

ИСТОРИЯ ЧЕРЕЗ ЛИЧНОСТЬ

Л. В. СОФРОНОВА

«КЛИРИК ИЗ ЛОНДОНСКОЙ ЕПАРХИИ»

К ПРОБЛЕМЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ ХРИСТИАНСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ АНГЛИЙСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

В статье представлена модель самоидентификации английского мыслителя ренессансной эпохи Дж. Колета, сделана попытка новой интерпретации образа Колета и верификации имеющихся в историографии идентификаций его личности.

Ключевые слова: Дж. Колет, клир, самоидентификация, ренессансный гуманизм, католическая церковь, протестантизм.

В свое время Л. П. Карсавин говорил, что «...предметом истории является изучение социально-психического процесса»¹. Эти слова особенно актуальны для персональной истории, в фокусе которой находится познание внутреннего мира человека: духовных и интеллектуальных исканий, пристрастий и предпочтений, мотивации отдельных поступков и конструирования жизненных проектов. Для решения подобных проблем необходимы, как минимум, два условия. Первое – наличие особого рода источников – психологически ориентированных персональных текстов – исповедей, дневников, мемуаров, автобиографий, писем, где «легче всего искать смысл человеческого поведения»². Второе – использование в историко-биографическом исследовании интегративных усилий других гуманитарных дисциплин, их научных методов, категорий и т.д.³ Очевидно, что возможность всестороннего познания человеческой личности прошлого как целостной системы во всей ее уникальности и полноте может быть реализована только в рамках междисциплинарного синтеза. Для работающих в биографическом жанре медиэвистов в силу малого числа сохранившихся эгодокументов особенно важно попытаться

¹ Карсавин. 1920. С. 33.

² Гуревич. 1993. С. 20. Отсутствие эгодокументов объективно ограничивает возможность исторической биографии, какую бы гносеологическую стратегию — экзистенциальную или более традиционную социально ориентированную — ни избрал автор жизнеописания: Ретина. 2005. С. 12–16; Ретина. 2001 (Казань). С. 345.

³ Ср.: Февр. 1991. С. 97: «... крупные открытия чаще всего совершаются на стыке наук. А раз так, то нет нужды долго доказывать, что психология (...) непременно должна вступить в тесную связь с (...) рядом трудно определенных дисциплин, чья совокупность традиционно именуется историей».

ся, с одной стороны, отследить и актуализировать даже малейшие из них, и, с другой, задать новые вопросы уже известным источникам, не имеющим явного психологического измерения⁴. Именно такая стратегия выбрана нами для настоящего исследования, не претендующего на жанр психобиографии в традиционном понимании этого слова⁵, но представляющего собой попытку анализа самоидентификации одного из представителей ренессансной культуры – Джона Колета (1467–1519)⁶.

Первым биографом Колета был Эразм, создавший весьма специфический портрет (*vitae exemplum*) своего английского патрона в религиозных спорах со сторонниками Лютера⁷. В последующих жизнеописаниях был выработан целый спектр многообразных и зачастую противоречивых интерпретаций образа Колета. 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 приложили 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 неоплатонизма⁸. Наконец, в недавней биографии Колет предстал прагматически мыслящим церковным политиком, богатым плюралистом, лицемерно призывавшим других следовать аскетическим нормам, малообразованным, но тщеславным патроном Эразма и других гуманистов⁹. Приведенный перечень подтверждает, что «в биографии, как ни в каком ином жанре, автор

⁴ Ср. довольно резкое выражение Ю. М. Лотмана в его размышлениях о литературной биографии (*Лотман*. 1985. № 2. С. 228): «за словами “отсутствие источников” часто кроется наше неумение их искать, лень ума и приверженность к привычному кругу текстов».

⁵ Классический пример психобиографического исследования см.: *Эрикссон*. 1996.

⁶ Подробнее см.: *Софронова*. 2009.

⁷ Латинский текст см.: *Erasmus Desiderius. Opus epistolarum Des. Erasmi Rotterodami / Rec. per P.S. et H.M. Allen. Oxonii. 1906–1958. 12 t. T. IV. 1922. P. 507-527. Ep. 1211* (далее – *Vita*, номер страницы, номер строки); русский перевод см.: *Софронова*. 2009. С. 388–423. Об особом характере биографии см.: *Софронова*. 2010.

⁸ *Knight*. 1823; *Seebohm*. 1869; *Lupton*. 1887; *Нума*. 1932; *Marriott*. 1933; *Miles*. 1951; 1962; *Hunt*. 1956; *Jayne*. 1963; *Kristeller*. 1964; *Mc Conica*. 1965; *Осиновский*. 1978; *Arnold*. 2007.

⁹ *Gleason*. 1989.

выражает самого себя через того героя, которому посвящено его исследование, а через себя — и особенности, и требования, и сущность своего времени»¹⁰. Это серьезная методологическая проблема биографии как жанра исторического исследования — проблема взаимодействия героя и автора биографии, каждый из которых вписан в контекст собственной эпохи. Поиск путей преодоления данной коллизии и побудил нас обратиться к вопросу о самоидентификации Колета, которая может послужить надежным критерием для адекватного понимания его внутреннего мира, опыта и деятельности, а, следовательно, и для проверки представленных в историографии идентификаций его личности¹¹.

Непосредственным поводом для данного исследования послужила фраза, включенная в его название — 3.5.1493. *John Colett, Cleric, London diocese*. Она представляет собой запись в регистрационном журнале английского приюта Пресвятой Троицы и св. Томаса Кентерберийского на виа ди Монсеррато в Риме (осн. в 1362 г.), где по традиции останавливались английские путешественники¹². Ежегодно в начале мая в приюте проходила церемония принятия ряда постояльцев в число братьев (*confratres*), из числа которых избиралось правление приюта (смотритель и два казначея). За принятие следовало заплатить определенную сумму. Документ, включающий заинтересовавшую нас фразу, является списком новопринятых братьев за 1475–1504 и 1510–1511 гг. и, в свою очередь, составляет часть книги *Firma Angliae*, где зафиксированы данные о пожертвованиях англичан на нужды госпиталя и об иных поступлениях в его казну¹³. Итак, Джон Колет, назвавший себя клириком из лондонского диоцеза, весной 1493 г. 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. Архивы приюта были опубликованы к 600-летию этого учреждения¹⁴ в 1962 г. Их данные не были учтены биографами Колета, так как к тому

¹⁰ Репина. 2001. С. 9.

¹¹ О ключевом значении проблемы самоидентификации личности в персональной истории см.: Репина. 2001. С. 10–11.

¹² Подробное описание истории приюта см.: *The English Hospice in Rome...* P. 15–189; *Harvey*. 1999. P. 55–76; *Park*. 1954. P. 358–376.

¹³ *The English Hospice in Rome...* Appendix 25. Liber XVII. *The Firma Angliae*. P. 176–192; P. 191 – о Колете. Название книги – связано с наименованием ежегодного сбора в пользу приюта, проводимого в Англии со времен правления Ричарда II.

¹⁴ *The English Hospice in Rome...* Приют Пресвятой Троицы и св. Томаса Кентерберийского (*Hospital Sanctissimae Trinitatis et Sancti Thomae Martyris Anglorum*) был основан в 1362 г.; после разрыва Англии с папством преобразован (1579) в английскую католическую семинарию (*Venerable English College*), подробнее см.: *Gasquet*. 1920.

времени фундаментальные жизнеописания английского мыслителя уже были написаны. Если рассматривать эту запись с точки зрения чистой фактологии, то она незначительна. Задолго до ее обнаружения ученым было известно, что Джон Колет, известный английский богослов, в будущем – настоятель кафедрального собора в Лондоне, основатель гуманистической школы св. Павла, друг и наставник Эразма и Мора, в 1492–1495 гг. совершил традиционное для выпускников английских университетов образовательное путешествие на континент¹⁵. Маршрут его известен лишь приблизительно, но факт пребывания в Риме достоверно установлен по другим источникам¹⁶. Следовательно, запись из архива приюта не добавляет новых данных к «фактологическому каркасу» биографии Дж. Колета, тем самым объясняя невнимание к ней авторов новейших исследований, посвященных английскому мыслителю¹⁷. Однако она весьма примечательна в силу двух обстоятельств: во-первых, клириком Лондонской епархии назвал себя человек, который не был церковнослужителем¹⁸; во-вторых, другие английские путешественники, близкие ему в интеллектуальном отношении, будучи возводимы в число собратьев приюта, позиционировали себя как обладателей научной степени. Так, 3 мая 1490 г. выдающийся знаток классического наследия, врач 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 назвал себя магистром искусств¹⁹. Колет, получивший ко времени путешествия степени бакалавра (1485 г.) и магистра искусств (1488 г.) Кембриджского универси-

¹⁵ Vita. 515:269–270: «Потом [по окончании университета – *Л. С.*] словно торговец, жадный до хороших товаров, посетил Галлию, а затем Италию». Подробнее см.: *Софронова*. 2009. С. 70–99.

