

**РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В РОССИИ И ЕВРОПЕ**

Istituto di storia universale dell'Accademia russa delle scienze
Università Gregoriana (Roma)
Accademia russa cristiana umanistica

**L'EDUCAZIONE RELIGIOSA
IN RUSSIA E EUROPA
XVI SECOLO**

A cura di E. Tokareva e M. Inglot

Casa editrice dell'Accademia russa
cristiana umanistica

San-Pietroburgo
2010

Институт всеобщей истории РАН
Григорианский университет (Рим)
Русская христианская гуманитарная академия

**РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В РОССИИ И ЕВРОПЕ
В XVI ВЕКЕ**

Под ред. Е. Токаревой, М. Инглота

Издательство Русской христианской
гуманитарной академии

Санкт-Петербург
2010

УДК 37.01
ББК 63.3
Р31

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 10–06–00229

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

**А. Л. Беглов, С. Негруццо, М. А. Петрова (отв. секретарь),
П. Ю. Уваров, Д. В. Шмонин, А. В. Юдин**

Утверждено к печати Институтом всеобщей истории РАН 22 декабря 2010 года

Рецензенты:

д. и. н. С. К. Цатурова, д. и. н. Е. А. Вишленкова

На обложке:

1. Джузеппе Вази (1710–1782). Главный фасад Римской Коллегии. Архив Папского Григорианского университета. Фонд гравюр.
2. Миниатюра из Жития прп. Антония Сийского (1477–1556). XVII в.

Р 31 Религиозное образование в России и в Европе в XVI в. — СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. — 184 с.

Сборник трудов отечественных и зарубежных историков посвящён краеугольной проблеме культурного перелома, произошедшего в Европе на стыке Средневековья и Нового времени. Причём в качестве объекта анализа взят один из мало исследованных аспектов культуры этой переломной эпохи, а именно: трансформация системы образования и формирование особого религиозного образования. Этот аспект так или иначе затрагивает различные стороны общественно-культурной истории — проблему кризиса и реформу Церкви (Реформация и Контрреформация), роль гуманизма в разных его формах как фактора зарождения новой светской культуры, изменение традиционного университетского и монастырского образования, воздействие книгопечатания на культурный фон эпохи и многие другие. Особенную ценность сборнику придаёт наличие исследований по отечественной истории, органично вводящих русский материал в общеевропейский контекст специфики религиозного образования на рубеже Средневековья и Нового времени.

Сборник предназначен для специалистов, преподавателей, студентов вузов.

ISBN 978–5–88812–424–6

© Коллектив авторов, 2010
© Ин-т всеобщей истории РАН, 2010
© Изд-во РХГА, 2010

ПРЕДИСЛОВИЕ

В октябре 2008 г. в Риме состоялась очередная конференция в рамках международного исследовательского проекта, посвященного религиозному образованию в России и Европе в Новое и Новейшее время. Настоящий сборник, в основе которого лежат материалы этой конференции, объединяет статьи, посвященные религиозному образованию в эпоху, которую можно назвать ренессансной и реформационной.

Для более раннего периода сам термин «религиозное образование» выглядел бы тавтологией. Только люди XIX–XX вв. стали осознавать, что образование может (или даже должно) быть разделено на светское и религиозное, что отдельно можно изучать словесность и математику, географию и физику, а отдельно — основы веры и литургической практики. Поэтому историки задавали классическому Европейскому Средневековью вопросы, ответы на которые можно было дать, лишь впадая в анахронизм. В представлении современников ни какой-либо науки, ни какого-либо образования, отделенного от «религии», в Средние века не было. Еще Климент Александрийский писал, что нет веры без знания и нет знания без веры, и средневековая педагогика хорошо усвоила этот урок. Конечно, мы вправе изучать то, как в Средние века преподавали музыку, формальную логику и астрономию, в каком возрасте читали Вергилия, а в каком — Овидия, насколько глубоко знали Тита Ливия, и даже то, когда от Псалтири переходили к чтению Деяний апостолов. Более того, в реальной действительности были люди, которые лучше разбирались в музыке, чем в логике. Но если средневековый человек и мог помыслить возможность того, что отдельно изучается «горнее», а отдельно — «дольнее», то лишь затем, чтобы решительно осудить такое образование как порождение алчности, тщеславия или, что еще хуже, — суетного любопытства. Обучение светской премудрости и обучение основам веры были неразрывны и в равной мере открыты для выходцев из всех сословий. Просто кто-то постигал лишь азы, обучаясь грамоте по Псалтири, кто-то двигался дальше, становясь клириком, а кто-то достигал высот знания, но знания универсального. Сказать, что Фома Аквинский был только теологом, Роджер Бэкон только физиком, а Данте Алигьери только поэтом невозможно.

Именно с XVI в. возникает (или по крайней мере начинает возникать) осознание необходимости обучать основам веры *специально*.

Сказанное вовсе не должно умалять значение накопленного средневекового опыта. Средневековое образовательное наследие уже давно не представляется нам чем-то единым. Богатство локальных традиций сочеталось с массой инноваций и прорывов, осуществляемых в этой области. Достаточно назвать вклад ирландских монахов, заслуги англо-саксонской образованности, успехи каролингского ренессанса, роль клюнийского движения, авторитет мистической традиции цистерцианцев и картузианцев, достижения возрождения XII в., возникновение новых моделей интеллектуальной деятельности, увенчавшееся складыванием первых университетов и устойчивой схоластической системы, смелую попытку совмещения преимуществ городского интеллектуализма с добродетелями монашеской жизни, представленную Сен-Викторской школой, и список этот можно продолжать очень и очень долго.

Пожалуй, наиболее важными инновациями «Осени Средневековья» были гуманистические достижения в области образования, а также появление школ, связанных с «Новым благочестием» течением, захватившим Нидерланды и Северную Германию. При всей несхожести этих двух явлений между ними были и точки соприкосновения: в частности, критика схоластического образования, а также то, что инициативу в создании школ и в том и в другом случае проявляли миряне. Но если гуманистическому вкладу в развитие религиозно-нравственного образования посвящены две статьи (Н. В. Ревякиной и С. Гавинелли), то «*Devotio moderna*» упоминается в сборнике столь часто (хотя специальной статьи по этому поводу нет), что заслуживает дополнительного комментария. Движение, впитавшее в себя опыт немецкой мистики, породило «братства общей жизни» — сеть организаций мирян, не принимавших монашеских обетов, но живущих общинами, призванными подражать Христу. Сочинение *De Imitatio Christi*, приписываемое одному из представителей «Нового Благочестия» — Фоме Кемпийскому, стало настоящим бестселлером обновленного христианства. Достаточно сказать, что, когда в 1640 г. во Франции под эгидой кардинала Ришелье будет создана образцовая «Королевская типография», призванная укрепить авторитет королевской власти и возродить былой блеск французского книгопечатания, то самой первой книгой, выпущенной из ее стен, станет именно «Подражание Христу». Школы «братств общей жизни» ставили своей целью воспитание «добрых нравов», ориентируя учеников на подражание раннехристианским идеалам,

стремясь привить способность к духовному самоусовершенствованию. В их программы помимо прочего входило изучение античной литературы, однако стилистические различия с гуманистическими школами были велики. Недаром выпускник школы «братства общей жизни» в Хертогенбосе Эразм Роттердамский, учившийся затем в Парижском коллеже Монтэгию у Яна Стандонка, яркого представителя традиций «Нового благочестия», сохранил довольно мрачные воспоминания о своей аскетической школьной жизни; Эразму было явно легче найти общий язык с итальянскими гуманистами.

Но традиционная образовательная система оставалась к началу XVI в. в целом доминирующей, что вызывало все большее негодование современников. Современники были не вполне правы. Гуманистические веяния достаточно активно проникали в университетскую среду, появлялись новые формы школьного образования, в частности «*modus parisiensis*» — «парижский стиль», основанный на разделении учеников на классы в зависимости от возраста, способностей и достигнутого уровня знаний. Но этого казалось мало. Точно так же обострившаяся критика «злоупотреблений» Церкви на рубеже XV–XVI вв. свидетельствовала не столько об ее плачевном состоянии, сколько о возросшей требовательности мирян к вопросам веры и спасения, об их желании самим более активно участвовать в церковной жизни. Движение, направленное на восстановление начал раннего христианства, на интериоризацию веры, в итоге привело к Реформе, как протестантской, так и католической.

Именно в этот период возникает потребность в особом духовном образовании — постижении фундаментальных основ веры теми, кто ранее призван был довольствоваться более скромным местом в религиозной жизни. Это был один из поворотных пунктов в жизни Европы. И важнейшую роль в нем сыграли катехизисы. Мириам Турини в своей статье весьма уместно цитирует известного французского историка Марка Венара: катехизисы, действительно, сформировали веру и культуру народов современной Европы.

Были ли катехизисы порождением XVI в.? И да, и нет. Гомилии — поучения «оглашенных» (катехуменов), готовящихся принять крещение, составлялись еще Иоанном Златоустом и Блаженным Августином. В Средние века были известны подобные поучения Алкуина, Гонория Отенского, Бруно Вюрбурнского, Гуго Сен-Викторского, Фомы Аквинского. Постепенно сложилась свойственная для такого рода текстов форма вопросов и ответов, призванная имитировать устную речь. Но впервые поучение, носящее имя «катехизис», появляется лишь в XVI в. Долгое время в нашей литературе считалось, что инициатива в этом принадлежала протестантам — катехизисы Альтхамера

и Лютера (1528), Кальвина (1541) отражали потребность в срочной организации религиозного образования мирян в условиях разрыва со структурами Католической церкви. Католики же, как полагали, лишь во второй половине XVI столетия осознали необходимость ответа на вызов со стороны Реформации (катехизисы иезуита Петра Канизия 1555–1558 гг., Римский катехизис 1566 г.). Однако, как видно из приводимых в сборнике статей (М. Туррини, А. Тантурри и С. Негруццо), в Италии движение, приведшее к созданию новых катехизисов и учебников для школ благочестия, началось раньше и на первых порах не было напрямую связано с необходимостью противостоять реформационным учениям. Импульсы, исходившие от общин варнавитов, сомасков, сколопов, были проявлением их заботы о религиозном образовании мирян, погрязших в суевериях. Достаточно быстро эту инициативу начали развивать капуцины, оранторианцы и, конечно же, — иезуиты с их *Ratio studiorum*, деятельность которых обычно описывается как важный элемент Контрреформации.

Но речь шла отнюдь не только об «усилении церковного контроля над школами», как еще недавно в нашей литературе характеризовали образовательную стратегию Тридентского собора. Огромные усилия, затраченные на создание новой системы религиозного образования, были составной частью процесса конфессионализации (*die Konfessionalisierung*). Существование в условиях протестантской и католической реформ, в условиях вынужденного сосуществования инаковерующих общин вызывало цепную реакцию радикальных изменений. Если раньше Церковь в самом широком смысле этого слова — не только как институт, но как мистическое тело Христово, как община всех верных, была естественным и единственно мыслимым способом существования сообщества людей, то утрата конфессионального единства разрушила эту важнейшую метафору. Образовавшийся вакуум сразу же стал заполняться иными базовыми понятиями — в первую очередь понятием государства (в форме различного рода абсолютистских доктрин и символических систем, учения о всепоглощающем Левиафане, об общественном договоре и др.). Одной из сторон процесса конфессионализации было усиление роли государства в церковной жизни — от прямого господства в протестантских землях, до более гибкой, но все же достаточно эффективной системы влияния на Церковь на большинстве католических территорий. Но другой и отнюдь не менее важной стороной конфессионализации стало то, что спасение оказывается вдруг в первую очередь индивидуальным делом каждой семьи. Теперь мало было принадлежать к общине, надо было самому исповедовать истины веры, твердо их усвоив. Вера, причем по возможности очищенная от суеверий,

становится в первую очередь частью внутренней жизни человека. Это относится отнюдь не только к пресловутым носителям протестантской этики. Примером могут служить английские католики, оказавшиеся отрезанными от структур Римско-католической церкви и вынужденные решать вопросы религиозного образования в семье, вплоть до самостоятельного составления катехизисов, о чем рассказывается в статье А. В. Сергиной.

Эпоха конфессионализации, эпоха Реформы — протестантской и католической — требовала невиданной ранее четкости мышления и ясности формулировок. То, что казалось традиционным, а потому — истинным атрибутом веры, теперь подвергается рациональному анализу. Громадный груз традиций прошлого, в частности университетской схоластики, связанной в основном с нищенствующими орденами — доминиканцами и францисканцами, контролировавшими факультеты теологии в подавляющем большинстве европейских университетов, тормозил преобразования. Это достаточно ясно ощущалось современниками. Создать ли принципиально новые центры высшего образования или реформировать старые при помощи светской власти, как это предлагалось во Франции (статья П. Ю. Уварова)? Попытаться совместить монашеское самоуглубление с элементами университетского образования, по возможности игнорируя схоластическую теологию, как это делали традиционные, старые ордена бенедиктинцев, цистерцианцев, картузианцев (статья Ж-М. Ле Галя)? Преобразовать университеты изнутри, подчинив их своему контролю или же создать собственные высшие школы, творчески преобразовав схоластическое наследие, как это сделали иезуиты (статья Д. В. Шмониной)?

Эти и другие новации принесли свои результаты. Следующее, семнадцатое, столетие называют «веком святых»: мистическое самоуглубление, соединенное с активным служением — помощью обездоленным, миссионерством в дальних странах и среди собственных бедняков, даст целую плеяду «новых святых». Образовательные эксперименты как иезуитов, так и их соперников — янсенистов обогатят мир именами таких «отцов-основателей» современной западной мысли, как Декарт и Паскаль. Образование разорвет со своим средневековым наследием и станет сословным: возникнут академии и институты для благородных (где помимо прочего будут учить тому, как быть дворянином), возникнет профессиональное образование, и прежде всего особые учебные заведения — семинарии для будущих священников. В процессе конфессионализации пост-реформационная, пост-тридентская эпоха в конечном счете выработает особый тип человеческой личности. Человек Нового времени не будет похож на «титанов Возрождения», но именно он

осуществит научный переворот и построит Новую Европу, которой суждено будет на какое-то время возглавить мировое развитие. И процесс этот был бы немислим без первых шагов в деле реформы религиозного образования, рассмотренных в данном сборнике.

В этом отношении особенно ценен пример России, ее Кормчих книг, рассмотренных в статье Е. В. Беляковой. При сопоставлении русского опыта с западным возможны три подхода. Во-первых, можно подчеркивать уникальность русской ситуации, автаркию русской культуры. Во-вторых, можно выделять стадийное соответствие: так, русское общество XVI в. по целому ряду показателей близко к Каролингской Европе. Да и сами европейцы, посещавшие Московию в XVI и XVII вв., порой склонны были видеть в ней «простые и грубые нравы наших отцов». В-третьих, можно стремиться синхронизировать события русской и европейской жизни. Поэтому часто говорят о «русском предвозрождении» применительно к Андрею Рублеву, о «русском абсолютизме» применительно к Ивану Грозному и, уж конечно, Алексею Михайловичу, о «русской реформации» применительно к Никону и церковному расколу. Случай с русскими кормчими книгами может служить иллюстрацией ко всем трем подходам.

Кормчие книги в синкретическом виде продолжали объединять жанры, судьбы которых на Западе давно разошлись. Сборники канонического права, пенитенциалии, монастырские уставы, литургические правила, катехизисы продолжали существовать в виде единых кодексов. На Западе уже со времен Григорианской реформы, и особенно «Декрета» Грациана, каноническое право все решительнее выделялось в отдельную отрасль знания. Различия в положении Западной и Восточной церкви становились все более значимыми. В Православной церкви, даже в таинстве евхаристии, не отделявшей мирян от клириков, очень долгое время не возникало потребности обучать отдельно мирян и клириков. К тому же историки образования почему-то редко обращают внимание на тот очевидный факт, что проблема «подготовки» будущих священников зачастую решалась в православии сама собой — отсутствие обета безбрачия вело к тому, что священниками становились чаще всего сыновья священников и дьяконов, с детства обученные богослужебной практике.

Однако Скитский устав, восходящий к Нилу Сорскому, содержит немало положений, вполне созвучных «*Devotio moderna*». В XV–XVI вв. в Кормчих книгах явно усиливается роль вполне катехизических элементов. Но не обязательно при этом искать параллели с деятельностью варнавитов, сомасков или даже Лютера. Просто в силу особенности Русской церкви ставленники-

миряне, выдвигаемые прихожанами на священство, должны были уметь отвечать на важнейшие вопросы вероучения. Вопрос об открытии училищ для детей мирян, священников и дьяконов, где обучение было бы подчинено целям богослужения, поднимался и в конце XV, и в XVI вв. Можно сказать, что перед русским обществом ставилась та задача, которую некогда пытался разрешить Карл Великий совместно с Алкуином в знаменитом «Капитулярии о школах». Стоглавый собор обсуждал проблемы, в чем-то сходные с теми, что ставились на современном ему Тридентском соборе, — задачи укрепления церковной дисциплины, унификации богослужебных книг и открытия училищ, но в равной степени Стоглав можно сравнивать и с реформами ранних Каролингов и Оттонов, стремящихся преобразовать всю церковную жизнь по монастырскому образцу. Вместе с тем деятельность Вассиана Патрикеева, гуманистически образованного Максима Грека и митрополита Макария можно сопоставлять с систематизаторскими усилиями деятелей возрождения XII в. (который иначе называют «веком переводов») и с унификаторским рвением деятелей Тридентского собора.

Ситуация в западных областях православия была более динамичной. Вызовы со стороны реформирующегося католицизма, протестантизма, а позже и униатства активизировали деятельность православных братств и привели к созданию школ, а позже и к появлению «Православного вероисповедания» — так называемого катехизиса Петра Могилы (1640). Параллель с процессом конфессионализации в данном случае не будет слишком натянутой.

Еще одним вызовом, вставшим перед системой религиозного православного образования, стало книгопечатание, поставившее, как и на Западе, вопрос о сверке старых книг. Вначале эта работа велась по западным изданиям, а затем уже по книгам московского Печатного двора. В конце концов исправление старых богослужебных книг, как и на Западе, обернулось церковной схизмой. Был ли Раскол русской Реформацией или Контрреформацией — споры будут вестись еще долго. Для нас важно отметить, что последствия его вновь дают повод для выстраивания параллелей с западным опытом. Вынужденное «мирское священство» старообрядцев действительно внешне напоминало распорядки некоторых реформационных общин Запада или английских католиков, поневоле передавших в руки мирян составление катехизисов и функции религиозного образования. Но это ни в коем случае не означало интеллектуального застоя — достаточно привести блестящий пример Выговской старообрядческой общины, этого мощного и динамично развивающегося интеллектуального центра.

У новообрядцев создание семинарий и духовных училищ для «никонианской» Церкви было близко процессам «профессионализации» образования священников на Западе.

Пост-тридентское, «пост-никонианское» религиозное образование отличалось большей выветренностью, большей рационализацией, выводящей школы на качественно новый уровень. В конечном счете, системы образования, в том числе и образования религиозного, на Западе и в России в следующие два столетия демонстрировали явную тенденцию к сближению.

П. Ю. Уваров

Нелегко емко охарактеризовать отличительные черты образовательного процесса эпохи Гуманизма и Возрождения. Мы рискуем погрязнуть в общих местах или, наоборот, уделить слишком пристальное внимание отдельным аспектам разрыва с прошлым, не осветив должным образом постоянную преемственность, особенно в сфере религиозности, которая имплицитно продолжает жить. Лоренцо Валла, знаток гуманистического движения, в связи со строгостью нового риторико-филологического и философско-спекулятивного образования поднял вопрос критики лицемерия современного ему духовенства в *De professione religiosorum*¹. Тем не менее это было своего рода интерпретацией ощущения, захватившего весь XV в., — ощущения, которое разделяла и церковная иерархия, пытавшаяся реформаторскими мерами обсерванции² излечить прогрессирующий духовный кризис, дисциплинировать и упорядочить монашеские и нищенствующие ордена. Здесь они находили содействие таких харизматических фигур, как Бернардо да Сиена (1380–1444), который оказал влияние на формирование первых гуманистов — Колуччо Салютати, Маффео Веджо и Леонардо Бруни³. Эти сведения интересны тем, что некоторым образом позволяют определить и уточнить светский характер раннего гуманизма, с которым соседствовали и тесно переплетались религиозные требования *devotio moderna*⁴ и суровый дух обсерванции. Анализ книжного наследия религиозных институтов выявляет перечень книг и списков трудов схоластических одновременно средневекового и гуманистического характера, вместе со все растущим числом книг о милосердии и духовном становлении или учебных пособий для составления исповеди, подчеркивавших частную и личную составляющую религиозности⁵.

Как известно, гуманисты постоянно обращались к примеру Франческо Петрарки, который был главным образом филологом. Основой такого образования была латынь, во всем своем объеме и перспективе: в противоположность народному языку (*volgare*), она считалась языком утонченности и просвещения, абстрактности и вневременности, и посему именно латынь можно было восстановить как отличительный социальный элемент

посредством имитации определенных моделей. В отличие от принятого раньше строгого ограничения Цицероном, ныне спектр *auctores* без разбора включал всех от Плавта до Лактанция; с помощью языкового элемента необходимо было получить как можно более широкие и точные знания в области истории и археологии классической цивилизации⁶. В своей более воинствующей форме, выраженной в основном в творчестве Лоренцо Валлы, гуманизм превращается в полемику с университетами. Оспаривалась классификация наук, иерархию которых возглавляла теология аристотелевского направления и юриспруденция; клеймилась неадекватность методов и средств, в связи с тем, что пособия по грамматике, пропитанные философскими теориями, и руководства по дисциплине со стандартными комментариями не развивали тонченного критического видения прямых фундаментальных знаний классики. С этой точки зрения программный синтез новых ориентиров изложен Валлой в прологах к *Elegantiae Latinae Linguae* («Красоты латинского языка»), аутентичном манифесте той эпохи. В частности, во вступлении гуманист подчеркивает, что латынь взяла на себя просветительскую роль в обществе, давая людям знания через свободные искусства с тем, чтобы потом наградить их лучшими законами, способными освободить их от варварства⁷. В письме 1440 г. другу Джованни Серра, следуя уроку Петрарки, приводится ряд *auctores* (авторов), достойных подражания, которых, следовательно, необходимо постоянно читать, дабы пополнить коллекцию риторико-грамматических *exempla* (примеров), утяжелявших затянувшееся редакционное вынашивание *Elegantiae*⁸.

Как уже было отмечено, гуманизм был исключительно итальянским явлением, лишь отчасти присущим другим странам, в основном благодаря их связям с культурными центрами Апеннинского полуострова. Благодаря их деятельности преданная «*humanae litterae*» интеллектуальная элита постепенно завоевала верхушку церковной иерархии и различные сферы гражданской жизни и, согласно удачному определению Карло Дионизотти⁹, приняла «очень национальный и единый» характер. Новая идея стала эпистемологическим переворотом как для форм, так и для содержания образовательной системы, поскольку полагалось, что единственным ключом к постижению других свободных искусств является глубокое познание латинского и, по возможности, греческого языков, выученных на оригиналах и закрепленных по античным грамматикам, избегая, таким образом, философских мудрствований *modi significandi* схоластического происхождения. Такой значительный багаж знаний вкупе со строгими методами определял новые культурные формы

и создавал предпосылки для встреч и обмена, вплоть до вовлечения в процесс представителей искусств, до недавнего времени считавшихся исключительно «mechanicae», то есть архитекторов, художников и скульпторов масштаба Леона Баттиста Альберти, Андреа Мантенья и Донателло¹⁰. Все это способствовало формированию элиты преподавателей, которые, стремясь стать филологами-литераторами, монополизировали школьное образование¹¹. Таким образом, гуманист, эксперт в широкой латыни, призван был придти на смену ауктористу, склонному к чтению с работ принятых авторов с комментариями¹². Полная централизация латыни, строго культивируемой кругом гуманистов, который Карло Дионизотти называет «кастой», выливалась, однако, в открытое противоречие¹³. Несмотря на беспрестанные поиски исторической перспективы для данных явлений, в использовании латыни значительное увеличение количества античной лексики, в особенности в технических сферах (что вполне очевидно из возросшего интереса к таким авторам, как Витрувий или Плиний Старший), заканчивалось принятием неологизмов, появлявшихся из языкового узуса позднего Средневековья. В методологическом срезе приобретение знания, независимого от хода диалектических споров, заключалось в уточнении знаний *antiqui auctores* (античных авторов), в том числе редких и странных, которых усердно выискивали даже по самым запустелым библиотекам. Книги копировали и распространяли по гуманистическим собраниям, где жадные чтецы со скрупулезным филологическим стремлением и литературным пристрастием к прошлому их корректировали, коллекционировали, комментировали в сносках, где давались параллельные сравнения или устаревшие сведения, почерпнутые из энциклопедизма античных авторов, в ожидании более органичных комментариев¹⁴. В то время как в Испании и во Франции латинская литература была вульгаризирована в национальных языках, для гуманистов, в особенности в первой половине XV в., «вульгаризация» являлась латинской версией греческих, классических текстов и текстов Отцов Церкви¹⁵. Первые последствия этой подрывной филологии сказались вновь в творчестве Лоренцо Валлы, который в «*De falso credita et ementita Constantini donatione*» оспорил документ, оправдывающий светскую власть папства, в то время как «*Collatio Novi Testamenti*» развенчала даже незыблемую библейскую филологию, заложив тем самым основу для новозаветного труда Эразма Роттердамского, который в свою очередь был почти на грани разрыва с миром¹⁶.

С приходом гуманизма изменились в основном отношения между учителем и учащимся, в то время как риторико-грамматические программы

становились более изысканными и содержательными, в особенности в старших классах, поскольку начальных в классах могли использоваться и более простые грамматики, даже в стихотворной форме.

