности соединиться с божественной благодатью, которую он не заслуживает, но которая свободно предлагается ему. Причиной осуждения, по мнению Колета, может быть только грех самого человека: «Если кто-либо будет со всей тщательностью исследовать, почему одни спасены, а другие будут осуждены, он не найдет никакой другой причины, кроме той, что благодать есть причина спасения, а человеческая греховность — истинная причина осуждения; и что самые недостойные спасаются посредством божественной милости и благодати, а самые достойные законно к смерти осуждаются по праву греха»⁹⁰. Об этом же Колет говорит в «Ad Romanos» 1—5, утверждая, что «У Бога нет лицепрятия. В церкви есть иерархия, но не лицепрятие. Лицепрятие же означает, что один человек принимается, а другой отвергается. Но Бог не отвергает никого»⁹¹. Таким образом, кальвинистское понимание предопре-

⁸⁹ «est enim quodque ut is qui recipit, et odiferum Christi evangelium tale sentitur, ut is qui audit divina voluntate vel eligitur vel reprobatur». Здесь важно упомянуть разногласия ученых при переводе фразы «vel eligitur vel reprobatur» // *Ad Corinthianos*. P. 100. Дж. Лаптон (*An Exposition of St. Paul's First Epistle to the Corinthians*. P. 28) предложил вариант «избираются или лишаются спасения» («elect and reprobate»). Но такой перевод означает, что Колет говорит здесь эти слова с теми коннотациями и обертонами, которые данное выражение получило только после его смерти, в эпоху Реформации. Более предпочтителен перевод О'Келли — «избираются или порицаются» («is chosen and condemned»).

⁹⁰ «Quod si curiosius vestiget curam salvantur alii, alii vero condemnabuntur, nullam aliam reperiet causam, nisi salutis esse gratiam, damnationis vero esse hominis improbitatem; indignissimosque salute divina benignitate et gracia esse salvos, dignissimos morte juste et peccati jure esse damnatos» // *Ad Romanos*. P. 168. В этой фразе примечательно использование Колетом глагола «осуждать» («condemno») в будущем времени. Это указывает на тот факт, что осуждение, по его мнению, не предопределено заранее, а выносится после смерти человека.

⁹¹ «Non enim est acceptio personarum apud Dei. Ordo in ecclesia est, sed non acceptio. Acceptio enim est quando una persona admittitur, alia repudiatur. Sed Deus repudiate neminem» // *Ad Romanos*. 1—5. P. 218.

деления как изначального и вечного решения Бога спасти одних, но не спасать других, чуждо Колету. В особом комментарии нуждается только приведенный выше отрывок из “De compositione corporis mystici” («Призваны те, кто предопределен к этой благодати до основания мира»), который очень близок протестантскому пониманию предопределения⁹². Приведем весь смысловой отрывок: «Все мы привлечены к Духу Божьему и зависим от Него одного; будто Он — наш магнит, словно Он — механизм наших часов. Этот Дух управляет, движет, сохраняет нас в удивительном порядке. Этот поддерживающий Дух мягко удерживает тех, кого Он к себе привлек, удерживает тех, кого к Себе призвал. Призваны те, кто предопределен к этой благодати до основания мира. Ибо [Богу] было заранее известно, что человек падет, и после падения все станет тленным, слабым, гибнущим, исчезающим без следа. Было предопределено избрать из этой гибнущей материи один сосуд для славы, другой оставить к бесчестию. Предопределено было, что человек, который отпал от Бога, может быть возвращен к Нему, если только Бог делается человеком»⁹³. На наш взгляд, что речь не идет о двойственном предопределении. Призваны к Богу все, и Он поддерживает тех, кто отозвался. До сотворения мира было предопределено только падение первого человека и принято решение об искуплении. Колет не говорит об изначальном персональном осуждении некоторых людей. Фразу о сосудах надо понимать так, что тех, кто не откликнулся на благодать, Бог изначально предопределил оставить, принимая их выбор. Большого внимания заслуживают две других сотериологических проблемы, косвенно затронутых в этой фразе — о свободе человека и о постоянном поддержании человека силой благодати. Обратимся к первой из них.

В рассуждениях Колета о предопределении заметное место занимают те, что посвящены исследованию свободной воли человека, наличие которой является для него неоспоримым фактом. Он заявляет: «...Праведными делаются многие — все, кто захотел»⁹⁴. Утверждая определенную ответственность человека за выбор в парафразе «Небесной иерар-

⁹² “Convocati sunt predestinati in hanc gratiam ante mundi constitutionem” // De compositione corporis mystici. P. 190.

⁹³ “Omnes sumus tracti in spiritum Dei, et ex spiritu Dei solo pendeamus, qui noster magnes, et horologii nostril temperatio; qui a spiritu mirabilis ordine regimur, movetur et conservamur; qui substantialis spiritus, quos in se contraxit, suaviter continent. Continet autem quos in se convocavit. Convocati sunt predestinati in hanc gratiam ante mundi constitutionem. Nam provisum erat hominem casurum atque post casum nihil aliud quam quiddam fluxum, infirmum, labens, evanescens in nihilum. Predestinatum fuit ex hac perdita materia aliud vas efficere ad honorem, aliud relinquere ad contumeliam. Predestinatum fuit hominem qui decidit a Deo, retrahi ad Deum non posse quidem, nisi per Deum factum hominem” // De compositione corporis mystici. P. 190—191.

⁹⁴ “per unius obedientiam justii constituentur multi — omnes qui voluerint” // Ad Romanos. 1—5. P. 277.

хии» Дионисия, он ссылается на авторитет Ареопагита, который также учил, что «власть и доброта Бога повсюду одинаковы, но добрая воля людей не везде такова. Одинаковый луч благодати проливается повсюду на всех, но люди неодинаково расположены к нему; у Бога равная забота о всем человечестве <...> Однако не Бог выбирает из людей, а некоторые люди отвергают Бога»⁹⁵. По мнению Колета, Бог сам уступает свободной воле человека, «стоя у дверей и окон души, и стуча, чтоб Его впустили»⁹⁶. Оказавшись в ситуации выбора — «под эти лучами Божественного солнца» — часть людей «отвергает свет, нечестиво и по доброй воле находя удовольствие в грехе и тьме»⁹⁷. Можно ли расценить подобные высказывания как пелагианские? Обладает ли человечество полной свободой воли и в полной ли мере оно ответственно за свое спасение?

По мнению Колета, свободная воля человека существует; однако, сохранившись после грехопадения Адама, она сильно ослаблена и уменьшена: «У человека нет цельной и чистой природы, незамутненного рассудка, независимой воли. <...> Его воля искажена, разум затемнен, память ослаблена, его плотские желания возбуждены»⁹⁸. Под действием греха воля склоняется к деланию зла⁹⁹. Это противоречит собственной

⁹⁵ *“Ad Dionysium revertamur, qui affirmat ubique equalem esse potentiam Dei et benignitatem, sed non ubique bonam esse voluntatem hominum; equabilem esse gracious radium diffusum in omnes, sed homines ad eum equabiliter se non habere: omnium hominum parem esse curam Deo; <...> non enim est ille acceptor personarum, sed aliqui homines sunt recusatores Dei” // De caelesti hierarchia. P. 183, 184.*

⁹⁶ *“astans ad fores et fenestras animi, pulsans ut recipiatur” // De ecclesiastica hierarchia. P. 211. Ср. Откр. 3:20: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос мой, войду к нему».*

⁹⁷ *“Sub quibus radiis divini solis duo sunt hominum genera. <...> Iste improbe et sponte delectatus malo et tenebris recusant lucem” // De ecclesiastica hierarchia. P. 211.*

⁹⁸ *“Nulla erat hominis natura integra et incorrupta; ratio serena, nulla voluntas recta” // Ad Romanos. 1—5. P. 259; “In pessima hac regione obliquatur voluntas; obtenebratur intellectus, infirmatur memoria, appetitiones carnis inflammantur” // Ibid. P. 257.*

⁹⁹ Тема рабства греху подробно разбирается Колетом в обоих комментариях “Ad Romanos”. См., например: *“Hic erat fructus perditionis et profligati Adam, fructus marcidus et male oleus in naribus Dei. Homo desertus et longe projectus a Deo, habuit in se rationem nimirum corpori servientem, corpus libidini, libidinem dominantem. Dominatio servilis erat in hominibus; et maxime apud eos domini maxime servi erant, succumbentes et servientes passionibus ignominiae, eo miseres ipsi quo <...> imperarunt tenebricosis homunculis” // Ad Romanos. 1—5. P. 259. («Таков был плод соращения и падения Адама, плод увядший и зловонный для божественного обоняния. Человек, Богом оставленный и далеко изгнанный, несомненно, имел разум, поработенный телу, тело — поработенное похоти, и владычествующую похоть. Подчинение людей было рабским; и величайшие среди них господа в особенности были рабами, подчиняясь и служа позорным страстям, поэтому самые низкие <...> властвовали над жалкими помраченными людьми»). См. также: «Его воля злонамеренна, его деяния гибельны» // Ad Romanos. P. 5—6. И длинное рассуждение в восьмой главе комментария (Ad Romanos. P. 153—154).*

природе воли, так как она по божественному замыслу она была создана свободной. Лишившись частично этой свободы, воля может вновь обрести ее только с помощью благодати: «Воля по своей собственной природе имеет склонность к этой свободе, но она совершенно бессильна достичь ее, если не будет укреплена поддержкой свободной благодати»¹⁰⁰. Комментируя пассаж, приведенный выше, Колет вспоминает классическое описание греховного разлада души — Рим. VII:18—19: «Это то, что имел в виду Павел, когда сказал: «Желание добра есть во мне, но чтобы делать оное того не нахожу»¹⁰¹. Это означает, что у моей души есть природное влечение к свободе ради добра; но она не вырывается к ней из-за рабства греху. И это желание свободы не может быть мною достигнуто каким-либо способом, только через благодать, которая освобождает меня»¹⁰². В «Ad Romanos» Колет завершает длинные рассуждения о рабстве греху аналогичным выводом: «Болезни человеческие можно исцелить только благодатью, которая передается людям от Бога через Богочеловека Иисуса»¹⁰³. Анализируя взаимоотношение человеческой воли и благодати, Колет приходит к выводу, что только под воздействием последней воля приобретает свободу, избавившись от искажающего влияния греха. Благодать «возрождает, ибо ведет к свободе решения, которая по своей сути склонна к добру, так как воля добра и постоянна»¹⁰⁴. Падший человек с помутненным рас-

¹⁰⁰“In quam libertatem tendit voluntas suapte natura, sed impotens omnino u team prodeat, nisi libere gracie subsidio promoveatur” // Ad Corinthianos. P. 188.

¹⁰¹“Velle mihi adiacet, perficere autem, non invenio”. Мы сочли возможным привести отрывок в русском синодальном переводе. Данное выражение послужило источником знаменитого Лютеровского “simul justus et peccator”. У самого Колета есть попытка описания этого феноменологического состояния души: “Fortitudo a Deo est, infirmitas ex nobis. Potes in malum quatenus velis, quod posse est non posse. Potes in bonum quatenus traheris a bono, tractumque sequeris” // Ad Corinthianos. P. 188. («Сила от Бога, от нас — слабость. Ты склонен к греху, поскольку ты можешь желать, поэтому [твоя] воля есть безволие; Ты склонен к добру, поскольку тебя привлекает добро, и ты следуешь за этим влечением»).

¹⁰²“quod voluit Paulus dicere quando dixerit, velle mihi aiacet: perficere autem, non invenio; quod est naturalis inclinatio est mei animi ad libertatem in bonum, sed in eam ex servitute in malum non exit, nec perficitur quidem hoc desiderium libertatis ex me ullo modo, que liberat me” // Ad Romanos. 1—5. P. 256.

¹⁰³“Sola gracia morbis humanis medari potest, a Deo per Deum hominem Iesum in homines derivatur». Неправильная форма глагола medari, вероятно, стяженная от medicare” // Ad Romanos. 1—5. P. 259.

¹⁰⁴“restitutit quod trahit in arbitrii libertatem, que proprie est ad bonum, dumtaxat bona et constans voluntas” // Ad Corinthianos. P. 188. О’Келли (P. 315) указывает на использование здесь Колетом схоластического принципа, что всё желает добра, разработанного Аквинатом (ST. I—II. Q. 8. a. 1). По Фоме, воля и свобода выбора относятся к сфере разума и, как рациональная способность души, желает того, что является удобным и благим для нее. Любая склонность есть склон-

судком не в состоянии понять, что для него — истинное добро. Благодать делает его способным видеть и выбирать реальное благо; укрепляет волю и помогает ей следовать этому выбору. В этом контексте он рассматривает радостное возвешение ангелов в момент рождения Спасителя. Ангелы провозгласили, что отныне у людей появился шанс обретения свободы воли и избавления от рабства греху:

«Также по рождестве Христа ангелы провозгласили на “земле мир и добрую волю в человеках”¹⁰⁵. Но разумею это так, что помощь Бога действует сообща с силой воли, и в благодати люди могут освободиться, чтобы из обеих вместе родилась свобода к добру, чтобы, если человек не желает, он не получит свет; если он не просвещается, то и не желает получить [свет]; а свет есть причина, почему душа волит. Душа, согреваемая благодатью, по своей собственной свободе выбирает добро, которое из-за этой же самой свободы может отвергнуть. Но без благодати нет никакой свободы, однако, со своей стороны, если нет свободы, благодать — ничто»¹⁰⁶.

Таким образом, Колет указывает на симфоническое содействие в процессе спасения божественной инициативы и человеческого свободного выбора.

При оценке Колетовой защиты некоторой степени свободы воли, вопреки явным пассажирам апостола Павла о предопределении, уместно сослаться на мнение Л. Майлза, который усматривает здесь влияние платонизма, предоставлявшего человеку свободу принять или отвергнуть средства достижения гармонии. Действительно, у Платона Демиург описан как «союзник» человека, в том смысле, что Бог хорошо помогает человеку, давая ему дар рассуждения. Исходя из него, человек свободен принять или отвергнуть те средства, которые ведут к гармонии, то есть к превосходству разума над страстями и плотскими желаниями. Эти сред-

ность к какому-либо добру — реальному или потенциальному, но понимаемому как добро. См. также: *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 195.

¹⁰⁵Толкование Колетом данного пассажа свидетельствует, что он отказался здесь от текста Вульгаты — “Et in terra pax, hominibus bonae voluntatis” — «и мир на земле, в людях доброй воли». Вероятно, справедливым является предположение Дж. Лаптона (*De caelesti hierarchia*. P. 29), что Колет мог учесть указание Эразма на неточность Иеронимова перевода этого места.

¹⁰⁶“Nato etiam Iesu, denuntiaverunt angeli pacem in terra hominibus bonae voluntates. Sed haec cogita adjumentum Dei cum vi voluntatis concurrere, in graciaque homines libere posse, ut ex utrisque simul nascatur libertas ad bonum; ut nisi velit homo, non admittat lucem; et, nisi illuminetur, non velit admittere. Est voluntas in causa cur animus admittit; et ex lux simul in causa cur animus velit. Anima calens gracia suapte libertate elegit bonum, quod eadem libertate potest recusare. Sine gracia vero nulla libertas, et in gratia quidem nihil nisi libertas” // *De caelesti hierarchia*. P. 183.

ства — молитва (Законы. 3: 687—8; Eryxias. 398), вера в добрых богов (Законы. 10:885), подражание Богу или Мировой Душе (Theatetus. 176; Законы. 4:717), бдительность души или влияние знатных друзей (Законы. 10: 903—6), образование или философия (Тимей. 44). Бог не играет активной роли в принятии или отвержении этих средств¹⁰⁷. Однако с таким же успехом можно говорить и о некотором влиянии М. Фичино, который в учении о Душе настаивал, что ее средняя сила — рассудок — целиком свободен возвыситься к интеллекту или опуститься к “*idolum*”¹⁰⁸.

Выделяя в “*De caelesti hierarchia*” четыре типа людей по их отношению к благодати, Колет объясняет, что есть люди, по своей воле отвергающие ее.¹⁰⁹ Это тот тип людей, чье «жестокое, непокорное, неисправленное и нераскаянное сердце <...> перед лицом милости Бога не смягчается и не умиляется»¹¹⁰. Такие люди осуждаются за их свободный выбор зла: «Добровольное отделение от Бога несомненно подлежит осуждению, а невольное и являющееся результатом слабости прощительно. Бог простит нестойкость, ведущую к греху, если видит волю, склонную к лучшему. И, напротив, осудит стойкость, <...> если видит волю, обратившуюся к худшему»¹¹¹. Еще раз подчеркнем, что осуждение совершается, как говорит Колет, “*post hanc vitam*”, а не предопределено изначально.

¹⁰⁷ Miles L. John Colet and the Platonic Tradition. P. 187.

¹⁰⁸ Kristeller P.O. The Philosophy of Marsilio Ficino. P. 374—375. Также см. историческое исследование проблемы: Trinkaus Ch. The Problem of Free Will in the Renaissance and Reformation // JHI. 1949. Vol. 10. № 1. P. 51—62; Saarinen R. Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought. Oxford, 2011.

¹⁰⁹ “Quattuor autem sunt genera hominum; unum, quod recusant verbum veritatis; alterum, quod admittit sed nondum incipit; is cathecumini vocatur; tertium, eorum qui incipit a potestate demonum non satis se solverint, quos veteres energummos vocaverunt; quartum, quos penituit ex professione non vixisse” // *De caelesti hierarchia*. P. 223. («Есть четыре рода людей. Первый отвергает слово истины; второй принимает, но еще не обращен, он называется катехумены; третий — [состоит] из тех, кто обращен, но еще недостаточно освободился от власти демонов; древние называли их энергумены; четвертый — те, кто раскаивается в том, что прежде не жил для [духовного] возрастания»). Следует обратить внимание, что Дж. Лаптон счел возможным исправить латинскую фразу Колета, заменив “*ex professione*” на “*ex professione*” и переведа это предложение — «прежде не жил в соответствии с профессией» (P. 88, 183). Полагаем, что слово “*profectio*”, однокоренное с глаголом “*proficio*”, можно переводить как «возрастание», «совершенствование», «продвижение».

¹¹⁰ “...secundum durum, indomitum, intractabile et impenitens cor tuum <...> in tanta Dei mollitia non mollefit nec liquitur” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 218.

¹¹¹ “Voluntaria enim a Christo distantia plane damnabilis est, necessaria vero ex infirmitate et invita venialis. Miseretur enim Deus infirmitatis ad deterius ubi videt promptam voluntatem ad melius. Item proculdubio damnat potentiam ad melius ubi videt perversam ad deterius voluntatem” // *Ad Corinthianos*. P. 142.

В рассуждениях Колета о различной реакции людей на благодать обращает на себя внимание его мысль о том, что человек, даже не отказываясь от дара благодати и желая принять его, продолжает нуждаться в благодатной поддержке со стороны Бога: «В распространяющемся луче [благодати] есть [необходимое] вспомоществование, чтобы тот, кто желает, обратился к Богу; а те, кто обращается, получают помощь достаточную, чтобы хотеть обратиться»¹¹². Благодать, таким образом, сделав вначале волю свободной, в дальнейшем укрепляет ее, что, по словам Колета, «означает начало возможности [оправдания] и продвижение к большей возможности»¹¹³. Рисуя гармоничные взаимоотношения благодати и человеческой воли, Колет предпочитает говорить об их содействии, когда человеческая воля, повинувшись призыву Бога, «тайно сопутствуется божественной волей»¹¹⁴. Колету важно подчеркнуть ненасильственный характер воздействия благодати на волю человека: «Это привлечение благодати не захватывает насильно, но [действует] естественно и мягко, даже более естественно и более мягко, чем может природа, <...> со сверхъестественной любезностью»¹¹⁵.

Приведенные здесь данные свидетельствуют, что Колет, не склоняясь к пелагианству, все же возлагал немалую ответственность за спасение на самого человека. Этим мотивом руководствовался Колет в своей проповеднической деятельности, побуждая слушателей к выбору между добром и злом. Призывать человека к нравственному выбору означает признавать наличие свободы у человеческой воли. Акцентирование роли благодати в процессе спасения не привело Колета к обесцениванию человеческой свободы и нравственной ответственности. Занимая в целом ортодоксальную сотериологическую позицию и признавая необходимость добрых дел, английский мыслитель склонялся к нетрадиционному для католицизма пониманию дел как духовно-нравственного совершенствования с целью уподобления Христу.

¹¹²In diffusio radio adjumentum est, ut quisque, qui velit, se convertat ad Deum. Convertunt se hi qui sufficienter sunt adjuti ut velint se convertere” // De caelesti hierarchia. P. 183.

¹¹³...quod est incipere posse et in maiorem potestatem ire” // Ad Corinthianos. P. 188.

¹¹⁴Ad Romanos. P. 38. См. также: “Natura erat <...> corrupta <...> gracia autem purgavit et fortificavit naturam” // Ad Romanos. 1—5. P. 279.

¹¹⁵“Qui tractus gratie non rapit violenter, sed naturaliter et dulciter: immo dulcius et molius quam natura potest, supernali suavitate” // Ad Corinthianos. P. 188. Об этом же см.: “gratia non tollit naturam sed perfecit” // Ad Romanos. 1—5. P. 263. («благодать не упраздняет природу, а совершенствует»).

Между папством и Соборным движением: епископалистский взгляд на церковь

Проблема верховенства папы — политического, юридического, сакрального — приобрела чрезвычайную остроту в западноевропейском обществе «осени Средневековья». Принцип церковных преобразований “in caritate et in membris” после Вьеннского (1311—1312 гг.), Констанцского (1414—1418 гг.) и V Латеранского (1512—1517 гг.) соборов побуждал к размышлениям о легитимности приоритета римского первосвященника в церковной и светской жизни, о соотношении власти папы и церковных соборов, о действительности папских отпущений, о практике торговли индульгенциями. Историческая наука, особенно в лице конфессионально ангажированных ученых, в достаточной мере исследовала как ортодоксально-католические (в духе постановлений Тридентского собора) решения указанных аспектов проблемы, так и ответы на них реформаторов разных течений¹¹⁶. Какую позицию в этом спектре мнений о папской супрематии занимал Дж. Колет? Полагаем, что без ответа на данный вопрос наши рассуждения о специфике его мировоззрения будут его далеко не полными.

Надо заметить, что тема папства не принадлежит к числу приоритетных в теологии Колета. Учитывая настроения современного общества и кризисное состояние папства во время понтификата Александра VI, Юлия II, современником которых он был, данное обстоятельство не может не удивлять исследователя¹¹⁷. Одна только «Соборная проповедь», посвященная критике порочной жизни духовенства и призыву к исправлению жизни клира, должной стать примером для мирян, казалось, предоставляла проповеднику немало поводов для более детального рассмотрения — в негативном или позитивном ключе — темы папства. Но Колет не воспользовался представившейся возможностью. За исключением начальной молитвы, где папа в традициях нормативного литургического молитвенного общения поставлен во главе церковной иерархии¹¹⁸, упоминания римского первосвященника в проповеди отсутствуют. Это обстоятельство дало повод исследователям католического направления настаивать на ортодоксальности взглядов Дж. Колета¹¹⁹, поскольку программа преобразований, пред-

¹¹⁶См., например, одно из последних исследований: *Bellitto Ch.M. Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II*. Mahwah (NJ), 2001.

¹¹⁷Единичность высказываний Колета о папстве была оценена современным исследователем как «оглушительное молчание»: *Reimer T.L. John Colet, John Donne and Jonathan Swift: Foucault's Epistemes, Metaphors and Limits in Transition From a Religious Perspective*. Arlington., 1999. P. 115.

¹¹⁸*Oratio habita ad Clerum*. P. 273; Соборная проповедь. С. 107.

¹¹⁹*Marriott J.A. The Life of John Colet*. P. 165.

ложенная им собору, не затрагивала папского централизма. Попутно отметим, что сведений о его отношении к политическим претензиям Рима не сохранилось, и заключения исследователей в этом вопросе могут основываться лишь на косвенных свидетельствах. Например, его критика обмирщения духовенства в той же «Соборной проповеди» позволяет предположить также негативное отношение к светской политике папства. Однако это не больше, чем предположение. Видимо, Колета беспокоила, прежде всего, внутрицерковная ситуация, поэтому более определенный характер имеют его высказывания о сакральном и юридическом аспектах папской супрематии. Добавим, что Колет упоминает церковные соборы всех уровней в качестве важного инструмента реализации церковной реформы. Не является ли это основанием для утверждения, что Колет был сторонником Соборного движения?

Дабы уточнить специфику экклесиологии Дж. Колета, следует обратиться к его парафразу «О церковной иерархии» Дионисия Ареопагита¹²⁰. Сама проблематика исходного текста, посвященного описанию и истолкованию церковного священнослужения, так или иначе подводила комментатора к необходимости затронуть вопрос о верховенстве папы. Заметим, что высказывания Колета на тему папства в комментарии Дионисия единичны, разрозненны, включены в контекст его толкований экклесиологии Ареопагита и могут быть правильно поняты только с учетом этого контекста. В качестве исходного тезиса Колет воспринимает мысль Дионисия о том, что церковная иерархия является продолжением и отражением небесной — ангельской иерархии, явно следуя платоновскому параллелизму между духовным и материальным мирами. При описании церковной иерархии Дионисий различает две триады¹²¹. Первая триада — священные чины — включает в себя иерархов, иереев и литургов¹²². Во второй — мирской — триаде различаются монахи, обыкновенные верующие и люди, нуждающиеся в очищении (оглашенные, кающиеся, одержимые). Итак, в триадах Дионисия не нашлось места для папы и кардиналов, что неоднократно вызывало попытки сторонников папской теократии приспособить мысль Ареопагита к обоснованию ав-

¹²⁰Ioannis Coleti Opus De Ecclesiastica Dionysii Hierarchia // *Colet J. Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius* / Ed. J.H. Lupton with a trans., introd. and notes. L., 1869. Латинский текст — Р. 197—272. Этот труд Колета, впервые переведенный на английский язык Дж. Лаптоном, привлек специальное внимание ученых совсем недавно: *Lochman D.T. Divus Dionysius: Authority, Self, and Society in John Colet's Reading of the Ecclesiastical Hierarchy* // *JHI*. 2007. Vol. 68. № 1. P. 1—34.

¹²¹А не три, как можно было бы ожидать, если земная иерархия является полным подобием небесной.

¹²²«Иерарх» у Дионисия это переименованный библейский термин «архиерей», то есть первосвященник, литург — диакон. Заметим, что Дионисий не употребляет слово «епископ».

торитета римского первосвященника¹²³. Например, папская булла Бонифация VIII “Unam Sanctam” (18 ноября 1302 г.)¹²⁴ демонстрирует один из приемов, к которым прибегали защитники папской теократии — сочетание системы Дионисия со словами Евангелия (Лк. 22:34) апостола Павла (Рим. 13:1) — для подтверждения возможности использования папой военной силы: «Не может быть никакого порядка, если меч не будет подчинен мечу; и также низший должен быть приведен кем-либо под высшую власть. Ибо, согласно Св. Дионисию, божественный закон требует привести низших к высшим через некое посредничество»¹²⁵. Однако данная традиция была оставлена Колетом без внимания, как и споры об авторстве «Ареопагитик»¹²⁶. Он подходит к источнику с иной пози-

¹²³Случаи истолкования триад Дионисия применительно к той или иной ситуации церковной жизни имели место как в восточной богословской мысли, так и на Западе, превратившись в особую дисциплину богословия. Так, в IX в. монах Студийского монастыря Никита Стифат, стремясь достичь более точного соответствия земной иерархии (две триады) ангельским чинам (три триады), добавил к первой еще одну триаду — патриархов, митрополитов и архиепископов. О попытках использования работ Дионисия католической теологией см.: *Leclercq J. Influence and Noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages // Dionysius the Areopagite. The Complete Works of the Pseudo-Dionysius / Trans. C. Luibheid. N.Y., 1987. P. 30—31.* Даже после Тридентского собора сочинения и авторитет Дионисия как ученика апостола Павла использовались для обоснования церковной иерархии, см.: *Wilberding E. A Defense of Dionysius the Areopagite by Rubens // JHI. 1991. Vol. 52. № 1. P. 19—34; Mohamed F.G. Renaissance Thought on the Celestial Hierarchy: The Decline of a Tradition // JHI. 2004. Vol. 65. № 4. P. 559—582.* На наш взгляд, подобные построения служат доказательством номинальности всей системы Дионисия.

¹²⁴По этой булле, церковь, имея единого Господа, единую веру, едино крещение, должна иметь и единственного видимого главу — папу, который является наместником Христа, преемником апостола Петра. В руках папы находятся те два меча, о которых говорится в Евангелии от Луки — меч духовный и меч светский. Папой непосредственно осуществляется только власть духовного меча, то есть слова; материальный меч вручается папой в светские руки и извлекается в защиту церкви не самим папой, а, по его указанию, рукой королей и воинов. Как светский меч должен быть в подчинении духовному, так и светская власть должна быть подчинена духовной; последняя поставляет первую и судит её, если она отклоняется от правого пути. Вообще подчинённость всякого человека папе римскому есть догмат веры и необходимое условие для спасения души. Попав в свод канонического права, булла “Unam sanctam” стала общим церковным законом католической церкви, а после провозглашения на II Ватиканском соборе догмата о непогрешимости папы взгляд буллы на отношение между светской и духовной властью получил значение догмата.

¹²⁵Текст буллы см.: “non ordinate essent nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infirma per media in suprema reduce” // *Internet Medieval Source Book: Boniface VIII. Unam Sanctam, 1302* // <http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html>.

¹²⁶Дионисий привлек внимание многих мыслителей, в том числе, гуманистов: Экхарта, Рейсбрука, Жерсона, Николая Кузанского, Лоренцо Валлы, Фичино, Пико, Лефевра д’Этапля (его изданием (1499) латинского перевода Дионисия,

ции. Считая Дионисия истинным учеником Павла, обратившимся после апостольской проповеди в Ареопаге (Деян. 17:34), Колет не сомневался в достоверности и историчности церковного устройства, изображенного в «Иерархиях»¹²⁷. Он использует нарисованную Дионисием картину “*gr̄itae ecclesiae*” как нормативный идеал, по которому должно оценивать состояние современной церкви и деятельность всех ее служителей.

В «Ареопагитиках» Колет обнаруживает близкую ему идею об особом положении «Града Божьего» в мире. Церковь, «наша иерархия», по словам комментатора, занимает срединное положение между иерархией небесной и предшествовавшей ветхозаветной «иерархией от закона». Она является в одно и то же время и небесной, и законной и, находясь между ними, участвует в обеих, разделяя с небесной иерархией умственное созерцание Бога, а с законной — использование различного рода чувственных символов для возвышения к божественному. Однако церковной иерархии дана наивысшая полнота откровения, в то время как ветхозаветная иерархия, как и христиане из низших чинов, нуждаются в знаках и символах. Поэтому церковь представляет собой «более совершенное посвящение»¹²⁸. Чрезвычайно актуальной для Колета была мысль Дионисия о том, что вся совокупность христианского духовенства, обладает более высоким — онтологическим, по мнению Колета, — статусом, поскольку получает большую меру эмануемой божественной благодати. Она подкрепляла высказанный им в «Соборной проповеди» тезис о духовном верховенстве клира, чье звание «выше достоинства короля или императора; оно равно достоинству ангелов»¹²⁹. В чувственном мире священство является высшей ступенью, непосредственно примыкающая к горнему миру чистых духов.

Рассуждения комментатора касаются всех чинов церковной иерархии¹³⁰, но основной акцент сделан на понтификах. Вопреки ожиданиям, речь идет не только о папе. Содержание термина “*pontifex*”, который

выполненного Амброджио Траверсари, пользовался Колет), Гроцина (прочитал курс лекций о «Небесных иерархиях» Дионисия), Эразма. Споры об авторстве «Ареопагитик», хотя в них принимали участие близкие друзья (Гроцин, Эразм) не нашли в Колете своего сторонника.

¹²⁷Ср.: *Lochman D.T. Divus Dionysius: Authority, Self, and Society in John Colet's Reading of the Ecclesiastical Hierarchy. P. 29.*

¹²⁸“*pontifices autem in ipsam lucem tracti sunt, qui signorum veritates tenent; plebs vero coloratur Christiana; Judaica autem illa adumbratur*” // *De Ecclesiastica Hierarchia. P. 204.* («Понтифики <...> которые постигают значение символов, вовлечены в самый свет, христианский народ просвещается истиной, иудейская же иерархия представляла истину в общих чертах»).

¹²⁹*Oratio habita ad Clerum. P. 277; Соборная Проповедь. С. 115.*

¹³⁰“*Apud Dionysium tres sunt nominati ecclesiastici ordines: pontificum, sacerdotum et ministrorum*” // *De Ecclesiastica Hierarchia. P. 241.* («У Дионисия названы три степени священства: понтификов, священников и служителей»).

используется Колетом для перевода Дионисиева греческого “*ἐραρχος*” неоднозначно, возможно, вследствие неоднозначности употребления этого Ареопагитом¹³¹. Понтификом — “*summus pontifcus*” — Колет называет папу¹³². Но тот же термин применяется ко всей полноте церковноиерархов — епископов¹³³. Более того, это имя распространяется на всех священников: «Очевидно, что Дионисий именует понтификами тех, кого позже церковь стала называть священниками»¹³⁴. Данное отождествление оправданно из-за совершения общего для всего духовенства действия — таинства евхаристии, в силу которого все священство, а не только епископы, являются, по мнению Колета, преемниками апостолов. Ссылаясь на авторитет Иеронима, Колет полагает, что первоначально все священники находились в одном звании: «В древней церкви, как подтверждает Иероним¹³⁵, те, чьей [обязанностью] было тело Господне творить, были первыми из всех; и вначале все [они] были равны по достоинству, поскольку равным образом исполняли эту обязанность. Ибо достоинство определяется обязанностью и деянием. Эта самая высшая обязанность — совершение жертвы Господней — доверяется наивысшим и самым совершенным. Ни один из них не мог быть избран и отделен из всего священства для более высокой должности»¹³⁶. Мысль о равенстве всего духовенства в смысле священного сана и должности Колет повторяет в «Соборной проповеди»¹³⁷.

Существование иерархии объясняется Колетом разной степенью духовно-нравственного совершенства. Поэтому, вслед за своим источником,

¹³¹ Сам Дионисий применяет слово «иерарх» не только при обозначении епископа, но и великих личностей древности: Мелхиседека, Моисея, Захария и даже серафима из видения пророка Исайи.

¹³² Так, в VII главе читаем: “*Hinc est quod Dionysius pontificem, qui est in ecclesia summus et Deo proximus, angelum et Dei interpretem vocat*” («Здесь речь о том, кого Дионисий называет понтификом, то есть в церкви высшим и к Богу ближайшим, посланником и толкователем Бога»); “*...pontifex <...> summus est, quem nos papam vocitamus*” («...высший понтифик <...> которого мы называем папой») // *Ibid.* P. 264.

¹³³ Сам Колет явно избегает этого слова, но именно так — “*bishop*” — предпочитает переводить «понтифик» Колета Дж. Лаптон (1869 г.)

¹³⁴ “*...constat eum illos appellare pontifices, quos posterior ecclesia vocat sacerdotes*” // *De Ecclesiastica Hierarchia.* P. 241.

¹³⁵ Колет здесь имеет в виду Послание Иеронима Еврагию Понтийскому (346—399 гг.)

¹³⁶ “*In prima ecclesia (ut bonis testimoniis probat Jeronimus) quorum erat dominicum corpus conficere, ii errant omnium primi; et in principio omnes, ut hoc officio equales, ita dignitate pares. Nam ex officio et actione agnoscitur dignitas. Excellentissimum officium, qui excellentissimos et perfectissimos exposcit, est domiicum consecrare. Ex sacerdotali genere exemi et segregari non potest quisquam ad officium excellentius*” // *De Ecclesiastica Hierarchia.* P. 219—220.

¹³⁷ *Oratio habita ad Clerum.* P. 277; «...апостолы <...> были первыми священниками и епископами...» // *Соборная Проповедь.* С. 114.

комментатор изображает епископство, как и другие чины церковной и мирской иерархии, не как элементы внутренней структуры в церковной общине, а как состояние личности. Иерархия представляет собой священный порядок, согласно которому Бог просвещает каждого человека, и каждый, в соответствии со своими силами, возвышается в направлении подражания Богу. Поэтому, чем выше чин в иерархической церковной структуре, тем более совершенен должен быть его представитель: «Отсюда мы можем видеть, — логично заключает Колет, — насколько высок, насколько возвышен, насколько всецело на небесном должен быть сосредоточен понтифик, прежде же всего тот, который является высшим и которого мы обычно называем папой»¹³⁸. Многие страницы парафраза посвящены созданию образа идеального понтифика (папы, епископа). Поскольку первой обязанностью такового является совершение евхаристии в Святая святых, то он «вместе с теми, кто служит с ним», должен быть «всецело приятен и чист», хотя Колет осознает трудность исполнения этого требования современным ему духовенством¹³⁹. Понтифик первым приобщается Святых Тайн из чаши, и для достойного совершения этого таинства «он должен являться, безусловно, самым благочестивым и мудрейшим из всех», поскольку именно непонимание смысла и величия таинства ведет к неблагоговейному его исполнению¹⁴⁰. Будучи высшим иерархическим чином, понтифик должен уметь выполнять все священнодействия, которые выполняют низшие чины¹⁴¹. Идеальный понтифик должен обладать пониманием божественного, поскольку он является тайнозрителем божественных тайн и проводником божественной воли и животворящей благодати¹⁴². Как посредник он

¹³⁸«Ex quibus licet cernere, quam altus, quam sublimis, quam totus in cello positus debet esse pontifex, maxime ille quidem qui summus est, quem nos papam vocitamus” // De Ecclesiastica Hierarchia. P. 264.

¹³⁹“...pontifex cum suis totus suavis ac simplex ingrediatur sancta sanctorum, ut puriter et religiose in mysterio rem divinam agat et conficiat. Difficile est enim sic caste et integer vivere...” // Ibid. P. 224—225.

¹⁴⁰“Primus pontifex participat, quod is proprius est Deo, qui debet longe omnium esse sanctissimus et sapientissimus. Nam indigna tractatio illius tanti sacramenti ex ignorantia est” // Ibid. P. 227.

¹⁴¹“Apud Dionysium tres sunt nominati ecclesiastici ordines: pontificum, sacerdotum et ministrorum. Pontificum munus est amplissimum, potens quicquid inferius potest, habens praeterea et suum proprium officium, quod est eucharistiam conficere, unguentum sanctum concecrare, sacerdotes efficere” // De Ecclesiastica Hierarchia. P. 241. («Обязанности понтификов самые широкие, он может [исполнять] все, что делают низшие чины, и, кроме того, имеет свою собственную обязанность, а именно совершать евхаристию, освящать мир и поставлять священников»).

¹⁴²“pontifex <...> in capite sacra evangelia habet” // Ibid. P. 248. («понтифик <...> держит в уме евангельские истины»); “Est enim pontifex, ut Malachias appellat, angelus Dei, et interpres divinae voluntatis, divino spirito agitates” // Ibid. P. 262. («Понтифик же, как его называет [пророк] Малахия, вестник Божий, посредник Божественной воли, движимый Святым Духом»); “est enim Pontifex testificator voluntatis

должен передавать это знание всей церкви, чтоб побудить ее к подражанию Христу¹⁴³. Сам понтифик, подражая Творцу, должен играть на земле роль Христа, организуя христианское общество по образцу небесной иерархии¹⁴⁴. По словам Колета, понтифик «распространяет свою власть над всей церковью, оживляя ее для вечной жизни; <...> Бог животворит, просвещает и совершенствует понтифика, более всего того, кто является высшим, дабы он, в свою очередь, мог преданно и искренне служить <...> ради жизни и спасения всех; не ища ничего, кроме приведения людей к Богу»¹⁴⁵. Если понтифик исполняет это высокое предназначение, передавая полученное от Бога в нижние ступени христианского сообщества, тем самым он скрепляет церковь — мистическое тело Христово, дабы все христиане, «подкрепившись божественной пищей, могли сотрапезничать в понтифике, который в самой полной мере живет в Боге»¹⁴⁶. Таким образом, заключает Колет, понтифик является ключевым звеном всей земной иерархии, от наличия которого зависит само существование здорового церковного сообщества.

Столь возвышенные рассуждения о том, каким должен быть церковный иерарх, несомненно, побуждали комментатора к сравнению современных ему прелатов с образцом, обнаруженным им у Дионисия. Повторим, что в историчности описанной в «Ареопагитиках» “*primaе ecclesiae*” Колет не сомневался. С глубоким сожалением¹⁴⁷ он заключает, что нынешние церковноиерархи не выполняют своих функций. Главное зло, распространившееся в церкви, диагностировал Колет, заключается в обмирщении: «Все ищут своего, а не Христова, земного, а не небесного»¹⁴⁸. Характерное для всего клира, обмирщение является бо-

Dei, et quasi os et mentis Dei verbum” // Ibid. P. 265. («понтифик — свидетель Божественной воли, и своего рода уста и слово Божьего произволения»).

¹⁴³“*Pontifex omnium sacrorum sciens, et divinarum rerum contemplator, rite sub se disponit ecclesias; ut quisque in ipso aliquid agat divinae actionis, ad Dei et divinatorum spirituum imitacinem*” // Ibid. P. 242. («Понтифик сведущий во всем божественном, созерцатель божественных дел, надлежащим образом настраивает церковь, чтоб уже каждый человек совершал какие-либо священнодействия, в подражание Богу и божественным духам»).

¹⁴⁴“*Ad exemplar enim celestis hierarchiae angelorum, qui assidue Deum imitantur, a Christo ecclesiastica societas conditur in terris; in Christo a pontificali munero omnia disponuntur; qui personam Dei et Christi gerit in terris*” // *De Ecclesiastica Hierarchia*. P. 242.

¹⁴⁵“*Sua autoritate quod in ecclesiam dirivet, vivicans eam in vitam eternam; <...> Qui vivificat, illuminat et perficit pontificem, maxime illum qui summus est, ut is deinceps sapientiam et voluntatem Dei in omnibus in vitam et salutem omnium fideliter et sinceriter minister; nihil querens nisi lucrum hominum in Deo*” // Ibid. P. 264.

¹⁴⁶“*ut <...> divino pabulo in pontifice convivant illo, qui maxime vivit Deo*” // Ibid. P. 264.

¹⁴⁷“*Quod dolendum est, quodque ego et dolens et flens scribe*” // Ibid. P. 265. («Это достойно сожаления, и потому я пишу, скорбя и плача»).

¹⁴⁸“*quaerunt <...> quae sua sunt omnes, non quae Iesu Christi; terrestria, non celestia*” // Ibid.

лее всего нетерпимым именно в епископате ввиду той ключевой роли, которую он призван играть в христианском обществе. Пренебрегая духовными обязанностями, иерархи «расшатали и расстроили» весь церковный порядок. На них Колет возлагает ответственность за близкое к краху состояние церкви. Об этом результате чтения «Ареопагитик» следует помнить при объяснении непонятной даже для Эразма неприязни Колета к епископам¹⁴⁹, причин его резкости в «Соборной проповеди», при выяснении подоплеки его сложных отношений с английским епископатом¹⁵⁰. Стержневое, по мысли Колета, положение понтификов в структуре церкви, объясняет и ту ключевую роль, которую отвел он высшему клиру в церковной реформе¹⁵¹, и то первое в списке преобразований требование о канонических выборах епископов¹⁵².

Среди пространных рассуждений, посвященных понтифику, особое внимание привлекает фрагмент, где говорится что понтифик «может всё почерпнуть у Бога, упорядочить это почерпнутое, и справедливо и законно распределить среди всех членов»¹⁵³. Что подразумевал Колет под “*id totum*”? Что именно мог папа получить и распределить среди паствы? Эти слова могут быть истолкованы как свидетельство признания Колетом власти папы распоряжаться сокровищницей божественной благодати и раздачи ее через отпустительные грамоты — индульгенции. Однако ниже в том же абзаце комментатор подчеркивает, «дабы

¹⁴⁹ «Ни к кому из смертных он не испытывал большей неприязни, никого больше не предавал проклятию, нежели <...> епископов, которые являлись волками, а не пастырями. Благодаря церковным обрядам, церемониям, благословениям, отпущениям они превозносились в глазах народа, хотя, взыскав славы и наживы, всем сердцем были преданы миру» // *Vitae*. 521: 470—474.

¹⁵⁰ В зависимости от датировки парафраза «Иерархий» критические высказывания Колета могли касаться его непосредственного руководителя Лондонского епископа Ричарда Фитц-Джеймса, архиепископа Кентерберийского Уильяма Уорема или кардинала Уолси. Различные мнения о дате создания Колетом парафраза см.: *Lupton J.H. Introduction // Colet J. Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius*. P. 36—37, 187—196; *Trapp J.B. John Colet, His Manuscripts and the Ps.- Dionysius // Classical Influences of European Culture, 1500—1700 / Ed. R.R. Bolgar. Cambridge, 1976*. P. 218—220; *Gleason J.B. John Colet*. P. 90—92; *Lochman D.B. Divus Dionysius: Authority, Self, and Society in John Colet's Reading of the Ecclesiastical Hierarchy*. P. 28.

¹⁵¹ *Oratio habita ad Clerum*. P. 245. «Преобразование и восстановление церковного порядка должно начаться с вас, отцы наши, а затем охватить нас, ваших священников, и весь клир» // *Соборная Проповедь*. С. 116. Большая часть предложенных в «Соборной проповеди» преобразований касается епископата.

¹⁵² *Oratio habita ad Clerum*. P. 246. «Оттого, что ныне так не делается, и прелаты избираются не по воле Божией, мы имеем большое число епископов — малодуховных людей, более чающих мирского, чем небесного, возлюбивших дух этого мира, а не дух Христа» // *Соборная Проповедь*. С. 118.

¹⁵³ “*Id totum ex Deo hauriat, haustumque decoquat, et rite ac legitime per omnia membra distribuat*” // *De Ecclesiastica Hierarchia*. P. 264.

не превозносились понтифики (выделение наше — Л.С.), что людям не свойственно развязывать путы грехов; к ним вообще не относится власть хоть что-либо развязать или связать. Развязывает и связывает один только Бог и у себя на небе он развязывает и связывает всё. Те же, кто первенствуют в церкви, будучи понтификами, через откровения узнают, что кому отпущено или связано, и провозглашают узнанное; словами они выражают не свое, а Божие решение. И если они не действуют согласно откровению, движимые Духом Божиим во всем, что делают и говорят, то они, глупцы, неминуемо несут вздор от самих себя, и власть, им данную, употребляют на хулу Бога и гибель церкви»¹⁵⁴. Колет утверждает, что уже в течение долгого времени понтифики злоупотребляют этой властью, «отпускают и удерживают, развязывают и связывают не то, что <...> связано на небе Богом, но то, что сами желают»¹⁵⁵. В следующих, знаковых, на наш взгляд, словах обнаруживается резкая оценка не только торговли папскими отпущениями, но политики Рима и состояния Града Божия в целом: «Понтифик, если он законный (выделение наше — Л.С.), не сам действует, но Бог в нем. Если же он что-либо от самого себя совершает, тем самым он порождает гибель. И если он возвещает это публично и следует своей воле, то разрушает церковь, переполняет ее губительным ядом. Это [началось] уже много лет назад и сейчас бытует, <...> умножившись и властно захватив всех членов церкви <...>»¹⁵⁶. И теперь «церковь, расстроенная до крайней степени», поставлена на грань смерти. Примечательна оговорка Колета — «понтифик, если он законный», служащая отголоском споров времен Великой схизмы, подорвавшей авторитет папства. Таким образом, Колет не только негативно отзываясь о претензиях римских первосвященников на особую сакральную власть, отличающую их от прочих понтификов, но допускает сомнения в законности любых действий пап и даже законности их избрания.

¹⁵⁴“ut pontifices non insolescant, non esse hominum remittere peccatorum vincula; nec ad eos pertinet potestas solvendi et ligandi quicquam. Solvit enim et ligat solus Deus, et apud se in cello solvit et ligat omnia. Qui primi sunt in ecclesia, sicuti sunt pontifices, quod illic ligatum et solutum et accipiunt ex revelatione, et acceptum denuntiant, et verbis divinam mentem exsequuntur, non propriam. Quod si non procedant ex revelatione, acti spiritu Dei in omnibus quae agant dicantur, delirant stulti tunc necessario ex seipsis, et potestate data tum in blasphemiam Dei tum in perniciem ecclesiae abutuntur” // Ibid. P. 262.

¹⁵⁵“Relaxant et retrahunt, solvent et ligant homines, non ex fide Deo, quae ligata sunt in celis, sed quae ipsi volunt” // Ibid.

¹⁵⁶“Qui si sit legitimus, non ille agit quippiam, sed Deus in illo. Quod si quippiam se semetipso attemptet, venenum tunc parturit. Si idem proferat, et suam ipsius voluntatem exsequatur, in ecclesiae interitum perdit venenum infundit. Quod nunc quidem abhinc annis multis factum est, et jam ita se auxit et omnes ecclesiae artus ita potenter occupant” // Ibid. P. 264—265.

Косвенным свидетельством сомнений Колета в действительности папских отпущений являются его слова в толковании «Иерархий» Дионисия о бесплодности молитв за другого человека без его собственного внутреннего раскаяния и изменения образа жизни¹⁵⁷.

Вероятно, эти сомнения побудили Колета к выяснению исконного значения понятия “*indulgentia*”. Вопрос о смысле индульгенций в древней церкви решается Колетом в контексте толкования совета апостола Павла коринфским христианам (I Кор. 7:6) о браке и безбрачии: «Касательно девственников, апостол не дает повеления (“*preceptum*”) Господа, а только совет его (“*consilium*”) и советует оставаться неженатыми»¹⁵⁸. Колет различает «повеления» и «советы» и два стандарта — совершенный и менее совершенный. Все христиане в равной мере должны стремиться к высшему совершенству. В случае если человек не в состоянии соответствовать предписанию высшего стандарта, то по отношению к нему позволено применять «снисхождение», «разрешение» (“*permissio*”): «Когда кто-то

¹⁵⁷Juvat certe oracio orantem; non orantem vero, si possit orare, nihil juvat. Frustra sperat, Dionysii sententia, in bonorum precibus, qui ipse male vivit” // *De Ecclesiastica Hierarchia*. P. 262. («Молитва определенно помогает [другому человеку], если тот молится; но ничто не помогает тому, кто может, но не молится. По мысли Дионисия, тщетно надеется на молитвы достойных тот, кто сам дурно живет»).

¹⁵⁸“...quid inter hec quattuor, consulere, iubere, indulgere, vetare discriminis est. Quorum duo posteriora ad malum simper, duo priora ad bonum spectant. Consulis enim quando suades optimum, quod quisque sequi debet. Iubes quando presipis ut quisque id et tantum bonum sequatur quantum potest. Indulges vero quando invitus necessitate quadam, concedes malum quod quispiam, dolens pre infirmate nequit vitare vetas quando prohibes omnino ne ultra id quod indulgetur malum decidat relabaturque extra indulgentie fines in ea scelera que morti destinantur, quorum non est venia, nisi resurgentem te decidisse peniteat. Itaque in consilio spectator quod debes etiam si non potes; in prohibitione, quod non debes etiam si posses; in precepto, quod quisque potest facere bonum; in indulgentia, quod quisque nequit vitare malum” // *Ad Corinthianos*. P. 138. («Советом ты можешь побудить к лучшему, чему все должны следовать. Приказ ты отдаешь, чтобы каждый так воспроизвел благо и настолько, насколько в его силах. Ты снисходишь, когда, как бы из-за какой-то необходимости, против своей воли, уступаешь какому-либо греху, скорбя, что по слабости не мог его избежать. Ты запрещаешь, когда следует удержать от падения ниже разрешенного греха и от повторения, сверх разрешенного, тех грехов, которые ведут к смерти и которым нет прощения, если [человек] не восстанет снова и не раскается в своем падении. Итак, в совете учитывается то, что ты должен делать, даже если не хочешь; в запрете — что не должен делать, даже если можешь; в приказе — то добро, которое каждый должен делать; в разрешении — то зло, которого каждый не может избежать»). Тема различия между способами наставления коринфян, которые применял апостол Павел, очень занимала Колета, и он неоднократно возвращается к ней на протяжении своего толкования VII главы. См., например, раздел “*Quid inter preceptum, consilium, indulgentiam interest*” (P. 168—178) или (P. 186—188), где подробно исследуются четыре вида предписания: «совет» (“*consulere*”), «приказ» (“*iubere*”), «позволение или снисхождение» (“*indulgere*”) и «запрет» (“*vetare*”). Два последних относятся к греху, первые — к добрым делам.

окажется не в состоянии по слабости сил своих, подниматься выше над этим негодным миром и всех дел его к Христу и Его образу жизни, то, при таких обстоятельствах, учитывая, что он хотел бы быть выше, если б мог, ему разрешается по снисхождению к его слабости, оставаться в том [месте и состоянии], которые максимально для него возможны. Каковое разрешение (“*permissio*”) и называется индульгенцией (“*indulgentia*”)¹⁵⁹. Таким образом, индульгенция понимается им как некое дисциплинарное послабление. Его источником и примером «снисхождения» к человеческой немощи является сам Бог: «Как Бог милосерден и милостив (“*indulgens*”), так и в человеческой иерархии, то есть в церкви, есть милосердие и снисходительность к слабым»¹⁶⁰. Поэтому, подчеркивает Колет, апостол не приказывал, а лишь советовал коринфянам соблюдать безбрачие; тем, кто не «мог вместить», рекомендовал вступать в брак. Эта рекомендация и есть индульгенция или «разрешение греха» (“*permissio mali*”), применяемая ради предотвращения большего зла (“*ne magis malum sequatur*”), например, блуда. Цель индульгенции, — во-первых, «не хотеть худшего [греха], во-вторых, — избежать отчаяния, «чтобы ты не решил, что, если так далеко отстоишь от Христа, то тебе уже невозможно получить отпущение»¹⁶¹. Важнейшим условием проявления такого «снисхождения» является «воля и желание [человека] совершенствоваться к лучшему» и его собственный непрестанный труд для приближения к Христу.

Вышеприведенная цитата о цели индульгенции — «не желать худшего» — кажется необычной. Она позволяет предположить, что Колет воспринимал «снисхождение» не в традиционном смысле как акт внешний по отношению к человеку, а определяемый его собственной волей. Его размышления о различии семантически близких понятий “*preceptum*” и “*consilium*” убеждают в правильности данного предположения. По мнению Колета, каждый человек воспринимает общее предписание либо как повеление, либо как совет в соответствии со своими возможностями. Итак, «каждому следует стремиться делать добро, насколько он может (это повеление), но никого нельзя принуждать делать лучшее, если он не может (это совет)»¹⁶². Также показательно, что при дефиниции понятия «индуль-

¹⁵⁹“quando autem deprehenditur aliquis pre defectu virium altius ad Christum non posse, ex hoc nequam mundo et tota ratione eiusdem ad Christum et ad rationem vivendi illius, hic modo velit altius si posit, concenditur ibi stet ubi maxime potest, ex misericordia infirmitatis eius, que permissio indulgentia dicitur” // Ibid. P. 174.