¹⁶ См. письмо Колета от 1 апреля 1493 г., отправленное из Рима в Йорк Кристоферу Урвику, настоятелю кафедрального собора: *Ferguson*. 1934. P. 696–699.

¹⁷ См., например, недавние биографии Дж. Колета: *Arnold*. 2007. P. 22; *Gleason*. 1989. P. 45. Первое упоминание о пребывании Колета в английском приюте в Риме со ссылкой на неопубликованные на тот момент архивы см.: *Park*. 1954. P. 365.

¹⁸ Рукоположение Колета в диакона состоялось в 17 декабря 1497 г., в сан священника – 25 марта 1498 г. Косвенным поводом к подобной саморепрезентации могло 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 неустановленной (*Lupton*. 1887. P. 118), либо (*Arnold*. 2007. P. 21) указывают на 1499 г. Точно известна дата его отставки — 21 сентября 1505 г.

¹⁹ *The English Hospice in Rome...* P. 190, 192.

тата²⁰, мог поступить так же. Однако он предпочел назвать себя клириком, *de iure* и *de facto* не будучи таковым. Почему?

Попытка объяснить данный казус наталкивает на мысль о проявлении здесь того, что в социологии и социальной психологии называют *самоидентификацией личности*²¹. Под самоидентификацией мы понимаем процесс и результат²² эмоционального и иного отождествления индивидом себя с другим человеком, определенной социальной группой, образом, архетипом, происходящего в ходе социализации, посредством которой 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 этот процесс, самоидентификация имеет сложную иерархическую структуру, включающую социально-профессиональный, семейно-клановый, национально-территориальный, религиозно-идеологический, эволюционно-видовой, половой, духовный уровни²³. 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, анония). Деформация или разрушение одного из слоев самоидентификации ведет к дестабилизации всей системы, приводя к кризису идентичности.

Итак, в 1493 г. – почти за пять лет до начала духовной карьеры – Колет идентифицировал себя клириком. Этот факт упреждающего при-

²⁰ См.: *Alumni Cantabrigiensis*... P. 371.

²¹ Этимология и дефиниции этого понятия, всевозможные подходы к его интерпретации, ставшие предметом осмысления специалистами разных гуманитарных дисциплин, естественно, остались за пределами нашего внимания. Подробнее см.: *Эрикссон*. 1996; *Tajfel*. 1982; Московичи. 1996; *Hogg, Abrams*. 1988; Социальная идентификация личности. 1993; *Ядов*. 1994. *Микляева, Румянцева*. 2008.

²² 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*. 1986; *Микляева, Румянцева*. 2008. С. 4–7.

²³ *Щербаков*. Модель уровней самоидентификации... 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. *Щербаков*. 1998.

числения себя к духовенству имеет первостепенную значимость. Видимо, в механизме социально-профессиональной самоидентификации реальное овладение профессией (рукоположение, получение пребанды или деятельность в той или иной церковной должности) имело минимальное значение в глазах Колета²⁴. 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. Каков же механизм выбора Колетом данной группы в качестве объекта идентификации? К сожалению, до нас не дошли какие-либо сочинения Колета, относящиеся к началу 1490-х гг. Он не оставил воспоминаний об этом и предшествующем периодах. По этой причине наше представление о корнях подобной ориентации Колета имеет только гипотетический характер, основываясь на отдельных фактах биографии и отрывках из других источников, которые поддаются психологическому измерению. Первым фактором, повлиявшим на процесс его самоопределения, был личный детский опыт, о значении которого в жизни человека метафорично высказался сам Колет: «Какова плантация, таково и дерево»²⁵. Родители Колета были известны своей глубокой верой и благочестием²⁶. В доме была выстроена домовая церковь с алтарем, где капеллан ежедневно служил мессу и совершал другие богослужения, в которых, несомненно, юный Джон принимал участие²⁷. Достаточно поздний 35-летний возраст вступления в брак Генри Колета свидетельствует о том, что убедительные примеры обуздания чувственности и самоконтроля Дж. Колет получил именно в семье. По словам хорошо знавшего его Эразма, Колет «вплоть до смерти сохранил цветок целомудрия»²⁸.

²⁴ Среди отечественных социопсихологов доминирует точка зрения, согласно которой профессиональная самоидентификация может быть сформирована до этапа полного овладения профессией: Микляева, Румянцева. 2008. С. 8–47. Напротив, Ермолаева Е. П. (см.: Ермолаева. 2001) полагает, что содержанием профессиональной идентичности является устойчивое и согласованное взаимодействие основных элементов профессионального процесса, отождествляя, на наш взгляд, профессиональную идентичность и профессионализм.

²⁵ Colet. 1869. P. 272.

²⁶ Vergil Polidore. P. 146: “Henricus Coletus...civis summa modestia et gravitate”. Кстати, слово *modestia* может переводиться как «умеренность, соблюдение меры, самоограничение, скромность, дисциплина, благопристойность». Любое из этих значений подтверждает приведенную здесь характеристику.

²⁷ Отец первым из мерсеров получил на это специальную королевскую лицензию: Sutton. P. 171.

²⁸ Vita. 519: 396–398.

Мы не знаем, каковы были отношения Джона с отцом. Учитывая активную предпринимательскую и административную деятельность, а, следовательно, занятость последнего и традиции семейного воспитания того времени, логично предположить, что отец не уделял большого внимания подрастающему сыну. Об отсутствии прочных эмоциональных связей между ними может 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 к Христу, чем родитель, который дает ему плоть. Впрочем, сын должен обоих родителей почитать, и первым – того, кто сделал его сыном человеческим, а вторым – сделавшего 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 человека. Вот почему восприимчик 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. Восприимчик же без удовольствия, более того, со скорбью приводит воспитанника к Христу, движимый любовью к Богу во спасение человека²⁹.

Возможно, это заключение Колета о минимальной роли отца в жизни ребенка могло быть сделано на основе 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. К сожалению, неизвестно имя его крестного отца, который, как свидетельствовал повзрослевший Колет, мог сыграть определяющую роль в его воспитании.

Еще одним – драматическим – компонентом детского опыта была смерть всех братьев и сестер Колета. Из двадцати двух детей, родившихся у Генри и Кристиан Колетов, выжил только один первенец

²⁹ Colet. 1869. P. 270. Попутно заметим, что Дж. Глизон (*Gleason*. 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 далеко не юным человеком – в момент рукоположения ему было тридцать лет. В отличие от многих представителей духовного сословия, например Эразма, это был его осознанный выбор. В любом случае, без дополнительных аргументов подобные выводы из области психоанализа не имеют научного значения. В подобных ситуациях исследователь обязан осознавать опасность увлечения психоанализом и, как тонко заметил Жак ле Гофф (*Ле Гофф*. 2000. С. 17), «подавить в себе желание восстановить то, что скрывается за молчанием героя или источников».

Джон³⁰. Высокая детская смертность была обыденным явлением в средневековье, но, похоже, смертность в семье Колетов даже современниками воспринималась как неординарный факт³¹. В источниках не сохранилось свидетельств отношения Колета и его родителей к этим утратам. Эразм вспоминал о госпоже Кристиан спустя годы в письме к одному из своих молодых друзей, скорбевшему об утрате дочери³², 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 Богу³³. В любом случае, печальные впечатления детства, прошедшего «среди люлек и гробов», могли побудить Колета 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 Колет³⁴. К тому же, вполне вероятно, что смерть детей была воспринята родителями

³⁰ Vergil Polidore. P. 146.

³¹ Тем более что она противоречила общей демографической тенденции к увеличению числа выживших детей в конце XIV–XV вв. Подробнее см.: *Shahar*. 1990; *Бессмертный*. 1991; *Orme*. 2001.

³² Бонифаций Амербах (1495–1562) – известный немецкий гуманист-реформатор. Жил в Базеле в одно время с Эразмом. 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.: *Contemporaries of Erasmus*. Vol. I. P. 42–46, 48.

³³ 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, 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».

³⁴ Но не единственно возможной. Для позднесредневекового общества были характерны две противоположные 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» вкушать ее наиболее «сочные» плоды. О неразрывной связи этих умонастроений и поведенческих стереотипов с усилившимся страхом смерти см.: *Voase*. 1972; *Бессмертный*. 1991. С. 169. Кстати, постоянно нуждавшийся в средствах Эразм, упоминая смерть братьев и сестер Колета, сделавшую его единственным наследником, оценил данное обстоятельство как один из «подарков фортуны».