В качестве краткой ретроспективы можно напомнить, что культура Высокого средневековья находилась в исключительном ведении монашества и духовенства, которые в эпоху Раннего средневековья как раз и составляли группу образованных людей (*litterati*), занимавшихся начальным образованием нотариусов и судей, специалистов по праву¹⁷. Согласно предположениям в распространенной «*De doctrina Christiana*» II, 34 св. Августина — которая стала широко использоваться в IX в. как основной трактат по герменевтике Священного Писания — изучение латыни *littera* было необходимо только для углубленного, в энциклопедическом смысле, изучения Библии и ее духовного и пасторского толкования¹⁸. Эта концепция включала позднеантичную идею от «*Institutiones*» Кассиодора до «*Vivarium*»¹⁹, библейский проект которого основывался на свободных искусствах и приводил свой канон церковных авторов и свою систему *artes liberales*: тривиума (грамматика, диалектика, риторика) и квадривиума (арифметика, геометрия, музыка и астрономия). Педагогический характер текста Кассиодора выражался также в рукописной традиции, так что нередко в Раннем средневековье свидетели снабжались схемами и рисунками, принятыми как средство мнемотехники, согласно технике со временем ставшей *ars memorativa*¹⁹. Этим объясняется, с какими языковыми трудностями столкнулись народы, не принадлежавшие к новой латинской культуре, например, ирландцы — миссионеры и пилигримы на континенте. Они пребывали в поисках средств и материалов для переложения сложных, с лингвистической точки зрения, пассажей Священного Писания. Они стремились сохранить наследие многих классических авторов, а также грамматики и словники, чтобы дополнить ими традиционную Псалтырь и элементарную грамматику Донато. На месте составлялись даже «христианизированные» грамматики, то есть обогащенные элементами из Библии²⁰. На следующей за тривиумом ступеньке расположились *lectio* (чтение) и *expositio* (изложение) текста с отсылками к источникам (*accessus ad auctores*). Действительно, со времен классической античности «обучение грамматике» (*officia grammaticae*) заключалось в чтении (*lectio*), а также произнесении (*pronunciatio*) вслух, *emendatio*, *enarratio*, то есть риторико-литературном изложении (*expositio*), обсуждении

(*iudicium*) с оценкой эстетических и моральных достоинств текста²¹. Реорганизация учебы, начавшаяся сверху из центра империи, кроме графической реформы включала заметное возвращение к схоластическому классицизму с весомым филологическим элементом, что сказывалось также и в переписке интеллектуалов государства²². Совершенствование латыни произошло в процессе чтения классиков и отцов Церкви, но также и через изучение грамматики и лексического энциклопедического арсенала, в то время как в обновленных капитулах монахов и каноников распространялись тексты Библии в редакции Алкуина и Теодульфа Орлеанского²³. В этой связи Ильдemar Корбийский, последователь традиционной островной схоластики в авангарде библейских комментариев, примерно в середине IX в. предложил в качестве инновационного дидактического приема изучение классики с комментариями. Об этом факте говорят сведения о его преподавательской деятельности при монастыре св. Фаустина в Брешии²⁴.

Изучение Библии стало центральным элементом религиозного образования. В богословских школах XI–XII вв. она являлась лишь литературным источником, но использовалась в том числе и специалистами по каноническому праву²⁵. Сложно определить, кому следует приписать введение комментариев к Библии. В XI в. утвердились крупные соборные школы, а также известная монастырская школа в Беке, в Нормандии, с Ланфранком Павийским и Ансельмом из Аосты, впоследствии архиепископом Кентерберийским²⁶. Толкование Библии укрепилось благодаря постоянным и неизменным комментариям *auctoritates* отцов Церкви. В рукописях оно помещалось вместе со словариком, межстрочными комментариями и заметками на полях. Ясно вырисовываются фазы преобразования *гlossы* (*glossica circumscriptio*, затем *glossa ordinaria*), которая в конце концов в Парижском университете в начале XIII в. станет так называемой Парижской Библией (*Bibbia Parisiensis*), результатом филологического труда Стефана Лангтона (†1228)²⁷. Система *гlossы* позднее была расширена до дисциплин на других факультетах, прежде всего в Болонье и Париже, на факультетах свободных искусств (*artes*), а затем на других, а именно на факультетах права — канонического и гражданского, богословия и медицины²⁸. Как уже было отмечено, растущее воодушевление по поводу возврата *Corpus iuris civilis* Юстиниана и последовавшее полное университетское восстановление Ирнерио было предвосхищено в XI–XII вв. в некоторых периферийных центрах, таких как Мантуя и Пьяченца. Там появились серьезные толкователи, обладающие глубокими познаниями в области тривиума, особенно в грамматике и риторике. Их процессуальное творчество, связанное в основном с фигурой

графини Матильды Каносской, выразилось в *Libri feudorum* и лонгобардском праве, несмотря на закат последнего²⁹.

Университетское *lectio*, как правило, предлагалось согласно диалектической системе выделения вопросов (*questio*), то есть из тривиума. В теологической сфере учитель (*magister*) заставлял детей старательно изучать скорее логическую, нежели теологическую и духовную мысль библейских текстов³⁰. Такой метод уходит корнями в школы изучения Священного Писания XII в., где собственно сам Петр Кантор (†1197) связал чтение Библии (*lectio biblica*) с обсуждением и проповедью³¹. В XIV веке в Англии кроме основополагающих Отцов Церкви в толкованиях Библии начали появляться такие классики, как Виргилий и Сенека. Последних изучали на факультете свободных искусств (*artes*)³². Пособия для учителей (*magistri*) могли включать и второй уровень совершенно оригинальных маргинальных глосс, выраженных также в разбивке понятий (*distinctiones*) для схематичного изложения материала. Они представляют собой еще большую ценность, если содержат комментарии или пометки самих профессоров, выполненных профессором в своем «*liber magistri*»³³. Кроме того, некоторые ученики могли кратко изложить содержание уроков в конспектах лекций (*reportationes*), которые впоследствии, в соответствии с университетским уставом, учитель (*magister*) проверял и дополнял необходимыми цитатами дабы, завершить текст и подготовить его к первой официальной публикации³⁴. Преподаватели университета прекрасно выстраивали учебные программы и подбирали книги для студентов самого разного географического и социального происхождения. Круг изучаемых авторов был довольно ограниченным и включал, к примеру, в Париже — Библию, *Сентенции* Петра Ломбардского и *Historia scholastica* Петра Коместора, а в Болонье — комментарии к *Corpus iuris Civilis* и к Грациано по гражданскому и церковному праву. С 1230–1240 гг. главными *auctoritates* богословского факультета стали Библия и *Сентенции* Петра Ломбардского, интерпретировавшиеся согласно комментариям патристов и схоластов и вытеснившие со временем *Historia scholastica* Петра Коместора³⁵. По правилам братьев-проповедников каждому ученику, отправляющемуся в парижский университет, надлежало иметь с собой Библию, с комментариями или без, Петра Ломбардского или Петра Коместора. Книги эти, по всей видимости, готовились в *скрипториях* при монастырских *studia* ордена³⁶. Впрочем, в богословской традиции феномен существования университетов развивался в дополнение и в совокупности со *studia* нищенствующих орденов, которые в XIII в. монополизировали богословские кафедры в *Studia generalia* Парижа и Оксфорда.

Растущая в университетах потребность в книгах подтолкнула к развитию модулярную систему одновременного копирования книг: специальная комиссия представителей университета — т. н. пециариев (*petiari*) — корректировала рукописи-образцы, т. н. экземпляры (*exemplaria*), которые содержали университетскую редакцию текста, в соответствии, очевидно, с контрольным списком, и эти экземпляры были доступны для студентов в непереплетенном виде — *peciae* — в лавках университетских стационариев (*stationarii*³⁷), сдававших пеции в аренду и торговавших готовыми книгами³⁸. Практиковалось также определенное расположение на странице («mise en page») обновленного книжного наследия определенным готическим письмом (*textualis*): на странице текст записывался в две колонки, а на полях надлежащими *auctoritates* более мелким шрифтом делались комментарии. Для пущей ясности текст размечался виньетками, а начало параграфа обозначалось либо красным, либо синим цветом. Предпосылки логики Абеляра, подкрепленные библейскими и богословскими трудами цистерцианцев конца XII в., а затем и аристотелевской логикой, получившей развитие в богословии Фомы Аквинского, нашли отражение и в книжной сфере. Учебные пособия разделялись на леммы (*lemmata*) и классификации (*distictiones*) и дополнялись такими многочисленными элементами, как краткие сводки и содержания, индексы, согласования, аналитические таблицы содержания в алфавитном порядке со внутренними ссылками к отдельным частям или страницам³⁹. В действительности, подобное наследие соответствовало новому эпистемологическому подходу, выявившемуся благодаря развившейся практике проповеди в нищенствующих орденах. Для проповедей необходим был указатель ключевых слов (*statim invenire*) отрывков из Библии и перекрестных ссылок для написания соответствующе выстроенных *Проповедей*⁴⁰. В данном контексте, в особенности внутри *студий* нищенствующих орденов, произошло переосмысление роли библиотекаря, который стал ценным посредником, способствующим пользованию доверенным ему книжным знанием. Выражаясь языком Бонавентуры, в роли *компилятора* он должен был сделать книжное собрание библиотеки доступным пользователям: сами книги, а также края столов и шкафов-пюпитров он должен был снабдить этикетками с именем автора, названием и кратким содержанием⁴¹.

С XIV в. к традиционным школам внутри религиозных институтов прибавились городские грамматические и арифметические школы⁴². Одновременно именно социальное и экономическое выявление свободных городов-коммун потребовало участия нового управленческого класса светских специалистов, которые обучались в предусмотренных законом гражданских школах в основном

искусствам тривиума на разных начальных уровнях, затем — в классах латинской словесности (*latinantes*), где сочинения античных классиков преподавались специальным учителем — (*auctorista*, т.е. преподающим «авторов»), а потом переходили к изучению в университете свободных искусств (*artes*) или учебе на юридическом или медицинском факультетах.

Литературный падуанский предгуманизм, по утверждению Биллановича, предвосхитивший творчество Петрарки, зародился в небольшой группе нотариусов, прошедших традиционное обучение⁴³. Тем не менее наиболее осязаемое моральное влияние и репертуар средневековых авторов, на изучении которых строилась система начального образования в обычных школах, — о чем лишний раз говорит повествование *Vita scholastica* миланского автора Бонвезина де ла Рива в конце XIII в. — включали в основном поэзию, которую легче было запомнить и читать вслух, но наибольшее предпочтение отдавали темам христианства и молитвам, то есть *истиной вере*, как во *Floretus*, подобии катехизиса в гекзаметре⁴⁴. Поэтому внутри бурной флорентийской полемики против первых сторонников движения, связанного с Петраркой, понятна ответная позиция флорентийского доминиканца Джованни Доминичи, «хвалителя прошлых времен» (*laudator temporis acti*), который активно критиковал современное образование как источник развращенности, напоминая о ценности прежнего образования. Суть последнего изложена в так называемых «*auctores octo morales*»: «В начале преподавали Псалтырь и вероучение; а те, кто шел дальше, изучал мораль Катона, басни Эзопа, доктрину Боэция, благую науку Проспера Аквитанского, взятую у Св. Августина, и философию Эва Коломба, или *Tres leo naturas*, и немного Священного Писания в стихах в *Aethiopiae terras*»⁴⁵.

Итак, гуманисты начали процесс придания светского характера культуре, и процесс этот затянулся до середины XVI в.. Гуманисты были убеждены, что лингвистическая компетенция латинского языка является не только профессиональным, но и этическим идеалом скорее с гражданской, нежели религиозной точки зрения⁴⁶. К середине XV в. эти группки интеллектуалов в пока еще негибком и очень иерархичном обществе заняли влиятельные посты ораторов, секретарей и оплачиваемых муниципалитетом или университетом преподавателей риторики⁴⁷. С оглушительным успехом им удалось придать риторические принципы имитации и эмуляции привычным поведенческим схемам, повлиять на каноны одежды, на времяпрепровождение, на правила придворной вежливости и политес зарождающейся торговой буржуазии, как в случае с *De honesta voluptate et valetudine* Бартоломео Сакки, по прозвищу

Платина, ученым трактатом по питанию на основе классических источников⁴⁸. Вначале парадигматической стала роль Гуарино Веронезе, работавшего в Венеции и других городах севера и оказавшегося впоследствии при дворе в Ферраре. Его труд *Epistolario* отражает и постоянную связь с учеными того времени⁴⁹. В школе Гуарино в Ферраре связь с двором требовала, чтобы ученики изучали также хорошие манеры, приемы изящного поведения и уясняли значение охоты, согласно Ксенофону⁵⁰. Virtuозность маэстро не измерялась по религиозным параметрам: образовательный проект должен был создать новый управляющий класс, в особенности благодаря появлению фигуры придворного, именно такой фигурой был Гуарино в Ферраре для Леонелло д'Эсте и самого Витторино при *Cà Zoiosa* при дворе Гонзага в Мантуе. Возвращение греческого, а также варварской версии латыни, которые упорно изучались в грамматиках, необходимо было для построения новой педагогики. В *De ordine docendi* сын Гуарино подробно описывает *contubernium*, место, где предусматривалось обучение молодежи согласно предписаниям Квинтилиана. Здесь шло деление на три курса, где Цицерон и Квинтилиан были *auctoritates* в риторике, Платон и Аристотель — в философии⁵¹. Место обучения, *gymnasium* или *contubernium*, структурированный в курсы согласно *Institutio oratoria* Квинтилиана, позволяет говорить о глобальном образовании в жизни сообщества, включающем физические упражнения и, по мнению Витторино да Фельтре, также и ежедневную мессу⁵². Исследовательская педагогическая деятельность подпитывалась открытием все новых латинских авторов и новых версий греческих авторов. Настала прекрасно освещенная Ремиджо Саббатини славная эпоха открытия классики, одним из главных героев которой стал Поджо Браччолини и его связь с заальпийскими монастырями во время его участия в Констанцком соборе (1414–1418). В нелегкий момент в монастырях Ключни и Санкт-Галлен, между 1415 и 1416 г., обнаружили новые речи Цицерона, которые в рукописной копии Поджо дошли до Флоренции и Никколо Никколи, а затем, благодаря дружеским связям Франческо Барбаро, ученика Гуарино, дошли и до последнего⁵³. По письменному свидетельству Леонардо Бруни нам известно, что в 1416 г. Поджо нашел в Санкт-Галлене еще один полный экземпляр *Institutio oratoria* Квинтилиана (Zürich, Zentralbibl., С. 74а), и немедленно скопированный им вариант дошел до ключевых кружков раннего итальянского гуманизма. Уже в следующем году он появился во Флоренции у Леонардо Бруни, затем в Падуе в школе Гаспарино Бардзидза, которые привел оттуда пример в своей *Orthographia*, а потом у Гуарино Веронезе⁵⁴. В 1421 г. при библиотеке собора Лоди, благодаря епископу Джерардо Мандриани, обнаружился условный ори-

гинал *corpus* ораторских трудов Цицерона, среди которых неизвестный *Brutus*. Об удивительном открытии немедленно сообщили Бардзидза⁵⁵. Подобные находки создавали новый эталон эпистолярного и ораторского стиля, которому суждено было вытеснить устарелое средневековое *ars dictaminis* и заскорузлую формалистику спекулятивной грамматики, которой следовал еще кременец Джованни Травезио († 1418), учитель Бардзидзы, которому тем не менее удалось заменить его в преподавании при *studium* в Павии⁵⁶. От Квинтилиана, кроме направления в риторике пошли и новые направления в образовании⁵⁷. Последние обогатились и с появлением перевода Колуччо Салютати распространенной версии «*Oratio ad adolescentes*» Св. Василия, засвидетельствованной более чем тремястами очевидцев, которая создавалась как инструмент гармонии между христианским и языческим мирами и стала предпосылкой к написанию труда *De studiis et litteris*, вобравшего новый и уже утвердившийся педагогический опыт⁵⁸. К периоду между 1400 и 1403 гг. относится бруниевская версия *De tyranno* Ксенофонта, именно в то время, когда Салютати в своем *De tyranno* восхваляет флорентийскую интеллектуальную политику в противовес миланской власти во главе с миланской знатью. Становится очевидным построение идеологии гражданского значения, и это прослеживается в других его трудах, как то: *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, *Laudatio Florentine urbis* и в переводах из св. Василия, Ксенофонта и платоновского «Федона»⁵⁹. Культурная обстановка во Флоренции и в литературной, и в гражданской сферах развивалась на одной и той же почве в нескольких контекстах. В этой связи интересно подчеркнуть, что политические и социальные вопросы, затронутые в *Vita civile* Маттео Пальмиери (1406–1475), — диалог, происходящий в Муджелло во время чумы 1430 г., — восходят к таким источникам, как Квинтилиан, Плутарх и Цицерон⁶⁰.

В процессе обновления инструментария изучения латыни, к примеру грамматик и лексических сборников, первопроходцем был еще Гуарино Веронезе, который в своих *Regulae grammaticales*, законченных до 1418 г., впервые отказался от спекулятивной грамматики для *modi significandi*, которая зародилась в Париже в середине XIII в. на окраине аристотелевской философии и способствовала редакции *synonima e differentiae verborum* некоторых авторов⁶¹. Авторами грамматик являлись в основном такие мастера, как Соцомено да Пистоя, Джан Пьетро да Лука, Гаспаре да Верона, возможно до 1449 г., может быть Бартоломео да Сульмона и Трапецунцио⁶²; до сих пор помнят несколько изданий по грамматике Помпонио Лето, включавшие *Romulus* и *Fabius* 1466 и 1467 гг. соответственно, вплоть до *Rudimenta grammatices* Франческо

Вентурини, вышедших лишь в одном флорентийском издании 1482 г., или же греческой грамматики Франческо Филельфо⁶³. Несмотря на свою громоздкость, *Elegantiae* Валла имели значительный успех как в рукописном, так и в печатном вариантах, как появляясь в качестве периодического источника в таких сводках, как *Elegantiolae* Агостино Дати, *Compendium Elegantiarum* Боно Аккорси, *Epitoma Elegantiarum* Антонио Манчинелли (автора *Lima in Vallam*), *Triginta regulae elegantiarum* Франческо Нигри и даже более поздней *Parafrasis in Elegantias* Эразма Роттердамского⁶⁴. Присутствие в этих изданиях *exempla* из таких разносторонних писателей, как Варроне, Нонио Марчелло и Помпео Фесто, и в особенности *synonima* и *differentiae verborum*, горячо отстаиваемых Гуарино, сделали *Elegantiae* лакомым кусочком даже для таких составителей монументальных лексиконов конца XV в., как Джуниано Майо и Антонио Кальчилло⁶⁵. Исключительно в грамматическом срезе учение Валла ясно задокументировано в *Rudimenta grammatices* его последователя Никколо Перотти, датируемых 1468 г. на основе собственноручной подписи на рукописи Vat. lat. 6737, ff. 76r, 142r, равно как и *Grammatica* Бартоломео Сульмонезе или Сульпичио да Вероли, учителя Паоло Кортези и будущего папы Павла III⁶⁶.

Во второй половине XV в., по причине ужесточения политической обстановки, этическое и гражданское развитие гуманизма затормозилось, равно как и образовательная активность этого движения. Однако появлялось все больше выдающихся ученых специалистов в области античности, составлявших объемные и детальные филологические и антикварные комментарии, предназначенные как для преподавания в университете, так и для издательского распространения, что гарантировало быстрое распространение нововведений. Увенчали этот процесс *Castigationes Plinianaе* Эрмолао Барбаро, а также высоконаучные и ясные комментарии к Проперцию и Светонию Домицию Кальдерини и Филиппо Бераальдо Старшего. Последний был крупным юридическим деятелем в Болонье конца XV в.⁶⁷. Тем не менее верхом методологических изысканий стал филологический греко-латинский труд *Miscellanea* Анджеоло Полициано, поэта-филолога и предмета гордости в анти-пополанской и пропитанной мистическими и неоплатоническими движениями Флоренции. Полициано безвременно скончался в 1494 г., в то время как его, под давлением Медичи, готовили к избранию в кардиналы⁶⁸.

Что касается образовательного процесса, если гуманистический XV в. позволял мирянам незнатного происхождения преподавать латинскую и греческую филологию, то в XVI в. воинствующая литература отдаляется

от школы. Светский гуманист, зачастую педант, теряет свое лицо в арьергадной культуре провинциальной периферии, уже затронутой первыми волнениями протестантской реформы. Это, к примеру, Гуаденцио Мерула из Новары (1500–1555), который вступил в полемику, последовавшую за публикацией *Ciceronianus* Эразма Роттердамского, и стал автором грубой комедии в стиле комедий Плавта, *Gelastinus*, своего рода «уникальной» (существующей в единственном экземпляре, *in unicum*) автобиографии (Milano, Bibl. Ambrosiana, Z 180 sup.)⁶⁹. Предубеждения относительно авторов грамматик было своего рода общим местом, топосом (*topos*), который ясно читался даже в легкомысленном тоне в макаронической поэзии Теофило Фоленго. В его *Macarronee* описывается, как тексты Донато и Перотти легко превращаются в материал, более подходящий для выпечки колбасок: «fecit de cuius Donati, denique Perotto / scarozzos ac sub prunis salcizza cosivit»⁷⁰. Напротив, стоит отметить обязательство, оставленное школе Джованни Персичини из Беллуно, автором латинской грамматики, отпечатанной в Венеции в 1545 г. В своей грамматике автор стремился внести нечто новое, отвергая обращение к средневековью и катехизическому стилю начальных учебников (*Ianua*) или Перотти, или Мануция. Интересно, что он ввел таблицы для того, чтобы ясно проиллюстрировать грамматический материал, то есть использовал прием, непосредственно относящийся нас к *ars memorativa*, особенно развитой в XVI в. Речь идет о древах знания, диаграммах и схемах, история которых уходит корнями к *distinctiones* упомянутой схоластической логики⁷¹.

В некоторых случаях преподаватели пользовались собственной филологической компетенцией не только в монотонном преподавании риторики и грамматики, но и типографском деле при издании классиков и отцов Церкви. Ярким примером, наряду с известной традицией Альда Мануция, автора прекрасной грамматики валлианского типа, стали печатники из Брешии Анджело и Джованни Британнико, родом из Палаццоло-суль-Олио. Джованни занимался преподаванием и известен своим ценным изданием полного текста комедий Плавта⁷². Другие прелаты, бывшими в одно время заказчиками дорогих рукописных изданий, активно продвигали первые публикации (*editiones principes*) рукописей сочинений отцов Церкви. Заявил о себе и Брешианец (*Brixianus*), тот самый Лука Бернардо, монах-бенедиктинец из монастыря св. Юстины в Падуе, в миру Франческо, который посвятил Пьетро Бароции, епископу Падуи, венецианское латинское *editio princeps* св. Иоанна Златоуста, опубликованное в 1503 г. Бернардо Станьино и Грегорио де Грегорио⁷³.

Органичное вмешательство в устройство школ произойдет лишь во второй половине XVI в., однако центр тяжести культуры эрудитов уже сместился к северу, за Альпы, благодаря таким именам, как Родольфо Агрикола и Томас Линакр. Линакр стал автором грамматики 1524 г., известной как *De emendata structura Latini sermonis*, которой он обязан, как и Эразм Роттердамский своим трудом *Libellus de constructione octo partium orationis*, учению Валлы⁷⁴. В послании, направленном в 1489 г. своему другу из Гауды, Эразм присоединял себя к итальянскому гуманизму, приводя длинный список авторов, отобранных в качестве образцов элегантногo стиля: в поэзии это были Вергилий, Гораций, Овидий, Ювенал, Стаций, Марциал, Клавдиан, Перий, Лукан, Тибул и Проперций, в то время как Теренций был поставлен в ряд с Цицероном, Квинтилианом, Саллюстием и теми же «Красотами латинского языка» Лоренцо Валлы в качестве примера прозы⁷⁵. В силу своего гуманистического образования, он желал, чтобы богословие основывалось непосредственно на учении отцов Церкви, в особенности на любимом им св. Иерониме, вплоть до того, что долгое время он работал с книгопечатником Иоганном Фробелем из Базеля над серией изданий по патристике⁷⁶.

Возрождение образования начнется только с появлением новых религиозных орденов, связанных с Тридентским собором⁷⁷.

Перевод А. Г. Киселевой

¹ L. Valle *De professione religiosorum*, ed. M. CORTESI, Padova 1986.

² Обсерванция (*лат.* observantio — соблюдение) — реформаторское движение в монашеских орденах, ставящее своей целью строгое соблюдение устава в его изначальной форме. Зародилось в XIV в. в среде августинцев-эремитов, францисканцев и доминиканцев (*прим. ред.*)

³ По теме кризиса традиционного монашества в XV в. см. различные материалы в издании: *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina*, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2–3 settembre 1998, a cura di G. RENCO e M. TAGLIABUE, Cesena 2004 (*Italia benedettina*, 21). О Салютати, кроме фундаментального труда B.L. ULLMAN, *The humanism of Coluccio Salutati*, Padova 1963 (*Medioevo e umanesimo*, 4); см. также: *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo*, a cura di T. DE ROBERTIS — G. TANTURLI — S. ZAMPONI, Firenze 2008. тр. Бруни см.: J. HANKINS, *Repertorium Brunianum. A critical guide to writings of Leonardo Bruni*, I. *Handlist of manuscripts*, Roma 1997 (*Fonti per la storia dell'Italia medievale. Subsidia*, 5).

⁴ *Devotio moderna* (*лат.* современное или новое благочестие) — духовное движение, появившееся в Нидерландах в конце XIV в. Представители *devotio moderna* делали упор на обновление индивидуальной внутренней жизни посредством медитации.

⁵ Приведу только в качестве примеров: в первую половину XVI в., библиотека С. Джустина в Падуе; во второй половине века остатки собрания библиотеки бенедиктинского монастыря С. Фаустино в Брешии, или доминиканского монастыря в Таджие (Империя), основанного в рамках миланского Соблюдения в 1460 г.: S. GAVINELLI, *La biblioteca medievale del monastero di S. Faustino di Brescia*, in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città. Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005)*, a cura di G. ARCHETTI — A. BARONIO, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», Ser. Terza, 11/1 (2006), pp. 85–112; G. BARBERO, *Dalla Fondazione Ugo da Como di Lonato al Convento di Santa Maria Madre della Misericordia di Taggia: manoscritti 163, 168 e 159*, in *Il libro fra autore e lettore. Atti della terza Giornata di studi «Libri e lettori a Brescia tra Medioevo ed età moderna»*, Brescia, Università Cattolica, 11 novembre 2006, a cura di V. GROHOVAZ, Brescia 2008, pp. 9–24. In generale: T. КОСК, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaubau im Zeitalter des Medienwechsels*, Frankfurt am Main 2002² (Tradition, Reform, Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters, 2).

⁶ S. RIZZO, *Ricerche sul latino umanistico*, I, Roma 2002 (Storia e letteratura, 213), pp. 15, 119–20. Для информации более общего характера см.: S. RIZZO, *Il latino nell'Umanesimo*, in *Letteratura italiana, V: Le Questioni*, Torino 1986, pp. 279–408; M. LORCH, *Petrarch, Cicero and the classical pagan tradition*, in *Renaissance, Humanism, foundations, forms and legacy*, ed. by A. RABIL jr., I, Philadelphia 1988, pp. 71–94.