¹⁶⁰“Sed ut Deus misericors et indulgens est, ita in humana hierarchia, i.e. ecclesia, est misericordia et patientia impotentum” // Ibid. P. 196.

¹⁶¹“Cuius indulgentie finis est nolle amplius, et vetare omnino ne ulterius cedas, ne decedens sis illic tam longe a Christo, ubi tibi indulgere non potest” // Ibid. P. 174—176.

¹⁶²“...omnes debent facere bene quatenus possunt, quod precipitur, sed non obligatur quisque facere optime nisi potest, quod consulitur” // Ibid. P. 172.

генция», Колет употребляет только второе лицо¹⁶³, подчеркивая, что человеку, лучше других знающему свои силы и меру данной ему благодати дано самому определять меру требований к себе¹⁶⁴. Таким образом, Колет расценивает индульгенцию как снисхождение к человеческой слабости, уступку греху, разрешение греха в силу особых условий, определяемых самим человеком. Именно таким было понимание индульгенции в апостольской церкви. Приверженность древней трактовке индульгенции проявляется и в лексике. Смысл “*indulgentia*” передается Колетом через ряд синонимичных понятий — “*permissio*”, “*consilium*”, “*preceptum*” — но не через традиционное теологическое «отпущение» — “*dispensatio*”. Видимо, Колет сознательно избегал использовать этот термин в силу отождествления его с папскими отпустительными грамотами. К слову, в приведенной выше цитате об источнике индульгенции, Колет говорит о Боге и всей церковной полноте, не акцентируя при этом особого авторитета римских первосвященников.

Комментатор, обнаружив, что иерарх Дионисия не председательствует над церковной общиной как ее глава, а занят передачей таинственного знания и просвещения вниз по иерархической лестнице, столкнулся с необходимостью ответить на вопрос о генезисе и законности юридических прерогатив папы. Происхождение последних Колет рисует следующим образом: «Сразу после апостолов первыми их учениками и последователями из числа священников, равных по должности и достоинству, был избран один и поставлен для разрешения споров и улаживания конфликтов, прекращения соперничества путем [выражения] его мнения и суждения, чтобы церковь сохранялась в согласии. Всей церковью ему была передана власть, так что те, кто находился в разногласии, должны были принять его решение»¹⁶⁵. Колет

¹⁶³“*Que est, quum non potes optimum, ut illic stes quo ultimis viris pervenisti concessio; modo doleas te altius non posse, et veils altius se possis*” // *Ibid.* P. 174. («Индульгенция состоит в разрешении пребывать тебе в том [месте и состоянии], которых ты достиг максимальными своими усилиями, если ты не можешь большего, однако, тебе должно скорбеть, что не можешь [подняться] выше, и иметь желание делать столько, сколько можешь»).

¹⁶⁴“*In generali ergo consilio ad optimum est cuique suum particulare preceptum, ut ex proposito et consulto optimo id estimet quisque sibi preceptum esse quod ipse suas vires agnoscens — immo in se gratiam Dei — sperat se facere posse*” // *Ibid.* P. 172. («Итак, в общем совете о лучшем, каждому следует взять [подходящее] для него предписание и из того, что предложено и рекомендовано, пусть каждый сам определит для себя то указание, которое, как он, зная свои силы — лучше сказать меру Божией благодати в себе — надеется, сможет выполнить»).

¹⁶⁵“*Ex sacerdotibus tamen statim post apostolos, a primis illis discipulis apostolorum et sequacibus, et ex sacerdotum numero, officio et dignitate equali, unus erat delectus et prepositus ad dirimendas lites, et sedandas discordias, et sua opinione ac sententia ad terminendas dissensiones, ut in Concordia commaneat ecclesia; ad quem erat delata ea auctoritas ab universali ecclesia, ut non consentientes inter se in illius conquiescant*” // *De Ecclesiastica Hierarchia.* P. 220.

подчеркивает при этом, что избранный «не является выше других священников по должности и сану, поскольку не выполняет ничего более возвышенного, чем любой священник, [отличаясь] только некоторой властью и авторитетом при умиротворении споров <...> Затем он стал называться особым именем — епископ (*episcopus*); это имя, которое принадлежало после апостолов всем священникам, до тех пор, пока не стал выбираться один их них»¹⁶⁶. Таким образом, говоря о юридических прерогативах папы, Колет показывает их становление в виде процесса. Римская курия выросла на основе более раннего развития юридического преимущества всех епископов над священством. Подчеркнем, что Колет имеет в виду только юридическую сторону папской супрематии, а не особую сакраментальную власть. Отказав папе в исключительном праве на отпущения, Колет целиком принимает высшие канонические полномочия папы, соблюдение которых необходимо для сохранения в церкви единства и согласия. В соответствии с этим убеждением, Колет, оказавшись из-за учрежденной им грамматической школы св. Павла в конфликте с епископом Фитц-Джеймсом, обратился в 1512 г. к папе Юлию II с просьбой утвердить Устав школы и предоставить патент, освобождающий ее от юрисдикции канцлера собора св. Павла и епископа Лондонского¹⁶⁷. Юридическую власть папы в Англии представлял (с 17 мая 1518 г.) кардинал Йоркский Т. Уолси — экстраординарный папский легат «от ребра апостольского» (*“legatus de latere”*)¹⁶⁸. К нему обратился Колет (1 сентября 1518 г.) за поддержкой в вопросе о пересмотре Устава канониката собора св. Павла. По мнению Колета, к административным полномочиям, делегированным всей церковью высшему понтифику, относится право созыва Вселенского собора. Равным образом, архиепископ Кентерберийский как папский *“legatus natus”* и примас всей Англии обладает правом созывать провинциальный собор (конвокацию) своей церковной провинции. У. Уорему, в 1512 г. занимавшему Кентерберийскую кафедру, был адресован призыв «Соборной проповеди» о регулярном созыве местного собора для реформы церкви, поскольку это являлось его прерогативой. Предложенная Колетом реформа ограничивалась рамками *ecclesiae Anglicanae* и не затрагивала прерогатив римской курии. Данное обстоятельство является убедительным объяснением «молчания» проповеди о папе.

¹⁶⁶“...qui officio et dignitate non tamen praestat ceteris sacerdotibus, quum nihil agit quoque sacerdote excellentius, quam quadam administracione et auctoritate in litibus dirimendis <...> Hic tum peculiariter episcopus cepit vocari; quod nomen sub apostolos omnium erat sacerdotum, donec selectus is fuerat unus” // *De Ecclesiastica Hierarchia*. P. 220.

¹⁶⁷*Archaeologia or Miscellaneous Tracts*. Oxford, 1910. Vol. 62. Part I. P. 236.

¹⁶⁸Подробнее об особых дипломатических полномочиях, дарованных Т. Уолси Львом X на условии, что они будут употреблены для реформы церкви см.: *Pol-lard A.F. Wolsey*. L., 1929. P. 165.

Наконец, об отношении Колета к полномочиям Собора. Апелляция «Соборной проповеди» к авторитету соборов всех уровней не должна, на наш взгляд, пониматься как умаление административной власти, врученной всей церковью римскому первосвященнику. Полагаем, что Колет не был концилиаристом, противопоставлявшим авторитет папы и Собора. Скорее, его можно назвать адептом католической реформы или епископализма, близкого по своей сути Соборному движению, но не совпадающего с последним¹⁶⁹. Епископализм представлял собой форму компромисса между крайностями папизма и концилиаризма. Полагаем, что реформационный проект Колета можно считать вариацией на традиционную для XIV—XVI в. тему клерикальной реформы. Он близок позиции, сформулированной Гильомом Дурандом Младшим (ум. 1328 г.) в трактате “*De modo concilii generalis celebrandi*”, написанном по поручению папы Иоанна XXII и представленном Вьеннскому собору (1311—1312) в качестве подготовительного документа о реформе церкви¹⁷⁰. Колет, как и другие реформаторы епископалистского толка, полагал, вся полнота церковноиерархов вместе с папой является коллективным руководителем церкви. Совокупные усилия всех епископов — понтификов, по выражению Колета, — ускоряют проведение церковной реформы. Папа должен дать всей церкви пример реформы “*in fide et in moribus*”, в духе приверженности нормам и канонам ранней церкви. В соответствии с иерархическим порядком, преобразование, начатое главой церкви (“*in capite*”), должно эманировать на низшие ступени церковной иерархии (“*in membris*”). Полагаем, что именно этот епископалистский взгляд на авторитет церковной иерархии позволяет правильно понять его позицию Колета в отношении папства и специфику его мировоззрения в контексте христианского Возрождения раннего Нового времени.

¹⁶⁹Концилиаризм возводят к декрету “*Sacrosancta*”, принятому на Констанцком соборе и провозгласившем верховенство Собора над папой. Епископализм, хотя этот термин более позднего происхождения, можно соотнести с другим принятым в Констанце декретом — “*Frequens*” — о регулярном созыве церковных соборов с целью проведения реформы «во главе и членах» во главе с папой, который подает пример исправления.

¹⁷⁰Современное издание трактата: *De modo concilii generalis celebrandi et de corruptelis in ecclesia reformandis per Guellelmum Durandum*. L., 1964. Также см.: *Jedin H. History of Council of Trent: 1545—1547 / Trans. from german by D.E. Graf*. L., 1961. Vol. I. P. 8; *Fasolt C. William Durant the Younger and Conciliar Theory // JHI*. 1997. Vol. 58. № 4. P. 385—402.

«Соборная проповедь»: критика церкви и программа ее реформы

В современной историографии английской Реформации многие аргументы и факты, еще недавно казавшиеся непреложно истинными, историки нового поколения объявляют фикциями, измышленными их предшественниками для удобной интерпретации прошлого. В последние годы к числу таких вымыслов был отнесен народный антиклерикализм, ранее считавшийся важнейшей предпосылкой тюдоровской Реформации, но, как показали недавние исследования ревизионистского толка, недостаточно подтвержденный источниками¹⁷¹. Отказ от классической концепции антиклерикализма побуждает вновь обратиться к сопредельным проблемам, подвергая сомнению уже найденные исторической наукой решения. Деятельность мыслителей круга Колета-Эразма, традиционно рассматривавшаяся в качестве идейной предпосылки Реформации¹⁷² — одна из таких проблем. Возможность проверить адекватность такой оценки, на наш взгляд, только одна, она не нова и связана с возвратом к первоисточникам — тем произведениям, в которых антиклерикальные мотивы их авторов наиболее отчетливы.

Обращение с этой целью к «Соборной проповеди» Джона Колета более чем оправданно. Колет долгое время считался «человеком одной книги», и этой книгой была именно «*Oratio habita ad clerum in convocacione*» — единственное опубликованное при его жизни сочинение, создавшее ему славу оппозиционера-реформатора. Проповедь была произнесена 6 февраля 1512 г.¹⁷³ в соборе св. Павла, кафедральном храме Лондона, перед лицом 440 видных церковных деятелей Англии, съехавшихся в столицу на синод. В повестке дня конвокации стоял вопрос о программе борьбы с ересью лоллардов, возродившейся в первое десятилетие XVI в. По по-

¹⁷¹ *Scarisbrick J.J. The Reformation and the English People. Oxford, 1984. Chap. 1—3; Haigh C. Anticlericalism and the English Reformation // History. 1983. Vol. LXVIII. P. 391—407; The English Reformation Revised / Ed. C. Haigh. Cambridge, 1987; Duffy E. The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400—c. 1580. New Haven, 1992.*

¹⁷² *Dickens A.G. The English Reformation. Oxford, 1964; McConica J.K. English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI. Oxford, 1965; Elton G.R. Reform and Reformation: England, 1509—1558. Cambridge, 1977; Brigden S. London and the Reformation. Oxford, 1989.*

¹⁷³ Мы придерживаемся традиционной датировки выступления Колета, хотя заслуживают внимания аргументы некоторых исследователей в пользу более ранней даты — январь 1510 г. (см.: *Kelly M.J. Canterbury Jurisdiction and Influence During the Episcopate of William Warham, 1503—1532. Cambridge, 1963. P. 112; Gleason J.B. John Colet. Berkeley, 1989. P. 181, 370*) или 1511 г. (см.: *Knight S. The Life of Dr. John Colet. P. 239; а также рецензию Т.М. Паркер на издание источника в English Historical Documents: Moreana. 1968. Vol. 18. P. 89—90*).

ручению архиепископа Уорема настоятель собора св. Павла Колет должен был открыть синод, прочитав вступительную проповедь соответствующего содержания. Декан же оставил без внимания проблему лоллардов, назвав порочную жизнь духовенства самым главным и наиболее опасным видом ереси. К борьбе с ней, к реформе католической церкви он призвал слушателей. Латинский оригинал «Соборной проповеди» вскоре попал в печать. Одновременно появился и английский, вероятно, авторский перевод¹⁷⁴. По инициативе лондонского епископа проповедник на трехмесячный срок был отстранен от кафедры и обвинен в защите ереси¹⁷⁵. Однако покровительство архиепископа Уорема и расположение короля помогли Колету избежать инквизиционного суда¹⁷⁶.

«Соборная проповедь» получила в историографии различные оценки¹⁷⁷. Представители католического направления британской истори-

¹⁷⁴Оба издания 1512 г. не дошли до наших дней. Примечательно, что следующие издания на обоих языках, осуществленные учеником Колета Т. Лапсетом, вышли в свет в Лондоне в 1530 году — в самый разгар подготовки тюдоровской Реформации. Интерес к «Oratio» не угасал и в XVII—XVIII вв., о чем свидетельствуют новый перевод, выполненный в 1661 г. Т. Смитом, и троекратное его переиздание в 1701, 1708, 1724 гг. Латинская версия Т. Лапсета была перепечатана С. Найтом: *Knight S. The Life of Dr. John Colet. P. 273—285. Во втором (Oxford, 1823) издании этой монографии текст источника см.: P. 239—250.*

¹⁷⁵Дж. Глизон полагал (*Gleason J.B. John Colet. P. 240—241*), что опасность была придумана Эразмом для вящего драматизма его жизнеописания Колета, однако не привел убедительных доказательств для опровержения данных источников. Опасность, угрожавшая гуманисту, была весьма реальной. Один из будущих лидеров англиканской Реформации Хью Латимер спустя годы вспоминал (*Latimer H. The Seventh Sermon upon The Lord's Prayer. P. 440*), что «доктор Колет был в беде, и его бы сожгли, если б Бог не направил сердце короля к милосердию». Осознавая угрозу, Эразм советовал своему другу удалиться от мирских дел, с тем «чтобы такое дарование, такое красноречие, такая ученость всецело служили Христу <...> Может быть, поражение предпочтительнее, чем победа любой ценой. Ибо величайшее благо — спокойствие духа». См: «*Equidem cupiam te quantum potest longissime a mundanis negociis semoueri, non quod verear ne mundus hic, vt est hamatus, te sibi vindicet ac manus iniiciat, sed quod malim istud ingenium, istam eloquentiam, istam eruditionem in solidum impendi Christo. Quod si non potes explicare te, cauendum tamen ne indies altius atque altius immergaris. Vinci fortasse praestiterit quam tanti emere victoriam. Maximum enim bonum mentis tranquillitas*» // OE. I. P. 527. Ep. 270.

¹⁷⁶Обращение Уорема к Генриху VIII см.: *Seeböhm F. Oxford Reformers. P. 224*. Однако впоследствии Эразм обвинил Уорема в пособничестве врагам Колета. В частности, он сообщал, что короля «подстрекали клеветы епископа» — «*urgetur episcoporum calumniis*» // OE. II. P. 246. Ep. 414. Подробнее см.: *Allen P.S. Dean Colet and Archbishop Warham // EHR. 1902. Vol. XVII. P. 303—306.*

¹⁷⁷Степень изученности источника в отечественной историографии до недавнего времени ограничивалась, по сути, постановкой проблемы. Самые пространные (18 и 26 строк) упоминания источника см.: *Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. С. 66—67; Он же. Эразм Роттердамский и Томас Мор. Из истории ренессансного христианского гуманизма. С. 27.*

ографии акцентировали внимание на том, что проповедник не хотел разрыва с Римом, полагая возможным оздоровление церкви в рамках папства. Им «очевидно, что Колет был истинным католиком, а не предтечей протестантизма»¹⁷⁸. Его выступление на синоде «не оставляет ни малейшего сомнения в ортодоксальности (в католическом понимании — Л.С.) ее автора»¹⁷⁹. Действительно, предложенные Колетом преобразования не ликвидировали бы вселенскую организацию католиков, но нельзя игнорировать очевидный факт, что католические иерархи в Англии не поддержали предлагаемой реформы. Экклесиологические взгляды Колета были ими отвергнуты. Были ли эти воззрения протестантскими? Подавляющее большинство британских исследователей XVII—XX вв., видимо, в силу своей конфессиональной принадлежности к англиканской церкви или выросшие в протестантских семьях, видели в авторе «Соборной проповеди» протестанта, в противоположность католику Томасу Мору¹⁸⁰, «благого предвестника и пропагандиста Реформации», который «первым позвал свой народ сбросить иго папства»¹⁸¹. «Соборная проповедь» расценивалась ими как «увертюра к великой драме английской Реформации»¹⁸².

Отечественный историк очень корректно подходит к оценке специфики религиозных воззрений «христианских гуманистов» круга Эразма, говоря о «гуманистической трактовке учения Христа», о «социальном подходе» к Евангелию, избегая термина «антиклерикализм». Переводу и интерпретации «Соборной проповеди» посвящены работы автора. См.: *Софронова Л.В.* «Соборная проповедь» Колета — дорога к утраченному идеалу // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. СПб., 2009. Вып. 1. С. 179—189; *Она же.* «Соборная проповедь» Джона Колета: реформа, Реформация, христианский ренессанс // Диалог со временем. 2010. Вып. 30. С. 69—89; *Она же.* Реформа церкви накануне Реформации: «Oratio habita ad clerum» Джона Колета // Альманах по истории Средних веков и раннего Нового времени. Н. Новгород, 2009. Вып. 1. С. 84—104.

¹⁷⁸ *Campbell W.E.* John Colet, dean of St. Paul's // *Dublin Review*. 1946. № 218. P. 106—107; *Meyer C.S.* John Colet's Significance for the English Reformation // *Concordia Theological Monthly*. 1963. Vol. 34. P. 410—418.

¹⁷⁹ *Marriott J.A.* The Life of John Colet. L., 1933. P. 165.

¹⁸⁰ *Miles L.W.* Protestant Colet and Catholic More // *Anglican Theological Review*. 1951. № 33. P. 30—42; *Smith H.M.* Pre-Reformation England. L., 1938. Chap. 2. P. 522.

¹⁸¹ *Knight S.* The Life of Dr. John Colet. P. VII; P. XV (1823).

¹⁸² *Lupton J.H.* A Life of John Colet. P. 178. Тезис о том, что королевская Реформация Тюдоров представляла собой практическую реализацию антиклерикальных идей «христианского гуманизма» Колета и Эразма нашел многочисленных сторонников, например, см.: *Lupton J.H.* The Influence of Dean Colet upon the Reformation of the English Church. L., 1893; *Clebsch W.A.* John Colet and Reformation // *Anglican Theological Review*. 1955. Vol. XXXIV. P. 167—177; *McConica J.K.* English Humanists and the Reformation Politics Under Henry VIII and Edward VI. Oxford, 1965. P. 13—44, 100—150, 238—282. О сходстве антиклерикальных взглядов реформаторов и Колета см.: *Clebsch W.A.* English Earliest Protestants. 1520—1535. L., 1964. P. 44—69, 94, 191; *Law and Government under the Tudors*. L., 1974. P. 37; *Guy J.* Tudor England. Oxford, 1988. P. 16—19, 109—118.

Основными аргументами здесь служили содержащиеся в проповеди резкая критика церкви и проект церковной реформы. Причем, сторонников «протестантизации» Колета не смущало явное несоответствие их доводов тексту самого источника. Однако предвзятость обеих трактовок долгое время не вызывала должной реакции, а критика в конечном итоге свелась к скрупулезному выявлению католических и протестантских компонентов в мировоззрении Колета и констатации его двойственности¹⁸³. Неудивительно, что ревизионистский вызов традиционной истории, определивший развитие историографии раннего Нового времени с конца 70-х гг. XX в., коснулся и данной темы. Американский историк Дж. Глизон отверг существующие интерпретации источника, называя их «случаем ошибочной идентификации». Ответственность за нее он возложил на идеологов протестантизма (У. Тиндел, Х. Латимер, Дж. Фокс), которые в условиях межконфессиональной борьбы во время подготовки и осуществления Реформации намеренно «приписали» Колета к своей партии¹⁸⁴. Эти давно ожидавшиеся выводы не вызывают возражений. Однако трудно согласиться с утверждением Дж. Глизона об ординарности “*Oratio ad clerum*” — заурядной позднесредневековой проповеди, одной из многих подобных и потому не вызвавшей реакции у церковных иерархов. Такая оценка «Соборной проповеди» обусловлена не столько ее содержанием, которое анализируется Дж. Глизонем весьма поверхностно, сколько общей позицией историка-ревизиониста, направленной на ниспровержение всего того, что было прежде сказано о Колете. Его аргументы, на наш взгляд, довольно спорны¹⁸⁵ и побуждают к новому исследованию источника.

¹⁸³Еще Дж. Лаптон обратил внимание на противоречивость его взглядов (*Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 265—266*). Также см.: *Hunt E. Dean Colet and His Theology. L., 1956. P. 18—72; Jayne S. John Colet and Marsilio Ficino. Oxford, 1963. P. 3—4; Miles L. John Colet and the Platonic Tradition. La Salle, 1961. P. 171—216, особенно P. 212.*

¹⁸⁴*Gleason J.B. John Colet. Berkeley, 1989. P. 3—15.*

¹⁸⁵Дж. Глизон указывает на то, что опубликовал проповедь Ричард Пинсон — печатник, имевший королевский патент и в силу этого, якобы, избегавший публикации спорных или дискуссионных книг. Кроме того, со ссылкой на Джона Бейла (*Index Britanniae Scriptorum: John Bale's Index of British and Other Writers / Ed. R.L. Poole & M. Bateson. Oxford, 1902. P. 195.*) Дж. Глизон утверждает, что после «Соборной проповеди», прочитанной в 1510 г., Колет выступал на следующей конвокации в 1512 г. По мнению Дж. Глизона, это второе выступление не могло состояться, если бы «Соборная проповедь» два года назад была столь революционной. По поводу первого аргумента заметим, что для современников Джон Колет был очень влиятельной фигурой, его проповеди в соборе св. Павла посещали многие знатные люди, представители двора. Он пользовался расположением короля, регулярно выступал при дворе. Генрих VIII публично называл декана своим доктором, то есть духовным наставником (*Vitae. 526: 614*). Даже если наличие патента действительно ограничивало Р. Пинсона в отборе продукции для издания, Д. Колет был вполне respectable и благонадежным автором.

«Соборная проповедь» представляет собой небольшой по объему текст, с четко продуманной структурой. В краткой преамбуле после совместной молитвы проповедник объясняет насущную потребность в исправлении церковного состояния. Основной раздел проповеди делится на две части в соответствии с фразой апостола Павла (Рим. 12:2) «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего». Первая часть посвящена анализу кризисного состояния церкви подчинившейся «веку сему», то есть миру, вторая — способов исправления этого положения церкви. В заключении он призывает своих слушателей — церковную элиту — к нравственному совершенствованию дабы послужить примером для исправления остального клира и мирян. Текст изобилует ссылками и аллюзиями на Священное Писание¹⁸⁶, причем, две трети общего числа прямых цитат — 22 из 32 — приходятся на первую часть проповеди, то есть чаще всего ссылки на библейские авторитеты используются Колетом для аргументирования его критической позиции. Данное обстоятельство дало повод современному историку говорить об отсутствии индивидуального мнения у проповедника, его осторожности и стремлении обезопасить себя ссылками на церковные авторитеты¹⁸⁷. На наш взгляд, эти претензии продиктованы современным секуляризованным сознанием и исторически некорректны. Подбор цитат обнаруживает в Колете приверженца ренессансного «библейского гуманизма» с его апелляцией исключительно к Священному Писанию и особой любовью к апостольским Посланиям (которые цитируются 18 раз). Нельзя исключить вполне оправданное желание автора сделать свою аргументацию максимально понятной и убедительной для его клерикальной аудитории. Индивидуальность проповедника проявилась в том, какие объекты он выбрал для критики (например, говорил об одних проявлениях алчности клира, но промолчал об индульгенциях и

Второй довод тоже спорен, поскольку базируется на новой — также дискуссионной — датировке выступления Колета в конвокации. Но даже если «Соборная проповедь» прозвучала в 1510 г., через два года — в 1512 г. Колет вполне мог выступать еще раз, поскольку среди английского епископата было много сторонников реформы, и призыв Колета мог найти в них горячую поддержку. Что касается революционного характера проповеди, то Дж. Глизон прав: использование слова «революционный» здесь неуместно, но не потому, что проповедь была заурядной, а оттого, что она, как мы попытаемся показать, не предполагал резких скачкообразных переворотов в церковном состоянии.

¹⁸⁶Из них 6 ссылок на Ветхий Завет (Первая книга Царств; Книга пророка Исаии, Иеремии, Осии, Екклесиаста; Псалтирь), 23 — на Новый Завет (Евангелия от Матфея, Луки, Марка, Деяния святых апостолов, Послания апостола Павла: К Римлянам; К Евреям; Первое к Коринфянам; К Титу; Второе к Тимофею) Первое Послание Иоанна; Послание Иуды), 3 — на более поздние источники (Постановление Халкидонского Собора, Декреталии, Бернарда Клервосского).

¹⁸⁷*Gleason J.B. John Colet. P. 183.*

т.д.) и какой способ реформы церкви избрал. К тому же, согласиться с этим мнением не позволяет все то, что мы знаем о чертах характера Колета. Осторожность, дипломатичность — не в их числе¹⁸⁸. Само выступление Колета на конвокации с этим текстом было проявлением личного мужества. Он дерзнул обличить присутствующую в зале церковную элиту в самых отвратительных пороках, приравняв их к опаснейшим еретикам, критиковать Соборы за безрезультатность их деятельности¹⁸⁹.

Язык проповеди, особенно в первой части, демонстрирует блестящее владение автором различными приемами ораторского искусства и максимальную эмоциональную насыщенность. Можно отметить обилие восклицательных предложений («Как велики нынче жадность и жажда славы и почестей в служителях церкви!») «О жадность — мать всякого беззакония!»), риторических вопросов («Кто не видит этого? Кто, видя это, не скорбит?» «Нужно ли мне перечислять остальное?»), стилистических фигур (например, параномазии: «Не сообразуйтесь, но преобразуйтесь»), употребление императивных форм («Вы, отцы, вы священство и весь клир! Откройте, наконец, глаза, пробудитесь от сна в этом беспамятном мире; восстав, наконец, услышите св. Павла, вопиющего к вам...») и обыденных слов с усилительным значением («вдалбливаю в ваши уши»). Лексика пестрит экспрессивно-оценочными эпитетами. Опытный оратор, Колет постоянно обращается к аудитории; задавая себе вопросы от имени слушателей, создает эффект диалога. Благодаря этим риторическим достоинствам критический раздел выглядит особенно ярко, именно он всегда привлекал внимание исследователей и чаще всего цитировался. Такое акцентирование негативной части проповеди и приводило к ошибочной интерпретации источника. Критика немного может сказать об исходной позиции и цели автора. Полагаем, что более важны две другие затронутые в проповеди проблемы: положение духовенства в обществе и программа реформы духовного сословия. Именно они определяют специфику ексlesiологических взглядов Колета.

Отправным тезисом Колета является признание высокого статуса духовенства. Оно, по словам Колета, «выше достоинства короля или им-

¹⁸⁸Ср. его поведение во время паломничества к гробнице св. Томаса Бекета в Кентербери, где он выведен под именем Грациан Пулл: *Эразм Роттердамский. Благочестивое паломничество // Эразм Роттердамский. Разговоры запросто / Пер. с лат. С.П. Маркиша. М., 1969. С. 356—360.* Показательно также мужество Колета, дерзнувшего выступить с антивоенной проповедью при дворе в присутствии короля, рвущегося к военным подвигам, буквально накануне отправки английского корпуса на континент в марте 1513 г. (Vitae. 525—526: 577—616).

¹⁸⁹Oratio habita ad Clerum. P. 250; «Вы часто собираетесь вместе, но, позвольте мне сказать правду, я еще не видел от ваших ассамблей какого-либо результата именно для церкви» // *Соборная проповедь. С. 121.*

ператора; оно равно достоинству ангелов»¹⁹⁰. Привилегированное положение духовенства в обществе как посредника между Богом и людьми представляется Колету естественным: «Мы посредники и путь к Богу для людей». Священники и епископы законно, ибо «они — свет мира», обладают своими привилегиями. Об обоснованности прерогатив клира Колет говорит как в начале, так и в конце проповеди: «Вы хотите, чтобы миряне повиновались вам. Это справедливо <...> Вы хотите от народа почитания. Это оправданно <...> Вы хотите собирать [урожай] с мирских дел, прежде всего — десятины и пожертвования — без какого-либо сопротивления. Это справедливо <...> Вы хотите иметь церковную свободу и не привлекаться в светские суды. И это также правильно <...> Вам хотелось бы быть свободными от трудов, [пребывать] в покое и мире. И это хорошо»¹⁹¹. Принципиальными являются слова о необходимости сохранения границы, отделяющей духовенство от мирян. Ее обязаны соблюдать обе стороны. Колет указывает на пример апостолов, которые «многое предпринимали, дабы предотвратить всяческое мирское вмешательство». Как священники не должны жить, «смешавшись, спутавшись с мирянами» (*“commisti confusique cum laicis”*), так и светская власть не должна вмешиваться в церковные дела¹⁹². Нарушение этой границы между церковью и миром, то есть обмирщение духовенства, является, по мысли Колета, главной причиной того кризиса, в котором оказалась современная ему церковь¹⁹³. Здесь уместно привести метафоричную характеристику состояния церкви из другого еkklesiологического сочинения Колета:

«...Увы! Дым и страшная мгла уже давно изверглись из долины помраченных людей, и столь густые, что почти закрыли свет града, и ныне церковные люди, окутанные мраком, не знают, куда идут, они смешались со всеми и все расстроили, так что теперь опять в мире нет ничего более беспоря-

¹⁹⁰Oratio habita ad Clerum. P. 243; Соборная проповедь. С. 115.

¹⁹¹Ibid. P. 249; Там же. С. 120.

¹⁹²Ibid. P. 244; Там же. С. 115.

¹⁹³Oratio habita ad Clerum. P. 244; «Из этого обмирщения...проистекает множество грехов: бесчестится звание духовенства,...сияние этого великого звания сильно затеняется...духовенство презираемо, ибо не существует различия между такими священниками и мирянами [sic! — Л.С.], в церкви нарушаются мудро установленный порядок (“Ordo Hierarchicus”) и духовные звания, если высшие иерархи церкви вмешиваются в низшие, земные дела, и, вместо них, низшие и недостойные персоны [т.е. миряне — Л.С.] занимают важные и божественным. Миряне имеют больше соблазнов ко всяческому греху, поводов к падению. Когда те, чьим долгом является отрывать людей от привязанности к этому миру, своим постоянным общением с миром учат людей любить этот мир, то из-за любви к миру они безудержно низвергают людей в ад. Кроме того, в таких занятых суетой священниках неизбежно проявляется лицемерие» // Соборная проповедь. С. 115.

дочного, чем толпа людей. Печать Христа, которую он запечатлел на этом мире, беспорядками людей во многих делах стерта и почти разрушена»¹⁹⁴.

В этом отрывке обращает на себя внимание не только Августинов образ церкви как града горнего, но обилие лексики, связанной с беспорядком, смешением, расстройством¹⁹⁵. Симптоматично также понимание гибельного состояния общества как результата «помрачения» ума. К этим, на наш взгляд, знаковым особенностям словоупотребления Колета следует вернуться позже. Итак, по мнению Колета, духовное сословие находится в кризисном состоянии. Причина кризиса состоит в пагубном влиянии мира, «долины помраченных людей», т.е. в обмирщении духовенства¹⁹⁶.

Для его характеристики Колет применяет к современной церкви предостережение апостола Павла римлянам — “*nolite conformare huic seculo*” («не сообразуйтесь с веком сим»). Это означает «не подчиняйтесь миру», поскольку, по мнению проповедника, словом «век» апостол назвал мирской образ жизни. Подчинение миру — “*conformatio*” — проявляется, главным образом, в четырех пороках клира: гордыне, сладострастии, жадности к земным благам, светскости¹⁹⁷. Говоря о первом из них, Колет осуждает стремление священников к должностям, почестям, славе, власти, забывших, что сам Христос был образцом кротости и смирения: «Как велики ныне жадность и жажда славы и почестей в служителях церкви! Как бегут они, почти задыхаясь, с одного бенефиция на другой, с меньшего на больший, с низшего на высший! Кто не видит этого? Кто, видя это, не скорбит? <...> Их нельзя причислить к смиренным служителям Христовым, скорее, можно отнести к высшей знати и власть предержащим, не знающим и не извещающим [пастве], что Христос <...> ясно учит, что власть в церкви есть не что иное, как право отправлять богослужение, а высшее достоинство служителя церкви — не что иное, как смиренная служба».

¹⁹⁴“*Sed, proh dolor, fumus et caligo tetra ex valle hominum tenebrosorum tanta jam dudum et tam spissa spiravit sursum, ut civitatis lumen fere obruit; ut nunc ecclesiastici homines, involuti tenebris, ignorantes, quo vadant, stulti commiscuerunt et confuderunt se cum omni, ut nunc rursus in mundo nihil sit, quam hominum turba, confusius. In quo mundo, quod impressit, sigillum Christi turbulenta collisione hominum in tanta rerum confusione oblitteratum est prope et deletum*” // *De Ecclesiastica Hierarchia*. P. 248.

¹⁹⁵Особенно значимо применение к человеческому обществу слова “*turba*”, означающего не просто толпу (“*vulgus*”), а скорее «кучу», «стаю», «скопище», «смешение», «беспорядок».

¹⁹⁶Ср. *Oratio habita ad Clerum*. P. 240; «Ничто не уродует лицо церкви так, как светскость и мирской образ жизни клириков и священников» // *Соборная проповедь*. С. 112.

¹⁹⁷В соответствии со словами апостола Иоанна (I Ин. II: 16): «Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская».

Не менее красноречивым и пылким является осуждение Колетом греха сладострастия, который захлестнул большую часть священников. И «они предаются праздности и чревоутодию <...> увлекаются играми и зрелищами <...> пристрастились к травле и соколиной охоте <...> купаются в наслаждениях этого мира. Сводникам и искателям удовольствий — покровительствуют»¹⁹⁸. Слостолюбие, чреватое смертным грехом, опасно для любого человека, но особенно пагубна эта склонность в священнике — исполнителе церковных таинств¹⁹⁹. Вопрос о действительности таинств, отправляемых порочным священником, являлся актуальнейшим для религиозного сознания предреформационной эпохи²⁰⁰. Сам Колет, по свидетельству Эразма, не сомневался в эффективности таинств и обрядов, даже если они совершаются клириком, далеким от праведности, но «был возмущен теми, кто [своей] во всех отношениях неприкрыто греховную жизнь давал повод для сомнений подобного рода»²⁰¹.

Резкую критику Колета вызывал такой грех клира, как жадность, которую он, следуя апостолам (1 Ин. 2:16; 1 Кор. 10:7), считал матерью всех пороков и корнем всякого зла. Колет анализирует различные проявления алчности представителей клира — плюрализм²⁰², абсентеизм, злоупотребления при сборах десятин, пожертвований и посмертных даров, обременительные для приходов визитации епископов, продажность церковных судов, их стремление расширить свою юрисдикцию, инсинуации с завещаниями и барышничество²⁰³.

Четвертый грех, обличаемый Колетом, заключается в светском образе жизни духовенства. Священники и епископы большую часть своего

¹⁹⁸Oratio habita ad Clerum. P. 240; Соборная проповедь. С. 113.

¹⁹⁹«Каждый священник посредством этого таинства омовения должен стать настолько чистым, настолько безукоризненным, настолько просветленным, чтобы он мог коснуться святых таинств, особенно таинства Тела Господня <...> О, проклятое бесечие этих жалких священников ("sacerdotilorum"), великим множеством которых отмечен наш век! Они не страшатся прийти в храм, к алтарю Христа, к божественной литургии кто из харчевен и лупанариев, кто от блудниц или — о, гнусный грех! — от зловонного лопа любовника!» // De Ecclesiastica Hierarchia. P. 225.

²⁰⁰Вопрос этот дискутировался и в предшествующие столетия. Известно, что многие еретические течения: ломбардские вальденсы, катары, арнольдисты, швабские еретики, английские лолларды отвергали недостойный клир. См.: Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках. СПб., 1997. С. 288—312.

²⁰¹Vitae. 522: 480—484.

²⁰²Сам Колет был держателем нескольких церковных бенефициев. Общий список его держаний см.: Emden A.B. John Colet // A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500. Oxford, 1957. Vol. I. P. 453. Если верить Эразму, «весь доход от его должностей он возвращал, передав его распределение на местные нужды своему эконому» // Vitae. 517: 337.

²⁰³Oratio habita ad Clerum. P. 241—242; Соборная проповедь. С. 113—114.

времени отдают мирским занятиям, забыв, что «клирик не должен быть торговцем, что он не ростовщик, не охотник, не картежник, что он не должен носить оружия <...> кутить в тавернах, заводить знакомства с женщинами»²⁰⁴. В результате духовенство заслуженно презираемо, ибо не существует различия между такими священниками и мирянами.

Эти критические высказывания обусловили распространение в историографии нескольких стереотипных интерпретаций источника. Первая, как уже упоминалось, состоит в том, что «Соборная проповедь» предвосхищает протестантскую критику католицизма. На наш взгляд, это не так. Критические высказывания в адрес церкви не стоит преувеличивать и считать чем-то исключительным. И у Колета, и идеологов англиканства они выражали характерную для той эпохи озабоченность проблемами церковной жизни, которая, как показали новые исследования, на рубеже XV—XVI столетий стала императивом общественного сознания²⁰⁵. Однако «Соборная проповедь» Дж. Колета не дает оснований для причисления ее автора к протестантской традиции, поскольку критика церкви в ней не касается традиционных для протестантских антиклерикальных сочинений вопросов о власти папы, о подчинении духовенства Риму, мессе, индульгенциях, чистилище, внешней обрядности, отсутствуют упоминания о догматах и таинствах. Нет и требований отмены духовных привилегий и секуляризации церковной собственности. Признание авторитета Священного Писания не исключает апелляцию к соборным и папским решениям. Резоннее, на наш взгляд, говорить о близости «Соборной проповеди» идеям католической реформы. Региональные исследования последних лет показали, что это движение имело место в английской церкви в 1480—1530 гг. Ее проводники — представители епископата — успешно боролись как с ересью, так и с пороками духовного сословия и церковной администрации²⁰⁶. Используя возможности духовных курий, они карали нарушителей клерикальной дисциплины, в рамках визитаций контролировали приходскую жизнь. При всей резкости критики, католическая реформа была нацелена на нравственное оздоровление клира, повышение его авторитета. Но реформационные мероприятия Тюдоров против церковной юрисдикции пресекли реализацию этой программы.

²⁰⁴Ibid. P. 242; Там же. С. 118.

²⁰⁵Лемэтр Н. Католики и протестанты: религиозный раскол XVI века в новом освещении // Вопросы истории. 1995. № 10. С. 45.

²⁰⁶Bowker M. The Secular Clergy in the Diocese of Lincoln, 1495—1520. Cambridge, 1968; *Idem*. The Henrician Reformation and the Parish Clergy // The English Reformation Revised. / Ed. C. Haigh. Cambridge, 1990. P. 85 etc; *Houlbrooke R.A.* Church Courts and the People During the English Reformation. Oxford, 1979. P. 10—11, 50—51, 95—96, 114—115, 271—272; *O'Day R.* The Debate on the English Reformation. L., 1986. P. 139—140.

Еще более интересным является второе клише в отношении «Соборной проповеди», заключающееся в том, что с XVII в. она считается документом, «наиболее точно описывающим положение дел в английской церкви накануне Реформации»²⁰⁷. Следуя ему, Е.В. Хант, например, говорит о безупречной логике и бесспорной аргументации Колета, а *posteriori*, с фактами доказывающего порчу церкви и необходимость ее реформы²⁰⁸. Однако в проповеди нет ни одного конкретного факта, а «называние» греха нельзя считать доказательством его реального присутствия в жизни церкви. Поэтому мы не можем уверенно утверждать, что источник отражает реальную — причем, именно кризисную — ситуацию в церкви. Более того, сегодня считается доказанным, что предреформационное духовенство не было более аморальным, чем предшествующие поколения. На рубеже XV—XVI вв. умножились не злоупотребления и пороки клира, а число жалоб на них со стороны прихожан, отразив более нетерпимое отношение к ним мирян и части духовенства²⁰⁹. *Ipso facto* источник дает основания говорить только об отношении к церковным проблемам самого Колета. И это отношение было чрезвычайно критичным. Может быть, потому, что именно столочное духовенство действительно давало немало поводов для недовольства. Но Эразм в биографии Колета утверждал, что тот «почерпнул это мнение из [трудов] Дионисия и других древних теологов, которых он почитал»²¹⁰. Таким образом, столь критическое отношение Колета к современному духовенству было результатом обращения к раннехристианским текстам, особенно апостольским посланиям (в чем убеждает «Соборная проповедь») и патристике.

Злоупотребления, связанные со сбором десятин, пожертвований, посмертных даров, вымогательства церковных курий, критикуемые Колетом, традиционно составляли источник разногласий между мирянами и клиром. Вероятно, этим обусловлено бытование еще одной стереотипной оценки, согласно которой «Соборная проповедь» считается выражением духа антиклерикализма, присущего самым ши-

²⁰⁷ Burnet G. *The History of the Reformation of the Church of England*. L., 1679. Part I. P. 305. В доказательство исследователи иллюстрируют слова Колета мнениями других авторов, в лучшем случае, сведениями из других источников. Типичный образец такого подхода см.: Hunt E.W. *Dean Colet and His Theology*. P. 18—72.

²⁰⁸ Hunt E.W. *Dean Colet and his Theology*. P. 73—75, 85.

²⁰⁹ Сказанное относится к религиозным настроениям преимущественно образованных слоев общества, как правило, из городской среды. Подробнее см.: O'Day R. *The Debate on the English Reformation*. L., 1986; Brigden S. *London and the Reformation*. Oxford, 1989; Marshall P. *The Catholic Priesthood and the English Reformation*. Oxford, 1994.

²¹⁰ Vitae. 521: 476.

роким общественным кругам предреформационной Англии²¹¹. Верна ли эта оценка? В связи с актуализацией проблемы антиклерикализма ответ на этот вопрос приобретает принципиальное значение. По нашему наблюдению, термин «антиклерикализм» вообще неоправданно свободно употребляется в излишне широком смысле в качестве синонима любой критики церкви, когда бы и от кого бы она ни исходила. Применение этого понятия при объяснении критического отношения английского общества к церкви в канун Реформации вызывает возражения исследователей²¹². Тем более, было бы некорректно относить этот термин к «Соборной проповеди», где критика церковных привилегий обусловлена стремлением автора не отменить их, а сделать клир достойным этих привилегий. Например, послушание мирян священству является, по мнению Колета, естественным, но только при условии, что сами священники покажут «в себе причину и источник послушания» — неусыпную заботу о душах пасомых. Претендовать на десятины и пожертвования — пожинать телесное — может только тот клирик, кто посеял духовное, исполняя пастырский долг²¹³. Несмотря на самые резкие, даже уничижительные высказывания по поводу жадности и сутяжничества клира, Колет не возражает против наличия у церкви собственности: «Но я не пишу, что желаю, чтобы церковь не имела собственности, или священники — десятин и пожертвований. [Главное], чтобы они никоим образом не спорили о них»²¹⁴. Судебный иммунитет духовенства не вызовет возражений мирян, полагал Колет, лишь при отсутствии мирских занятий у клира. Приведем пример, связанный с самой болезненной проблемой в отношениях церковных судов и мирян — утверждением завещаний²¹⁵. В «Соборной проповеди» Колет упоминал об уловках судов, «ежедневно изобретаемых ради получения прибыли»²¹⁶. Обращаясь к этому вопросу в другом сочинении, он определял суть завещания (“*suprema voluntas*”) как «справедливое

²¹¹Cross C. *Church and People. 1450—1660. L., 1976. P. 43—46; Elton G.R. Reform and Reformation: England. 1509—1558. Cambridge, 1977. P. 9—10; 53—56, 118—119; Dickens A.G. The Shape of Anticlericalism and the English Reformation // Politics and Society in Reformation Europe. L., 1987. P. 385.*

²¹²Подробнее см.: Софронова Л.В. Искушение квантификации: проблема антиклерикализма тюдоровского общества в британской историографии 1970—начала 1990-х годов // Диалог со временем. 2008. Вып. 24. С. 304—327.

²¹³Oratio habita ad Clerum. P. 249; Соборная проповедь. С. 120.

²¹⁴“Verum haec non scribo quod nolim ecclesiam habere possessiones; aut sacerdotes decimas et oblationes; sed ut de hujusmodi nullo modo contendant” // Ad Romanos. P. 218.

²¹⁵Используемый Колетом термин “*insinuatio*” означал формальную передачу или составление завещания для официальной регистрации как шаг на пути к собственному утверждению (“*probatio*”) завещания.

²¹⁶Oratio habita ad Clerum. P. 248; Соборная проповедь. С. 119.

волеизъявление о том, как мы хотели бы, чтобы все было после нашей смерти»²¹⁷. Воля завещателя справедлива при созвучии Божьей воле, то есть, если она «благочестива и религиозна, когда ищет божественной славы, когда полна любви, когда заботится о людях и церкви, не нарушает добрые нравы, установленные законы, похвальные традиции, когда она заодно с любой добродетелью, с любой возможностью [поступать добродетельно]»²¹⁸. Служители церкви «должны оценить завещания сыновей церкви как реестр любви и рассмотреть по отдельности каждый пункт: или добавить, или разделить, или изменить, как того требует повод и весы любви; завещания не могут считаться юридически действительными и утвержденными, пока они не будут доведены до нормы и правила любви»²¹⁹. Окончательное утверждение завещаний являлось прерогативой курии епископа, и на всех этапах единственным критерием должна быть любовь. Таким образом, мощный рычаг воздействия на мирян в руках церкви следовало применять, по мнению Колета, только ради утверждения закона любви. При всех нарушениях и злоупотреблениях, Колет не возражает против судебной власти церкви: «Всякому христианину, живому и усопшему, нужно, чтобы все было во власти Божией и служителей церкви»²²⁰. Если это — антиклерикализм, то очень своеобразный, «ортодоксальный антиклерикализм»²²¹.

Итак, Колет с пониманием относился к недовольству мирян духовными привилегиями из-за несоответствия клира — в силу обмирщения — своему религиозному предназначению. Обмирщенное духовенство вновь должно стать духовным сословием не только по названию, но и по нравственному облику и образу жизни. Каким способом можно этого до-

²¹⁷“Ita in hominis testamento, quod suprema voluntas est, quam jurisconsulti vocant justam sententiam de eo quod post mortem nostram fieri voluerimus” // *Ad Romanos*. 1—5. P. 243.

²¹⁸“Justa est quando consona est voluntati divinae; cujus interpretes ministri sunt ecclesiae illi qui veri sunt et legitimi. Consona est legi divinae, quando pia et religiosa est, quando querens divinum honorem, quando charitate plena est, quando consulens hominibus et ecclesiae, quando non adversaria inditio meliori, quando non est contra bonos mores, toleratas leges, laudabiles consuetudines; quando est cum omni honestate, cum omni possibilitate” // *Ibid.* P. 244—245.

²¹⁹“...debent testamenta filiorum ecclesiae, quasi libra charitatis perponderare, et considerare singular in eis; item addere, diminuere, immutare; ut ratio et bilanx charitatis exposcit: postremo turn rata habere ea et firma, quando ad normam et regulam cbaritatis rediguntur ab eo episcopo, penes quem in Dei gracia est autlioritas et potestas” // *Ibid.* P. 243.

²²⁰“Christianus quisque, et vivens et moriens, oportet omnia velit in voluntate Dei et ministrorum ecclesiae” // *Ibid.* P. 244.

²²¹*Kaufman P.I.* John Colet’s “Opus de sacramentis” and Clerical Anticlericalism // *Journal of British Studies*. 1982. Vol. XXII. P. 1—22. Автор предлагает синонимичный термин «клерикальный антиклерикализм».

стигнуть? Обмирщение есть плод «помрачения ума». Следовательно, оздоровление заключается в «преобразовании ума», «обновлении ума» — в образовании и просвещении. Это упование на развитие человеческого разума не следует рассматривать только как проявление ренессансного гуманистического видения человека. Скорее всего, Колет относился к образованию в традициях христианской аскетики, где оно являлось частью аскетической практики. Это средство исправления ума — очищения от ложных мыслей и замена их мыслями истинными, черпаемыми в Писании и философской литературе²²². Образование, таким образом, есть необходимый элемент индивидуального спасения. К тому же, ученость священника обеспечивает успех его апостольской проповеди среди мирян. Итак, Колет понимал реформу церкви и всего общества в духе христианского просвещения. Однако опять же в соответствии с правилами аскетического делания, исправлению ума должно предшествовать исправление тела — обуздание его греховных страстей, чтобы сделать человека способным к духовной деятельности²²³. Логично поэтому, что для борьбы с обмирщением Колет предлагает клиру более строго следовать аскетическому идеалу, заключенному в каноническом праве. По мнению Колета, только при условии нравственной чистоты и духовной жизни клир может достойно выполнять свою миссию пастырского служения²²⁴.

Прежде чем рассмотреть конкретную программу реформации, вспомним об изобилии в проповеди выражений, относящихся к анти-тезе «порядка — беспорядка». Эта лексическая особенность наводит на мысль, что Колет диагностирует недуг церкви как нарушение установленного порядка. Он критикует именно де-формацию, т.е. искажение изначальной формы, и без-образность священства, понимаемую как

²²²Колет не был склонен разделять научные и богословские занятия, называя их одним термином "sacrium stadium". В биографии Колета Эразм сообщает, что тот выстроил себе покои в картезианском монастыре, намереваясь в старости заниматься там философией с двумя или тремя особо близкими старыми друзьями (Vitae. 519: 376—378). Трудно с определенностью установить источник отмеченной тенденции к сакрализации ученых занятий. Ее можно рассматривать как результат следования позднеантичной философской традиции, или свойственной авторам патристической эпохи практики объединения понятий философия и монашеского образа жизни, или практического понимания теологии, характерного для «новейшего благочестия».

²²³Oratio habita ad Clerum. P. 240; «Этими словами апостол совершил два дела: во-первых, он запретил нам покоряться миру и быть плотскими; во-вторых, он приказал нам преобразовываться в Боге, чтобы стать нам духовными» // Соборная проповедь. С. 113.

²²⁴«Если не только словом, но и твоей собственной жизнью ты учишь людей подражать добродетели, то, даже если ты молчишь, им достаточно посмотреть на твою жизнь» // Colet J. A Right Fruitful Monicion Concernynge the Order of a Good Christen Manners Lyfe // Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 309.

отход и забвение первоначального образа, коим он считал истинного первосвященника — Христа. Поэтому и реформация церкви мыслится Колетом именно как исправление деформации, восстановление исходной формы, т.е. реставрация. В Соборной проповеди он недвусмысленно называет предстоящее преобразование *reformatio et restauratio*²²⁵. Поэтому и меры по преобразованию церкви не новы и состоят в восстановлении норм канонического права: «Грехи, умножившиеся ныне в церкви, были и в прежние времена; и именно отцы церкви находили наилучшие средства против них. Нет такого проступка или прегрешения, относительно которых не существовало бы закона в своде канонического права. Поэтому нет нужды издавать новые законы и постановления; должно соблюдать уже имеющиеся». Программа реформации включала следующие положения:

— Упорядочение приема в духовное сословие. Главные требования должны предъявляться к уровню образования и духовно-нравственным качествам претендента. По мнению Колета, «для священника недостаточно уметь составить силлогизм, предложение, вопросы, ответить на софизм; много больше значат добрая, чистая, благочестивая жизнь, исправление нравов, вдумчивое изучение Священного Писания, разумение таинств, но важнее и превыше всего — страх Божий и любовь к жизни небесной».

— Регулирование бенефициальных держаний сообразно добродетели и заслугам перед церковью.

— Восстановление закона против симонии.

— Восстановление закона против нон-резиденства.

— Запрещение клирикам иметь светские занятия.

— Строгое соблюдение монахами и канониками данных обетов, запрет мирских занятий в соответствии с решением Халкидонского собора.

— Восстановление канонических выборов епископов соборными капитулами²²⁶ без вмешательства светской власти²²⁷.

²²⁵*Oratio habita ad Clerum*. P. 245; Соборная проповедь. С. 116.

²²⁶Право выбора епископов было предоставлено английскому духовенству в 1107 г. в соответствии с соглашением, достигнутым между Генрихом I и Ансельмом Кентерберийским и подтверждено Церковной хартией Иоанна Безземельного (1214 г.) и Великой хартией вольностей (1215 г.)

²²⁷*Quocirca hic licet execrari illum detestabilem rem, <...> quo temporales principes, insani quidem et sub Christiani nomino hostes et inimici Dei, blasphemii Christi, eversores ecclesiae, non humilibus et piis animis, sed superbis et temerariis, non sacris et castis locis, sed in cubiculis et conviviis, episcopos, qui Christi ecclesiam guberent, nominant, et eos quoque (O nephandum scelus) homines omnis sacrae rei ignaros, omis prophanae scios, quibus jam ante flagitiose eosdem episcopatus vendicarunt” // De Ecclesiastica Hierarchia. P. 246—247. («Заслуживает проклятия тот ненавист-*

— Пребывание епископов в их диоцезах и ведение церковью активной благотворительности²²⁸.

— Расходование церковных средств по обычаю ранней церкви: одна часть должна идти на содержание епископа и его дома; вторая — на его клириков; третья — на ремонт и содержание обители; четвертая — на бедных.

— Восстановление законов против коррупции и вымогательств церковных судов. Основой деятельности церковных курий должно быть объяснение правовых норм и воспитание мирян в соответствии с ними²²⁹.

ный обычай <...> по которому безрассудные светские правители, под именем христиан — враги и неприятели Бога, хулители Христа, расточители церкви, [люди] не со смиренными и благочестивыми душами, а с надменными и легкомысленными, не в святых и непорочных местах, а в опочивальнях и на пиршествах, назначают епископов, которые управляют церковью Христовой и которые (о, гнусный порок!) не ведают никакого святого дела, зато искусны во всем, что лишено святости. И таким людям ныне постыдно продается епископство!»).