Колета – набожными католиками – как знак воздаяния за некие грехи, требующие сугубой молитвы. Поэтому выбор Колета, принявшего сан и, следовательно, ставшего молитвенником за свой род (здесь проявляется семейно-родовой уровень самоидентификации), соответствовал благочестивым чаяниям его близких. Таким образом, есть основания заключить, что воздействие детского опыта на процесс самоидентификации Колета было комплексным – как на уровне подражания, так и вербального программирования. На наш взгляд, именно в атмосфере родительской семьи коренятся истоки его аскетизма, негативного отношения к институту брака и причины избрания духовной карьеры.

Еще одним фактором социального самоопределения личности является общественный статус группы, выступающей объектом самоидентификации. Нет нужды говорить, что принадлежность к клиру, высшему сословию «молящихся», гарантировала индивиду материальное благополучие и высокое положение в социуме. По этой причине многие гуманисты, современники Колета, становились церковнослужителями. Не следует пренебрегать прагматическими мотивами. Сын торговца-мерсера, самостоятельно заработавшего огромный капитал, Колет вырос в атмосфере бюргерской рачительности и бережливости. Он обладал присущей своему сословию деловой хваткой и рациональным отношением к богатству. Позже, унаследовав отцовское состояние, одно из крупнейших в истории Англии³⁵, даже в делах благотворительности Колет был осмотрителен и экономен³⁶. Он знал, каких усилий требовали от отца его предпринимательство и исполнение административных обязанностей в компании мерсеров. Церковная пребенда была выгодным источником дохода для Колета и его семьи³⁷. К тому же, вступление в духовное сословие при весьма влиятельных аристократических связях се-

³⁵ Недавно Дж. Колет был включен в число 250 богатейших в истории Англии людей: *Beresford, Rubinstein*. 2007. P. 308. По мнению авторов, доходы от его недвижимости составляли 15 000 ф.ст. в год (0,31% национального дохода), что в пересчете на сегодняшний курс составляет 3440 млрд ф.ст.

³⁶ Эразм в переписке упоминал о нравоучениях, которые Колет позволял себе, даже будучи благодетелем Роттердамца: ОЕ. I. P. 455–456. Ep. 225; P. 471. Ep. 231. Частичный перевод этих писем и их анализ см.: *Осиновский*. 2006. С. 30–31, 42. Уже после смерти Колета (ОЕ. 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.

³⁷ Свою первую церковную пребенду – должность ректора в приходе Деннигтон (Суффолк) Колет получил от дяди по матери У. Невета и его второй жены Джован, дочери Хамфри Стаффорда, герцога Бекингема в 1485 г. Этот приход Колет держал всю жизнь. Список бенефициев Колета см.: *Emden*. 1963. P. 148.

мы обеспечивало Колету перспективу карьерного роста, как в государственных, так и церковных структурах.

Полагаем, клир явился объектом самоидентификации Колета также в силу высокого нравственного авторитета этой группы в обществе³⁸. К сожалению, мы не располагаем данными источников о восприятии им духовного сословия в 1493 г., но несколько лет спустя тема законности привилегированного положения клира, его духовных преимуществ перед мирянами приобретет значение центрального топоса его мысли. Колет, осмысливая свое место в структуре социума, идентифицировал себя именно с клиром, поскольку принадлежность к этой социальной группе отвечала его личным потребностям, предоставляя максимально широкие возможности для самореализации в русле исполняемой клиром миссии проводника и посредника между грешным человечеством и Богом.

Вернемся к самоидентификации Колета «я – клирик из Лондонской епархии» и попытаемся использовать ее в качестве ключа для интерпретации его мировоззрения. Прежде всего, утверждение «я – клирик» содержит в себе социально-профессиональную самоидентификацию. Кроме того, в нем присутствует явная сопряженность социально-профессионального, религиозно-идеологического и духовного уровней самоидентификации, которая ведет к их резонансному взаимоусилению. Эти три уровня самоидентификации действуют в унисон, определяя его мироощущение, формирование системы ценностей, сферу его научных интересов, расстановку приоритетов, его поведение и конструирование связей в обществе. Данное обстоятельство логически объясняет, почему все труды Колета имеют отчетливый экклесиологический ракурс. Он был комментатором, основная часть его творческого наследия представляет собой толкования других текстов. Только два трактата «О церковных таинствах» (*Opus De Sacramenti Ecclesiae*) и «О мистическом теле Христовом» (*De compositione Sancti Corporis Christi Mystici, que est Ecclesia*) составляют исключение, являясь изложением его собственных богословских идей. И оба сочинения посвящены церкви. На наш взгляд показательны, что в первом из них приоритетное положение в системе церковных таинств отводится таинству священства, которое Колет называет самым главным и наиболее древним. По его мнению, оно было учреждено первым, и через него впоследствии были установлены все другие таинства³⁹. Церковная иерархия есть продолжение ангельских чинов и отражение иерархического устройства всего мира. Данная тема

³⁸ Подробнее см.: *Scarlsbrick. 1984. Marshall. 1994.*

³⁹ *Colet. 1989. P. 274–276.*

обусловила его интерес к наследию Псевдо-Дионисия Ареопагита. В отличие от других гуманистов, обращавшихся к творчеству христианского мыслителя-неоплатоника (У. Гроцина, Лефевра д'Этапля), Колет обошел вниманием проблему авторства и космологический аспект Ареопагитик. Из всего корпуса сочинений Псевдо-Дионисия Колет составил парафраз только трактатов «О небесной иерархии» (*Opus de Caelesti Dionysii Hierarchia*), «О церковной иерархии» (*Opus de Ecclesiastica Dionysii Hierarchia*)⁴⁰. Другой излюбленной темой в богословии Колета является тема церкви как мистического Тела Христова. Ей посвящен второй из упомянутых трактатов, а также ряд разделов в его толкованиях Посланий апостола Павла. Опять же показательно, что эти разделы по объему превышают другие части комментариев. Таким образом, учение о церкви составляет интегральную ось и основной компонент его мысли, что указывает на принципиальное отличие Колета от движения «нового благочестия», от «философии Христа» Эразма. При выраженном стремлении к личному благочестию он не мыслил духовной жизни вне лона церкви. Его личный духовный опыт – выражение духовного уровня самоидентификации – тесно переплетен с церковной практикой.

Утверждение «я – клирик» является инверсной самоидентификацией, поскольку подразумевает не только позитивное, но и негативное утверждение: «я – не мирянин». В «Соборной проповеди» он констатировал: «Мы сейчас осознаем наше отличие от мирян»⁴¹. Тема высшего, по сравнению с мирянами, духовного и социального статуса клира была настолько важна для него, что обнаруживается во многих его сочинениях. В парафразе «Церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Колет объяснял привилегированное положение духовенства в обществе онтологически: в чувственном мире священство является высшей ступенью земной иерархии, непосредственно примыкает к горним ангельским чинам. Следовательно, клир получает наибольшую меру эмануруемой божественной благодати⁴². Поэтому достоинство духовенства «выше достоинства короля или императора; оно равно достоинству ангелов». В «Соборной проповеди» Колет говорит о «сиянии этого великого звания»⁴³. Графическая визуализация данной темы, выполненная его собственной рукой, обнаруживается на полях рукописи толкования Послания к Коринфянам, где Колет начертил контур высокой горы, в основании кото-

⁴⁰ *Colet*. 1869.

⁴¹ *Colet*. 1823. P. 243; *Colet*. 2005. С. 115.

⁴² *Colet*. 1869. P. 198.

⁴³ *Colet*. 1823. P. 243; *Colet*. 2005. С. 115.

рой написал *Mundus*, а на вершине – *Ecclesia*. В комментарии к рисунку он написал, что «церковь возвышается (<...> над исполненной тягот долиной земного мира, (<...> между небом и землей на вершине скалы, которая есть сам высочайший Христос)⁴⁴. Срединное положение церкви в универсуме определяет, по мысли Колета, главное предназначение духовенства: «Мы посредники и путь к Богу для людей». Отсюда – законное право клира на привилегии, на обоснованность которых он указывал неоднократно⁴⁵. Для нас важен не только факт поддержки им этого ортодоксального положения, благодаря которому снимается вопрос о его протестантизме, но и форма, в которую он облек свою мысль. Использование местоимения «мы» еще раз свидетельствует о рационально осознаваемом восприятии Колетом своей социальной самоидентификации. Он настаивал на необходимости сохранить границу, отделяющую духовенство от мирян. Ее обязаны соблюдать обе стороны. Как священники не должны жить, «смешавшись, спутавшись с мирянами», так и светская власть не должна вмешиваться в церковные дела⁴⁶. Нарушение границы между церковью и миром, то есть *обмирщение* духовенства, является, по мысли Колета, главной причиной того кризиса, в котором оказалась современная ему церковь. Соответственно, в восстановлении данной границы он видел содержание и цель церковной реформы. Сам Колет, считая опасным влияние мира, по словам Эразма, «воздерживался от общения с мирянами, особенно от пиров». А если когда-либо его принуждали к этому, он стремился найти собеседника из духовенства, «чтобы, говоря по-латыни, избегать непристойных разговоров»⁴⁷.