⁷ E. GARIN, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli 1952, pp. 594–631; M. REGOLIOSI, *Nel cantiere del Valla. Elaborazione e montaggio delle «Elegantie»*, Roma 1993, pp. 66–105.

⁸ Laurentii Valle *Epistole*, edd. O. BESOMI — M. REGOLIOSI, Patavii 1984 (Thesaurus mundi, 24), pp. 184–89, 193–209. См. *Elegantiae* в современном типографическом варианте в Laurentii Vallensis *De lingua latina elegantia*. Intr., ed. cr. Trad. y notas par S. LÓPEZ MOREDA Cáceres 1999: S. GAVINELLI, *Le «Elegantiae» di Lorenzo Valla: fonti grammaticali latine e stratificazione compositiva*, «Italia medioevale e umanistica», 31 (1988), pp. 205–57; REGOLIOSI, *Nel cantiere del Valla*.

⁹ C. DIONISOTTI, *Discorso sull'umanesimo italiano*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, p. 190.

¹⁰ F. RICO, *Il sogno dell'umanesimo. Da Petrarca a Erasmo*, Torino 1998 [tit. orig.: *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid 1993], pp. 3–9.

¹¹ О педагогической роли гуманистов см.: V.M. GEERTS, *Der humanistische Pedagogick in Italia*, Leuven 1956; *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, a cura di E. GARIN, Firenze 1958; E. GARIN, *Educazione umanistica in Italia*, Bari 1970²; ID., *L'educazione in Europa 1400–1600. Problemi e programmi*. Bari 1976 (Universale Laterza 359); P.F. GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento italiano*, Roma-Bari 1991; *L'educazione e la formazione intellettuale nell'età dell'Umanesimo*, a cura di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano 1992; E. GARIN, *Interpretazioni del rinascimento*, a cura e con un saggio di M. CILIBERTO, I, Roma 2009 (Storia e letteratura, 250), pp. 193–236.

¹² О термине: A. САМПАНА, *The origin of the world 'humanist'*, «Journal of the Warburg and Courtauld Instituts», 9 (1946), pp. 60–73; G. BILLANOVICH, *Da autorista ad umanista*, in *Wort and Text. Festschrift für Fritz Schalk*, Frankfurt a. M. 1963, pp. 161–66; напечатанный также в ID., *Auctorista, umanista, orator*, in *Publicaciones del Seminario de la literatua medieval*

y *humanistica*, Barcelona 1989, pp. 9–30 а позднее в Itinera. *Vicende di libri e di testi*, a cura di M. CORTESI, Roma 2004 (Studi e testi sul Rinascimento europeo, 22), pp. 187–208.

¹³ RIZZO, *Il latino*, pp. 382–85. Для определения «casta»: DIONISOTTI, *Tradizione classica e volgarizzamenti*, in *Geografia*, p. 142.

¹⁴ A. GRAFTON, *L'umanista come lettore*, in *Storia della lettura nel mondo occidentale*, a cura di G. CAVALLO e R. CHARTIER, Roma-Bari 1995, pp. 201–05.

¹⁵ В Италии версии на вульгате стали феноменом второй половины XV в.: С. DIONISOTTI, *Tradizione classica e volgarizzamenti*, in *Geografia e storia*, pp. 125–78. Очень полезен недавний объемный библиографический перечень: *Repertorio delle traduzioni umanistiche a stampa. Secoli XV-XVI*, a cura di M. CORTESI — S. FIASCHI, I–II, Firenze 2008 (Edizione nazionale delle traduzioni dei testi greci in età umanistica e rinascimentale, 5. Strumenti, 2).

¹⁶ L. VALLA, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, ed. W. SETZ, Weimar 1976; ID., *Collatio Novi Testamenti*, redazione inedita a cura di A. PEROSA, Firenze 1970. Per Erasmo: E. RUMMEL, *Erasmus' Annotations on the New Testament: from philologist to theologian*, Toronto 1986 (Erasmus studies, 8); R. COOGAN, *Erasmus, Lee and the correction of the Vulgate: the shaking of the foundations*, Genève 1992 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 261). *Biblical humanism and scholasticism in the age of Erasmus*, ed. by E. RUMMEL, Leiden-Boston 2008.

¹⁷ Степень распространения латинской грамотности, грамматики как таковой, которая определяла противостояние между *clerici/laici* в противовес *litterati/illitterati*, осталась до XV в.: RIZZO, *Ricerche sull'latino*, pp. 17–18. По раннесредневековому образованию: P. RICHÉ, *Écoles et enseignement dans le haut moyen âge*, Paris 1979.

¹⁸ О распространении рукописей в раннее средневековье см.: M. GORMAN, *The diffusion of the manuscripts of St. Augustine's «De doctrina Christiana» in the Early Middle Ages*, «Revue Bénédictine», 105 (1985), pp. 11–24; ID., *The manuscript traditions of st. Augustine's major works*, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15–20 settembre 1986. Atti. Cronaca del Congresso. Sessioni generali. Sezione di studio*, I, Roma 1987, pp. 390–91.

¹⁹ P. RICHÉ, *Manuels et programme de cours dans l'antiquité tardive et le haut moyen âge*, in *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les Universités médiévales. Actes du Colloque international de Louvain-la Neuve (9–11 septembre 1993)*, éd. par J. HAMESSE, Louvain-la Neuve 1994 (Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, Études, Congrès, 16), p. 3. Об иллюстрациях в рукописях *Institutiones*: G. OROFINO, *Da Montecassino a Nonantola. La tradizione illustrativa delle Institutiones di Cassiodoro*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana. Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 9–13 settembre 2003)*, a cura di G. SPINELLI, Badia di Santa Maria del Monte 2006 (Italia benedettina, 27), pp. 553–607. Известны рисунки по мнемотехнике и автографические заметки *causidicus* Альбертано из Брешии, активно трудившегося в первую половину XIII в., века Петрарки и Боккаччо: С. VILLA, *La tradizione delle «Ad Lucilium» e la cultura a Brescia dall'età carolingia ad Albertano*, «Italia medioevale e umanistica», XII (1969), pp. 9–51; Francesco Petrarca, *Le postille del Virgilio Ambrosiano*, a cura di M. BAGLIO — A. NEBULONI TESTA — M. PETOLETTI, I, Roma-Padova 2006 (Studi sul Petrarca, 33); M. FIORILLA — P. RAFTI, «Marginalia» figurati e postille di incerta attribuzione in due autografi del Boccaccio (Firenze Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 54, 32; Toledo, Biblioteca Capitular, ms. 104.6), «Studi sul Boccaccio», 29 (2001), pp. 199–313; M. PETOLETTI, *Il Marziale autografo di Giovanni Boccaccio*, «Italia

medioevale e umanistica», 46 (2005), pp. 35–55; M. FIORILLA, «*Marginalia*» figurati nei codici di Petrarca, Firenze 2005.

²⁰ RICHÉ, *Manuels*, p. 3. О распространении Донато и ирландской грамматической традиции см.: L. HOLTZ, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris 1981.

²¹ M. PARKES, *Leggere, scrivere, interpretare il testo: pratiche monastiche nell'alto Medioevo*, in *Storia della lettura*, a cura di G. CAVALLO — R. CHARTIER, Roma-Bari 1995, pp. 71–72.

²² M. PASSALACQUA, *Terminologia filologica negli epistolari carolingi intellettuali e non*, in *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Premariacco, 10–13 ottobre 2002*, a cura di P. CHIESA, Udine 2003 (Libri e biblioteche, 12), pp. 405–20; S. GAVINELLI, *Modelli librari e formazione ideologica centralizzata*, in *Carlo Magno e le Alpi. Atti del XVIII Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo, Susa, 19–20 ottobre 2006 - Novalesa, 21 ottobre 2006*, Spoleto 2007 (Atti dei Congressi, 18), pp. 105–39.

²³ О филологии и каролингском толковании Библии см.: F.L. GANHOFF, *La révision de la Bible par Alcuin*, «Bibliothèque de l'Humanisme et Renaissance: Travaux et documents», 9 (1947), pp. 1–20; B. FISCHER, *Die Alkuin Bibel*, Freiburg im Breisgau 1957; P. RICHÉ, *Instruments de travail et méthodes de l'exégèse à l'époque carolingienne*, in *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. par P. RICHÉ et G. LOBRICHON, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), pp. 199–252; C. DE HAMEL, *The Book. A history of the Bible*, London — New York 2001, pp. 36–38; M. BASSETTI, *Le Bibbie imperiali di età carolingia e ottoniana*, in *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, a cura di P. CHERUBINI, Città del Vaticano 2005 (Littera antiqua, 13), pp. 175–230.

²⁴ C. VILLA, *La «Lectura Terentii»*. I. *Da Ildemaro a Francesco Petrarca*, Padova 1984 (Studi sul Petrarca, 17), pp. 62–65; M. FERRARI, *Manoscritti e cultura*, in Atti del 10° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Milano 26–30 settembre 1983, Spoleto 1986, p. 248.

²⁵ RICHÉ, *Manuels*, p. 6; J. VERGER, *L'exégèse parente pauvre de la théologie scolastique*, in *Manuels*, p. 32, in cui la dice presente anche nelle *Collectiones canonum* e in Graziano, cfr. J. GAUDEMET, *La Bibles dans le collections canoniques*, in *Le Moyen Âge*, pp. 327–69.

²⁶ G. LOBRICHON, *Une nouveauté: les gloses de la Bible*, in *Le Moyen Âge*, pp. 95–114. Часто авторы остаются анонимными или о них остается мало информации, как о Фульберто ди Шартре (Fulberto di Chartres) († 1028), который давал уроки *Священного Писания* по литературному изложению учебников логики и грамматики, продолженные впоследствии традицией школы Ансельма Ланского († 1179) и его брата Рудольфа († 1134–36) и переданные потом в Париж учеником Джильберто Порретано вместе с Пьером Ломбардо († 1160): B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972 (ed. orig. *The study of the Bible in the Middle Ages*, London 1952), pp. 85–107.

²⁷ M. GIBSON, *The twelfth century glossed Bible*, in *Studia patristica. Papers presented to the tenth International Conference on patristic studies*, ed by E.A. LIVINGSTONE, Leuven 1989, pp. 232–44; *The early medieval Bible. Its production, decoration and use*, ed. by R. GAMESON, Cambridge 1994; S. MAGRINI, *La Bibbia all'università (secoli XII–XIV): la 'Bible de Paris' e la sua influenza sulla produzione scrittoria coeva*, in *Forme e modelli*, pp. 407–21.

²⁸ S. KUTTNER — B. SMALLEY, *The Glossa ordinaria to the Gregorian Decretals*, «English Historical Review», 60 (1945), pp. 97–105; S. KUTTNER, *Notes on the 'Glossa ordinaria' of Bernard of Parma*, «Bulletin of Medieval Canon Law», 11 (1981), pp. 86–93.

²⁹ G. CENCETTI, *Lo Studio di Bologna. Aspetti, momenti e problemi (1935–1970)*, a cura di R. FERRARA — G. ORLANDELLI — A. VASINA, Bologna 1989, pp. 29–73; E. CORTESE,

Il Rinascimento giuridico medievale. Seconda edizione riveduta, Roma 1996, p. 33. О комментаторах ломбардского права, собранного в *Liber Papiensis*, интегрированного из *Lombarda*: G. DIURNI, *L'Expositio ad Librum Papiensem: e la scienza giuridica preirneriana*, Roma 1976 (Biblioteca della Rivista di storia del diritto italiano, 23); A. PADOA SCHIOPPA, *La cultura giuridica*, in *Storia di Pavia*, II, *L'alto medioevo*, Milano 1987, pp. 219–35: 225–31; C. MANTEGNA, *Copisti-editori di manoscritti giuridici. 2. La «Lombarda» del ms. Cassinese 328 e la sua posizione nella normalizzazione del testo*, in *La collaboration dans la production de l'écrit médiéval.*, Actes du XIII^e Colloque international de Paléographie Latine (Weingarten, 22–25 septembre 2000), réunis par H. SPILLING, Paris 2003, pp. 251–265; anche in «Scrineum», <<http://scrineum.unipv.it/biblioteca/mantegna.html>>. Per Irnerio e la sua attività giuridica: E. SPEGNESI, *Wernerius Bononiensis iudex. La figura storica di Irnerio*, Firenze 1970 (Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria». Studi, 16).

³⁰ SMALLEY, *Lo studio*, p. 115. Об использовании *quaestio* в Тривиуме см.: O. WEIJERS, *L'enseignement du Trivium à la faculté des arts de Paris: la «questio»*, in *Manuels*, pp. 57–74.

³¹ SMALLEY, *Lo studio*, p. 293. В действительности, *magistri* нищенствующих орденов, таких как С. Томмазо, были профессиональными теологами, продолжавшими преподавание даже после переезда в другое место: VERGER, *L'exégèse*, p. 35.

³² B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1961.

³³ G. R. DOLEZALEK, *Les glosses des manuscrits de droit: reflex des méthodes d'enseignement*, in *Manuels, programmes*, pp. 235–55: 238. О *distinctio*, для систематизации предмета: SMALLEY, *Lo studio*, pp. 343–46; 356–365, cfr. EAD., «*Exempla*» in the *Commentaries of Stephen Langton*, «*Bulletin of the John Rylands Library*», 18 (1933), pp. 121–29.

³⁴ G. FINK-ERRERA, *La produzione dei libri di testo nelle università medievali*, in *Libri e lettori nel Medioevo*. Guida storica e critica, a cura di G. CAVALLO, Roma-Bari 1977 (Universale Laterza, 419), p. 144. Per un aggiornato prospetto sulle *reportationes* universitarie: J. HAMESSE, *La technique de la réportation*, in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts, Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles. Actes du Colloque international*, ed. O. WEIJERS et L. HOLTZ, Turnhout 1997, pp. 405–21; A. BLAIR, *Student manuscripts and the textbook*, in *Scholarly knowledge: textbooks in early modern Europe*, ed. E. CAMPI — S. DE ANGELIS — A.-S. GOEING — A. GRAFTON, Genève 2008, pp. 39–47.

³⁵ W.J. COURTENAY, *Programs of study and genres of scholastic theological production in the fourteenth Century*, in *Manuels*, pp. 325–50.

³⁶ FINK-ERRERA, *La produzione*, p. 138; L.-J. BATAILLON, *Le lecture dei maestri dei Frati Predicatori*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Spoleto 2005 (Atti del XXIX Convegno della Società internazionale di studi francescani, N.S., 15), pp. 119, 12- Per i libri e l'organizzazione degli *studia*, soprattutto dei frati Predicatori, più impegnati nella predicazione antiereticale: L. PELLEGRINI, *I predicatori e i loro manoscritti*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Spoleto 1995 (Atti del XXII Convegno della S.I.S.F., N.S., 5), pp. 113–139; EAD., *I manoscritti dei predicatori. I Domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII-XV)*, Roma 1999 (Dissertationes historicae, 26); *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Spoleto 2002 (Atti del XXIX Convegno della Società internazionale di studi francescani, N.S., 12); BATAILLON, *Le letture*, pp. 115–40.

³⁷ Стационарий — особое должностное лицо университета, ответственный за размножение важнейших учебных текстов при помощи системы «печей». Текст разделялся

на фрагменты — «пеции», которые затем раздавались сразу нескольким переписчикам. Затем готовые части соединялись в единый текст и сверялись с контрольным, тщательно выверенным экземпляром, хранящимся у стационария — прим. ред.

³⁸ О типичном производстве университетской книги см.: H.V. SCHOONER, *La production du livre par la pecia*, e R. ROUSE — M.A. ROUSE, *The book trade at the University of Paris*, in *La production du livre universitaire au moyen âge*. Exemplar, et pecia, ed. par L.J. BATAILLON, Paris 1988, pp. 17–37 e 41–114; F. SOETERMEER, *Utrumque ius in peciis. Aspetti della produzione libraria a Bologna fra Due e Trecento*, Milano 1997 (Orbis Academicus, 7); G. MURANO, *Opere diffuse per exemplar e pecia. Indagini per un repertorio*, in *Italia medievale e umanistica*, XLI (2000), pp. 73–100; EAD, *Opere diffuse per exemplar e pecia*, Turnhout 2005 (Textes et études du Moyen Âge, 19), где приводятся различные списки произведений по системе pecia, которые бытовали при университетах Падуи, Перуджи и Оломоуца.

³⁹ R.H. ROUSE, *Cistercian Aids to study in the Thirteenth Century*, in *Studies in Medieval Cistercian History*, II (1976), pp. 123–34; R. ROUSE - M.A. ROUSE, *Statim invenire. School, Preachers and new attitude to the page*, in *Renaissance and renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982, pp. 201–335; EID., *La naissance des index*, in *Histoire de l'édition française*, I: *Le livre conquérant. Du Moyen Age au milieu du XVII^e siècle*, Paris 1982, pp. 77–85; M. B. PARKES, *The influence of the concepts of «ordinatio» and «compilatio» on the development of the book*, in *Medieval learning and literature. Essays presented to R.W. Hunt*, edd. J.J.G. ALEXANDER - M.T. GIBSON, Oxford 1976, pp. 115–41; S. GAVINELLI, *Per una biblioteconomia degli Ordini mendicanti*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV). Atti del 32° Convegno di studi del CISF, Assisi, 7–9 ottobre 2004*, Assisi 2005, pp. 295–96.

⁴⁰ О работе нищенствующих орденов над редакцией проповедей см.: CH. SCHMITT, *Auctoritates, Repertorium, Dicta, Sententiae, Flores, Thesaurus and Axiomata: latin aristotelian florilegia in the Renaissance*, in *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, II: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, hrsg. von J. WIESNER, Berlin 1986, pp. 515–537; L. GAFFURI, *Nell'«Officina» del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale, Assisi, 13–15 ottobre 1994*, Spoleto 1995 (Società internazionale di studi francescani, Convegni, 22/5), pp. 81–111.

⁴¹ GAVINELLI, *Per una biblioteconomia*, p. 296.

⁴² GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento*, pp. 64–69.

⁴³ G. BILLANOVICH, *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'umanesimo*, I, Padova 1981, p. 2.

⁴⁴ P. GARBINI, *Sulla «Vita scolastica» di Bonvesin de la Riva*, «Studi medievali», 31 (1990), pp. 705–57. Si veda anche R. AVESANI, *Quattro miscellanee medioevali e umanistiche. Contributo alla tradizione del Geta, degli Acores octo, dei Libri minores e di altra letteratura scolastica medioevale*, Roma 1967.

⁴⁵ BEATO GIOVANNI DOMINICI, *Regola del governo di cura familiare*, ed. D. SALVI, Firenze 1860, IV, p. 134. Per i suoi orientamenti pedagogici: G. BATTISTA, *L'educazione dei figli nella regola di Giovanni Dominici (1355/6–1419)*, Firenze 2002 (Pubblicazioni dell'Archivio arcivescovile di Firenze. Studi e testi, 7). In merito alle polemiche anticlassiche e antiumanistiche, capeggiate ovviamente da Dominici: P. VITI, *Leonardo Bruni e le polemiche antiumanistiche*, in *Gli umanismi medievali*, a cura di C. LEONARDI, Firenze 1998, pp. 795–805.

⁴⁶ GARIN, *L'educazione umanistica*, p. 13.

⁴⁷ В *studium* в Павии главенствующая роль отдавалась юриспруденции и аристотелевской философии, и именно в Павии во время преподавания в период между концом 1431-го и началом 1433 г., в период первых редакций *Elegantiae*, *Dialectica* и *De vero Bono*, Валла завязал плодотворные и полемические отношения с видными юристами и специалистами по классикам Катоне Сакко и его учеником Маффео Веджо, а затем с такими гуманистами, как Панормита и Антонио да Ро, впоследствии опровергнутыми в *Raudensiane notae* e nell' *Antidotum in Facium*: Vallae Epistole, pp. 119–240. Об университетском перемещении гуманистов по Италии см.: А. SOTTILI, *L'università di Pavia nella politica culturale sforzesca*, in *Gli Sforza a Milano e in Lombardia e i loro rapporti con gli stati italiani ed europei (1450–1530)*. *Convegno internazionale, Milano, 18–21 maggio 1981*, Milano 1982, pp. 519–80 (ristampato in *Università e cultura: studi sui rapporti italo-tedeschi nell'età dell'Umanesimo*, Goldbach 1993 (Bibliotheca eruditorum, 5), pp. 35–59; L. CHINES, *I lettori di retorica e «humanae litterae» allo Studio di Bologna nei secoli XV–XVI*, Bologna [1991]; L. GARGAN, *Scuole di grammatica e Università a Padova nel Quattrocento*, e С. BILLANOVICH, *Per la storia dell'insegnamento della grammatica a Padova nel Quattrocento. I libri del maestro Enrico da Valvasone († 1448)*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 33 (2000), pp. 9–26; 131–44; М. CAMPANELLI — М.А. PINCELLI, *La lettura dei classici nello «Studium Urbis» tra Umanesimo e Rinascimento*, in *Storia della Facoltà di Lettere e filosofia de «La Sapienza»*, ed L. CAPO — М.Р. DI SIMONE, Roma 2000, pp. 93–195; P. ROSSO, *Notizie di cultura e di storia universitaria pavese dall'epistolario del professore di retorica Francesco Oca (1403 c-1480)*, e F. FORNER, *Umanesimo e università in Italia: alcune considerazioni su due codici miscellanei*, in *Università, umanesimo, Europa. Giornata di studio in ricordo di Agostino Sottili (Pavia 18 novembre 2005)*, a cura di S. NEGRUZZO, Milano 2007 (Fonti e studi per la storia dell'Università di Pavia, 47), pp. 121–205; 269–93, con ampia bibliografia alla nota 31 (pp. 275–76).

⁴⁸ О Платине см. А.С. ЧАМБЕРС, *Il Platina e il cardinale Francesco Gonzaga*, e М.Е. МИЛНАМ, *New aspects of «De honesta voluptate»*, in *Bartolomeo Sacchi il Platina (Piadena 1421-Roma 1481). Atti del convegno internazionale di studi per il V centenario (Cremona, 14–15 novembre 1981)*, a cura di А. САМПАНА — Р. МЕДИОЛИ МАСОТТИ, Padova 1986 (Medioevo e umanesimo, 62), pp. 9–19, и 91–96, где на стр. 95–96 уточняется, что как уточняется как в 1470 г. *De honesta voluptate* стала первой напечатанной в Европе поваренной книгой; М.Е. МИЛНАМ, *La nascita del discorso gastronomico: Platina*, in *« & coquatur ponendo ... Cultura della cucina e della tavola in Europa tra medioevo ed età moderna*, [Firenze] 1996, pp. 125–29; D.S. ЧАМБЕРС, *A Renaissance cardinal and his worldly goods: the will and inventory of Francesco Gonzaga (1444–1483)*, London 1992 (Warburg Institute surveys and texts, 20), pp. 53–54, 65–68; В. LAURIOUX, *Gastronomie, humanisme et société à Rome au milieu du XVe siècle. Autour du De honesta voluptate de Platina*, Firenze 2006 (Micrologus'Library, 14).

⁴⁹ *Epistolario di Guarino Veronese*, a cura di R. SABBADINI, Venezia 1915–1919 (Miscellanea di Storia Veneta, 3, 8, 11, 14).

⁵⁰ А. GRAFTON — L. JARDINE, *From Humanism to the humanities: education and the Liberal Arts in fifteenth and sixteenth-century Europ*, London 1986, p. 27.

⁵¹ GARIN, *Il pensiero pedagogico*, pp. 434–71.

⁵² Впрочем, до XVI в. дети, которых не готовили к принятию сана, не имели религиозного образования, и из педагогов только Пикколомини заостряет на этом внимание и выражает надежду, что ребенок будет знать молитвы: GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento*, pp. 357–58. Per i libri e gli allievi di Vittorino da Feltre: М. CORTESI, *Libri e vicende di Vittorino*

da Feltre, «Italia medioevale e umanistica», 23 (1980), pp. 77–114. Ученицей Витторино была также и Чечилия Гонзага (1425–1451), дочь Паолы Малатеста и маркиза Джанфранческо (1407–1444), которая была верующей настолько, что после смерти отца, который ее от этого шага удерживал, ушла в затворническое монашество, но в учебе ей прекрасно давалась латынь, настолько, что Веспасиано да Бистиччи в своем труде *Il libro delle lodi delle donne* (*Хвалебная книга женщин*) выражал ей, равно как и ее матери, свое восхищение, признавая, что она «обладала превосходными знаниями латинской филологии»: L. MIGLIO, *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma 2008 (*Scrittura e libri nel medioevo*, 6), pp. 226–227 n. 10; S. GAVINELLI, *Testimonianze grafiche e culti santorali a Brescia*, in *Musica e liturgia nel medioevo bresciano (secoli XI-XV). Atti dell'incontro di studio (Brescia, 3–4 aprile 2008)*, a cura di M.T. BAREZZANI e R. TIBALDI, Brescia 2009 (*Storia, cultura e società*, 2), p. 55.

⁵³ R. SABBADINI, *Storia e critica dei testi latini*, Padova 1971², pp. 19, 24–39, 44; R.H. ROUSE — M.D. REEVE, s.v. *Cicero, Speeches*, in *Texts and Transmission. A Survey of Latin Classics*, ed. by L.D. REYNOLDS, Oxford 1983, pp. 83–86.

⁵⁴ SABBADINI, *Storia e critica*, pp. 284–91; M. FERRARI, *Fra i «latini scriptores» di Pier Candido Decembrio e biblioteche umanistiche milanesi: codici di Vitruvio e Quintiliano*, in *Vestigia. Studi in onore di G. Billanovich*, I, Roma 1984 (*Storia e letteratura*, 162), pp. 247–96. Уроженец Падуи Гаспарино Барзидза, преподававший в Милане и в Павии, сделал комментарии к Цицерону и стал автором известного учебника по *Orthographia*: L. GUALDO ROSA, *Padova 1420: un commento universitario di Gasparino Barzizza a quindici orazioni di Cicerone*: in *Ut granum sinapsi. Essays on neo-latin literature in honour of Josef Ijsewijn*, eds. G. TOURNOY — D. SACRÉ, Leuven 1997 (*Supplementa Humanistica Lovaniensia*, 12), pp. 1–13; *Gasparino Barzizza e la rinascita degli studi classici: fra continuità e rinnovamento. Atti del Seminario di studi Napoli-Palazzo Sforza, 11 aprile 1997*, a cura di L. GUALDO ROSA, Napoli 1999 (*Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Dip. di studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico. Sez. filologico-letteraria*, 21); G. BARBERO, *L'Orthographia di Gasparino Barzizza. I. Catalogo dei manoscritti*, Messina 2008 (*Percorsi dei classici*, 12).