²²⁸“In hoc quoque servirent episcopi et prelati in his diebus, si saperent; non regibus et principibus terrenis; quibus, relinquentes honorificum concionandi officium, et episcopis peculiare, prosternunt se tanquam vilissima mancipia: suspitentur magis regem in aulis, quam Deum in ecclesiis” // Ad Romanos. 1—5. P. 206—207. («[Именно] в этом должны служить епископы и прелаты наших дней, если они мудры; не царям и правителям земным, перед которыми они, оставив обязанность благоговения — почетную и свойственную епископам — унижаются подобно самым ничтожным рабам и смотрят больше за королем при дворе, чем служат Богу в храмах» (In hoc quoque servirent episcopi et prelati in his diebus, si saperent; non regibus et principibus terrenis; quibus, relinquentes honorificum concionandi officium, et episcopis peculiare, prosternunt se tanquam vilissima mancipia: suspitentur magis regem in aulis, quam Deum in ecclesiis)).

²²⁹“cujus violentiam et sanguinem prius sentiunt miseri Christiani quam voluntatem ejus intelligunt qui luunt penas legis <...> si, relicta astutia eorum et avaricia insaciata, memores Christi et ecclesiae suae, prius discant quod doceant; doceant deinde quod didicerint; servent legem ipsi, prius quam varicatores puniant; prius faciant homines sapere legem, quam incautos puniant, prius provocent ipsi boni et puri servatores legis alios sequelam, quam non sequentes deverberent; ut possint videri punivisse non imprudentes, sed malivolos. Atque in animadversionibus suis certe agerent opus proborum legistarum, si pie et misericorditer, si Sanctis et castis manibus procederent; dolentes causam esse puniendi, punientesque postremo ad honestam et optandam emendationem malorum nostrorum” // Ad Romanos. 1—5. P. 280—281. («Ибо несчастные христиане раньше всего чувствуют их (легистов — Л.С.) жестокость и кровожадность, нежели понимают значение проступка, за который они несут наказание. <...> Если бы они оставили свою жадность и вспомнили о Христе и своей церкви, то вначале они сделали бы так, чтобы люди понимали закон, а не наказывали бы незнающих закона нарушителей; прежде чем предавать их проклятию, они вначале побуждали бы самих себя быть достойными и честными служителями закона, примером для других; чтобы люди могли видеть, что наказывают не за неведение закона, а за злую волю. Также в своих наказаниях они должны точно исполнять дело честных легистов, действовать благочестиво и милосердно, безупречными и чистыми руками, печалась о том, что есть причина для наказания и наказывать только для достойного и желанного исправления наших нравов»).

— Регулярный созыв соборов всех уровней, как общих, так и местных и принятие соборных решений по всем важным вопросам церковной жизни. Именно через решения конвокаций предполагалась реализация реформы²³⁰.

Предложенная программа составляла, по мысли Колета начальную стадию преобразований. Одновременно в «Соборной проповеди» наметен второй этап — реформа светской части общества: «Ее очень легко будет провести, если вначале мы сами преобразимся. Если священники, коим вверены души, будут благи, тотчас и народ станет благим. Наша добродетель научит их быть добродетельными более доходчиво, чем все другие учения и проповеди. Наша добродетель наставит их на правильный путь действеннее, нежели все ваши интердикты и отлучения». При посредстве достойных — благочестивых и образованных — пастырей жизнь мирян также будет преобразована в соответствии с Евангелием²³¹. Таким образом, речь идет об укреплении духовной дисциплины в рамках имеющейся церковной организации и активной просветительской деятельности, как среди духовного сословия, так и мирян.

К каким выводам можно прийти, изучив «Соборную проповедь» в свете новых исследований по истории Реформации? Религиозная культура английского общества на исходе Средневековья не была гомогенна, в религиозном опыте эпохи сочетались многие духовные тенденции и формы благочестия. Подавляющее большинство населения составляли носители традиционных взглядов, чьим духовным запросам и потребностям, в соответствии с уровнем религиозной культуры каждого, отвечала, благодаря своей сложности и гибкости, католическая вера. Отдельные случаи недовольства викариями и священниками, конфликты с ними не меняли общего позитивного отношения этой части общества к католицизму. Образованные миряне, чаще всего из городской среды, являют собой новый тип благочестия — более индивидуального и оттого не удовлетворяющегося привычным литургическим конформизмом, более склонного к внутреннему религиозному переживанию и оттого возмущающегося внешнеобрядовым благочестием, более близкого к своим евангельским истокам и оттого более требовательного к современной церкви. Индивидуальное благочестие, достигаемое подражанием Христу, не исключало посреднической роли клира, ведь самым простым путем соединения с Богом была Евхаристия. Праведность священника, совершающего таинства, становилась гарантом спасения верующих. От священников и епископов ждали апостольской

²³⁰Oratio habita ad Clerum. P. 246—249; Соборная проповедь. С. 116—118.

²³¹Об этом «сугубо социальном» подходе гуманистов круга Эразма к учению Христа см.: *Осиновский И.Н.* Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. С. 66; *Он же.* Эразм Роттердамский и Томас Мор. С. 103.

жизни и апостольской миссии, исполнения предназначения быть «солью земли», «светом мира». Несоответствие реальной церкви новым чаяниям верующих переживалось последними как деградация, злоупотребления, порочность. Они должны быть преодолены ради восстановления утраченного идеала Града Божьего. Эти религиозные настроения ревностных мирян конца Средневековья переплелись с движением за церковную реформу внутри самой церкви, которая со времен IV Латеранского (1215 г.) собора считалась «церковью реформированной и подлежащей реформе». Пропаганда постепенной реформы церкви «в главе и членах» не прекращалась в XIV—XV вв., причем эта идея реформы не воспринималась церковными иерархами как ересь или раскол²³². Примечательно, что в то время, когда Колет произнес свою «Соборную проповедь», в Риме готовилось открытие V Латеранского собора, которому предстояло обсудить меры клирикальной реформы²³³. Друг и единомышленник Дж. Колета епископ Джон Фишер был назначен тогда одним из представителей английского духовенства на соборе²³⁴. В эпоху Ренессанса идея церковной реформы получила новый импульс, поскольку совпала с общим ретроспективным вектором развития культуры. Церковная среда впитала ту же энергию генетического резонанса со своим культурным прошлым, как и светская культура Возрождения. Гуманистически образованные элементы духовенства воплощали типично ренессансную тенденцию к реставрации некогда утраченной традиции раннего христианства, и истолкования этой традиции в духе современных проблем. В данном историко-культурном контексте возможна более корректная интерпретация «Соборной проповеди». На наш взгляд, в ней нет ничего иного, кроме трех принципиальных положений: признания законным привилегированного положения клира в обществе как посредника между Богом и людьми; констатации несоответствия обмирщившегося духовенства своему духовному предназначению; призыва вернуть церковь к утраченному

²³²Подробнее см.: *Mullet M.A. Catholic Reformation. N.Y., 1999. P. 1—28.*

²³³18 июля 1511 г. папа Юлий II издал буллу о созыве Вселенского собора в Риме. Он должен был собраться в апреле 1512 г. и стать ответом на «французский» церковный собор в Пизе. Собор открылся 3 мая 1512 г. речью генерала августинского ордена Эгидия из Витербо о насущной необходимости исправления церковных дел. Латинский текст речи см.: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. G.D. Mansi. Paris, 1947. Vol. XXXII. P. 669—676*; там же (P. 874—885) см. декрет о реформе церкви — *Supernae dispositionis arbitrio*, принятый на девятой сессии собора 5 мая 1514 г. Английские переводы документов см.: *Olin J.C. The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola. N.Y., 1969. P. 40—53; 54—64.* Подробнее о деятельности V Латеранского собора (1512—1517) см.: *Hughes Ph. A History of the Church. N.Y., 1947. Vol. III. P. 478 etc.*

²³⁴*Dowling M. Fisher of Man: A Life of John Fisher, 1469—1535. N.Y., 1999. P. 53.*

аскетическому и апостольскому идеалу. Эти положения позволяют связать «Соборную проповедь» с идеологией христианского Ренессанса. Его идеи подпитывали, в той или иной мере, различные формы нового благочестия, возникшие на исходе средневековья и практиковавшиеся как в духовной, так и мирской среде — от движения католической реформы до братств «общей жизни» и гуманизма эразмианского толка. Осознавая различия между ними, необходимо подчеркнуть общее для них стремление к более строгому аскетическому идеалу и ярко выраженный «евангелизм». Исследование других сочинений и деятельности Колета, несомненно, даст материал для уточнения того места, которое занимала его еkklesiология в общем идейном поле христианского Ренессанса. «Соборная проповедь» рисует нам его как энтузиаста аскезы, ревнителя христианского просвещения, борца за духовно-нравственное возрождение клира и всего общества, за возведение жизни духовенства на первоначальную морально-религиозную высоту.

Новый Устав канониката собора св. Павла: попытка реализации реформы

Сочинения Дж. Колета и его деятельность в качестве декана собора св. Павла позволяют говорить об использовании им наряду с проповедованием административного метода осуществления реформы. Этот путь декан наметил в «Соборной проповеди», провозгласив: «Нет такого проступка или прегрешения, относительно которых не существовало бы закона в своде канонического права. Поэтому нет нужды издавать новые законы и постановления; должно соблюдать уже имеющиеся»²³⁵. Будучи знатоком канонического права,²³⁶ Колет составил два сборника административных норм для духовенства собора св. Павла. Первый — “Statuta Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli. Epitome of Statutes and Customs of the Cathedral of St. Paul, extracted from the Ancient Books and Monuments of the Cathedral by Deans Ralph de Baldock and Thomas Lisieux” — представляет собой конспективное изложение некоторых разделов более ранних соборных уставов, составленных его предшественниками — деканами Ральфом де Болдоком (1294—1304) и Томасом Лизиуксом (1441—1456). Второй — “Exhibita a Joanne Collet Decano, reverendissimo Patri et Domino

²³⁵Oratio habita ad Clerum. P. 249; Соборная проповедь. С. 117.

²³⁶Эразм сообщал (Vitae. 515: 275), что во время путешествия на континент Дж. Колет «скрупулезно он занимался трудами по обоим разделам права».

Cardinali Eboracensi ac Apostolico Legato a latere [Wolsey], pro Reformatione Status Residenciariorum in Ecclesia Sancti Pauli, primo Septembris, Anno Domini 1518” — представленный на утверждение кардиналу Уолси свод предложений, написанных самим Колетом и касающихся только одной категории соборного духовенства — приписных каноников (“canonici residentiaries”)²³⁷. Колет рассчитывал, что его предложения, одобренные Уолси, могут быть представлены соборному капитулу как дополнения к Уставу. Однако “Exhibita” не были подписаны кардиналом и не приобрели силу закона для кафедрального канониката.

Исследование этих памятников административной деятельности Дж. Колета связано с рядом проблем. Во-первых, возникает вопрос об их спецификации. Подавляющее большинство историков, включая ревизионистов, не выделяют различия между двумя источниками, называя оба документа «уставом» (“Statutes”)²³⁸, показывая тем самым, что считают их двумя редакциями одного текста. Четкое различие “Epitome” и “Exhibita” характерно только для новейшего исследования Дж. Арнольда²³⁹. Однако британский историк, заявив об их специфике, сосредоточил свое внимание на проблемах датировки²⁴⁰ источников и

²³⁷Все Уставы собора св. Павла были изданы В.С. Симпсоном, который использовал материал, опубликованный своим предшественником У. Дагдейлом (*Dugdale W. A History of St. Paul's Cathedral in London, from its Foundation Until these Times. L., 1658. P. 237—268*: материалы Дж. Колета) и рукописи из собраний Оксфордского и Кембриджского университетов и библиотеки Британского музея: *Registrum Statutorum et Consuetudinum Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli Londinensis / Ed. W.S. Simpson. L., 1873. P. 1—177*: Уставы Р. Болдока и Т. Лизиукса (далее — Baldock and Lisieux); P. 217—236: конспект Колета (далее — Epitome); P. 237—248: Exhibita.

²³⁸Так, Дж. Лаптон (*Lupton J.H. A Life. P. 132—133, 137*) определял “Epitome” то как «устав» (“Statutes”), то как «постановления» (“ordinances”), то как «пересмотренный кодекс» (“revised code”); «уставом» называл он и “Exhibita”. Дж. Марриотт (*Marriott J.A.R. The Life of John Colet. P. 119*) ошибочно описывал “Exhibita” как пересмотренный вариант обычаев и уставов собора св. Павла), хотя предложения Колета в “Exhibita” не были заимствованы им у его предшественников; Е.В. Хант (*Hunt E.W. Dean Colet and His Theology. P. 50—56*) говорил о «кафедральном уставе, который включал со многими пропусками и коррективами уставы Р. Болдока и Т. Лизиукса», т.е. об “Epitome”, как о новом уставе, хотя новыми были только предложения из “Exhibita”, которые историк вообще не упоминает; Дж. Глизон (*Gleason J.B. John Colet. P. 241*) также не выделяет различий между документами.

²³⁹Arnold J. Colet, Wolsey and Politics of Reform: St. Paul's Cathedral in 1518 // *English Historical Review. 2006. Vol. CXXI. № 493. P. 979—1001.*

²⁴⁰Историки, опираясь на слова Эразма («...Милостью короля Генриха VII он был отозван в Лондон и назначен деканом собора св. Павла; так он возглавил коллегию апостола, чьи сочинения столь горячо любил <...> Поскольку этот славнейший человек стремился к деятельности, а не к славе, он укрепил ослабшую дисциплину в своем братстве» // *Vitae. 516: 293—298*) и указания издателя (*Registrum Statutorum. P. 217*), традиционно понимали их как свидетельство того, что

соотношения их с уставами Уорема и Уолси²⁴¹. На наш взгляд, важнее сравнить их содержание.

Между тем, они существенно отличаются по объему — тридцать три параграфа “*Epitome*” почти вдвое пространнее сорока семи кратких разделов “*Exhibita*”²⁴². Различен диапазон затронутых вопросов: если “*Exhibita*” касаются приписных каноников, то в “*Epitome*” включены положения о полномочиях декана, о канониках собора, младших канониках, викариях и служках. Неодинаков стиль изложения. В тексте “*Epitome*” изложение правовых норм сопровождается авторскими комментариями, для которых характерны распространенные предложения, обилие восклицаний, риторических украшений, экспрессивно-оценочных выражений. Вот типичный отрывок, в котором идет речь о канониках: «Но как прискорбно, что, как все другое, вначале хорошо установленное, так и это с течением времени понемногу пришло в совершенно жалкое состояние: ибо каноники захвачены любовью к миру, а не к Богу, следуют больше мирским путем, чем небесным; также один за другим исподволь и понемногу начинают выходить в мир и отсутствуют в своей церкви, обитают в других местах, нося только имя и звание каноников. Их вначале звали уставными канониками (“*regulars*”), теперь же начали называть мирскими канониками (“*seculares*”). Этим именем они себя опозорили, и церковное разрешение выходить из церкви и отсутствовать почти забыто <...> Но я снова и снова восклицаю: О гнусное преступление! Они называются приписными, но отступают и от воздержания, от устава, от

новый декан приступил к реформе канониката вскоре после своего назначения в 1505 г. и имели в виду его “*Epitome*” (*Hunt E.W. Dean Colet and His Theology*, P. 51; *Davis V. The Lesser Clergy in the Later Middle Ages // St. Paul's: The Cathedral Church of London*. New Haven, 2004. P. 157—161. У Дж. Глизона (*Gleason J.B. John Colet*. P. 241) хронология административной деятельности декана Колета еще более запутана, так как историк без должных оснований относит ограничение гостеприимства настоятеля к концу 1518 г.) Но в биографии речь идет о мерах, предпринятых Колетом в 1506 г. по ограничению гостеприимства декана, управлению капелланами, о введении штрафов за неисполнение служб и неповиновение (*Simpson W.S. A Newly-Discovered Manuscript Containing Statutes Compiled by Dean Colet for the Government of Chantry Priests and Other Clergy of St. Paul's // Archaeologia*. 1890. Vol. 52. P. 144—174; *Arnold J. John Colet and a Lost Manuscript 1506 // History*, 2004. Vol. 89. Issue 294. P. 174—192).

²⁴¹См. оба устава содержатся в том же издании В.С. Симпсона: устав архиепископа Уорема “*Statuta Domini Willielmi Warham Episcopi London facta cum consensu Decani et Capituli*” // *Simpson W.S. Op. cit.* P. 206—214 (Уорем был назначен епископом Лондона 5 октября 1502 г. и переведен в Кентербери 29 ноября 1502 г.); устав кардинала Уолси “*Statuta Decani et Capituli Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli London. Facta per Dominum Thomam, Cardinalem Eboracensem Archiepiscopum, et Regni Angliae Cancellarium ex consensu Decani et Capituli, per decretum sine Arbitramentum*” // *Ibid.* P. 249—263. Далее — *Wolsey's Statuta*.

²⁴²*Registrum Statutorum*. P. 217—236; 237—248.

дисциплины и от той святой церковной формы жизни, которая была в древности при отцах-епископах <...> Приписные каноники нуждаются в исправлении (reformatione), ибо они отсутствуют в церквях, где должны постоянно пребывать, странствуют вольнее вагантов. Они оставили службу, отказываются от попечения о церкви, преследуют собственные выгоды, общее имущество обратили для своих частных нужд. В эти дни несчастий и беспорядка в кафедральной церкви не осталось ничего, кроме искания собственной выгоды; и я бы сказал яснее — стремления ограбить церковь и сделаться богаче. О гнусное преступление! О ненавистное беззаконие!»²⁴³ Совершенно очевидна стилистическая близость — вплоть до одинаковых выражений — “Epitome” оксфордским теологическим трудам и «Соборной проповеди». Подобный стиль характерен для публичного выступления или полемического трактата, но неприемлем в изложении церковного устава, требующего лаконичных и эмоционально нейтральных формулировок. Именно таков язык “Exhibita”, как нельзя лучше он соответствует характеру источника — своду канонических норм. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что традиционная оценка этих источников неверна. Если “Exhibita” рассматривались автором как потенциальное дополнение к уставу, то “Epitome” не являлись уставом и не предназначались для утверждения капитулом или епископом. Перед нами «опыты», «записки», размышления Колета над некоторыми аспектами жизни соборного клира. Этот материал мог использоваться настоятелем в его проповедях. К сожалению, их тексты не сохранились, поэтому у исследователей нет возможности проверить данное предположение. Обращает на себя внимание наличие здесь, как и в других сочинениях Дж. Колета, лексики, связанной с идеей порядка, первоначальной формы, осознаваемой в качестве идеала, и нарушения этого порядка, де-формации. Как и в «Соборной проповеди», обмирщение в результате постоянного, вопреки уставу, пребывания клира в миру рассматривается автором в качестве главной причины кризиса церкви.

В этих документах со всей очевидностью проявляется характерный для представлений Колета о церковной реформе перфекционизм. Так, в разделе об обязанностях церковных служек (“virgers”) Колет оставил неизменным предписание древних уставов относительно изгнания торговцев с их товарами из храма: «Перед закрытием они должны осмотреть все укромные места церкви и, если обнаружится что-то подозрительно припрятанное, пусть будет ими извергнуто»²⁴⁴. Добавление Колета: Также «пусть будут изгнаны и вытолканы за ворота люди, пользующиеся дурной славой, прежде всего, публичные женщины, носильщики грузов

²⁴³Epitome. P. 229—230.

²⁴⁴Baldock and Lisieux. P. 79; Epitome. P. 224.

в соборе, нищие, которые или мерзко храпят в храме или дерзко приста-
ют к молящимся»²⁴⁵. Еще одно дополнение в отношении служек касается
их celibата. По словам Колета, «семейное положение является очень ча-
сто статусом хлопотным и беспокойным; женатые прилежно работают
для своих жен и своего хозяйства. Наши служители (“*virgiferi nostri*”),
отвлеченные попечением о семье, не исполняют свою службу в церкви
или, побуждаемые необходимостью, (потому что никто не может хоро-
шо служить двум господам сразу) поспешно убегают. Ввиду этого, го-
сподином Деканом определено и согласием капитула утверждено, что
впредь в соборе св. Павла не должно быть никаких служек, кроме тех,
которые живут в celibате без жен и соблюдают воздержание; и что если
такой служитель, который имеет жену, будет назначен Деканом каз-
начеем, то после того, как о жене станет известно, тотчас должен быть
исключен. Кроме того, на этой службе холостого следует предпочесть
вдовцу, если во всем остальном они равны; следует также, чтобы те, кто
к самому жертвеннику приступают и заняты в таких великих службах,
должны быть совершенно чисты и целомудренны».²⁴⁶

Важным рычагом проведения церковной реформы являлось, по мне-
нию Колета, административная власть настоятеля, который «исправляет
отклонения каждого, упорствующих наказывает по обычаю: старших
[каноников] — по приговору братьев, младших [каноников] и клири-
ков низшего разряда при незначительных проступках передает для ис-
правления канцлеру»²⁴⁷. За более серьезные нарушения, а также упор-
ствующие и неисправляющиеся изгоняются из коллегии (“*a Choro*”); у
них отнимаются их жалование и доходы (“*stipendia et emolumenta*”); все
должно делаться с различием, чтоб с каждым человеком поступать в
соответствии с его положением (“*sua condicione*”) для укрепления церк-
ви, а не для разрушения»²⁴⁸. «Чтобы узнавать о заблуждениях (“*errata*”)
и всего того, что есть в церкви дурного, декану надо следить, чтоб каж-
дую субботу проводилось общее собрание капитула, на котором следу-
ет тщательно выяснять, что каждый сделал на предыдущей неделе и как
каждый исполнял свои обязанности и долг с тем, чтобы похвалить тех,
кто поступал хорошо, и наказать нарушителей, всегда разумно учитывая
качество (“*qualitate*”) человека и суть проступка»²⁴⁹. «Для того, чтобы от-
лучиться из собора по важной причине приписным каноникам (“*residen-
tes*”) и всем другим необходимо получить разрешение декана»²⁵⁰.

²⁴⁵Ibid. P. 224—225.

²⁴⁶Ibid. P. 225.

²⁴⁷Ibid. P. 225.

²⁴⁸Ibid. P. 221.

²⁴⁹Ibid.

²⁵⁰Ibid. P. 222.

Переходя к приписным каноникам, Колет обращает внимание на происхождение этого института и противопоставляет высокие духовно-нравственные стандарты древних общин белого духовенства низкому уровню современного ему канониката собора св. Павла. Изначально, по словам декана, это понятие применялось к тем, кто «жил согласно правилам, на что указывает само имя — «уставные каноники»; все они постоянно проживают в церкви, пребывая в послушании, целомудрии, любви, молитве, посте, чтении и созерцании»²⁵¹. Приписные каноники должны постоянно находиться в пределах собора.

Критику декана вызывают хоровые викарии. Вначале он указывает на сокращение их численности с 30 до 6 вопреки положению действующего устава²⁵² и обремененность семьями: «Не знаю, почему, но теперь их число иное, и жизнь другая, и занятия обширнее, и образ жизни свободнее; ибо их всего шестеро, и они либо женаты, либо таковы, что могут жениться»²⁵³; они не держат своего дома, но и не живут сообща в доме викариев; и как со временем все меняется, так и они легко изменились к худшему»²⁵⁴. Колет напоминает положение древних уставов, что «викарии должны быть людьми честными, доброй и похвальной репутации, такими, которые боятся Бога <...> Кроме того, они должны стремиться хорошо жить в церкви св. Павла, иметь добрый нрав, показывать пример честности, смиренно вести себя в отношениях с канониками, жить в любви со всеми, но, прежде всего, со своими ближними. Викарии не должны быть ни управляющими, ни поверенными, ни душеприказчиками, и не исполнять никакие другие обязанности, которые отвлекают и отчуждают их от божественной службы».

Подобным образом, младшие каноники тоже должны заботиться о своем поведении. Как требует § 29, «младший каноник не должен бывать в тавернах, винных лавках, пивных, входить в подозрительные дома, разговаривать с подозрительными людьми. Он должен хранить целомудрие, стремиться во всем к честности»²⁵⁵.

Еще одно дополнение к уставам Болдока и Лизиукса Колет сделал в разделе об учителе грамматики²⁵⁶. В ранних документах в одном параграфе говорится об учителе певческой школы (“*De Magistro Scholae Cantus*”) и об учителе грамматики (“*De Magistro Grammatices*”), Колет

²⁵¹Ibid. P. 228.

²⁵²Baldock and Lisieux. P. 67, 104.

²⁵³Дж. Арнольд считает, что в начале XVI века в хоре пели музыканты-миряне, а не клирики. Вероятнее предположить, что хоровыми викариями были служители низшего разряда, которые могли жениться. Ср: *Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 135.*

²⁵⁴Ibid. P. 234.

²⁵⁵Ibid. P. 235.

²⁵⁶Baldock and Lisieux. P. 23; Epitome. P. 226.

же упоминает только второго. Учитель грамматики должен быть магистром искусств. Правом назначения учителя обладает канцлер собора, и Колет сохранил это положение. Новым было предъявление нравственных требований к наставнику: «Учитель грамматической школы должен быть мужем честным, а также человеком большой и достойной учености. Пусть он учит грамматике мальчиков, прежде всего, тех, которые пребывают в церкви; и пусть показывает им пример доброй жизни. И пусть весьма остерегается, дабы не соблазнить их нежные души каким-либо проступком — словом или делом; а также пусть вместе с правильной литературой обучает их святым нравам: пусть будет им учителем не только грамматики, но и добродетели».²⁵⁷ Новыми было также передача учителю канцлерской функции «должным образом замечать, кто что в церкви читает» и проповедовать в храме в главные праздники.

Предложения Колета в “Exhibita” начинаются с утверждения власти декана собора. «В соответствии с древними уставами церкви св. Павла Декан располагает правом и надлежащей властью над всеми канониками, пресвитерами, викариями непосредственно. Он начальствует над всеми (“regimen habet animarum”). В его руках юрисдикция и наложение взыскания за проступок кого бы то ни было в церкви и должное наказание упорствующих и строптивых»²⁵⁸. “Exhibita” регламентируют порядок осуществления настоятелем визитаций²⁵⁹. В отличие от своих предшественников и от Уолси, Колет не только устанавливает число приписных каноников (помимо декана не более четырех), но указывает на их нравственный облик²⁶⁰. Показательно акцентированное противопоставление церкви и мира в тексте Колета и отсутствие этого мотива в других уставах²⁶¹. Декан имеет место жительство в пределах собора²⁶². Подобное же требование постоянного пребывания в соборе — “Residentia solum in Ecclesia S. Pauli” — предъявляет Колет к при-

²⁵⁷Epitome. P. 226—227.

²⁵⁸Exhibita. De Decano et ejus Auctoritate, ex Antiquo Registro Ecclesiae. P. 237.

²⁵⁹Ibid. P. 247.

²⁶⁰Baldock and Lisieux. P. 126; «Следует особенно заботиться, чтобы помимо декана приписных каноников было не более четырех» // Wolsey's Statuta. P. 251; «Их должно быть не более четырех, и они должны быть мужчинами достойными и разумными» // Exhibita. P. 238 (курсив наш — Л.С.).

²⁶¹«[Отказавшись] от хозяйств и домов своих, пусть в церковь вступает, не ради тщеславия и роскоши, но с верой и достойно, как подобает учителям духовной жизни (Canonici Vitae), стремясь прежде всего угодить Богу смирением» // Wolsey's Statuta. P. 251; «Пусть приписные каноники вступят в церковь не ради тщеславия и роскоши, а с верой и достойно, как подобает учителям духовной жизни, более стремясь угодить Богу в смирении, чем в гордыне быть примером для мира» // Exhibita. P. 239 (курсив наш — Л.С.).

²⁶²Ibid. P. 238: De Residentia Decani.

писным каноникам²⁶³. Нетрудно объяснить, почему именно этот аспект стал центральной темой “Exhibita”. Нравственное оздоровление духовенства, по мнению Колета, являлось не только насущной задачей, но и главным средством осуществления церковной реформы. Колет полагал, что духовенство располагает необходимым потенциалом для возрождения высоких моральных стандартов. Этим объясняется его неизменное требование о проведении субботних собраний капитула, которое включено не только в “Epitome”, но и “Exhibita”²⁶⁴. К слову, в уставе Уолси подобное предписание прагматично заменено введением денежных штрафов²⁶⁵.

Итак, анализ сборников административных предписаний для духовенства собора св. Павла, составленных Дж. Колетом в 1518 г., позволяет резюмировать: глубоко убежденный в необходимости церковной реформы Колет предпринял попытку ее осуществления в рамках канониката собора. Однако попытки настоятеля укрепить дисциплину среди соборного клира, повысить моральный ценз для людей, занимающихся воспитанием молодежи, оказались неудачными. Его уставы, не подкрепленные авторитетом епископа, кардинала, остались мертвой буквой, и преемники Колета не считались с их требованиями.

Ultima ratio: Колет и ересь

К числу доказательств протестантского (или протопротестантского) характера мировоззрения Колета исследователи, как правило, относят ряд связанных между собой аргументов: обвинение его в ереси, склонность к иконоборчеству, неприязнь к реликвиям и паломничествам, игнорирование молитв святым, симпатии к Виклифу и гуситам, популярность его проповедей среди лоллардов и, наконец, высокая оценка Колета со стороны протестантов. Все перечисленные доводы в той или иной мере затрагивают тему ереси, следовательно, для адекватного определения места Колета в религиозной истории предреформационной Англии представляется необходимым специально остановиться

²⁶³Ibid. P. 239. Следующие за этим параграфы регламентируют в соответствии с более ранними уставами обязанности каноников по исполнению церковных служб (P. 240—243: De Officio Residentiariorum in Divino Cultu), участию в хоре, проведению праздничных процессий (P. 244—246: Quid Residentes in Choro. Ceremoniae in Choro).

²⁶⁴«Каждую субботу Декан или, в его отсутствие, один из приписных каноников, пусть выслушивает о проступках коллегии (“chori”), допущенных на этой неделе, испытывает провинившихся и исправляет ошибки» // Exhibita. P. 241.

²⁶⁵Wolsey’s Statuta. P. 250, 251, 253, 254, 262.

на проблеме отношения Колета к ереси, в частности, к лоллардизму. Её решение включает ряд взаимосвязанных аспектов: во-первых, переоценку сведений источников об обвинении декана в ереси; во-вторых, исследование других его сочинений с целью обнаружения в них гетеродоксии; в-третьих, анализ взаимоотношений Колета и лоллардов Лондона и округа.

Обвинение декана собора св. Павла в ереси отразилось в памяти современников — Эразма Роттердамского, У. Тиндела, а также более поздних протестантских авторов XVI в. — Хью Латимера и Джона Фокса, отметивших этот факт в своих сочинениях. Однако их сообщения не следует воспринимать без критики (а именно такая позиция характерна для подавляющего большинства исследований²⁶⁶), тем более что документальные свидетельства о преследовании Колета за ересь отсутствуют. Эразм обсуждает этот непростой момент в жизни Колета в его биографии. Слова Эразма заслуживают самого пристального внимания в силу того, что Роттердамец жил тогда²⁶⁷ в Англии и получал информацию из первых рук, в том числе, от самого Колета. Кроме того, на наш взгляд, важно учесть следующее обстоятельство. Как уже говорилось ранее²⁶⁸, Эразм, создавая биографию Колета, стремился на ее примере показать иной, отличный от Лютера, тип реформатора и тем самым вернуть Йонаса из лютеранского лагеря. Для достижения этой цели Эразму было бы целесообразнее вовсе не писать о преследовании Колета за ересь, поскольку оно давало Йонасу повод усмотреть в нем свидетельство близости Колета и Лютера, и тогда усилия Эразма по возвращению Йонаса из числа протестантов оказались бы тщетны. Но Роттердамец сообщил об обвинении. Видимо, оттого, что оно было реальным, и Йонас знал о нем. Описание этого события в биографии является весьма пространным и детальным — более 30 строк в фундаментальном издании письма в корпусе П.С. Аллена — и включено в раздел о «скорбях» (“*tempestates*”), которые декан претерпел из-за гонений со стороны его непосредственного церковного руководителя — лондонского епископа Ричарда Фитцджереймса²⁶⁹. Приведем этот пассаж:

²⁶⁶Наиболее красноречивый пример см.: *Miles L.W. John Colet and Platonic Tradition*. L., 1962. P. 212.

²⁶⁷Мы полагаем, что Колет был обвинен в ереси в феврале-апреле 1512 г. Обоснование такой датировки обвинения см. ниже. Эразм в данный период находился либо в Лондоне, либо в Кембридже.

²⁶⁸См. выше. С. 23—28.

²⁶⁹Ричард Фитцджереймс занимал лондонскую кафедру в 1506—1522г.: *Fasti Ecclesiae Anglicanae 1300—1541* / Ed. by M.H. Joyce. L., 1963. Vol. 5. P. 4. О нем см.: *Gundersen C.F. Fitzjames Richard* // CE. II. P. 40.

«когда ненависть престарелого епископа — ему было тогда не менее восьмидесяти — стала уж слишком дикой, чтобы ее можно было сдерживать, он, призвав двух таких же [как он сам] благоразумных и не менее ядовитых епископов, стал притеснять Колета, используя то оружие, к которому они обычно прибегают, замыслив кого-то погубить. Он донес на него архиепископу Кентерберийскому²⁷⁰, приведя несколько фраз, взятых из проповедей Колета. Из них первая была о том, что Колет якобы учил не поклоняться образам. Вторая — что он, объясняя то место из Евангелия — “Паси, паси, паси овец моих”²⁷¹ — якобы отвергал гостеприимство, воспетое апостолом Павлом²⁷². Соглашаясь в первом и втором случаях с остальными комментаторами: паси примером [своей] жизни, паси словом учения, в третьем — расходился во мнении, отказываясь признать, что апостолы, которые тогда были бедны, предписывали пасти своих овец материальным вспомоществованием, и вместо этого он предлагал что-то иное. Третье [обвинение] — что он в проповеди осудил тех, кто проповедует “по бумажке”, (что многие тогда в Англии равнодушно делали), тем самым косвенно обвинил [своего] епископа, который обычно поступал так по старости лет. Архиепископ, которому были отлично известны достоинства Колета, принял сторону невинного, став ему вместо судьи покровителем. Сам же Колет не счел достойным отвечать на эти и другие, [еще] более глупые обвинения»²⁷³.

Из сообщения Эразма отметим для дальнейшего обсуждения следующие моменты: во-первых, обвинителями Колета выступили представители епископата — лондонский епископ Ричард Фитцджереймс и два других епископа, чьи имена не названы²⁷⁴; во-вторых, Колету были вменены три «еретические заблуждения» — отказ от поклонения образам, неортодоксальное толкование евангельского пассажа, критика практики чтения проповеди; в-третьих, имели место некие другие пункты обвинения, названные биографом «еще более глупыми»; в-четвертых, покровительство архиепископа Уильяма Уорема спасло Колета от суда. Из всего сказанного Эразмом, единственным фактом, который изначально не вызывает сомнений, является связь обвинения с конфликтом Колета и епископа Фитцджереймса — без конфликта не было бы обвинения. Отложим

²⁷⁰Уильям Уорем (1450?—1532) — архиепископ Кентерберийский и лорд-канцлер королевства в 1503—1515 гг. См.: *Bietenholz P.G. Warham William* // CE. III. P. 427—431.

²⁷¹Ин. 21:15—17.

²⁷²Рим. 12.13; Тит. 1.8.

²⁷³Vitae. 524: 542—556.

²⁷⁴Вероятно, Эразм, нарушая хронологию, имеет в виду епископа Эдмунда Брикота (Bricot, Birkhead, Birkenhead, Brygate.), чья хиротония состоялась позже, 15 апреля 1513 г. и Генри Стэндиша (Standish). На них прямо указывает Джон Фокс: *Foxe J. Acts and Monuments. Vol. IV. P. 247*. Подробнее см.: Vitae. 524.

ненадолго попытку ответить на вопрос, было ли это столкновение единственной подоплекой обвинений, на чем настаивает Эразм, либо Колет действительно склонялся к ереси. Прежде всего, если признать взаимосвязь данных обстоятельств, можно получить основание для корректной датировки обвинения. Исследователи не пришли к единому мнению в этом вопросе. В частности, Б.Т. Райен указывает на период между 1505—1519 гг.²⁷⁵, однако столь приблизительное датирование нельзя считать приемлемым. Большинство биографов относят событие к весне 1513 г., так как полагают, что результатом обвинения было временное отстранение Колета от кафедры, которое имело место весной-летом 1513 г. При этом ученые ссылаются на два послания Роттердамца настоятелю — от 11 июля и 31 октября 1513 г., якобы фиксирующие начало и завершение гонений на Колета со стороны епископа²⁷⁶. На наш взгляд, связывать эти эпистолы с обвинениями в ереси нет достаточных оснований. Изложенные в них факты свидетельствуют о трудностях Колета, которые могли быть и, скорее всего, связаны с другими обстоятельствами. В последнем из них (31 октября 1513 г.) гуманист поздравлял Колета с вновь обретенным покоем и возобновлением проповедования²⁷⁷. Почему декан не проповедовал? Возможно, причиной тому были его болезнь или путешествие, но о них нам ничего неизвестно. Более достоверным объяснением может служить запрет, наложенный на него архиепископом²⁷⁸. Заметим, что в письме не говорится ни о причинах епитимии, ни о ее длительности²⁷⁹. Из слов Эразма можно почерпнуть только один неоспоримый факт — в конце октября 1513 г. Колет вновь начал проповедование. Вероятно, запрещение, примененное к нему некоторое время назад, было снято. Но доказательств ереси декана в этом письме мы не обнаруживаем.

²⁷⁵Ryan B.T. John Colet, Heretic? Tyndale's Assertion Reconsidered [Электронный ресурс]. Режим доступа: // <http://www.tyndale.org/TSJ/6/ryan.html>.

²⁷⁶Соответственно № 270 и № 278 в корпусе П.С. Аллена. Иных писем из переписки Колета и Эразма, датированных июлем-октябрем 1513 г., не сохранилось.

²⁷⁷“De reddita quiete dici non potest quam tibi gratuler. <...> Gratulatus sum proximis literis, et iterum gratulor, quod ad sanctissimos illos ac saluberrimos concionandi labores redieris. Arbitror enim cessatiunculam illam in bonum etiam versum iri, dum audius audient cuius vocem aliquandiu desyderarunt” // OE. I. P. 536, 537. Ep. 278. («Невозможно выразить, как я рад тебя поздравить с вновь обретенным покоем. <...> Я уже поздравлял тебя в прошлом письме и вновь поздравляю, что ты смог вернуться к своим святейшим и спасительнейшим трудам проповедования. Полагаю, что этот небольшой перерыв даже обратится ко благу: слушатели еще более жадно будут слушать того, чей голос они довольно долго не могли услышать»).

²⁷⁸На это обстоятельство намекает Эразм в словах о «вновь обретенном покое». О двойственной роли архиепископа Уорема подробнее см. ниже.

²⁷⁹В одной строке (lin. 26) Эразм говорит о «небольшом перерыве» (“cessatiunculam”) в проповедовании, в другой (lin. 27) — о том, что Колет молчал «довольно долго» (“aliquandiu”).

Возможно, епитимья была вызвана другими причинами: его антивоенной проповедью (апрель 1513 г.), жалобами клириков собора на его методы управления капитулом. Еще больше возражений вызывает интерпретация более раннего письма — от 11 июля 1513 г., где Эразм сообщал о переносимых Колетом скорбях. Но касались ли они обвинения в ереси? Роттердамец писал декану:

«Неприятно поразил меня конец твоего письма, где ты пишешь, что тяготы от твоих трудов тебя гнетут сильнее обычного. Право же, мне очень хотелось бы, чтоб ты отдалился как можно дальше от мирских забот. Не оттого, что боюсь, как бы этот столь цепкий мир сочтет тебя своим и наложит на тебя свою руку. Просто я предпочел бы, чтоб такое дарование, такое красноречие, такая ученость служили всецело только Христу. И если ты не можешь освободиться, хотя бы остерегайся того, чтоб не увязнуть еще глубже. Может быть, следует предпочесть быть побежденным, чем приобрести победу такой ценой. Ведь спокойствие духа — величайшее благо. Таковы и заботы, сопровождающие богатство. Однако противопоставляй пустословию недоброжелателей чистую и спокойную совесть, сосредоточься на единственном и неизменном Христе, и этот переменчивый мир будет меньше тебя беспокоить»²⁸⁰.

Со времен Дж. Лаптона и Ф. Сибома этот пассаж считается свидетельством гонений на Колета со стороны епископа Лондона из-за ереси декана. Первым усомнился в этом Дж. Глизон, заявив, что такие фразы как «мирские заботы», «тяготы от трудов», «пустословие недоброжелателей» указывают на столкновение Колета с капитулом его собора, а не с епископом²⁸¹. Не все аргументы американского историка, на наш взгляд, являются убедительными. К примеру, борьба Колета с соборным клиром не исключает участия в ней епископа, который мог быть вовлечен в конфликт стараниями капитула, искавшего у архиерея защиты от непопулярных дисциплинарных реформ декана. Однако трудно не согласиться с доводом Дж. Глизона, что обвинение в ереси едва ли может быть

²⁸⁰“Iniucundus mihi fuit epistolae tuae finis, quum scribis molestia negociorum te solito grauius vexari. Equidem cupiam te quantum potest longissime a mundanis negociis semoueri, non quod verear ne mundus hic, vt est hamatus, te sibi vindicet ac manus iniiciat, sed quod malim istud ingenium, istam eloquentiam, istam eruditionem in solidum impendi Christo. Quod si non potes explicare te, cauendum tamen ne indies altius atque altius immergaris. Vinci fortasse praestiterit quam tanti emere victoriam. Maximum enim bonum mentis tranquillitas. Atque hae sunt spinae, diuitiarum comites. Interim maleuolorum blateramentis oppone rectani et synceram conscientiam, in vnum illum et simplicem Christum te collige, et minus turbabit multiplex mundus” // OE. I. P. 527. Ep. 270.

²⁸¹Gleason J.B. John Colet. P. 241.

названо «пустословием недоброжелателей» или «мирскими заботами». Нам представляется более вероятным, что речь в письме идет о хлопотах и неприятностях, связанных с исполнением Колетом его должности настоятеля. Возможно, с ней же каким-то образом соотносится трудно-объяснимая фраза о заботах, сопровождающих богатство. Кроме того, из слов Эразма следует, что в описанной ситуации прекращение борьбы зависит от выбора самого Колета, предпочти он душевный покой или победу любой ценой. Обвиненный в гетеродоксии человек не располагал такой возможностью. Полагаем, что данное послание доказывает не факт обвинения Колета в ереси, а наличие возникшего в силу различных причин конфликта Колета с церковной партией, возглавляемой лондонским епископом Фитцджерейсом. Таким образом, традиционная датировка обвинения Колета в ереси — 1513 г. — должна быть уточнена.

На наш взгляд, ошибочной является и позиция историка-ревизиониста Дж. Глизона, предложившего радикальный пересмотр хронологии основных событий жизни Колета. Дж. Глизон связывает обвинение с союзом Колета с Уолси — противником лондонского епископа. На этой основе ученый подтягивает это событие к 1515 г. — дате назначения Уолси на пост лорд-канцлера Англии. Фитцджерейс, не имея возможности нанести удар самому Уолси, преследовал его сторонника — декана Колета²⁸². Мнение Дж. Глизона вызвало заслуженные возражения со стороны других ученых²⁸³. Разделяя их доводы, мы хотим дополнить их своими аргументами. Во-первых, американский историк оставил без внимания данные некоторых писем Колета, неоспоримо свидетельствующие в пользу более ранней датировки конфликта декана и Фитцджерейса, на чем подробнее мы остановимся ниже. Во-вторых, он без серьезных резонов приписывает Эразму в его жизнеописании Колета манипуляцию фактами и намеренное искажение хронологии событий. Приведем два обстоятельства, в силу которых версия Эразма в разделе биографии, посвященном постигшим Колета испытаниям, заслуживает доверия. Известно, что гуманист в 1512—1513 г. жил в Англии — Кембридже или Лондоне, и его источники информации можно считать надежными. Кроме того, Эразм, даже преследуя свои собственные цели и намереваясь дать свою интерпретацию биографии английского реформатора, должен был учитывать осведомленность многих людей, близких Колету, которые были еще живы в момент создания жизнеописания²⁸⁴. Декан кафедрального собора столицы был известной в обществе фигурой, его жизнь привлекала внимание

²⁸²Ibid. P. 242.

²⁸³Arnold J. Dean John Colet of St. Paul's. P. 141.

²⁸⁴В их числе епископ, занимавший лондонскую кафедру до 1522 г.

современников²⁸⁵, поэтому возможности биографа манипулировать описываемыми событиями или менять их последовательность были ограничены. Таким образом, предложенная Дж. Глизоном датировка также, на наш взгляд, не представляется убедительной.

Наиболее корректной датой обвинения Колета в ереси является зима-весна 1512 г. В обоснование приведем следующие аргументы. Во-первых, Эразм в биографии указал, что после закончившегося неудачей обвинения, Фитцджереймс предпринял вторую попытку уничтожить Колета, пытаясь внести разлад в его отношения с королем. Эта вторая атака на декана пришла на время подготовки первой в ходе итальянских войн английской экспедиции против Франции, т.е. на весну-лето 1512 г.²⁸⁶ Таким образом, если следовать хронологии Эразма, обвинение в ереси могло быть ранней весной этого года.

Во-вторых, противостояние Колета и Фитцджереймса началось не в конце 1514 г., на чем настаивает Дж. Глизон, а в первые месяцы 1512 г. В качестве доказательства американский историк ссылается²⁸⁷ на упоминание о конфликте в письме Колета Эразму от 20 октября 1514 г., где сообщаются новости об архиепископе Кентерберийском У. Уореме, епископе Линкольна Т. Уолси, ставшем архиепископом Йоркским, епископе Лондона Р. Фитцджереймсе: «Кентербери как всегда любезен, Линкольн ныне царствует в Йорке, Лондон не перестает гнать меня». На наш взгляд, часть фразы, относящаяся к Фитцджереймсу — «Лондон не перестает гнать меня» — свидетельствует скорее о давности гонений, чем об их начале. Об этом же говорят и три следующих далее предложения: «Изо дня в день помышляю об уходе в мое убежище у картезианцев. Оно почти готово. Когда ты вернешься к нам, ты, я надеюсь, найдешь меня там, умершим для этого мира»²⁸⁸. Столь пес-

²⁸⁵Сам Эразм в биографии (*Vitae*. 520: 411—412) писал, что «глаза всех прикованы к нему».

²⁸⁶«Однако ненависть старца не успокоилась. Он постарался восстановить против Колета королевский двор во главе с самим королем. Теперь они воспользовались другим оружием, [заявив], будто он в проповеди во всеуслышание сказал, что несправедливый мир предпочтительнее самой справедливой войны. А в это время готовилась война против французов» // *Vitae*. 524: 556—560. Речь идет о первой экспедиции весной-летом 1512 г. Военные действия англичан не были успешными: *Vergil P. The Anglica Historia*. P. 175—183. Подробнее о реакции гуманистов на Итальянские войны см.: *Софронова Л.В.* Проблема войны и мира в трудах «оксфордских реформаторов» Т. Мора, Эразма, Д. Колета // Англия и Европа. Проблемы истории и историографии. Арзамас, 2001. С. 149—156; О придворных проповедях см.: *McCullough P. Sermons at Court: Politics and Religion in Elizabethan and Jacobean Preaching*. Cambridge, 1998. P. 53.

²⁸⁷*Gleason J.B. John Colet*. P. 244.

²⁸⁸«*Cantuariensis semper est solita suauitate, Lincolnensis regnat nunc Eboracensis, Londinensis non cessat vexare me. Cotidie meditor meum secessum et latibulum apud*

симиристичное настроение, желание уйти в монастырь более присущи человеку, изнурившему душевные силы в многолетнем конфликте, а не только что вступившему в борьбу. На наш взгляд, в марте 1512 г. противостояние Колета и Фитцджереймса приобрело уже крайне острые формы. Об одном из его эпизодов декан сообщил Эразму, рассказав, как «некий епископ, который считается довольно благоразумным²⁸⁹, при большом стечении народа хулил» школу Колета, объявив ее не только бесполезным заведением, «но даже вредным, хуже того — храмом поклонения идолам»²⁹⁰. Имя Фитцджереймса здесь не названо, но речь идет именно о нем. Дело в том, что школьная монополия в пределах лондонского диоцеза принадлежала его главе — епископу Лондона, который имел право инспектировать учебные заведения на его территории. Один из таких визитов и описан в данном пассаже. Причина недовольства Фитцджереймса понятна: к началу 1512 г. Колет предпринял ряд мер для того, чтобы сделать школу в правовом и финансовом отношении независимой от церковных инстанций, тем самым нарушив привилегии капитула собора св. Павла, канцлера и самого епископа. С точки зрения иерарха, изъятие школы св. Павла из области церковной юрисдикции создавало опасный для церкви прецедент нарушения ее школьной монополии, с чем Фитцджереймс не мог согласиться. Описанный в мартовском послании эпизод был частью организованной епископом кампании против декана, который пренебрегал интересами церкви. Другой частью этой кампании являлось обвинение в ереси.

Третий аргумент касается непосредственной связи обвинения и «Соборной проповеди» Колета (6 февраля 1512 г.) Содержание проповеди — критика обмирщившегося духовенства — расходится с предъявленными Колету пунктами обвинения. Однако это разногласие не означает отсутствия их взаимосвязи²⁹¹. На наш взгляд, именно «Соборная проповедь» спровоцировала выпад Фитцджереймса против ее автора. Епископ Лондона, как полагают многие исследователи, представлял консервативное крыло английского духовенства, видевшего выход из церковного кризиса исключительно в ужесточении репрессий против

Cartusienses. Nidus noster prope perfectus est. Reuersus ad nos, quantum coniciere possum, illic mortuum mundo me reperies” // OE. II. P. 37. Ep. 314.

²⁸⁹Ричард Фитцджереймс дважды — в 1481 и 1491 гг. — был вице-канцлером Оксфордского университета.

²⁹⁰“...quendam episcopum <...> eum qui habetur ex sapientioribus in mango hominum conuentu nostram scholam blasphemasse dixisseque me erexisse rem inutilem; imo malam, imo etiam (vt illius verbis vtar) domum idolatriae” // OE. I. P. 508. Ep. 258.

²⁹¹Arnold J. Dean John Colet. P. 142; Kaufman P.I. “The Polytyque Church”: Religion and Early Tudor Political Culture, 1485—1516. Macon (Georgia), 1986. P. 69.

любых проявлений антиклерикализма²⁹². Колет и его единомышленники в среде епископата (Дж. Фишер, У. Мелтон, Т. Уолси), напротив, составляли реформаторскую партию и стремились к оздоровлению клира²⁹³. Реформаторский дух «Соборной проповеди» с ее призывами к священству измениться самим, прежде чем требовать от мирян покаяния, не мог не вызвать негативного отклика со стороны Фитцджереймса. Сообщая о его реакции, Эразм говорил²⁹⁴, что лондонский епископ использовал против Колета традиционное церковное «оружие, к которому обычно прибегают, замыслив кого-то погубить». Таким оружием было обвинение в ереси — наиболее распространенная реакция консервативного клира на любую, часто не связанную с инакомыслием, критику в его адрес²⁹⁵. И Фитцджереймс отменно владел им: в 1510—1512 гг. в лондонском диоцезе преследование еретиков приобрело систематический и масштабный характер²⁹⁶. Современник и оче-

²⁹²Оценка Р. Фитцджереймса как лидера консервативного крыла английского епископата распространена в историографии. Например, см.: *Gwyn P. The King's Cardinal: The Rise and Fall of Thomas Wolsey*. L., 1990. P. 37; *Arnold J. Dean John Colet of St. Paul's*. P. 141—151.

²⁹³Подробнее о ситуации в английской церкви см.: *Kaufman P.I. "The Polytyque Church"*.

²⁹⁴*Vitae*. 524: 540—542.

²⁹⁵Об этом красноречиво свидетельствовала ситуация вокруг дела Ричарда Ханна (?—1514) — лондонского купца-тейлора, обвиненного его приходским священником в ереси за отказ платить так называемый “mortuary” — посмертный дар священнику. Примечательно, что Р. Ханн пытался опротестовать это обвинение как клеветническое, утверждая, что обвинение в ереси повредило его репутации и бизнесу. Подробнее о деле Р. Ханна см.: *Davis E.J. The Authorities for the Case of Richard Hunne (1514—15)* // *EHR*. 1915. Vol. XXX (119). P. 477—488; *Ogle A. The Tragedy of the Lollards' Tower*. Oxford, 1949. *Dickens A.G. The English Reformation*. L., 1964. P. 90—96; *Thomson J.A.F. The Later Lorrards, 1414—1520*. L., 1965. Chap. 7. Как показало исследование П. Маршалла, подобное обвинение нередко воспринималось мирянами как клевета и побуждало их искать защиты в суде: *Marshall P. The Catholic Priesthood and the English Reformation*. P. 219—221. В 1529 г. парламентарии обвиняли епископов в том, что «они подвергают аресту и предают суду тех лиц, которые проповедовали или говорили, или спорили относительно их отвратительного и бесстыдного образа жизни, и бросают их в тюрьму под видом и именем еретиков». См.: *Lehmberg S.E. The Reformation Parliament*. P. 84. Ср. мнения хрониста Э. Холла: «О этих вещах (пороках клира, описанных выше по тексту, — Л.С.) до наших дней нельзя было говорить ни одному человеку, иначе его объявили бы еретиком» // *Hall E. The Union of the Two Noble and Illustre Families of Lancastre and Yorke, 1548* / Ed. H. Ellis. L., 1809. P. 765.