Самоидентификация отчетливо проявляется в сфере морали. Именно сохранение своего идентификационного статуса является значимой и – что особенно важно – осознанной мотивацией выполнения моральных норм или соблюдения взятых на себя обязательств. Данное положение позволяет адекватно понять аскетизм Колета. Эразм писал, что «природа наделила его исключительно пылким характером, <...> он был удивительно склонен к любви, роскоши, сну, сверх меры расположен к шуткам и забавам <...> и совсем не чужд <...> сребролюбию»⁴⁸. В итоге напряженной и ревностной работы над собой Колет стал образцом благочестия для современников. Его аскетическая практика под-

⁴⁴ *Colet*. 1985. P. 240.

⁴⁵ *Ibid*. P. 249–250; *Колет*. 2005. С. 120–121.

⁴⁶ *Ibid*. P. 243; Там же. С.115.

⁴⁷ *Vita*. 519: 396–398

⁴⁸ *Ibid*. 519: 390–393.

робно описана тем же Эразмом: «Он вплоть до смерти сохранил цветок целомудрия. Богатство потратил на благотворительные нужды. Против высокомерия он боролся тем, что понуждал себя сносить [замечания] даже от слуги. Венеру, любовь ко сну и роскоши он сокрушил постоянным отказом от обеда, непрерывным воздержанием, неутомимым усердием в ученых занятиях и беседами о божественном»⁴⁹. Столь неуклонное следование высоким нравственным нормам являлось результатом сознательных волевых усилий по сохранению и демонстрации своей принадлежности к клиру. Цель аскезы Колета не ограничивается задачей личного совершенствования. У клира она служит необходимым условием выполнения пастырской миссии. Полагаем, именно по этой причине Колет, по словам 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»⁵⁰. Социальная самоидентификация Колета обладала выраженной устойчивостью: по свидетельству современника, «ни милость фортуны, ни пылкость природы, зовущей совсем к другому, не смогли отвлечь его от приверженности евангельской жизни»⁵¹.

Самоидентификация «я – клирик» означает как включение в свой внутренний мир ценностей клира – объекта идентификации, признание их лично значимыми, так и отказ от ценностей, свойственных чужим группам. Именно здесь следует искать причины избирательного подхода Колета к культурному наследию прошлого: специфики его интеллектуальных пристрастий, круга чтения, отношения к античной культуре. Приведем несколько примеров такой избирательности, обусловленной самоидентификацией «я – клирик». Прежде всего, она проявилась в необычном для гуманиста отношении к греческому языку. Ценность второго классического языка признавалась в среде гуманистической интеллигенции неоспоримой, ради овладения им европейские интеллектуалы приезжали на Апеннины, где изучали его под руководством итальянских и греческих ученых. Колет имел такую возможность, но пренебрег ею, видимо, приняв интерес к греческому всего лишь за интеллектуальную моду. Он не стал ей следовать, полагая владение одним латинским языком достаточным для духовной карьеры⁵².

⁴⁹ Ibid. 519: 396–411.

⁵⁰ Ibid. 519: 411.

⁵¹ Ibid. 526–7: 622–623.

⁵² В 1516 г. в одном из писем Эразма (ОЕ. II. P. 350. Ep. 471) в перечне английских сторонников И. Рейхлина он упомянут с пометкой: «Все они знают греческий, за исключением Колета».

Важные для него греческие тексты – сочинения восточных Отцов церкви – были доступны ему в латинских переводах⁵³. А имеющаяся греческая литература была представлена сочинениями светского характера⁵⁴ и не привлекла его внимания. Лишь за три года до смерти в 1516 г. Колет приступил к изучению греческого языка, стимулом к чему послужило издание Эразмом греческого текста Нового Завета и исправленного на его основе латинского перевода. Только увидев на этом примере, что истинное богословие, к которому он стремился, невозможно без знания второго древнего языка, Колет начал его учить⁵⁵.

Самоидентификация «я – клирик» проявилась также в своеобразном выборе Колетом познавательных приоритетов, определившим необычный для гуманиста круг чтения. Античная литература занимала в нем самое скромное место. Главным источником его мысли было Священное Писание, Евангелия он знал наизусть. Вторым наиболее востребованным и чаще всего цитируемым новозаветным источником были Послания апостола Павла. Проанализировав опыт чтения Колета другой литературы⁵⁶, можно заключить, что английский мыслитель отдавал явное предпочтение христианским авторам, особенно если их сочинения обладали риторическими достоинствами, сравнимыми с элоквенцией древних, и цитировал преимущественно их же. Этим условиям отвечали труды Отцов церкви – Августина, Оригена, Амвросия, Иеронима⁵⁷. В Уставе школы св. Павла Колет рекомендовал учителям «учить детей хорошей литературе, как на латинском, так и греческом языках, и читать хороших авторов, у которых истинно римское красноречие сочетается с мудростью»⁵⁸, Признавая риторическое совершенство латыни «Туллия, Саллюстия, Вергилия, Теренция», в список рекомендуемых

⁵³ *Geanakoplos*. 1976. P. 265 etc. Ch. 14: The Last Step: Western Recovery and Translation of the Greek Church Fathers and Their First Printed Editions in the Renaissance.

⁵⁴ Среди греческих текстов, изданных до середины 90-х гг. XV в. преобладали грамматики, литературные памятники, сочинения ораторов, философов, труды по медицине. Подробнее см.: *Wilson*. 1992. P. 127–162.

⁵⁵ В 1516 г. в Колет писал Эразму (ОЕ. II. P. 257, 258. Ep. 423): «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.<...> Я целиком посвящаю себя и, если позволишь, присоединюсь к тебе и даже стану твоим учеником в изучении греческого языка, хоть я уже стар годами и почти старик; но я помню, что Катон уже старцем выучил греческий».

⁵⁶ Подробнее см.: *Софронова*. 2009. С. 117–223.

⁵⁷ Cf.: *Vita*. 515: 270–273.

⁵⁸ *Colet*. 1967. P. 1044.

авторов, «наиболее удобных и приемлемых для наилучшего овладения истинно латинской речью», он, тем не менее, включил имена Лактанция, Пруденция, Проба, Седулия, Ювенка, Баптисты Мантуана, т.е., за исключением последнего, христианских поэтов IV–V вв.⁵⁹ Не зная греческого, он мог читать лишь латинских авторов, но, в целом, идеи и образы античности не составили сколько-нибудь значительного компонента его мысли. Приведем лишь один пример. Колет и Эразм комментировали тот же раздел Нового Завета – Послание апостола Павла к Римлянам. Глубокие познания Эразма в античной литературе обусловили наличие в его тексте толкования более 200 античных ассоциаций (включая цитаты и аллюзии), что более чем в 10 раз превосходит число ссылок на классических авторов не только в Колетовом комментарии Послания к Римлянам, но и во всех его сочинениях вместе взятых⁶⁰. Причем, его ссылки на античных авторов в большинстве случаев носят характер аллюзий и либо не достаточно уверенно атрибутированы, либо представлены общими местами. Полагаем, он действительно не читал и не знал многое из того, что входило в традиционную программу гуманистической образованности. Он не обладал той широтой эрудиции, которая составляла гордость и славу многих современных ему гуманистов. У Колета отсутствовали типичные для гуманистов литературная «всеядность» и познавательный оптимизм, поскольку он имел другое устремление духа, определившее смысл его жизни. Слова Эразма о том, что Колет в своем образовательном путешествии читал только религиозную литературу, «готовя себя к проповеди Евангелия»⁶¹, свидетельствуют об осознании им своей миссии как миссии человека церкви, радующего за ее духовное возрождение на основе Евангелия. Главной, неоспоримой и абсолютной ценностью для него была христианская древность. Ориентируясь на пример св. Павла, назвавшего эллинскую

⁵⁹ Поставив в тупик исследователей, ожидавших от него традиционной программы *studia humanitatis*. Так, А. Лич утверждал (*Leach*. 1915. P. 280), что соответствующий раздел Устава демонстрирует «несостоятельность Колета как критика классической латыни», это «не прогресс, а, скорее, реакция, не поддержка гуманизма, а поворот к средневековой предвзятости»; *Lewis*. P. 160: «невозможно было выдвинуть более ужасной и более неразумной схемы!»; *Clarke*. 1959. P. 5: «Данное положение Устава курьезно и вызывает легкое замешательство <...> 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».