⁵⁵ SABBADINI, *Storia e critica*, pp. 84–108; A. MANFREDI, *Da Gerardo Landriani a Carlo Pallavicino. Notizie sulla Biblioteca Capitolare di Lodi nel Quattrocento*, in *Loro e la porpora. Le arti a Lodi nel tempo del vescovo Pallavicino (1456–1497)*, a cura di M. MARUBBI, Lodi 1994, pp. 147–48; E. GIAZZI, *Cicerone, Brutus*, in *Cremona. Una cattedrale, una città. La Cattedrale di Cremona al centro della vita culturale, politica ed economica, dal Medio Evo all'Età Moderna*, Milano 2007, pp. 104–05.

⁵⁶ E. GIAZZI, *I Commenti tardo-medioevali ad un corpus di auctores minores nella Biblioteca Statale di Cremona (Gov. 106)*, «Bollettino storico cremonese», n.s., 2 (1995), 127–36; M. CORTESI, *Libri, memoria e cultura a Cremona (secoli IX-XIV)*, in *Il Trecento. Chiesa e cultura (VIII-XIV secolo)*, a cura di G. ANDENNA — G. CHITTOLINI, Cremona 2007, pp. 253–54.

⁵⁷ Активным подражанием Цицерону характеризуются послания Гаспарино Барзидза, распространившиеся по ту сторону Альп как схоластический текст, в особенности после парижского *editio princeps* 1470 г.: C. FANTAZZI, *The «Epistulae ad exercitationem accomodatae» of Gasparino Barzizza*, in *Acta Conventus Neo-Latin Torontonensis. Proceedings of Seventh International Congress of Neo-Latin Studies. Toronto 8 August to 13 August 1988*, eds. A. DAZELL — C. FANTAZZI — R.J. SCHOECK, Binghamton, N.Y. 1991 (*Medieval & Renaissance Studies*, 86), pp. 139–46); G. BARBERO, *La prefazione di Guillaume Fichet all'«editio princeps» dell'Orthographia di Gasparino Barzizza*, «Aevum», 70 (1996), pp. 507–26.

⁵⁸ BASILIO DI CESAREA, *Discorso ai giovani. Oratio ad adolescentes*, con la versione latina di Leonardo Bruni, a cura di M. NALDINI, Firenze 1984, cfr. L. SCHUCAN, *Das Nachleben von Basilius Magnus «Ad adolescentes»*. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus, Genève 1973; P. VITI, *San Basilio e Bruni: le prime edizioni dell'«Oratio ad adolescentes»*, in *I Padri sotto il torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI. Atti del Convegno di studi, Certosa del Galluzzo, Firenze, 25-26 giugno 1999*, a cura di M. CORTESI, Firenze 2002, pp. 115-26. Sul testo del *De studiis et litteris*: LEONARDO BRUNI, *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. VITI, Torino 1996, pp. 243-279. VITI, *San Basilio*, pp. 119-121, dove richiama sullo stesso piano la riflessione del *De ingenuis moribus* di Pier Paolo Vergerio, cfr. Pietro Paolo Vergerio, *De ingenuis moribus*, a cura di C. MIANI, «Atti e Memorie dell'Accademia Istriana di Archeologia e Storia Patria», n.s., 20-21 (1972-1973), pp. 183-251; D. ROBEY, *Humanism and education in the early Quattrocento. The «De ingenuis moribus» of Pietro Paolo Vergerio*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 42 (1980), pp. 27-58; ID., *Vittorino da Feltre e Vergerio*, in *Vittorino da Feltre e la sua scuola. Umanesimo, pedagogia e arte*, a cura di N. GIANNETTO, Firenze 1981, pp. 241-53.

⁵⁹ VITI, *San Basilio*, p. 126. О значении *De tyranno* Ксенофонта, также переведенного Эразмом Роттердамским в 1530 г.: SENOFONTE, *Ierone*, a cura di G. TEDESCHI, con una nota di L. SANFORA, Palermo 1991, pp. 9-35. Контраст между республиканскими идеалами и княжеской тиранией определили направленность политических группировок и даже типографических установок настолько, что *De Tyranno* был напечатан во Флоренции в конце XV в., т.е. в период проповедей Савонаролы против Медичи; VITI, *San Basilio*, p. 123, cfr. anche ID., *Savonarola e la tradizione repubblicana fiorentina*, in *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, a cura di G.C. GARFAGNINI, Firenze 1998, pp. 55-65.

⁶⁰ G. ZAGO, *Vittorino da Feltre e la rinascita dell'educatore*, Lecce 2008, p. 25.

⁶¹ О методе Гуарино: R. SABBADINI, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*, Catania 1896 [= Torino 1964]; ID., *Il metodo degli umanisti*, Firenze 1920, pp. 30-33. По поводу грамматики: W.K. PERCIVAL, *The historical sources of Guarino's Regulae grammaticales: a reconsideration of Sabbadini's evidence*, in *Civiltà dell'Umanesimo. Atti del VI, VII, VIII Convegno di Studi umanistici A. Poliziano*, a cura di L. SECCHI TARUGI, Firenze 1972, pp. 263-84; ID., *Renaissance grammar. Rebellion or evolution?*, in *Interrogativi dell'Umanesimo. Atti del X Convegno internazionale del Centro di studi umanistici*, a cura di G. TARUGI, II, Firenze 1975, pp. 73-90 (= ID., *Studies*, n° 4); ID., *Textual problems in the latin grammar of Guarino Veronese*, «Res publica litterarum», 1 (1978), pp. 241-54 (= ID., *Studies in Renaissance Grammar*, Aldershot-Burlington 2004, n° 6); ID., *The place of the Rudimenta grammatices in the history of Latin grammar*, «Res publica litterarum», 4 (1981), pp. 233-64 dove a p. 298 e 312 n. 77 viene illustrata la polemica contro le *proprietas* dei trattati modisti; R. BLACK, *Humanism and education in medieval and Renaissance Italy. Tradition and innovation in Latin schools from the twelfth to the fifteenth century*, Cambridge 2001, p. 125; RIZZO, *Ricerche sul latino*, p. 207. По псевдо-цицероновским *Synonima*: G. BRUGNOLI, *Studi sulle 'Differentiae verborum'*, Roma 1955, pp. 28-29.

⁶² M. CORTESI, *Alla scuola di Gian Pietro d'Avenza in Lucca*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 61 (1981), pp. 109-67. О датировании грамматик Гаспаре да Верона: R. BIANCHI — S. RIZZO, *Manoscritti e opere grammaticali nella Roma di Nicolò V*, in *Manuscripts and tradition of grammatical texts from Antiquity to the Renaissance. Proceedings of a Conference held at Erice (16-23 october 1997)*, a cura di M. DE NONNO - P. DE PAOLIS e L. HOLTZ, II, Cassino 2000, p. 606. Бартоломео да Сульмона был

одним из многочисленных недоучившихся, которых из центра Италии влекло ко дворцу Франческо Сфорца, где он для преподавания написал комментарий к *Ars poetica* Горация и *Opusculum artis grammaticae*: W.K. PERCIVAL, *The artis Grammaticae opusculum of Bartolomeo Sulmonese. A newly discovered latin grammar of the Quattrocento*, «Renaissance Quarterly», 31 (1878), 39–47; FERRARI, *Fra i «Latini scriptores»*, p. 279; S. GAVINELLI, *Teorie grammaticali nelle «Elegantie» e la tradizione scolastica del tardo Umanesimo*, «Rinascimento», 31 (1991), pp. 178–79.

⁶³ GAVINELLI, *Teorie grammaticali*, pp. 160–61; BIANCHI — RIZZO, *Manoscritti*, pp. 638–50. О греческой грамматике Филельфо: M. CORTESI, *Aspetti linguistici della cultura greca di Francesco Filelfo*, in *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte*, Padova 1986, pp. 163–206.

⁶⁴ GAVINELLI, *Teorie grammaticali*, pp. 176–77. Новейший перечень рукописей, изданий *Elegantiae* и последних изданий Валлы приводится в: *Pubblicare il Valla*, a cura di M. REGOLIOSI, Firenze 2008 (Edizione nazionale delle opere di Lorenzo Valla. Strumenti, 1).

⁶⁵ По Майо и Кальчилло: R. RICCIARDI, *Angelo Poliziano, Giuniano Maio, Antonio Calcillo*, «Rinascimento», II ser., 8 (1968), pp. 277–309.

⁶⁶ GAVINELLI, *Teorie grammaticali*, pp. 160, 165, 178; BIANCHI — RIZZO, *Manoscritti*, p. 610 n. 64; RIZZO, *Ricerche sul latino*, pp. 174 n. 73 e 209.

⁶⁷ HERMOLAI BARBARI *Castigationes Plinianae*, ed. G. POZZI, I-IV, Padova 1973–1979 (Thesaurus mundi, 11, 14, 18–19); V. FERA, *Tra Poliziano e Beroaldo: l'ultimo scritto filologico di Giorgio Merula*, «Studi umanistici», 2 (1991), pp. 7–88; *Filippo Beroaldo the Elder, Annotationes centum*, ed. with intr. and comm. by L.A. CIAPPONI, Binghampton (NY) 1995 (Medieval & Renaissance Texts and Studies, 131); F. PEZZAROSSA, «Canon est litterarum». *I libri di Filippo Beroaldo*, in *Livres, lecteurs et bibliothèques de l'Italie médiévale (IX^e-XV^e siècles). Sources, textes et usages. Actes de la Table ronde italo-française (Rome, 7–8 mars 1997) / Libri, lettori e biblioteche dell'Italia medievale (secoli IX-XV). Fonti, testi, utilizzazione del libro. Atti della Tavola rotonda italo-francese (Roma, 7–8 marzo 1997)*, a cura di G. LOMBARDI e D. NEBBIAI DALLA GUARDA, Paris — Roma 2000 [ma 2001] (Documents, Études et Répertoires, 64), pp. 301–348; S. GAVINELLI, *The reception of Propertius in Late Antiquity and Neolatin and Renaissance Literature*, in *Brill's companion to Propertius*, ed. by H.C. GÜNTHER, Leiden Boston 2006, pp. 411–12; FABRIZIO-COSTA e F. LA BRASCA, *Filippo Beroaldo l'ancien: un passeur d'humanité = Filippo Beroaldo il Vecchio: un umanista ad limina*, Bern 2005.

⁶⁸ DIONISOTTI, *Chierici e laici*, pp. 65–66. Самые последние библиографические ссылки о Полициано: *Angelo Poliziano. Poeta, scrittore, filologo. Atti del Convegno internazionale di Studi, Montepulciano, 3–6 novembre 1994*, a cura di V. Fera — M. Maertelli, Firenze 1998; P. ORVIETO, *Poliziano e l'ambiente mediceo*, Roma 2009.

⁶⁹ P. ARIATTA, *Un inedito autografo di Gaudenzio Merula: la commedia Gelastino*, «Bollettino storico per la provincia di Novara», 80 (1989), pp. 8–9; P.G. LONGO, «*Donc sum viator*»: *documenti per l'«eresia» di Gaudenzio Merula*, «Novarien», 38 (2009), pp. 267–313.

⁷⁰ Отрывок, уже приведенный в GARIN, *L'educazione*, p. 66 n. 3, приводится также в T. PLEVANI, *Omaggio ad Aldo grammatico. Origine e tradizione degli insegnati stampatori*, in *Aldo Manuzio e l'ambiente veneziano 1494–1515*, a cura di S. MARCON e M. ZORZI, Venezia 1994, p. 90 e ancora in M. VENIER, *La grammatica latina di Giovanni Persicisi, in Bellunesi e feltrino tra Umanesimo e rinascimento. Filologia, erudizione e biblioteche. Atti del Convegno di Belluno, 4 aprile 2003*, a cura di P. Pellegrini, Roma-Padova 2008 (Medioevo e umanesimo, 113),

p. 282. Едкий и дерзкий тон работ Фоленго, монаха-бенедиктинца из монастыря Св. Евфимии в Брешиа, стоили ему серьезных проблем с инквизицией: M. ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*. II: *La Congregazione benedettina cassinese nel Cinquecento*, Firenze 2003, pp. 669–74; A. CANOVA, *Un tentativo di «expurgatio» per l'«Opus macaronicorum» di Teofilo Folengo*, «Quaderni Folenghiani», 5 (2004–2005), pp. 49–70.

⁷¹ VENIER, *La grammatica latina*, p. 308, в котором ссыла на схематизацию в *Genealogie deorum gentilium* di Boccaccio. Об *ars memorativa* в период Возрождения: L. BOLZONI, *Le stanze della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino 1995; EAD., *Travesio*, «Lettere italiane», 4/1 (3003), pp. 26–46.

⁷² S. SIGNAROLI, «*Hortare tuos discipulos ad libros emendos*»: *i rapporti fra scuola e tipografia nella Brescia di fine Quattrocento*, in *Produzione e circolazione del libro a Brescia tra Quattro e Cinquecento*, a cura di V. GROHOVAZ, Milano 2006 (Bibliotheca erudita, 28), pp. 71–90; ID., *Maestri e tipografi a Brescia (1471–1519). L'impresa editoriale dei Britannici fra istituzioni civili e cultura umanistica nell'occidente della Serenissima*, Travagliato-Brescia 2009. Per la grammatica aldina: JENSEN, *De emendata*, p. 115; GAVINELLI, *Teorie grammaticali*, p. 165; PLEBANI, *Omaggio ad Aldo*, pp. 73–102.

⁷³ M. CORTESI, *Giovanni Crisostomo nel sec. XVI: tra versioni antiche e traduzioni umanistiche*, in *I Padri sotto il torchio*, pp. 132–33. О монахе, прекрасном знатоке латыни, греческого и, вероятно, иврита: B. COLLERT, *Italian Benedictine Scholary and the Reformation. The Congregation of Sancta Giustina of Padua*, Oxford 1985, pp. 44–45 nota 57. В меньшей степени в Брешии в 1506 г. Бартоломео Кавалли, каноник при Сан Пьетро в Альга при брешианском обществе Святого Петра в Оливето, в 1506 г. пропагандирует и способствует распространению экземпляров *editio princeps* трудов духовного основателя движения, первого патриарха Венеции Лоренцо Джустиниани: S. GAVINELLI, *I codici bresciani delle opere di Lorenzo Giustiniani nell'edizione diligentissime castigata di Girolamo Cavalli*, «Commentari dell'Ateneo di Brescia», 2006, pp. 119–54.

⁷⁴ PERCIVAL, *Renaissance grammar*, p. 86; K. JENSEN, *De emendata structura Latini sermonis: the Latin grammar of Thomas Linacre*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 49 (1986), p. 110; GAVINELLI, *Teorie grammaticali*, p. 163.

⁷⁵ *Opus epistolarum Desiderii Erasmi*, ed. P.S. ALLEN et alii, I, Oxford 1906, pp. 97–100 n° 2; cfr. anche: G.F. GIANOTTI, *Utriusque linguae doctissimus: Erasmo e la storia degli studi classici*, in *Erasmo da Rotterdam e la cultura europea = Erasmus of Rotterdam and european culture. Atti dell'incontro di studi nel V centenario della laurea di Erasmo all'Università di Torino (Torino, 8–9 settembre 2006). Proceedings of the symposium held on the occasion of the 500th anniversary of Erasmus's doctorate in Turin (Turin, September 8–9, 2006)*, a cura di E. PASINI, P.B. ROSSI. Firenze 2008 (Millennio medievale; 79. Atti di convegni; 24), pp. 61–120.

⁷⁶ B. CLAUSI - V. MILAZZO, *Il commento, gli scoli, il testo. Spinte ideali e percorsi reali dell'Opus hieronymianum di Erasmo*, in *I Padri sotto il torchio*, pp. 67–114; M. CORTESI, *Erasmo editore dei Padri della Chiesa*, in *Erasmo da Rotterdam e la cultura europea*, pp. 121–47.

⁷⁷ GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento*, pp. 64–69.



*Портрет Витторино да Фельтре
XV в., Лувр.*

Выдающийся итальянский педагог и гуманист эпохи Возрождения Витторино да Фельтре (1373 или 1378–1446) посвятил свою жизнь воспитанию детей. Занимаясь почти исключительно этим, он оставил после себя лишь учебник орфографии и письма (сейчас их известно 10), и множество благодарных учеников. От них, а также от его современников мы и узнаём о жизни и труде Витторино. О нем писали ученики Франческо Прендилаква, Франческо Кастильоне, Сассоло да Прато, Андреа Бусси, Грегорио Коррер (он не оставил воспоминаний, но написал поэму о воспитании детей, где воспроизвел опыт воспитания учителя, и оставил письма), Бартоломео Платина, ученик ученика Витторино Онъибене да Лониго, а также современники — Веспасиано да Бистиччи, Амброджо Траверсари; сохранились письма некоторых гуманистов

к Витторино¹. Не каждый из деятелей Возрождения может предъявить такие доказательства внимания, любви, уважения и восхищения. Архив Витторино не сохранился, но некоторые данные из архива Гонзага, имеющие отношение к Витторино (письма Гонзага к Витторино, распоряжения правителей Мантуи по поводу возвращения книг из библиотеки Витторино и др.), собраны и опубликованы Р. Синьорини².

Витторино был родом из благородной, но обедневшей семьи. В детстве он учился в Фельтре и, возможно, его учителем был философ и гуманист Антонио де Романьо (1360–1406). Он получил образование в Падуанском университете,

причем, пребывая в Падуе, он должен был зарабатывать себе на жизнь, занимаясь обучением маленьких детей. Евклида он изучил самостоятельно после неудачного опыта обучения у магистра Пелакани, а чтобы изучить греческий, отправился в Венецию к Гуарино да Верона, вернувшемуся из Греции. Какое-то время Витторино, после ухода из Падуанского университета Гаспарино Барциццы, занимал его место, но ушел из университета и уехал в Венецию, где имел частную школу. Получив приглашение от мантуанского правителя Джанфранческо Гонзага приехать в Падую для воспитания его детей, он после долгих колебаний все же перебрался в Падую, где воспитывал сначала старших детей Гонзага Лудовико и Карло, затем подростков Маргариту, Джанлучидо, Чечилию и Алессандро. В этот период он создает свою школу, куда принимает детей из разных городов Италии.

Будучи человеком глубоко религиозным, Витторино помышлял на раннем этапе жизни уйти в монастырь, однако он все же выбрал жизнь в миру и посвятил себя людям. Но, сделав такой выбор, он оставил для себя нормы жизни, которые уважал, — нестяжание, безбрачие, милосердие, презрение к славе, в сущности монашеские добродетели. А в свою деятельность он внес религиозный пыл и превратил ее в подвижничество служение людям; отринув от себя все внешнее, он предельно сосредоточился на благородной задаче воспитания детей и помощи людям. В этом и состояло дело его жизни.

Небольшого роста, худощавый телом, с лицом смуглым и веселым — ученики оставили даже портрет любимого учителя — он с виду был похож на монаха, носил темные и длинные до земли одежды с маленьким капюшоном на голове, исповедовал жизнь в бедности, целомудрие, которые без видимого противоречия соединялись в нем с качествами, подходящими для мирского общени, — свободой и независимостью суждений, здравомыслием и практичностью, настойчивостью и мужеством, умением постоять за себя и чувством юмора.

Итак, став учителем в школе при дворе Гонзага, Витторино имел главной задачей воспитание сыновей Гонзага как наследников власти отца и военачальников. Образование детей правителя, а позже и других учеников носило светский характер. Оно было основано на античном материале, с добавлением поэзии, истории, греческого языка, с более углубленным изучением математики, с изучением философии Платона и Аристотеля на заключительном этапе занятий. Судя по воспоминаниям учеников, теология в школе не преподавалась, никто из них не говорит о чтении христианских писателей на занятиях. Один из

учеников Витторино Грегорио Коррер, пошедший по религиозной стезе, даже упрекает учителя в поверхностном знании Священного Писания, в частности Посланий апостола Павла. Однако из воспоминаний другого ученика, Сассоло да Прато, следует, что Витторино хорошо знал раннехристианских вероучителей и писателей, он называет греческих и латинских отцов Церкви, противопоставляя их современным теологам, о которых отзывается критически³. Дочь Гонзага Маргарита прекрасно знала творения Иеронима и Лактанция, как свидетельствует Гуарино да Верона в надгробной речи по поводу смерти Маргариты⁴. Обучение Алессандро началось с псалмов, которые, как гласят документы из архива, были заказаны для него Витторино⁵, а для Чечилии он заказал Евангелие на греческом языке⁶. Среди книг Карло, список которых хранится в мантуанском архиве, были Библия (большая и маленькая — *una Biblia magna, una biblieta parva*), поэзия св. Климента (*S.Clemens in versibus*)⁷.

В библиотеке самого Витторино имелись книги христианских писателей. Амброджо Траверсари, знакомый с его библиотекой, обращает внимание на книги Августина (трактаты «О музыке», «О Троице»), называет также сочинения Иоанна Хризостома (заметим, что Траверсари отмечает только книги, которые были ему не известны или были редкими, так что полного представления о наличии религиозных книг в библиотеке Витторино у нас нет). Словом, религиозная литература была известна ученикам Витторино и читалась ими, в основном это была раннехристианская литература. Но если подобные книги и использовались, мы не знаем, как осуществлялось на их основе религиозное воспитание. Однако хорошо известны другие факты. Авторы воспоминаний говорят о религиозно-нравственных наставлениях Витторино и о его практическом благочестии, бывшем для учеников замечательным примером.

Свои мысли о религии и нравственности и о связи их Витторино развивал и на занятиях с учениками, и в разговорах с ними. «Занятия науками, — говорил он, — чисты, непорочны, благочестивы, святы; и только непорочному человеку надлежит заниматься этими вещами: мудрость уступлена людям только Богом и дана только тем, кто дорог Богу; но никто ему не дорог, если не добрый человек, и никто не добр, если не послушается Богу»⁸. Так он наставлял недостаточно благочестивых учеников. Но это было и его принципиальной позицией в целом. Платина пишет, что Витторино «рекомендовал ученикам прежде всего религию и почитание Бога, говоря, что культура и знание даны людям от Бога; поэтому, говорил он, те, кто стараются достичь столь большой и столь божественной вещи, должны быть свободны от всякого порока и бесчестия»⁹. И в другом месте он

возвращается к этой же мысли: «По его словам, ничем не может умножиться ученость, кроме религии и благочестия, в которых, утверждал он, надлежит воспитать наилучших и благонравных юношей: этим способом приуготовляется самый верный путь к знанию, поскольку к человеку, наделенному таким умом и наставленному, будут благосклонны и доброжелательны Бог и люди»¹⁰. Воспоминания Прендилаквы и Платины подтверждаются и словами Кастильоне: «Прежде всего Витторино считал необходимым, чтобы тот, кто хотел посвятить себя литературе, был чистым и незапятнанным любым грехом и проступком. И очень часто, когда он размышлял об этом, приводил свидетельство Соломона: „В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху“»¹¹. Так Витторино связал религию и нравственность, освятив нравственность религиозным авторитетом. А поскольку только чистый душой человек может, по его мнению, достичь успехов в знании и премудрости, связь религии, нравственности и знания становилась в его школе основой воспитания и образования.

Поэтому Витторино сильнее всего порицал недостаточное благочестие, богохульство. Если в этом отношении ученик вел себя неподобающе, он тайно дважды или трижды порицал его, если тот не слушал, убеждал его публично, если упорствовал, удалял из школы как того, кто зря теряет у него время¹². Пример с сыном правителя Карло, который, играя в мяч, неблагочестиво высказался о Боге и святых, упоминают Прендилаква и Платина. Витторино на глазах присутствовавших ударил Карло рукой и, схватив за волосы, долго трепал и жестоко упрекал¹³, «сурово побил его рукой, словно тот был из последних плебеев»¹⁴.

Проявляя сам «высшее благочестие в отношении к Богу и уважение к христианской религии», Витторино и детей наставлял в том же. Он каждый день посещал с детьми правителя мессу, «дабы подвигнуть к религии также примером тех, кого он постоянно побуждал словами»¹⁵, привлекал детей к участию в своих молитвах, когда коленопреклоненно молился Богородице. Он заставлял детей государя и прочих учеников каждый день воздавать благодарение Богу за благодеяния или возносить молитвы во спасение себя, города, родителей и граждан¹⁶. Перед едой и после он со своими учениками всегда читал застольную молитву, воздавая благодарение Богу¹⁷.

Сам Витторино был глубоко благочестивым человеком, он, помимо посещения мессы, исповедовался и причащался почти каждый месяц; в укромном месте без всяких свидетелей бичевал свое тело, о чем сообщает живший с ним Прендилаква, который подглядывал за учителем, деликатно объясняя это тем,

что жил рядом, и тем, что желал познать его святость. Он строго соблюдал посты, посещал святые места, встречался с людьми благочестивой жизни, с удовольствием слушал проповедников, «не оставлял без внимания никакой обязанности христианина и тем же самым примером помогал другим»¹⁸.

Огромное влияние на детей оказывало практическое благочестие наставника, которое проявлялось в милосердии и благотворительности. Он принимал в свою школу бедных детей, учил их, кормил и содержал бесплатно на деньги жертвователей, свои собственные и те, что жаловали Гонзага. Об этом пишут все авторы воспоминаний. Он не только содержал бедных школяров, но еще помогал и их родителям, чтобы дети не отвлекались от обучения на заработки. Он довольствовался самой простой одеждой, но и ее готов был отдать и отдавал нуждающимся ученикам. И тогда, как пишет Прендилаква, «сам полуголый, прикрывался легкой и грубой туникой, которую использовал ночью, не выходя из дома, пока не была готова новая одежда, а найти ее было нелегко, так как надо было выпросить у других или приобрести, заняв денег в долг»¹⁹. У него было особое отношение к бедности, в духе францисканства: «Он, действительно, считал, что для доброго человека нет ничего лучше, сладостнее, желательнее, достойнее бедности. И он полагал среди величайших радостей быть не только бедным, но беднейшим, часто лишенным самого необходимого»²⁰. Возможно, еще с детства такое отношение было ему внушено учителем Антонио де Романьо, который написал трактат «О бедности» (*De paupertate*)²¹. Но в отношении к бедности у Витторино существовал и мотив свободы: бедность позволяла быть свободным, а богатство завладевало человеком. Именно в этом смысле диалога, воспроизведенного в воспоминаниях Прендилаквой²².