²⁹⁶Книга судебных протоколов епископа Фитцджереймса (“London Episcopal Register of Fitzjames”), содержащая на 285 листах инфолио дела по обвинению в ереси за 1509—1518 гг., утрачена. Однако часть документов дошла до нас в изложении Дж. Фокса (*Foxe J. Acts and Monuments*. Vol. IV. P. 173—214: *The History of Divers Good Men and Women, Persecuted For Religion in the City and Diocese of the Bishop of London, Briefly Extracted Out of the Registers of Richard Fitzjames*). По

видец событий, королевский секретарь Андреа Аммоний, в ноябре 1511 г. писал Эразму: «Не удивительно, что выросли цены на дрова, каждый день мы видим, как сжигают множество еретиков»²⁹⁷. Активизация церковных судов по делам ереси в первые десятилетия XVI в. свидетельствует о возросшей озабоченности церкви этой проблемой²⁹⁸. В новейших исследованиях отмечается, что часть обвинений была связана не с реальной гетеродоксией подсудимых, а с иными их действиями против церкви²⁹⁹. Как будет показано далее, к этой категории дел можно отнести преследование Колета со стороны Фитцджереймса. Весомый повод для выдвижения обвинения епископ мог обнаружить в тексте «Соборной проповеди», где из двух видов ереси — ложное учение и дурная жизнь священства — второй Колет называет худшим и более опасным³⁰⁰. Подобная оценка лоллардизма могла показаться ярому го-

данным Дж. Фокса только в 1510—1518 гг. в Лондоне были осуждены за ересь 39 человек. Фокс называл Фитцджереймса «самым жестоким гонителем Христовой церкви» (лоллардов — Л.С.) // *Ibid.* P. 174. Статистику гонений в Лондоне также см.: *McSheffery Sh. Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities, 1420—1530. Philadelphia, 1995. P. 160—161.*

²⁹⁷“Lignorum praecium auctum esse non miror, multi quotidie haeretici holocaustum nobis praebent, plures tamen succrescunt” // OE. I. P. 481. Ep. 239: lin. 37—40 (от 8 ноября 1511 г.). О том, насколько сложна была ситуация в духовной жизни, когда любой человек мог объявить себя или быть объявлен религиозным инакомыслящим, говорится в следующем далее предложении: “Quin et frater germanus mei Thomae, stipes verius quam homo, sectam (si diis placet) et ipse instituit et discipulos habet”. («Даже родной брат моего Тома, скорее бревно, чем человек, учредил свою секту и имеет учеников»). Эразм ответил в том же духе: “Istis haeticis vel hoc nomine sum iniquior, quod instante bruma nobis auxerit lignorum precium” // OE. I. P. 483. Ep. 240: lin. 38—39. («Я особенно возмущен этими еретиками, даже самим этим именем, ибо с наступлением зимы из-за них вырастает цена на топливо»).

²⁹⁸Подробнее см.: *McSheffrey Sh., Tanner N. Lollards of Coventry, 1486—1522. Cambridge, 2003; Lollards and Their Influence in Late Medieval England / Ed. F. Somerset, J.G. Havens and D.G. Pitard. Woodbridge, 2003; Thomson J.A.F. The Later Lollards, 1414—1520. P. 231; D’Alton C. Heresy Hunting and Clerical Reform: William Warham, John Colet, and the Lollards of Kent, 1511—1512 // Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe / Ed. J.Ch. Laursen, C.J. Nederman, I. Hunter. L., 2005. P. 103—114. О ереси лоллардов см.: *Davis J.F. Heresy and Reformation in the South East of England, 1520—1559. L., 1983; Aston M. Lollards and Reformers! Images and Literacy in Late Medieval Religion. L., 1984; Hudson A. The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History. Oxford, 1988; Ghosh K. The Wycliffite Heresy. Authority and the Interpretation of Texts. Cambridge, 2001.**

²⁹⁹Например, см.: *Swanson R.N. Church and Society in Late Medieval England. Oxford, 1989. P. 309—347; Marshall P. Religious Identities in Henry VIII’s England. Aldershot, 2006. P. 173.*

³⁰⁰*Oratio habita ad Clerum. P. 241; «Сейчас нас <...> беспокоят еретики — безумные, непостижимого безрассудства люди. Но их ересь не так пагубна и опасна для*

нителю еретиков неоправданно снисходительной и быть интерпретирована как защита ереси. Вероятно, в словах Колета епископ мог усмотреть скрытую критику его компании по искоренению ереси, и угрозу для всей церкви³⁰¹. Таким образом, полагаем, нет причин сомневаться в непосредственной связи «Соборной проповеди» (февраль 1512 г.) и обвинения Колета его епископом.

Наконец, последним аргументом в обоснование нашей датировки обвинения является актуальность темы ереси для архиепископа У. Уорема именно в 1511—начале 1512 г. Как показывают новейшие исследования, основанные на данных епархиальных учетных книг, процессы над еретиками Кента достигли апогея в апреле—декабре 1511 г., а к концу 1512 г. сошли на нет³⁰². После 1512 г. проблема ереси стала второстепенной в деятельности архиепископа, переключившего свое внимание на программу клерикальной реформы, к которой призвал Колет в «Соборной проповеди». В этой ситуации обращение Фитцджереймса, также принимавшего участие в кентских гонениях, с обвинениями в адрес Колета к У. Уорему представляется своевременным и хорошо продуманным шагом именно в первые месяцы 1512 г. Зная, какие усилия приложил архиепископ для обнаружения и искоренения ереси в предыдущий 1511 г., Фитцджереймс, вероятно, рассчитывал найти в У. Уореме своего единомышленника. С учетом всех приведенных доводов, полагаем наиболее корректным считать 1512 г. датой обвинения Колета в ереси.

Второй, более важный и требующий прояснения аспект проблемы обвинения — состоятельность вмененных Колету «еретических заблуждений», каковыми, по словам Эразма, являлись: отказ от поклонения образам, неортодоксальное толкование евангельского пассажа, критика практики чтения проповеди. Здесь важно сделать одно общее замечание: аргументы, на которые ссылались противники декана — «несколько фраз, взятых из проповедей», — не дошли до нас, поэтому оценить обоснованность всех обвинений довольно затруднительно. При интерпретации данного сюжета в историографии выделяются две точки зрения. С одной стороны, многие исследователи не сомневают-

нас и народа, как порочная и безнравственная жизнь священников. Это <...> определенный вид ереси, самый главный и наиболее опасный» // Соборная проповедь. С. 109.

³⁰¹ Именно в контексте критики действий епископа в 1511 г. понимает значение «Соборной проповеди» К. Харпер-Билл: *Harper-Bill Ch. Dean Colet's Convocation Sermon and the Pre-Reformation Church in England* // *History*. 1988. № 73. P. 191—192.

³⁰² См.: *D'Alton C. Heresy Hunting and Clerical reform: William Warham, John Colet, and the Lollards of Kent, 1511—1512* // *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe* / Ed. J.Ch. Laursen, C.J. Nederman, I. Hunter. Aldershot, 2005. P. 108, 114.

ся в достоверности сообщения Эразма (следовательно, и в неортодоксальности взглядов Колета), хотя не располагают для его проверки неопровержимыми аргументами³⁰³. Как правило, в подтверждение слов Роттердамца приводятся: его же свидетельства о чтении Колетом еретических сочинений³⁰⁴, а также факт популярности проповедей Колета среди лоллардов³⁰⁵. На основании этих данных, ученые, сделав оговорку, что Колет не лоллард, тем не менее говорят о некотором созвучии его проповедей с учением английских еретиков³⁰⁶. Однако чтение деканом сочинений Виклифа или других ересиархов, как и известность его проповедей среди лоллардов *per se* не могут считаться надежными свидетельствами его гетеродоксии³⁰⁷. Недостаточность данных аргументов обусловила появление иной историографической позиции, которая доминирует в современной историографии. Значительное число исследо-

³⁰³Подробнее см.: *Knight S. The Life of Dr. John Colet. P. 78—87; Seebohm F. The Oxford Reformers. P. 222—224, 249—255; Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 202—205; Dark S. Five Deans. N.Y., 2007 (1st ed. 1928). P. 43—44; Hunt E.W. Dean Colet and His Theology. P. 59—60; Dickens A.G. The English Reformation. P. 50; Cross C. Church and People. 1450—1660. L., 1976. P. 36—43; Miles L.W. John Colet and Platonic Tradition. P. 212; Aston M. Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion. L., 1984. P. 213.*

³⁰⁴Эразм дважды говорит об этом: в биографии («Не было ни одной книги, сколь угодно еретической, которую он не изучил бы со вниманием, говоря, что из таких книг он подчас извлекал больше пользы, чем из тех, [чьи авторы] абсолютно всему дают дефиниции» // *Vitae. 523: 516—517*) и в диалоге «Паломничество» («книги Виклифа каким-то образом раздобыл и прочел» // *Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. С. 356*).

³⁰⁵Джон Фокс (*Foxe J. The Acts and Monuments. Vol. IV. Book VII. P. 230*) в рассказе о гонениях в диоцезе Линкольн, организованных епископом Лонглендом в 1518—1521 гг., приводит показания осужденного Джона Батлера, указавшего на Томаса Джеффри из Эмершема (Бакингемшир), который «побуждал его в разные воскресные дни идти в Лондон слушать доктора Колета». Этот казус регулярно упоминается исследователями. См.: *Seebohm F. The Oxford Reformers. P. 222—224; Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 144; Dickens A.G. The English Reformation. P. 50; Cross C. Church and People. 1450—1660. L., 1976. P. 37, 39, 41, 43; Miles L.W. John Colet and Platonic Tradition. P. 212; Aston M. Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion. L., 1984. P. 213; Idem. England's Iconoclasts: Laws Against Images. Oxford, 1988. P. 142; Gwyn P. The King's Cardinal: The Rise and Fall of Thomas Wolsey. L., 1990. P. 37; Hope A. Lollardy: The Stone the Builders Rejected // Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England / Ed. P. Lake and M. Dowling. L., 1987. P. 20; Hudson A. The Premature Reformation: Wicliffite Texts and Lollard History. Oxford, 1988. P. 466; Marshall P. The Catholic Priesthood and the English Reformation. Oxford, 1994. P. 214; Arnold J. Dean John Colet of St. Paul's. P. 150.*

³⁰⁶Ср.: *Софронова Л.В., Кузнецов Е.В., Осиновский И.Н. Джон Колет и лолларды // Проблемы английской и валлийской истории в позднее средневековье. Арзамас, 1999. С. 55—63.*

³⁰⁷Вопрос о посещении его проповедей лоллардами Бакингемшира требует специального рассмотрения. Подробнее см. ниже.

вателей считают «еретические заблуждения» Колета недоказуемыми, пытаясь обнаружить за ними реальные причины возникновения ситуации с обвинением. В качестве таковых выдвигаются: зависть престарелого епископа³⁰⁸; конфликт декана с его капитулом, где епископ встал на сторону соборного клира³⁰⁹; разногласия Колета и Фитцджереймса в вопросе о роли мирян в жизни церкви³¹⁰; различное понимание ими реформы церкви (Колет был радикалом, Фитцджереймс — консервативом, оба говорили о необходимости обновления церковной жизни, но суть этого процесса понималась ими по-разному)³¹¹; политические противоречия между ними³¹². Крайнюю позицию в этом секторе историографии занимает Дж. Глизон, утверждающий, что епископ, находившийся в дружеских отношениях с Колетом до конца 1514 г., скрестил с ним мечи из-за союза декана с кардиналом Уолси³¹³. Этим ученый объясняет «нееретический» характер выявленных в проповедях Колета еретических мнений. По его мнению, все три обвинения настолько несущественны, что их не следует рассматривать всерьез³¹⁴. Епископ не мог, полагает Дж. Глизон, не осознавать слабости выдвинутых доводов, следовательно, не мог и предъявить их. Эразм, считает историк, знал

³⁰⁸См.: *Lee S. John Colet*. P. 321. На этой причине настаивал и Эразм: «Он так и не сошелся со своим епископом, который был, чтоб мне не говорить много о его взглядах, суевренным и упрямым скоттистом и на этом основании считал себя пубогом. <...> Тем не менее, когда ненависть престарелого епископа — ему было тогда не менее восьмидесяти — стала уж слишком дикой, чтобы ее можно было сдерживать, он <...> тал притеснять Колета, используя то оружие, к которому они обычно прибегают, замышлив кого-то погубить» // *Vitae*. 523—524: 529—542.

³⁰⁹*Marriott J.A.R. The Life of John Colet*. P. 165.

³¹⁰*Kaufman P.I. The "Polytyque Church"*. P. 73. На основе анализа трактата «О таинствах церкви» Колета П. Кауфман полагает, что его автор был сторонником идеи «всеобщего священства». Подробнее см.: *Kaufman P.I. John Colet's Opus de Sacramentis and Clerical Anticlericalism: the Limitations of "Ordinary Ways"* // *Journal of British Studies*. 1982. Vol. 22. P. 1—22.

³¹¹*Gwyn P. The King's Cardinal: The Rise and Fall of Thomas Wolsey*. L., 1990. P. 37; *Arnold J. Dean John Colet of St. Paul's*. P. 141—151.

³¹²*Dickens A.G., Jones W.R.D. Erasmus the Reformer*. Oxford, 2000. P. 39. Однако суть конфликта в этом исследовании осталась непроясненной: P. 34—40. С. Брайдген (*Brigden S. London and the Reformation*. P. 101; *Idem. New Worlds, Lost Worlds: The Rule of the Tudors*. N.Y., 2001. P. 89—91) также считает, что Колет затронул опасные в политическом отношении вопросы (не уточнив, какие) и полагает, что обвинение представляло серьезную опасность для Колета.

³¹³*Gleason J.B. John Colet*. P. 235—257.

³¹⁴По этой причине вопросу о гетеродоксии Колета в исследовании Дж. Глизона уделено минимальное внимание, см.: P. 236—237. Полагаем, что Дж. Глизон не прав: если Эразм был неискренен, то нарочитая слабость обвинений была бы очевидна и Йонасу. В таком случае, Роттердамец рисковал утратить доверие своего респондента, а его старания удержать немецкого гуманиста в лоне католицизма были бы излишни.

о политической сути конфликта с епископом, но умолчал о ней и ввел читателей в заблуждение³¹⁵. Таким образом, несмотря на некоторые расхождения, упомянутые исследователи едины в том, что конфликт Колета и Фитцджереймса не связан с реальной ересью декана.

Существует ли возможность проверить обоснованность вмененных Колету «еретических заблуждений», при условии, что тексты его проповедей, из которых брались доказательства его вины, не дошли до нас? На наш взгляд, такая возможность связана с привлечением материала из других, сохранившихся сочинений Колета, а главное, с прояснением смысла ключевого понятия «ересь» в английской религиозной практике того времени. Последнее особенно важно. Как показали недавние специальные исследования³¹⁶, в западной христианской традиции на исходе Средневековья произошла глубокая трансформация восприятия ереси. Наряду с пониманием ереси как сознательного уклонения от ясно сформулированного догмата христианской веры и выделения из состава церкви новой общины, в условиях предреформационного брожения распространилось более широкое ее толкование. На исходе Средневековья ересь становилась универсальным термином для обозначения любой апостасии, любого инакомыслия или несогласия с деятельностью церковных инстанций. Подобная тенденция к изменению образа ереси характерна и для английской религиозной жизни этого периода³¹⁷. Сам Колет в «Соборной проповеди» использует слово «ересь» в двух различных смыслах: как отказ от ортодоксального учения (“*perversa doctrina*”) и как дурной образ жизни священства (“*perversa vita*”)³¹⁸. Как показало поведение Р. Фитцджереймса в деле Р. Ханна, епископ явно оперировал таким расширенным понятием ереси, выдвигая обвинение в ереси против любого, кто критиковал духовное сословие, исповедовал взгляды, отличающиеся от его собственных, или выражал несогласие с его действиями³¹⁹.

³¹⁵Ibid. P. 237. Ср.: *Ryan B.T. John Colet, Heretic? Tyndale's Assertion Reconsidered.* [Электронный ресурс]. Режим доступа: // <http://www.tyndale.org/TSJ/6/ryan.html>

³¹⁶*Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe (Catholic Christendom, 1300—1700)* / Ed. I. Hunter, J. Ch. Laursen, and C.J. Nederman. Ashgate, 2005. P. 1—9.

³¹⁷*Heresy in Transition.* P. 6, 111—112; *Forrest I. The Detection of Heresy in Late Medieval England.* Oxford, 2005. P. 20.

³¹⁸*Oratio habita ad Clerum.* P. 244—245. Определение порочной жизни клира как ереси, воспринятое Колетом, по его словам, от Бернарда Клервосского, было, как указывал Г.Р. Оуст (*Owst G.R. Literature and Pulpit in Medieval England: A Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People.* Cambridge, 1933. P. 268) распространенным мотивом церковной проповеди еще в XV в.

³¹⁹Как известно, загадочная смерть Ханна и его посмертное осуждение вызвали волну критики в адрес епископа и членов его суда. В письме Т. Уолси (апрель 1515 г.) в защиту своего канцлера, подозреваемого в убийстве Р. Ханна, Р. Фитцджереймс заподозрил в ереси всех жителей Лондона: «Если моего канцлера будут

Возвращаясь к трем пунктам обвинения, попробуем найти в сохранившихся сочинениях Колета дополнительные аргументы, подтверждающие или опровергающие их состоятельность, и выяснить, являлись ли они ересью с точки зрения епископа Фитцджерейса. Первый пункт состоял в том, что Колет учил не поклоняться образам. Несомненно, это обвинение было опасным, поскольку иконоклазм был важнейшим элементом учения лоллардов и надежным критерием для распознавания его приверженцев³²⁰. Среди еретиков-лондонцев, осужденных Фитцджерейсом в 1510—1511 гг., 22 были обвинены именно за иконоклазм³²¹. Здесь следует учесть, что в ортодоксальном христианском культе имело место различие *почитания* творений (святых, ангелов и их образов), выразившегося греческим понятием “*dulia*”, и *поклонения*, объектом которого мог быть один Бог, обозначавшегося другим греческим словом — “*latria*”. Образ следовало чтить (культ “*dulia*”), но не поклоняться ему (культ “*latria*”). Еретики отвергали не только поклонение и почитание образов святых³²², но даже поклонение кресту как образу Христа, для которого ортодоксы делали исключение³²³. В латин-

судить любые двенадцать лондонцев, они, будучи *in favorem hereticae pravitatis*, то есть, отличаясь закоренелой склонностью к отвратительной ереси, осудят его, даже будь он невиновен как Авель» // *Ogle A. Tragedy of the Lollards Tower*. P. 83.

³²⁰“*In secundo errant plurimi putantes aliquid numinis esse subiective in ymagine, et sic uni ymagini plus affecti quam alteri adorant ymagines, quod indubie est ydolatria*” // *Wicliffe J. Tractatus de Mandatis divinis, 1375—1376* / Ed. J. Loserth and F.D. Matthew. L., 1922. P. 156—157. («Очень многие вдвойне ошибаются, думая, что нечто божественное присоединяется к самому образу, а также поклоняются образам, почитая один более действенным, чем другие, что, несомненно, является идолопоклонством»); «Они (подсудимые в диоцезе Линкольн) противостояли Римской церкви в четыре главных вопросах: о паломничестве, о поклонении святым, о чтении Священного Писания на английском языке и о присутствии Тела Христова в таинстве евхаристии» // *Foxe J. The Acts and Monuments*. Vol. IV. Book VII. P. 218; подробный анализ взглядов Дж. Виклифа и лоллардов относительно поклонения образам см.: *Aston M. Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion*. L., 1984. Ch. 5. P. 135—192. Также см.: *Crompton J. Lollard Doctrine, with Special Reference to the Controversy over Image-Worship and Pilgrimages*. Oxford, 1950; *Jones W.R. Lollard and Images: The Defense of Religious Art in later medieval England* // *JHI*. 1973. Vol. XXXIV. P. 27—50; *Aston M. England's Iconoclasts: Laws against Images*. Oxford, 1988.

³²¹*Foxe J. The Acts and Monuments*. Vol. IV. Book VII. P. 174—177.

³²²Например, см.: “*male ut occasione ymaginum a veritate fidei aberretur, ut ymago illa vel latria vel dulia adoretur*” // *Wicliffe J. Tractatus de Mandatis divinis*. P. 156. («... плохо, что через поклонение образам бывает отступление от истинной веры, что образ этот почитается как “латриа”, так и “дулия”»).

³²³Ортодоксальную позицию см.: “*Sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriae consequens est quod ejus imago sit adoratione latriae adoranda. <...> Crux utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scil. adoratione latriae*” // *Thomas Aquinas. Summa*

ском языке не существует слов, чтобы провести такое четкое разграничение, хотя с “latria” обычно соотносят глагол “colo”, а с “dulia” — глагол “frequento”³²⁴. Латинское слово “adorno” в Эразмовом тексте — “docuisset non adorandas imagines” — является, вероятно, синонимом “latria”³²⁵, что позволяет утверждать, что Колет, будучи образованным богословом, различал “latria” и “dulia”, и отвергал именно *поклонение* образам святых, занимая, следовательно, ортодоксальную позицию³²⁶. Об этом же свидетельствует его завещание, откуда нам известно, что некие «рисованные образы» украшали стены дома, выстроенного им для себя на территории картезианского монастыря в Ричмонде. Колет специально предписал, чтобы эти образы — а в монастырских кельях уместными

Theologia. Part 3. Ques. XXV. Arts. III, IV. («Следует, чтобы одно и то же поклонение воздавалось образу Христа и Самому Христу. Итак, поскольку Христос почитается Богопоклонением “латриа”, следовательно, и Его образ должен быть почитаем поклонением “латриа”. Кресту следует такое же поклонение, как и Христу, то есть поклонение “латриа”»). Подробнее о позиции лоллардов см.: *Aston M. Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion*. P. 137—159.

³²⁴Ср.: «Одно дело, когда поклоняются (colo) Богу, оказывая Ему честь, принадлежащую исключительно Ему; но другое дело, когда поклоняются людям, вместо того чтобы воздавать им большие почести (frequento) в связи с прошлыми или настоящими деяниями» // *Augustinus. De Civitate Dei*. 10.1 // PL. T. 41. Col. 278.

³²⁵Ср.: “...latria est soli deo debitus, sed nulla imago est deus, ergo nulli imagini debetur talis honor <...> Ideo aliter potest dici quod nulla adoratio debetur imagini nec licet aliquam imaginem adorare. Vera enim adoratio est in spiritu et devocione et amore summo et istam nullo modo debemus in aliquam creaturam dirigere” // *Holcot Robertus. Super libros Sapientiae*. Hagenau, 1494; reprint Frankfurt, 1974. Cap. XIII. Lectio CLVII. Ques. 79. («“Латриа” это долг одному только Богу, но никакой образ не является Богом, следовательно, такое поклонение не должно воздавать ни одному образу. <...> То же самое можно сказать иначе: что образу не следует воздавать никакого поклонения, и что не позволено поклоняться чьему-либо образу. Истинное же поклонение — поклонение в духе и благочестии, и в высшей любви, и их мы никоим образом не должны обращать на любое творение»). “Locus classicus” в данной проблеме считается Книга Премудрости Соломона (особенно XIV: 12—15), поэтому наиболее авторитетным источником является цитированный здесь комментарий на нее английского доми никанца Роберта Холькота (с. 1290—1349).

³²⁶Английское духовенство не всегда четко осознавало различия между поклонением, которое должно воздавать Богу, а также его образам (кресту, например) и образам святых. В «Уставлениях» архиепископа Томаса Эрендела (*Constitutiones domini Thomae Arundel, Cantuariensis archiepiscopi, factae in convocatione praelatorum et cleri Cantuariensis provinciae, in ecclesia cathedrali S. Pauli London*. A. D. M.ccc.viii contra haereticos) против ереси лоллардов, определены одинаковые способы почитания креста, образов Христа, образов святых, равно как и мест их погребения и реликвий. См. предписания Т. Эрендела: *Lyndwood W. Provinciale (seu Constitutiones Angliae)*. Oxford, 1679; reprint 1968. P. 298. О культе святых в английской церкви см.: *Duffy E. The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c.1400—c.1580*. New Haven—London, 2005 (1st ed 1992). P. 155—206.

были именно изображения святых — оставались там навечно³²⁷. Итак, иконоклазм, который оппоненты пытались приписать Колету, не был характерен для него. Принять такой однозначный вывод не мешают другие, часто обсуждаемые исследователями в связи с «иконоборческими симпатиями» Колета, обстоятельства. Как правило, в качестве доказательств наличия у него таких симпатий приводятся два аргумента. Во-первых, в той же биографии, в разделе “de opinionibus paradoxis”, Эразм еще раз коснулся темы образов, говоря, что в результате чтения Дионисия Ареопагита и других Отцов церкви, Колет стал «менее враждебен к тем, которые не признавали поклонения — без разбору — образам — нарисованным, деревянным, каменным, бронзовым, золотым, серебряным <...> Никоим образом не поддерживая подобные заблуждения, он, однако, был возмущен теми, кто <...> давал повод для сомнений подобного рода»³²⁸. Итак, биограф отнес мнение Колета об образах к категории «странных». Оно отличалось от распространенной точки зрения, но не противоречило церковным канонам. Видимо, позиция декана характеризовалась двойственностью: сам не исповедуя иконоклазм и считая его заблуждением, декан с пониманием относился к его сторонникам, возлагая вину за ошибки паствы на клир, не только не прививавший прихожанам правильного отношения к образам, но и эксплуатирующий чрезмерное благочестие необразованных христиан. Эта позиция четко обозначилась во время паломничества, совершенного Колетом вместе с Эразмом к мощам св. Томаса Бекета в Кентербери, вероятно, между летом 1512 и летом 1514 гг. Роттердамец описал эту поездку в диалоге «Благочестивое паломничество»³²⁹. Джон Колет выведен там под именем Грациан Пулл³³⁰ и охарактеризован автором как

³²⁷“Item as touching my logyng at the Charter-hous, I wyll that <...> all paynted images upon the walls remayne to that lodging in perpetuum” // *Colet J. Testamentum Ioanni Coleti*. P. 402.

³²⁸*Vitae*. 521—22: 478—483.

³²⁹*Erasmus Roterodamus. Peregrinatio religionis ergo* // *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterdami*. Amsterdam, 1974. T. I:3. P. 488—492. Английский перевод см.: CWE. Toronto. 1997. Vol. 40. P. 619—674 (о Колете — P. 647—648). Русский перевод см.: *Эразм Роттердамский. Разговоры запросто* / Пер. с лат. С. Маркиша. М., 1969. С. 333—365.

³³⁰Происхождение употребленного Эразмом имени Грациан Пулл для Колета исследователи (*Seeborn F. The Oxford Reformers*. P. 288; *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 208; *Idem. Introduction* // *Colet J. Ioannis Coleti Opus De Sacramentis Ecclesiae*. P. 6—7) объясняют следующим образом: Gratianus соотносится с именем Ioannes (John), означавшем в переводе с еврейского «исполненный благодати (gratia)»; Pullus — намек на темное платье своего друга (“...non nisi pullis vestibus utebatur” // *Vitae*. 517: 333). Кроме того, в другом сочинении Эразма — «О молитве Богу» (*Modus orandi Deum*, 1524) в аналогичных обстоятельствах (при целовании «башмака св. Томаса») в качестве спутника Роттердамца упомянут сам Колет: “Ista Io-

человек образованный и благочестивый, но мало приверженный этой стороне религии. Проследим, в каких эпизодах проявилось несогласие Пулла-Колета с культом святого Томаса. Первый казус: его смутили богатства алтаря и изваянный из серебра образ святого, позолоченный, расцвеченный множеством дорогих камней. При виде столь богатого образа он предложил раздать все эти сокровища нуждающимся в куске хлеба, ибо только так можно продолжить благодеяния святого, коими он славился при жизни. Второй эпизод: когда для паломников была открыта рака с мощами, приор рассказывал не о благочестивых подвигах святого, а о французских названиях, цене и именах дарителей того или иного самоцвета, украшавшего гробницу, сочтя эту информацию более уместной³³¹. Третий случай: Колет отказался от поклонения некоторым реликвиям, усомнившись, что они имеют отношение к святому (кости с кровавым еще мясом, куски ткани с непонятной слизью etc.) Наконец, на обратном пути, уже за пределами аббатства, он был возмущен настойчивым предложением некоего нищего за определенную плату поцеловать якобы башмак св. Томаса³³². Очевидно, что Колет почитал святого, не отказываясь от практики паломничества к святыням Кентерберийского аббатства. Его раздражение было обусловлено жадностью монахов, ложным благочестием, суевериями народа, вымогательствами и обманом верующих, паразитирующими на культе святых. Возможно, слушавшие его проповеди лолларды воспринимали его критику этих неприглядных аспектов культа святых и почитания их образов в актуальном для них контексте иконоклазма. Полагаем, данное обстоятельство и вызвало со стороны епископа подозрительное отношение к проповедям Колета. Его теологически правильная критика злоупотреблений в данном аспекте католического культа была опасна для церкви, особенно в условиях распространения иконоборческих идей лоллардов. Неудивительно, что Фитцджереймс увидел в ней угрозу для церкви. Церковный администратор, действуя в целях защиты церкви, интерпретировал аргументы Колета как ересь. Но, как специально и

anni Coleto, nam is mecum aderat, videbantur indigna, mihi ferenda videbantur, donec se daret oportunitas ea citra tumultum corrigenda" // *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterdami*. Amsterdam, 1978. T. V:1. P. 121—175 (цитированное место — P. 154).

³³¹ Хейзинга Й. Осень Средневековья: Соч. в 3-х тт. / Пер. с нидерланд.; вступ. ст. и общ. ред. В.И. Уколовой. М., 1995. Т. 1. С. 173.

³³² «Народные обычаи поклонения святым развились до такой степени, что их не могут отменить ни епископы, ни магистраты. <...> В Англии требуют целовать башмак св. Томаса, некогда бывшим архиепископом Кентерберийским. Этот башмак может принадлежать и какому-нибудь шутнику; но даже если он св. Томаса, что может быть нелепее, чем целовать башмак? Джону Колету, который был тогда со мной, этот обычай показался возмутительным» // *Erasmus. Modus orandi Deum. On praying to God* (CWE. Vol. 70. P. 198).

настойчиво повторял в биографии Эразм, декан, относясь с пониманием к сомнениям христиан в отношении католического культа святых и их образов, не преступал из-за этого церковные установления, и «никоим образом не разделял» еретического учения иконокластов.

Второе обвинение имело экзегетический характер: в изъяснении пассажа из Евангелия от Иоанна «Паси, паси, паси овцы моя» (XXI: 15—17) он частично расходился во мнении с другими комментаторами³³³, отказываясь признать, что апостолы помимо окормления христиан словом учения и примером личного благочестия, должны были оказывать еще и материальную помощь своим пасомым. В сущности, данное разногласие не может быть классифицировано как ересь, поскольку принятая церковью версия толкования в то время еще не была четко сформулирована³³⁴. Как известно, в Оксфорде Колет публично толковал апостольские Послания, в Лондоне с кафедры собора св. Павла он выступал с проповедями в каждый праздничный день, изъяснив там, по словам Эразма, Евангелие от Матфея, Символ веры, молитву Господню. Возможно, Евангелие от Иоанна также было темой его храмовых проповедей. Следует задаться вопросом, почему толкование именно этого библейского текста привлекло внимание епископа. Полагаем, в сообщении Эразма о втором обвинении — «объясняя то место из Евангелия, <...> якобы отвергал гостеприимство» — ключевой является вторая часть фразы. И тогда претензия епископа кардинально меняет значение: Колет отвергал гостеприимство, и для оправдания, видимо, использовал толкуемое в нужном смысле евангельское изречение. Таким образом, речь не об экзегетике, а о нарушении местного церковного обычая “hospitalitatis”³³⁵. Действительно, став деканом, Колет провел серию административных реформ, в том числе, сократил традиционное гостеприимство — ежедневные или праздничные трапезы, организуемые деканом для клириков собора: «...Стол декана, который раньше под видом гостеприимства способствовал чревоутодию [братии], он ограничил до умеренного. Поскольку и прежде уже в течение нескольких лет он вообще воздерживался от обеда, то таким образом он освободился от вечерних гостей. Более того, их у него было меньше обычного еще и потому, что он и завтракал позже. А еще меньше оттого, что яства — искусно приготовленные —

³³³A Catholic Commentary on Holy Scripture / Ed. B. Orchard. L., 1953. P. 1017.

³³⁴Например, Эразм в аналогичном случае повторял два Колетовых варианта и не предлагал третьего. Cf.: *Wengert T.J. Philip Melancthon's "Annotations in Johannem" in Relation with its Predecessors and Contemporaries.* Geneve, 1987. На этом основании Дж. Глизон отказывается анализировать данный сюжет: *Gleason J.B. John Colet.* P. 236.

³³⁵“The second was about hospitality” // *Foxe J. Acts and Monum.* Vol. IV. Book VII. P. 246.

были постными, застолье — коротким, а речи, услаждавшие их — только учеными и изысканными»³³⁶. Данная мера возмутила соборный клир, побудив обратиться с неоднократными жалобами к епископу³³⁷. В историографии этот шаг декана получил различные оценки: как его реакция на чревоугодие клира³³⁸, как проявление его скаредности³³⁹, как обычное лицемерие проповедника, у которого слова расходятся с делом³⁴⁰. На наш взгляд, каждое из этих пояснений уводит в сторону от понимания истинного мотива поступка Колета. Как декан собора и глава капитула, он осознавал свою ответственность за образ жизни, нравственный облик и репутацию соборных каноников. В соответствии с Уставом собора декан осуществлял не только административное, но и духовное руководство над всеми соборными канониками, имея право исправ-

³³⁶Vitae. 516: 307—310.

³³⁷«Колета недолюбили многие из его коллегии, поскольку он был тверд в [впросах] канонической дисциплины, и они неоднократно жаловались [епископу], что живут монахами» // Vitae. 523: 535—538.

³³⁸Такое объяснение было общим местом подавляющего большинства биографий Колета.

³³⁹Дж. Глизон с особым пристрастием мустирует эту черту характера Колета, неоднократно указывая на нее: *Gleason J.B. John Colet*. P. 63, 241—243. Данный поступок историк называет (P. 243) «нетактичным урезанием гостеприимства человеком, который мог позволить себе иметь хороший стол». Нельзя не согласиться, что Колету были присущи прижимистость и расчетливость — черты, характерные для выходца из купеческой среды. Например, см.: ОЕ. I. P. 526. Ep. 270: “Sunt omnino quidam, iique amici (nam cum inimicis nihil mihi commercii est, nec eorum dicta pili facio), qui te duriusculum praedicent et in distribuenda pecunia diligentiores; idque non accidere (sic enim illis approbantibus interpretabar) vicio tenacitatis, sed quod improbe instantibus et vrgentibus negare non posses ob ingenii verecundiam, in amicos non molestos minus esse profusum, quandoquidem vtrisque non posses satisfacere”. («Есть же и другие люди, причем друзья (ибо с недругами у меня нет ничего общего, и я не собираюсь разнести сказанного ими), которые открыто называют тебя прижимистым и чрезмерно экономным в раздаче денег; и, насколько я мог понять их объяснения, это происходит не от порочной скупости, но оттого, что будучи по природной робости не в состоянии отказать бесстыдным просителям и вымогателям, для друзей, отнюдь не докучливых, ты становишься менее щедр, поскольку не можешь удовлетворить и тех, и других»). Однако они не препятствовали его широкой благотворительности.

³⁴⁰*Arnold J. Dean John Colet of St. Paul's*. P. 144—145. Английский ученый обнаружил противоречие этого шага Колета с его высказыванием в “*Ad Romanos*” (P. 196) и упрекнул декана его же словами из “*Ad Corinthianos*”: “*Quod si intellectis verbis vita non responderit, tunc barbari sunt concionatores et in aera loquentes, et tamquam cythera, cuius cytherizatio ignoratur <...> Audiunt nesciunt quid, sed non vident. In actione emicant omnia*” («Ибо если жизнь не отвечает благоразумным словам, то проповедники говорят на непонятном языке, сотрясая воздух, они подобны кифаре, чью игру не замечают <...> Люди что-то слышат, не знают что, но ничего не видят. Все проявляется в делании») // *Ibid*. P. 274.

ления нравов³⁴¹. Радея о духовном совершенствовании братии, настоятель «пас» возглавляемую им коллегию словом истинного учения (в регулярных проповедях), личным аскетическим примером³⁴². Что касается материальной помощи, он не отменил трапезы, а только сделал их более умеренными, способствуя, по словам Эразма, “non voluptati sed necessitate”. Во время застолья он предоставлял сотрапезникам не только телесную, но и духовную пищу, дабы не попустительствовать пороку чревоугодия³⁴³. На наш взгляд, мера по ограничению стола декана являлась элементом клерикальной реформы, направленной на нравственное оздоровление духовенства и укрепление авторитета церковнослужителей.

В других сочинениях Колета обнаруживаются два пассажа, разъясняющие его точку зрения на дела христианской благотворительности. Так, в толковании на Рим. XII: 20 он говорит: «Пасите врагов, и если враг жаждет, напоите его; и любую службу, которую вы в состоянии сделать, выполните для всех с готовностью и желанием. Ибо одним этим способом вы, несомненно, победите зло и дружески расположите к себе даже недоброже-

³⁴¹См. его редакции соборного Устава с соответствующими главами о полномочиях и ответственности декана: “Decani autoritas et officium est <...> in animarum regimine, correctione morum, et jurisdictione” // *Coletus J. Epitome of the Statutes of the Cathedral drawn up by Dean Colet (1505—1518)*. Cap. 5. De officio decani. P. 240 («Власть декана и его обязанности <...> состоят в духовном руководстве, исправлении нравов и юрисдикции»); “Is regimen habet animarum. Huic est jurisdictio et correctio delinquentium quorumcunque in Ecclesia, et obstinatorum ac rebellium justa castigatio” // *Ibid. Exhibita a Johanne Collet Decano (1518)*: Cap. 1. De Decano et ejus Autoritate, ex antiquo Registro Ecclesiae. («Он имеет попечение о душах. В его руках юрисдикция и наложение взыскания за проступок кого бы то ни было в церкви и должное наказание упорствующих и строптивых»). *Registrum Statutorum et Consuetudinum Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli Londinensis* / Ed. W.S. Simpson. L., 1873. P. 219, 237. Кстати, в соответствии с Уставом, в обязанность декана не входила организация трапезы для каноников.

³⁴²Колет, как явствует из цитированных выше слов Эразма, следовал самой строгой аскезе, практиковавшей древним монашеством: вместо двух трапез — “prandium et coena” — ограничивался первой, что характерно только для устава Четырехдесятницы (Великого поста). Но в Англии даже в Великий пост допускали две трапезы в день: *Эразм Роттердамский. Рыбодество // Эразм Роттердамский. Разговоры запросто*. М., 1969. С. 406.

³⁴³«Трапеза освящалась молитвой, а затем какой-либо мальчик красивым голосом с расстановкой читал главу из Посланий апостола Павла или Притч Соломона. Колет обычно сам повторял понравившееся место из прочитанного и выбирал тему для беседы, расспрашивая людей образованных, талантливых или, наоборот, совсем неученых, что означает то или иное изречение. И он так умел выстроить речь, даже благочестивую и серьезную, что не было никакой скуки или суровости. И снова, под конец обеда, когда уже немного удовлетворялся голод, но не страсть чревоугодия, он вводил другую тему; и с тем отпускал гостей, подкрепившихся и душой, и телом. Они уходили от него лучшими, нежели пришли, и уносили желудок, минимально отягощенный пищей» // *Vitae*. 516: 310—318.

лателей. Своей любовью и добротой вы согреете тех, кто стынет в злобе и нечестии, и своей чуткостью смягчите их черствость и недружелюбие»³⁴⁴. В отличие от Дж. Арнольда, мы не видим здесь противоречия этих слов с ограничением трапезы декана: зло можно победить добром, полагал декан, но не потворством ему. В изъяснении Рим. XV: 26—27 Колет указывал на необходимость добровольности в делах благотворения, распространяя этот принцип на десятины и другие подати мирян в пользу церкви: «Хотя люди обязаны питать духовных лиц, однако мы не должны требовать у них больше, чем им угодно дать. Ибо лучше им не давать вообще, чем давать по принуждению, так как всё, что в церкви делается недобровольно, является губительным. Следовательно, людей надо призывать не столько давать, сколько давать по доброй воле»³⁴⁵. Все эти утверждения Колета, как и его меры по совершенствованию духовно-нравственного облика клира собора св. Павла не расходятся с христианской догмой и каноническим правом, следовательно, не являются ересью. Вместе с тем, Колет посягнул на местный церковный обычай, создавая опасный прецедент: его действия, с одной стороны, давали повод диссидентам усомниться в других элементах церковной традиции, а с другой, — могли быть истолкованы духовенством как пример не заниматься делами милосердия³⁴⁶. Если Р. Фитцджереймс усматривал ересь во всем потенциально опасном для традиционной религии, то данные экзегетические суждения Колета и его позиция в отношении традиции гостеприимства заслуживали такой оценки.

Если использовать Эразмову оценку предъявленных Колету обвинений как абсурдных, то, кажется, третий пункт больше других заслуживает такой характеристики. Критика практики зачитывания подготовленного текста проповеди не является ересью. Каковы причины появления столь странного обвинения? Эразм объясняет, что этой критикой Колет

³⁴⁴“Pascite inimicos et sicienti adversario potum date, ac quicquid utilitatis conferre potestis, alacriter omnibus et libenter exhibete. Nam sic profecto solum vincetis malum, et homines eciam malivolos vobis amicum consilietis. Amore et benignitate vestra calefacietis argentea malicia et improbitate, et mansuetudine duros ac rigidos emollietis” // *Ad Romanos*. P. 196.

³⁴⁵“Qui quanquam debent sustinere spirituales, tamen ab illis plus exigere non debemus quam eis dare placet. Melius enim esset non darent, quam inviti darent, propterea quod quicquid quod non est voluntarium in ecclesia perniciosum est. Exhortandi igitur sunt homines, non tam ut darent, quam ut sponte darent” // *Ibid*. P. 224.

³⁴⁶Подробнее о традиции гостеприимства в Англии данного периода см.: *Heal F. Hospitality in Early Modern England*. Oxford, 1990. Об обязанности церковнослужителей разных рангов (от приходских священников до представителей епископата) отдавать четвертую часть своих доходов на дела милосердия и о реальном выполнении этого требования см.: *Swanson R.N. Church and Society in the Late Medieval England*. Oxford, 1989. P. 191—196, 209—228, 299—307; *Heal F. Of Prelates and Princes: A Study of the Economic and Social Position of the Tudor Episcopate*. Cambridge, 2008 (1st. ed. 1980). P. 74—76, 95—100, 261—262, 321—325, 330—333.

задел самого Р. Фитцджереймса, поступавшего таким образом из-за преклонных лет. В недавней монографии Дж. Арнольда принимается эта версия Роттердамца, обвинение связывается с личной обидой лондонского архиепископа³⁴⁷. Но данная интерпретация не может быть окончательной, поскольку она объясняет только недовольство епископа, но не мотивы критических высказываний Колета. На наш взгляд, его критика практики зачитывания проповеди должна быть увязана с его представлениями о первостепенной роли иерарха в церковной жизни. В парафразе «О церковной иерархии» Дионисия Ареопагита Колет неоднократно указывал на высшую полноту откровения, данную церковной иерархии³⁴⁸, и обязанность епископа (Колет предпочитал называть этот чин церковной иерархии понтификом), обладающего пониманием божественных истин, передавать это знание всей церкви³⁴⁹. В главе о крещении Колет специально останавливается на значении архиерейской проповеди:

«Долг епископа состоит в том, чтоб подобно Христу, постоянно и усердно проповедовать полученную истину. Поскольку он является своего рода посредником между Богом и людьми, он должен сообщать людям о небесном, как это делал Христос, и направлять их так и подобно тому, как Бог направил его самого; и как епископ подражает Богу, так и люди пусть подражают ему самому. <...> Жизнь человека на земле состоит в подражании и постепенном уподоблении Богу во Христе Иисусе. Иерарх, являя в себе форму Христа, в проповедях должен непременно трогать души людей силой слова Божия, побуждая и наставляя всех желать принять эту форму, чтобы уподобляясь Христу, они могли спастись в Нем»³⁵⁰.

³⁴⁷ Arnold J. Dean John Colet. P. 145.

³⁴⁸ «pontifex... in capite sacra evangelia habet» // De Ecclesiastica Hierarchia. P. 248 («понтифик <...> держит в уме евангельские истины»; «Est enim pontifex, ut Malachias appellat, angelus Dei, et interpres divinae voluntatis, divino spirito agitatus» // Ibid. P. 262 («Понтифик же, как его называет [пророк] Малахия, вестник Божий, посредник Божественной воли, движимый Святым Духом»); «est enim Pontifex testificator voluntatis Dei, et quasi os et mentis Dei verbum» // P. 265 («понтифик — свидетель Божественной воли, и своего рода уста и слово Божьего произволения»)).

³⁴⁹ «Pontifex omnium sacrorum sciens, et divinarum rerum contemplator, rite sub se disponit ecclesiam; ut quisque in ipso aliquid agat divinae actionis, ad Dei et divinorum spirituum imitacionem» // Ibid. P. 242 («Понтифик сведущий во всем божественном, созерцатель божественных дел, надлежащим образом настраивает церковь, чтоб уже каждый человек совершал какие-либо священнодействия, в подражание Богу и божественным духам»).

³⁵⁰ «Episcopi officium est, Christi instar, acceptam veritatem constanter et assidue evangelizare. Est enim inter Deum et homines quasi medius angelus, qui divina, ut Christus, denuntiet hominibus, ut, qualem eum Deus effecerit, ejusmodi et tales alios homines efficiat; ut quemadmodum ille Deum, ita alii deinceps ipsum imitentur <...> Imitatio enim et profectio in similitudinem Dei, qui est in Christo Iesu, est vita hominis super terram.

Итак, в тексте Дионисия Ареопагита Колет обнаружил характеристику раннехристианской церкви и ее служителей и воспринял ее в качестве образца. Важнейшая из обязанностей идеального архиерея состояла в призыве христиан к уподоблению Христу, и ее реализация была осуществима как через пример *modus vivendi* епископа, так и через словесное назидание паствы. Епископ обязан проповедовать «постоянно и усердно». Его проповедь должна «трогать души людей». Слово епископа, который являет в себе «форму Христа», может (и должно) обладать той же силой убеждения, как и слово Христа. В понимании Колета проповедь представляла собой слово Божие, произносимое устами человека, прежде всего, — иерарха. Сравнивая современных ему епископов с образцом, обнаруженным у Дионисия, Колет с глубоким сожалением³⁵¹ констатировал, что нынешние церковноиерархи не выполняют своих функций, в том числе, и как проповедники³⁵². Епископ Лондона регулярно выступал с проповедями, но, если верить Дж. Фоксу, следовал распространенной тогда практике чтения так называемых «записанных проповедей» (“*bosom sermons*”)³⁵³, «не сообщая людям ничего, кроме своих записей»³⁵⁴. Вероятно, епископ зачитывал отрывки из пособий по гомилетике, содержавших образцы проповедей на различные дни и случаи³⁵⁵. Возмущение Колета таким

Pontifex, in se Christi formam prae se ferens, et praedicans, et exhortans et admonens omnes ut velint se in illam formam effingi, ut similes Christo salvi sint illo, aliquos permoveat necesse est propter vim divini sermonis” // De Ecclesiastica Hierarchia. P. 207.

³⁵¹“*quod dolendum est, quodque ego et dolens et flens scribo” // Ibid. P. 265. («Это достойно сожаления, и потому я пишу, скорбя и плача»).*

³⁵²Отсюда его особенно неприязненное отношение именно к этой сословной группе. Ср.: «ни к кому из смертных он не испытывал большей неприязни, никого больше не предавал проклятию, нежели [таких] епископов, которые являлись волками, а не пастырями» // *Vitae. 521: 472—73*. Подробнее об участии (канонически определенном и реальном) епископата в церковной проповеди см.: *Owst G.R. Preaching in Medieval England: An Introduction to Sermon Manuscripts of the Period, c. 1350—1450. N.Y., 1965 (2nd ed.). P. 1—142; Wenzel S. Latin Sermon Collections from Medieval England: Orthodox Preaching in the Age of Wyclif. Cambridge, 2005. P. 253—278. О практике проповеди в церковной жизни в целом: *Blench J.W. Preaching in England in the late Fifteenth and Sixteenth Centuries: A Study of English Sermons, 1450—1600. Oxford, 1964; Spencer H.L. English Preaching in the Late Middle Ages. Oxford, 1993.**

³⁵³Значение термина см.: *Brewer E.C. Dictionary of Phrase and Fable. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bartleby.com/81/>. О распространении практики чтения таких проповедей накануне Реформации см.: *Blunt J.J. Sketch of the Reformation in England. L., 1832. P. 179.**

³⁵⁴“*declaring nothing else to the people, but what they bring in their papers with them” // Foxe J. Acts and Monuments. Vol. IV. Book. VII. P. 246.*

³⁵⁵Одни те же готовые тексты проповедей, распределенные по праздникам, временам года и отдельным случаям, читаемые постоянно, не вызывали отклика у слушателей. Подробнее о средневековых пособиях по *ars praedicandi* см.: *Owst G.R. Preaching in Medieval England. P. 279—355; Pasquarello M. Sacred Rhet-*

формальным подходом к проповеди, которую он сам считал важнейшим средством спасения, вероятно, усугублялось оттого, что читаемые записи, скорее всего, были сделаны и воспроизводились на латинском языке³⁵⁶. Следовательно, Колет критиковал не собственно чтение, сколько неэффективность таких малопонятных для паствы выступлений и формализм клира. Возможно, свои перфекционистские требования к церковной проповеди иерархов Колет излагал с кафедры собора св. Павла. Даже если он не называл при этом имен, его слова звучали как критика тех представителей епископата, кто не соответствовал рисуемому идеалу. Р. Фитцджереймс мог усмотреть в проповедях декана хулу на церковь, посягательство на авторитет ее руководства, следовательно, ересь.

Как уже отмечалось ранее, помимо трех определенных пунктов обвинения Эразм упомянул в биографии и некие другие предъявленные епископом Колету обвинения, но не конкретизировал их. В связи с этими словами Роттердамца уместно рассмотреть сообщение У. Тиндела, который в 1531 г. заявил, что епископ Лондона «сделал бы престарелого настоятеля Колета из собора св. Павла еретиком, за перевод молитвы Господней (“Pater noster”) на английский язык, если б епископ Кентербери не помог ему»³⁵⁷. Как правило, исследователи не подвергали сомнению достоверность слов английского реформатора³⁵⁸. Только Дж. Глизон игнорировал их, сославшись на бытование в средневековой Англии множества различных английских версий “Pater noster”³⁵⁹.

oric: *Preaching as a Theological and Pastoral Practice of the Church*. N.Y., 2005. P. 1—85; *Murphy J.J. Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley—London, 1981. P. 269—356.

³⁵⁶Как отмечал Дж. Оуст (*Owst G.R. Preaching in Medieval England*. P. 224—225), устная проповедь ad populum, как правило, произносилась на родном языке, но потом записывалась на латыни. О преобладании латинского языка в текстах проповедей см.: *Wenzel S. Latin Sermon Collections from Later Medieval England*. Cambridge, 2005.

³⁵⁷*Tyndale W. An Answere unto Syr Thomas Mores Dialogue // The Whole Works of W. Tyndall, John Frith, and Doct. Basnes, three worthy Martyrs and principall teachers of this Church of England collected and compiled in one Tome together, being before scattered now in Print here exhibitent to the Church / Ed. John Foxe. L., 1573. P. 318; см. фундаментальное издание: Tyndale W. An Answer to Sir Thomas More / Ed. H. Walter. Cambridge, 1850. P. 168.*

³⁵⁸*Seebohm F. The Oxford Reformers*. P. 254—255; *Lupton J.H. A Life of John Colet*. P. 204; *Allen P.S. Dean Colet and Archbishop Warham // EHR*. 1902. Vol. XVIII. P. 305—306; *Miles L. John Colet and the Platonic Tradition*. P. 212; *Thomson J.A.F. The Later Lorrards*. P. 252; *Porter H.C. The Gloomy Dean and the Law: John Colet, 1466—1519 // Essays in Modern English Church History in Memory of Norman Sykes / Ed. G.V. Bennett and J.D. Walsh. L., 1966. P. 23; Aston M. Lollards and Reformers*. P. 213; *Arnold J. Dean John Colet*. P. 146.

³⁵⁹*Gleason J.B. John Colet*. P. 236—237, 379.

Очередной перевод Колета был, по мнению американского историка, не ересью, а реализацией официальной политики церкви по обучению христиан этой молитве. Фактически, Дж. Глизон утверждает, что церковь Англии задолго до Реформации поощряла перевод части богослужебных текстов на родной язык. Однако данные других исследований побуждают оспорить мнение Дж. Глизона. Несмотря на то, что один из первых переводов молитвы Господней был выполнен еще в 650 г., а к концу средневековой эпохи англоязычные варианты “Pater noster” существовали и циркулировали открыто³⁶⁰, официальная позиция церкви в отношении переводов любых священных текстов³⁶¹ не изменилась: языком Св. Писания должна быть латынь³⁶². Не принимая точки зрения Дж. Глизона на сообщение У. Тиндела, тем не менее, мы полагаем, что это свидетельство не является достаточно надежным, чтобы быть принятым во внимание. Показательно, что У. Тиндел не сообщил о своем источнике. В 1512 г. он был студентом Оксфордского университета³⁶³, и можно только гадать, какова была дошедшая до членов университетской корпорации информация о конфликте лондонского епископа и настоятеля. Если У. Тиндел опирался на Эразмову биографию Колета, то ни в ее тексте, ни в других сочинениях Роттердамца нет сведений о переводе деканом “Pater noster”. Единственным косвенным свидетельством можно считать фразу Эразма о толковании Колетом молитвы Господней в ходе проповедей в соборе³⁶⁴. Но его изъяснение было традиционным, и Колетов парафраз “Pater noster” позже был включен в «Часослов» — католический сборник богослужебных текстов и молитв³⁶⁵. Попутно отметим, что разъяснение молитвы Господней яв-

³⁶⁰Russell G.H. Vernacular Instruction of the Laity in The Later Middle Ages in England: Some Texts and Notes // Journal of Religious History. 1962. Vol. 2. Issue 2. P. 102—109.

³⁶¹Молитва Господня приводится в Евангелиях от Матфея (VI: 9—13) и от Луки (XI: 2—4).

³⁶²Подробнее см.: Pater Noster of Richard Ermyte: A Late Middle English Exposition of the Lord's Prayer, Edited from Westminster School Library MS. 3 / Ed. F.G.A.M. Aarts, R. Rolle. Hague, 1967. P. CVI—CVII.

³⁶³У. Тиндел получил степень бакалавра искусств 4 июля 1512 г., степень магистра — 2 июля 1515 г. Ср.: Emden A.B. A Biographical Register of the University of Oxford A.D. 1501 to 1540, Oxford, 1974. P. 567—569. Подробнее см.: Daniell D. William Tyndale: a Biography. New Haven, 1994. P. 15—18; Moynahan B. William Tyndale. If God Spare my Life: a Story of Martyrdom, Betrayal and the English Bible. L., 2003. P. 11.

³⁶⁴Vitae. 516: 305.

³⁶⁵A Short paraphrase on the Lord's Prayer, by Dr.Colet, inserted in the collection of prayers entitled, The Prymer of Salysbury Use; or, Hore beatissime Virginis Marie secundum usum Sarum totaliter ad longum. Paris, 1532; переиздан С. Найтом: Knight S. The Life. Miscellanies. XII. P. 388. Подробнее о средневековых часословах см.: Duffy E. Marking the Hours: English People and Their Prayers 1240—1570. New Haven, 2006; Idem. The Stripping of the Altars. P. 233—266.