⁶⁰ *Erasmus Roterodamus*. 1994. P. 455–456. См.: *Payne*. 1971. P. 1–35; *Rummel*. 1986. P. 35–42, 52–74. Список авторов, цитированных Колетом, см.: *Gleason*. 334–340.

⁶¹ *Vita*. 515: 280.

мудрость суемудрием и безумием (I Кор. III: 19–20), Колет, вероятно, счел ненужным ее изучение и применение, даже в части риторики, при проповеди и толковании Евангелия⁶². 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»⁶³.

Пolemичность данного пассажа очевидна. На рубеже XV–XVI вв. библейские 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. Будучи в Италии, Колет столкнулся с попытками видного гуманиста, главы Платоновской академии М. Фичиностроить христианство в некую единую религиозно-философскую традицию «всеобщей религии»⁶⁴. Труды Фичино по возрождению древнейшей «благочестивой философии», заключенной в «Герметическом корпусе», «Халдейских оракулах», «Гимнах Орфея», сочинениях Платона и неоплатоников, поднимали престиж языческой мудрости до уровня библейской и христианской и, *volens-nolens*, способствовали пропаганде язычества⁶⁵. Колет же оценивал достижения языческой философии в соответствии с мнением апостола Павла (Рим. III: 20) как результат неполного откровения и отдавал предпочтение апостольским сочинениям, чьи авторы получили от Христа знание во всей его полноте⁶⁶. На наш взгляд, высказывание Колета можно считать реакцией либо

⁶² См. низкую оценку Колетом античного искусства красноречия, как «пустых бредней человеческого ума»: *Colet*. 1985. P. 98.

⁶³ *Ibid.* P. 216, 218.

⁶⁴ См.: *Кудрявцев*. 2008.

⁶⁵ Именно в этом упрекал Фичино венгерский теолог Иоанн Панноний (Янош Вараци), который усомнился в предопределенности свыше Фичиновых переводов языческих философов. См. письмо Паннония Фичино: *Pannonius I. Dubitatio Utrum opera philosophica regantur fato an providential // Ficinus M.* 1495. Lib. VIII. Fol. CXXXVla): «...я не понимаю, каким образом возобновление древних может служить провидению. Эта теология древних даже не христианская». О склонности Фичино и членов его академии к паганизации христианства см.: *Лосев*. 1978. С. 317. Подробнее историографию вопроса см.: *Кудрявцев*. 2008. С. 100–101, 274–275, 320.

⁶⁶ *Colet*. 1873. P. 214: «Язычники имели философов, наученных людьми; иудеи – пророков, наученных ангелами; и только христиане – апостолов, выученных самим Иисусом, предвечным Богом».

на концепцию «всеобщей религии» М. Фичино⁶⁷, либо на некие споры о возможности использования языческого наследия в христианской экзегетике, вероятно, имевшие место в Оксфордском университете в конце 1490-х годов⁶⁸. Фраза «как они это обычно делают» — может быть в равной степени отнесена и к Фичино, и к оксфордским оппонентам Колета. В любом случае, он высказал однозначно негативное отношение и к памятникам языческой древности и к тем своим современникам, чьи стараниями возрождается языческая мудрость:

Мы должны трапезничать только с Христом, на отборном столе Писания, и пировать наименее приятнейшим 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... *Все, 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 чуждое правило: только то позволено, что разрешено в церкви*⁶⁹.

Выделенный пассаж особенно значим: Колет отверг не только паганизирующую тенденцию ренессансного гуманизма, но и характерное для гуманистической интеллигенции увлечение научными занятиями. Любые интеллектуальные штудии эрудиция второстепенны по сравнению с духовным опытом в лоне христианской церкви. В лекциях Колет часто указывал на слабость и недостаточность человеческого разума — «замутненного», «помраченного» в результате первородного греха и утраты благодати⁷⁰. Он находил подтверждение этому в апостольских

⁶⁷ Подробнее см.: Софронова. 2009. С. 157–204.

⁶⁸ Свидетельство о чуть более позднем споре — знаменитое послание Т. Мора Оксфордскому университету (1518). Текст в русском переводе см.: Мор. 1978. С. 300–311. Подробнее см.: Осиновский. 1978. С. 79–80. В 1518 г. Колет жил в Лондоне и не мог принадлежать к высмеянной Мором партии «троянец». Однако нельзя отрицать, что в оксфордский период (1496–1504) его позиция была иной. Возможно, она не совпадала со схоластическими воззрениями «троянец», но не была тождественна и взглядам оксфордских эллинистов — У. Гроцина, Т. Линакра, Т. Мора.

⁶⁹ Colet. 1985. P. 216, 218. Курсив мой — Л. С.

⁷⁰ Colet. 1873. P. 259: «У человека нет цельной и чистой природы, незамутненного рассудка, независимой воли. ...Его воля искажена, разум затемнен, память ослаблена, его плотские желания возбуждены».

Посланиях (например, в I Кор. III: 19; V: 18) и часто цитировал их⁷¹. По его мнению, «человеческий разум враг и противник благодати», для понимания Писания «простая вера важнее разума»⁷². 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 <...> Следовательно, нужно освободить душу от этих покровов, пусть будет обрезана и отброшена всякая плотскость, всякое грубое воображение, всякое умствование – ненадежное и уклончивое»⁷³. 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. Будучи человеком церкви, он считал необходимым церковный контроль над интеллектуальной деятельностью.

При сопоставлении упомянутых комментариев Колета и Эразма явно прослеживается кардинальное различие их подходов к тексту. Эразмов труд представляет собой скрупулезное филологическое исследование каждой фразы, каждого слова на основе сличения нескольких рукописных вариантов источника на латинском и греческом языках и постоянной апелляции к мнениям раннехристианских экзегетов по данному поводу⁷⁴. В отличие от Эразма, стремившегося восстановить текст в его первоизданном виде и значении⁷⁵, Колет был удовлетворен Вульгатой. Он прямо заявлял, что «толкователю Писания не свойственно выполнять дело грамматика и скрупулезно выяснять значение слов».

⁷¹ См.: *Colet*. 1873. P. 163–165; *Colet*. 1985. P. 99, 106, особенно P. 273: «Как интеллект является жизнью речи, так и действие – жизнь интеллекта. Понимай, что говоришь, молись, чтобы понять, что понимаешь – делай».

⁷² *Colet*. 1873. P. 263: “Humana ratio inimical et adversaria est gratiae: legem suam constituents legi Dei non sunt subiecti”. P. 202: “...simplicis fidei longe supra omnem rationem”.

⁷³ *Colet*. 1873. P. 224–225.

⁷⁴ См.: *Erasmus Roterodamus*. 1994. P. 1–439. Подробнее см.: *Rummel*. 1986. P. 35–42, 52–74; *Bentley*. 1992. P. 124–137.

⁷⁵ В письме Антонио Пуччи от 26 августа 1518 г. (ОЕ. III. P. 381. Ep. 860) Эразм сообщал, что его перевод сделал ясными для понимания более шестисот мест Св. Писания, до этого считавшиеся большинством богословов «темными».

Только в некоторых случаях автор изъяснял готовность быть грамматиком: таких экскурсов в этимологию всего четыре⁷⁶, причем филологические изыскания не шли дальше лексикона латинского языка Перотти⁷⁷. Это не дает возможности говорить о применении Колетом к новозаветным текстам метода научной филологической критики. Его комментарий выполнен в ином стиле: он включает многочисленные отступления с критикой нравов, охлаждения веры, религиозного невежества народа, призывы к благочестию, в нем акцентируются проблемы сотериологии и экклесиологии. Перечисленные черты, характерные для гомилетического стиля, обличают в нем не ученого, каким был Эразм, а проповедника, который стремился не к научному (историко-филологическому) исследованию текста, а к практической реализации евангельских императивов в жизни каждого христианина⁷⁸. Перед нами – две различные модели восприятия текста. В Эразмовом восприятии доминирует когнитивная сторона, в Колетовом – конативная и аффективная⁷⁹.

Отождествление себя с клиром означало для Колета необходимость защиты христианской церкви как от пагубных внешних влияний, так и от внутренних расколов и ересей. Любая попытка посягательства на интересы церкви и христианское учение становилась тем внешним стимулом, который актуализировал его самоидентификацию «я — клирик». В частности, таким стимулом послужило распространение в английском обществе в первом десятилетии XVI в. идей лоллардов. В историографии имели место попытки сблизить его взгляды с учением ере-

⁷⁶ Colet. P. 222: *privaricaror*; P. 224: *mentula*; P. 243: *testamentum*; P. 266: *abolere*.