Милосердие и благочестие Витторино были столь высоки, что, по словам Прендилаквы, «никто лучше, чище, горячее, чем он, не заявлял о себе как о христианине». Он помогал не только бедным ученикам и их родителям, но пытался облегчить трудности угнетенных нуждой граждан, которых он тщательно разыскивал по всему городу, помогая им вещами и своим трудом. И при этом очень гневался на то, что надменные и тщеславные нравы города не позволяют человеку идти одному, а требуют сопровождения. И выходя из дома, он сердито спрашивал, где защитник, который его поведет. Он посещал приюты для бедняков, тюрьмы, снабжал монастыри дровами. Восстановил храм Кармелитской девы. На все эти благодеяния он тратил все, что получал от Гонзага, что собирал в виде милостыни от богатых, за которыми, как пишут ученики, он специально охотился; а также все, что получал со своей

земли, подаренной ему теми же Гонзага и купленной самим. Он помогал еще и своим родственникам Энсельмини. И потому ученики вправе сказать, что «Витторино никогда ничего не имел, ничего не накопил и не пожелал этого, хотя мог бы это сделать наилучшим образом (об этом последнем говорит и сам Витторино в письме к Паоле Гонзага: «... и не думай, что я претерпел столь долго и с таким упорством и усердием столько трудов, чтобы уготовить себе богатства и почести; другой был бы путь, более многообещающий, если бы я захотел приложить к нему душу»²³); умирая, он не оставил после себя ничего, кроме «славы добродетели», и был похоронен на общественный счет.

Фр. Кастильоне сравнивает Витторино с архиепископом Флоренции Антонином, секретарем которого был: один посвятил себя религии, другой, «занимаясь всегда светскими делами, внес в само исполнение дел чистейшее религиозное чувство, которое было у него в душе»²⁴; они видятся ему стоящими отдельно от других и как бы поднималась над всеми. «Они посвящали себя наибольшей общественной пользе; ради пользы других они оставляли собственные блага. И не отвергая ради блага ближнего никакой труд, они считали достаточной награду, если их труд оказывался не напрасным, но рождал некий плод»²⁵. А Бистиччи, размышляя о жизни Витторино, пишет: «Вот какое дело было у Витторино — дать удивительный пример своей жизни, поощрить и вдохновить каждого на жизнь в добрых нравах, показывая, что все дела, которые мы вершим в этом мире, должны совершаться с целью жить так, чтобы при нашем конце мы могли прибегнуть /для спасения/ к плодам наших трудов. Он не довольствовался тем, что один отдавал ради любви к Богу то, что заработал своим потом и трудом, но старался, чтобы и другие делали то же самое»²⁶. Кастильоне дважды повторяет эту последнюю мысль.

Жизнь Витторино — пример того, как много может сделать человек, если он выбирает высокую жизненную цель, предельно сосредотачивается на ней и имеет волю и возможности ее осуществить. В его школе органично соединялись верность традиции и религии и опора на античность — то новое, что появилось в эпоху Возрождения. Его идеальные стремления были необходимы эпохе, и то, что он остался в сердцах учеников и современников, — показатель востребованности его идеалов.

Ученики Витторино стали правителями, государственными и религиозными деятелями, военачальниками, учителями. Дочь Гонзага Чечилия, отказавшись от брака с правителем Урбино, ушла в монастырь Сан Паоло (называемый тогда *Corpus Christi*) ордена Кларисс, взяв имя Клары. Религиозному служению посвятили себя Джованни Батиста Паллавичини да Парма,

ставший епископом Реджо; Пьетро Бальби да Пиза — епископ Никотеры и затем Тропеи; Никколо Перотти, бывший сначала секретарем у кардинала Виссариона, затем архиепископом Манфредонии; Джован Андреа Бусси да Виджевано, сначала секретарь у Николая Кузанского, затем епископ Алерии, референдарий и библиотекарь Ватикана. Некоторые стали секретарями высоких церковных служителей — Франческо Кастильоне был секретарем у архиепископа Антонина Флорентийского, Якопо Кассиано — у папы Николая V, Грегорио Коррер был апостольским протонотарием, затем секретарем своего дяди кардинала Антонио Коррер, а за два месяца до смерти он был назначен патриархом Венеции; Джованни Тортелли из Ареццо служил при папском дворе, исполняя разные должности, в том числе хранителя папской библиотеки, был главным советником папы в книжных делах и очень влиятельным человеком в Курии.

Но, занимаясь делами Церкви и государства, ученики Витторино не оставляли гуманистических штудий, переводили с греческого классиков и отцов Церкви, издавали античных поэтов и историков. Так, Пьетро Бальби переводил Лукиана, «Метаморфозы» Апулея, сочинения отцов Церкви; Дж. Тортелли написал трактат «Об орфографии», ставший настоящей орфографической энциклопедией, широко известной в гуманистических кругах. Дж. А. Бусси поддерживал книгопечатание и в 1469 г. издал в типографии первых римских печатников К. Свенхайма и А. Паннартца Тита Ливия, которого, по словам Кастильоне, открыл ученикам Витторино как «море, которое не избородит». Н. Перотти в 1468 г. составил «Начала грамматики» (*Rudimenta grammaticae*) — полный начальный курс грамматики латинского языка, напечатанный в 1473 г. в Риме А. Бусси в типографии первых римских печатников. Он перевел для папы Николая V пять книг истории Полибия, издавал античных поэтов (Горация, Стация), а также был членом Римской Академии.

Где бы ни трудились ученики великого педагога, они, по словам Платины, «помогали своим трудом и своей культурой, можно сказать, всей Италии».

¹ Воспоминания опубликованы в кн.: E. GARIN, *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, 1958, pp. 504–718, где дается оригинальный текст и параллельный итальянский перевод. Воспоминания Платины использовались в отдельном издании: BARTOLOMEO PLATINA. *Vita di Vittorino da Feltrè*, a cura di G. Biasuz, Padova, 1948; здесь также даны итальянский перевод и оригинальный текст. Русский перевод воспоминаний с комментариями и вступительной статьей осуществлен мною в издании: *Итальянский гуманист и педагог Витторино да Фельтре в свидетельствах учеников и современников*. М., 2007.

² *In traccia del Magister Pelicanus. Mostra documentata su Vittorino da Feltre*, a cura di R. Signorini, Mantova, 1979.

³ *Saxoli Pratensis de Vittorino Feltrensis vita e disciplina*, в книге: GARIN E. *Il pensiero pedagogico...* p. 524.

⁴ *Vittorino da Feltre. Pubblicazione commemorativa del V centenario della morte*, Brescia, 1947, p. 79.

⁵ *In traccia del Magister Pelicanus*, p. 77.

⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁷ Archivio Gonzaga, busta 20.

⁸ *Francisci Prendilaque dialogus*, в книге: GARIN E. *Il pensiero pedagogico...* p. 636. *Studia enim litterarum pura, incorrupta, religiosa, sancta esse dicebat; nec quemquam in eo genere, nisi incorruptum, versari oportere: sapientiam hominibus a solo Deo concede, neque dari nisi Deo caris, nemo autem carus, nisi bonus; neque bonus, nisi Deo parens.*

⁹ BARTOLOMEO PLATINA, *Vita di Vittorino da Feltre*, p. 16. *Religionem et Dei cultum ante omnia discipulis proponebat, qui diceret, eruditionem ac scientiam a Deo hominibus dari: quare omni labe et impietate carere eos oportere dicebat, qui rem tantam tamque divinam expeterent.*

¹⁰ BARTOLOMEO PLATINA *Vita di Vittorino da Feltre*, p. 17. *Nulla enim re magis augeri doctrina dicebat, quam religione, pietate, quibus optimos ac bene moratos adolescentes imbutos esse oportere asseverabat: hac ratione optimam parari ad eruditionem viam, quum et Deum et homines tali praeditus ingenio ac instituto propitios ac fautores sit habiturus.*

¹¹ FRANCISCI CASTILIONENSIS. *Vita Victorini Feltrensis*, в книге: GARIN E. *Il pensiero pedagogico....* p. 546.

¹² *Francisci Prendilaque dialogus*, in: Garin E. *Il pensiero pedagogico....* p. 636.

¹³ *Ibid.*, p. 638

¹⁴ BARTOLOMEO PLATINA, *Vita di Vittorino da Feltre*, p. 16.

¹⁵ BARTOLOMEO PLATINA, *Vita di Vittorino da Feltre*, p. 16–17.... *ut quos verbis continuo ad religionem adhortabatur, eos etiam moveret exemplo.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 17

¹⁷ V. da BISTICCI. *Vite*, в книге: GARIN E. *Il pensiero pedagogico*, p. 702.

¹⁸ *Francisci Praendilaque dialogus // GARIN E. Il pensiero pedagogico...* p. 636.

¹⁹ *Ibid.*, p. 642.

²⁰ *Ibid.* *Nihil enim paupertate melius, nihil dulcius, nihil optabilius, nihil bono viro dignius putavit. Neque solum pauperem, sed indigentissimus, saepeque necessariis carentem esse, maximis in deliciis habuit.*

²¹ Работа Антонио де Романьо была опубликована в 1980 г. Г. Биллановичем в Приложении к его книге: M. S. GANGUZZA BILLANOVICH, *L'umanista feltrino Antonio da Romagna e il suo libro De paupertate*, Firenze, 1980, pp. 63–81. Она посвящена известному гуманисту А. Лоски и называется *Incipit liber Antonii de Romagno Feltrensis De paupertate ad Luscum Antonium Vincentinum*. В этой работе в воображаемом автором снe ведется спор о благе или зле бедности, защитником бедности выступает Франциск Ассизский. В работе широко используется как францисканская литература, так и античная. Как свидетельствует маргинальная запись, работа была прервана смертью автора.

²² *Ibid.*

²³ *Scritti di Vittorino. I. Lettere*, в книге: GARIN E. *Il pensiero pedagogico...* p. 716. ...neque putes me tantos labores tandiu tantaque assiduitate et diligentia esse perpessum ut opes ac honores mihi pararem: alia erat via uberior si illis animum applicare voluissem.

²⁴ FRANCISCI CASTILIONENSIS. *Vita Victorini Feltrensis*, в книге: GARIN E. *Il pensiero pedagogico*, p. 534 ...alter semper in negotiis secularibus versatus, integerrime religionis habitum quem in animo gestabat in ipsis rerum agendarum operationibus ostendebat.

²⁵ *Ibid.*, Illi se ad maximam communemque omnium utilitatem accomodabant; sua commode aliorum utilitatibus proponebant. Cumque nullum pro salute proximi recusarent laborem, satis sibi premii dari videbatur dummodo eorum labor non irritus sed fructum aliquem peperisse videretur.

²⁶ V. da BISTICCI, *Vite* // Garin E. *Il pensiero pedagogico...* p. 703. Questo era l'esercizio di Vittorino, di dare mirabile esempio della vita sua, di esortare e animare ognuno alla vita de' buoni costume, mostrando che tutte le cose che noi facciamo in questo mondo, debbono essere a questo fine, di vivere in modo, che alla fine nostra noi possiamo i frutti delle nostre fatiche. Non fu contento dare solo per amore di Dio quello che aveva guadagnato col suo sudore e fatica, ma operò che altri facessino quello medesimo.

Ренессанс был временем обновления образованием, и среди преподавателей нередко встречались гуманисты. Но при изучении вопроса об образовании в старых монашеских орденах в XV–XVI вв. возникает ряд трудностей. Прежде всего, они связаны с небольшим количеством источников и с тем, что они имели преимущественно нормативный характер, не описывая непосредственно реалии монастырской жизни. Это тем более парадоксально, что ордена в ту пору были затронуты реформами, вновь пробудившими споры, древними, как само монашество, — о соотношении монашеской жизни со словесностью. Не грозит ли монаху опасность стать последователем не Христа, а Цицерона?

Эта полемика, как и молчание источников, заставили часть гуманистов высказаться в пользу презрения монахов и регулярных каноников к образованию. Образ брата Жана Зубодробителя стал воплощением образа такого монаха — невежественного, но добродетельного.

Наша цель состоит в том, чтобы с учетом разницы между орденами, а также различий пола и возраста монахов, монахинь и уставных каноников, попытаться определить объем образования, получаемого ими под сенью своих духовных обителей. Вначале мы рассмотрим образование, предлагавшееся на разных этапах монастырской жизни, изучим материальные и организационные проблемы, которые возникали при организации учебных занятий в монастыре, и, наконец, изучим влияние движения реформаторов на монастырское образование.

Образование в монастыре

Уход в монастырь мог происходить в разном возрасте, в зависимости от устава, пола и призвания людей. Некоторые делали это не сразу, уже получив образование, а иногда даже ученую степень. Столь позднее вступление в орден могло быть связано с разочарованием в суетном мире пустой учености

и переживалос человеком как обращение. В 1475–1524 гг. по меньшей мере 27 % картузианцев, поступивших в монастырь в Кельне, имели университетское образование¹. Другие монастыри, напротив, чаще принимали очень молодых людей.

Изучая образование, дающееся в монашеских орденах, необходимо учитывать опыт, предшествовавший послушничеству. Еще гуманисты отмечали роль, которую сыграли некоторые школы в развитии интереса к монашеству. В аббатстве Пакс Дье в Мезском краю в 1587 г. было выделено шесть мест для девочек от шести до двенадцати лет, некоторые из которых в будущем постригнутся в монахини². В Пор-Рояле Жаклин Паскаль определила двенадцать мест для юных пансионеров, не младше 10 лет. Они учились чтению, письму, швейному делу и одновременно постигали основы христианской морали. Согласно Мари Элизабет Энно, обучение могло играть роль школы, в которой формировались азы религиозного мировоззрения. Кроме того, женские общины иногда принимали на короткое время девочек, чтобы подготовить их к первому причастию. Не могло ли впоследствии воспоминание об этом эпизоде заставить мечтать об уходе в монастырь?³

Учеников школ Братств общей жизни, по свидетельству Эразма, учившегося в одной из них, заманивали в ряды регулярных каноников Виндельсхайма, куда вступил и сам гуманист из Роттердама. Выходец из этой среды, Ян Стандонк, ставший принципалом коллегии Монтэгу, этой, по выражению Рабле, «вшивой коллегии», хвалился тем, что обратил к монашеской жизни около 300 учеников⁴. Еще в начале XVII в. новая конгрегация генофеванцев [каноников Святой Женевиэвы] использовала семинарии для молодых людей в Нантерре и в Санлисском Сен-Венсане, чтобы привлекать будущих монахов. 11 из 13 молодых людей, в 1631 г. занимавшихся в классе риторики в Санлисе, на следующий год стали послушниками⁵. В 1622 г. в Бордо ровно половина из 60-ти учеников-иезуитов избрала монашескую жизнь⁶. Школьное образование в данном случае, с одной стороны, служило для привлечения к монастырской жизни, а с другой — готовило к ней. Этим можно объяснить относительную незаинтересованность орденов в организации обучения — молодые люди получали достаточное образование еще до того, как становились послушниками. Отсюда же и идея, будто слишком раннее школьное образование вместо того чтобы открыть дорогу в жизнь, только плодит новых монахов и каноников.

Однако в этом процессе имелись нюансы. Прежде всего, в желающих уйти в монастырь недостатка не было, а коллежи и гимназии, расцветшие в городах, финансировались вовсе не духовными орденами, а именно город-

ской казной. К тому же преподаватели-регенты и учителя, распространявшие парижскую методику обучения (*modus parisiensis*), были магистрами искусств. И их чаще обвиняли в том, что они разносят ересь, а не в том, что увлекают учащихся в монастыри. И именно, чтобы противостоять этой угрозе, иезуиты взяли на себя заботу о воспитании детей в рамках своей мессианской деятельности.

Кроме того, монастырь не всегда воспринимался как тюрьма, а коллеж — как капкан по дороге туда. У будущего регулярного каноника Гурро де ля Прустьер, родившегося в 1611 г., было двое учителей, которых он характеризовал не иначе, как «тупые и трусливые». Поступление в Наваррскую коллегию привело его к полному отращению к обучению. И именно это заставило его принять монашество, которое помогло «выбраться из этой грамматической тюрьмы»⁷. Монашеская жизнь могла спасти от «схоластического царства». Монастырь дарил свободу и давал возможность вновь обрести вкус к образованности, но уже иного рода. Изабель Бриан обнаружила среди женевских каноников таких, у кого принятие обета стало результатом бегства от образования, даваемого в коллежах⁸.

Но вне зависимости от того, находилась ли школа в сфере влияния аббатства, монахини и в еще большей степени монахи и каноники получали образование еще до начала монашеской жизни.

Первым этапом на пути к монашеству была пробация — период испытания перед допущением к новициату. Продолжительность пробации была различной. Она составляла две недели у генофеванцев и шесть месяцев у цистерцианцев Мозанского края. Каноник монастыря Сен-Виктор Гурро де Ла Прустьер ждал десять месяцев, так как это был особый случай — надо было подчеркнуть отличие Сен-Виктор от практики нищенствующих орденов и капуцинов, которые «поглощали больше детей, чем могли переварить»⁹. Статуты 1559 г. уточняли суть пробации у каноникесс Виндесхайма. К испытаниям относился отказ от светского платья (*abjectionem vestium secularium*), смирение, готовность к исповеди и благоговейное бдение на всеобщей (*per alacriter in vigillis*)¹⁰. Оценивалось также рвение в чтении Священного Писания (*per sedulitatem in lectionibus sacris*).

Подготовительный или испытательный срок, в зависимости от его продолжительности, был скорее периодом проб и испытаний, чем образования в собственном смысле слова. Помимо хорошего здоровья, законного происхождения и хорошего поведения, обращали внимание на некоторые интеллектуальные способности. Так, прежде чем принять в новициат каноникесс

Виндесхайма, проверяли, обладают ли кандидатки способностями к чтению и пению (*Examinanda est si legere cantare noverit et possit*).

Пройдя эту стадию, допущенный становился новицием, руководимым наставником. Каждая женская обитель имела свой новициат, но в мужских орденах идея реформированных конгрегаций заключалась в том, чтобы создавать новициаты лишь в определенных местах, с тем чтобы унифицировать нравы и обряды. К тому же, похоже, что новициат имел различное воспитательное значение для юношей и девушек. Последние были зачастую более молодыми и менее образованными. Так, в начале XVI в. пострижение могло происходить начиная с 10-летнего возраста у монахинь Монмартра, Шеля, Фонтевро и начиная с 12 лет в Шезаль-Бенуа. Если говорить о мужских орденах, то в старых пострижение в целом предполагало более юный возраст, чем в нищенствующих орденах. Так, в начале XVI в. регулярные каноники определили 18 лет как максимальный возраст для пострижения в монахи, тогда как у кармелитов конгрегации Альби он, напротив, считался минимальным. У реформированных бенедиктинцев Шезаль-Бенуа минимальный возраст был 16 лет, у монахов Фонтевро — 15 лет¹¹. Регистры принятия монашеского облачения Сен-Мартен-де-Шан свидетельствуют о том, что между 1520 и 1540 гг. средний возраст постриженных составлял 10 лет, однако во второй половине того же века поднялся почти до 15-ти лет.

У регулярных каноникесс Виндесхайма, которым в среднем было 12–14 лет, новициат предполагал обучение письму и пению высоким и низким голосом (*Doceat que eam legere et cantare alta et demissa voca*)¹². Читать необходимо было исключительно тексты для хора. В остальной части устава речь шла о молитвах, ручном труде, усвоении правил отношения с внешним миром и общения со старшими.

У монахов новициат имел в значительной степени антиинтеллектуальную направленность, поскольку новицию надо было привить понимание жизни, к которой он себя готовит, и, следовательно, по возможности дать понять, что он уже не в коллеже и что время в монастыре посвящено Богу, а не ученым занятиям. Новициат имел скорее дисциплинарный, чем интеллектуальный характер. Это видно из того факта, что у генофеванцев старые регулярные каноники, которые хотели присоединиться ко вновь реформированной части конгрегации, должны были вновь проходить свой новициат¹³. В своем руководстве новициев конгрегации регулярных каноников святого Августина (*Directoire des novices de la congrégation des chanoines réguliers de saint Augustin*), опубликованном в 1638 г., Шарль Фор отводит чтению лишь несколько минут — утром, перед

вечерней, и незадолго перед десятью часами вечера. Это чтение сводилось к уставу, установлениям, «Исповеди» св. Августина и к «Подражанию Иисусу Христу» Фомы Кемпийского. Иных книг, кроме тех, что были предложены наставниками, новиции не читали¹⁴. И наконец, рекомендовался метод чтения, вдохновленный Сенекой и любимый монахами. Надо было читать с начала и до конца малое количество книг, и никогда — несколько одновременно. Осуждалось случайное чтение, которое, по выражению святого Бернарда, являлось знаком непостоянства. Предписывалось медленное усвоение и разжевывание небольшого числа текстов. Такое образование было направлено против «алчности познания нового», поскольку знать надо лишь то, что необходимо для точного следования обетам. «Изучать Евангелие и устав с сомнением и любопытством» не рекомендовалось. Также осуждался критический дух, предписывалось доверие к мнению авторитетов большее, чем к «собственным суждениям»¹⁵. Этот принцип «анти-когито» был распространен в религиозных школах, поскольку, как считалось, лучше ошибиться вслед за настоятелем, чем быть правым, но по собственному разумению¹⁶. Судить наставника нельзя было ни в чем¹⁷.

Подобными же были уставы новициата фейанов, принятые в 1595 г. Согласно им целью новициата было отнюдь не повышение интеллектуального уровня. Хорошим считался «новиций, который будет мало склонен к словесности, отнюдь не питающий любопытства к учению, кроме той меры, которая допустима для послушника»¹⁸. Чтение и обучение разрешалось только духовное. Впрочем, по сравнению с Шарлем Фором, список разрешенной литературы был расширен: помимо устава и установлений, в него вошли исповеди св. Августина, медитации св. Ансельма, св. Бернарда, св. Бонавентуры, Кассиана, Климаха, Фома Кемпийский, Луи де Блуа и Луи Де Гренад¹⁹. Чтение должно было начинаться молитвой, ибо фейяну следовало читать мало и со вниманием. К тому же предполагалось не только зрительное постижение текста, но и чтение вслух. Читать должен был один из братьев или же наставник — либо во время еды в трапезной, либо во время коллективного труда²⁰.

Подобной строгости не наблюдалось в новициате картузианцев в том виде, в каком в 1530 г. его описывал Лансперджис. Конечно, автор клеймит чтение книг, бесполезных для картузианской жизни, и осуждает изучение красноречия теми, кто предназначен для тишины и уединения. Тщетным объявляется штудирование языков и философии. Но чтобы питать способность к духовному созерцанию, он рекомендует чтение Кемпийца, Сузо, Нидера, Руйсбрука, Харфиуса, Дионисия Картузианца и отцов Церкви, таких как св. Августин,

св. Григорий, Св. Бернард или Винцент из Бове. Кроме них круг разрешенного чтения составляли суммы Маццолини (ум. в 1523), Анджело Клавазио, и Габриеля Биля. Эти рекомендации показывают открытость и эклектичность, позволившую пройти путь от отцов Церкви до номиналистической схоластики Биля, через германскую мистику²¹. Впрочем, от этого картузианский идеал был не менее регламентирован и статичен. Управление новициями, составленное генеральным аббатом Андре Ле Масоном в середине XVII в., было менее амбициозным, и отражало, прежде всего, то, что предписывалось более многочисленному числу новичиев. Первые девять месяцев новициата картузианец должен читать лишь в течении двух четвертей часа в день — «*Введение во внутреннюю жизнь*», представлявшую собой компендиум отрывков из Писания, «*Подражания*» Кемпийца, и «*Введения в набожную жизнь*» Франсуа де Саля, способных быть пищей для медитации. Данную книгу следовало читать и перечитывать в течение следующих пяти-шести лет²². Кроме этого чтения, которое должно давать пищу для молитвы, новиций, решивший принять сан священника, должен был один час в день, между 14 и 15 часами, уделять чтению, но только трех книг — «*Сердцевины теологии*» (*Medulla theologia*) д'Абейи, катехизиса Тридентского собора и *Малой теологии*, сведенной в таблицу. Еще немного времени на чтение выделялось перед повечерием. Ле Масон признает, что в целом этого недостаточно, но утверждает, что лучше изучать мало, но хорошо, чем читать по собственному усмотрению, ибо так нельзя обучиться ничему надежному²³. Кроме того, когда новиций вкушает пищу один в своей келье, он также должен избегать чтения²⁴. Обучению ручному ремеслу генеральный аббат отводил внимания еще меньше, чем образованию. «Вы вступили в орден не для того, чтобы учиться на ремесленника»²⁵.

Таким образом, во время новициата формировалось подобающее монаху поведение. Отбор осуществлялся чаще всего за счет отсеивания тех, кто благодаря этому периоду сам понимал, что не предназначен для подобной жизни. Гурро де Ла Прустьер, каноник Сен-Виктор, описывая свой новициат, говорил, что это было время, чтобы «познать самого себя» и испытать друг друга. Добрый наставник новичиев поощрял и составление небольших латинских поучений. «Итак, покидали мирские одеяния... и незаметно приближались как в одежде, так и в манере поступков, двигаясь будто как по ступенькам»²⁶. Но он также замечал, что в новициате оставались еще и из-за боязни его покинуть²⁷. Памятная записка Иоанна Тулузского показывает, что из 77 новичиев, принятых в первой половине XVII в. в Сен-Виктор, его покинули 15. В работе Доминик Дине подсчитано, что в XVII и XVIII вв. среди мужчин

всех орденов отсеивалось примерно 40 % одевших монашеские облачения, а у женщин — 10 %²⁸.

Вступление в орден происходило, таким образом, в возрасте, когда либо в монастыре, либо за его пределами образование уже было получено. Во Франции Блуасский ордонанс (1579) определял возраст принесения обетов с 16 лет. Каноникессы Виндельсхайма, согласно статуту 1559 г., не могли вступать в орден в возрасте младше 14 лет. Вступающие в орден монахини сами составляли свое прошение, а сестры-конверсы, в случае, если не могли сами, делали это под руководством своих наставниц²⁹. В Льежском диоцезе посвящение цистерцианок могло происходить не ранее 15 лет, и в 1614 г. нунций Кельна установил, что такие монахини должны были уметь читать³⁰. У картузианцев пострижение происходило не ранее 20-летнего возраста, а доступ к священническому сану для монахов был возможен не ранее 22 лет. В Ключи в 1514 г. пострижение не могло проходить до 15-летнего возраста, а доступ к священству был открыт лишь с 20 лет. В общем, имелось достаточно времени и средств, для того чтобы получить образование.