лялось распространенной темой позднесредневековой проповеди³⁶⁶. В Катехизис для учеников школы св. Павла настоятель поместил среди других латинских молитв и молитву Господню (“Oratio Dominica”), тоже на латыни³⁶⁷. Таким образом, свидетельство У. Тиндела о переводе Колетом “Pater noster” на английский язык является единственным упоминанием этого факта и не подтверждается данными других источников.

Сомнения в достоверности слов У. Тиндела еще более усугубляются при детальном рассмотрении их контекста. Реформатор вспомнил о Колете в полемическом трактате «Ответ на Диалог сэра Томаса Мора» (1531). Пассаж об обвинении декана находится в последнем абзаце ответа Тиндела на XV главу III книги «Диалога о ересях» Т. Мора (1529)³⁶⁸. В данной главе гуманист доказывал справедливость посмертного осуждения Р. Ханна как еретика за чтение английской Библии. Фраза о Колете — реакция Тиндела на положительный отзыв Мора о епископе Лондона, принявшем решение о сожжении останков Р. Ханна вместе с его английской Библией: «Я уверяю тебя, епископ был мудрым, добродетельным и знающим человеком»³⁶⁹. В «Ответе» Тиндел добавил: «Вследствие всех этих качеств он сделал бы престарелого настоятеля Колета из собора св. Павла еретиком за перевод молитвы Господней (Pater noster) на английский язык, если б епископ Кентербери не помог ему»³⁷⁰. Таким образом, апелляция к образу Колета являлась одним из аргументов полемики о возможности перевода Библии на национальные языки и праве каждого христианина на самостоятельную интерпретацию Священного Писания. Защищая свой английский перевод Нового Завета от нападок Мора, Тиндел представил Колета своим предшественником. Одновременно он критиковал в лице Р. Фитцджереймса католический епископат, в чьи руки Мор отдавал исключительное право контроля за толкованием священных текстов³⁷¹. Полемический

³⁶⁶Butterworth C. The English Primers, 1529—1545: Their Publication and Connection with the English Bible and the Reformation in England. Philadelphia, 1953. P. 89; Muessig C. Medieval monastic Preaching. Leiden, 1998. P. 279, 283.

³⁶⁷Cathechyzon // Aeditio. P. 288.

³⁶⁸См. фундаментальное издание: More T. A Dialogue Concerning Heresies / Ed. Th.M.C. Lawler, G. Marc'hadour and R.C. Marius // The Complete Works of St. Thomas More. New Haven. 1981. Vol. 6. Более доступными для нас оказались следующие версии издания 1527 г. (More T. A Dialogue concernynge heresyys and matters of religion // The Workes of Sir Thomas More Khyght, sometime Lord Cancellour of England, written by him in the English tonge / Ed. W. Rastell. L., 1557. P. 104—288) и издания 2006 г. (More T. Dialogue Concerning Heresies / Ed. C.S. Lewis. N.Y., 2006.

³⁶⁹More T. A Dialogue concernynge heresyys. 1527. Book III. Chap. 15. P. 239; Dialogue Concerning Heresies. 2006.

³⁷⁰Tyndale W. An Answere unto Syr Thomas Mores Dialogue. P. 318.

³⁷¹Согласно п. 6 «Установлений» архиепископа Т. Эрендела: «никто не может переводить какие-либо части из Св. Писания на английский или любой другой язык,

ход Тиндела понятен: Колет был не просто известным проповедником и клириком, но другом и учителем самого Мора³⁷². Указывая гуманисту на якобы имевшую место переводческую деятельность его духовного наставника, Тиндел пытался лишить своего оппонента важных доводов и усилить свою позицию за счет объединения со столь значимой в английской церкви фигурой. С учетом приведенных аргументов следует констатировать, что слова английского реформатора могут приниматься в расчет только как свидетельство конфликта между Колетом и его епископом. На их основании нельзя считать перевод деканом молитвы Господней одной из причин обвинения декана в ереси.

Возможно, одним из мотивов, побудивших епископа к обвинению декана, были явные симпатии лоллардов к его проповедям, создававшие впечатление сходства его взглядов с идеологией еретиков³⁷³. Насколько обоснованным было это впечатление? О приязни лоллардов к настоятелю нам известно из мартиролога Джона Фокса, дважды указавшего на данное обстоятельство. Во-первых, в биографии самого Колета замечено, что его «проповеди очень стремились посещать «известные люди» (“known men”) из Бэкингемшира». Во-вторых, в деле Джона Батлера из Эмершема (пригород Чилторна, Бэкингемшир) упомянут портной из Аксбриджа Томас Джеффри, который «звал этого Джона Батлера в разные воскресные дни идти в Лондон слушать доктора Колета»³⁷⁴. Скорее всего, факт посещения лоллардами проповедей настоятеля в соборе св. Павла был известен епископу Лондона³⁷⁵. Что могло привлечь

в виде книг, брошюр или тому подобных сочинений, выполненных недавно во времена Джона Виклифа или позже, и в дальнейшем такие переводы недопустимы, частичные и полные, сделанные публично или частным образом, под угрозой отлучения, до тех пор, пока такой перевод не будет одобрен и разрешен епископом данного или провинциальным синодом» // *Constitutiones domini Thomae Arundel*. P. 296. Ср. комментарий Т. Мора на этот закон: «Он не запрещал читать переводы, сделанные задолго до Виклифа, и осуждал перевод Виклифа не за то, что он новый, а за то, что очень плохой; и не запрещал делать новые переводы, но принимал меры против чтения сделанных плохо, до тех пор, пока они в результате хорошей проверки не будут исправлены» // *A Dialogue concernynge heresyys*. Book III. Chap. 14. P. 234; *Dialogue Concerning Heresies*. 2006.

³⁷²Подробнее о влиянии идей и личности Колета на Т. Мора см.: *Осиновский И.Н.* Томас Мор. С. 64—65. Их дружба не означала полного единения в духе концепции т.н. «оксфордских реформаторов» Ф. Сибомы, но духовно-нравственный авторитет Колета среди его друзей и современников не подвергается сомнению.

³⁷³П. Гвин считает это обстоятельство главной причиной для обвинения: *Gwyn P.* *The King's Cardinal*. P. 37. О посещении лоллардами проповедей Колета (со ссылкой на Фокса): *Cross C.* *Church and People*. 1450—1660. L., 1976. P. 37; *Spufford M.* *The World of rural Dissenters: 1520—1725*. Cambridge, 1995. P. 153.

³⁷⁴*Foxe J.* *Acts and monuments*. Vol. IV. Book VII. P. 246, 230 (соответственно).

³⁷⁵Профессор Эрнст Рапп умозрительно, только на основе данного факта, нарисо-

Томаса Джеффри в высказываниях Колета? Из судебного дела известно, что этот портной имел английскую Библию, читал и толковал (видимо, публично) Деяния и Послания апостолов; говорил, что подлинное паломничество состоит в посещении бедных и больных, которые представляют собой истинный образ Христа; не признавал в освященной гостии истинное тело Христово, указывая, что если в дароносицу поместить мышь, то она съест всю гостию; подобный опыт, по его словам, проделывали два известных ему священника из Эссекса; отвергал Святые Дары и святую воду как человеческие изобретения; утверждал, что Бог не создавал священников, поскольку во времена Христа не было ни одного священника; в деле упоминается также отказ от почитания образов³⁷⁶. Полагаем, что критичность Колета по отношению к духовенству и к некоторым элементам культа давала этому Томасу Джеффри и другим лоллардам повод думать, что декан собора св. Павла разделяет их учение. Ни одно из предъявленных Т. Джеффри обвинений мы не можем вменить и Колету. Его воззрения в самых своих основах расходятся с идеями этого лолларда. О позиции Колета в отношении почитания образов и паломничеств говорилось ранее. В парафразе «О церковной иерархии» Колет посвящает отдельную главу разъяснению мистического смысла высшего среди всех таинств — таинства евхаристии³⁷⁷, однозначно и неоднократно называет освященный хлеб Христовым Телом³⁷⁸. Невозможно совместить эту ортодоксальную точку зрения с наивно материалистическими попытками лоллардов посредством мышей исследовать истинную сущность гостии. Вся «Соборная проповедь», многие страницы «О церковной иерархии», «О таинствах церкви» посвящены обоснованию высшего положения священства, и ссылаться на его доводы здесь нет необходимости. В толковании Послания к Римлянам, Колет оценивал любую ересь крайне негативно, как некую болезнь души: «Такое отпадение от вероучения

вал живую картину: «Лоллардов можно было заметить во время проповедей Колета по их кивкам и одобрительным взглядам» // *Rupp E.G. Studies in the Making of the English Protestant Tradition (Mainly in the Reign of Henry VIII)*. Cambridge, 1966 (1st. ed. 1949). P. 17.

³⁷⁶*Foxe J. Acts and monuments*. P. 229—230.

³⁷⁷“*Haec communicio in corpora et sanguinis Iesu Christi est omnium sacramentorum consummatio*” // *De ecclesiastica hierarchia. Caput III. De sancta communione*. P. 216. («Это объединение в теле и крови Иисуса Христа является венцом всех таинств»).

³⁷⁸“*In prima ecclesia <...> quorum erant dominicum corpus conficere, ii erant omnium primi*” // *Ibid*. P. 219. («В древней церкви <...> те, чьей обязанностью было готовить Тело Господне, были первыми среди всех»). Также см.: 216, 226, 227. О гостии как Христовом Телом говорится в трактате «О таинствах церкви»: *Colet J. Opus De Sacramentis Ecclesiae: a Treatise on the Sacraments of the Church*, by John Colet, D. D. / Ed. J.H. Lupton. L., 1867. Caput IX. P. 93.

ради собственного слабоумия и своего мнения, безусловно, является безумием и недомыслием самой души, возбужденной и неукротимо беснующейся, и блуждающей в темноте». По мнению Колета, только в учении, одобренном церковью, сосредоточена истина:

«Так бывает и в церкви, теле Христовом, если человек отпал от нее ради самоуверенного стремления использовать свой разум и быть мудрым самому по себе; несомненно, он отпал от истинной мудрости, ибо в своей собственной мудрости нет ничего столь разумного, что не было бы в крайней степени неблагоприятным; он вновь и вновь сосредотачивается на себе, то есть на том, что является наихудшим, очень грубым и неопределенным. При таком состоянии ума не бывает ничего, кроме бесконечного заблуждения, в результате чего возникает тоска и сумятица. К этому результату приходят все еретики, и не по какой-то иной причине, а только оттого, что столь самонадеянно полагаются на свою собственную слабость, и больше стремятся опираться на свой бессильный разум, чем на крепкую и действительную веру»³⁷⁹.

Темы гетеродоксии Колет касается в толковании I Кор. XI: 19: «Надлежит быть и ересям, дабы открылись те, кто принимает истину»³⁸⁰. Комментируя эти слова апостола Павла, Колет по-прежнему негативен в своей оценке ереси, которая является смертельной пагубой для церкви. По его мнению, только по особой Божией благодати, зло ереси может быть обращено к благу церкви: «Ересь это обнаружение одобряющих [истину]. В разделении и заблуждении обнаруживаются те, кто неизменно стоит в истине. Удивительно, как <...> по Божией благодати из самого зла рождается благо. Бывает ли что либо столь же смертоносным, как секты и ересь? И в то же время, бывает ли что либо, столь же явно показывающее единение и стояние в истине верных?»³⁸¹ Характе-

³⁷⁹ «Nec casus a fide cujusque in suam ipsius infirmitatem et opinionem plane ipsius animae insania est et stulticia, fervens et furens pene immodestius; et vagans in tenebris»..... ita in Christiano corpore et ecclesia, qui discessit a fide et sibi confisas conatur sua ratione uti, ex seque ipso sapere, is profecto a meliori sapientia decidit, et sua ipsius sapientia non tam sapit quam desipit immodestius, quum in se versus delapsus est in deterius, crassius et obscurius. In quo statu mentis nihil est nisi immoderatus error et petulans¹ contencio, cujus exitus horreindum est tedium et contusio. Quae devecti fuerint omnes heretici ob nullam quidem aliam causam, nisi quia sibi suaeque infirmitati arrogancius confisi sunt, volueruntque plus attemptare impotenti ratione quam firma fide et efficaci” // Ad Romanos. P. 192—193.

³⁸⁰ В русском синодальном переводе в данном месте слово «ересь» переведено как «разномыслие»: «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные».

³⁸¹ «Heresis manifestatio est probatorum. In divisione at lapsu ostenditur quis secum staret in veritate. Mirum est quam <...> pro bonitate Dei ex ipsis malis bona nascuntur

ризуя это двойственное воздействие ереси на церковь, Колет прибегает к метафоричному образу огня: «Как огнем испытывается золото, так и истина в губительных вспышках пламени ложного учения пребывает незыблемой и проявляется [ярче]»³⁸². Весьма примечательным является здесь употребление Колетом применительно к ереси слова “*fax*”, означающего, во-первых, вид кратковременного и ограниченного по масштабам огня, чаще рукотворного (например, относительно горения лучины, факела), и, во-вторых, «бич», «язву», «побуждающую причину»³⁸³. Соответственно, Колету удалось метафорически характеризовать еретиков как людей, которые, распалая изъязвляющие душу губительные страсти, сами идут и других толкают к гибели, духовной и реальной — в огне инквизиционного костра.

Опасность ереси имплицитно обсуждалась Колетом в трактате «О строении мистического Тела Христова, которое есть церковь». По мнению Колета, поврежденность одного, даже самого незначительного, члена церкви³⁸⁴, губительно сказывается на всем христианском обществе. Единство всех во Христе является, полагал он, защитой любого члена от любого ущерба³⁸⁵.

Негативное отношение Колета к еретикам³⁸⁶ не осталось теоретическим рассуждением: в середине 1511 г. он принимал участие в процес-

Quid tam mortiferum quam secta et heresies? At simul quid tam declarans unitatem et constantiam bonorum in veritate? // *Ad Corinthianos*. P. 224.

³⁸²“Ignis aurum probat, et veritas in facibus falsitatis secum constat et declaratur” // *Ibid*.

³⁸³*Ad Corinthianos*. P. 324.

³⁸⁴Под членами церкви Колет традиционно понимал прежде всего духовное сословие, но в апостольском духе относил к этой категории всех верных.

³⁸⁵“Offenso enim quovis vel minimo in ecclesia, spiritus, ecclesiae anima, sentit <...> Tam est spiritus unus qui est in omnibus; tam sunt omnes in spiritu uno qui est Christi. Quod est in infimo membro, id idem est in omnibus. Hinc est quod sensus dolorque communis est, communeque gaudium <...> Ubi est scisma et divisio, ibi communis sensus non est et unus. Ubi autem unus est spiritus totus in omnibus, nihil potest in quavis particula Christi accidere” // *Colet J. De compositione Sancti Corporis Christi Mystici, que est Ecclesia*. P. 193—194. («Если повреждается любой даже самый малый член в церкви, Дух, душа церкви, чувствует это <...> Когда Дух один во всех, тогда все — в одном Духе, который есть Христов. То, что есть в низшем члене, то же самое есть во всех остальных членах. Отсюда общность чувства, общая печаль и общая радость <...> Там, где схизма и разделение, нет единого общего чувства. Там же, где во всех присутствует один всеобщий Дух, ничто не может случиться в любой частичке Христа»).

³⁸⁶В письме Эразма Андреа Аммонию от 5 июня 1516 г. содержится упоминание о хлопотах Колета по освобождению королевского узника, чье имя осталось неизвестным: “Gaudeo N ereptum e carcere regio <...> Amo Coleti tam Christianum animum: nam eius unius opera liberatum audio” // *OE*. II. Ep. 414. P. 246. («Я рад, что N освобожден из королевского узилища <...> Я люблю столь христианскую душу Колета, ибо слышал, что N избавлен именно его одного трудами»). В свое время С. Найт (*Knight S. The Life of Dr. John Colet*. P. 85) без явных оснований предпо-

сах над лоллардами Кента. Впервые этот факт был засвидетельствован в мартирологе Дж. Фокса, включившего Колета в список судей и обвинителей³⁸⁷. Обнаружив данное обстоятельство, Дж. Лаптон пытался объяснить его формальным — по должности — введением имени декана в состав суда, настаивая на том, что реально Колет не принимал участия в процессах³⁸⁸. Стремление ученого исключить настоятеля из числа гонителей ереси легко понять. Участие Колета в судах над лоллардами диссонировало с нарисованным Дж. Лаптоном обликом Колета — либерального богослова, сочувствовавшего гетеродоксии и гонимого церковными властями за ересь. Однако утверждения Дж. Лаптона не убедительны. Колет не имел прямых связей с диоцезом Кентерберри, следовательно, его должность не могла быть причиной включения его в состав судебной коллегии. Вероятно, он приглашался в качестве эксперта самим У. Уоремом в тех особых случаях, когда суд заседал в Ламбетском дворце — столичной резиденции архиепископа Кентерберрийского. Кроме того, список Дж. Фокса недавно был подтвержден данными судебных протоколов Кентских процессов 1511—1512 гг.³⁸⁹ 8 мая 1511 г. Колет вместе с другими судьями³⁹⁰ расследовал дело Джона Бра-

ложил, что Колет, «отличавшийся чрезвычайной добротой и отзывчивостью к честнейшим людям, которых осуждали как еретиков», заступился за одного из них, лолларда, перед королем. Однако в современных исследованиях столь своеобразная интерпретация письма о «г-не N» рассматривается как курьезный историографический казус. Большого доверия заслуживает гипотеза П.С. Аллена (*Allen P.S. Dean Colet and Archbishop Warham // EHR. 1902. Vol. 17. P. 303—306*), связавшего сведения этого письма с фактом освобождения архиепископа У. Уорема от должности лорд-канцлера Англии в декабре 1515 г. Однако и это мнение остается всего лишь догадкой. Ср.: *Gleason J.B. John Colet. P. 246, 381.*

³⁸⁷*Foxe J. Acts and Monuments. Vol. V. Book VIII. P. 648.* В списке также присутствуют имена У. Уорема, архиепископа Кентерберрийского, доктора обоих прав и канцлера архиепископа К. Тунсталла, юристов Гэбриэла Сильвестера, Томаса Уилза, Клементя Брауна, Томаса Уоддингтона. Однако Колет не значится в списке обвинителей, приведенном Фоксом ранее (P. 599), в то время как имена У. Уорема и К. Тунсталла упомянуты.

³⁸⁸*Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 144.* Свидетельство Фокса обсуждается в примечании (п. 1), что тоже красноречиво свидетельствует о желании историка не акцентировать внимание читателей на данном факте. В новейших исследованиях факт непосредственного участия Колета в антиеретических процессах не подвергается сомнению, например, см.: *Gleason J.B. John Colet. P. 239—240; Marshall P., Ryrie A. The Beginnings of English Protestantism. Cambridge, 2002. P. 226.*

³⁸⁹*Kent Heresy Proceeding, 1511—1512 / Ed. N. Tanner. Maidstone, 1997; Kentish Visitations of Archbishop William Warham and His Deputies, 1511—1512 / Ed. K.L. Wood-Legh. Maidstone, 1984.*

³⁹⁰Как полагает К. Д'Элтон (*D'Alton C. Heresy Hunting and Clerical Reform: William Warham, John Colet, and the Lollards of Kent, 1511—1512. P. 108*) эксперты из других диоцезов привлекались для слушания наиболее значительных дел. Вероятно, дело обстояло именно так. Например, 8 мая, когда началось слушание дел, закон-

уна из Эшфорда и в тот же день — дело Эдварда Уокера из Мейдстоуна³⁹¹. В обоих процессах подсудимые, отказавшиеся отречься от своих взглядов, были переданы светской власти и казнены. У нас нет оснований полагать, что именно участие Колета обусловило столь жесткий приговор в обоих упомянутых случаях. О его роли можно только догадываться. Однако нельзя игнорировать тот факт, что из пяти случаев вынесения смертных приговоров Кентским лоллардам, к двум декан имел непосредственное отношение³⁹². Его участие в Кентском антиеретическом судопроизводстве 1511—1512 гг. в числе других представителей церковной элиты Англии свидетельствует о том, что среди своих коллег Колет пользовался репутацией высокообразованного и деятельного церковного администратора. На наш взгляд, этот факт лишает оснований любые подозрения о близости его взглядов к идеям лоллардов или о его сочувствии им. Единственное, что можно считать почти бесспорным, — его скептическое отношение к бытовавшим в церковной среде богословским «обоснованиям» казней еретиков. Так, Эразм в комментарии на Тит. III: 10 «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся» (“Haereticum hominem post unam et secundam correctionem devita”) сообщает следующий эпизод:

жившихся передачей подсудимых светской власти и казнь, коллегию возглавил лично архиепископ (в большинстве других случаев — его канцлер К. Тунсталл), и наряду с Колетом в суде участвовали приглашенные епископы — Дж. Фишер и Ричард Найк из Норвича.

³⁹¹См. материалы обоих дел: «Процесс против Джона Брауна, 8—19 мая 1511 г.» // *Kent Heresy Proceeding, 1511—1512*. P. 43—50; «Процесс против Эдварда Уокера, 8 мая—3 октября 1511 г.» // *Ibid.* P. 50—52. В обоих случаях (P. 43, 50) указано о слушании дела «в присутствии и соучастии почтенных мужей, магистров — Иоанна Колета, профессора священной теологии, декана кафедрального собора св. Павла в Лондоне, Томаса Уодингтона, доктора канонического права и т.д.» (“presentibus et assidentibus venerabilibus viris magistris Johanne Colet, Sacrie theologie professore, decani ecclesie cathedralis sancti Pauli Londoniensis, Toma Wodyngton, decretorum doctore etc.”). Дело Джона Брауна см. также в мартирологе Дж. Фокса, выделившего данный материал в отдельную главу: *Foxe J. Acts and Monuments. Vol. IV. Book VII*. P. 181—182. Кстати, здесь Дж. Фокс не упоминает имени Колета в числе судей Дж. Брауна, назвав только присутствовавших при пытке раскаленными углями архиепископа У. Уорема и Джона Фишера, епископа Рочестерского. Либо Колет отсутствовал, либо Фокс скорректировал информацию, т.к. деятельность Колета-судьи диссонировала с приведенной в том же томе биографией Колета (P. 246—248) и оценкой его как одного из пророков и мучеников Реформации (P. 253, 618).

³⁹²Всего было рассмотрено 53 дела. Большинство обвиняемых отреклись от своих взглядов, пятеро переданы светской власти для сожжения. Подробнее см.: *Tanner N. Penances Imposed on Kentish Lollards by archbishop Warham, 1511—1512 // Lollardy and the Gentry in the Late Middle Ages / Ed. M. Aston and C. Richmond. N.Y.—L., 1997. P. 229—249* (в том числе, об участии Колета см. P. 231). О смерти Дж. Брауна и Э. Уокера и о вмененных им еретических заблуждениях см.: *Foxe J. Acts and Monuments. Vol. V. Book VIII*. P. 648.

«Здесь то самое место, которое истолковывал в конвокации один старик-теолог, особенно суровый. Когда он подошел к вопросу, есть ли какое место в каноническом праве, которое позволяло бы карать еретиков смертной казнью, он сказал: “Devita, devita”, думая, что латинское “devitare” (отвращаться — Л.С.) означает “de vita tollere” (устранять из жизни — Л.С.) Не стоит думать, что это мой вымысел. Я узнал о данном случае от Иоанна Колета, человека безукоризненной честности, при председательстве которого он произошел»³⁹³.

На основании этих слов Эразма можно заключить, что спустя несколько месяцев после процессов (в феврале 1512 г.), на конвокации духовенства Кентерберийской провинции вопрос о допустимости смертной казни для еретиков обсуждался при участии Колета. Возможно, ему претила изощренная изобретательность современных теологов, проявившаяся в описанном казусе. Но в своей «Соборной проповеди» на открытии конвокации он не стал (по крайней мере, открыто) защищать лоллардов — «безумных, непостижимого безрассудства людей», не осудил гонений, а только призвал перейти к борьбе с другим видом ереси (порочной жизнью духовенства), также угрожавшей единству церкви. Полагаем, что его стремление переключить внимание конвокации на обмирщение духовенства не следует рассматривать как замаскированную поддержку ереси³⁹⁴. По его мнению, лолларды и порочный клир равным

³⁹³Erasmus' Annotations on New Testament. Part III: Galatians to Apocalypse. Facsimile of the Final Latin Text with all earlier Variants / Ed. A. Reeve. Leiden, 1993. “Hic locus est quem senex theologus, et in primis severus, in consilio produxit. Cum venisset in questionem, num quis esset locus in literis canonicis, qui juberet haereticum affici supplicio capitis; Devita, inquit, devita; putans devitare Latinis esse de vita tollere. Id ne quis suspicaretur meum commentum, accipi ex Joanne Coletto, viro spectatae integritatis, quo praesidente res acta est” // Annotations in Epistulam ad Titum. P. 701. Попутно отметим, что слова Эразма — единственное свидетельство того, что Колет был председателем нижней палаты конвокации в 1512 г. Ср.: Эразм Роттердамский. Похвала глупости. Гл. LXIV. Данный эпизод часто цитировался протестантскими учеными и историками-либералами, inter alia см.: La Roche M. De. Memoirs of Literature, containing a large Account of many valuable Books, Letters and Dissertations upon several subjects. L, 1725. Vol. 1. P. 222; Knight S. The Life. P. 175; Jordin J. The Life of Erasmus. L., 1808. Vol. 2. P. 225; Seebohm F. The Oxford Reformers. P. 248; Lupton J.H. A Life. P. 202.

³⁹⁴Если верить Дж. Фоксу, еще Джон Ламберт (казнен в 1538 г.) увидел в «Соборной проповеди» скрытую поддержку лоллардизма, сравнил Колета с еврейским Гамалиилом, «законоучителем, уважаемым всем народом», который советовал синедриону (Деян. V: 33—42) отпустить арестованных апостолов. Как Гамалиил, замаскировав свои личные убеждения (существует традиция считать его тайным сторонником христианства), постарался защитить апостолов, не показывая, что он делает это, так и Колет скрыто защищал лоллардов: Foxe J. Acts and Monuments. Vol. V. Book VIII. P. 217. Ср.: Lupton J.H. A Life. P. 144; Kaufman P.I. Opus

образом представляли угрозу для христианского общества. И в Кентских процессах, и в «Соборной проповеди» Колет ратовал за последовательное осуществление церковной реформы с целью оздоровления духовной жизни, за укрепление мистического Тела Христова — церкви.

Документальные свидетельства об обвинении Колета в ереси отсутствуют, следовательно, формально дела возбуждено не было. Если епископ Лондона увидел в проповедях Колета угрозу для стабильности католической церкви, то архиепископ, как утверждается в специальных исследованиях, был, как и Колет, склонен к реформам³⁹⁵, поэтому смог распознать за Колетовой критикой ревностное служение христианской церкви, созвучное его собственным устремлениям³⁹⁶. В «еретических заблуждениях», вмененных Колету, У. Уорем не увидел реальной доктринальной ереси. Таким образом, инициатива Р. Фитцджереймса начать расследование в отношении ереси Колета не была поддержана высшим церковным авторитетом³⁹⁷.

Наконец, важно рассмотреть еще одно, более позднее свидетельство об обвинении Колета в ереси. Оно принадлежит английскому реформатору Хью Латимеру (1487—1555), который в 1552 г. вспомнил об определенных событиях, имевших место в «то время, когда доктор Колет был в беде и мог быть сожжен, если бы Бог не обратил сердце короля к милости»³⁹⁸. Здесь обращает на себя внимание использование данного факта как определенной вехи при датировке других событий, связанных с ним не логически, а лишь темпорально. Видимо, обвинение Колета в ереси являлось резонансным делом и сохранилось в па-

de sacramentis and Clerical Anticlericalism: The Limitations of "Ordinary Ways" // Journal of British Studies. Chicago, 1982. Vol. 22. № 1. P. 3.

³⁹⁵*Bietenholz P. William Warham // CE. Vol. 3. P. 428—431; Burton E. William Warham // The Catholic Encyclopedia. N.Y., 2010.*

³⁹⁶О близости реформаторских идей Колета и У. Уорема см.: *D'Alton C. Heresy Hunting and Clerical Reform: William Warham, John Colet, and the Lollards of Kent, 1511—1512. P. 103—114.*

³⁹⁷В уже упоминавшемся письме А. Аммония (Ер. 414. 5 июня 1516 г.) об освобождении неизвестного королевского узника, Эразм утверждал, что: «cum is semper a Coletto inter amicissimos habitus, cum iam amicus vrgeretur episcoporum calumniis, ab illius aduersariis steterit» («хотя Колет всегда считал его (У. Уорема — Л.С.) одним из самых верных друзей, когда друга преследовали козни епископов, он встал на сторону его врагов»). По мнению П.С. Аллена (*Allen P.S. Dean Colet and Archbishop Warham // The English Historical Review. 1902. Vol. XVII. № 66. P. 303—306*), речь здесь идет о епитимии, которая была применена к Колету У. Уоремом под давлением епископов. На наш взгляд, невозможность точно датировать отстранение Колета от кафедры, о чем говорилось ранее, не позволяет связывать епитимию именно с обвинением в ереси. Сам Колет в 1514 г. указывал (ОЕ. II. P. 37. Ер. 314) на неизменность доброжелательных отношений с архиепископом: «Кентерберри как всегда любезен».

³⁹⁸*Latimer H. The Seventh Sermon upon the Lord's Prayer. The sixth and seventh petitions of the Pater-noster // Latimer H. Sermons / Ed. G.E. Corrie. Cambridge, 1844. P. 440.*

мяти англичан следующего поколения. Слова проповедника о спасении Колета королем противоречат сообщениям Эразма и Тиндела. На наш взгляд, Х. Латимер спустя годы мог ошибочно совместить два хронологически близких события из жизни Колета — обвинение в ереси (1512 г.) и антивоенную проповедь (1513 г.); последняя действительно внесла некоторую напряженность в его отношения с монархом³⁹⁹. Но была ли угроза костра столь реальной? Идея об обвинении Колета в ереси и избавлении его от трибунала в силу вмешательства власть имущих хорошо вписывалась в традиционные биографии Колета-предтечи Реформации. Мы же полагаем, что воспоминания Х. Латимера свидетельствуют о реальности намерений противников декана, в течение нескольких лет не оставлявших попыток при любом удобном поводе уничтожить его, восстанавливая против него вначале архиепископа, потом короля. Их действия не принесли желаемого результата. Причина заключается как в ортодоксии взглядов Колета, которую им не удалось поставить под сомнение, так и в большом уважении, каким он пользовался при дворе. Если верить Эразму, Колет был довольно близок Генриху VIII и обладал определенным влиянием на короля, отдававшего должное его нравственным качествам и духовным советам⁴⁰⁰. Полагаем, что опасность быть сожженным за ересь Колету не грозила.

Итак, обвинение Колета в ереси группой епископов во главе с архиепископом Лондона Ричардом Фитцджереймсом следует признать достоверным и достаточно известным фактом, нашедшим отражение в свидетельствах современников. Учитывая ряд факторов: хронологию событий в Эразмовой биографии Колета, предложенную нами реинтерпретацию ряда эпистолярных свидетельств данного периода, непосредственную связь обвинения с «Соборной проповедью», особую остроту темы ереси именно в 1511—1512 гг., считаем более корректной датой обвинения раннюю весну 1512 г. Отсутствие документальных данных об обвинении Колета в ереси (например, судебных протоколов) дает основание

³⁹⁹Vitae. 525: 576.

⁴⁰⁰В письме Рейхлину Эразм писал о Колете и Фишере: "Nunc ambo summam apud suos obtinent auctoritatem; Coletus etiam regiae maiestati intimus est et ad priuatisimum colloquium quoties vult admittitur" // OE. II. Ep. 457. P. 330—331. Lin 27—29. («Теперь оба занимают при дворе очень высокое положение; Колет же очень близок королевскому величеству, его сколько угодно часто привлекают к самым душевным беседам»). Не удивительно, что именно Колет мог сыграть главную роль в отставке У. Уорема с поста лорд-канцлера, о чем мы упоминали ранее: OE. II. Ep. 414. P. 246. Ср.: «[Король сказал], что он знает, почему восстали против него те епископы, знает, сколько пользы он принес народу Британии своей жизнью и святым учением. И добавил, что намерен пресечь их нападки, с тем, чтоб и другие поняли — все, кто преследует Колета, не останутся без наказания» // Vitae. 525: 564—573.

утверждать, что формально дело против него не было возбуждено, “ergo”, архиепископ У. Уорем не принял ходатайства Р. Фитцджереймса о произведении расследования в отношении Колета. В качестве доказательств ереси декана обвинители предъявили несколько пассажей из его проповедей. Тексты проповедей Колета не дошли до нас. Поэтому возможность проверить обоснованность аргументов обвинения может быть реализована только на основе свидетельств современников (Эразма, У. Тиндела, Джона Фокса и Х. Латимера), а также сочинений самого Колета на предмет обнаружения в них гетеродоксии. По словам Эразма, повторенным позже Дж. Фоксом, Колету были вменены отказ от поклонения образам, неортодоксальное толкование пассажа Ин. XXI: 15—17, критика практики зачитывания проповеди. У. Тиндел говорил о другой причине обвинения — переводе молитвы Господней на английский язык. Анализ всего комплекса свидетельств авторов XVI в. показал ортодоксальный характер взглядов Колета. Высказывания и конкретные поступки декана (например, его отказ во время паломничества от поклонения тому, что выдавалось за реликвии) не противоречили христианскому учению. Если бы проповеди Колета содержали реальные элементы гетеродоксии, то Р. Фитцджереймс не преминул бы использовать их. Однако мы не считаем возможным отбрасывать обвинения как абсурдные. В раннее Новое время понятие «ересь» претерпело существенную деформацию, превратившись в универсальное клише для обозначения любого инакомыслия или несогласия с деятельностью церковных структур и отдельных представителей духовенства. Руководствуясь расширенным пониманием ереси как любого действия, опасного для традиционной церкви, Р. Фитцджереймс обоснованно обвинил Колета в ереси, поскольку Колетово неприятие определенных крайностей в культе святых, ограничение им традиционного стола декана, критика формализма в проповеднической практике действительно расходились со средневековым католицизмом и в глазах консервативного епископата представляли угрозу для церкви и ее руководителей. В таком же ключе воспринимали проповеди Колета лолларды, которые, по свидетельству Дж. Фокса, в воскресные дни стремились в собор св. Павла слушать выступления декана. На наш взгляд, лолларды ошибочно поняли критические высказывания Колета об отдельных сторонах традиционной религиозной практики как признак его единомыслия с их идеологией. К тому же, мнение Фокса является единственным свидетельством такого рода. Негативное отношение Колета к ересям и расколам обнаруживается как в его экзегетических сочинениях, так и в реальном его участии в Кентских процессах против лоллардов в 1511—1512 гг. Полагаем, что последнее обстоятельство может подвести черту под любыми попытками сблизить Колета с движением лоллардов

или усмотреть в его действиях сочувствие ереси. Открывая конвокацию Кентерберийской церковной провинции, Колет предложил духовенству перейти от преследования еретиков к реформе клира. Данное обстоятельство не следует рассматривать в качестве замаскированной защиты лоллардизма. Как еретики, так и порочные представители духовенства представляли угрозу для церкви. После активных антиеретических мероприятий в 1510—1511 гг., проведенных архиепископом У. Уоремом и другими епископами в своих диоцезах, Колет предложил перейти к новому этапу церковной реформы, в обеих своих частях (борьба с ересью и борьба с порочным клиром) нацеленной на укрепление мистического Тела Христова — церкви. Но несмотря на его искреннее стремление улучшить духовно-нравственное состояние клира, сохранить церковную иерархию и привилегии духовенства, консервативно настроенная часть епископата сочла Колетов проект церковной реформы опасным антиклерикализмом и применила к нему испытанный метод борьбы с оппозицией — обвинение в ереси.

Заключение

Подводя итоги проделанной работе, мы пришли к следующим выводам. Первым биографом Колета был Эразм, создавший литературный портрет (“*vitae exemplum*”) своего английского патрона в религиозных спорах со сторонниками Лютера. Эта биография представляет собой философско-риторическую диатрибу выполненную в жанре Плутарховых параллельных жизнеописаний. В последующих жизнеописаниях были выработан целый спектр многообразных и зачастую противоречивых интерпретаций образа Колета. Так, конфессионально ангажированные биографы видели в нем либо протестанта до Реформации, либо последовательного сторонника католицизма. Либерально настроенные историки рисовали образ прогрессивного богослова-экзегета, индифферентного к догматическим вопросам и обрядам, сторонника свободы мысли, толерантности, образования. Сторонники гуманистической трактовки интеллектуального наследия и деятельности Колета употребили немало усилий для сопряжения их с традициями либо чисто итальянского гуманизма, либо полусредневекового религиозного северного гуманизма, либо христианского гуманизма эразмианского толка («философии Христа»), либо флорентийского неоплатонизма. Наконец, в недавней биографии Колет предстал прагматически мыслящим церковным политиком, богатым плюралистом, лицемерно призывавшим других следовать аскетическим нормам, плохообразованным, но тщеславным патроном Эразма и других гуманистов. Приведенный перечень подтверждает наличие серьезной методологической проблемы биографии как жанра исторического исследования — проблемы взаимодействия героя и автора биографии, каждый из которых вписан в контекст собственной эпохи. Возможность преодолеть данную коллизию связана с решением вопроса о самоидентификации Колета, которая служит более надежным критерием для адекватного понимания его внутреннего мира, опыта и деятельности, а, следовательно, и для проверки представленных в историографии идентификаций его личности.

Самоидентификация Колета как клирика Лондонской епархии обусловила специфику его образовательного путешествия. Отсутствие свидетельств обучения в университетах Италии и Франции (за исклю-

чением Орлеана) позволяет полагать, что программа занятий Колета носила свободный характер, а сообщения Эразма и других современников указывают на преимущественно богословские и юридические штудии. Уже в этот период отчетливо обозначилось различие интеллектуальных устремлений Колета с традиционной гуманистической программой “*studia humanitatis*”. В отличие от Линакра, Гроцина, У. Лили и многих других английских гуманистов он не стал приверженцем античной культуры. Осознавая себя человеком церкви, Колет готовился к служению делу ее обновления. И этой цели он неуклонно следовал. Усиленные занятия правом впоследствии дали ему возможность разработать программу клерикальной реформы, а изучение Св. Писания и патристического наследия отвечало его стремлению к проповеди Христа. В путешествии Колет имел возможность познакомиться с различными течениями ренессансной культуры. Можно констатировать, что ближе всего его воззрения, явленные в оксфордских лекциях вскоре после путешествия, соприкасаются с духовными исканиями Лефевра д’Этапля. Вероятно, именно в Италии Колет начал изучение наследия апостола Павла, к публичным толкованиям которого он приступил, вернувшись в Англию в самом начале 1492 г.

Ограниченный характер эрудиции Колета проявился в сознательном отказе от изучения греческого языка, к овладению которым стремились гуманисты. Он приступил к серьезному его освоению только в конце жизни, когда на примере Эразмова Нового Завета обнаружил, что для действительно глубоких экзегетических исследований знание одной латыни является недостаточным. Итоги поздних — начатых за три года до смерти — греческих уроков Колета, не отразились и не могли отразиться в его трудах, к тому времени уже написанных

Анализ языка сочинений Колета подтверждает мнение современников о его красноречии. Однако в отличие от поэтически возвышенной и красочной риторики гуманистов, его латинский стиль отличался простотой и лаконичностью.

Круг чтения Колета был установлен по индексу цитирования авторов, который свидетельствуют о приоритетном месте Евангелия и Посланий апостола Павла в его интеллектуальных штудиях. Помимо Писания Колет чаще всего ссылался на авторов периода патристики. Любимым автором был Аврелий Августин. Исследование Колетовой практики цитирования: способа передачи мысли другого автора, контекста, в который встраивается цитата, корректив, вносимых в оригинальный текст, позволяет говорить о свободном отношении Колета к тексту первоисточника. Преобладание над прямыми цитатами аллюзий и реминисценций отличает Колетов способ цитирования от научного подхода к своим источникам того же Эразма. Вопреки клише либераль-

ной историографии, Колет знал и чаще других Отцов церкви цитировал Аврелия Августина (с обязательным добавлением “preclare dicit”). При явном приоритете раннехристианской литературы в трудах Колета не обнаружено свидетельств систематического изучения патристики. Сравнительно часто он обращался, как и французские гуманисты, к авторам XII века, но канонистам. Их доминирование связано с его проектами церковной реформы, которую он полагал осуществить дисциплинарными методами; хорошо знал и цитировал «Сумму теологии» Фомы Аквинского. Побывав в Италии в эпоху активной рецепции античной культуры, Колет не испытал сильного влияния гуманистической моды на античность. Список цитирования, с одной стороны, указывает, что Колет все же знал и классических авторов, но, с другой, свидетельствует об ограниченности его классических штудий. В целом, классическое наследие было воспринято Колетом в более ограниченном масштабе, нежели его друзьями-гуманистами. Ссылки на античную литературу в большинстве случаев представлены общими местами или не достаточно уверенно атрибутированы. Латинские и греческие авторы, рассматривавшиеся гуманистами как истинные учителя человеческого и образцы в том, что касается духовной и культурной деятельности, для Колета не были таковыми. Даже Платон, почитание которого в академии Фичино, приобрело характер почти религиозного культа, в глазах Колета достоин только лимба. Относясь, в духе апостола Павла, к вновь открытой гуманистами эллинской мудрости как к ступени неполного откровения, он устремился к истинным истокам мудрости и знания — учению Христа и Его апостолов. Анализ сочинений Колета показывает предпочтение христианских писателей, особенно в тех случаях, если их сочинения обладали риторическими достоинствами, сравнимыми с элоквенцией древних. Это сочетание стало главным принципом отбора авторов, рекомендованных Колетом для чтения в школе св. Павла.

Приверженность Колета идеям флорентийской Платоновской академии является еще одним историографическим стереотипом, который был, если не опровергнут, то поставлен нами под сомнение. Английский мыслитель знал и ссылался на сочинения М. Фичино и Дж. Пико делла Мирандола, но трансформация им оригинального текста говорит об отсутствии у него интереса к ключевым идеям итальянских гуманистов и об обращении к их сочинениям для раскрытия приоритетных тем Колетовых штудий — экклесиологии и сотериологии апостола Павла. Тщательное исследование записей Колета в томе «Посланий» М. Фичино позволяет прийти к выводу об эволюции, которую претерпело отношение Колета к главе Платоновской академии. Находясь в Италии, и будучи, возможно, в тот момент увлечен идеей согласия Платоновской мудрости с христианством, о котором говорили и чтимые им Отцы

церкви, молодой английский клирик искал встречи с самым влиятельным гуманистом-неоплатоником XV в. Его письма к Фичино отражают испытываемые в тот период пиитет и преклонение перед наставником всей Европы. Но близкое знакомство с трудами Фичино показало Колету, насколько велико различие их духовных устремлений. Не обладая присущей Фичино широтой взглядов, он не принял его миссию по реставрации «благочестивой мудрости» древних и увидел в ней, вопреки настойчивым утверждениям Фичино о провиденциальном ее смысле, опасность для христианства. Христианская церковь и учение Христа были для него теми экзистенциальными ценностями, которые он пытался защитить. Этим объясняется настойчивое исключение им из своих парафразов текстов Фичино всех античных образов и замена их образами христианскими. Свою миссию Колет понимал иначе. Эта была миссия человека церкви, радеющего за ее нравственное и духовное обновление. И отнюдь не случайно, что в своем комментарии на Послание к Коринфянам, с которым он выступил вскоре после возвращения из Италии (1497 г.), Колет высказал однозначно негативное отношение к памятникам языческой древности и к тем своим современникам, чьи стараниями актуализируется языческая мудрость. В целом, следует с максимальной осторожностью подходить к ответу на вопрос об идейном влиянии Фичино на Колета или об их идейной близости. Присущие Колету неоплатонические идеи, скорее всего, были восприняты им, минуя Фичино, через иные каналы — блаженного Августина, Оригена, Климента.

В книге Энея Сильвия Пикколомини «Богемская история», которую Колет прочел в годы путешествия, он нашел свидетельство широкого распространения идеи церковного обновления, а также пример критики современного состояния духовного сословия и папства. Английский мыслитель мог констатировать, что проблемы, волновавшие реформаторов в начале XV в., не были решены и в конце столетия. Пример Гуса и Иеронима показал, что реформу, возрождающую раннехристианские идеалы и нормы апостольской церкви, невозможно опровергнуть. Евангелия, апостольские творения и патристика предоставляли надежное богословское обоснование такой реформы. Успешная попытка гуситов добиться признания своей церкви Базельским собором наметила путь, по которому Колет полагал пойти в деле церковной реформы — через решения церковных соборов. Опыт чешских реформаторов показал ему, что вмешательство мирян и светских властей в дело реформы чревато опасными социально-политическими последствиями. Учитывая исторический опыт, Колет предполагал необходимой клерикальную реформу, осуществляемую силами клира путем ужесточения канонической дисциплины и просвещения.

Отсутствие свидетельств о чтении Колетом других авторов, помимо упомянутых в списке, не дает оснований полагать, что горизонты его мысли были шире, чем обозначило данное исследование. Вероятно, он действительно мог не знать многое из того, что составляло традиционную программу гуманистической образованности. Он не обладал той широтой эрудиции, которая составляла гордость и славу многих современных ему гуманистов. Христианский духовный опыт был для него важнее широкой эрудиции. У него действительно отсутствовали типичные для гуманистов литературная «всеядность» и познавательный оптимизм, поскольку он имел другое устремление духа, определившее смысл его жизни.

Рациональное отношение к Священному Писанию является еще одной чертой, присвоенной Колету историками вопреки его собственным взглядам. Его толкования Посланий апостола Павла в ходе оксфордских лекций заслужили признание современников в силу мощного нравственного заряда и стремления их автора сделать учение Христа реальной основой образа жизни каждого христианина. Эта цель определила особенности библейских штудий Колета: далекий от академизма гомилетический стиль толкования, многочисленные отступления с критикой нравов, охлаждения веры, религиозного невежества народа и призывами к благочестию, акцентирование сотериологической проблематики и связанного с ней учения о церкви. Колет лишь в единичных случаях использовал элементы исторической и филологической интерпретации источника. Его способ толкования библейских текстов исключительно на основе латинской Вульгаты, без использования античного наследия и серьезной опоры на патристику при явной склонности к иррационализму не следует рассматривать в качестве образца для Эразмовых библейских штудий. Экзегетические споры на тему жертвоприношений Каина и Авеля и Гефсиманского борения Христа показали различие двух позиций — рационализм Эразма столкнулся здесь с апологией мистического пути постижения Истины с помощью благодати. Вместе с тем, можно проследить влияние Колета на становление Эразма-теолога. Нидерландский гуманист на примере Колетовых лекций убедился в актуальности и значимости изучения Св. Писания, особенно апостольского наследия. Увлеченный Колетовыми гомилетическими по стилю толкованиями Посланий св. Павла, Эразм предпринял собственную попытку такого изъяснения в жанре проповеди, результатом которого стал трактат «Оружие христианского воина».

Решение Колетом ключевых для протестантизма проблем оправдания верой, божественного предопределения и свободы воли, отношение к папству, Соборному движению показывают его принадлежность к ортодоксальному лагерю. В теологических трактатах Колета неодно-

кратно обнаруживаются варианты выражения «Жизнь вечная достигается оправданием одной верой». Эти фразы, вырванные из их контекста, могут создать впечатление сходства с лютеровской доктриной “*sola fide*”. Но рассуждения Колета об оправдании не столь однозначны. По его мнению, в оправдании наряду с верой важны другие добродетели души — надежда и любовь (милосердие), а любовь проявляется делами. Эти дела означают «обмен любовью» между Богом и человеком, который Колет характеризует как суть оправдания. Его понимание добрых дел расходится с католическим и включает меры духовно-нравственного совершенствования с целью уподобления Христу. У Колета мы не обнаружили ни протестантского конфликта веры и добрых дел, ни отрицания свободы воли человека, что не позволяет нам включать его в протестантскую традицию.

Резкая критика Колетом пороков современной церкви касалась наиболее злободневных аспектов церковной жизни эпохи. Корректный анализ «Соборной проповеди» и критических пассажей в адрес церкви в лекциях Колета с учетом новейших достижений британской историографии побуждает нас отказаться от характеристики его как предтечи Реформации. Обличение недостатков монашества и клира было общим местом проповедей нищенствующих монахов, теологических трактатов, сатирических баллад, анекдотов, еретических сочинений, отражая страстную тягу к духовному обновлению, свойственную как мирянам, так и радикально настроенной части духовенства того времени. Привилегированное положение клира в обществе как посредника между Богом и людьми не подвергается Колетом сомнению. Предложенная в Соборной проповеди программа церковной реформы имела целью вернуть церковь к утраченному ею аскетическому и апостольскому идеалу. Колет не был ни адептом папского абсолютизма, ни концилиаристом, противопоставлявшим авторитет папы и Собора. Скорее, его можно назвать сторонником епископализма, близкого по своей сути Соборному движению, но не совпадающего с последним. Епископализм представлял собой форму компромисса между крайностями папизма и концилиаризма. Полагаем, что реформационный проект Колета можно считать вариацией на традиционную для XIV—XVI вв. тему клерикальной реформы. Колет, как и другие реформаторы епископалистского толка, полагал, вся полнота церковноиерархов вместе с папой является коллективным руководителем церкви. Совокупные усилия всех епископов — понтификов, по выражению Колета, — ускорят проведение церковной реформы. Папа должен дать всей церкви пример реформы “*in fide et in moribus*”, в духе приверженности нормам и канонам ранней церкви. В соответствии с иерархическим порядком, преобразование, начатое главой церкви (“*in capite*”), должно эманировать на низшие ступени цер-

ковной иерархии (“in membris”). В его критике нравственного упадка церкви слышатся скорбь о забвении обмирщившимся священством своего духовного предназначения и призывы вернуть церковь к утраченному аскетическому и апостольскому идеалу. Колет понимал церковное преобразование как клерикальную реформу. Она должна проводиться в рамках существующей церковной организации на основе евангельских норм силами образованного духовенства — интеллектуалов — и иметь результатом его нравственное оздоровление и повышение авторитета церкви. Реформированное духовное сословие впоследствии должно было осуществить реформу мирской части общества, используя возможности просвещения.

Самое значимое деяние Колета — основание им грамматической школы св. Павла — задумывалось им как составная часть духовно-нравственной реформы общества в духе христианского Ренессанса. Данное обстоятельство объясняет существенное различие позиций Колета и Эразма в отношении античного наследия, обнаруженное нами при сопоставлении их рекомендации по программе литературного чтения в школе. Если в трактате «О способе обучения» акцентируется внимание на классических античных авторах, а чтение христианских текстов детьми не предполагается, то в Уставе Колета последним отдается предпочтение, в то время как классическая литература не рекомендуется прямо. Наличие в учебной программе школы св. Павла раннехристианских поэтов не следует трактовать как стремление сохранить средневековый характер образования или проявление некомпетентности Колета. Его специфическое отношение к культурному наследию прошлого корректнее воспринимать в контексте усилий по возрождению христианской духовности. Создание грамматической школы св. Павла являлось, по мысли Колета, вторым — светским — этапом христианской реформы, которую следовало проводить через пропаганду образованности и высокой нравственности в духе подражания Христу. Устав школы показывает, что Колет приступил к реализации своего замысла. Вероятно, под влиянием У. Лили, Эразма и других гуманистов в учебную программу школы было включено чтение языческих античных авторов. Только после смерти настоятеля учебная программа школы св. Павла постепенно приобретет исключительно светский, гуманистический характер. Впрочем, данное обстоятельство не должно заслонять от нас начальную позицию создателя школы.

Сборники административных предписаний для духовенства собора св. Павла, составленные Дж. Колетом в 1518 г., свидетельствуют о том, что в качестве декана он предпринял попытку осуществления реформы в рамках канониката собора. Однако усилия настоятеля укрепить дисциплину среди соборного клира, повесить моральный ценз для людей,

занимающихся воспитанием молодежи, оказались безрезультатными. Уставы, не подкрепленные авторитетом епископа, кардинала, остались мертвой буквой, и преемники Колета не считались с их требованиями.

Важнейшим результатом конфликта Колета с соборным клиром было обвинение его в ереси группой епископов во главе с архиереем Лондона Ричардом Фитцджерейсом. Вопреки мнению Дж. Глизона мы признаем обвинение реальным фактом, а не измышлением Эразма, а сообщения других современников — достоверными. Учитывая ряд факторов: хронологию событий в Эразмовой биографии Колета, предложенную нами реинтерпретацию ряда эпистолярных свидетельств данного периода, непосредственную связь обвинения с «Соборной проповедью», особую остроту темы ереси именно в 1511—1512 гг., считаем более корректной датой обвинения раннюю весну 1512 г. Отсутствие документальных данных об обвинении Колета в ереси (например, судебных протоколов) дает основание утверждать, что формально дело против него не было возбуждено. Анализ трудов Колета и свидетельств авторов XVI в. показал ортодоксальный характер взглядов и деяний Колета. Но в свете характерного для раннего Нового времени расширенного понимания ереси как действия, опасного для церкви и ее руководителей, обвинение Колета с точки зрения консервативного епископата представляется логичным и обоснованным. Действительно, Колетово неприятие определенных крайностей в культе святых, ограничение им традиционного стола декана, критика формализма в проповеднической практике расходились с обыденной практикой католицизма и в глазах консервативного епископата представляли угрозу для церкви и ее руководителей. В таком же ключе воспринимали проповеди Колета лолларды, среди которых они пользовались популярностью. На наш взгляд, лолларды, как и либеральные историки XIX—XX вв., ошибочно поняли критические высказывания мыслителя об отдельных сторонах традиционной религиозной практики как признак его солидарности с их идеологией.

Негативное отношение Колета к ересям и расколам обнаруживается как в его экзегетических сочинениях, так и в реальном его участии в Кентских процессах против лоллардов в 1511—1512 г. Полагаем, что последнее обстоятельство может подвести черту под любыми попытками сблизить Колета с движением лоллардов или усмотреть в его действиях сочувствие ереси. Приоритетное значение церковной реформы, по сравнению с антиеретическими мерами, обозначенное в «Соборной проповеди», не следует рассматривать, вопреки сложившейся историографической традиции, в качестве замаскированной защиты лоллардизма. Как еретики, так и порочные представители духовенства представляли угрозу для церкви. После активных антиеретических ме-

роприятий в 1510—1511 гг., проведенных архиепископом У. Уоремом и другими епископами в своих диоцезах, Колет предложил перейти к новому этапу церковной реформы, в обеих своих частях (борьба с ересью и борьба с порочным клиром) нацеленной на укрепление мистического Тела Христова — церкви. Но несмотря на его искреннее стремление улучшить духовно-нравственное состояния клира, сохранить церковную иерархию и привилегии духовенства, консервативно настроенная часть епископата сочла Колетов проект церковной реформы опасным антиклерикализмом и применила к нему испытанный метод борьбы с оппозицией — обвинение в ереси.