⁷⁷ Николай Перотти Сепонтинский (1429–1480) – популярный итальянский ученый-грамматик XV в., автор лексикона «Рог изобилия латинского языка» (*Comusoriae linguae latinae*, 1489), представлявшего собой грамматический комментарий к первой книге эпиграмм Марциала.

⁷⁸ В 1517 г. Колет писал (ОЕ. II. P. 599. Ep. 593) Эразму по поводу его изданий трудов Отцов церкви: «Эразм, книгам и знаниям нет конца. [Но] для этой краткой жизни нет ничего лучшего, чем жить свято и чисто и каждый день прилагать усилия для очищения, просвещения и совершенствования. (...) Нам не нужно следовать никакою иной дорогой кроме горячей любви и подражания Христу».

⁷⁹ Разработанная в психолингвистике модель восприятия текста включает три компонента: когнитивный, конативный, аффективный. В когнитивном компоненте восприятия текста реципиентом выявляется информационное поле содержания текста. Конативный компонент восприятия текста определяет возможность дальнейшего использования полученной информации и формирует поведенческие установки. Аффективный компонент восприятия текста показывает степень привлекательности текста для реципиента, его субъективное отношение к содержанию воспринимаемого текста. Подробнее см.: Ширинкина. 2004.

тиков и интерпретировать некоторые его поступки (например, Соборную проповедь) как стремление защитить гетеродоксию. На наш взгляд, и то и другое является некорректным, поскольку противоречит данным источников и общему мировосприятию Колета. В толковании Послания к Коринфянам он характеризовал ересь как смертельную пагубу для церкви⁸⁰; поврежденность одного, даже самого незначительного, члена церкви, утверждал он в трактате «О строении мистического Тела Христа, которое есть церковь», губительно сказывается на всем христианском обществе. Единство всех во Христе является защитой любого члена от любого ущерба⁸¹. Наконец, в толковании Послания к Римлянам он провозгласил, что только в учении, одобренном церковью, сосредоточена истина⁸². Негативное отношение Колета к ереси не осталось теоретическим рассуждением: в середине 1511 г. он принимал участие в процессах над лоллардами Кента. Этот факт был впервые засвидетельствован в мартирологе Дж. Фокса, включившего Колета в список судей и обвинителей⁸³, а недавно подтвержден данными судебных протоколов Кентских процессов 1511–1512 гг.⁸⁴ 8 мая 1511 г. декан вместе с другими судьями расследовал два дела, по которым подсудимые, отказавшиеся отречься от своих взглядов, были переданы светской власти и казнены⁸⁵. У нас нет оснований полагать, что именно участие Колета обусловило столь жесткий приговор в обоих упомянутых случаях. Однако нельзя игнорировать тот факт, что из пяти случаев вынесения смертных приговоров Кентским лоллардам, к двум он имел непосредственное отношение⁸⁶. Несомненно, учение Христа и Его церковь были для Колета теми экзистенциальными ценностями, которые он пытался защитить.

⁸⁰ *Colet.* 1985. P. 224.

⁸¹ *Colet.* 1876. P. 193–194. Под членами церкви Колет традиционно понимал духовное сословие, но в апостольском духе относил к этой категории и всех верных.

⁸² *Colet.* 1873. P. 192–193.

⁸³ *Foxe J.* 1877. Vol. V. Book VIII. P. 648.

⁸⁴ *Kent Heresy Proceeding.* 1997.

⁸⁵ Процессы против Джона Брауна, 8–19 мая 1511 г. и против Эдварда Уокера, 8 мая–3 октября 1511 г. В обоих случаях (*Kent Heresy Proceeding.* 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.» Cf.: *Foxe.* 1877. Vol. IV. Book VII. P. 181–182; Vol. V. Book VIII. P. 648.

⁸⁶ Всего было рассмотрено 53 дела. Большинство обвиняемых отрелись от своих взглядов, пятеро переданы светской власти для сожжения. См.: *Tanner.* 1997. P. 229–249 (об участии Колета см. P. 231).

Другим мощным фактором, актуализировавшим самоидентификацию Колета, было кризисное, на его взгляд, состояние современного духовенства. Порочная жизнь духовенства вызывала в нем желание защищать единство церкви в той же мере, как и ересь лоллардов. Многие страницы трудов Колета посвящены критике порочного клира. В феврале 1512 г. в «Соборной проповеди» он обстоятельно исследовал грехи духовного сословия, которые являлись, по его мнению, наиболее опасным видом ереси, и предложил конвокации проект церковной реформы⁸⁷. При этом, как показали исследования историков-ревизионистов, значительная часть английского общества, в отличие от декана, была удовлетворена своей церковью, которая в канун Тюдоровской Реформации сохраняла жизнеспособность и эффективность⁸⁸. Чем объяснить его чрезмерную пристрастность к клерикальным порокам? Полагаем, что причина коренится в несоответствии значительной части клира тому образу, который был сформирован Колетом на основе апостольских сочинений, трудов раннехристианских авторов, прежде всего, Псевдо-Дионисия⁸⁹. Священники должны вести апостольскую или подобную апостольской жизнь. По мнению Колета, только при условии нравственной чистоты и духовной жизни клир – «свет мира» – может достойно выполнять свою миссию спасения душ. Обмирщенное духовенство вновь должно стать *духовным* сословием не только по названию, но и по нравственному облику и образу жизни. Эти перфекционистские требования, которым сам Колет стремился соответствовать и которыми руководствовался в оценке современного священства, несомненно, имели идеализированный характер. Возможно, Колет не осознавал своего идеализма, поскольку данный образ служил ему своеобразным социальным стереотипом, сквозь призму которого он и воспринимал реальный клир. Как известно, стереотипное восприятие характеризуется иррационализмом, неадекватностью, ярко выраженными эмоциональностью и оценочностью, определяя программу действий индивида⁹⁰. На наш взгляд, именно здесь коренятся причины его болезненной чувствительности к недостаткам клира и побудительные мотивы реформаторской деятельности в качестве церковного администратора. Назначенный деканом собора св. Павла в Лондоне, Колет предпринял попытку ре-

⁸⁷ Подробнее см.: Софронова. 2010. С. 69.

⁸⁸ Duffy. 1992; The English Reformation revised... P. 22–23 etc.

⁸⁹ См.: Colet. 1823. P. 244: «Миряне не настолько противоположны нам, насколько мы – сами себе».

⁹⁰ Подробнее см.: Липман. 2004; Суходольская. 2007.

формы соборного капитула, укрепляя дисциплину. Введя с этой целью новую, более строгую редакцию Устава, Колет стремился вернуть каноникату – организации белого духовенства – утраченный с апостольских времен аскетический идеал.

Итак, самоидентификация Колета «я – клирик» стабильна, ее воздействие определяет его мысль и деяния. Исключение составляют последние шесть лет его жизни. После 1513 г. в его деятельности начинают доминировать иные приоритеты. До нас не дошло сведений о его участии в конвокациях и выступлениях, адресованных клиру, подобных «Соборной проповеди». Скорее всего, их не было. Однако *ad populum* он проповедовал в каждый воскресный и праздничный день, собирая, по словам Эразма, «многочисленную аудиторию, среди которой были и многие знатнейшие люди города и королевского двора»⁹¹. Кроме того, Колет был всецело занят организацией грамматической школы, которую он открыл при соборе св. Павла. Об этом бескорыстном служении Колета писал Эразм: «Ты отнимаешь у себя, чтобы обогатить других, ты разоружаешь себя, чтобы экипировать других, изнуряешь себя тяжелой работой, чтобы твоё детище процветало во славу Христа, короче, ты отдаешь всего себя, чтобы детей привести к Христу»⁹². Он предпринял беспрецедентные меры (вплоть до обращения к папе), чтобы освободить школу от контроля церковных властей и передал управление ею «неким женатым горожанам хорошей репутации» – Совету попечителей из числа купцов-мерсеров⁹³. По словам Эразма, «когда Колета спросили о причине, он ответил, что хотя нет ничего надежного в делах человеческих, однако в этих [людях] он нашел меньше испорченности». Отдавая предпочтение людям «семейным и богатым детьми», Колет утверждал, что «нравы женатых людей менее испорчены, поскольку их естественные привязанности, забота о детях и о хозяйстве защищают их как бы некими оградками так, что они не в состоянии опуститься до всякого рода гнусностей». Примечательно и требование Устава о том, чтобы учителем был, «если это возможно, семейный человек»⁹⁴. Столь высокую оценку брака в устах клирика следует признать парадоксальной. Эта оценка и все связанные со школой действия декана диссонируют с прежней позицией Колета. В них можно разглядеть его разочарование в

⁹¹ Vita. 516: 305–306.