Прошедшим новициат и старые монашеские ордена (ключийцы, бенедиктинцы, цистерцианцы) и новые общины Сен-Дени, Мармутье, Сенанк — давали возможность продолжить образование и после пострижения. В конце XV в. в университетах Авиньона, Доля, Саламанки продолжали создаваться монастырские коллежи. В 1585 г. именно картузианская обитель Эль-Паулар в Испании безуспешно пыталась основать коллегия в Саламанке. Картузианский орден ограничился лишь одной коллегией Ара Цели³¹. В 1550 г. аббат и реформатор Алкобаса создал в Коимбре университетский коллеж Святого Духа для цистерцианцев³².

Эти монастырские коллегии, основанные в университетских городах, были не предназначены для женщин. Некоторые реформаторы, такие как Дени Фоше де Лерен, поощряли изучение словесности монахинями, но это не было распространенным явлением. Характерно, что в статутах каноникесс Виндельсхайма 1559 г. не было раздела о чтении, но был — о тишине. Чтение в келье было разрешено в той мере, в какой оно являлось средством поддерживать тишину и избегать праздности³³. Однако ручной труд для этой цели поощрялся больше. Читать вне отведенного времени, а также читать или петь то, что не предписано, считалось проступком средней тяжести («*media culpa*»³⁴). Крайне серьезным проступком («*graviori culpa*») считалась переписка без разрешения³⁵. Обмен письмами и проявление любопытства не рекомендовались и брались под строгий контроль.

Монахи-мужчины иногда продолжали обучение в университете. Папа Бенедикт XII даже требовал, чтобы один монах из двадцати в обязательном порядке направлялся в университет. Некоторые ордена, такие как Ключи, Цито, и даже аббатства, например Сен-Дени или Мармутье, имели коллегии в университетских городах. В 1496 г. аббат Сенанка основал цистерцианскую коллегию в Авиньоне, в 1491 г. ключийский коллеж был открыт в университете Доля. Бенедиктинская конгрегация Валядолида восстановила ключийский приорат в Саламанке, преобразовав его в учебную коллегию. Гарсия Коломбас издал Конституции коллегии Сан-Висенте в 1521 г.³⁶ Монастыри отправляли туда монахов «со склонностью к обучению», и только их, поскольку остальные были к этому неспособны. Чтобы попасть в Саламанку, надо было хорошо усвоить грамматику и в совершенстве знать литургические и дисциплинарные правила бенедиктинской конгрегации. Коллеж не принимал в монахи молодых людей старше 30 лет, причем только тех, кто был отобран и направлен старшими и аббатами, а также избран всей общиной из расчета по два монаха от общины в 20 человек и по трое от общины, насчитывающей 40 монахов. Каждый студент обходился своей общине в 10 000 мараведи в год. В Саламанке монах учил в течение шести лет начальные науки и теологию. Коллеж был разделен на две части. В одной жили студенты-монахи, а во второй — секулярные клирики, пожелавшие получить образование именно в этой коллегии. Совместное их проживание было делом достаточно редким, и монахи старались его избегать. Также общение между монахами было ограничено особым расположением помещений. Кафедра (cathedra) располагалась на пересечении двух пространств. Коллеж представлял собой учебные залы, но монахи не должны были в нем ночевать. Курсы читали то монахи, то секулярные клирики, снискавшие уважение благодаря своим способностям. Монахи могли покидать пределы коллегии, чтобы слушать определенные курсы у преподавателей «искусств» или у теологов, а также, чтобы посещать библиотеки, но выходить они должны были только по двое — старший и младший. Кроме того, они могли следовать лишь учению святого Фомы. Молодые монахи-студенты продолжали вести общинную жизнь в дортуаре и рефектории. Самый старший из них служил наставником, как во время новициата, и они каждую неделю должны были присутствовать в капитуле, чтобы исповедоваться перед приором. Учеба не должна была ослаблять дисциплину и отвлекать от участия в церковных службах, не освобождая даже от заутрени.

Около 1635 г. были изданы статуты коллегии Бернардинцев Парижа, реформированной еще в 1493 г. Жаном де Сьери, но восстановленной за

двенадцать лет до этой даты, благодаря деятельности нового приора Жана Пеллетье, который разместил там пятьдесят монахов. Статуты свидетельствуют о проникновении университетских обычаев в монастырское образование. Вставая к заутрене в полчетвертого или в четыре утра, монахи слушали урок философии от шести и до половины восьмого, затем, до девяти, — урок теологии. Позже они выполняли свои монашеские обязанности, трапезничали и с половины двенадцатого посвящали себя прогулке, беседам или учебным занятиям. С половины первого до половины второго шел урок философии, а за ним урок теологии, который мог длиться до трех или четырех часов. Философы спускались в общий зал, где они диспутировали по поводу тезисов, которые во время утренних занятий выдвигал один из них и вывешивал их в дортуаре. Это упражнение длилось около шести часов под присмотром преподавателей-регентов. Затем следовала трапеза, повечерие, и лишь после восьми или девяти вечера каждый мог в одиночестве заниматься в своей келье до половины десятого. В воскресенье послеобеденный урок заменялся катехизисом. Сверх того было предусмотрено, что в канун праздников и каждую субботу один из учащихся произносит проповедь в зависимости от своих способностей, а каждую субботу с двух до четырех часов следовало организовывать «саббатыны» — диспуты между философами. Диспуты теологов устраивались по воскресеньям после полудня. Урок-практика в форме диспута или проповеди практиковались чаще, чем индивидуальная работа учащихся³⁷.

Порой достаточно сложно узнать о подготовке регулярных каноников, у которых не было университетского коллежа, или тех монахов, которые не смогли поступить в один из таких коллежей. В любом случае ясно, что для отправки на обучение, нужно было хорошо владеть латынью. Так, между 1460 и 1494 гг. генеральный капитул цистерцианцев требовал, чтобы все аббаты содержали в своем монастыре учителя, если надо — пусть даже из числа секулярных клириков, который преподавал бы грамматику, логику, физику и даже способен был дать некоторые основы теологии³⁸. В генеральном капитуле 1573 г. выражались опасения, что «монахи захотят воспарить к философии, не имея крыльев теологии». Он же в 1601 г. предписывал, чтобы учителя грамматики были в каждом монастыре. А в 1605 г. поощрялось употребление латыни в общинах³⁹. В начале XVII в. Гурро де ла Прустьер, который так не любил учиться в коллеже, утверждал, что после новициата во время подготовки к священству он продолжал учиться во избежание праздности, рискуя при этом в стремлении к знаниям пренебречь набожностью. Мало известно о том, какое именно образование он получил в этот период, поскольку он не упоминает ни

о курсах, прослушанных за стенами монастыря, ни о своих учителях в самом монастыре. Он отмечает лишь, что в 18 лет должен был произносить проповеди в Сен-Виктор.

Несмотря на лакуны в источниках и на их преимущественно нормативный характер, мы видим те возможности образования, которые предоставляли старые монашеские ордена. Узнать о монастырском образовании мы можем также анализируя случаи сбоя этой системы и критические отзывы о ней.

Проблемы образования в старых монашеских орденах⁴⁰

В XV в. экономические причины часто приводили к сокращению ресурсов монастырей, а, следовательно, и численности монахов, что было вызвано необходимостью сохранить имущественную базу монастыря. В этой ситуации монастырские коллежи непосредственно страдали от падения доходности своих рент, а косвенно — и от того, что монастыри более не отправляли к ним для обучения своих монахов с причитающимися им пенсиями (которые, впрочем, часто сокращались из-за «порчи монеты»). Так, клюнийский коллеж Св. Марциала в Авиньоне, в котором в 1379 г. обучались 24 монаха, из которых половина изучала каноническое право, к середине XV в. сохранил лишь четыре места, оставив эту цифру без изменения и в 1470 г. Не посылать своих монахов в коллеж вошло в обычай, который сохранился даже тогда, когда ситуация стала более благоприятной. Об этом свидетельствуют генеральные капитулы. В частности, капитул Цистерцианцев во второй половине XV в. по-прежнему призывал аббатов отправлять монахов на обучение, исключительно исходя из возможностей монастыря. Но орден и так жаловался на недостаток людей с ученой степенью среди цистерцианцев. В начале XVI в. лишь трое из сорока аббатов, представленных на генеральных капитулах ордена, имели степень.

Аббаты-коммендатарии были не слишком склонны расходовать деньги для того, чтоб обучать своих послушников. Образование вселяло гордыню и давало интеллектуальные возможности оспаривать расцвет практики аббатов-коммендатариев, побуждая монаха с университетским дипломом более настоятельно требовать должностей, на которые были совсем иные виды у аббата, следующего традициям непотизма и клиентелизма. И все же коммендатарии не были принципиально враждебны образованности.

Другой комплекс проблем относился к бремени монастырской жизни. Участие в богослужениях, ведение службы, причащение, исповедь — после всего этого свободного времени оставалось не так уж и много. Монастырская

ограда была также своеобразным препятствием. В 1469 и 1494 гг. генеральный капитул Цистерцианцев возражал против того, чтобы монахи учились в светских коллежах⁴¹. Спрос монахов на образование не мог быть удовлетворен лишь регулярными (орденскими) коллежами, и велико было искушение стать вольным слушателем (*hospes*) в коллеже, который принадлежал другому ордену или вообще не был монастырским. В генеральных капитулах такая практика осуждалась, поскольку считалось, что она противоречила нормам монашеской жизни.

Разберем последнее, самое деликатное, ограничение. Многие считали, что образованность, в особенности университетская, губительно воздействует на монастырскую дисциплину. Городской воздух делал учеников свободными. Обучение в школах предоставляло возможность развлекаться и порождало желание продолжать образование, а значит и пребывание в городе, как можно дольше, а это мешало другим желающим отправиться на их место. Так, клюнийские и цистерцианские ордена предприняли дисциплинарную реформу для своих занятий (*studia*). Статут Клюнийского коллежа 1508 г. по сравнению со статутом 1383 г. сократил допустимый срок пребывания в нем с девяти до восьми лет. Некоторые реформаторские течения вообще относились враждебно к получению монахами ученых степеней. В 1487 г. ульмский паломник Феликс Фабер отмечал, что в монастыре Святой Юстины в Падуе «немногие из монахов имеют академические титулы, что не мешает им неустанно посвящать себя ученым занятиям». Конгрегация Вальядолида на протяжении всего XV в. отговаривала монахов от обучения в университете. Этот отказ от степеней, а следовательно, и от университета, конечно же, был отказом не от образованности, а от лекций и схоластических упражнений. Принесение монашеских обетов в зрелом возрасте, свойственное некоторым университетским людям, было осознанным отказом от университета, от схоластики, но не обязательно означало обращение к гуманизму. Скорее, речь шла о перенесении центра интеллектуального внимания на патристическую и монастырскую теологию, а также фокусирование на чтении в большей степени, чем на диспутах. Во всех этих реформах можно отметить стремление разделить дортуары на отдельные кельи, с тем чтобы дать возможность уединиться во время чтения, ученых занятий и молитвы.

Но этот отказ от университетов приводил порой к более широкому отказу от всякой формы учености. Это то, что я называю «детской болезнью монастырских реформ». Она началась отнюдь не полемикой Мабильона и Рансе. Реформатор монастыря св. Юстины Лодовико Барбо называл себя «*eruditum*

vita monastica sed non multa scientia doctum» (эрудитом в монастырской жизни, но не сильно ученым в науках). Он осуждал тех, кто поступал в монастырь, чтобы преуспеть в науках (*addiscere litteras*⁴²). В 1465 г. генеральный капитул предостерегал тех, кто Цицерона предпочитает Писанию. Конгрегация Святого Бенедикта в Вальядолиде была еще более решительной. В 1436 г. она добилась освобождения от действия буллы *Summi magistri* Бенедикта XII, которая обязывала отправлять монахов в университет, а также учредить в каждом монастыре должность преподавателя «начальных наук»⁴³. Такой же враждебный образованности дух обнаруживается в строгих цистерцианских требованиях начала XVII в., когда в 1635 г. Жан Жуо провозгласил, что «образованность скорее вредна, чем полезна тем, у кого нет доброй воли». Он имел в виду в первую очередь коллеж Бернардинцев, ратуя за прекращение практики получения степеней, не отказывая ей, однако, в праве на существование⁴⁴. Но картузианцы еще в 1542 г. запретили изучение греческого языка, противоречащего «святой простоте их обетов», а чуть раньше, в 1537 г., они запретили чтения книг Эразма. Надо отметить, что у Эразма было много почитателей, а сам он восхищался орденом картузианцев, ценя их досуг, который он предлагал посвящать словесности. Однако для монахов от Эразма «пахло серой», и предубеждение против гуманистов могло таким образом внушаться страхом перед ересью, в потворстве которой их обвиняли.

Тем не менее по мере хронологического удаления от каждой из монастырских реформ, изначальное предубеждение рассасывалось под воздействием увлеченности образованием и в еще большей степени из-за необходимости вести полемику с протестантами. В монастыре св. Юстины, куда прибывало множество образованных людей и где в саду, примыкающем к дортуару монахов, в 1413 г. обнаружили останки Тита Ливия, библиотека непрестанно пополнялась. То же самое происходило и в монастыре Бадиа во Флоренции. В 1442 г. было запрещено принимать послушников, не имеющих образования или неспособных его получить⁴⁵. В 1444 г. прелатов стали поощрять к тому, чтобы заставлять учиться способных монахов⁴⁶, а с 1464 г. неграмотных новициев перестали принимать. В 1520 г. каждый монастырь должен был осуществлять цикл образования в грамматике, логике и каноническом праве.

Ту же эволюцию можно проследить и в монастыре св. Бенедикта в Вальядолиде. В 1489 г. генеральный капитул требовал, чтобы монахи были обучены грамматике и пению. В 1550 г. генеральный капитул не пошел столь далеко, как рассчитывали некоторые из его помощников, но он по-прежнему предписывал обучение грамматике и основам наук в каждом монастыре, прежде чем посту-

пить в общины Саагуна и Вальядолида, для изучения философии и теологии. В 1536 г. орден обзавелся тремя коллежами, в двух изучали свободные искусства — в Ираче и Рибас дел Соль, а в Саламанке штудировали теологию. Знакомый Эразму монах писал ему, что «они горячо желают превратить коллежи монахов в школы изучения Священного Писания»⁴⁷. В 1550 г. генеральный капитул требовал, чтобы послушники знали латынь. Но учитывая предписание иметь преподавателя грамматики в монастырях, которое повторялось в 1532, 1550, 1556, 1563 гг., можно усомниться в том, что все монахи желали и были способны разделить это стремление превратить монастырь в центр продвинутого образования.

Несмотря на полемику, происходившую среди членов почтенных традиционных орденов по поводу места, которое должна занимать образованность, можно констатировать, что в период Ренессанса монахи и регулярные каноники не были слишком погружены в университетский мир. Возможно, и по причине этой своей некоторой отстраненности они были восприимчивы к *studia humanitatis* в гораздо большей степени, чем члены нищенствующих орденов⁴⁸.

Перевод П. Ю. Уварова

¹ G. CHAIX, *Réforme et contre réforme catholiques: recherche sur la chartreuse de Cologne au XVIe siècle*, Salzburg, 1973, p. 36.

² M. E. HENNEAU, *Les cisterciennes en pays mosan: moniales et vie contemplative à l'époque moderne*, Bruxelles, Rome, 1990, pp. 299–300.

³ D. DINET, *Vocation et fidélité le recutement des réguliers dans les diocèses d'Auxerre, de Langres et de Dijon*, Paris, 1988, p. 41.

⁴ J.-M. LE GALL, *Les moines au temps des réformes: France 1480–1560*, Seyssel, 2001,

⁵ I. BRIAN, *Messieurs de Sainte-Geneviève*, Paris, 2001, p. 169.

⁶ Цит. по: DINET, cit.

⁷ P. GOURREAU DE LA PROUSTIÈRE, *Mémoires*, éd. Beatrix de Buffévent, Paris, 1990, p. 36, 37.

⁸ BRIAN, cit., p. 385.

⁹ GOURREAU, cit., p. 39.

¹⁰ Th. M. van DIJK, *De consituties der windesheimse vrouwenkloosters voor 1559*, 1986, t. 2, p. 776–777.

¹¹ LE GALL, cit., p. 160–161.

¹² Th. M. van DIJK, *De consituties der windesheimse vrouwenkloosters voor 1559*, 1986, t. 2, p. 780.

¹³ BRIAN, cit., p. 164.

¹⁴ С. FAURE, *Directoire des novices*, Paris, 1638, p. 251. «Не рекомендовано иметь много книг и уделять им слишком много внимания», p. 548.

¹⁵ FAURE, cit., p. 340–341.

¹⁶ Idem, p. 344.

¹⁷ Idem, p. 588–590.

¹⁸ BNF, ms. 11763, fol. 73.

¹⁹ Idem, fol. 72v°.

²⁰ Idem, fol. 73–74.

²¹ ШАИХ, cit., p. 68–71.

²² LE MASSON, *Directoire des novices chartreux*, Grenoble, 1697, p. 54–56.

²³ Idem, p. 69.

²⁴ Idem, p. 65.

²⁵ Idem, p. 61.

²⁶ GOURREAU, cit., p. 47.

²⁷ Idem, p. 50.

²⁸ ДИNET, cit., p. 66–69.

²⁹ «Et professionem suam sicut cetera scribant que si legere vel intelligere nequiverint instruentur a magistra sua ut sciant quid professio contineat». Th. M. van DIJK, *De consituties der windesheimse vrouwenkloosters voor 1559*, 1986, t. 2, p. 818.

³⁰ HENNEAU, cit., p. 304.

³¹ Voir J.-M. LE GALL, *Les moines et les universités au temps de la Renaissance 1450–1600*, в книге: *Les échanges entre les universités européennes à la Renaissance*, ed. M. Bideaux, M. M. Fragonard, Genève, 2003, p. 69–92 et I. GOMEZ, *Los cartujos y los estudios*, в книге: *Los monjes y los estudios*, Poblet, 1961, p. 187.

³² М. СОСЧЕРИЛ, *Les cisterciens portugais*, в книге: *Los monjes y los estudios*, p. 245.

³³ Th. M. van DIJK, *De consituties der windesheimse vrouwenkloosters voor 1559*, 1986, t. 2, p. 801, 808.

³⁴ «Si qua lectionem tempore statuto non previderit vel aliud legere vel cantare presumpserit quam quod ordinatum est». Th. M. van DIJK, *De consituties der windesheimse vrouwenkloosters voor 1559*, 1986, t. 2, p. 796.

³⁵ «Si qua litteras vel aliqua in scripto aliquo sine licentia miserit vel receperit vel legerit vel sibi legi fecerit». Idem, t. 2, p. 798.

³⁶ См. журнал «Salmanticensis», т. VII, 1960, p. 324–328.

³⁷ *Brief estat du gouvernement du collège des Bernardins de Paris*, sl, sd.

³⁸ J. M. CANIVEZ, *Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis*, Louvain, t. 5, p. 49. т. 6, p. 92.

³⁹ ЗАКАР, *Les cisterciens et les études au XVIIe siècle*, в книге: *Los monjes y los estudios*, Poblet, 1961, p. 439.

⁴⁰ Этот раздел во многом основан на моей статье: *Les moines et les universités à la Renaissance*, cit.

⁴¹ CANIVEZ, cit., t. 5, p. 239, 603.

⁴² G PICASSO, *Gli studi nella riforma di Ludovico Barbo*, в книге: *Los monjes y los estudios*, cit.

⁴³ См. статью G. COLOMBAS, *Los estudios en la congregacion de Valladolid*, в книге: *Los monjes y los estudios*, cit.

⁴⁴ZAKAR, cit., p. 443.

⁴⁵ «Non recipiantur ad professionem clericalem qui non sciunt litteras aut non sunt habiles ad discendum officium». PICASSO, op. cit., p. 311.

⁴⁶ Prelati... fratres clerico quos viderint et decreverint idoneos ad discendum litteras possint facere docere.

⁴⁷ «Monachorum collegia scholas esse sacrarum literarum vehementer optamus». Цит. по: COLOMBAS, cit., p. 346.

⁴⁸ P. O. KRISTELLER, *The contribution of religious orders to Renaissance thought and Learning*, «American benedictine review», mars 1970, vol. 21.

1. Историография

Зарождение и постепенное распространение в XVI в. систематического и скрупулезного катехизического образования по собственным текстам и методике имеет огромное значение в истории западного христианства. Около тридцати лет назад французский исследователь Марк Венар в своей небольшой монографии о катехизисе в период реформ утверждал: «Никогда не будет ясно, до какой степени катехизис — все катехизисы — сформировали веру и культуру народов современной Европы»¹. В дальнейшем историки несколько смягчили данное утверждение в различных его аспектах, от качества передаваемой веры² до фактически произошедшего преобразования обычаев, не отказавшись, однако, признать того факта, что систематичность и тщательность обучения основам веры, особенно при обучении детей, стали в XVI в. великим новшеством, затронувшим все христианские вероисповедания.

Возникший недавно интерес к преобразованиям в европейском катехизическом обучении в XVI в. в соотношении с реформами религиозного образования в позднем средневековье, а также значительное увеличение количества исследований по составлению, процессу издания и распространению отдельных текстов, открывают новые перспективы для интерпретации и требуют внимательного сравнительного анализа. Открытие миссионерских территорий обогащает общую картину и призывает с большим вниманием изучать в особенности десятилетия середины XVI века.

Там обнаруживается весьма интересная полифония, отчасти еще малоизвестная и немного сбивчивая: в ней сливаются позднесредневековое наследие, надежды на реформу христианства, процессы идентификации вероисповеданий, взрывная инициативность реформаторов, с одной стороны, и церковников и мира — с другой, основание новых церквей

и строительство пост-тридентской церкви, городские реалии в своеобразии *civic religion* XV–XVI вв. и вспомогательной солидарности, определяющая роль печати и, вместе с тем, постоянство устной и мнемонической формы изучения³.

Таким образом, занимаясь катехизическим образованием в XVI вв., мы оказываемся в русле исследований, направленных на выявление сущности и характеристик процессов христианизации и социального упорядочивания Нового времени, но также и других историографических маршрутов, пролегающих по периодам утверждения вероисповедания, распространения грамотности и модернизации⁴.

В разных частях Европы и в разных церквях катехизическое образование принимает различные формы. В Римской церкви особенно ярко ощущаются особенности национальных церквей, связанных с испанской монархией, французской короной или же с принципатом римских понтификов, с отличиями в порядках, действующих лицах и текстах.

История катехизического обучения в Италии в XVI в. стала предметом исследования уже в начале семнадцатого столетия. Вплоть до 30-х гг. XX в. выходило множество различных работ, иногда довольно объемных, в которых рассмотрение велось в основном начиная с миланского примера. Причем делалось это в хвалебном тоне, подчеркивая элементы преемственности в многовековом процессе⁵. Затем последовала длительная историографическая пауза, в то время как французские исследования не забывали миланских и итальянских школ христианского вероучения; исследования эти были весьма значительными, особое место в них уделялось истории менталитета и образования, соборной и постсоборной рефлексии об участии мирян в проповеди Слова, движению катехизического обновления⁶.

Начиная с 80-х гг. XX в. изучение истории преподавания катехизиса сменяется изучением миланских и итальянских школ христианского вероучения с иных точек зрения: как одной из вспомогательных форм начального образования в конфессиональном обществе⁷, как инструмента распространения грамотности⁸, как проявление католической Реформы⁹, как массовое образование в исследовании на тему характерных черт современности¹⁰.

Почти все эти исследования затрагивают центральные и северные области Италии, систематического же изучения южных областей пока не проводилось, но, естественно, во многих аспектах история эта применима ко всей Италии и не только к ней.

2. История трех движений

Изучать школы христианского вероучения и преподавание катехизиса в Италии в XVI в. значит влиться в ритм всей религиозной жизни полуострова того времени. События ее разворачиваются в традициях позднего Средневековья в совокупности с созидательностью срединных десятилетий века и эпистолярной институционализацией пост-тридентского периода. Иными словами, это история трех движений, основные черты которых мы выделим.

2.1. Позднесредневековая традиция

Школы христианского вероучения и систематического и досконального преподавания фундаментальных понятий веры детям и подросткам стали новшеством в XVI в. Однако, как установлено историографией, зародились они из опыта, укорененного в позднесредневековых реалиях.

Таинство исповеди в совокупности с проповедью канонизировал инструменты и знания, отведенные по большей части для преподавания катехизиса. Именно из исповедален, из текстов, составленных для начальной подготовки священнослужителей (напр. *Tabulae christianae religionis*), из таких базовых элементов доктрины, предваряющих исповедь, как *Credo*, *Pater noster* и *Ave Maria*, первые катехизисы получают часть своего оформления и содержания¹¹.

Порядком и инструментарием для чтения и письма той эпохи, а также самими методами изучения, посредством повторения букв, слогов и слов, отмечены первые шаги миланских школ христианского вероучения¹².

Кроме того, в самой солидарности итальянского города между XV и XVI веками¹³ кроются первые шаги миланского катехизического образования. Они принимают форму духовного милосердия по отношению к детям¹⁴, практикуемого внутри сообщества верующих¹⁵. Обучение «христианской жизни» становится новой, высокой формой гражданского милосердия¹⁶.

В таком контексте, охватывающем исповедь и проповедь нищенствующих орденов, а также зарождающихся орденов, школы чтения и письма, мир братской и гражданской солидарности, в итальянских городах появляются первые опыты религиозного образования для детей.

Однако процесс этот понимается как реформаторский. Его прямой целью становится «преобразование мира в истинную христианскую жизнь»¹⁷.

2.2. Созидательность срединных десятилетий: между традицией и стремлением к реформе

В стремлении реформировать христианский мир открываются новые горизонты: второй в истории XVI в. этап преподавания катехизиса детям.