Таким образом, диагностические признаки гуманизма, в том числе, «христианского гуманизма» (эразмианства), не свойственны мировоззрению Колета, побуждая отказаться от дальнейших попыток подверстать его к данной традиции. Стремление включить Колета в число протестантских реформаторов также лишено достаточных оснований. Выявленные нами черты духовного и интеллектуального облика Колета позволяют связать его с течением христианского Ренессанса, идеи которого подпитывали, в той или иной мере, различные формы нового благочестия, возникшие на исходе Средневековья и практиковавшиеся как в духовной, так и мирской среде — от движения католической реформы до братств «общей жизни». Осознавая различия между ними, необходимо подчеркнуть общие для них ярко выраженную актуализацию Евангелия, творений Отцов церкви и стремление к строгому аскетическому идеалу в духе подражания Христу.

Источники

- Colet J. A Short paraphrase on the Lord's Prayer, by Dr.Colet, inserted in the collection of prayers entitled, The Prymer of Salysbury Use or, Hore beatissime Virginis Marie secundum usum Sarum totaliter ad longum, 1532 // *Knight S.* The Life of Dr. John Colet, Dean of St. Paul's, in the Reigns of K. Henry VII and K. Henry VIII and Founder of St. Paul's School: With an Appendix Containing Some Account of the Masters and More Eminent Scholars of that Foundation, and Several Original Papers Relating to the Said Life. L., 1724. Miscellanies XII. P. 388—389.
- Colet J. Epistola ad Christofero Wreswyke. An Unpublished Letter of John Colet / Transl. W.K. Ferguson // *The American Historical Review.* 1934. Vol. 39. P. 696—699.
- Colet J. Statuta Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli. Epitome of the Statutes, by Dean Colet, 1505—1518 // *Registrum Statutorum et Consuetudinum Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli Londiniensis* / Ed. by W.S. Simpson. L., 1873. P. 217—237.
- Colet J. Exhibita a Joanne Collet Decano, reverendissimo Patri et Domino Cardinali Eboracensi ac Apostolico Legato a latere [Wolsey], pro Reformatione Status Residenciariorum in Ecclesia Sancti Pauli, primo Septembris, Anno Domini 1518 // *Registrum Statutorum et Consuetudinum Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli Londiniensis* / Ed. by W.S. Simpson. L., 1873. P. 237—246.
- Colet J. Ioannes Coletus Super opera Dionysii: Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius by John Colet, D.D., formerly Dean of St. Paul's / Ed. and transl. by J.H. Lupton. L., 1869.
- Colet J. Ioanni Coleti Theologi et Decani divi Pauli, Aeditio cum quibusdam G. Lillii Grammaticae Rudimenta, 1527 // *Lupton J.H.* A Life of John Colet, D.D., Dean of St. Paul's, and Founder of St. Paul's School. L., 1887. Appendix B. P. 291—292.
- Colet J. Ioannis Coleti Opus De Sacramentis Ecclesiae: a Treatise on the Sacraments of the Church, by John Colet, D. D. / Ed. J.H. Lupton. L., 1867 (repr. — Farnborough (Hampshire, England) and Ridgewood (New Jersey), 1968).
- Colet J. Ioannis Coleti Opus De Sacramenti Ecclesiae: A Treatise on the Sacraments by John Colet / Transl. by J.B. Gleason // *Gleason J.B.* John Colet. Berkeley, 1989. P. 270—333.
- Colet J. Joannis Coleti Enarratio in Epistolam Primam B. Pauli ad Corinthianos. Commentary on First Corinthians. A new Edition of the Latin Text / Transl. and introd. by B. O'Kelly and C.A.L. Jarrott. Binghampton (N.Y.), 1985.
- Colet J. Joannis Coleti Enarratio In Epistolam S. Pauli ad Corinthios. An Exposition of St. Paul's First Epistle to the Corinthians, by John Colet / Ed. and transl. J.H. Lupton. L., 1874 (repr. — Farnborough (Hampshire, England) and Ridgewood (New Jersey), 1965—1966).
- Colet J. Joannis Coleti Enarratio In Epistolam S. Pauli ad Romanos. An Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans, delivered as Lectures in the University of Oxford about the year 1497, by John Colet D. D. / Ed. and transl. by J.H. Lupton. L., 1873 (repr. — Farnborough (Hampshire, England) and Ridgewood (New Jersey), 1968; L., 2007; L., 2009).
- Colet J. Joannis Coleti Opuscula Quaedam Theologia: Letters to Radulphus on the Mosaic Creation; On Christ's Mystical Body the Church; Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans (Chap. I—V) / Ed. and transl. by J.H. Lupton. L., 1876 (repr. — L., 2009).
- Colet J. Marginalia // *Jayne S.R.* John Colet and Marsilio Ficino. Oxford, 1963. P. 84—134.
- Colet J. Oratio Habita a D. Joanne ad Clerum in Convocatione. Anno MDXI // *Knight S.* The Life of Dr. John Colet, Dean of St. Paul's, in the Reigns of K. Henry VII and K. Henry VIII and Founder of St. Paul's School: With an Appendix Containing Some Account of the Masters and More Eminent Scholars of that Foundation, and Several Original Papers Relating to the Said Life. 2nd ed. Oxford, 1823. P. 239—250.

- Colet J. Statuta Paulinae Scholae. Statutes of St.Paul's School // English Historical Documents / Ed. by C.H. Williams. L., 1967. Vol. V. 1484—1558. P. 1039—1045.*
- Colet J. Testamentum Ioanni Coleti, decani ecclesiae cathedralis Sti Pauli Londinensis (22 August 1519) // Knight S. The Life of Dr. John Colet. Miscellanies. № XX. P. 400—409.*
- Колет Дж. Соборная проповедь / Вступ. ст., пер. с латин. и коммент. Л.В. Софроновой // Textum Historiae: исследования по теоретическим и конкретно-историческим проблемам всеобщей истории. Н. Новгород, 2005. Вып. 1. С. 107—121.*
- Acta Iohannis / Ed. by E. Junod, J.-D. Kaestle // Corpus Christianorum. Series Apocryphorum. Brepols—Turnhout, 1983. Vol. I. P. 293—343.*
- Acts of Court of the Mercers' Company, 1453—1527 / Ed. by L. Lyell, Fr. D. Watney. Cambridge, 1936.*
- Archaeologia or Miscellaneous Tracts. L., 1910. Vol. 62. Part I.*
- Augustinus. De civitate Dei // PL. T. 41. Col. 11—804.*
- Augustinus. De Genesi Ad Litteram // PL. T. 34. Col. 245—480.*
- Augustinus. De Trinitate // PL. T. 42. Col. 819—1098.*
- Baptista Spagnuoli Mantuanus. Adulescentia: The Eclogues of Mantuan / Transl. and ed. by L. Piepho. N.Y.—L., 1989.*
- Canones et decreta sacrosancti oecumenici Consilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV. Pontificus Maximus cum partum subscriptionibus / Editio stereotypa nona. Lipsiae, MDCCCLXVI.*
- Catholic Reform: from Cardinal Ximenes to the Council of Trent, 1495—1563: an Essay with Illustrative Documents and a Brief Study of St. Ignatius Loyola / Ed. by J.C. Olin. N.Y., 1990 (2nd ed. 2005).*
- Cato D. The Distichs of Cato. A Famous Medieval Textbook / Transl. with introduction sketch by J. Wayland. Madison, 1922.*
- Clemens Alexandrinus. Stromata // PG. T. 8. Col. 685—1384; T. 9. Col. 40—602.*
- Correspondence between Paulus and Seneca, A. D. 61—65 / Ed. by P. Berry. N.Y., 1999.*
- Corsi G. The Life of Marsilio Ficino // The Letters of Marsilio Ficino. L., 1996. Vol. III. P. 134—153.*
- Devotio Moderna: Basic Writings (Classics of Western Spirituality) / Ed. by J. Van Engen. Mahwah, 1988.*
- Dionysius the Areopagite. The Complete Works of the Pseudo-Dionysius. / Transl. by C. Luibheid. N.Y., 1987.*
- Donatus A. The Ars Minor of Donatus / Ed. by W. Chase. Madison, 1926.*
- Educational Charters and Documents / Ed. by A.F. Leach. Cambridge, 1911.*
- English Historical Documents / Ed. by C.H. Williams. L., 1967. Vol. V. 1485—1558.*
- Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments / With an english Transl. by W.A. Oldfather. Cambridge—London, 1979. Vol. 1—2.*
- Erasmus and Cambridge: The Cambridge Letters of Erasmus / Transl. by D.F.S. Thomson with introduction, notes and commentary by H.C. Porter. Toronto, 1963.*
- Erasmus Desiderius. Erasmi Opera Omnia / Ed. by J. Le Clerc. 10 vols. Leiden, 1703—1706.*
- Erasmus Desiderius. Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrate. 36 vols. Amsterdam, 1969—2010.*
- Erasmus Desiderius. Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami / Ed. by P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod. 12 vols. Oxford, 1906—1958.*
- Erasmus Desiderius. The Epistles of Erasmus. From His Earliest Letters to His Fifty-First Year / Ed. and transl. by F.M. Nichols. 3 vols. L., 1962.*
- Erasmus Desiderius. The Poems of Desiderius Erasmus / Ed. and transl. by D.C. Reedijk. Leiden, 1956.*
- Erasmus Desiderius. The Collected Works of Erasmus / Transl. and ed. by R.A.B. Mynors, D.F.S. Thomson, P.G. Bietenholz, W.K. Ferguson, J.K. McConica. 78 vols. Toronto, 1974—2011.*
- Erasmus of Rotterdam. The Lives of Jehan Vitrier, Warden of the Franciscan Convent at St. Omer and John Colet, dean of St. Paul's / Transl. with notes and appendices by J.H. Lupton. L., 1883.*
- Eusebius Pamphili. Praeparatio Euangelica // PG. T. 21. Col. 21—408.*
- Fabyan R. The New Chronicles of England and France, in two parts, by R. Fabyan, named by himself The concordance of histories. Reprinted from Pynson's edition of 1516 / Ed. by H. Ellis. L., 1811.*

- Ficino M.* *Platonica theologia de immortalitate animorum ad Laurentium Medicem virum magnanimum.* 3 Vols. / Ed. by R. Marcel. Paris, 1964—1970.
- Ficino M.* *The Letters of Marsilio Ficino.* L., 1975—2010. Vol. I—VIII.
- Ficinus M.* *De raptu Pauli // Prosatori Latini del Quattrocento / A cura di E. Garin.* Milano—Napoli, 1952. P. 932—968.
- Ficinus M.* *Theologia Platonica de immortalitate animarum: duo de viginti libris, Marsilio Ficino Florentino, philosopho, sacerdote ac medico, Graece Latineque doctissimo, autore comprehensa: ad vetustissimi codicis exemplar summo studio castigata.* Parisiis, 1559.
- Ficinus M.* *Epistolae Marsilii Ficini Florentini.* Venetiis, 1495.
- Gaguin R.* *Roberti Gaguini Epistole et orationes.* 1498 / Ed. by L. Thuasne. 2 vols. — Paris, 1903—1904.
- Grace Book A, Containing the Proctors' Accounts and Other Records of University of Cambridge for the Years 1454—1488 / Ed. by S.M. Leathes.* L., 1897.
- Grace Book B, Containing the Proctors' Accounts and Other Records of University of Cambridge for the Years 1488—1511 / Ed. by M. Bateson.* Cambridge, 1903.
- Grafton R.* *Chronicle, or History of England, to which is added his table of the bailiffs, sheriffs and mayors of the city of London from the year 1189, to 1558, inclusive.* 2 vols. L., 1809.
- Hall E.* *Chronicle, contains The History of England, during the reign of Henry IV to the reign of Henry VIII, 1548 / Ed. by H. Ellis.* L., 1809.
- Harding T.* *A Rejoindre to M. Jewels replie. By perusing wherof the discrete and diligent reader may easily see, the answer to parte of his insolent chalenge iustified, and his obiections against the Masse, whereat the priest sometime receiue the holy mysteries without present companie to receiue with him, for that cause by Luthers schoole called priuate Masse, clearly confuted, by Thomas Harding Doctor of Diuinitie.* Antwerpiae, M.D.LXVI (1566).
- Holinshed R.* *Chronicles, beginning at Duke William the Norman commonly called the Conqueror and Descending by Degrees of Yeere to all the kings and queens of England.* L., 1587. Vol. III.
- Hugo Floriacensis (Hugh de Fleury).* *Historia Francorum alias Liber modernorum Francorum regum sive Historia nova Francorum // PL.* T. 163. Col. 873—912.
- Jewel J.* *The Works of John Jewel, bishop of Salisbury / Ed. by J. Aure.* Cambridge, 1845. Vol. I.
- Kent Heresy Proceeding, 1511—1512 / Ed. by N. Tanner.* Madistone, 1997.
- Kentish Visitations of Archbishop William Warham and his Deputies, 1511—1512 / Ed. by K.L. Wood-Legh.* Maidston, 1984.
- Latimer H.* *The Sermons of Hugh Latimer, sometime Bishop of Worcester, Martyr 1555 / Ed. by G.I. Gorrie.* Cambridge, 1844. Vol. I.
- Lily G.* *Virorum aliquot in Britannia qui nostro seculo eruditione et doctrino clari memorabilitesque fuerunt, elogia per G. Liliun enarata.* Basle, 1559.
- Lily W.* *Brevissima institutio, seu ratio grammatices cognoscendæ. A short introduction of grammar by W. Lily. / Ed. by V.J. Flynn.* N.Y., 1945.
- Lefèvre d'Étaples J.* *The Prefatory Epistles and Related Texts / Ed. by E.F. Rice.* N.Y., 1972.
- More T.* *De Tristitia Christi / Ed. and transl. by C.H. Miller // Collected Works of Thomas More.* New Haven—London, 1976. Vol. 14. Part 1—2.
- More T.* *A Dialogve concernynge heresydes and matters of religion // The Workes of Sir Thomas More Khyght, sometime Lord Cancellour of England, written by him in the English tonge / Ed. by W. Rastell.* L., 1557. P. 104—288.
- More T.* *Dialogue Concerning Heresies / Ed. by C.S. Lewis.* N.Y., 2006.
- More T.* *The Correspondence of Sir Thomas More / Ed. by E.F. Rogers.* Princeton, 1947.
- Nelson W.* *A Fifteen Century School Book.* Oxford, 1956.
- Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.P. Migne* 165 vols. Paris, 1857—1866.
- Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J.P. Migne.* 221 vols. Paris, 1844—1855.
- Perotus N.* *Cornu copiae, seu lingua Latinae commentarii / Ed. by J.L. Charlet and M. Furno.* Sassoferrato, 1989—2001. Vol. 1—8.
- Petrus Hispanus.* *The Summulae logicales of Peter of Spain / Ed. and transl. by J.P. Mullally.* Notre Dame, 1945.
- Petrus Lombardus.* *Collectanea In Omnes Divi Pauli Apostoli Epistolas. Pars I // PL.* Pars I. T. 191. Col. 1297—1696 C; Pars II. T. 192. Col. 0009—0519.

- Piccolomini A. Aeneae Silvii Historia Bohemica* / Ed. by D. Martinková, A. Hadravová and J. Matl. Prague, 1998.
- Piccolomini A. Aeneae Sylvii, Senensis, S. Rom. Ecclesiae cardinalis. De Bohemorum, et ex his imperatorum aliquot origine ac gestis, ad illustrissimum Principem et Dominum Alfonso Refem Aragonum, Historia // Dubravio J. Historia Bohemia. Piccolomii, A. Historia Bohemia. Francofurti, MDCLXXXVII. 2-ая пагинация: P. 969—1161.*
- Pici Mirandulensis Apologia*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/testipichiani/apologia/01.html
- Pici Mirandulensis Oratio de hominis dignitate*. Bologna. 1496. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/incunab/testo/editio.html.
- Pico della Mirandola G. De hominis dignitate*. Heptaplus. De Ente et Uno. E scritti varii / A cura di E. Garin. Firenze, 1942.
- Pico della Mirandola G. On the Dignity of Man. On Being and the One*. Heptaplus / Transl. by Ch. G. Wallis, P.J.W. Miller, D. Carmichael. N.Y., 1998.
- Pseudo-Dionysius. The Complete Works of the Pseudo-Dionysius* / Transl. by C. Luibheid. N.Y., 1987.
- Pe Pater Noster of Richard Ermyte: A Late Middle English Exposition of the Lord's Prayer*, Edited from Westminster School Library MS. 3 / Ed. Aarts F.G.A.M., Rolle R. (Introduction, Variants, Notes and Glossary). Nijmegen, 1967.
- Registrum Statutorum et Consuetudinum Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli Londiniensis* / Ed. by W.S. Simpson. L., 1873.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* / Ed. by G.D. Mansi. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_50_1692—1769-_Mansi_JD.html
- Savonarola G. Meditations on Psalm LI and on Part of Psalm XXXI* / Ed. and transl. by E.H. Perowne. Oxford, 1900.
- Savonarola G. Prediche sopra l'Esodo* / A cura di E.P.G. Ricci. 2 vols. Roma, 1955—1956.
- Savonarola G. Prison Meditations on Psalm 51 and 31* / Ed. by J.P. Donnelly. Milwaukee, 1994.
- Savonarola G. Selected Writings of Girolamo Savonarola: Religion and Politic, 1490—1498* / Transl. and ed. by A. Borelli, M. Pastore Passaro. London—New Haven, 2006.
- Stanbridge J., Whittinton R. The Vulgaria of John Stanbridge and the Vulgaria of Robert Wittinton* / Ed. by B. White. L., 1932.
- Stow J. The Survey London by John Stow, citizen of London, 1598* / Ed. by H.B. Wheatley. L., 1912.
- The Reign of Henry VII from Contemporaries Sources* / Ed. by A.F. Pollard. L., 1914. Vol. III.
- Thomas Aquinas. Catena aurea in quattuor evangelia* / New ed. A. Guarienti. 2 vols. Turin—Rome, 1953.
- Thomas Aquinas. Commentarium super epistolam ad Romanos // Thomae Aquinatus. Super Epistulas S. Pauli Lectura* / Ed. by R. Coi. Turin, 1953.
- Thomas Aquinas. De ordine charitate // Summa Theologica. II—II. Q. 26. Art. 4: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>.*
- Thomas Aquinas. Summa Theologica*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>
- Tyndale W. An Answer unto M. Mores Dialogue. Book III. Chap. XV // The Whole Works of W. Tyndall, John Frith, and Doct. Barnes, three worthy Martyrs and principall teachers of this Church of England collected and compiled in one Tome together* / Ed. by J. Foxe. L., 1573.
- Vergil P. The Anglica Historia of Polydore Vergil. A. D. 1485—1537* / Ed. by D. Hay. L., 1950.
- Vergil P. Polydori Vergilii Urbinatis De rerum inventoribus libri octo*. Francofurti, MDXCIX.
- Vergilius P. Maro. Aeneis. Editio Latina (Bibliotheca Teubneriana Latina)* / Ed. by G.B. Conte. Berlin—N.Y., 2009.
- Августин. Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского*. Киев, 1901—1915. Т. 1—8.
- Английская Реформация. Документы и материалы* / Под ред. Ю.М. Сапрыкина. М., 1990.
- Браччолини П. Письмо к Леонардо Бруни / Пер. Ю.Х. Копелевич // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии* / Под ред. М.А. Гуковского. М., 1963. С. 92—100.

- Валла Л. Сопоставление Нового Завета / Пер. И.Х. Черняка // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 368—376.
- Вергилий Публий Марон. Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с лат. / Вступ. ст. С. Шервинского. М., 2000.
- Гуманистическая мысль итальянского Возрождения / Под ред. Л.М. Брагиной. М., 2004.
- Данте А. Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М., 1982.
- Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования / Пер. Г.М. Прохорова. СПб., 2003.
- Дионисий Катон. Моральные дистихи / Пер с лат., вступ. статья Е.М. Штаерман // ВДИ. 1981. № 4. С. 227—234.
- Итальянский гуманист и педагог Витторино да Фельтре в свидетельствах учеников и современников / Вступ. ст., пер., коммент. Н.В. Ревякиной. М., 2007.
- Климент Александрийский. Строматы / Пер. Е.В. Афонасина. СПб., 2003. Т. 1—3.
- Лактанций. Божественные установления // Тюленев В.М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000.
- Макробий Ф. Комментарий на “Сон Сципиона”. Книга I. Гл. 11—14; 17; Книга II. Гл. 12—13; 17 / Пер. с лат. и прим. М.С. Петровой // Историко-философский ежегодник. 1996. М., 1997. С. 68—97.
- Макробий Ф. Комментарий на “Сон Сципиона”. Книга I. Гл. 1—4 / Пер. с лат. и прим. М.С. Петровой // Историко-философский ежегодник. 2000. М., 2002. С. 45—61.
- Мор Т. Письмо Джону Колету / Пер. с лат. и прим. В.Д. Балакина // История социалистических учений. Сб. статей. М., 1984. С. 277—283.
- Мор Т. Утопия / Пер. с лат. Ю.М. Каган. Вступ. ст. И.Н. Осиновского. М., 1978.
- Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV—XVII вв.) / Сост., вступ. ст. и коммент. Н.В. Ревякиной, О.Ф. Кудрявцева. М., 1999.
- Овидий Публий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / Пер. с лат. С.В. Шервинского. М., 1983.
- Ориген. О началах. Против Цельса / Пер. с древнегреч. Н. Петрова (1892), Л. Писарева (1912). СПб., 2008.
- Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека / Пер. с лат. Л.М. Брагиной // Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1. С. 248—304.
- Платон. Диалоги. М., 1986.
- Платон. Сочинения. М., 1970—1972. Т. 1—3.
- Плотин. Эннеады. СПб., 2004—2005. Т. 1—7.
- Светоний Гай Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей / Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1993.
- Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / Под ред. Л.М. Брагиной. М., 1985.
- Теренций. Комедии / Пер. А.В. Артюшкова. М., 1985.
- Фичино М. Избранные письма / Пер. О.Ф. Кудрявцева // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. М., 2004. С. 253—270.
- Фичино М. О христианской религии / Пер. Н.В. Ревякиной // Гуманизм Возрождения и вызовы времени. Иваново, 2006. С. 45—46.
- Фома Аквинский. Комментарий на «Книгу о причинах» / Пер. и коммент. М.М. Гейде // Философско-культурологический журнал «Z». М., 2000. № 3. С. 16—36.
- Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М., 1998. Т. I. Зенон и его ученики.
- Цицерон. Письма. В 3 т. / Пер. В.О. Горенштейна. М., Л., 1949—1951.
- Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1994.
- Цицерон. Философские трактаты / Пер. М.И. Рижского. М., 1985.
- Эпиктет. Беседы / Пер. с древнегреч. и прим. Г.А. Тароняна. М., 1998.
- Эразм Роттердамский. Корреспонденция Эразма эпохи первого английского путешествия / Вст. ст., пер. с лат. и коммент. И.Л. Григорьевой // Культурные связи в Европе эпохи Возрождения / Отв. ред. Л.М. Брагина. М., 2010. С. 211—228.

- Эразм Роттердамский*. Жизнеописание Жана Витрие и Джона Колета. Послание Эразма Роттердамского немецкому гуманисту и реформатору Йодокусу Йонасу 13 июня 1521 г. / Вст. ст., пер. с лат. и коммент. Л.В.Софроновой // *Textum Historiae*. Межвуз. сб. науч. тр. Н. Новгород, 2008. Вып. 3. С. 250—274.
- Эразм Роттердамский*. О способе обучения, а также чтения и толкования авторов / Пер. и коммент. Л.В. Софроновой // Из истории античного общества. Межвуз. сб. Н. Новгород, 2003. С. 177—185.
- Эразм Роттердамский*. О способе обучения, а также чтения и толкования авторов / Пер. и коммент. Л.В. Софроновой // *Textum Historiae*: исследования по теоретическим и эмпирическим проблемам всеобщей истории. Н. Новгород, 2007. Вып. 2. С. 106—119.
- Эразм Роттердамский*. Разговоры запросто / Пер. с лат. С.П. Маркиша. М., 1969.
- Эразм Роттердамский*. Стихотворения. Иоанн Секунд. Поцелуи / Пер. с лат. Ю.Ф. Шульца. М., 1983.
- Эразм Роттердамский*. Философские произведения / Пер. и коммент. Ю.М. Каган. Под ред. В.В. Соколова. М., 1986.
- Эразм Роттердамский*. Похвала глупости / Пер. с лат. П. Губера. М., 1983.
- Эстетика Ренессанса: Антология / Под. ред. В.П. Шестакова. М., 1981. Т. 1—2.
- Ювенал. Сатиры / Пер. Д.С. Недовича, Ф.А. Петровского. М.; Л., 1937.

Литература

- Adams R.P.* The Better Part of Valor. More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace. Seattle, 1962.
- Albertini T.* Intellect and Will in Marsilio Ficino. Two Correlatives of a Renaissance concept of the Mind // *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* / Ed. by M.J.B. Allen, V. Rees, M. David. Leiden, 2002. P. 203—224.
- Aldridge J.W.* The Hermeneutic of Erasmus. Zurich, 1966.
- Alford J.A.* The Grammatical Metaphor: a Survey of Its Use in the Middle Ages // *Speculum*. 1982. Vol. 57. № 4. P. 728—760.
- Allen C.G.* The Sources of Liliys Latin Grammar // *The Library*. 5th series. 1954. Vol. IX. P. 86—100.
- Allen P.S.* Dean Colet and Archbishop Warham // *EHR*. 1902. Vol. 17. P. 303—306.
- Allen P.S.* Erasmus. Lectures and Wayfaring Sketches. Oxford, 1934.
- Allen P.S.* Linacre and Latimer in Italy // *EHR*. 1903. Vol. 18. P. 514—517.
- Allen P.S.* The Age of Erasmus. Charstone (SC), 2008. 1st ed.: Oxford, 1914.
- Alpers P.S.* What Is Pastoral? Chicago, 1996.
- Alumni Cantabrigiensis*. Part I (to 1751) / Ed. by J. Venn and J.A. Venn. Cambridge, 1922. Vol. 1.
- Aries Ph.* L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime. Paris, 1960.
- Arnold J.* Colet, Wolsey and Politics of Reform: St. Paul's Cathedral in 1518 // *EHR*. 2006. Vol. CXXI. № 493. P. 979—1001.
- Arnold J.* Dean John Colet of St. Paul's: Humanism and Reform in Early Tudor England. L.—N.Y., 2007.
- Arnold, J.* John Colet // *Dictionary of Major Biblical Interpreters* / Ed. by D.K. McKim. Downers Grove (Illinois), 2007. P. 320—324.
- Arnold J.* John Colet and a Lost Manuscript 1506 // *History*. 2004. Vol. 89. Issue 294. P. 174—192.
- Arnold J.* John Colet, Preaching and Reform at St. Paul's Cathedral // *Historical Research*. 2003. Vol. 76. P. 450—468.
- Aston M.* England's Iconoclasts: Laws against Images. Oxford, 1988.
- Aston M.* Lollards and Reformers. Images and Literacy in Late Medieval Religion. L., 1984.
- Atkins J.W.H.* English Literary Criticism: The Renaissance. L., 1951.
- Bainton R.H.* Erasmus of Cristendom. N.Y., 1969.
- Baldwin T.W.* William Shakesperes Small Latin and Lesse Greeke. Urbana, 1944. Vol. I.
- Bale J.* Index Britanniae scriptorium: John Bale's Index of British and Other Writers / Ed. by R.L. Poole, M. Bateson. Oxford, 1902.

- Baron H.* Fifteenth-Century Civilization and the Renaissance // The New Cambridge Modern History / Ed. by G.R. Potter and D. Hay. Cambridge, 1957. Vol. I. The Renaissance 1493—1520. P. 55—75.
- Bauer K.* John Colet und Erasmus von Rotterdam // Archiv für Reformations geschichte. Ergänzungsband. 1929. Vol. 5. S. 155—187.
- Bellitto Ch. M.* Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II. Mahwah (NJ); N.Y., 2001.
- Béné Ch.* Érasme et saint Augustin ou Influence Augustin sur l'humanisme d'Érasme. Genève, 1969.
- Bennett H.S.* A Check-List of Robert Whittinton's Grammar // The Library. 5th series. 1952. Vol. 2. P. 1—14.
- Bentley J.H.* Humanists and Holy Writ. Princeton, 1983.
- Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus* / Ed. by E. Rummel. Leiden—Boston, 2008.
- Bietenholz P.G.* History and Biography in the Works of Erasmus of Rotterdam. Genève, 1966.
- Biographical Register of English Visitors to Padua 1485—1603* // Woolfson J. Padua and the Tudors: English Students in Italy, 1485—1603. Cambridge, 1998. P. 205—290.
- Bireley R.* The Refashioning of Catholicism, 1450—1750. Washington, 1999.
- Blench J.W.* Preaching in England in the Late Fifteenth and Sixteenth Centuries: A Study of English Sermons, 1450—1600. Oxford, 1964.
- Blunt J.J.* Sketch of the Reformation in England. L., 1832.
- Bolgar R.R.* The Classical Heritage and its Beneficiaries. Cambridge, 1954.
- Bottigheimer R.B.* The Book on the Bookseller's Shelf and the Book in the English Child's Hand // Culturing the Child 1690—1914: Essays in Memory of Mitzi Myers / Ed. by D. Ruwe. Toronto—Oxford, 2005. P. 3—28.
- Bowker M.* The Secular Clergy in the Diocese of Lincoln, 1495—1520. Cambridge, 1968.
- Bowker M.* The Henrician Reformation and the Parish Clergy // The English Reformation Revised / Ed. by C. Haigh. Cambridge, 1990. P. 75—93.
- Bradshaw B.* Transalpine Humanism // Cambridge History of Political Thought, 1450—1700 / Ed. by J.H. Burns. Cambridge, 1991. P. 96—131.
- Brady J.* The Function of the Seminal Reasons in the St. Augustine's Theory of Realty. — St. Louis, 1949.
- Brezzi P.* Le Riforme Cattoliche dei secolo XV e XVI. Roma, 1945.
- Bridgett T.E.* Life of Blessed John Fisher: Bishop of Rochester, Cardinal of the Holy Roman Church and martyr under Henry VIII. L., 1888.
- Brigden S.* London and the Reformation. Oxford, 1989.
- Brigden S.* New Worlds, Lost Worlds: The Rule of the Tudor, 1485—1603. L., 2010.
- Burnet G.* The History of the Reformation of the Church of England. Oxford, 1829. Vol. I. (1st ed. — L., 1679).
- Bush D.* The Renaissance and English Humanism. Toronto, 1939.
- Campbell W.E.* John Colet, dean of St. Paul's // Dublin Review. 1946. Vol. 218. P. 97—107.
- Caspari F.* Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism // JHI. 1947. Vol. VIII. P. 78—106.
- Caspari F.* Humanism and Social Order in Tudor England. Chicago, 1954.
- Cassirer E.* The Platonic Renaissance in England / Transl. by J.P. Pettegrove. Edinburg, 1953.
- Champ J.* The English Pilgrimage to Rome. A Dwelling for the Soul. Leominster (Herefordshire), 2000.
- Chaney E.* Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations Since the Renaissance. L.—N.Y., 1998.
- Charlton K.* Education in Renaissance England. L., 1965.
- Chatterjee K.K.* In Praise of Learning: John Colet and Literary Humanism in Education. New Delhi, 1974.
- Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt* / Ed. by A.J. Vanderjagt, A.A. MacDonald, Z.R.W. von Martels, J.R. Veenstra. Leiden, 2009.

- Church R.W.* The Oxford Movement. Twelve Years 1833—1845. L., 1894.
- Clarke M.L.* Classical Education in Britain 1500—1900. Cambridge, 1959.
- Clarke M.L.* John Milton at St. Paul's School: A Study of Ancient Rhetoric in English Renaissance Education. N.Y., 1948.
- Clarton K.* Education in Renaissance England. L., 1965.
- Clebsch W.A.* English Earliest Protestants. 1520—1535. New Haven—London, 1964.
- Clebsch W.A.* John Colet and Reformation // *Anglican Theological Review*. 1955. Vol. 37. P. 167—177.
- Colenso J.W.* The Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined. L., 1865. Vol. I—VII.
- Collet C.E.* The Family of Dean Colet: Summary of Facts obtained from the Records of the Mercers' Company // *Genealogists' Magazine*. 1935—1937. № 7. P. 242—243.
- Collins A.B.* The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology. N.Y.—Heidelberg, 1974.
- Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. 3 vols. Toronto, 1985—1987.
- Cross C.* Church and People. 1450—1660. Oxford, 1976.
- Curtis S.J.* History of Education in Great Britain. L., 1948.
- D'Alton C.* Heresy Hunting and Clerical Reform: William Warham, John Colet, and the Lollards of Kent, 1511—1512 // *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe* / Ed. by J.Ch. Laursen, C.J. Nederman, I. Hunter. L., 2005. P. 103—114.
- Dark S.* Five Deans: John Colet. John Donne. Jonathan Swift. Arthur Penryn Stanley. William Ralph Inge. L., 1928 (2nd ed. N.Y., 2007).
- Davis E.J.* The Authorities for the Case of Richard Hunne (1514—1515) // *EHR*. 1915. Vol. XXX (119). P. 477—488.
- Davis J.F.* Heresy and Reformation in the South East of England, 1520—1559. L., 1983.
- Davis V.* The Lesser Clergy in the Later Middle Ages // *St. Paul's: The Cathedral Church of London*. New Haven—London, 2004. P. 157—161.
- De Vocht H.* The Earliest English Translation of Erasmus' Colloquia. 1536—1566. Louvain, 1928.
- Death in the Middle Ages* / Ed. by H. Bract, W. Verbeke. Leuven, 1983.
- Della Torre A.* Storia dell' academia platonica di Firenze. Firenze, 1902.
- Dibbelt H.* Erasmus' griechische Studien // *Gymnasium*. 1950. № 57. S. 55—76.
- Dickens A.G.* The English Reformation. L., 1964.
- Dickens A.G.* The Shape of Anticlericalism and the English Reformation // *Politics and Society in Reformation Europe*. L., 1987. P. 379—410.
- Dickens A.G., Jones W.R.D.* Erasmus the Reformer. Oxford, 2000 (2nd ed.).
- Dodds Gr.D.* Exploiting Erasmus: Erasmian Legacy and Religious Change in Early Modern England.— Toronto: The University of Toronto Press, 2009.—405 p.
- Douglass E.J.D.* Justification in the Late Medieval Preaching. Leiden, 1989.
- Dowling M.* Fisher of Men: a Life of John Fisher, 1469—1535. L., 1999.
- Dowling M.* Humanism in the Age of Henry VIII. L., 1986.
- Duffy E.* Marking the Hours: English People and Their Prayers 1240—1570. New Haven, 2006.
- Duffy E.* The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400—c. 1580. New Haven—London, 1992.
- Dugdale W.* History of St Paul's Cathedral in London, from Its Foundation Until These Times: extracted out of originall charters, records, leiger books, and other documents. L., 1658.
- Duhamel A.* The Oxford Lectures of John Colet: An Essay in Defining of English Renaissance // *JHI*. 1953. Vol. 14. P. 493—510.
- Dussen M. van.* Conveying Heresy: "A Certayne Student" and Lollard Hussite Fellowship // *Viator*. 2007. Vol. 38. № 2. P. 217—234.
- Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John W. O'Malley, S.J.* / Ed. by J.W. O'Malley etc. Toronto, 2001.
- Edelheit A.* Ficino, Pico, and Savonarola: the Evolution of Humanist Theology, 1461/62—1498. Leiden, 2008.
- Einstein L.* The Italian Renaissance in England: Studies by Lewis Einstein. N.Y., 1903.

- Ellington D.S.* From Sacred Body to Angelic Soul: Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe. Washington, 2001.
- Elton G.* Humanism in England // The Impact of Humanism on Western Europe / Ed. by A. Goodman and A. MacKay. L.—N.Y., 1990.
- Elton G.* Reform and Reformation: England. 1509—1558. Cambridge, 1977.
- Emden A.B.* A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500. Oxford, 1957. Vol. I.
- Emden A.B.* A Biographical Register of the University of Cambridge to 1500. Cambridge, 1963.
- Engen J.V.* Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages. Philadelphia, 2008.
- Erasmianism: Idea and Reality. Proceedings of the Colloquium 19—21 September 1996 / Ed. by M.E.H.N. Mout, H. Smolinsky and J. Trapman. Amsterdam—Oxford—N.Y., 1997.
- Fairfield L.P.* John Bale, Mythmaker for the English Reformation. West Lafayette, Indiana, 1976.
- Farge J.K.* Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 1500—1543. Leiden, 1983.
- Fasolt C.* William Durant the Younger and Conciliar Theory // JHI. 1997. Vol. 58. P. 385—402.
- Fasolt C.* Council and Hierarchy: The Political Thought of William Durant the Younger. Cambridge, 2002.
- Feldman R.H.* Fundamental of Jewish Mysticism and Kabbalah. N.Y., 1999.
- Ferguson A.B.* The Articulate Citizen and the English Renaissance. Durham, 1965.
- Ferguson W.K.* An Unpublished Letter of John Colet // The American Historical Review. 1934. Vol. 39. № 4. P. 696—699.
- Flynn V.J.* Englishmen in Rome during Renaissance // Modern Philology. 1938. № 36. P. 121—138.
- Flynn V.J.* The Life and Works of William Lily. Chicago, 1939.
- Forrest I.* The Detection of Heresy in Late Medieval England. Oxford, 2005.
- Fox A.* Facts and Fallacies: Interpreting English Humanism // Reassessing the Henrician Age: Humanism, Politics and Reform, 1500—1550 / Ed. by A. Fox and J. Guy. Oxford, 1986. P. 9—33.
- Foxe J.* Actes and Monuments of these latter and perilous days, touching matters of the Church, wherein are comprehended and described the great persecutions and horrible troubles that have been wrought and practised by the Romish prelates, specially in this realm of England and Scotland, from the year of our Lord 1000 unto the time now present; gathered and collected according to the true copies and writings certificatory, as well of the parties themselves that suffered, as also out of the bishops' registers, which were the doers thereof; by John Foxe / Ed. by G. Townsend. L., 1846.
- French Humanism, 1470—1600 / Ed. by W.L. Gundersheimer. L., 1970.
- Froehlich K.* Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century // The Complete Works of the Pseudo-Dionysius / Transl. by C. Luibheid. N.Y., 1987. P. 33—46.
- Fudge Th.A.* Images Breakers, Images Makers: The Role of Heresy in Divided Christendom // Christianity in East Central Europe / Ed. by P. Kras and W. Polak. Lublin, 1999. P. 205—209.
- Fudge Th.A.* The Crusade Against Heretics in Bohemia. Ashgate, 2002.
- Fudge Th.A.* The Magnificent Ride: The First Reformation in Hussite Bohemia. Ashgate, 1998.
- Fudge Th.A.* Seduced by the Theologians: Aeneas Sylvius and the Hussite Heretics // Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe / Ed. by J.Ch. Laursen, C.J. Nederman, I. Hunter. Ashgate, 2005. P. 89—102.
- Fuller D.R.* The Brotherhood of the Common Life and its Influence. N.Y., 1995.
- Fuller Th.* Abel Redevivus or the Dead Yet Speaking. L., 1867. Vol. I.
- Gale F.K.* Christopher Urswick, Dean of Windsor. 1448—1522. L., 1974.
- Garin E.* Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance / Transl. by P. Munz. Oxford, 1965.
- Garrod H.W.* Erasmus and his English Patrons // The Library. 5th Series. 1949. Vol. 4. № 1. P. 1—13.
- Gasquet F.A.* The Eve of the Reformation: Studies in the Religious Life and Thought of the English People in the Period Preceding the Rejection of the Roman Jurisdiction by Henry VIII. L., 1900.
- Gauld A.* The Founders of Psychical Research. N.Y., 1968.
- Gee J.A.* Life and Works of Thomas Lupset. New Haven—London, 1928.

- George T. *The Theology of the Reformers*. Nashville (Tenn.), 1988.
- Ghosh K. *The Wicliffite Heresy. Authority and the Interpretation of Texts*. Cambridge, 2001.
- Gillow J. *A Literary and Biographical History, or Bibliographical Dictionary of the English Catholics from Breach with Rome, in 1534, to the present time*. Vol. 1—5. L.—N.Y., 1885.
- Giustiniani V.R. *Homo, Humanus, and the Meanings of "Humanism" // Journal of the History of Ideas*. 1985. Vol. 46. № 2. P. 167—195.
- Gleason J.B. *John Colet*. Berkeley, 1989.
- Gleason J.B. *The Birth Dates of John Colet and Erasmus of Rotterdam // Renaissance Quarterly*. 1979. Vol. 32. P. 73—76.
- Godet M. *La Congrégation de Montaignu, 1490—1580*. Paris, 1912.
- Godfrey W.K. *John Colet of Cambridge // Archiv für Reformationsgeschichte*. 1974. Bd. 65. S. 6—17.
- Gordon B. *The Renaissance Angel // Angels in the Early Modern World / Ed. by P. Marshall, A. Walsham*. Cambridge, 2006. P. 41—54.
- Graef H. *Mary: A History of Doctrine and Devotion*. 2 vols. L., 1985.
- Grafton A., Jardine L. *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-century Europe*. Cambridge, 1986.
- Gray H.H. *Renaissance Humanism: the Pursuit of Eloquence // Renaissance Essays from the JHI*. Vol. 1 / Ed. by P.O. Kristeller and Ph.P. Wiener. Rochester (N.Y.), 1992. P. 199—216.
- Green J.R. *A Short History of the English People*. L.—N.Y., 1874. Vol. 1—2.
- Guy J. *Tudor England*. Oxford, 1989.
- Gwyn P. *The King's Cardinal: The Rise and Fall of Thomas Wolsey*. L., 1990.
- Haigh C. *Anticlericalism and the English Reformation // History*. 1983. Vol. LXVIII. P. 391—407 (2nd ed.: *The English Reformation Revised / Ed. by C. Haigh*. Cambridge, 1988. P. 56—74).
- Haigh C. *English Reformations. Religion, Politics and Society under the Tudors*. Oxford, 1993. 367 p.
- Hale J.R. *England and the Italian Renaissance. The Growth of Interest in Its History and Art*. Oxford, 1963.
- Hall B. *Cranmer's Relations with Erasmianism and Lutheranism // Thomas Cranmer: Churchman and Scholar / Ed. by P. Ayris and D. Selwyn*. Woodbridge, 1993. P. 3—37.
- Hall B. *Erasmus: Biblical Scholar and Reformer // Erasmus / Ed. by T.A. Dorey*. Albuquerque, 1970. P. 81—114.
- Halmin H. *Psalm Culture and Early Modern English Literature*. Cambridge, 2004.
- Hanawalt B. *Growing up in Medieval London: Experience of Childhood in History*. N.Y.—Oxford, 1993.
- Hanawalt B. *Narrative of Nurturing Culture: Parents and Neighbors in Medieval England // Essays in Medieval Studies. Children and the Family in the Middle Ages / Ed. by N. Clifton*. 1995. Vol. 12.
- Handbook of the History of Logic: Medieval and Renaissance Logic / Ed. by D.H. Gabbay, J. Wood*. Oxford, 2008.
- Hankins J. *The Study of Greek in the Latin West // Hankins J. Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Roma, 2003. Vol. I. Humanism. P. 273—292.
- Harbison E.H. *The Christian Scholar in the Age of Reformation*. N.Y., 1956.
- Harper-Bill C. *Dean Colet's Convocation Sermon and the Pre-Reformation Church in England // History*. 1988. Vol. 73. P. 191—210;
- Harper-Bill C. *The Pre-Reformation Church in England, 1400—1530*. L., 1996.
- Harvey M.M. *The English in Rome, 1362—1420: Portrait of an Expatriate Community*. Cambridge, 1999.
- Hawkins R.M. *The Recovery of the Historical Paul*. Nashville, 1943.
- Hay D. *England and the Humanities in the Fifteenth Century // Itinerarium Italicum. The Profile of the the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformation / Ed. by H.A. Oberman, T.A. Brady*. Leiden, 1976. P. 305—371.
- Hay D. *Polydore Vergil: Renaissance Historian and a Man of Letters*. Cambridge, 1952.
- Hay D. *Renaissance Essays*. L., 1988.

- Hazlitt W.C.* Schools, School-Books and School-Masters: a Contribution to the History of Educational Development in Great Britain. N.Y., 1905.
- Heal F.* Hospitality in Early Modern England. Oxford, 1990.
- Heal F.* Of Prelates and Princes: A Study of the Economic and Social Position of the Tudor Episcopate. Cambridge, 2008 (1st. ed. 1980).
- Heath P.* English Parish Clergy on the Eve of the Reformation. London—Toronto, 1969.
- Heller H.* The Evangelicism of Lefevre d'Étaples // *Studies in the Renaissance*. 1972. Vol. 19. P. 43—77.
- Hellinga L.* List of Further Fragments Alexander De Villa Dei' Doctrinale // *Quaerendo*. 1972. Vol. II. № 3. P. 193—199.
- Herendeen W.H.* Coletus Redivivus: John Colet — Patron or Reformer? // *Renaissance and Reformation. New Series*. 1988. Vol. 12. P. 163—188.
- Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe (Catholic Christendom, 1300—1700)* / Ed. by I. Hunter, J.Ch. Laursen, and C.J. Nederman. Ashgate, 2005.
- Hexter J.H.* More's Utopia: The Biography of an Idea. Princeton, 1952.
- Hexter J.H.* The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel. N.Y., 1973.
- History of Universities* / Ed. by M. Feingold. Oxford, 2008. Vol. 22. Part 2.
- Holland H.* Herologia Anglica, hoc est, clarissimorum et doctissimorum aliquot Anglorum, qui flouerunt ab anno Christi, MD, usque ad presentem annum MDCXX viuae effigies vitae et elo-gia. Londini, 1620.
- Houlbrooke R.A.* Church Courts and the People During the English Reformation. Oxford, 1979.
- House S.B.* John Colet // *Major Tudor Authors: A Bio-bibliographical Critical Sourcebook* / Ed. by A. Hager. Westport (Connecticut)—L., 1997. P. 83—87.
- Hudson A.* The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History. Oxford, 1988.
- Hughes P.E.* Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France. Grand Rapids (Mich.), 1984.
- Hughes P.E.* A History of the Church. N.Y., 1947. Vol. 3.
- Huizinga J.* Erasmus and the Age of Reformation. N.Y., 1957.
- Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance* / Ed. by A.H.T. Levi. Manchester, 1970.
- Humanism, Reform and Reformation in England* / Ed. by A.J. Slavin. N.Y., 1969.
- Hunt E.W.* Dean Colet and his Theology. London, 1956. .
- Hyma A.* Erasmus and the Oxford Reformers (1493—1503) // *Nederlansch Archief voor Kerkgeschiedenis*. 1932. Vol. 25. P. 69—92, 97—134.
- Hyma A.* Erasmus and the Oxford Reformers (1503—1519) // *Nederlansch Archief voor Kerkgeschiedenis*. 1951. Vol. 38. P. 65—85
- Hyma A.* The Brethren of the Common Life: Gerard Groote and the Founding of the Brotherhood. Grand Rapids, 1950.
- Hyma A.* The Youth of Erasmus. Ann Arbor, 1930.
- Hyma A.* The Christian Renaissance: A History of the "Devotio Moderna". Grand Rapids, Michigan, 1924; 2nd ed. — N.Y., 1965.
- Hyma A.* Renaissance and Reformation. Grand Rapids, 1951.
- Inge W.R.* Platonic Tradition in English Religious Thought. L., 1926.
- Interpretations of Renaissance Humanism* / Ed. by A. Mazzocco. Leiden—Boston, 2006.
- Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?—1536)* / Ed. by J.-F. Pernot. Paris, 1995.
- Jarrott C.A.L.* Erasmus' Annotations and Colet's Commentaries on Paul: A Comparison of Some Theological Theme // *Essays on the Works of Erasmus* / Ed. by R.De Molen. New Haven—London, 1978. P. 125—144.
- Jarrott C.A.L.* Erasmus' Biblical Humanism // *Studies in Renaissance*. 1970. Vol. 17. P. 119—152.
- Jarrott C.A.L.* John Colet on Justification // *Sixteenth Century Journal*. 1976. Vol. 7. № 1. P. 59—72.
- Jayne S.R.* Ficino and the Platonism of the English Renaissance // *Comparative Literature*. 1952. Vol. 4. № 3. P. 214—238.
- Jayne S.R.* John Colet and Marsilio Ficino. Oxford, 1963.

- Jayne S.R. Plato in Renaissance England. Dordrecht, 1995.
- Jedin H. History of Council of Trent: 1545—1547 / Transl. from german by D.E. Graf. L., 1961. Vol. I.
- Jelis J. The Child: From Anonymity to Individuality // A History of Private Life. Part III: Passions of the Renaissance / Ed. by R. Chartier, Tr. Goldhammer. Cambridge, 1989.
- Johnson J.N. Life of Thomas Linacre. L., 1835.
- Jones W.R. Lollard and Images: The Defense of Religious Art in Later Medieval England // JHI. 1973. Vol. 34. P. 27—50.
- Jonge H. J. de. Novum Testamentum a Nobis Versum: The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament // Journal of Theological Studies. 1984. Vol. 35. P. 394—413.
- Jonge H. J. de. The Character of Erasmus' Translation of the New Testament // Journal of Medieval and Renaissance Studies. 1984. Vol. 14. P. 81—87.
- Kaminsky H. Pius Aeneas among the Taborites // Church History. 1959. № 28. P. 288—294.
- Kaminsky H. The Hussite Movement in History. Chicago, 1952.
- Kaufman P.I. John Colet and Erasmus' Enchiridion // Church History. 1977. № 46. P. 296—312.
- Kaufman P.I. Review on: Gleason J.B. John Colet. Berkeley, 1989 // Albion: A Quarterly Concerned with British Studies. 1990. Vol. 22. № 4. P. 660—661.
- Kaufman P.I. John Colet's Opus de Sacramentis and Clerical Anticlericalism: the Limitations of "Ordinary Ways" // Journal of British Studies. 1982. Vol. 22. P. 1—22.
- Kaufman P.I. Augustinian Piety and Catholic Reform: Augustine, Colet, and Erasmus. Macon (Georgia), 1982.
- Kaufman P.I. "The Polytyque Church": Religion and Early Tudor Political Culture, 1485—1516. Macon (Georgia), 1986.
- Kierckherer R. Major Currents in Late Medieval Devotion // Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation / Ed. by J. Raitt, B. McGinn. N.Y., 1988. P. 75—108.
- Knecht R.J. The Rise and Fall of Renaissance France, 1483—1610. N.Y., 2001.
- Knight S. The Life of Dr. John Colet, Dean of St. Paul's, in the Reigns of K. Henry VII and K. Henry VIII and Founder of St. Paul's School: With an Appendix Containing Some Account of the Masters and More Eminent Scholars of that Foundation, and Several Original Papers Relating to the Said Life. L., 1724; 2nd ed. — Oxford, 1823.
- Knowles D. Religious Orders in England. Cambridge, 1979. Vol. III. The Tudor Age.
- Kristeller P.O. Supplementum Ficinianum. 2 vols. Firenze, 1937.
- Kristeller P.O. A Thomist Critique Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect // Studies in Renaissance Thought and Letters. Roma, 1993. Vol. III. P.147—172.
- Kristeller P.O. Philosophy of Marsilio Ficino. Groucester (Mass.), 1964.
- Kristeller P.O. Renaissance Thought and Its Sources / Ed. by M. Mooney. N.Y., 1979.
- Kristeller P.O. Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanist Strains. N.Y., 1961.
- Kristeller P.O. Sebastiano Salvini, a Florentine Humanist and Theologian, and a Member of Marsilio Ficino's Platonic Academy // Studies in Renaissance Thought and Letters. Roma, 1993. Vol. III. P. 173—206.
- Lauster J.M. Ficino and a Christian Thinker // Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy / Ed. by M.J.B. Allen, V. Rees, M. David. Leiden—Boston, 2002. P. 45—71.
- Law and Government under the Tudors: Essays Presented to Sir Geoffrey Elton / Ed. by C. Cross, D. Loades. L., 1974.
- Lawson J.S. A Social History of Education in England. L., 1977.
- Leach A.F. English Schools at the Reformation. L., 1896.
- Leach A.F. St. Paul's School before Colet // Archaeologia or Miscellaneous Tracts. Oxford, 1910. Vol. 62. Part I. P. 191—238.
- Leach A.F. The Schools of Medieval England. L., 1915.
- Leclercq J. Influence and Noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages // The Complete Works of the Pseudo-Dionysius / Transl. by C. Luibheid. N.Y., 1987. P. 20—32.
- Lee S. John Colet // Dictionary of National Biography / Ed. by L. Stephen. L., 1887. Vol. XI. P. 321—328.
- Lehmberg S.E. The Reformation Parliament. Cambridge, 1970.