⁹² OE.I. P. 511. Ep. 260.

⁹³ См.: Acts of Courts of the Mercer's Company. P. 401–404.

⁹⁴ *Colet*. 1967. P. 1040.

нравственном облике и пастырских способностях современного духовенства, равно как и в возможности его исправления.

Полагаем, что причиной смены деятельностных приоритетов и мотивации поведения Колета стал целый ряд неблагоприятных жизненных обстоятельств, с которыми ему пришлось столкнуться в 1512–1513 гг. Его «Соборная проповедь» с фразой о том, что греховная жизнь духовенства опаснее, чем ересь лоллардов, была расценена Лондонским епископом Р. Фитц-Джеймсом как замаскированная защита лоллардизма. Несмотря на его искреннее стремление улучшить духовно-нравственное состояние клира, сохранить церковную иерархию и привилегии духовенства, епископ усмотрел в Колетовом проекте реформы опасный антиклерикализм и обвинил автора в ереси. В проповедях были обнаружены «еретические заблуждения». Декан был отстранен от кафедры, ему грозил суд и королевская опала. Проводимая им дисциплинарная реформа канониката собора св. Павла озлобила соборный клир, который нашел защиту в лице епископа Лондона. В итоге, новая редакция Устава не была утверждена церковными властями⁹⁵. Таким образом, призывы Колета к реформе и его старания осуществить ее в рамках капитула оказались безрезультатными. Ему пришлось признать, что его ексlesiологические взгляды и усилия по оздоровлению духовного сословия были отвергнуты его коллегами. Эти обстоятельства не могли не сказаться на его самоощущении. Полагаем, в данной ситуации в его идентификационной матрице социально-профессиональная составляющая (отождествление себя с клиром) перестала играть ключевую роль. Она сохранилась, но подверглась значительной деформации. Колет остался клириком, но без положительной оценки со стороны окружающих и без чувства ценности того, что он делал, в его структуре самоидентификации изменилась расстановка акцентов. Во-первых, в ней стала менее отчетливой граница между клиром и мирянами. Отношение Колета к мирской части христианского общества стало более позитивным. Его нельзя назвать сторонником всеобщего священства, но от прежнего резкого противопоставления клира и мира он перешел к выстраиванию более гармоничных отношений с мирянами. Во-вторых, организация школы в Лондоне потребовала от Колета тесного сотрудничества с компанией мерсеров, с которой были связаны многие члены его семьи, актуализировав семейно-клановый компонент самоидентификации. Прочная связь Колета со столицей (территориальный компонент самоидентификации)

⁹⁵ См.: *Colet*. 1873.

просматривается в его стремлении создать школу именно в Лондоне, несмотря на то, что изъятие школы из области церковной юрисдикции и передача под опеку светского органа требовали здесь больших усилий, чем в провинции⁹⁶. Наконец, о девальвации прежних идентификационных рамок говорит и его намерение уйти в монастырь. По свидетельству Эразма, «многие были поражены», узнав об этом, поскольку ранее Колет не скрывал, что ставит клир выше монашества, и критически отзывался о современных братствах⁹⁷. В этом парадоксальном намерении Колета можно обнаружить больше смысла, если увидеть в нем стремление изменить свой статус в условиях кризиса самоидентификации.

Настоящая попытка проникнуть во внутренний мир христианского мыслителя XVI в., вооружившись понятием самоидентификации, вероятно, имеет слабые места и досадные пробелы. Критики могут счесть некорректным выстраивание концепции на основе фразы из пяти слов. Однако, как удивительно точно отмечал Л. П. Карсавин⁹⁸, можно в деталях знать биографию человека, но так и не понять его. Полагаем, что модель самоидентификации, созданная нами на основе этой фразы, явилась той искомой «незначительной частностью», которая позволяет исследователю сразу охватить и подлинно понять человека прошлого.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Асмолов А. Г. Психология индивидуальности: методологические основы развития личности в историко-эволюционном процессе: М.: Изд-во МГУ, 1986. 96 с.
- Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции. М.: Наука, 1991. 280 с.
- Гуревич А. Я. От истории ментальностей к историческому синтезу // Споры о главном: дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов» / Отв. ред. Ю. Л. Бессмертный. М.: Наука, 1993. С. 16–29.
- Ермолаева Е. П. Профессиональная идентичность и маргинализм: концепция и реальность // Психологический журнал. 2001. № 4. С. 51–59.
- Карсавин Л. П. Введение в историю (Теория истории). Пг.: Наука и школа, 1920, 78 с.
- Колет Дж. Соборная проповедь / Вступ. статья, пер. с лат. и комментариев Л. В. Софроновой // *Textum Historiae*: исследования по теоретическим и кон-

⁹⁶ См. комплекс документов, относящихся к основанию школы: *Archaeologia* or *Miscellaneous tracts, relating to antiquity*. P. 211–238.

⁹⁷ *Vita*. 521: 445–456.

⁹⁸ Карсавин. 1920. С. 25: «При понимании чужой душевной жизни как целого, при постижении чужой индивидуальности в ее единстве накопление наблюдений само по себе дает еще очень мало – можно знать о другом весьма большое количество фактов и все-таки его не понимать. Напротив, часто одна какая-нибудь черта, даже незначительная частность (...) позволяет сразу охватить и понять всю личность, всю индивидуальность этого человека, подлинно понять его».

- кретно-историческим проблемам всеобщей истории. Вып. 1. Н. Новгород: Изд-во НГПУ, 2005. С. 107–121.
- Кудрявцев О. Ф.* Флорентийская Платоновская академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.: Наука, 2008. 478 с.
- Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой. М.: Ладомир, 2001. 800 с.
- Липпман У.* Общественное мнение. М.: Институт фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с.
- Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 624 с.
- Лотман Ю. М.* Биография – живое лицо // Новый мир. 1985. № 2. С. 228–236.
- Микляева А. В., Румянцева П. В.* Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2008. 118 с.: http://humanpsy.ru/miklyeva/soc_ident_01.
- Московичи С.* Век толп: Исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр., предисл. А. В. Брушлинского. М.: Центр психологии и психотерапии, 1996. 480 с.
- Осиновский И. Н.* Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М.: Наука, 1978. 326 с.
- Осиновский И. Н.* Эразм Роттердамский и Томас Мор. Из истории ренессансного христианского гуманизма. М.: Изд-во МПГУ, 2006. 220 с.
- Ретина Л. П.* Персональные тексты и "новая биографическая история": от индивидуального опыта к социальной памяти // Сотворение Истории. Человек – Память – Текст. Казань: Изд-во КГУ, 2001. С. 344–360.
- Ретина Л. П.* Личность и общество, или история в биографиях // История через личность. Историческая биография сегодня. М.: Кругъ, 2005. С. 5–16.
- Ретина Л. П.* Историческая биография и «новая биографическая история» // Диалог со временем. 2001. Вып. 5. С. 5–12.
- Софронова Л. В.* «Соборная проповедь» Дж. Колета: реформа, Реформация, христианский ренессанс // Диалог со временем. 2010а. Вып. 30. С. 69–89.
- Софронова Л. В.* Джон Колет: опыт реставрации образа христианского мыслителя ренессансной эпохи. Н. Новгород: Изд-во НГПУ, 2009. 424 с.
- Софронова Л. В.* Эразм о Джоне Колете и Жане Витрие: собирательный образ «христианского гуманиста» // Средние века. Исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени. Вып. 71 (1-2). М.: Наука, 2010б. С. 242–266.
- Социальная идентификация личности / Отв. ред. В. А. Ядов. В 2 кн. М.: ИС РАН, 1993.
- Суходольская Н. П.* Социальный стереотип в жизнедеятельности людей // Философия и общество. № 3. 2007. С. 152–160.
- Мор Т.* Утопия. М.: Наука, 1978.
- Февр Л.* Бои за историю / Пер. с фр. М.: Наука, 1990. 627 с.
- Ширинкина Л. В.* Восприятие текста как психологический феномен: Дис. ... канд. психол. наук. Пермь, 2004. 235 с.: <http://diss.rsl.ru/diss/05/0036/050036028.pdf> (время доступа – октябрь 2011 г.).
- Щербаков М. А.* Модель уровней самоидентификации // http://www.ipd.ru/articles/ident_article.shtml (время доступа – октябрь 2011 г.).
- Эрикссон Э.* Идентичность: юность и кризис. Пер. с англ. М.: Флинта, 2006. Серия: Библиотека зарубежной психологии. 342 с.