Нововведения этого высоко творческого периода глубоки: появляется новое учреждение, а точнее школа христианского вероучения, и новая типология текста, катехизис в вопросах и ответах, предназначенный для систематического преподавания и изучения фундаментальных понятий веры. В этом процессе участвуют новые монашеские ордена, капуцины, сомаски, иезуиты, урсулинки, активнейшее участие принимают и миряне, согласно обновленной традиции братства. Появляется новое церковное служение — преподавание катехизиса, существующее полностью на благотворительной основе, с одной стороны, в соответствии с братской традицией милосердия, с другой — согласно радикальному прочтению Евангелия новых монашеских орденов.¹⁸

Вероятные конкретные связи с одновременными тенденциями в преподавании доктрины в странах Реформы пока не были выявлены, однако первые итальянские шаги имеют как сильную гражданскую и народную, так и христианскую составляющую начала XVI в., в которой возникло и воплотилось стремление к реформам. Впрочем, всю катехизическую европейскую историю первых десятилетий XVI в. следует рассматривать, и во многих аспектах внимательно исследовать, не возвращаясь к первоначалам, а лишь как результат слияния многочисленных факторов и с пристальным вниманием к предшествующей традиции¹⁹.

Эта множественность таится в каждом аспекте итальянского опыта: в облике инициаторов и сторонников, порядках, используемых текстах. Необходимо провести еще немало исследований, в особенности катехизических текстов (в филологическом и содержательном аспектах), а также взаимного влияния различных опытов, восстановив картину личностных связей участников процесса.

Уже первые капуцины и сомаски в конце 20-х — начале 30-х годов занимались обучением населения и, в особенности детей, фундаментальным понятиям веры²⁰, однако основание школ христианского вероучения как таковых приписывается священнику из провинции Комо Каstellино да Каstellо, который в 1536 г. начал преподавание основ христианской жизни и веры приведенным с улицы детям. К нему присоединялись другие священники и миряне, и в 1539 г. сформировалось общество, которое в 1540 г. было

утверждено миланским викарием. У общества имелись связи с сомасками при церкви Сан Мартино и с благотворительными школами чтения и письма Томмазо Грасси. Были разработаны правила для общества и работы школ. Эта инициатива возымела успех, активно пропагандировалась в Милане и распространялась в других городах. До окончания Тридентского собора школы миланской модели появляются в Павии (уже в 1538 г.), в Генуе, Пьяченце, Вероне, Виджевано (1541 г.), в Мантуе и Парме (1542 г.), в Лоди (1545 г.), в Кремоне (1547 г.), в Варезе (1550 г.), в Новаре (1553 г.), в Бергамо и Брешиа (1554 г.), в Риме (1560 г.), в Монце и Асколи (1562 г.), в Ферраре, Савоне и Турине (1563 г.). Миланские школы объединяли преподавание фундаментальных знаний веры с изучением закона и, при необходимости, с обучением грамоте и хорошим манерам.

Тем временем капуцины и сомаски активно продвигали преподавание катехизиса, учреждая и поддерживая школы по миланской модели, а также подготавливая собственные тексты²¹. Преподавание христианского вероучения стало фундаментальным делом и для иезуитов, оно зародилось уже в самой деятельности Игнатия де Лойолы²². Христианская доктрина сразу заняла собственное место в школах Общества, но иезуиты преподавали ее везде, адаптируясь к ситуации и активно работая также в центральных и южных районах Италии, включая острова. Некоторые инициировали процесс в ходе работы миссий, другие содействовали уже существующим предприятиям. Они стали вторыми по активности организаторами школ христианского вероучения в различных местах. Как и у капуцинов, у иезуитов обучение катехизису стало мобильным в деревнях и в горных районах, и сделалось дополнением к проповеди. Речь идет, таким образом, преимущественно о миссионерской деятельности, сопоставимой с работой верующих на новых открытых и покоренных землях²³.

В середине XVI в. на итальянской территории развитие преподавания христианского вероучения, считавшегося необходимой для формирования нового, реформированного лика христианства, происходило снизу, и инициатива передавалась, можно сказать, из рук в руки.

Изданные в те десятилетия тексты отражают многообразие в установках самих инициаторов катехизического обучения и в доктринальных тенденциях эпохи.

В этой связи вызывает интерес путь, проделанный основополагающим текстом религиозного обучения в миланских и других, связанных с ними школах. *Вопросник (Interrogatorio)*, написанный на народной латыни, как и все катехизические итальянские тексты, в середине XVI в. меняется от издания

к изданию. В самом старом издании текст весьма христоцентричен и базируется на опыте существования, связанном с проповедью в ее коммуникативной форме (древние мнемонические техники и символические изображения), но с очевидным сведением к базовым объемам содержания, касающегося исповеди и латинским *Tabulae christianae religionis*. Духовным горизонтом было покаяние в обращении следовать за Христом.

В брешианской версии 1551 г. содержание расширилось и было представлено в ином порядке, хотя глубинные ориентиры остались неизменными. В *Вопроснике*, изданном в Венеции в 1551–1552 гг., в текст проникли отголоски полемики с гуманизмом и, в особенности, с еретиками и турками. В оригинальном тексте никаких следов конфликта не наблюдалось. Несколько удивляет и следующее венецианское издание 1552 г., вдохновленное жаждой реформы христианского мира в духе Евангелия и апостола Павла. С некоторой вероятностью, редакция текста шла в веронском окружении Джан Маттео Жиберти. В 1568 г. в миланском издании вышел текст в новой редакции, которая не принимает другие, уже существующие редакции²⁴.

В то время в Италии циркулировали и другие катехизисы, от катехизиса доминиканца Реджинальдо Нерли, использовавшегося сомасками при воспитании сирот²⁵, до катехизиса, приписываемого театинцу Джованни Паоло Монторфано²⁶, и *Образования* священника Андреа Бава²⁷. Издан был и катехизис, который приписывается капуцину Антонио да Пинероло, но который, согласно последним исследованиям отражает теорию Бернардино Окино 1536–1540 гг.²⁸ Не хватает глубокого и компаративного исследования этих текстов, которое излагало бы разные теологические установки и возможные общие для них места²⁹.

В середине XVI в. катехизисы издавали также и иезуиты, в особенности в процессе своей миссионерской деятельности. Однако большинство из них не сохранилось³⁰.

Итак, издание текстов для изучения христианской доктрины в Италии в середине XVI в. делится на два типа: брошюры, изданные в контексте школ христианского вероучения, такие как *Вопросник* в различных версиях или связанный с венецианским опытом текст театина Монторфано, и схожие с проповедью тексты для еще не установившихся форм преподавания, обладающие своими особенностями, как доктринальное обучение основам веры. Превалирующая форма изложения — диалог.

На разговорном итальянском были опубликованы также и тексты по религиозному образованию реформаторского характера, значившиеся в разных

списках запрещенных книг. Так по Италии циркулировали катехизисы Лютера и Кальвина, а также катехизис Вальдеса³¹.

В 60-х гг. среди изданных в Италии катехизисов появляется изложение христианской доктрины по богословской схеме, сменившее таким образом свойственную миланскому *Вопроснику* или тексту Монторфано простую последовательность текстов. Подразделение содержания на четыре раздела — вера, надежда, милосердие и добрые дела — впервые появилось среди известных итальянских изданий в анонимной *Tavola*, изданной в Парме в 1564 г.³², и нам еще предстоит определить ее точное происхождение, но весьма вероятно оно кроется в сфере влияния катехизических трудов иезуитов³³, которые изучаются в связи с испанскими катехизическими работами³⁴.

2.3. Епископская и папская инициатива в пост-тридентский период

В 60-е гг. ситуация стремительно меняется. Тридентский собор предписал приходским священникам обучать детей фундаментальным понятиям веры по воскресным и праздничным дням³⁵, и Пий V открыто поддержал обустройство ассоциаций и школ христианского вероучения в бреве *Ex debito* от 6 октября 1567 г.³⁶ Обучение христианской доктрине прошло путь от локального распространения и поддержки местными гражданскими властями, городской *элитой*, епископами и верующими до синодального законодательства и стало объектом систематического контроля во время пост-тридентских апостольских и епископальных визитов.

Исследования по исполнению тридентских папских и епископских директив затерялись среди историй отдельных епархий, и не хватает единого компетентного очерка на эту тему. Карло Борромео в миланской епархии принимает устоявшуюся традицию школ христианского вероучения, регламентирует и поддерживает ее³⁷. Теперь речь идет о епископальной инициативе, укорененной на приходской сети и выполняемой с помощью Конгрегации христианского вероучения. В истории преподавания катехизиса речь пойдет о «модели Барромео», зародившейся в епархии церковной провинции Милана³⁸. Некоторые ее черты сделались общими и для катехизических организаций во многих других епархиях центральной и северной Италии, включая обучение грамоте³⁹.

В других местах добавились иные влияния, в первую очередь влияние иезуитов, которые в нескольких епархиях взяли на себя управление школами христианского вероучения, например в Парме, Болонье и Ферраре⁴⁰. Безусловно, их деятельность оставила свой след в своде правил. К примеру,

не случайно в болонских и пармских уставах к мнемоническому изучению прибавилась так называемая «практика», то есть обдуманное, вербализированное и свободное повторение содержания⁴¹. Такой иезуит, как Диего Гузман, вплоть до своей смерти в 1585 г.⁴² полностью посвятил себя преподаванию катехизиса в разных уголках Италии, и обучение христианской доктрине было неотъемлемой частью пост-тридентских иезуитских миссий⁴³. Капуцины также продолжали поддержку катехизической деятельности, способствуя распространению школ в пост-тридентский период⁴⁴.

Таким образом, в городах и сельской местности Италии, по крайней мере в центре и на севере, изменились привычные традиции воскресного дня: в течение десятилетий все чаще около двух часов уделялось преподаванию катехизиса детям. Эта инициатива поддерживалась епископскими и гражданскими указами и поощрялась индульгенциями, а для принуждения использовался отказ в таинствах или благотворительной помощи. Периодически процесс контролировался визитами настоятеля или епископа⁴⁵.

С одной стороны, система функционировала на основе ее включения в приходскую жизнь, усиливая тем самым связь епископа и приходских священников, а с другой стороны — для успешного развития она требовала участия мирян и верующих и постоянное стимулирование семей.

В упрощенной версии преподавание катехизиса сводилось к простому мнемоническому заучиванию понятий, в основном в форме диалогов, путем повторения поодиночке или хором, в развернутой же форме становилось сочетанием познавательного и аффективного подходов: оно достигалось посредством пения⁴⁶, соревнованием, поощрением и наказанием. Преподавалось то, что, как считалось, каждому христианину необходимо для спасения⁴⁷ и вместе с тем хорошего воспитания⁴⁸, а также участия в церковных таинствах. В тех местах, где школы были хорошо организованы, они становились составляющими городской жизни, участвовали в процессиях и торжественных ежегодных диспутах. Кроме прочего, школы были заказчиками различного печатного материала, от брошюр до катехизисов, брошюр со сводом правил, песен и молитв, различных пособий⁴⁹.

С самого начала преподавание катехизиса было обращено как к мальчикам, так и к девочкам, и стало постоянным полем деятельности для женщин. Уже с первых десятилетий активную роль в развитии школ играли урсулинки, а также женщины любой монашеской конгрегации и звания⁵⁰.

Епископы заказывали все новые катехизисы для своих епархий: такие катехизисы встречаются в Генуе, Турине, Комо, Виченце, Вероне, Парме, Боло-

нье, Ферраре, Флоренции, Пистойе, Пезаро, Урбино, Перудже, Риме⁵¹. Линия изложения была независимой от тридентского *Катехизиса*, направленного на обучение приходских священников и изданного в 1566 г. в Риме, однако недостает компаративного исследования всех этих текстов. К примеру, продолжала существовать модель скорее всего иезуитского происхождения с четырьмя ярко выраженными частями — веры, надежды, милосердия и добрых дел. Кардинал Палеотти повелел отредактировать *Христианскую доктрину и ее разъяснение*, которая поставила таинства перед десятью заповедями, то есть перед милосердием или добрыми делами, и была отпечатана в Ферраре⁵². Миланский *Вопросник* пережил очередной пересмотр в 1569 г., текст стал более сухим и сдержанным в определениях и в таком виде просуществовал два последующих столетия⁵³.

Кардинал Борромео тем не менее заказал иезуиту Акилле Гальярди еще один текст, призванный сдержать проникновение реформы в кантон Граубюнден. Этот текст был принят и в Креме и послужил основой для *катехизиса*, изданного в 1592 г. в Ферраре⁵⁴. *Катехизис католической веры* Гальярди представляется несколько изолированным компонентом на общей катехизической картине Италии XVI в., где в отличие от Испании, отсутствовал полемический компонент: предпочтение отдавалось не противостоянию реформаторским идеям, а истинам, считавшимся католическими⁵⁵. Текст иезуита Эдмона Оже, написанный в ответ на кальвинистскую доктрину, вышел во Франции в 1563 г. и имел там немедленный успех, а в Италии был напечатан только на Сардинии⁵⁶, и только в 1601 г. вышел еще один полемический катехизис: он был написан капуцином Маурицио Гамбарини делла Морра в противостояние реформаторским текстам Пьемонта.⁵⁷

Капуцины произвели на свет и другие катехизисы пост-тридентского периода⁵⁸, а в это время в Италии вышли тексты иезуитов Пьетро Канизия и Хуана Поланко⁵⁹, которые, по всей видимости, предназначались для внутреннего пользования в школах Общества и грамматических школах⁶⁰. К слову о последних: не следует забывать о том, что уже с V Латеранского собора учителям надлежало преподавать своим ученикам основы веры⁶¹.

Дабы укрепить и распространить обучение христианской доктрине в пост-тридентский период появились по меньшей мере две религиозные конгрегации: в Лукке — Общество священников и светских клириков славной Девы Марии, основанное Джованни Леонарди в 1574 г. и ставшее впоследствии Орденом регулярных клириков Богоматери (1621)⁶², и в Риме — конгрегация отцов «доктринеров» св. Агаты в Трастевере, или агатистов, первая группа которых собралась в 60-х гг.⁶³

Катехизисы писались не только для школ христианского вероучения, но и для семей и верующих. Иезуиту Джованни Баттиста Элиано мы обязаны иллюстрированной *Доктриной*, как минимум трижды издававшейся в Риме в 1586, 1587 и 1591 гг. *Доктрина* предназначалась для наставления семей, что характерно для катехизической формы миссий на американской земле⁶⁴. Также и *Обучение детей христианской жизни* священника Джован Мария Альбини, изданное в Ферраре приблизительно в 1568 г.⁶⁵, а затем в 1575 г., предназначалось для домашнего пользования. *Понимание христианской доктрины* капуцина Грегорио да Наполи, вышедшее в Венеции в 1589 г., по форме уже не диалог и разделено на части — вера, надежда, милосердие и добрые дела — и опубликовано вместе с францисканским *Правилom* в издании «Очень важное дело для каждого духовного человека»⁶⁶.

Век закончился двумя *Доктринами* иезуита Роберто Беллармино (1597 и 1598 гг.), предписанными римской епархии Клементом VIII, но их дальнейшая судьба, равно как и та важная роль, которую в XVII в. взяло на себя римское архибратство христианской доктрины, это уже другая история и не предмет настоящего исследования⁶⁷. Речь идет о триумфе схематичной доктринальной систематизации, внимательной к требованиям богословской точности, к которой все чаще обращались пост-тридентские итальянские катехизисы. Произошел окончательный переход от свойственной первым диалоговым катехизисам формы устной коммуникации к передаче кодифицированных знаний через письмо.

В завершении следует отметить, что организованное обучение христианской доктрине в Италии стало в течение XVI в. важным церковным и социальным делом. С одной стороны, познание веры обрело подконтрольные формы, далекие от библейского текста⁶⁸, с другой стороны — черты нравственности, обрядовости и благовоспитанности, в которых и виделся лик истинного христианина.

Перевод А. Г. Киселевой

¹ M. VENARD, *Le catéchisme au temps des Réformes*, «Les quatre fleuves», 11 (1980), p. 55. См. также: J.-R. ARMOGATHE, *Théologie et didactique: la catéchèse catholique en France à l'époque moderne*, «Annali di storia dell'educazione», 1 (1994), p. 7–15:15.

² P. STELLA, *I catechismi in Italia e in Francia nell'età moderna. Proliferazione tra analfabetismo e incredulità*, «Salesianum», XLIX (1987), p. 303–322.

³ Для документированной биографической справки см.: G. BIANCARDI, *Per una storia del catechismo in epoca moderna. Temi e indicazioni bibliografiche*, in *Chiesa romana e cultura*

europa in *Antico Regime*, a cura di C. MOZZARELLI, Roma, Bulzoni, 1998, p. 163–233. Введение в историю катехизиса см. p. BRAIDO, *Lineamenti di storia della catechesi e dei catechismi. Dal «tempo delle riforme» all'età degli imperialismi (1450–1870)*, Torino-Leumann, Elle Di Ci, 1991; A. LÄPPLE, *Breve storia della catechesi*, Brescia, Queriniana, 1985. Кроме того см.: G. BEDOUELLE, *Nascita del catechismo*, «Communio. International Catholic Review», X/67 (1983), p. 34–52.

⁴ Библиография на эту тему обширна. В тексте мы будем ссылаться только на определенные работы.

⁵ I. PORRO, *Origine et successi della dottrina christiana in Milano e suo augumento*, In Milano, per Gio. Battista Malatesta, 1640; Id., *Origine e successi della dottrina christiana in Milano e suo augumento [...] In questa nuova impressione in qualche parte accresciuta da un oblato secolare et operario della congregatione generale dell'istessa dottrina christiana*, In Milano, nella stampa di Carlo Federico Gagliardi, 1703 (edizione ampliata); G. CASTIGLIONE, *Istoria delle scuole della dottrina cristiana fondate in Milano e da Milano in Italia e altrove propagate*, Milano, presso Cesare Orena nella stamperia Malatesta, 1800; A. SALA, *Dissertazione seconda. Intorno ai catechismi prescritti ad adoperarsi nelle dottrine cristiane della città e diocesi di Milano dal loro stabilimento al 1789*, в: Id., *Dissertazioni e note circa la vita e le gesta di san Carlo Borromeo*, в приложении к: A. SALA, *Biografia di san Carlo Borromeo*, Milano, Tipografia libreria arcivescovile, 1858, p. 63–100, 443–444; E. CHINEA, *Le scuole di dottrina cristiana nella diocesi di Milano (1536–1796)*, Gallarate, Stabilimento Tipo-Litografico Carlo Lazzati, 1930; G. ACHILLI, *Castellino da Castello e le scuole della dottrina cristiana*, «La scuola cattolica», LXIV (1936), p. 35–40; F. Meda, *Intorno a Castellino da Castello*, «La scuola cattolica», LXIV, 1936, p. 257–272; A. Tamborini, *La compagnia e le scuole della dottrina cristiana*, Milano, Daverio, 1939. Все последующие издания по школам христианского вероучения ссылаются на вышеуказанные работы. Аналогию между XVI и XX вв. в истории катехизиса проводит A. GIULIANI, *La catechesi a Milano nel secolo di san Carlo*, «La scuola cattolica», CXII (1984), p. 580–615.

⁶ M. SAUVAGE, *La participation des laïcs au ministère de la parole de Dieu et la mission du frère-enseignant dans l'Église*, Thèse de doctorat en Théologie, présentée sous le patronage de Monsieur le Chanoine Ph. Delhaye devant la Faculté de Théologie de Lille, 1961; J.-C. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, Aubier-Éditions Montaigne, 1967; E. GERMAIN, *Langages de la foi à travers l'histoire. Approche d'une étude des mentalités*, Paris, Fayard-Mame, 1972; J. DE VIGUERIE, *Une œuvre d'éducation sous l'ancien régime. Les Pères de la Doctrine Chrétienne en France et en Italie 1592–1792*, Paris, 1976; ID., *L'institution des Enfants. L'éducation en France 16^e-18^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1978. Тема разрабатывалась уже с конца 80-х гг.: P. COLIN-E. GERMAIN-J. JONCHERAY-M. VENARD (edd.), *Aux origines du catéchisme en France*, Paris, Desclée, 1989. Для знакомства с французской историографией можно было бы посмотреть: P. HÉZARD, *Histoire du catéchisme*, Paris, Victor-Rétaux, 1900.

⁷ A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, Bologna, il Mulino, 1996. В свете последних историографических прочтений недавняя монография Анджело Бьянки повествует о миланских событиях, а исследования Микелы Катто исследуют римские реалии и привлекают внимание к таким аспектам, как обучение и духовное наставничество в школах и общинах христианского вероучения, A. BIANCHI, *Le scuole della dottrina cristiana: linguaggio e strumenti per una azione educativa di 'massa'*, in F. BUZZI-D. ZARDIN (edd.), *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma»*.

Cultura, religione e arti nella Milano del pieno Cinquecento, Cinisello Balsamo (MI), Credito Artigiano, 1997, p. 145–158; M. CATTO, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003; EAD., *Il modello borromaico nelle scuole di dottrina cristiana del 16.-17. secolo*, «Annali di storia moderna e contemporanea», IX, 2003, p. 487–508; EAD., *Direzione spirituale nell'insegnamento catechistico fra Cinque e Seicento: catechismi e confraternite di dottrina cristiana*, in EAD. (ed.), *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 173–203. Сведения о преподавании катехизиса находятся в истории отдельных епархий. В качестве примера и с отсылкой на вышеуказанную библиографию по другим итальянским епархиям см.: D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*, Bologna, il Mulino, 1987, p. 139–153.

⁸ X. TOSCANI, *Le scuole della dottrina cristiana come fattore di alfabetizzazione*, «Società e storia», VII (1984), p. 757–781; ID., *Catechesi e catechismi come fattore di alfabetizzazione in età moderna*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», I, 1994, p. 17–36.

⁹ «The Schools of Christian Doctrine were a significant feature of the Catholic Reformation, a broad movement of Catholic renewal that began before 1517 and whose major initiatives were not necessarily responses to the Protestant Reformation», in: P. F. GRENDLER, *The Schools of Christian Doctrine in Sixteenth-Century Italy*, «Church History», LIII (1984), p. 319–331, 319; ID., *Borromeo and the schools of Christian doctrine*, in J. M. HEADLEY — J. B. TOMARO (edd.), *San Carlo Borromeo. Catholic reform and ecclesiastical politics in the second half of the sixteenth century*, Washington, Folger Books, 1988, p. 158–171; ID., *La scuola nel rinascimento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 356–387.

¹⁰ M. TURRINI, «*Riformare il mondo a vera vita cristiana*»: *le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, p. 407–489.

¹¹ Весь мнемонический аппарат знаний для исповеди отражается в первых редакциях текстов для преподавания катехизиса в миланских школах. О взаимосвязи между пособиями для исповеди и базовыми доктринальными текстами см.: G. ARANCI, *I «confessionali» di S. Antonino Pierozzi e la tradizione catechistica del '400*, «Vivens homo», III (1992), p. 273–292. О текстах для исповеди между XV и XVI вв. см., в частности: R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 183–341; M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 1991. О знаниях, требуемых от верующих в позднем средневековье см.: J.-C. SCHMITT, *Du bon usage du «Credo»*, в книге: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Roma, École française de Rome, 1981, p. 337–361 (сейчас в ID., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 70–97).

¹² Cfr. p. LUCCHI, *La Santacroce, il Salterio e il Babuino. Libri per imparare a leggere nel primo secolo della stampa*, «Quaderni storici», XIII, 1978, n. 38, p. 593–630; ID., *Leggere, scrivere e abbaco: l'istruzione elementare agli inizi dell'età moderna*, в книге: *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, Olschki, 1982, p. 101–119; GRENDLER, *La scuola nel rinascimento italiano*, p. 156–176.

¹³ M. BERENGO, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Torino, Einaudi, 1999; G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 449–486;

B. S. PULLAN, *New approaches to poverty and new forms of institutional charity in late medieval and Renaissance Italy*, in V. ZAMAGNI (ed.), *Povert  e innovazioni istituzionali in Italia. Dal Medioevo ad oggi*, Bologna, il Mulino, 2000, p. 17–43.

¹⁴ Деятельность «Общества милосердия христианской реформации», появившегося в 30-х гг. XVI в. в Милане благодаря комскому священнику Кастеллино да Кастелло и переименованного в 1546 г. в «Общество милосердия наставников детей», тесно связана с гражданскими благотворительными структурами в сфере начального образования, а также со школами Томмазо Грасси. Последние были открыты благодаря оставленному завещанию в 1473 г. для заботы о сиротах при церкви Сан Мартино, где Джироламо Миани основал в 1533 г. детский дом, см.: TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre*, 79–80, 101–107, 111–112, 200; Bianchi, *Le scuole della dottrina cristiana*, p. 146; Id., *Carit  ed istruzione nell'assistenza agli orfani tra XVI e XVII secolo: gli orfanotrofi dei somaschi*, в книге: D. ZARDIN (ed.), *La citt  e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'et  spagnola*, Milano, Jaca Book, 1995, p. 71–100. На тему исконных названий миланского братства по преподаванию катехизиса см.: A. TURCHINI, *Societ  confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano. Testi e materiali documentari*, Milano, I. S.U. Universit  Cattolica, 1997, p. 62, 71–72.

¹⁵ Согласно чертам духовной солидарности, обновленной в конце XV в. в плане интенсивности пути милосердия в различных его проявлениях. О братствах в контексте гражданской религии и о более общем контексте раннего периода нового века см.: N. TERPSTRA, *Lay confraternities and civic religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, 1995; C. F. BLACK, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, 1989; J. P. DONNELLY-M. W. МАНЕР, *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain*, Kirksville, 1999; N. TERPSTRA (ed.), *The Politics of ritual Kinship. Confraternities and social order in early modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

¹⁶ О центральном положении религиозной благотворительности в XVI в. см.: A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 21–24.

¹⁷ Выражение появилось поздно и приводится в уставах школ христианского вероучения в 1585 г., но оно прекрасно передает суть уже более чем десятилетней деятельности и возвращает нас к изначальному названию общества (см. выше, сноска 15), *Constitutioni et regole della Compagnia et scuole della dottrina christiana fatte dal cardinale di Santa Prassede, arcivescovo di Milano*, in Milano, appresso Pacifico Pontio, 1585, parte I, cap. XI.

¹⁸ Подчеркивает безвозмездный характер миланских школ христианского вероучения L. BIANCHI, *Monologo partigiano sulla Gratuit . Appunti per una storia della gratuit  del ministero nella Chiesa*, Padova, Il Poligrafo, 2004, p. 169–172. Марко Туллио Криспольти предлагал в качестве поощрения религиозного образования выплату вознаграждения тем, кто преподает основы веры: «Было бы хорошо, если бы городские районы платили тем, кто хотя бы по праздникам обучает детей и заставляет их наизусть учить заветы и законы Божьи», в книге: *Alcune interrogazioni delle cose della fede*, Verona 1540, citato in L. GUGLIELMONI, *Il sacramento della Penitenza nei catechismi dei fanciulli del secolo XVI. Ricerca storico-teologica*, Roma, Libreria editrice della Pontificia Universit  Lateranense, 1983, p. 89.