- Lewis C.S. *English Literature in the Sixteenth Century, excluding Drama*. Oxford History of English Literature Series. Oxford, 1954.
- Linacre Studies. *Essays on the Life and Work of Thomas Linacre* / Ed. by F. Maddison, M. Pelling, C. Webster. Oxford, 1977.
- Lochman D. *John Colet* // *Dictionary of Literary Biography* / Ed. by D. Richardson. 1st series. Columbia, 1993. Vol. 132. P. 82—84.
- Lochman D. *Divus Dionysius: Authority, Self, and Society in John Colet's Reading of the Ecclesiastical Hierarchy* // *JHI*. 2007. Vol. 68. № 1. P. 1—34.
- Lochman D. *Colet and Erasmus: The Disputatiuncula and Controversy of Letter and Spirit* // *The Sixteenth Century Journal*. 1989. Vol. 20. P. 77—87.
- Loewenich W. *Von. Martin Luther: The Man and his Work*. Minneapolis, 1986.
- Lollards and Their Influence in Late Medieval England / Ed. by F. Somerset, J.G. Havens and D.G.Pitard. Woodbridge, 2003.
- Lupton D. *History of Modern Protestant Divines*. L., 1637.
- Lupton J.H. *A Life of John Colet, D.D., Dean of St. Paul's, and Founder of St. Paul's School*. L., 1887; 2nd ed. 1909; repr. 2009.
- Lupton J.H. *John Colet, the Founder of St. Paul's School*. L., 1886.
- Lupton J.H. *The Influence of Dean Colet upon the Reformation of the English Church*. L., 1893.
- Mackenzie K.L. *John Colet of Oxford* // *The Dalhousie Review*. 1941. Vol. 21. P. 15—28.
- Mackenzie M.L. *Dame Christian Colet: Her Life and Family*. Cambridge, 1923.
- Maggi A. *In the Company of Demons: Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*. Chicago, 2008.
- Mallet C.E. *History of the University of Oxford*. L., 1924.
- Mansfield B. *Man of His Own: Interpretation of Erasmus c. 1750—1920*. Toronto, 1992.
- Mansfield B. *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations c. 1920—2000*. Toronto, 2003.
- Margery H.S. *Some Humanist Libraries in Early Tudor Cambridge* // *Sixteenth Century Journal*. 1974. Vol. 5. P. 15—34.
- Margolin J.-C. *Humanism in France* // *The Impact of Humanism on Western Europe* / Ed. by A. Goodman. N.Y., 1993. P. 29—57.
- Marriott J.A.R. *The Life of John Colet*. L., 1933.
- Marcel R. *Les decouvertes d'Erasmus en Angleterre* // *Humanisme et Renaissance*. 1952. Vol. XIV. P. 117—123.
- Marcel R. *Marsile Ficin (1433—1499)*. Paris, 1958.
- Marshall P. *Religious Identities in Henry VIII's England*. Aldershot, 2006.
- Marshall P. *The Catholic Priesthood and the English Reformation*. Oxford, 1994.
- Martindale J. *English Humanism: Wyatt to Cowley*. Oxford, 1985.
- Mason A.J. *Lectures on Colet, Fisher, More*. L., 1895.
- Matheson P. *Humanism and Reform Movements* // *The Impact of Humanism on Western Europe* / Ed. by A. Goodman. N.Y., 1993. P. 23—42.
- May J.L. *The Oxford Movement*. L., 1933.
- Mazzocco, A. *Introduction* // *Interpretations of Renaissance Humanism* / Ed. by A. Mazzocco. Leiden—Boston, 2006. P. 1—18.
- McConica J.K. *English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI*. Oxford, 1965.
- McConica J.K. *The Reformation Revisited* // *Canadian Catholic Historical Association Study Sessions*. 1968. Vol. 35. P. 31—56.
- McSheffery Sh. *Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities, 1420—1530*. Philadelphia, 1995.
- McCullough P. *Sermons at Court: Politics and Religion in Elizabethan and Jacobean Preaching*. Cambridge, 1998.
- McDonnell M.F. *The Annals of St. Paul's School*. Cambridge, 1959.
- McDonnell M.F. *The History of St. Paul's School*. L., 1909.
- McGrath A.E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge, 1986.
- McKeough M.J. *The Meaning of the Rationes Seminales in St. Augustine*. Washington, 1926.

- Meyer C.S.* John Colet's Significance for the English Reformation // *Concordia Theological Monthly*. 1963. Vol. 34. P. 410—418.
- Miles L.W.* John Colet and the Platonic Tradition. La Salle (Illinois), 1961.
- Miles L.W.* Platonism and Christian Doctrine: The Revival of Interest in John Colet // *Philosophical Forum*. 1964. Vol. 21. P. 87—103.
- Miles L.W.* Protestant Colet and Catholic More // *Anglican Theological Review*. 1951. Vol. 33. P. 29—42.
- Miner J.N.* The Grammar Schools of Medieval England. A.F. Leach in *Historiographical Perspective*. Montreal and Kingston, 1990.
- Mitchell R.J.* Thomas Linacre in Italy // *EHR*. 1935. Vol. 50. P. 669—678.
- Mohamed F.G.* Renaissance Thought on the Celestial Hierarchies: The Decline of a Tradition? // *JHI*. 2004. Vol. 65. P. 559—582.
- Montecalvo R.* Aeneas Silvius Piccolomini on Austria and Bohemia // Pius II, "el Piu Expeditivo Pontifice": Selected Studies on Aeneas Silvius Piccolomini (1405—1464) / Ed. by Z.R. von Martels, A.J. Vanderjagt. Leiden, 2003. P. 55—86.
- Moorman J.R.H.* The Grey Friars at Cambridge. Cambridge, 1952.
- Morley H.* The Life of Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim. L., 1856. Vol. 1.
- Moynahan B.* William Tyndale. If God Spare My Life: a Story of Martyrdom, Betrayal and the English Bible. L., 2003.
- Muessig C.* Medieval Monastic Preaching. Leiden, 1998.
- Mullett M.A.* The Catholic Reformation. N.Y., 1999.
- Mullinger J.B.* The University of Cambridge from the Earliest Times to the Royal Injunction of 1535. Cambridge, 1877.
- Münch W.* Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte (1450—1555). Berlin, 1931.
- Murphy J.J.* Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance. London—Berkeley, 1981.
- Nauert C.G.* Humanism and the culture of Renaissance Europe: New Approaches to European History. Cambridge, 1996.
- Nauert C.G.* Rethinking "Christian Humanism" // *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*. Leiden, 2009. P. 155—180.
- O'Day R.* The Debate on the English Reformation. L.—N.Y., 1986.
- O'Malley J.W.* Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era. — Cambridge, 2000.
- Ogilvie R.M.* The English Public School. L., 1957.
- Ogilvie R.M.* Latin and Greek. A History of the Influence of the Classics on English Life from 1600 to 1918. L., 1964.
- Olin J.C.* The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola: Reform in the Church, 1495—1540. N.Y., 1990.
- Ong W., Johns A.* Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Orme N.* English Schools in the Middle Ages. L., 1973.
- Orme N.* Medieval Children. New Haven, 2001.
- Orme N.* Medieval Schools from Roman Britain to Renaissance England. New Haven—London, 2006.
- Owst G.R.* Literature and Pulpit in Medieval England: A Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People. Cambridge, 1933.
- Pafort E.* A Group of Early Tudor School Books // *The Library*. 4th Series. 1946. Vol. 26. P. 227—261.
- Parks G.B.* The English Traveler to Italy. Roma—Stanford, 1954. Vol. I. The Middle Ages (to 1525).
- Pasquarello M.* Sacred Rhetoric: Preaching as a Theological and Pastoral Practice of the Church. N.Y., 2005.
- Patrides C.A.* The Cambridge Platonists. Selections. Cambridge, 1980.
- Payne J.B.* Erasmus: Interpreter of Romans // *The Sixteenth Century Journal*. 1971. Vol. 2. P. 1—35.

- Peters R.* Erasmus and the Fathers: Their Practical Value // *Church History*. 1967. Vol. 36. P. 254—261.
- Petrina A.* Cultural Politics in Fifteenth-Century England: the Case of Humphrey, Duke of Gloucester. Leiden, 2004.
- Piepho L.* Holofernes' Mantuan: Italian Humanism in Early Modern England. N.Y., 2001.
- Pincombe M.* Elizabethan Humanism: Literature and Learning in the Later Sixteenth Century. Harlow, 2001.
- Pincombe M.* Some Sixteenth-Century Records of the Words "Humanist" and "Humanitarian" // *Review of English Studies*. 1993. Vol. 44. P. 1—15.
- Pitts J.* Ioannis Pitsei Angli, S. Theologiae Doctoris. Relationum historicarum de rebus Anglicis. Tomus primus. Parisiis, 1619.
- Pius II*, "el Piu Expeditivo Pontifice": Selected Studies on Aeneas Silvius Piccolomini (1405—1464) / Ed. by Z.R. von Martels, A.J. Vanderjagt. Leiden, 2003.
- Po-chia-hsia R.* The World of Catholic Renewal, 1540—1770. Cambridge, 1998 (2nd ed. 2005).
- Porter H.C.* Introduction // *Erasmus and Cambridge: The Cambridge Letters of Erasmus* / Transl. by D.F.S. Thomson with introduction, notes and commentary by H.C. Porter. Toronto, 1963. P. 1—24.
- Porter H.C.* The Gloomy Dean and the Law // *Essays in Modern English Church History in Memory of Norman Sykes* / Ed. by G.V. Bennett and J.D. Walsh. L., 1966. P. 18—43.
- Post R.R.* The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism. Leiden, 1968.
- Pusino I.* Der Einfluss Picos auf Erasmus // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1928. Bd. 46. P. 93—96;
- Rabil A.* Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist. N.Y., 1972.
- Registrum Collegii Exoniensis: Register of the Rectors, Fellows, and Other Members on the Foundation of Exeter College, Oxford. With a History of the College and Illustrative Documents* / Ed. by Ch.W. Boase. Oxford, 1894.
- Reimer T.L.* John Colet, John Donne and Jonathan Swift: Foucault's Epistemes, Metaphors and Limits in Transition from a Religious Perspective. Arlington, 1999.
- Renaudet A.* Érasme et l'Italie. Genève, 1954.
- Renaudet A.* Humanisme et Renaissance: Dante, Pétrarque, Standonck, Érasme, Lefèvre d'Étaples, Marguerite de Navarre, Rabelais, Guichardin, Giordano Bruno. Genève, 1958.
- Renaudet A.* Jean Standonck: Un réformateur catholique avant la réforme. Paris, 1908.
- Renaudet A.* Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517). Paris, 1916.
- Rethinking the Henrician era: Essays on Early Tudor Texts and Contexts* / Ed. by P.C. Herman. Urbana—Chicago, 1994.
- Rex R.* Henry VIII and the English Reformation. L., 1993.
- Rex R.* The Role of English Humanists in the Reformation up to 1559 // *The Education of a Christian Society: Humanism and the Reformation in Britain and the Netherlands* / Ed. by N. Scott Amos, A. Pettegree and H. Van Nierop. Aldershot, 1999. P. 19—40.
- Rex R.* The Theology of John Fisher. Cambridge, 1992.
- Reynold L.D., Wilson N.G.* Scribes and Scholars. Oxford, 1968.
- Rice E.F.* Erasmus and the Religious Tradition, 1495—1499 // *JHI*. 1950. Vol. 11. P. 387—411.
- Rice E.F.* John Colet and the Annihilation of the Natural // *The Harvard Theological Review*. 1952. Vol. 45. № 3. P. 141—163.
- Rice E.F.* The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and His Circle // *Studies in the Renaissance*. 1962. Vol. 9. P. 126—60.
- Roberts P.* Politics, Drama and the Cult of Thomas Becket in the Sixteenth Century // *Pilgrimage: The English Experience from Becket to Bunyan* / Ed. by C. Molins, P. Roberts. Cambridge, 2002. P. 199—237.
- Rudolfi R.* Life of Girolamo Savonarola. / Transl. by C. Grayson. N.Y., 1974.
- Rummel E.* Erasmus' Annotations on the New Testament. Toronto, 1986.
- Rummel E.* The Remains of the Day: Erasmusianism Today // *Rummel E.* Desiderius Erasmus. L.—N.Y., 2006. P. 106—126.

- Rundel D.* On the Difference Between Virtue and Weiss: Humaist Texts in England during the Fifteenth Century // *Courts, Counties and the Capital in the Later Middle Ages* / Ed. by D.E.S.Dunn. Stroud, 1996. P. 181—203.
- Rupp E.G.* Studies in the Making of the English Protestant Tradition (Mainly in the Reign of Henry VIII). Cambridge, 1966 (1st. ed. 1949).
- Russell G.H.* Vernacular Instruction of the Laity in The Later Middle Ages in England: Some Texts and Notes // *Journal of Religious History*. 1962. Vol. 2. Issue 2. P. 102—109.
- Ryan B.T.* John Colet, Heretic? Tyndale's Assertion Reconsidered. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tyndale.org/TJS/6/ryan.html>
- Marshall P., Rylie A.* The Beginnings of English Protestantism. Cambridge, 2002.
- Saarinen R.* Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought. Oxford, 2011.
- Saygin S. Humphrey, Duke of Gloucester (1390—1447) and the Italian Humanists.* Leiden, 2002.
- Scarisbrick J.J.* Henry VIII. Berkeley—Los Angeles, 1968.
- Scarisbrick J.J.* The Reformation and the English People. Oxford, 1984.
- Scheepsma W.* Medieval Religious Women in the Low Countries: The "Modern Devotion". The Canonesses of Windesheim, and their Writings / Transl. by D.F. Johnson. Cambridge, 2004.
- Schirmer W.F.* Der Englische Frühhumanismus. Ein Beitrag zur Englischen Literaturgeschichte der 15 Jahrhundert. Leipzig, 1931.
- Schmaus M.* Dogma: The Church As Sacrament. N.Y., 2004. Vol. 5.
- Scholem G.* Major Trends in Jewish Mysticism. Jerusalem, 1974.
- Schrodter W.* Commentary of the Occult Philosophy of Agrippa. Berlin, 2000.
- Schwarz W.* Principles and Problems of Biblical Translation. Cambridge, 1955.
- Seaborn M., Lowe R.* The English School: Its Architecture and Organization. L., 1971. Vol. I. 1370—1870.
- Seebohm F.* The Oxford Reformers of 1498: A History of the Fellow-Work of John Colet, Erasmus and Thomas More. L., 1867; 2nd ed. 1869.
- Seebohm F.* The Spirit of Christianity, an Essay on the Christian Hypothesis. L., 1916.
- Sevenster J.N.* Paul and Seneca. Leiden, 1961.
- Shahar S.* Childhood in the Middle Ages. L., 1990.
- Shaw W.H.* Introductory Lectures on Oxford Reformers: Colet, Erasmus and More, delivered in Philadelphia in 1893 under the auspices of the American Society for the Extension of University Teaching. Philadelphia, 1893.
- Shepherd W.* The Life of Poggio Bracciolini. L., 1832.
- Simon J.* The Reformation and the English Education // *Past and Present*. 1957. April 11. P. 48—65.
- Simon J.* Education and Society in Tudor England. L., 1966.
- Simpson W.S.* A Newly-Discovered Manuscript Containing Statutes Compiled by Dean Colet for the Government of Chantry Prists and Other Clergy of St. Paul's // *Archaeologia*. 1890. Vol. 52. P. 144—174.
- Smith H.M.* Pre-Reformation England. L., 1938.
- Spencer H.L.* English Preaching in the Late Middle Ages. Oxford, 1993.
- Spufford M.* The World of Rural Dissenters: 1520—1725. Cambridge, 1995.
- Stauffer D.A.* English Biography before 1700. Cambridge, 1930.
- Stendahl K.* The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West // *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia, 1983.
- Sterry W.* The Eton College Register (1441—1698). L., 1943.
- Stinger Ch.L.* Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386—1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance. N.Y., 1977.
- Surtz E.S.J.* "Oxford Reformers" and Scholasticism // *Studies in Philology*. 1950. Vol. XLVII. № 4. P. 547—556.
- Sutton A.F.* The Mercery of London. Trade, Goods and People. 1130—1578. L., 2005.
- Swanson R.N.* Catholic England: Faith, Religion and Observance before the Reformation. Manchester, 1993.
- Swanson R.N.* Church and Society in Late Medieval England. Oxford, 1989.
- Tajfel H., Turner J.C.* The Social Identity Theory of Inter-Group Behavior // *Psychology of*

- Intergroup Relations / Ed. by S. Worchel, L.W. Austin. Chicago, 1986. P. 7—24.
- Tanner N. Penances Imposed on Kentish Lollards by Archbishop Warham, 1511—1512 // *Lollardy and the Gentry in the Late Middle Ages* / Ed. by M. Aston and C. Richmond. N.Y., 1997. P. 229—249.
- Taylor L.J. The Influence of Humanism on Post-Reformation Catholic Preachers in France // *Renaissance Quarterly*. 1997. Vol. 50:1. P. 115—130.
- The Cambridge Companion to English Literature, 1500—1600 / Ed. by A.F. Kinney. Cambridge, 2000.
- The Cambridge Companion to Renaissance Humanism / Ed. by J. Kraye. Cambridge, 1996.
- The Encyclopaedia and Dictionary of Education / Ed. by F. Watson. L., 1921. Vol. 1—2.
- The English Reformation Revised / Ed. by C. Haigh. Cambridge, 1990.
- The History of the University in Europe / Ed. by W. Rüegg, H. de Ridder Symoens. Cambridge, 2003. Vol. I. University in the Middle Ages.
- The Impact of the English Reformation 1500—1640 / Ed. by P. Marshall. L., 1997.
- Thomas A. A Blessed Shore: England and Bohemia from Chaucer to Shakespeare. Ithaca (N.Y.), 2007.
- Thomson D.F. Erasmus and Cambridge. The Cambridge Letters of Erasmus. Toronto, 1963.
- Thompson D.F. Erasmus and Paris // *Classical Heritage in France* / Ed. by G.N. Sandy. Leiden, 2002. P. 109—136.
- Thompson D.F. The Latinity of Erasmus // *Erasmus* / Ed. by T.A. Dorey, M.M. Phillips. L., 1970. P. 115—138.
- Thomson J.A.F. The Later Lollards, 1414—1520. Oxford, 1965.
- Thomson J.A.K. The Classical Background of English Literature. L., 1948.
- Thompson J.W. A History of Historical Writing. N.Y., 1942.
- Todd M. Christian Humanism and the Puritan Social Order. Cambridge, 1987.
- Todd M. Reformation to Revolution: Politics and Religion in Early Modern England. L., 1995.
- Tracy J.D. Erasmus. The Growth of a Mind. Genève, 1972.
- Trapp J.B. Dame Christian Colet and Thomas More // *Moreana*. 1967. Vol. 15—16. P. 103—114.
- Trapp J.B. John Colet, his Manuscripts and Ps-Dionysius // *Classical Influences on European Culture, A.D. 500—1500: Proceedings of an International Conference Held at King's College, Cambridge, April 1969* / Ed. by R.R. Bolgar. London, 1976. P. 205—221.
- Trapp J.B. John Colet and the Hierarchies of the Pseudo-Dionysius // *Religion and Humanism* / Ed. by K. Robbins. Oxford, 1981. P. 127—148.
- Trapp J.B. Pieter Meghen, scribe and courier // *Erasmus in English*. 1981—1982. Issue XI. P. 28—35.
- Trapp J.B. Erasmus, Colet and More. The Early Tudor Humanists and Their Books. L., 1991.
- Trapp J.B. Erasmus and William Grocyn // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1996. Vol. 39. P. 297—300.
- Trapp J.B. John Colet // *The Oxford Dictionary of National Biography in Association with the British Academy: From the Earliest Times to the Year 2000* / Ed. by H.C.G. Matthew and B. Harrison. Oxford, 2004. P. 601—609.
- Trinkaus Ch. The Problem of Free Will in the Renaissance and Reformation // *JHI*. 1949. Vol. 10. № 1. P. 51—62.
- Troel E.P. Paul and the Stoics. Edinburgh, 2000.
- Wakelin D. Humanism, Reading, and English Literature, 1430—1530. Oxford, 2007.
- Walker D.P. Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. L.—N.Y., 2003.
- Warneke S. Images the Educational Traveller in Early Modern England. Leiden, 1995.
- Watson F. The English Grammar School to 1660: Their Curriculum and Practice. L., 1908. (2nd ed. 1968).
- Watson F. The Old English Grammar Schools. Cambridge, 1969.
- Webb J. The Occult Underground. L., 1974.
- Wenz G. Friedrich Immanuel Niethammer (1766—1848): Theologe, Religionsphilosoph, Schulreformer und Kirchenorganisator. München, 2008.
- Weiss R. Humanism in England during the XVth century. Oxford, 1941.
- Weiss R. Learning and Education in Western Europe from 1470—1520 // *The New Cambridge Modern History* / Ed. by G.R. Potter and D. Hay. Cambridge, 1957. Vol. I. The Renaissance 1493—1520. P. 95—126.

- Weiss R. The Spread of Italian Humanism. Hutchinson, 1964.
- Wenzel S. Latin Sermon Collections from Medieval England: Orthodox Preaching in the Age of Wyclif. Cambridge, 2005.
- White H.C. The Tudor Books of Private Devotion. Madison, 1951.
- Wilberding E.A. Defense of Dionysius the Areopagite by Rubens // JHI. 1991. Vol. 52. P. 19—34.
- Wind E. The Christian Democritus // Journal of the Warburg Institute. 1937. Vol. I. № 2. P. 180—182.
- Wood A. Athenae Oxoniensis / New ed. E. Stradling. L., 1813. Vol. I.
- Wooding L. Rethinking Catholicism in Reformation England. Oxford, 2000.
- Woodward W.H. Desiderius Erasmus Concerning the Aim and Method of Education. Cambridge, 1904.
- Woodward W.H. Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators. Toronto, 1996.
- Woodward W.H. Studies in Education during the Age of Renaissance, 1400—1600. Cambridge, 1906; repr. N.Y., 1967.
- Woolfson J. Introduction // Reassessing Tudor Humanism / Ed. by J. Woolfson. Basingstoke—N.Y., 2002. P. 1—21.
- Woolfson J. Padua and the Tudors: English Students in Italy, 1485—1603. Cambridge, 1998.
- Worstbrock Fr.J. Piccolomini, Aeneas Silvius (Papst Pius II) // Die Deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexicon / Hrsg. von K. Ruh et al. Berlin, 1989. S. 634—669.
- Zeeveld W.G. Foundations of Tudor Policy. Cambridge, 1948.
- Zeman J.K. The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia. Hague-Paris, 1969.
- Аникст А.А. Джон Мильтон // Мильтон Д. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец / Пер., вступ. ст. А. Аникста; прим. И. Одаховской. М., 1976.
- Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию / Пер. с англ. В.А. Самойлова. СПб., 2003.
- Асмолов А.Г. Психология индивидуальности: методологические основы развития личности в историко-эволюционном процессе. М., 1986.
- Баткин Л.М. Очерки из истории итальянского Возрождения: Очерк третий: Странные христиане // Наука и религия. 1969. № 6. С. 66—72.
- Баткин Л.М. Итальянское Возрождение и религия // Одиссей. Человек в истории: Картина мира в народном и ученом сознании. М., 1994. С. 109—159.
- Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в Средние века. Очерки демографической истории Франции. М., 1991.
- Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1904—1906. Т. 1—2.
- Вейш Я.Я. Религия и церковь в Англии. М., 1976.
- Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. М., 2004.
- Володарский В.М. Спор Эразма и Гуттена // Эразм Роттердамский и его время. М., 1989. С. 137—148.
- Гатри Д. Введение в Новый Завет. СПб., 1996.
- Голенищев-Кутузов И.Н. Романские литературы. Статьи и исследования. М., 1975.
- Горфункель А.Х. Гуманизм—Реформация—контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация. М., 1981. С. 7—19.
- Григорьева И.Л. Античные источники антропологических представлений Эразма Роттердамского // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 126—131.
- Григорьева И.Л. Значение Парижского периода в формировании взглядов Эразма // Эразм Роттердамский и его время. М., 1989. С. 37—47.
- Григорьева И.Л. Оксфордский гуманизм рубежа XV—XVI вв. и контакты с ним Эразма // Университеты Западной Европы. Средние века. Возрождение. Просвещение. Иваново, 1990. С. 80—94.
- Григорьева И.Л. Эразм Роттердамский и духовная культура Нидерландов XIV—XV вв. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.krotov.info/history/16/1500/grigoryeva.htm>.
- Грин Дж. Краткая история английского народа. / Пер. с англ. Н.Н. Шамонова. М., 1898. Вып. 2.
- Девятайкина Н.И. Петрарка и религиозно-философская жизнь эпохи. (Некоторые наблюдения) // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М., 1997. С. 21—27.

- Десятыйкина Н.И. Петрарка как философ и полемист // *Петрарка Ф. Сочинения философовские и полемические*. М., 1998. С. 3—57.
- Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. С.В. Пахомова. СПб., 2000.
- Евсеев В.А. О финансировании школьного образования в английских городах эпохи Тюдоров // *Евсеев В.А. Очерки по истории английского города раннего Нового времени*. Иваново, 2010. С. 142—152.
- Егорова Л. Христианство и стоицизм. [Электронный ресурс]. Режим доступа: // <http://lilia-egorova.boom.ru/Christstoic.html>.
- Ерохин В.Н. Методологические подходы к изучению истории религиозной Реформации в Англии в современной британской историографии. Нижневартовск, 2008.
- Ерохин В.Н. Становление англиканской церкви в XVI—первые десятилетия XVII веков в освещении современной британской историографии. Нижневартовск, 2009.
- Забугин В.Ю. Юлий Помпоний Лэт. Критическое исследование. СПб., 1914.
- Зарецкий Ю.П. Воспоминания о детстве в эпоху Возрождения, Реформации и Контрреформации // *Память детства. Западноевропейские воспоминания о детстве от поздней античности до раннего Нового времени (III—XV вв.)* / Сост. и отв. ред. В.Г. Безрогов. М., 2001.
- Золотов В.И. Общество и власть в позднесредневековой Англии XV века. Брянск, 2010.
- Ивонин Ю.Е. О характере реформации Генриха VIII // *Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества*. Л., 1980. Вып. 3. С. 83—93.
- Исаенко А.В. Английская королевская реформация XVI века. Орджоникидзе, 1982.
- История через личность. Историческая биография сегодня / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2005.
- Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. Г. Дашевского. М., 2000.
- Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. М., 1992.
- Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках. СПб., 1997.
- Касаткин А.А. Культ латыни в эпоху Возрождения. (Генезис и исход) // *Культура эпохи Возрождения*. Л., 1986. С. 36—41.
- Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М., 2008.
- Кузнецов Е.В. Движение лоллардов в Англии (конец XIV—XV вв.) // *Ученые записки Горьковского государственного университета. Историческая серия*. 1971. Вып. 96. С. 25—286.
- Кузнецов Е.В., Щелокова Н.В. Гуманизм и ересь в позднесредневековой Англии (в поисках точек соприкосновения) // *Политическая жизнь Западной Европы: Античность, Средние века, Новое время*. Межвуз. сб. науч. тр. Арзамас, 2005. Вып. 4. С. 39—41.
- Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М., 1997.
- Культура эпохи Возрождения и Реформация / Под ред. В.И. Рутенбурга. Л., 1981.
- Лемэтр Н. Католики и протестанты: религиозный раскол XVI века в новом освещении // *Вопросы истории*. 1995. № 10. С. 44—53.
- Логутова М.Г. Истоки и организационные формы «нового благочестия» // *СВ*. 2000. № 61. С. 225—253.
- Логутова М.Г. Значение «Devotio Moderna» («Нового благочестия») для Северного Возрождения и Реформации // *Культура Возрождения и Средние века*. М., 1993. С. 63—72.
- Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика. М., 2009.
- Микляева А.В., Румянцева П.В. Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования. СПб., 2008.
- Московичи С. Век толп: Исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр., предисл. А.В. Брушлинского. М., 1996.
- Немилов А.Н. Эразм и Северное Возрождение // *Эразм Роттердамский и его время* / Под ред. Л.С. Чиколини. М., 1989. С. 9—19.
- Немилов А.Н. Специфика гуманизма Северного Возрождения. (Типология и периодизация) // *Типология и периодизация культуры Возрождения* / Под ред. В.И. Рутенбурга. М., 1978. С. 39—51.
- Николаева Н.И. Гуманистическая школа Витторино да Фелтре // *Гуманистическая мысль, школа и педагогика эпохи Средневековья и начала Нового времени*. М., 1990. С. 48—58.

- Осиновский И.Н. Томас Мор. М., 1974.
- Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978.
- Осиновский И.Н. Гуманизм и Реформация в Англии в первой трети XVI века // Культура эпохи Возрождения и Реформация / Под ред. В.И. Рутенбурга. Л., 1981. С. 218—226.
- Осиновский И.Н. «Энхиридион» Эразма и некоторые особенности его интерпретации в тюдорской Англии // Эразм Роттердамский и его время / Под ред. Л.С. Чиколлини. М., 1989. С. 185—196.
- Осиновский И.Н. Эразм Роттердамский и Томас Мор. Из истории ренессансного христианского гуманизма. М., 2006.
- Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М., 1964.
- Петров М.Т. Проблема Возрождения в советской науке. Спорные вопросы региональных ренессансов. Л., 1989.
- Петрова М.С. Грамматическая наука в поздней Античности и в Средние века: *Arts minor* Доната // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / Под ред. Л.П. Репиной и В. И. Уколовой. М., 1999. Вып. 1. С. 295—334.
- Ревякина Н.В. Античные источники итальянской гуманистической педагогики XV в. // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 66—79.
- Ревякина Н.В. Христианские истоки гуманистической мысли Италии XIV—XV вв. // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М., 1997. С. 14—20.
- Ревякина Н.В. Человек в гуманизме итальянского Возрождения. Иваново, 2000.
- Репина Л.П. «Новая историческая наука» и социальная история. Изд. 2-е. М., 2009.
- Репина Л.П. «Персональная история»: биография как средство исторического познания // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. М., 1999. Вып. 2. С. 16—100.
- Репина Л.П. От «истории одной жизни» к «персональной истории» // История через личность: Историческая биография сегодня / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2010. С. 55—74.
- Рутенбург В.И. Титаны Возрождения. Л., 1976.
- Рутенбург В.И. Возрождение и религия (в связи с периодизацией эпохи) // Типология и периодизация культуры Возрождения / Под ред. В.И. Рутенбурга. М., 1978. С. 19—23.
- Рухлякина Т.М. Идеи воспитания в английском гуманизме второй трети XVI века: Автореф. дисс. ... к.и.н. М., 1998. .
- Рухлякина Т.М. Колет Джон // Культура Возрождения: Энциклопедия. В 2-х томах / Под ред. Н.В. Ревякиной и О.Ф. Кудрявцева. М.: РОССПЭН, 2007. Т. 1. С. 799—800.
- Садов А.И. Древнехристианский церковный писатель Лактанций. СПб., 1895.
- Сапрыкин Ю.М. От Чосера до Шекспира: этические и политические идеи в Англии. М., 1985.
- Сапрыкин Ю.М. Эдмунд Дадли и его идеи реформы церкви в Англии // Культура эпохи Возрождения и Реформация. М., 1981. С. 211—218.
- Серегина А.Ю. Политическая мысль английских католиков второй половины XVI—начала XVII вв. СПб., 2006.
- Сказкин С.Д. Возрождение, гуманизм, и Реформация // Сказкин С.Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в Средние века. М., 1981. С. 175—187.
- Смирнова Н.А. Реформация в Англии и деятельность Томаса Кранмера в первой половине XVI в. Автореф. дисс. ... к.и.н. М., 1990.
- Соколов В.В. Философское дело Эразма из Роттердама // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 5—68.
- Соловьева Т. Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии. Причины англиканской «Контрреформации» // Альфа и Омега. 2000. № 3 (25). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/025/025-solov.htm>.
- Софронова Л.В. Эразмова биография Колета // Проблемы английской истории / Межвуз. сб. науч. тр. Н. Новгород, 1992. С. 85—96.
- Софронова Л.В., Кузнецов Е.В., Осиновский И.Н. Джон Колет и лолларды // Проблемы английской истории. Межвуз. сб. науч. тр. Н. Новгород, 1996. С. 55—63.
- Софронова Л.В. Почему в Англии победила Реформация? (Новое «ревизионистское» течение в британской историографии) // Историческая мысль и историческое знание. Брянск, 1997. С.50—66.

- Софронова Л.В. Джон Колет и “*devotio moderna*” // Проблемы истории и творческое наследие профессора Н.П. Соколова. Н. Новгород, 1998. С. 94—100.
- Софронова Л.В. Проблема войны и мира в трудах «оксфордских реформаторов» Т. Мора, Эразма, Д. Колета // Англия и Европа: проблемы истории и историографии. Межвуз. сб. науч. тр. Арзамас, 2000. С. 149—156.
- Софронова Л.В. Завещания Д. Колета: к вопросу об идейных предпосылках английской Реформации // История и историография: Зарубежные страны. Межвуз. сб. науч. тр. Брянск, 2001. Вып. 10. С. 45—48.
- Софронова Л.В. Античное наследие в культуре Возрождения: рецепция классической латыни в грамматической школе св. Павла // Иресиона. Античный мир и его наследие. Белгород, 2002. Вып. 2. С. 175—187.
- Софронова Л.В. Герметизм и две версии ренессансного учения о единстве древности // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира: Сб. статей / Под ред. Э.Д. Фролова. СПб., 2002. С. 275—287.
- Софронова Л.В. Проблема интеллекта—воли в переписке Д. Колета и М. Фичино // Проблемы источниковедения всеобщей истории. Белгород, 2002. Часть 1. С. 96—103.
- Софронова Л.В. Эразм Роттердамский. «О способе обучения, а также чтения и толкования авторов» / Пер. и коммент. // Из истории античного общества: Межвуз. сб. науч. тр. Н. Новгород, 2003. С. 177—185.
- Софронова Л.В. Грамматическая школа св. Павла: диалог традиции и новаторства в педагогической концепции «христианского гуманизма» // Актуальные проблемы исторической науки и творческое наследие С.И. Архангельского. Материалы Всероссийской конференции. Н. Новгород, 2005. С. 106—120.
- Софронова Л.В. К проблеме античного наследия в «христианском гуманизме» Северного Возрождения (Дж. Колет, Эразм Роттердамский) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия «История». Н. Новгород, 2005. Вып. 1 (4). С. 49—59.
- Софронова Л.В. К проблеме философских истоков «христианского гуманизма»: корреспонденция Фичино и Колета // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». Н. Новгород, 2006. Вып. 1. С. 599—606.
- Софронова Л.В. Квантитативные методы в британской историографии Реформации // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. «История». СПб., 2008. Вып. 1. С. 220—228.
- Софронова Л.В. Искушение квантификации: проблема антиклерикализма тюдоровского общества в британской историографии 1970—начала 1990-х годов // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / Отв. ред. Л.П. Репина. М., 2008. Вып. 24. С. 304—327.
- Софронова Л.В. Джон Колет. Опыт реставрации образа христианского мыслителя ренессансной эпохи. Н. Новгород, 2009.
- Софронова Л.В. «Соборная проповедь» Колета — дорога к утраченному идеалу // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. «История». СПб., 2009. Вып. 1. С. 179—189.
- Софронова Л.В. Джон Колет о допустимых прерогативах папства: епископалистский взгляд на реформу церкви // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «История. Политология. Экономика. Информатика». № 9 (64). Белгород, 2009. Вып. 11. С. 45—50.
- Софронова Л.В. Реформа церкви накануне Реформации: “*Oratio habita ad clericum*” Джона Колета // Альманах по истории Средних веков и раннего Нового времени. Н. Новгород, 2009. Вып. 1. С. 84—104.
- Софронова Л.В. Эразм о Джоне Колете и Жане Витрие: собирательный образ «христианского гуманиста» // Средние века. М., 2010. Вып. 71 (1—2). С. 242—266.
- Софронова Л.В. «Соборная проповедь» Джона Колета: реформа, Реформация, христианский ренессанс // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / Отв. ред. Л.П. Репина. М., 2010. Вып. 30. С. 69—89.
- Софронова Л.В. Экзегетика Эразма и Джона Колета в застольных спорах в Оксфорде (1499 г.) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «История. Политология. Экономика. Информатика». № 19 (20). Белгород, 2010. Вып. 16. С. 64—73.

- Софронова Л.В. Джон Колет и экзегетика Эразма // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия «История». Н. Новгород, 2010. Вып. 3 (1). С. 223—232.
- Софронова Л.В. «Клирик из Лондонской епархии». К проблеме идентификации христианского мыслителя английского Возрождения // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории / Отв. ред. Л.П. Репина. М., 2012. Вып. 38. С. 174—221.
- Социальная идентификация личности / Отв. ред. В.А. Ядов. В 2 кн. М., 1993.
- Сперанский Н.В. Очерки по истории народной школы в Западной Европе: Возникновение народной школы. Строй западноевропейского образования в Средние Века. М., 1896.
- Стам С.М. Гуманизм и церковно-реформационная идеология // Культура эпохи Возрождения и Реформация. М., 1981. С. 29—39.
- Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
- Фойгт Г. Возрождение классической древности или первый век гуманизма. СПб., 1884—1885. Т. 1—2.
- Хёйзинга Й. Эразм // Хёйзинга Й. Культура Нидерландов в XVII вв. Эразм. Избранные письма. Рисунки / Сост., пер. с нидерл. и предисл. Д. Сильвестрова. СПб., 2009. С. 203—472.
- Херманн Х. Савонарола: Еретик из Сан-Марко. М., 1982.
- Цветков П.И. Аврелий Пруденций. М., 1890.
- Ченти Т.С. Джироламо Савонарола. Жизнеописание. Молитвы из темницы. М., 1998.
- Чернова Л.Н. Правящая элита Лондона XIV—XV вв.: олдермены к контексте экономической, социальной и политической практики. Саратов, 2005.
- Черняк И.Х. Гуманизм эпохи Возрождения и христианская мысль древности // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 27—39.
- Черняк И.Х. Библейская филология Лоренцо Валлы и эразмов перевод Нового Завета // Эразм Роттердамский и его время. М., 1989. С. 59—66.
- Черняк И.Х. Культура Возрождения и проблема гуманистической религиозности // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М., 1997. С. 5—13.
- Чертов О.В. Гуманизм «оксфордских реформаторов»: Джон Колет, Эразм Роттердамский, Томас Мор. Дисс. ... к.ф.н. Л., 1988.
- Штаерман Е.М. «Сентенции» Публилия Сира и «Моральные дистихи» Дионисия Катона // ВДИ. 1981. № 4. С. 219—227.
- Щербаков М.А. Модель уровней самоидентификации. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.ipd.ru/articles/ident_article.shtml
- Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ. А.В. Толстых. М., 2006.
- Ядов В.А. Социальная идентификация в кризисном обществе // Социологический журнал. 1994. № 1. С. 35—52.
- Эразм Роттердамский и его время. М., 1989.

Список сокращений

- ВДИ — Вестник древней истории
СВ — Средние века
АСМС — Acts of Court of the Mercers' Company, 1453—1527 / Ed. by L. Lyell, Fr.D. Watney. Cambridge, 1936.
CWE — The Collected Works of Erasmus / Transl. and ed. by R.A.B. Mynors, D.F.S. Thomson, P.G. Bietenholz, W.K. Ferguson, J.K. McConica. Toronto, 1974—.
CE — Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation. 3 vols. Toronto, 1985—1987.
EDE — The Encyclopaedia and Dictionary of education / Ed. by F. Watson. L., 1921. Vol. II.
EHR — English Historical Review
JHI — Journal of the History of Ideas
OE — Erasmus Desiderius. Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami / Ed. by P.S. Allen, H.M. Allen, H. W. Garrod. 12 vols. Oxford, 1906—1958. Римские цифры обозначают номер тома.
PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.P. Migne 165 vols. Paris, 1857—1866.
PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J.P. Migne. 221 vols. Paris, 1844—1855.
Vitae — Erasmus Roterodamus to Jodocus Jonas (Anderlecht, 13.06.1521) // OE. IV. 1922. P. 507—527. Ep. 1211. Первое число означает страницу, второе — строку.

Указатель имен

- Августин Аврелий 17, 27, 28, 58, 59, 80, 161, 163, 165, 171–173, 219, 255, 256, 260, 291, 293–295, 335, 392–394, 404
Августин Корнелис 74
Авель 258, 367
Аверинцев Сергей Сергеевич 25
Аверроэс 182
Авраам 298, 301
Агрикола Родольф 110
Агриппа Неттесхеймский 46, 101
Агриппа II 212
Адамс Роберт 61
Акила (Деян.) 246, 247
Александр VI Борджиа 41, 125, 314
Алкуин 108, 167, 281
Аллен Перси Стаффорд 13, 14, 28, 92, 123–125, 236, 254, 354, 356, 384, 387
Аллен Хелен Мери 13
Альфред Великий 108, 112
Амброджио Траверсари 138, 317
Амвросий Медиоланский 27, 161, 163, 171, 180, 260, 261, 279
Амербах Бонифаций 98, 100
Анаксагор 171
Андреа Аммоний 362, 383, 387
Аникст Александр Абрамович 78, 420
Ансельм Кентерберийский 162, 164, 342
Антонец Екатерина Владимировна 107
Антонио Пуччи 244
Антуан Бергский 243, 253
Аполлон 194, 209, 211
Аристей (ПсевдоАристей) 162, 166, 167
Аристобул 212
Аристотель 110, 115, 122, 129, 171, 178, 179, 182, 207, 208
Аристофан 276
Армстронг Артур Хилари 170, 420
Арнольд Джонатан 32, 69, 347, 351, 374, 375
Арриан Флавий 169
Арьес Филипп 100, 105, 108
Асмолов Александр Григорьевич 127, 420
Афанасий Великий 138
Афонасин Евгений Васильевич 404
Балакин Василий Дмитриевич 405
Баллок Генри 115
Баптиста Мантуан 16, 162, 172, 173, 278, 282
Барбаро Эрмолао 129
Барклай Александр 70
Барнс Роберт 30
Бáрон Ганс 53
Батайон Марсель 60
Баткин Леонид Михайлович 83, 84, 420
Батлер Джон 364
Батт Якоб 253
Беда Достопочтенный 120
Беца Теодор 134
Безрогов Виталий Григорьевич 100, 421
Бейл Джон 30, 31, 34, 112, 331
Бекет Томас 369, 104, 333
Бернар Клервоский 140, 332, 366
Бернар Шартрский 140
Бёрчер Томас 116
Бессмертный Юрий Львович 100, 101, 420
Болдок Ральф де 346, 347, 351
Болдуин Томас Уайтфилд 272
Боулгер Роберт Ральф 54
Бозий Гектор 240
Брагина Лидия Михайловна 9, 86, 129, 151, 209, 221, 257, 404, 405
Брайгден Сьюзен 69, 365
Браманте Донато 166
Браун Джон 385
Браун Клемент 384
Браччо Мартелли 221
Браччолини Поджо 15–17, 228, 234, 404
Бриджетт Томас Эдвард 48
Брикот Эдмунд 355
Бринкли Ричард 118
Брисонне Гийом 137, 140
Бруни Леонардо 16, 17, 117, 228, 234, 404
Бруно Джордано 129, 138, 179, 421
Брушлинский Андрей Владимирович 421
Брэдшоу Брендан 71
Брэндон Фрэнсис 102
Буркхардт Якоб 10, 52, 81, 420
Буцер Мартин 105
Буш Дуглас 10, 56
Бюде Гийом 73, 134, 136
Вайс Джон 54
Валла Лоренцо 17, 51, 52, 82, 107, 139, 140, 266, 267, 316, 404, 424
Варади Янош (Иоанн Панноний) 202
Варнава 245
Варрон Марк Теренций Реатинский 162, 168, 225
Вартон Генри 36
Василий Великий 138, 171, 180, 221, 279
Василик Владимир Владимирович 171
Ватсон Фостер 54
Веджо Маттео 84
Вейш Ян Янович 44, 420
Венера 200, 208
Вергилий Полидор 28, 34, 98, 99, 112, 113, 115, 119, 159, 275

- Вергилий Публий Марон 17, 128, 147, 162, 167, 172, 259, 277, 278, 281–284, 404
 Веста 194
 Виклиф Джон (Иоанн) 16, 37, 43, 114, 226, 227, 232, 353, 364, 367, 380
 Виллари Паскуале 132, 174, 202, 420
 Вильдье Александр 106, 115, 272
 Вимпфелинг Якоб 63, 73
 Виноградов Павел Гаврилович 43
 Виссарион кардинал 136, 172, 272
 Вителли Корнелио 123, 274
 Витре Пьер 270
 Витрие Жан (Витрарий Иоанн) 11, 23, 24, 26–28, 46, 51, 161, 163, 165, 405, 423
 Виттингтон Роберт
 Витторино да Фельтре 17, 84, 172, 272, 404, 421
 Владислав II Ягеллон 225
 Володарский Всеолод Матвеевич 10, 83, 420
 Вотиций Лоренс 236
 Вотчель Андрей Вячеславович 223
 Вудвард Уильям Харрисон 54
 Вудинг Люси 71
 Гавриил 194, 294
 Гаген Робер 16, 51, 135–137, 140, 141
 Газа Теодор 129, 276
 Гален 122
 Гамалиил 29, 46, 386
 Ганторп Джон 120
 Ганэ Жермен де 134, 217
 Гарэн Эудженио 55
 Гаскет Фрэнсис Эйден 49
 Гаспаров Михаил Леонович 405
 Гатри Дональд 245, 420
 Гауэр Джон 166
 Гварино да Верона 120
 Гегий Александр 110
 Гейде Марианна Марковна 182, 405
 Гейл Ф. 174
 Генрих I Боклерк 342
 Генрих II Плантагенет 104
 Генрих VI Ланкастер 114
 Генрих VII Тюдор 19, 93, 94, 102, 116, 122, 125, 347
 Генрих VIII Тюдор 7, 18, 30, 38, 41, 47, 62, 86, 122, 155, 329, 331, 388, 421
 Генрих Бергский 157, 243
 Георгий Трапезундский 136
 Гераклит 162, 166, 167, 211, 212
 Гермес Трисмегист 117
 Геродот 277
 Гилдуин 139
 Гиппократ 122, 211
 Глизон Джон 11, 12, 36, 67, 68, 93–95, 97, 119, 131, 152, 153, 158, 167, 173, 175, 220, 225, 240, 241, 246, 252, 255, 265, 329, 331, 332, 347, 348, 357–359, 365, 371, 372, 377, 378, 398
 Голенищев–Кутузов Илья Николаевич 120, 420
 Гомер 122, 277, 283
 Гораций 275, 277, 281–284
 Горфункель Александр Хаимович 81–83, 420
 Грант Эдуард 276
 Графтон Ричард 17
 Грациано Франческо 162
 Грей Генрих 102
 Грей Джейн 102
 Грей Томас 120, 269, 270
 Григорий Великий 260
 Григорий Назианзин 152
 Григорий Нисский 171
 Григорий Турский 139
 Григорьева Инна Львовна 16, 82, 85, 86, 110, 136, 140, 241, 257, 269, 405, 420
 Грин Джон 45, 420
 Грэфтон Энтони 72
 Губер Петр Константинович 16, 406
 Гуго из Флёр 17, 164, 246
 Гуго Сен–Викторский 140
 Гуковский Матвей Александрович 16, 17, 228, 404
 Гуревич Арон Яковлевич 88
 Гутнова Евгения Владимировна 43
 Гуттен Ульрих фон 83, 420
 Д'Этабль Лефевр 16, 63, 73, 136–140, 142, 222, 246, 316, 392
 Д'Альтон Крейг 66
 Дагдейл Уильям 35, 347
 Дамо 178
 Данкастер Уильям 24
 Данте Алигьери 17, 105, 162, 203, 404
 Дарк Сидней 49, 132
 Даулинг Мария 72
 Дашевский Григорий 129, 421
 Де ла Гарандери Мари Мадлен 134
 Девятайкина Нина Ивановна 85, 420
 Дезмарэ Жан 156
 Делойне Франсуа 134
 Делюмо Жан 103
 Демокрит 162, 166, 167, 171, 207, 208, 211, 212
 Демосфен 277
 Джардин Лиза 72
 Джейн Сирз Рейнольд 13, 58, 59, 112, 131, 133, 138, 145, 150, 162, 171, 186, 189, 191, 192, 197, 204, 205, 213, 216, 301
 Джерротт Кэтрин. 148, 165, 247, 297
 Джеффри Томас 364, 380, 381
 Джуэл Джон 31, 32
 Диккенс Артур Джеффри 47, 74
 Диомед 272
 Дионисий Ареопагит (Псевдо–Дионисий) 12, 17, 27, 31, 59, 60, 75, 91, 96, 102, 124, 134, 137–140, 158, 161, 162, 177–179, 196, 200, 202, 221, 228, 229, 233, 264, 288, 301, 309, 315–318, 320, 323, 325, 338, 369, 375, 376, 404
 Дионисий Парижский 139

- Доддс Эрик Робертсон 214, 420
 Доджет Джон 116, 117
 Доле Этьен 134
 Домициан император 169
 Донат Элий 105, 106, 272, 422
 Дорн Д. 276
 Дорп Мартин 16, 154,
 Драйнгенберг Людвиг 105
 Драммонд Роберт 23
 Дуранд Гильом, Младший 17, 327
 Дуранд Гильом, Старший 17, 162, 164
 Дьюхэмел П. Альберт 57
 Дьячетто Франческо 207
 Еврипид 277
 Евсевий Кесарийский 17, 221
 Евсеев Владимир Александрович 87, 420
 Евтихий 263
 Ездра 178
 Елеазар 167
 Ерохин Владимир Николаевич 47, 64, 87, 420
 Ефрем Сириянин 171
 Жерсон Жан 316
 Забутин Владимир 128, 421
 Залмоксис 194
 Зарецкий Юрий Петрович 100, 421
 Захарий 318
 Збынек Заяц 227
 Зевс 194
 Зивелд Уильям Гордон 61
 Золотов Всеволод Иванович 87, 421
 Зороастр 194
 Иаков апостол 245, 300, 301
 Ивоинин Юрий Евгеньевич 86, 421
 Игнатий-мученик 162
 Йейтс Фрэнсис Амелия 129, 138, 179, 421
 Иероним Пражский 228, 229, 234–236, 394
 Иероним Софроний Евсевий 17, 27, 28, 105,
 139, 161–163, 165, 176, 180, 245, 260, 261,
 279, 311, 318
 Йиржи из Подебрада 224, 225, 235
 Иисус Навин 178
 Индж Уильям Ральф 47
 Иннокентий VIII 121, 129
 Иоанн XXII 327
 Иоанн апостол, евангелист 160, 177, 193,
 229, 262, 263, 265, 282, 295, 332, 335, 371
 Иоанн Безземельный 342
 Иоанн Дубравиус 222
 Иоанн Злагоуст 138, 162, 246, 279
 Иоанн Солсберийский 140
 Иоанн XXI 116
 Иоанн XXIII 234
 Йонас Юстас (Йодокус Кох) 23–25, 28, 37,
 354, 365, 405
 Ирод Агриппа I 212
 Ирод Великий 212
 Исаенко Анаголий Владимирович 86, 421
 Исайя пророк 193, 251, 318, 332
 Иустин Философ 280
 Каган Юдифь Матвеевна 16, 25, 85, 154, 248,
 255, 405, 406
 Казимир Ягеллон 225
 Каин 257, 258, 395
 Калигула 169
 Кальвин Жан 49, 73, 134, 306
 Карл VIII Валуа 132, 268
 Карнеад 194–196
 Карсавин Лев Платонович 336, 421
 Касаткин Александр Александрович 421
 Каспари Фриц 61
 Катон Дионисий 17, 108, 109, 279, 404, 425
 Катон Марк Порций 108, 152, 195, 279
 Кауфман Питер 20, 69, 365
 Квинтилиан Марк Фабий 136, 271
 Кемден Уильям 276
 Кеннет Уайт 37
 Кер Нейл 131, 189
 Киприан Карфагенский 27, 161, 163, 165,
 228, 229
 Кирилл, епископ Александрийский 152
 Клавдий I Друз 169, 245
 Клаудиан Миколош (Николаос) 236
 Клемент Джон 152, 275
 Кленард Н. 276
 Климент Александрийский 58, 219, 221, 280,
 394, 404
 Климент Римский 245
 Клифтон Элизабет 95
 Колет (Невет) Кристиан 7, 94, 95, 98–102
 Колет Генри 93–96, 99, 103, 114, 119
 Колет Ричард 91, 99, 125
 Колет Роберт 92
 Комаров Константин 16
 Комптон Спенсер 37
 Константин император 280
 Контарини Гаспаро 63
 Копелевич Юдифь Хаимовна 16, 17, 228, 404
 Корелин Михаил Сергеевич 81
 Кранмер Томас 63, 86, 87, 422
 Кристеллер Пауль Оскар 53, 70, 72, 73, 187, 216
 Кромвель Томас 60, 63
 Кудрявцев Олег Федорович 9, 16, 17, 84, 86,
 131, 132, 134, 136–138, 166, 190, 191, 202, 207,
 209, 214, 218, 219, 221, 222, 242, 405, 421, 422
 Кузнецов Евгений Васильевич 86, 93, 364,
 421, 423
 Кэкстон Уильям 109, 279
 Лактанций Фирмиан Луций Цецилий 17,
 162, 278, 280, 405, 422
 Ламберт Джон 30, 386
 Лапсет Томас 275, 329
 Лаптон Джозеф Хёрст 12, 13, 27, 39, 40, 45–
 47, 50, 51, 57, 67, 92–95, 99, 113, 121, 134,
 137, 162, 165, 171, 173, 177, 186, 189, 216,

- 217, 239, 264, 266, 301, 306, 307, 311, 312, 315, 318, 331, 347, 357, 384
- Лаптон Дональд 35
- Латимер Уильям 125, 126
- Латимер Хью 16, 30–32, 329, 331, 388
- Ле Гофф Жак 91
- Лев X (Медици Джованни) 122, 326
- Лев Великий 162, 260
- Леланд Джон 33, 34, 112
- Лемэтр Николь 232, 337, 421
- Ленгленд Уильям 105
- Лето Помпонио (Лэт Помпони) 128, 129, 421
- Ли Эдуард 16, 154, 157
- Лидгейт Джон 109, 279
- Лизиукс Томас 346, 347, 351
- Ликург 194, 195
- Лили Джордж 32–34, 123, 146, 148
- Лили Уильям 7, 13, 15, 29, 33, 54, 98, 109, 123–126, 128, 142, 151, 173, 267, 272–276, 283, 284, 392, 397
- Линакр Томас 7, 33, 40, 52, 54, 73, 111, 120–123, 125, 126, 142, 151, 153, 155, 156, 248, 254, 273, 276, 392
- Линкей 200
- Линн Элис 95
- Лисий Клавдий 246
- Лич Артур Фрэнсис 50, 55, 109, 110, 275, 278, 279
- Логотова Маргарита Георгиевна 142, 421
- Лойола Игнатий 66
- Лоренцо Великолепный (см. Медици Лоренцо) 132
- Лосев Алексей Федорович 132, 160, 202
- Лостер Йорг 218
- Лоу Рой 54
- Лоусен Джон 54
- Лука апостол, евангелист 282, 316, 322, 378
- Лукиан 276, 277
- Лупсет Томас 12, 24
- Льюис Клайв Стейплз 55, 278
- Лютер Мартин 24, 25, 27, 28, 42, 43, 49, 139, 140, 148, 163, 249, 354, 391
- Майлз Леланд 39, 58, 186, 299, 304, 311
- Майоров Геннадий Георгиевич 172, 280, 421
- МакГрат Алистер 154
- МакДоннелл Майкл Фрэнсис 50
- Маккензи Мери Л. 93–95, 98
- МакКоника Джеймс Келси 61–63, 74, 174
- Макробий 136, 162, 176, 405
- Максим Исповедник 17, 158, 221, 404
- Манси Джиан 18
- Мантуан Баптиста 16, 162, 172, 173, 278, 282
- Мануций Альд 122, 282
- Мануцио Паоло 174
- Маргарита Наваррская 63
- Мария Магдалина 211
- Мария Дева 213, 214, 294
- Мария Тюдор 30, 33
- Марк апостол, евангелист 282, 332
- Маркиш Симон Перецович 16, 333, 369, 406
- Маркс Карл 76, 77
- Марриотт Джон Артур 47, 113, 347
- Марфа (Еванг.) 211
- Маршалл Питер 65, 361
- Матфей апостол, евангелист 35, 282, 332, 371, 378
- Маунтджой лорд (Блаунт Уильям) 146, 156, 254, 255
- Меген Питер (Питер Одноглазый) 118, 155, 175
- Медици Козимо 196
- Медици Лоренцо 122, 209, 214
- Медици Пьеро 215
- Меланхтон Филипп 16, 73, 290
- Мелтон Уильям 361
- Мелхиседек 318
- Менандр 277
- Меркурий 194, 200
- Микляева Анастасия Владимировна 127, 128, 421
- Миколош («Тухлая рыба») 226
- Мильтон Джон 78, 420
- Минерва 209, 211
- Минос 194
- Минь Жак–Поль 17
- Моисей 16, 176–179, 220, 221, 251, 262, 298, 318
- Момбер Жан 141
- Монтекальво Роландо 224
- Мор Томас 7, 8, 13, 16, 30, 39–42, 45–49, 58, 59, 61–63, 70, 73, 76–79, 80, 81, 85, 96, 99, 104, 111, 115, 120, 122, 124, 131, 146, 150–152, 154–156, 219, 248, 256, 260, 275, 281, 329, 344, 359, 379, 380, 405, 421, 422, 424, 425
- Мор–Ропер Маргарет 281
- Московичи Серж 127, 421
- Моумен Джон Ричард 118
- Моут Николетт 74
- Мухаммед 194
- Мэтсон Питер 72
- Найт Сэмюель 13, 31, 32, 36–38, 45, 103, 112, 119, 147, 157, 276, 283, 329, 378, 383
- Науэрт Чарльз 72, 73
- Невет Джоан, урожд. Стаффорд 119
- Невет Джон 94
- Невет Уильям 94, 119
- Недович Дмитрий Саввович 406
- Немилов Александр Николаевич 81, 82, 142, 421
- Нети Агостино 107
- Никита Стифат 316
- Никифор Каллист 152
- Никколи Никколо 234
- Николай де Лира 266
- Николай Кузанский 316
- Николс Френсис Морган 14, 254