- Эриксон Э. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование / Пер. с англ. и коммент. А.М. Каримского. М.: Медиум, 1996. 506 с.
- Ядов В. А. Социальная идентификация в кризисном обществе // Социологический журнал. 1994. № 1. С. 35–52.
- Acts of Courts of the Mercer's Company (1453–1527) / Ed. L. Lyell and F.D. Watney. Cambridge: Cambridge University Press, 1936. 817 p.
- Alumni Cantabrigiensis. Part I (to 1751) / Ed. J. Venn and J.A. Venn. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. P. 371.
- Archaeologia or Miscellaneous tracts, relating to antiquity. Vol. 62. Part 2. L.: Society of Antiquaries of London, 1910.
- Arnold J. Dean Colet of St. Paul's. Humanism and Reform in Early Tudor England. L.: I. B. Tauris & Co Ltd, 2007. 260 p.
- Bentley J. H. Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance. Princeton: Princeton University Press, 1992. 266 p.
- Beresford Ph., Rubinstein W. The Richest of the Rich: The Wealthiest 250 People in Britain Since 1066. L.: Harriman House, 2007. 308 p.
- Clarke M. L. Classical Education in Britain 1500–1900. Cambridge: Cambridge University Press, 1959. 234 p.
- Colet J. De Ecclesiastica Hierarchia // 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.: Bell & Daldy, 1869. 273 p. P. 197–271.
- Colet J. Joannis Coleti Enarratio in Epistolam Primam B. Pauli ad Corinthianos. Commentary on First Corinthians. A new Edition of the Latin Text / Trans. and introd B. O'Kelly and C.A.L. Jarrott. Binghampton (N.Y.): Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1985. 348 p. (в прим. – Ad Corinthianos).
- 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 / Ed. and trans. J. H. Lupton. L.: Bell & Daldy, 1873. 235 p. (в прим. – Ad Romanos).
- 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.: Bell & Daldy, 1876. 281 p.
- Colet J. Opus De Sacramenti Ecclesiae: A Treatise on the Sacraments by John Colet // Gleason J. B. John Colet. Berkeley: University of California Press, 1989. P. 270–333.
- Colet J. Oratio Habita a D. Joanne Coletto ad Clerum in Convocatione. Anno MDXI // Knight S. The Life of Dr. John Colet, Dean of St. Paul's. 2nd ed. Oxford, 1823. P. 239–250 (в прим. — Oratio ad Clerum).
- Colet J. Statuta Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli, 1505–1518 // Registrum Statutorum et Consuetudinum Ecclesiae Cathedralis Sancti Pauli Londiniensis / Ed. W. S. Simpson. L.: Nichols and Sons, 1873. P. 217–248.
- Colet J. Statuta Scholae Paulinae. Statutes of St. Paul's School // English Historical Documents. Vol. V. 1484–1558 / Ed. C. H. Williams. L.: Eyre & Spottiswoode, 1967. P. 1039–1045.
- Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation. 3 Vols. Toronto: University of Toronto Press, 1985–1987.

- Death in the Middle Ages: Mortality, Judgment and Remembrance (Library of Mediaeval Civilization). N.-Y.: McGraw-Hill, 1992. 144 p.
- Duffy E. The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400–1580. New Haven. Yale University. Press, 1992. 654 p.
- Emden A.B. A Biographical Register of the University of Cambridge to 1500. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. 763 p.
- Erasmus Desiderius. Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami / Rec. per P.S. et H.M. Allen. Oxonii. 1906–1958. 12 t. (в прим. – ОЕ; римские цифры – номер тома).
- Erasmus Roterodamus. Annotationes in Epistulam ad Romanos. Annotations on the Epistle to the Romans // The Collected Works of Erasmus / Trans. and ed. R. A. B. Mynors. Vol. 56. Toronto: University of Toronto Press, 1994. 480 p.
- Ferguson W. K. An Unpublished Letter of John Colet // The American Historical Review. Vol. 39. № 4. 1934. P. 696–699.
- Ficinus M. Epistolae Marsilii Ficini Florentini. Venetiis: Matteo Capcasa, 1495. CLXXXVII lvs.
- Foxe J. Actes and Monuments of Matters Happening in the Church / Ed. J. Pratt. 8 Vols. L.: Nichols and Sons, 1877.
- Gasquet F. A. A History of the Venerable English College, Rome: An Account of Its Origins and Work from the Earliest Times to the Present Day. Rome-London: Longmans, Green and co., 1920 (последнее репринтное издание: Nabu Press, 2010). 291 p.
- Geanakoplos D. J. Interaction of the “Sibling” Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330–1600). New Haven: Yale University Press, 1976. 654 p.
- Gleason J. B. John Colet. Berkeley: University of California Press, 1989. 418 p.
- Harvey M. M. The English in Rome, 1362–1420: Portrait of an Expatriate Community. Cambridge: The University Press, 1999. 278 p.
- Hogg M. A., Abrams D. Social Identifications. A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes. London: Routledge. 1988. 268 p.
- Hunt. E. W. Dean Colet and His Theology. L.: Society for the Promotion Christian Knowledge, 1956. 142 p.
- Hyma A. Erasmus and the Oxford Reformers (1493–1503) // Nederlansch Archief voor Kerkgeschiedenis. Vol. 25. 1932. P. 69–92, 97–134.
- Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Oxford: Clarendon Press, 1963. 172 p.
- Kent Heresy Proceeding, 1511–1512 / Ed. N. Tanner. Kent Archaeological Society Records. Vol. 26. Maidstone (Kent): Kent Archaeological Society, 1997. 129 p.
- Knight S. The Life of Dr. John Colet, Dean of St. Paul’s. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1823. 437 p.
- Kristeller P. O. Philosophy of Marsilio Ficino / Trans. into English by V. Conant. N.-Y.: Peter Smith, 1964. 441 p.
- Leach A. The Schools of Medieval England. L.: George Philip, 1915. 483 p.
- Lewis C. S. English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama. Oxford History of English Literature, Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1954. 567 p.
- Lupton J. H. A Life of John Colet, D.D., Dean of St. Paul’s, and Founder of St. Paul’s School. L.: Bell & Sons, 1887. 323 p.
- Marriott J. A. R. The Life of John Colet. L.: Arnold & Co, 1933. P. 283 p.

- Marshall P.* The Catholic Priesthood and the English Reformation. Oxford: Clarendon Press, 1994. 271 p.
- McConica J. B.* The English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI. Oxford: University Press, 1965. 270 p.
- Miles L. W.* John Colet and Platonic Tradition. L.: George Allen, 1962. 237 p.
- Orme N.* Medieval Children. New Haven: Yale University Press, 2001. 400 p.
- Park G. B.* The English Traveler to Italy. Vol. I. The Middle Ages (to 1525). Roma: Di Storia e Letteratura, 1954. 467 p.
- Payne J. B.* Erasmus: Interpreter of Romans // The Sixteenth Century Journal. Vol. 2. 1971. P. 1–35.
- Rummel E.* Erasmus' Annotations on the New Testament: from Philologist to the Theologian. Toronto: The University of Toronto Press, 1986. 234 p.
- Scarlsbrick J. J.* The Reformation and the English people. Oxford: Blackwell, 1984. 203 p.
- Seebohm F.* The Oxford Reformers of 1498: A History of the Fellow-Work of John Colet, Erasmus and Thomas More. L.: Longman, 1867. 551 p.
- Shahar S.* Childhood in the Middle Ages. L.: Taylor & Francis, 1990. 349 p.
- Social Identity and Intergroup Relations / Ed. H. Tajfel. Cambridge: Cambridge University Press. 1982.
- Stow J.* Survey of London / Ed. H.B. Wheatley. L.: Dent, 1956. 533 p.
- Sutton A. F.* The Mercy of London: Trade, Goods and People, 1130–1578. Aldershot: Ashgate, 2005. 670 p.
- 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. L.: Longman, 1997. P. 229–249.
- The English Hospice in Rome. The Venerable Sexcentenary Issue. Vol. XXI. May 1962. Exeter: Catholic Records Press, 1962. 306 p.
- The English Reformation revised / Ed. C. Haigh. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 229 p.
- The Firma Angliae // The English Hospice in Rome / Ed. J. Allen. Leominster (Herefordshire): Gracewing Publishing, 2005. P. 190–193.
- Vergil Polidore.* The Anglica Historia of Polydore Vergil. A. D. 1485–1537 / Ed. D. Hay. L.: The Royal History Society, 1950. 373 p.
- Wilson N. G.* From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance. L., 1992. P. 127–162.

Софронова Лидия Владимировна, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории и дисциплин классического цикла Нижегородского государственного педагогического университета; lidiasof@yandex.ru