- Нил Анкирский 170
 Нокс Джон 49
 Нортгофф Кристиан 269
 Нортгофф Хейнрих 269
 Нума Помпилий 194
 Нумений 221
 О' Келли Бернард 150, 162, 165, 174, 301, 306, 307, 310
 Овидий Публий Назон 17, 162, 168, 171, 200, 282, 284, 405
 Огилви Роберт Максвелл 54, 55, 278
 Одаховская И. 78, 420
 Ориген 27, 49, 150, 161–163, 176, 177, 219, 221, 247, 260, 261, 279, 280, 394, 405
 Орм Николас 55, 278
 Осиновский Игорь Николаевич 16, 20, 76–78, 82, 83, 85, 96, 99, 104, 115, 122, 124, 131, 146, 151, 154, 155, 219, 248, 256, 329, 344, 364, 380, 405, 421–423
 Осирис 194
 Оуст Джеральд 366, 377
 Павел II 128
 Павел III 128
 Павел апостол 7, 11, 24, 32, 34, 39, 47, 51, 53, 57, 59–61, 101, 112, 133–135, 139–142, 146, 149, 150, 161, 167, 177–179, 183–189, 193, 196, 201, 202, 205, 209, 216–219, 235, 239–247, 251, 255, 257, 262, 287, 288–295, 298, 300, 305, 310, 315–317, 323, 332, 355, 373, 382, 392, 393, 395
 Паоло Джовио 32
 Паркер Мэттью 133, 328
 Паркс Джордж 119, 124, 130
 Пелагий 294
 Перотти Никколо 107, 162, 172, 173, 197, 244, 272, 273
 Персий 281
 Петр апостол 11, 168, 245, 316
 Петр Испанский 116
 Петр Ломбардский 17, 242
 Петрарка Франческа 53, 83, 85, 140, 162, 420
 Петров Марк Тимофеевич 44, 422
 Петрова Майя Станиславовна 106, 272, 405, 422
 Петровский Федор Алексеевич 406
 Пикколомини Эней Сильвий 5, 15, 162, 172, 222–224, 226, 227, 229, 232–235, 394
 Пико дела Мирандола Джованни 7, 12, 15, 41, 51, 52, 58, 78, 80, 129, 132, 134, 136, 137, 148, 149, 162, 172, 177–184, 200, 202, 239, 242, 316, 393, 405
 Пинсон Ричард 331
 Питс Джон 35, 112
 Пифагор 178, 179, 202, 221, 270
 Плавт 128, 277
 Платон 16, 17, 58, 59, 116, 117, 136–138, 151, 155, 156, 162, 171, 175, 178, 179, 182, 188, 194, 196, 199–202, 207, 208, 218, 221, 261, 311, 393, 405
 Плифон Гемист 136
 Плотин 17, 58, 117, 136–138, 162, 175, 199, 219, 405
 Плутарх 25–27, 176
 Подосинов Александр Васильевич 272
 Пол Реджинальд 33
 Поликарп Смирнский 162
 Полициано Анджело 122, 123, 132, 190
 Портер Гарри 60
 Порфирий 176, 188, 199
 Порций Фест 212
 Прискилла (Деян.) 246, 247
 Проб Марк Валерий 172, 278, 282
 Произ Роберт Дэвид 288, 289
 Прокл 122, 182, 199, 201
 Прокоп Голый 235
 Прокопий Газский 167
 Прометей 258
 Прохоров Гелиан Михайлович 17, 404
 Пруденций Аврелий Клемент 172, 278, 281, 424
 Псевдо–Аполлодор 200
 Псевдо–Дионисий (см. Дионисий Ареопагит)
 Псевдо–Ив Шартрский 162
 Псевдо–Климент 162
 Птолемей II Филадельф 167
 Пулл Грациан 226, 333, 369, 370
 Пфлуг Юлий фон 63
 Пьер Абеляр 140
 Радульф 12, 170, 180, 219
 Райен Барри Т 356
 Райс Юджин Франклин 55, 56, 138, 305
 Раммел Эрика 74
 Рапп Эрнст 380
 Рассел Джон 109, 279
 Ревякина Нина Викторовна 9, 10, 16, 17, 82–86, 404, 405, 422
 Рейбил Альберт 241
 Рейсбрук Иоганн ван 316
 Рейхлин Иоганн 134, 152, 388
 Рейхлинг Дитрих 107
 Рекс Ричард 66, 72
 Ренде Августин 60
 Репина Лорина Петровна 8, 50, 63, 106, 272, 421–423
 Ричард III (Ричард Йорк) 93, 94, 116, 123, 154
 Роберто Вейс 52
 Роджер Бэкон 182
 Роджерс Элизабет Ф. 13
 Рокичан Ян 235
 Румянцева Полина Витальевна 127, 128, 421
 Рутенбург Виктор Иванович 78, 79, 81, 421, 422
 Руф Мусоний 169
 Руюткина Татьяна Михайловна 85, 86, 422
 Савонарола Джироламо 16, 41, 49, 52, 66, 130, 132, 133, 174, 175, 202, 420, 424
 Садолето Якопо 63
 Саймон Джоан 54

- Саллюстий Гай Крисп 147, 172, 277, 278, 284
 Сальвини Бастиано 192, 209, 210
 Самойлов В. А 170, 420
 Сампсон Элизабет 232
 Сапрыкин Юрий Михайлович 18, 77, 86, 87, 404, 422
 Саттон Энн 96
 Сатурн 169, 200
 Светоний Гай Транквилл 17, 162, 168, 169, 245, 405
 Седулий Целий 172, 278, 281
 Селлинг Уильям 33, 121, 122
 Сенек Луций Анней 17, 166
 Сервантес Мигель де 108
 Серегина Анна Юрьевна 48, 87, 422
 Сибом Фредерик 40–49, 51, 60, 62, 63, 111, 165, 185, 239, 265, 266, 357, 380
 Сибон Малкольм 54
 Сигизмунд Люксембург 224, 225
 Сильвестер Гэбриэл 384
 Симпликий Киликийский 170
 Синфилд Алан 72
 Сказкин Сергей Данилович 422
 Скелтон Джон 70
 Скот Иоганн Дунс 115, 161, 162, 165, 242, 243
 Скэрисбрик Джек 65, 74
 Смахел Франтишек 222
 Смирнова Наталья Александровна 86, 87, 422
 Смирнова Татьяна Игоревна 128
 Смит Герберт Мэйнард 47
 Смит Томас 12, 23, 329
 Содерини Джованни Витторио 207
 Соколов Василий Васильевич 83, 256, 406, 422
 Соловьева Татьяна Сергеевна 38, 423
 Соломон 35, 193, 210, 368, 373
 Солон 194
 Сотфи (Герхард) 107
 Софронова Лидия Владимировна 11, 13, 14, 19, 23, 28, 64, 131, 142, 156, 163, 188, 215, 223, 252, 269, 330, 339, 359, 364, 405, 423, 424
 Сперанский Николай Васильевич 424
 Стам Соломон Моисеевич 82, 424
 Стандонк Ян 141, 241
 Стау Джон 17, 95, 98, 104
 Столяров Александр Арнольдович 171, 311, 405, 424
 Стэнбридж Джон 272
 Стэндиш Генри 355
 Сульпицио Джованни 128
 Суртц Эдвард 57
 Сципион Африканский 176, 405
 Таронян Гайк Арутюнович 405
 Тейлор Ларисса Джульет 72
 Теренций Варрон Марк 17, 110, 128, 147, 162, 168, 172, 277, 278, 281, 283, 405
 Тесеи 277
 Тиндел Уильям 16, 23, 30, 32, 34, 331, 354, 377–380, 388, 389
 Типтофт Джон 120
 Томсон Джеймс А. 54
 Томсон Дуглас Фергюс 148, 150
 Траверсагни Лоренцо 116–118
 Траян Марк Ульпий Нерва 169
 Тринкауз Чарльз 10
 Трэпп Джозеф 75, 93, 157, 162, 174, 191, 192
 Тунсталл Кутберт 133, 384, 385
 Тюдор Артур 122
 Тюленев Владимир Михайлович 280, 405
 Уилз Томас 384
 Уколова Виктория Ивановна 106, 272, 370, 422
 Уодингтон Томас 384, 385
 Уокер Дэниел Пиккеринг 205
 Уокер Эдвард 385
 Уолси Томас 67, 122, 284, 321, 326, 347, 348, 352, 353, 358, 359, 361, 365, 366
 Урsvик Кристофер 14, 125, 222, 223, 225
 Фабиан Роберт 17
 Фарнезе Алессандро (Павел III) 128
 Фергюсон Артур 10
 Филон Иудейский 162, 175, 176
 Фитцджеральд Ричард 30, 283, 354, 355, 358, 359–363, 365–367, 370, 374, 375, 379, 387–389, 398
 Фитцтеобальд Томас 104
 Фицино Марсилио 5, 7, 12, 13, 15–17, 41, 52, 53, 58, 59, 77, 80, 86, 110–112, 117, 130–137, 145, 149, 150, 162, 166, 167, 169, 170, 176, 185–219, 221, 222, 242, 292, 293, 301, 312, 316, 393, 394, 405, 423, 424
 Фише Гийом 135, 136
 Фишер Джон 23, 48, 62, 63, 66, 156, 157, 345, 361, 385, 388
 Фишер Роберт 156, 269
 Фишер Христофор 267
 Флеминг Ричард 120
 Фойгт Георг 81, 424
 Фокион 261
 Фокс Алистер 69, 70–72, 74
 Фокс Джон 16, 29, 30, 32, 32, 37, 47, 50, 69, 331, 354, 355, 361, 362, 364, 376, 380, 384–386, 389
 Фокс Ричард 122
 Фокс Э. 30
 Фома Аквинский 17, 27, 57, 58, 82, 162, 165, 182, 218, 249, 266, 289, 292, 310, 393, 405
 Фома Кемпийский 175
 Фри Джон 120
 Фридрих III 225
 Фрит Джон 30
 Фруд Джеймс Энтони 39
 Фуллер Томас 36
 Хазина Анна Васильевна 18, 156
 Халкидий 196

- Халкондил Димитрий 120, 122
 Ханн Ричард 361, 366, 379
 Хант Эрнст Уильям 56, 57, 244, 265, 338, 347
 Хардинг Томас 31, 32, 34, 35
 Харпер-Билл Кристофер 65, 363
 Хейзинга Йохан 103, 370, 424
 Хейфорд Хамфри 95
 Хекстер Джек 61
 Херманн Хорст 172, 422
 Хима Альберт 10, 51, 56, 142, 239, 241, 253
 Хименес де Сиснерос Франсиско 63, 66
 Холанд Генри 35
 Холиншед Рафаэль 17
 Холл Эдвард 17, 18, 361
 Холт Джон 272
 Холькот Роберт 368
 Хормэн Уильям 275
 Хоуэс Стефан 70
 Христиан I 116
 Хэйг Кристофер 60, 64-66
 Цветков Петр Иванович 281, 424
 Цезарь Гай Юлий 135, 277, 284
 Целестин I 152
 Цицерон Марк Туллий 17, 117, 151, 162, 168, 169, 176, 219, 225, 270, 277, 280, 283, 284, 291, 405
 Чарлтон Кеннет 55
 Чарнок Ричард 125, 254, 259
 Чемп Юдит 120
 Ченти Тито Санте 173, 424
 Чернова Лариса Николаевна 87, 424.
 Черняк Илья Хацкелевич 16, 17, 81, 82, 84, 85, 88, 267, 404, 424,
 Чертов Олег Владиленович 58, 79, 80, 425
 Чиколони Людмила Сергеевна 83, 421, 422
 Чондлер Томас 123
 Чосер Джеффри 77, 108, 121, 166, 422
 Шеллер А.К. (Михайлов А.) 132
 Шервинский Сергей Васильевич 404, 405
 Шестаков Вячеслав Павлович 406
 Шичалин Юрий Анатольевич 129
 Шлехта Ян 236
 Штаерман Елена Михайловна 108, 279, 404, 425
 Штекли Альфред Энгельбертович 79
 Шульц Юрий Францевич 16, 240, 406
 Шербаков Михаил Анатольевич 127, 425
 Эгерия 194
 Эгидий Петр 275
 Эгидий, генерал августинского ордена 345
 Эдуард VI Тюдор 30, 62, 93
 Эдуард III Плантагенет 95
 Эдуард V 93, 94
 Эйнштейн Льюис 52
 Экхарт Иоганн 316
 Элгон Джеффри 69, 74
 Эмден Альфред Бразерстон 113
 Энгельс Фридрих 76, 77
 Эпафродит 169
 Эпиктет 17, 162, 169, 170, 173, 405
 Эразм Роттердамский 5, 7, 8, 11-16, 23-29, 32-34, 36, 37, 40-43, 45, 47-51, 54, 57, 58, 60-63, 65-68, 70, 72-75, 78-83, 85, 86, 88, 91, 92, 94, 96-101, 105, 110, 111, 115, 116, 118-125, 129-138, 140-157, 159-166, 168, 173-175, 179, 184, 185, 214, 218, 222, 226, 232-234, 236, 237, 239-277, 279-281, 283, 284, 304, 311, 317, 321, 328-330, 333, 336, 338, 341, 344, 346, 347, 354-365, 368, 369, 371, 373, 374, 376, 378, 383, 385-388, 391, 392, 395, 397-399, 405-408, 420-425
 Эрендел Томас 368, 379
 Эрикссон Эрик 127, 423
 Ювенал Децим Юний 17, 166, 238, 406
 Ювенк Гай Ветгий Аквилин 172, 278, 282
 Юлий II 345
 Юнона 209-211
 Юпитер 200, 207-209
 Ядов Владимир Александрович 127, 424, 425
 Яков Малый (или Якубек из Миса) 228
 Ямвлих 176, 199
 Adams Robert Pardee 47, 61, 406
 Albertini Tamara 188, 406.
 Alexander de Villa Dei (Ville-Die, Dolensis) 106-107, 411
 Alford John A. 106, 406
 Allen C.G. 406
 Allen Helen Mary 13, 402, 406, 426
 Allen John 121, 125
 Allen Michael J.B. 188, 406, 413
 Allen Percy Stafford 13, 121, 123, 124, 236, 268, 329, 377, 384, 388, 402, 406, 426
 Alpers Paul 406
 Ambrosius Mediolanensis 17, 27, 260
 Apollo 194, 209
 Aquinas Thomas 17, 165, 249, 262, 367, 404
 Aries Phillipe 100, 406
 Aristophanes 277
 Arnold Jonathan 32, 35, 69, 126, 140, 148, 220, 240, 266, 347, 348, 358, 360, 361, 364, 365, 372, 375, 377, 406
 Arundel Thoma (Thomas) 368, 380
 Aston Margaret 362, 364, 367, 368, 377, 385, 406, 418
 Atkins John William Hey 55, 406
 Augustijn Cornelis 74
 Augustinus Aurelius Hipponensis 27, 171, 239, 248, 255, 260, 267, 291, 368, 377, 401, 407, 413, 414, 415
 Bainton Roland Herbert 406
 Baldock Ralph de 346, 347, 349, 351, 352
 Baldwin Thomas Whitfield 54, 272, 406
 Bale John 31, 111, 331, 406, 409
 Baptista Spagnuoli Mantuanus (Johannes Baptista Spagnolo) 16, 173, 282, 401

- Baron Hans 53, 407
 Bataillon Marcel 60
 Bauer Karl 51, 239, 407
 Becket Thomas 417
 Bellitto Christopher M. 314, 407
 Béné Charles 239, 407
 Bennett H. S. 407
 Bennett Gareth V. 58, 377, 416
 Bentley Jerry H. 244, 267, 407
 Bietenholz Peter G. 26, 123, 135, 152, 355, 387, 402, 407, 426
 Bireley Robert 67, 407
 Blench J.W. 376, 407
 Blunt John James 376, 407
 Boase Charles William 112, 416
 Boeft Jan Den 260
 Bolgar Robert Ralph 54, 75, 321, 407, 419
 Boniface VIII 316
 Böttigheimer Ruth B. 108, 109, 279, 407
 Bowker Margaret 337, 407
 Bradshaw Brandon 71, 407
 Brady Jules M. 169, 407
 Brezzi P. 239, 407
 Bricot (Birkhead, Birkenhead, Brygate) Edmund 355
 Bridgett Thomas Edward 48, 407
 Brigden Susan 69, 328, 338, 365, 407
 Brown Andrew D. 64
 Burnet Gilbert 338, 407
 Bush Douglas 10, 56, 407
 Butterworth Charles C. 379
 Caesar Gaius Julius 275
 Campbell William E. 49, 330, 407
 Caragounis Chrys C. 73
 Carneades 195
 Caspari Fritz 61, 239, 407
 Cassirer Ernst 44, 46, 57, 185, 239, 407
 Champ Judith 120, 125, 407
 Chaney Edward 120, 405
 Charlton Kennet 55, 278, 408
 Chatterjee Kalyan Kumar 54, 408
 Church Richard William 38, 408
 Cicero Marcus Tullius 168, 169, 219, 225, 277, 291
 Clark Stuart 206
 Clarke Martin Lowther 55, 274, 276, 278, 408
 Claudianus Nicolas 236
 Clebsch William A. 330, 408
 Clemens Alexandrinus 221, 401
 Clemens Romanus 245
 Clement John 152
 Colenso John William 408
 Colet Christian (Dame Christian, Knyvet Christian) 92–95, 99, 101, 414, 418
 Colet Henry 93
 Collet C.E. 408
 Collins Ardis B. 197, 408
 Collinson Patrick 28
 Coroleu Alejandro 73
 Cosmus (Cosimo) Medici 196
 Crewe Jonathan V. 75
 Crompton James 367
 Cross Claire 339, 364, 380, 408, 413
 Curtis Stanley James 54, 274, 408
 Cyprianus Thascius Caecilius 25
 Cytowska Maria 274
 D'Alton, Craig 66, 75, 362, 363, 384, 387, 408
 Daniell David 376
 Dannenberg Friedrich 55
 Dark Sidney 49, 131, 132, 364, 408
 Davis E. Jeffries 361, 408
 Davis John F. 362, 408
 Davis Virginia 348, 408
 Della Torre Arnaldo 132, 202, 408
 Deloyne François 134
 Democritus 164, 167, 207, 212, 419
 Demosthenes 277
 Desmarais Jean 156
 Dibbelt Hermann 251, 408
 Dickens Arthur Geoffrey 47, 60, 63, 74, 328, 339, 361, 364, 365, 408,
 Dionysius (Pseudo-Dionysius) 12, 17, 27, 31, 75, 138, 139, 155, 157, 162, 163, 175, 315–318, 321, 400, 401, 403, 410, 413, 418, 419
 Dodds, Gregory D. 240, 408
 Douglass E. Jane Dempsey 232, 408
 Dowling Maria 55, 66, 72, 74, 345, 364, 408
 Dringenberg Ludwig 105
 Drummond Robert Blackley 23
 Duffy Emon 64, 65, 120, 328, 368, 378, 408
 Dugdale William 35, 347, 409
 Duhamel Albert 57, 140, 239, 409
 Durand de Mende William (Guilelmus Durandus, Guillaume Durant) 164, 327
 Durant William the Younger 327, 409
 Dussen Michael Van 226, 409
 Edelheit Amos 130, 407
 Edward VI 61, 328, 330, 414
 Egeria 192
 Einstein Lewis 52, 409
 Ellington Donna Spivey 214, 409
 Elton Geoffrey R. 63, 69, 74, 328, 339, 409, 413
 Emden Alfred Brotherston 111–113, 336, 378, 409
 Engen John Van 142, 401, 409
 Epictetus 169, 401
 Erasmus Desiderius (Erasmus) 10, 13–15, 21, 23, 25, 26, 31, 40, 45, 47, 51, 60, 61, 63, 73–75, 92, 105, 110, 114, 115, 123, 124, 135, 137, 139, 140, 147, 148, 150, 154, 155, 160, 175, 184, 185, 191, 214, 218, 236, 239–241, 243, 244, 247, 249, 250–254, 256, 259–261, 264, 266–269, 275, 305, 365, 369, 370, 386, 401, 402, 406–408, 410–414, 416–419, 426
 Euripides 277
 Eusebius Pamphili 221, 402

- Fabyan Robert 17, 402
 Fairfield Leslie P. 407
 Farge James K. 409
 Fasolt Constantin 327, 409
 Feldman Ron H. 179, 409
 Ferguson Arthur B. 10, 61, 409
 Ferguson Wallace K. 14, 125, 131, 400, 402, 409, 426
 Ficino Marsilio 12, 13, 15, 59, 111, 112, 119, 120, 129, 131–133, 135, 136, 138, 145, 150, 162, 166, 167, 171, 174, 180, 186–191, 193–199, 201–205, 208, 210, 212–218, 221, 222, 299, 301, 312, 331, 401, 402, 404, 408, 409, 412–414, 419
 Fisher John 45, 48, 66, 72, 345, 407, 408, 414, 416
 Fisher Robert 156
 Flynn Vincent J. 123, 272, 403, 409
 Forrest Ian 366, 409
 Fox Alister F. 10, 69, 72, 74, 409
 Foxe John 16, 29, 30, 111, 355, 361, 367, 371, 376, 377, 380, 381, 384–386, 404, 409
 Froben Hieronymus 23
 Froben Johannes 23, 276
 Froehlich Karlfried 138, 139, 410
 Froude James Anthony 39
 Fudge Thomas A. 224, 225, 234, 410
 Fuller D. Ross 142, 410
 Fuller Thomas 36, 111, 410
 Furnivall Frederick James 109, 279
 Gaguin (Gaguinus) Robertus 16, 135, 136, 140, 402
 Gale F. K. 175, 410
 Garin Eugenio 15, 35, 55, 177, 180, 216, 402, 403, 410
 Garrod H.W. 268, 402, 410, 426
 Gasquet Francis Aidan 49, 410
 Gauld Alan 44, 410
 Gaza Theodorus 276
 Geanakoplos Deno John 153
 Gee John Archer 410
 Gentile Sebastiano 188, 190, 191, 194–196, 198, 199, 201, 203, 208, 212, 213, 287, 299
 George Timothy 287, 288, 410
 Ghosh Kantik 362, 408
 Gillow Joseph 48, 410
 Giustiniani Vito R. 9, 71, 410
 Gleason John B. 11, 12, 46, 67, 92–95, 97, 99, 104, 105, 113–115, 119–121, 129, 131, 133, 152, 153, 158, 160, 162, 167, 173, 220, 223, 225, 231, 234, 240, 246, 252, 259, 260, 266, 321, 328, 329, 331, 332, 347, 348, 357, 359, 365, 371, 372, 377, 384, 400, 410, 413
 Godet Marcel 141, 410
 Godfrey W. Robert 91, 113–115, 119, 408
 Godin André 23
 Graef Hilda 214, 410
 Grafton Anthony 72, 173, 410
 Grafton Richard 17, 402
 Gray Hunna H. 75, 410,
 Green John R. 45, 410
 Grey Jane 102,
 Grocyn William 123, 139, 418
 Guy John 10, 69, 74, 330, 409, 410
 Gwyn Peter J. 361, 364, 365, 380, 410
 Hadravová Alena 15, 222, 403
 Hager Alan 68, 412
 Haigh Christopher 18, 60, 64–66, 204, 328, 337, 407, 410, 411, 418
 Hale John Rigby 53, 130, 411
 Hall Basil 73, 253, 411
 Hall Edward 18, 361, 402
 Halmin Hannibal 173, 411
 Hanawalt Barbara 100, 411
 Hankins James 243, 411,
 Harbison E.Harris 239, 411
 Harding Thomas 31, 402
 Harding Vanessa 104
 Harper–Bill Christopher 65, 363, 411
 Harvey Margaret M. 126, 409
 Hawkins Robert Martyr 241, 411
 Hay Denis 29, 53, 96, 99, 117, 274, 275, 278, 404, 407, 411, 419
 Hazlitt William Carew 106, 411
 Heal Felicity 374, 411
 Heath Peter 65, 411
 Hector Boece (Boethius) 240
 Heller Henry 140, 411
 Hellinga Lotte
 Henry IV Lancaster 18
 Henry VII Tudor 12, 13, 19, 36, 38, 99, 232, 400, 401, 404, 413,
 Henry VIII Tudor 12, 13, 18, 36, 38, 48, 49, 55, 61, 65, 66, 72, 74, 75, 328, 330, 362, 381, 400–402, 407, 408, 410, 413, 414, 416, 417
 Heraclitus 166, 167, 212
 Herendeen Wyman H. 409
 Herman Peter C. 73, 416
 Herodotus 277
 Hexter Jack H. 61, 62, 411
 Hieronimus (Jeronym Prazsky) 288
 Hieronimus Sophronius Eusebius 17, 27, 176, 260
 Hilduin Abt von St. Denis 139
 Holcot Robertus 368
 Holinshed Raphael 17, 94, 402
 Holland Henry 35, 411
 Homerus 54, 277
 Hope Andrew 364
 Horatius Quintus Flaccus 275, 277
 Houlbrooke Ralph A. 204, 337, 412
 House S.B. 68, 412
 Hudson Ann 362, 364, 412
 Hughes Philipp Edgcombe 140, 345, 412
 Hugo Floriacensis (Hugh de Fleury) 164, 246, 402
 Huizinga Johan 410
 Hunne Richard 361, 408

- Hunt Ernst William 56, 112, 160, 185, 244, 246, 266, 331, 338, 347, 348, 364, 412
Hus Jan 227, 228, 235
Hyma Albert 10, 51, 56, 110, 135, 137, 140, 142, 218, 239, 241, 253, 266, 305, 412
Inge William Ralph 47, 57, 412
Iulius III 18, 153, 401
Ivo Carotensis 164, 246
Jacobellus Minsensis 228
Jardine Lisa 72, 410
Jarrott Catherine A.L. 11, 118, 149, 157, 162, 247, 297, 400, 412
Jayne Sears Reynold 12, 13, 33, 59, 111–113, 119, 120, 129, 131, 133, 138, 145, 150, 162, 166, 171, 180, 186, 188, 189, 191, 193, 194, 197, 204, 205, 213–217, 299, 301, 331, 401, 412
Jedin Hubert 327, 412
Jelis Jacques 91, 412
Jewel John 31, 402
Johns Adrian 116, 415
Johnson John Noble 121, 412, 417
Jonas Justus 23, 426
Jones William R. 365, 367, 408, 412
Jonge Henk Jan de 244, 412
Juno 209, 210
Kaminsky Howard 224, 225, 412, 413
Kaufman Peter Iver 46, 69, 160, 252, 256, 267, 340, 360, 361, 365, 386, 413,
Kelly Michael J. 328
Kennett White 37
Kierckherer Richard 260, 413
Knecht Robert Jean 136, 137, 141, 413
Knight Samuel 12–14, 31, 32, 36–38, 94, 95, 98, 102, 103, 112, 119, 147, 267, 276, 283, 284, 328–330, 364, 378, 383, 386, 400, 401, 413
Knowles David 122, 413
Kraye Jill 9, 418
Kristeller Paul Oskar 54, 73, 75, 187, 190, 191, 197, 198, 207, 210, 216, 217, 222, 312, 410, 413
La Garanderie Marie–Madeleine de 134
La Roche Michael de 386
Latimer Hugh 16, 31, 329, 387, 403
Latimer William 121, 406
Laurence Voticus 236
Lauster Jörg 218, 413
Lawler Thomas M.C. 379
Lawson John S. 54, 414
Le Clerc Jean 15, 259, 401
Leach Arthur Francis 18, 50, 54, 55, 109, 110, 275, 278, 401, 413
Leclercq Jean 139, 413
Lee Sidney 45, 365, 413
Lefèvre d'Étaples Jacques 16, 139–141, 403, 412
Lefberg Stanford E. 361, 413
Leland John (Ioannus Lelandus) 33, 34
Lerer S. 75
Lewis Clive Staples 15, 55, 278, 379, 403, 413
Lily George 15, 32, 123, 146, 403
Lily William 123, 403, 406, 409
Linacre Thomas 121, 122, 406, 412, 413, 415
Lindsay Thomas Martin 54
Lisieux Thomas 346, 347, 349, 351, 352
Lochman Daniel T. 68, 75, 139, 260, 315, 317, 321, 413, 414
Loewenich Walthver Von. 288, 414
Lowe Roy 54, 417
Loyola Ignatius 66, 175, 345, 401, 415
Lucianus Samosatensis 277
Lupton Donald 36
Lupton Joseph Hirst 11–13, 23, 27, 40, 45, 46, 57, 92–95, 99, 104, 105, 109, 111–113, 119–121, 126, 131, 133, 134, 137, 139, 147, 151, 162, 185, 216, 217, 219, 239, 241, 264, 267, 278, 301, 306, 315, 321, 330, 331, 341, 347, 351, 364, 369, 377, 381, 384, 386, 400–402, 414
Luther Martin 25, 31, 139, 288, 402, 414
Lycurgus Lacedemonius 194, 195
Lyndwood William 18, 368
Lysius Claudius 246
Mackenzie Kathleen 160, 414
Mackenzie Mary L. 92–94, 99, 101, 414
Maggi Amando 206, 414
Mahumetes 194
Mallet Charles Edward 241, 414
Mansfield Bruce 43, 45, 61, 239, 414
Mansi Gian (Giovan) Domenico 18, 345, 403
Marc'hadour Germain 379
Marcel Raymond 15, 184, 191, 218, 402, 414
Margery H.S. 118, 414
Margolin Jean–Claude 136, 414
Marius Richard C. 379
Marriott John Arthur Ransome 47, 103, 111–114, 131, 151, 185, 239, 259, 314, 330, 347, 365, 414
Marsh Christopher 66
Marshall Peter 65, 66, 206, 338, 361, 362, 364, 384, 410, 414, 418
Martindale Joanna 55, 414
Martinková Dana 15, 222, 403
Mason Arthur James 45, 414
Matheson Peter 72, 414
Matl Jiri 15, 222, 403
Mazzacco Angelo 69, 414
McConica James Kelsy 61, 62, 74, 124, 156, 174, 328, 330, 402, 414, 426
McCullough Peter Eugene 359, 414
McDonnell Michael F. 50, 276, 414
McGrath Alister E. 288, 414
McSheffery Shannon 362, 414
Meghen Pieter (Petrus Monoculus, Petrus Magius, Petrus Cocles, Unoculus) 155, 175, 419
Melanchton Philip 371
Menander 277
Mercurius Trismegistus 137, 194, 198
Meyer Carl S. 330, 414

- Migne Jean Paul 401, 403, 426
 Miles Leland W. 39, 56, 58, 186, 200, 219, 299,
 304, 312, 330, 331, 354, 364, 376, 377, 415
 Miller Clarence H. 15, 260, 403
 Miner John N. 50, 110, 415
 Minerva 209
 Minos 192
 Mitchell R.J. 121, 415
 Mohamed Feisal G. 316, 415
 Montecalvo Rolando 224, 413
 Moorman John Richard Humpidge 114, 118,
 119, 413
 Morley Henry 101, 415
 Mout Marianne E.H. Nicolette 74, 409
 Moynahan Brian 378, 415
 Muessig Caroline 379, 415
 Mullett Michael A. 67, 415
 Mullinger James Bass 113, 114, 415
 Münch W. 136, 415, 419
 Murphy James J. 377, 415
 Mynors Roger A. B. 15, 402, 426
 Nauert Charles G. 72, 73, 415
 Nichols Francis Morgan 14, 254, 402
 Nichols William 36
 Nicholson John 30
 Nicolai Nicolaus 234
 Nicolas of Lyra 266
 Niethammer Friedrich Immanuel 419
 Numa Pompilius 194
 Numerius 221
 O'Day Rosemary 64, 337, 338, 415,
 O'Kelly Bernard 11, 400
 O'Malley John W. (Societas Jesu) 67, 409, 415
 Ogilvie Robert Maxwell 54, 55, 173, 278, 415
 Ogle Arthur 361, 367
 Olin John C. 66, 175, 261, 345, 401, 415
 Ong Walter J. 116, 415
 Origenes 27, 176, 177, 221
 Orme Nicholas 55, 100, 103, 415
 Osiris 194
 Owst G.R. 366, 376, 377, 415
 Pafort Eloise 415
 Parker Matthew 133
 Parks George B. 91, 99, 119–121, 123–126, 130,
 Pasquarello Michael 376, 415
 Patrides Constantinos Apostolos 44, 414
 Paulus apostolus (St. Paul) 11–13, 15, 17, 18, 31,
 34–36, 38, 40, 49, 50, 55, 57, 69, 92, 105, 112,
 133, 135, 139, 140, 147, 148, 152, 161, 164, 165,
 167, 169, 174, 175, 187, 189, 193, 198, 205, 212,
 216, 217, 219, 240–242, 245–247, 249, 251,
 255, 266, 268, 270, 271, 273, 275, 276, 278–284,
 287, 292, 293, 298, 301, 305–307, 310, 330,
 346–348, 352, 358, 361, 365, 368, 372, 373, 385,
 400–404, 406–409, 411–414, 417–419
 Paulus III 18, 153, 403
 Payne John B. 184, 247, 250, 416
 Perotus Nicolaus 172, 173, 403
 Peters Robert 250, 416
 Petrina Alessandra 53, 416
 Petrus apostolus 11, 168, 245
 Petrus Hispanus 116, 403
 Petrus Lombardus 17, 242, 403
 Piccolomini Aeneas Silvius (Pius II) 223–225,
 412, 413, 415, 416, 419
 Pico della Mirandola Giovanni 15, 132, 177,
 178, 180, 181–183, 403, 409, 416
 Piepho Lee 16, 173, 282, 401, 416
 Pincombe Michael 71, 416
 Pitts (Pits, Pitseus) John 35, 416
 Pius IV 18, 153, 403
 Plautus Titus Maccius 277
 Po–chia–hsia Ronie 67, 416
 Poggio Bracciolini 228, 234, 417
 Polizzotto Lorenzo 132
 Pollard Albert Frederick 19, 232, 326, 404
 Porter Harry Curverwell 14, 60, 114, 115, 377,
 401, 416,
 Post Regnerus Richardus 142, 416
 Pusino Ivan 239, 416
 Rabil Albert 240, 241, 250, 267, 416
 Ramus Petrus 116, 415
 Rasmussen Mark David 75
 Reeve Anne 15, 386
 Reichling Dietrich 107
 Reimer Todd Leon 314, 416
 Renaudet Augustin 60, 136. 141. 239, 416
 Rex Richard 66, 72, 416
 Rice Eugene Franklin J. 16, 55, 138, 139, 219,
 239, 248, 305, 403, 416, 417
 Roberts Phyllis 417
 Rogers Elisabeth F. 13, 15, 403
 Rubens Peter Paul 139, 316, 419
 Rudolfi Roberto 417
 Rüegg Walter 114, 418
 Rummel Erika 73, 74, 154, 185, 244, 249, 253,
 407, 417
 Rundel David 53, 417
 Rupp Ernst Gordon 381, 417
 Russell George H. 378, 417
 Russell John 109, 279
 Ruyschaert Jose 117
 Ryan Barry T. 356, 366, 417
 Ryrice Alec 384, 417
 Saarinen Risto 312, 417
 Sallustius Gaius Crispus 277
 Salvini Sebastiano 210, 413
 Savonarola Girolamo 16, 132, 174, 175, 345,
 404, 409, 415, 417
 Saygin Susanne 114, 417
 Scarisbrick John J. 64, 65, 74, 328, 417,
 Scheepsmas Wybren 417
 Schirmer Walter Franz 52, 121, 122, 417
 Schmaus Michael 232, 417

- Schoer R. J. 243
 Scholem Gersom 177, 417
 Schrodter Willy 101, 415
 Schroeder Kurt 57
 Schwarz Werner 247, 417
 Seaborn Malcolm Vivian John 54, 417
 Seebohm Frederick 40–44, 61, 111, 112, 120, 121, 131, 151, 185, 239, 259, 266, 329, 364, 369, 377, 386, 415,
 Sevenster Jan Nicolaas 417
 Shahaar Sulamith 100, 417
 Shaw William Hudson 45, 417
 Shea Victor Norman 44
 Shepherd William 234, 417
 Sider Robert D. 250
 Simon Joan 54, 417
 Simpson William Sparrow 13, 18, 347, 348, 373, 400, 403, 417
 Sinfield Alan 72
 Smahel František 222
 Smith Herbert Meynard 47, 330, 417
 Smith Lesley 266
 Smith Preserved 25
 Smith William S. 250
 Solon 194
 Spence Joseph 157
 Spencer H. Leith 376, 418
 Spufford Margaret 380, 418
 Stanbridge John 272, 404
 Standish Henry 355
 Standonck Jean 141, 416
 Standonk Jean 141, 416
 Stauffer Donald Alfred 91, 418
 Staunton Howard 46
 Stendahl Krister 287, 418
 Sterry William 418
 Stinger Charles L. 138, 418
 Stow John 18, 94, 95, 98, 104
 Stradling Edward 112, 419
 Subinco (cognomine Lepus) 227
 Suetonius Gaius Tranquillus 169, 245
 Sulpicius Johannes Verulanus 128
 Surtz Edward (Societas Jesu) 57, 165, 197, 219, 418
 Sutton Anne F. 93, 96, 99, 130, 418
 Swanson Robert N. 65, 362, 374, 418
 Symoens Hidde de Ridder 114, 418
 Tajfel Henri 127, 418
 Tanner Norman 18, 362, 384, 385, 403418
 Taylor James D. 102
 Taylor Larissa Juliet 72, 418
 Terentius Publius Afer 168, 277
 Thomas Alfred 223, 418
 Thompson James Westfall 135, 418
 Thomson Douglas Fergus Scott 14, 114, 115, 401, 416, 418, 426
 Thomson James A.K. 54, 418
 Thomson John A.F. 361, 362, 377, 418
 Todd Margo 72, 418
 Tracy James D. 254, 260, 418
 Trapp Joseph Burney 68, 75, 91–93, 95, 103, 113, 115, 138, 139, 155, 157, 162, 163, 175, 179, 321, 418, 419
 Trinkaus Charles Edward 10, 419
 Troel Engberg Pedersen 419
 Tunstal Cutbert
 Turner John C. 123, 418
 Tyndale William 16, 30, 356, 366, 377–379, 404, 415, 417
 Vanderjagt Arie Johan 10, 72, 73, 408, 415, 416
 Varro Marcus Terentius 225
 Vergilius Polydorus (Vergil Polydore) 29, 96, 98, 99, 112, 159, 275, 359, 404, 411
 Vergilius Publius Maro 167, 259, 277, 404
 Vesta 194
 Vitrier Jehan (Vitrarius) 23, 28, 402
 Vocht Henry de 408
 Wakelin Daniel 53, 75, 117, 419
 Walker Daniel Pickering 205, 419
 Warham William 16, 66, 328, 329, 348, 355, 362, 363, 377, 384, 385, 387, 403, 406, 408, 418
 Warneke Sara 120, 121, 419
 Watson Foster 54, 104, 272, 274, 283, 418, 419, 426
 Webb James 44, 419
 Weiss Roberto 53, 114, 117, 119–122, 124, 417, 419
 Wengert Timothy J. 371
 Wenz Gunther 419
 Wenzel Siegfried 376, 377, 419
 Wharton Henry 36
 White Beatrice 272, 404
 White Helen Constance 175, 214, 419
 Whiting Robert 64
 Whitla William 44
 Whittinton Robert 272, 404, 407
 Wilberding Erick A. 139, 316, 419
 Wilson Nigel G. 153, 276, 416
 Wind Edgar 166, 419
 Wise John E. 54
 Wolsey Thomas 13, 39, 69, 326, 347, 348, 352, 353, 361, 364, 365, 400, 406, 410
 Wood Anthony 112, 419
 Wood John Hayden 116, 411
 Wooding Lucy 71, 419
 Wood–Legh Kathleen L. 18, 384, 403
 Woodward William Harrison 54, 110, 419
 Woolfson Jonathan 71, 130, 407, 419, 419
 Worstbrock Franz Joseph 223, 419
 Wyclif (Wicliffe) John 16, 362, 364, 367, 410
 Xamolsis 194
 Ximenes 66, 401
 Zautrastes 192
 Zeeveld William Gordon 61, 419
 Zeman Jarold Knox 234, 419

Summary

As a genre of historical research biography has a serious methodological issue — the problem of interaction between the protagonist and the author, each of them belonging to their own historical period. This circumstance gives rise to a growing number of conflicting interpretations of John Colet's views and actions in the world historiography. Religiously biased biographers of XVII—XIX centuries saw him either as a Protestant before the Reformation or a consistent supporter of Catholicism. By XIX—XX centuries liberal-minded historians created an image of a liberal theologian-exegete indifferent to dogmatic issues and practices, a supporter of freedom of thought, tolerance and education. Proponents of humanistic interpretation of Colet's legacy associated him with either a tradition of purely Italian humanism, semi-medieval religious Northern humanism, Christian Erasmian humanism (the so-called "Philosophy of Christ") or with Florentine Neoplatonism. The most recent biography by Gleason shows Colet as a pragmatically minded church politician, a wealthy pluralist, a poorly educated but vain patron of Erasmus and other humanists. The situation is further complicated by the lack of coherent conceptual framework together with the ambiguity of interpretations of basic concepts, such as "humanism" and "Christian humanism". The key to correct interpretation of Colet's behavior and worldview is his self-identification as a cleric which formed and determined his personality, intellectual and social experience. Colet perceived himself as a man of Church, caring about its spiritual revival on the basis of the Gospel.

Such self-identification of Colet enables to verify various identifications of his personality presented in historiography. It must be admitted that identifying Colet as a humanist is groundless. Such diagnostic features of humanism as anthropocentricity of new Renaissance ideology, actualization of classical antiquity in all its forms, and broad literary program are not featured his intellectual image. Colet's education differs from traditional humanistic program "studia humanitatis". Unlike Thomas Linacre, William Grocyn, William Lily, Thomas More and Erasmus, Colet was not fascinated by ancient literature. He would refuse to study Greek, addressing it seriously only at the end of his life when Erasmus' New Testament showed him that Latin only was insufficient for profound exegetical studies. Though Colet's contemporaries admitted his eloquence, his works cannot be called masterpieces of the art of writing. In contrast to sublime, poetic and colorful rhetoric of humanists, his Latin style is characterized by simplicity and brevity. Obviously, Colet did not care much for his style. Humanistic passion for antiquity, as well as creation and organization of life in accordance with the ancient models was alien to him.

Analysis of Colet's works shows that Holy Writ, Epistles, and writings of the early Fathers were of the utmost importance for him, while his perception of classic heritage and preceding humanistic tradition was quite limited. He considered Christian antiquity to be the main thing of undeniable and absolute value. This attitude also manifested itself in the Statutes of St. Paul's School. Originally its curriculum was not humanistically oriented. Such orientation resulted from the impact of Erasmus and William Lily.

Colet cannot be regarded as a supporter of the concept of "universal religion" proposed by Florentine Neoplatonists Marsilio Ficino and Giovanni Pico della Mirandola. The study of Colet's correspondence with the Head of the Platonic Academy, as well as marginalia in Ficino's "Epistles" proves Colet's negative attitude towards the Italian humanist's attempts to incorporate Christianity into some kind of unified religious-philosophical tradition of "docta religio". He saw in them revival and promotion of paganism. Analysis of Colet's quotation of works by Ficino and Pico shows his disregard of key humanistic subjects while searching for the material for interpretation of Gospel texts and sermons. Like Paul the Apostle he regarded Hellenic wisdom, newly discovered by humanists as a level of imperfect revelation, thus, aiming for the true sources of wisdom and knowledge — the teachings of Christ and his Apostles.

The fact that Colet read "Historia Bohemica" by Eneas Silvio Piccolomini cannot be regarded as either the evidence for his affection towards Hussite heresy or proof of his own heterodoxy. Colet's interest towards the above work should be attributed to his searching for the ways to clerical reform.

His way of interpreting scriptures on the basis of the Vulgate, ignoring both the legacy of antiquity and the writings of the early Fathers, combined with explicit tendency towards irrationalism, should not be regarded as a standard for Erasmus's study of the Bible. Exegetical controversy about Cain and Abel's sacrifices and the Christ's Agony in the Garden of Gethsemane showed the difference between the two positions, where Erasmus's rationalism faced the apology of the mystical way of finding the Truth with the help of God's grace. The influence of Colet's homiletic-style exegetics on the formation of Erasmus's method of historical philological criticism is often overestimated by researchers. However, fascinated by Colet's interpretation of St. Paul's Epistles, Erasmus made his own attempt to express his thoughts in the sermon genre, resulting in the appearance of "Enchiridion Militis Christiani".

The way Colet addressed theological issues, such as justification by faith, decree of God, and freedom of will, as well as his attitude towards papacy and Conciliarism, later becoming the key elements in the ideology of the Reformation, does not present enough reasons for attributing Colet to Protestant theological tradition. However, orthodox recognition of the fact that salvation requires good deeds is coupled with non-typical of Catholicism understanding of deeds as spiritual and moral perfection, aiming at becoming Christlike.

Colet's criticism of clergy and Church addressed the most urgent aspects of church life of the period but it cannot be regarded as a proof of his anticlericalism or closeness to Protestant thought.

Conviction of weaknesses of monks and clergy was a common point of religious culture at the end of the Middle Ages. In Colet's critique of the moral decay of Church he expresses his grief for secularized clergy, burying in oblivion their spiri-

tual mission, and calls for bringing Church back to the lost and forgotten ascetic apostolic ideal. Colet does not doubt the privileged public position of the clergy, playing the part of a mediator between God and man. Nurturing reform plans, Colet turned to the history of the Hussites. Recognition of the Hussite church by the Council of Basel showed the way in which Colet thought to implement the church reform — via the decisions of church councils.

Experience of Czech reformers showed him that the intervention of laity and secular authorities in the matter of reform is fraught with dangerous social and political consequences. Taking into consideration historical experience, Colet feels the need for clerical reform which should be carried out by clergy by means of toughening canonical discipline and education. Having turned to their spiritual service, reformed clergy should reform the secular part of society

“Convocation sermon” (1512) does not contain data on the critical state of the Church of England at the beginning of the XVI century. Colet’s reform project is a variation on the traditional for the XIV—XVI centuries theme of church reform in the Episcopal spirit. He believed all church authorities together with the Pope to be a collective Head of Church. According to Colet, combined efforts of all bishops-pontifices should accelerate the implementation of church reform. The Pope should set an example of reform “in fide et in moribus”, in keeping with the standards and canons of the early church. In accordance with the hierarchical order, the transformation, started by the Head of Church (in capite), should proceed to the lower levels of church hierarchy (in membris). However, his attempt to reform the clergy of St. Paul’s Cathedral was not supported by ecclesiastical authorities and strained relations with the Chapter.

The fact that at the beginning of 1512 the dean was accused of heresy should be regarded as real. Not indicating the heterodoxy of his views, it proves that the conservative part of the episcopate considered Colet’s project of clerical reform to be dangerous anticlericalism and applied a tested method of dealing with the opposition. Though not contrary to Christian teaching, Colet’s statements and actions differed from traditional religious practice. Colet’s negative attitude towards heresies and dissents is manifested both in exegetic writings and his participation in trials against Lollards in 1511—1512. The last circumstance draws a line under any attempts to reconcile Colet with Lollardy. However, in light of expanded understanding of heresy as an act threatening Church and its authorities, typical of early modern era, from the point of view of conservative episcopate, Colet’s accusation seems to be quite logical and reasonable.

The conducted analysis allows revising the existing interpretations of John Colet’s mindset. It can be affirmed that seeing him as a (proto-) Protestant, supporter of Lollards, follower of medieval orthodoxy, humanist or “Christian humanist” obscure the ingenuity of his views. Far more obvious is his connection with the ideology of the Christian Renaissance — a sweeping trend in the Renaissance religious thought the ideas of which fuelled various forms of new piety, arising at the end of the Middle Ages and implemented both in spiritual and secular spheres — from Catholic reform movement to the Brethren of the Common Life. Taking into consideration the differences between them, it is necessary to underline features common to all of them: explicitly expressed realization of the Gospel and works of Church Fathers, as well as aiming at a strict ascetic Christlike ideal.

Contents

| | |
|--|-----|
| Introduction | 7 |
| CHAPTER I. JOHN COLET IN CONTEMPORARIES' MEMORY AND HISTORICAL STUDIES | |
| The Life of John Colet in confessional controversies of XVI century | 23 |
| The interpretations of Colet's mindset in the historical studies in the XVII—XX centuries | 34 |
| John Colet in Russian historical Science | 76 |
| CHAPTER II. “QUAILS PLANTACIA EST, TALIS EST ARBOR”: SPIRITUAL AND INTELLECTUAL SOURCES OF JOHN COLET'S MINDSET | |
| The stages of Growth: family, school, university | 91 |
| “A Cleric from the London Diocese”: Colet's self-identification and his educational Grand Tour | 120 |
| CHAPTER III. JOHN COLET AND HUMANISM: THE UNIQUE CHARACTER OF THE CHRISTIAN INTELLECTUAL'S ERUDITION | |
| Classical languages in John Colet's background: the limits of his classical culture..... | 145 |
| “Ad fontes”: the reading list and intellectual priorities of the Christian Thinker | 157 |
| John Colet and “Epistles” (1495) of Marsilio Ficino: Colet's attitude towards the ancient heritage and the humanistic tradition | 185 |
| “Historia docet”: John Colet and “Historia Bohemica” of Aeneas Silvio Piccolomini..... | 222 |
| CHAPTER IV. JOHN COLET AND ERASMIAN “CHRISTIAN HUMANISM” | |
| The Epistles of St. Paul in the interpretation of Colet and Erasmus..... | 239 |
| Colet against Erasmus in Oxford table-debates (1499) | 257 |
| Reception of ancient culture in the curriculum of St. Paul's School | 267 |
| CHAPTER V. THE THEOLOGY OF JOHN COLET AND THE REFORMATION | |
| The Problem of Justification in John Colet's Soteriology..... | 287 |
| John Colet about the Divine Predestination and Free Will..... | 304 |

| | |
|--|------------|
| Between Papacy and Conciliar Movement: Ecclesiology of Episcopalism ... | 314 |
| “Convocation Sermon”: criticism of the Church and program of clerical reform..... | 328 |
| New Statutes of St Paul’s Cathedral: Colet’s attempts to implement the reform | 346 |
| Ultima ratio: Colet and Heresy | 353 |
| Conclusion..... | 391 |
| Bibliography | 400 |
| Abbreviations | 426 |
| Index of Names..... | 427 |

Научное издание

Лидия Владимировна Софронова
Джон Колет:
христианский мыслитель ренессансной эпохи

Макет и оформление Ю.В. Балабанов
Издательский редактор И.В. Румянцева
Корректор Н.С. Головин

Предложения и вопросы можно присылать на электронный адрес серии:
medieval.books@mail.com

Подписано в печать 22.08.2016. Формат 70×100/16. Заказ № 149.
Тираж 500 экз. 27,5 п.л. 35,0 уч.-изд. л.

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета
в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpk.ru. e-mail: marketing@chpk.ru
факс 8(496) 726-54-10, тел. 8 (495)988-63-87

По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра П.В. Соснов

Комплектование библиотек, оптовая продажа в России и странах СНГ
ООО «Университетская книга-СПб».

«Университетская книга-СПб» предлагает книготорговым организациям,
библиотекам и простым читателям широкий ассортимент книг по всему спектру
гуманитарных наук — философии, филологии, лингвистики,
истории, социологии и политологии.

Вы можете приобрести у нас по издательским ценам продукцию ведущих
научно-гуманитарных издательств России.

Контакты:

в Санкт-Петербурге: Тел. (812) 640-08-71, e-mail: uknigal@westcall.net
в Москве: ООО «Университетская книга-СПб». Тел. (495) 915-32-84,
e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Книжные новинки издательства всегда представлены
в киоске Государственного института искусствознания:
Москва, Большой Козлицкий переулок, д. 5 (ст. метро «Чеховская»),
выход в сторону Музыкального театра им. К.С. Станиславского
и В.И. Немировича-Данченко).
Тел./факс: (495) 692-29-39, e-mail: kiosk_gii@sias.ru

Рассылка по России:

Интернет-магазин Лабиринт.ру: <http://www.labyrinth.ru/>



Л.В. Софронова
Джон Колет:
христианский
мыслитель
ренессансной эпохи

JOHN COLET
1466 1519



RENAISSANCE
SCHOLAR
DEAN OF
ST PAUL'S
FOUNDER
ST PAUL'S
SCHOOL

В центре предлагаемого вниманию читателей исследования находится творческое наследие видного представителя христианской гуманистической мысли эпохи Возрождения Джона Колета (1467–1519). Ряд существующих в историографии образов, по мнению автора, искажают интеллектуальный и духовный облик Колета. Попытка очистить его от «наслоений» различных интерпретаций составляет стержень настоящей книги. Особое внимание в монографии уделяется анализу отношения интеллектуала к античной культуре, христианским текстам, исторической и философской мысли Ренессанса, корректируются представления о взаимоотношениях Колета с Марсилио Фичино и Эразмом Роттердамским