¹⁹ По деятельности в Испании и в Америке см. работы Луиса Ресинеса, в частности: L. RESINES, *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997; Id., *Catecismos americanos del siglo XVI*, Valladolid, Junta de Castilla y León-Consejeira de Cultura y Turismo, 1992; а также J. G. DURAN, *Monumenta catechetica ispanoamericana (Siglos*

XVI–XVIII), Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 1984–1991, 2 voll. По Германии есть интересные замечания и библиография в R. J. BAST, *Honor your Fathers. Catechisms and the emergency of a patriarchal Ideology in Germany. 1400–1600*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. XIII–XVII, где отмечается как новая склонность к историческому исследованию и изучению катехизической протестантской деятельности в соотношении с предшествующими текстами по религиозному образованию, так и недостаток исследований по катехизисам до катехизисов иезуита Канизия в районах, не причастных к Реформации.

²⁰ С. CARGNONI (ed.), *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, III/2, Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1991, p. 3171–3177, где упоминается о самых первых шагах ордена Маттео да Башио и Бернардино да Монтольмо. О начале деятельности сомасков см.: G. BONACINA, *L'origine della congregazione dei Padri Somaschi: la Compagnia pretridentina di San Girolamo Miani elevata ad Ordine religioso*, Roma, Curia Generale Padri Somaschi, 2009.

²¹ Среди капуцинов способствовали распространению и поддержке миланской модели Джузеппе Пьянтанида из Ферно в Генуе, Модене и Павии; К. Пачифико из С. Джервазио в Генуе; активно участвовал в преподавании катехизиса и Людовик из Тренто, см.: CARGNONI (ed.), *I frati cappuccini*, p. 3177–3182. О катехизисах капуцинов до Тренто см. там же, p. 3190–3213. О катехизической деятельности сомасков и их сотрудничестве для распространения в школах христианского вероучения миланской модели см. также: С. PELLEGRINI, *Introduzione*, in *Instruzione della fede cristiana per modo di dialogo. Esposizione del Symbolo d'Athanasio fatta per esercizio spirituale delli orfanelli*, a cura di С. PELLEGRINI, Roma, Curia Generalizia dei Padri Somaschi, 1984, p. I–X.

²² «Преподавание катехизиса — это опора Общества, обязанность каждого члена Общества, и необходимо этим заниматься в каждой коллегии или конгрегации», — утверждает Микела Катто в анализе Основания Общества Иисуса, см.: М. САТТО, *Alcune riflessioni sui primi catechismi della Compagnia di Gesù*, «Annali di Storia dell'esegesi», 19/2, 2002, p. 407–416 (410),.

²³ О катехизической деятельности иезуитов в Италии см.: р. ТАССИ ВЕНТУРИ, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I/I, *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, Roma, Civiltà Cattolica, 1930, p. 354–369; М. СКАДУТО, *L'epoca di Giacomo Lainez. L'azione*, Roma, Edizioni «La civiltà cattolica», 1974, p. 614–621. Для более общей информации см.: J. W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 127–140.

²⁴ О пути *Вопросника* см.: М. ТУРРИНИ, «*Chi sei tu?*». *Imparare ad essere cristiani in età borromaica: la produzione catechistica*, «Studia borromaica», XXI, 2007, p. 367–392.

²⁵ О текстах Нерли см. *Instruzione della fede cristiana*; CARGNONI (ed.), *I frati cappuccini*, p. 3185–86; ВΙΑНСИ, *Le scuole della dottrina cristiana*, p. 149–150 и приведенную там библиографию. Наличие текста в сиротских домах вплоть до конца XVI в. подтверждается изданием из Феррары 1585 г., о котором см.: ТУРРИНИ, «*Riformare il mondo a vera vita cristiana*», p. 481, n. 82. В Ферраре сомаски обосновались с 1557 г., см.: V. E. CASETTI, *L'attività assistenziale e pedagogica dei Somaschi a Ferrara (nei secc. 16.-17.-18.)*, «Atti e Memorie della Deputazione provinciale ferrarese di storia patria», serie IV, VII, 1990, p. 139–215. О доминиканце, который в годы сочинения катехизических текстов был в контакте с Джан Маттео Джиберти и кардиналом Экроле Гонзага и который станет единственным инквизитором в Болонье в 1552–1554 гг., см. также: G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del*

Cinquecento, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1999, p. 230–233, 236–238 e *passim*. Посему не удивительно, что в *Образовании*, которое приписывается Нерли, акцент делается на веру и благодать, на «заслуги» Христа на кресте и обязательном умерщвлении и распятии человека, на духовном перерождении в «детей Божьих». Издание *Esposizione del Symbolo d'Athanasio*, которое приписывается Нерли, приводится также во флорентийском издании 1564 г., не цитируется в Turrini, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», см. <http://edit16.iccu.sbn.it> (последний просмотр 7–4–10).

²⁶ О тексте предположительно Монторфано см.: Turrini, «*Chi sei tu?*», p. 382, n. 51; Sargnoni (ed.), *I frati cappuccini*, p. 3187.

²⁷ В <http://edit16.iccu.sbn.it> (последний просмотр 7–4–10) приводится «вновь пересмотренное» генуэзское издание 1552 г. его *Обучения христианской жизни*. То есть предполагается наличие хотя бы одного более раннего издания. Некоторые последующие издания (1564 г., 1567 г., 1569 г.) перечислены в: Turrini, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», p. 474–476. Об Андреа Бава, вдохновившем дело христианского вероучения в различных итальянских городах, в первую очередь в Генуе в начале 40-х гг., потом в Павии, Кремоне, Верчелли и в других местах, см.: Sargnoni (ed.), *I frati cappuccini*, p. 3179–3180. Он же был автором *Прекрасного трактата о вере с прекрасным и весьма полезным провозглашением символа святых*, напечатанного в Генуе Антониом Беллоне в 1557 г., см. *Istruzione della fede cristiana*, p. V, X; <http://edit16.iccu.sbn.it> (последний просмотр 7–4–10).

²⁸ U. Rozzo, *Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino*, «*Rivista di storia e letteratura religiosa*», XVIII, 1982, p. 341–364, где приводится гипотеза, что первое анонимное издание катехизиса произошло в 1538/39 г. в Генуе (p. 352). См. также: Sargnoni (ed.), *I frati cappuccini*, p. 3195–3201. Перепись книг, изданных в Италии в XVI веке, рядом с именем Антонио да Пинероло приводит *Istruzione del vivere christiano secondo le sacre scritture e i santi padri* (*Обучение христианской жизни согласно святому писанию и святым отцам*), изданное в Генуе Антониом Беллоне в 1539 г., но не обнаруженное, <http://edit16.iccu.sbn.it> (последний просмотр 7–4–10). Издание Асти в 1540 г. переиздано в Sargnoni (ed.), *I frati cappuccini*, p. 3238–3300.

²⁹ Для ориентировочного списка см.: Turrini, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», p. 472–474, но приведенный там список необходимо дополнить новыми позициями из перечня книг Италии XVI в. в Интернете: <http://edit16.iccu.sbn.it>.

³⁰ В 40-х и 50-х гг. тексты Джакомо Лаинеза, подготовленного для миссии в Парме предположительно в 1540 г., Хуана Иеронима Доменекка в 1547 г., Джованни Франческо Аральдо в его *Compendio della dottrina christiana* (*Компендиум христианского вероучения*), изданным в Неаполе в 1552, см. Catto, *Alcune riflessioni*, p. 413. В библиографии Общества Иисуса приведен также *Catechismus* Мануэля Монтемайора, изданный в Камерино в 1556 г. и в Мачерате также в 1556 г.; «диалог о христианском вероучении» Луиса Кодре [Флоренция? пр. 1556?]; участие Алонсо Салмерона в составлении «обстоятельного» катехизиса в Риме, издан в 1553 г.; *Catechismus* Ортенцио Андрочцо, см. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1890–1909, I, coll. 384, 496; VII, Ap. II, col. 7; IX, coll. 59, 688; см. также Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, p. 361–365.

³¹ U. Rozzo-S. Seidel Menchi, *Livre et Réforme en Italie*, in J. F. Gilmont (ed.), *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990,

р. 327–373; R. A. PIERCE, *Pier Paolo Vergerio. The Propagandist*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 209–246. О катехизисе Вальдеса в Италии в '40 и '50 годах, см.: JUAN DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte della predestinazione. Catechismo*, Torino, Einaudi, 1994, a cura di M. FIRPO, p. CLXX-CLXXVIII, 185–201. О маленьком катехизисе Лютера см.: L. SANTINI, *A proposito di una traduzione italiana del «Piccolo catechismo» di M. Lutero*, «Nuova rivista storica», XLIX, 1965, p. 627–635; V. VINAY, *Il piccolo Catechismo di Lutero come strumento di evangelizzazione fra gli italiani dal XVI al XX secolo*, «Protestantesimo», XXV, 1970, p. 65–84. См. также замечания и библиографию в САТТО, *Un panopticon catechistico*, p. 58, n. 120.

³² *Tavola della dottrina cristiana*, In Parma, appresso Seth Viotti, 1563 (Biblioteca Nazionale Braidense, Milano, zy-1–65).

³³ Деление на четыре присутствует в *Dottrina breve (Краткая доктрина)* иезуита Диего де Ледезма, первое известное в Италии — хотя и не повсюду — издание появилось в Болонье в 1569 г., Diego de Ledesma, *Dottrina cristiana breve per insegnar in pochi giorni per interrogazione a modo di dialogo fra 'l maestro e discepolo [...]* Nuovamente stampata in Bologna, In Bologna, appresso Pellegrino Bonardi, 1569. Деление будет впоследствии подхвачено зависимыми от Ледезма катехизисами, как то: *Dottrina cristiana con la dichiarazione divisa in tre parti, da insegnarsi a' putti e putte della città e diocesi di Vicenza*, In Vicenza, per Giorgio Angelieri, 1579 (издательство было доверено епископом Виченцы Маттео Приули (1565–1579) бассанскому иезуиту Кристофору Компостелла, там же, с. 28); la *Dottrina cristiana per la città et diocesi di Genova*, In Genova, appresso Girolamo Bartoli, 1590. История *Dottrina cristiana breve* Ледезмы — это маленькая головоломка, усложненная тем, что иезуит известен и под именем Диего, и под именем Джакомо, а также тем, что ему приписываются два катехизиса, один короткий, другой более развернутый, см. в частности: G. ARANCI, *Le «Dottrine» di Giacomo Ledesma S. J.*, «Salesianum», 53, 1991, p. 315–382; L. RESINES LLORENTE, *Il catechismo di Diego de Ledesma*, «Itinerarium», V, 1997, p. 177–205, которому, однако, не известна ни монография Аранчи, ни перечень в TURRINI, «*Riformare il mondo a vera vita cristiana*», и который поэтому не учитывает вышеуказанного болонского издания 1569 г., хранящегося в Архиепископском архиве Болоньи (l'Archivio arcivescovile di Bologna, *Misc. Vecch.* 798, 2°), и не указанного даже на <http://edit16.iccu.sbn.it> (последний просмотр 7.4.10), где, кроме того, появляются неизвестные вышеуказанным монографиям издания. Кроме незначительных дополнений и языковых вариаций болонская *Доктрина* соответствует рукописи приведенной в R. LLORENTE, *Il catechismo di Diego de Ledesma*, p. 194–202. На основе указанной библиографии и списка изданных в XVI в. книг катехизисы Ледезмы на вульгате были до конца XVI в. изданы во многих итальянских городах: в Риме, Болонье, Милане, Комо, Генуе, Венеции, Флоренции, Мачерате, Неаполе, Палермо.

³⁴ Достаточно вспомнить наличие на Сицилии *Doctrina cristiana que se canta* предположительно Хуана де Авила. Нами рассматривалась *Doctrina cristiana que se canta*, en Valencia, junto al molino dela Rovella, 1554 (Biblioteca Nazionale Braidense, Milano, zy-I-70). Существует и более раннее издание: JUAN DE ÁVILA, *Doctrina cristiana que se canta*, Edición crítica de L. Resines, Valladolid, 2008. О катехизисе Авила см.: RESINES, *La catequesis en España*, p. 233–237. Об использовании *Doctrina que se canta* на Сицилии см.: JUAN DE AVILA, *Doctrina cristiana que se canta: «Oídnos vos, por Amor de Dios» (circa 1540)*. *Catechismo spagnolo trapiantato in Sicilia*, a cura di L. LA ROSA, in *Supplemento a «Itinerarium»*, IV, 1996, 7, с воспроизведением текста (p. 10–52). Уточнения на тему в Resines Llorente, *Il catechismo*

di Diego de Ledesma. О контексте появление доктрины Авила см.: S. PASTORE, *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460–1598)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003, p. 143, n. 25. В Милане в 1554 г. был напечатан итальянский перевод одного из катехизических текстов Мартина Перец де Айала, архиепископа Валенсии, MARTÍN PÉREZ DE AYALA, *Dottrina christiana per quelli che intendono un poco piu di cio che si insegna ai fanciulli in forma di dialogo (Христианское вероучение для тех, кто понимает чуть больше того, что преподается детям в форме диалога)*, см.: <http://edit16.iccu.sbn.it> (ultima lettura 7.4.10). О катехизисе Martín Pérez de Ayala см.: RESINES, *La catequesis en España*, p. 214–215.

³⁵ I vescovi «etiam saltem dominicis et aliis festivis diebus, pueros in singulis parochiis fidei rudimenta, et obedientiam erga Deum et parentes diligenter ab iis, ad quos spectabit, doceri curabunt et si opus sit, etiam per censuras ecclesiasticas compellent. Non obstantibus privilegiis et consuetudinibus», sess. XXIV, decr. «de reformatione», can. IV, (11 novembre 1563), in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1973, p. 763.

³⁶ Несколько раз переиздавался на итальянском языке, часто встречается в школьных хрестоматиях по христианскому вероучению. Для примера приводится перевод в недатированном миланском издании, сохранившемся в школьной хрестоматии по христианской доктрине в Амброзианской библиотеке в Милане (S.N.F. I.62/1): *Breve col quale N. S. Pio papa V essorta gli ordinarii di luoghi che nelle loro città et diocesi deputino chiese o altri luoghi nelli quali si debbiano ammaestrare i fanciulli nella dottrina cristiana, con facultà di erigere le confraternità de fedeli di Christo nelle chiese o altri luoghi simili e con l'indulgenza per li confratelli e per quei che insegnano a fanciulli*, In Milano, ad instantia della Compagnia che insegna la dottrina cristiana. Речь идет о двух листиках ин-октаво, в конце которых сказано: «Di ordine del molto reveren. dell'una et l'altra legge dottore, il sig. Gio. Battista Castelli, protonotario apostolico dell'illustriss. et reverendiss. sig. Carlo cardinal Borromeo, arcivescovo di Milano, vicario generale etc., si comanda che in ogni chiesa parrocchiale, dentro e fuori della città, si publichi il sudetto Breve di N. S., il quale così tradotto concorda coll'originale latino. Dat. nel Pallazzo [sic] archiepiscopale di Milano a XXII di marzo de MDLXVIII. Gio. Battista Castelli vicario generale».

³⁷ BIANCHI, *Le scuole della dottrina cristiana*, p. 153–155.

³⁸ САТТО, *Il modello borromaico*.

³⁹ TOSCANI, *Le scuole della dottrina cristiana*; Id., *Catechesi e catechismi*.

⁴⁰ Касательно Пармы: *Regole et statuti per la Congregatione della dottrina christiana nella città et diocese di Parma*, Parma, Erasmo Viotti, 1596, сс. 2v, 10–11r. Касательно Болоньи: *Regole per ben governare le schuole delle putte della dottrina christiana nella città di Bologna. Approvate da mons. illustriss. et reverendiss. cardinale Paleotti arcivescovo di detta città*, Bologna, Alessandro Benacci, 1583, с. 10r. Касательно Феррары: *Regole et constitutioni della Compagnia et scuole della dottrina christiana stabilite da mons. reverendiss. Giovanni Fontana vescovo di Ferrara*, Ferrara, Vittorio Baldini, 1607, p. 14, 16, 18. В Павии иезуиты взяли на себя управление преподаванием катехизиса в 1601 г., см. CARGNONI (ed.), *I frati cappuccini*, p. 3181.

⁴¹ «Способы обучения христианскому вероучению. Обучать христианскому вероучению означает не что иное, как усердно и досконально изучить ее не с помощью слов, вопросов и ответов в книге, а составляя новые, как будет сказано далее, чтобы дети лучше поняли, и усвоили, и держали в памяти суть Доктрины. К примеру, изучая Символ веры, можно спросить, отчего он именуется Символом и отчего заключается в двенадцати положениях; какие главные таинства эти положения содержат, и кто обязан знать Кредо и почему, и какова польза от такого знания, и каков вред от незнания, и другие схожие

вопросы, и именно такое рассмотрение каждого положения, одного за одним, принесет видимую пользу. Подобно можно изучать «Отче наш», указывая на пользу и необходимость молитвы, то, каким образом следует молиться и какие плоды молитва приносит. Исследовав таким образом каждый аспект «Отче наш» в соответствии со способностями детей, возможно приступить к изучению других положений доктрины. Такое упражнение может оказаться полезным не только детям, но и другим присутствующим, которых можно расположить в зависимости от количества и качеств этих людей, не забывая, тем не менее, о первостепенной пользе для детей. Чтобы занятия эти удавались лучше, было бы желательно, чтобы префекты и преподаватели между собой их отработали и обсудили», *Statuti per la Congregazione della dottrina cristiana nella città et diocesi di Bologna, approvati da mons. illustriss. et reverendiss. cardinale Paleotti, arcivescovo di detta città*, In Bologna, per Alessandro Benacci, 1583, сс. 22rv. В регламентах Пармы, в добавок к болонским предписаниям, призывают передавать примеры детям и присутствующим и увещевать их о морали и преданности: *Regole et statuti per la Congregazione della dottrina cristiana nella città et diocesi di Parma*, In Parma, Erasmo Viotti, 1596, с. 60rv.

⁴² SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Latinez*, p. 617–620.

⁴³ TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, p. 366–369.

⁴⁴ Cfr. CARGNONI (ed.), *I frati cappuccini*, p. 3188–90.

⁴⁵ Различные предложенные и использовавшиеся способы вмешательства и поощрения катехизической практики приведены в TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre*, p. 99–107; TURCHINI, *Società confessionale*, p. 99–107. Исследование синодов и пост-тридентских советов могло бы принести немало информации на эту тему. К примеру, феррарский синод Паоло Леони в 1586 г., дабы побудить детей к посещению занятий по христианскому вероучению, предписывал на исповеди спрашивать их об основных положениях веры и в случае незнания отказывать в отпущении грехов или отпускать неохотно, см.: M. MARZOLA, *Per la storia della chiesa ferrarese nel secolo XVI (1497–1590)*, Torino, SEI, 1976–1978, II, p. 317–318.

⁴⁶ О применении пения в школах христианского вероучения см.: TURRINI, «*Chi sei tu?*», p. 390–391, и указанную там библиографию. Не хватает подробного исследования на тему использования пения в религиозном образовании согласно обычаю, который, как считается, введен в Италии иезуитами: тому подтверждение — появление на Сицилии текста, предписываемого Хуану де Авила, по которому см. выше, сноска 35. О преподавании доктрины у иезуитов с помощью пения см.: TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, p. 357; SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Latinez*, p. 616.

⁴⁷ В 1575 г. кардинал Габриеле Палеотти проконсультировался по этому поводу с теологами, и выводы были оглашены в ноябре того же года приходским священникам и духовникам: каждый верующий обязан был знать по меньшей мере «Отче наш», «Аве Мария», Кredo и десять заповедей, см.: p. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522–1597)*, II, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1967, p. 184–185. В Архиепископском архиве в Болонье (*Misc. Vecch.* 798, 2°) хранится большая брошюра, отпечатанная Алессандро Беначчи в Болонье в 1575 г., содержащая на латыни *Pater noster* и *Ave Maria*, на латыни и итальянском *Credo* и десять заповедей, под названием *To, что каждый мужчина и каждая женщина должны уметь прочесть наизусть своему духовному отцу и в других местах*.

⁴⁸ В этой связи см. замечания в: O. NICCOLI, *Creanza e disciplina. Buone maniere per i fanciulli nell'Italia della controriforma*, in p. PRODI (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del*

corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, Bologna, il Mulino, 1994, p. 929–963, где подчеркивается, что в конце XVI в. от хорошего христианина требовалась также и дисциплина тела, выражавшаяся в хороших манерах.

⁴⁹ О печатном материале в школах и его оформлении см.: Turrini, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», p. 421–423.

⁵⁰ Свод правил и законов феррарской общины св. Урсулы, которая централизовала преподавание христианского вероучения у урсулинок в соответствии с жизненными укладами в Брешиа и Милане, включал в себя базовый текст для первых французских учреждений, см.: *Ordini del governo della Compagnia di Santa Orsola*, s. n. t. (in appendice a *Regole della Compagnia delle Vergini di Santa Orsola, stampate per ordine del molto ill. e r. mo mons. Paolo Leone, vescovo di Ferrara*, In Ferrara, per Vittorio Baldini, 1587), p. 82–84; L. GUIDI-M. MURATORI SAPIGNI-F. FORTINI, *Elle s'adopran d'imparar le fanciulle... La Compagnia e il Collegio di Sant'Orsola di Ferrara (secoli XVI-XX)*, Ferrara, Fondazione Carife-Cassa di Risparmio di Ferrara, 2004, p. 41–45; L. MARIANI-E. TAROLLI-M. SEYNAYE, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Milano, Ancora, 1986, p. 328, 403–411. Cfr. anche MARIE DE CHANTAL GUEUDRÉ, *Histoire de l'ordre des Ursulines en France*, I, *De l'institut séculier à l'ordre monastique*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1958, p. 26–30, 100; A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz, Philipp von Zabern, 1991, p. 56–57.

⁵¹ Кроме перечня в Turrini, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», p. 472–484, см.: <http://edit16.iccu.sbn.it> (последний просмотр 7–4–10). Христианскую доктрину напечатал в Лорето в 1580 г. губернатор Святого дома, там же. Заслуживает внимания *Христианская доктрина* дона Паоло Чиччо, которая была опубликована по приказу Пия V и переиздавалась несколько раз, в том числе дважды в Риме 1595 г. и в 1597 г., по заказу Клементя VIII. Дон Паоло Чиччо был также автором «*Dialogo vtile col quale s'instruiscono li giouani nelli costumi cristiani*», издававшегося по меньшей мере четыре раза в разных городах Италии; см. <http://edit16.iccu.sbn.it> (lettura 7–4–10); Turrini, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», p. 480–483, 488–489.

⁵² Сохранились рукописные титульный лист и введение болонского издания 1567 г., предположительно второго (Archivio arcivescovile, Bologna, *Misc. Vecch.* 785, 6°). О заказанном маленьком катехизисе Палеотти пишет Карло Борromeо уже в декабре 1566 г. После нескольких переизданий на вульгате текст был переведен и опубликован также и на латыни для грамматических школ в 1578 г., см.: PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, p. 183. Известны издания в итальянском варианте, выполненные по заказу последователей Габриеле Палеотти, Альфонсо Палеотти (Витторио Беначчи, не датированное: Biblioteca Nazionale Braidense, Milano, zy-1–37) и Алессандро Лудовизи (Бартоломео Коки, 1617: Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Bologna, 2.hh. IV.10). Первое известное нам феррарское издание 1573 года: *Dottrina cristiana da insegnarsi a i putti con la dichiarazione d'essa, agiontovi nel fine alcune canzonette spirituali*, Ferrara, per Francesco di Rossi Valentiano, 1573 (Biblioteca Comunale Ariostea, Ferrara, E.12.I.16). В Ферраре вслед за ним, с разницей в несколько месяцев, последовало еще одно издание, в 1574 г.: (Biblioteca Estense, Modena, VII. T. 14. 20).

⁵³ Turrini, «*Chi sei tu?*», p. 383–389.

⁵⁴ ACHILLE GAGLIARDI, *Catechismo della fede cattolica, con un compendio per i fanciulli*, In Milano, nella stamperia di Michele Tini, 1584 (Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio,

Bologna, 2. oo. III. 7). В 1585 г. вновь опубликован по приказу епископа Кремоны для его епархии, см. TURRINI, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», р. 481. В 1596 г. было подготовлено кремонское издание: ACHILLE GAGLIARDI, *Catechismo della fede cattolica, con un compendio per fanciulli*, In Cremona, per Barucino Zanni, 1596 (Biblioteca Statale, Cremona, EE. 3. 24). *Dottrina christiana*, изданная в Ферраре в 1592 г. по заказу Джованни Фонтана, бывшего сотрудника Карло Борromeо, почти полностью повторяет *Catechismo* Гальярди, с некоторыми изменениями, см.: *Dottrina christiana da insegnarsi nella città et diocesi di Ferrara*, Ferrara, appresso Benedetto Mammarello, 1592 (Biblioteca Comunale Ariostea, Ferrara, MF. 311. 8). В длинном предисловии к этому изданию епископ Фонтана не упоминает текста Гальярди, который явился здесь основным источником, *ibid.*, с. 5г.

⁵⁵ L. RESINES LLORENTE, *Los catecismos del XVI y su modo de presentar la fe*, «Anuario de historia de la Iglesia», n. 3, 1994, р. 197–214. Следует рассматривать в соответствии с историческим периодом и местом то убеждение, что истоки современного катехизиса лежат в противоречиях, как утверждает в F. LAPLANCHE, *Controverses et catéchisme*, in COLIN-GERMAIN-JONCHERAY-VENARD (edd.), *Aux origines du catéchisme en France*, р. 214–226, где также содержатся важные замечания по этому вопросу

⁵⁶ Катехизис Эдмона Оже издавался на Кальяри в течение короткого промежутка времени трижды, в типографии Винченцо Сембенино для Николо Каниеллес в 1566 и в 1567 гг. на кастильском, а в 1569 г. на итальянском, см.: L. BALSAMO, *La stampa in Sardegna nei secoli XV e XVI. Con appendice di documenti e annali*, Firenze, Olschki, 1968, р. 56, 74, 121–122, 128–129, 131. *Catechismo* Эдмона Оже (Edmond Auger) был опубликован в Кальяри, также Винченцо Сембенино для Николо Каниеллес, *ivi*, р. 56, 74, 121–122, 128–129, 131. О катехизисе Оже см.: ДНÔTEL, *Les origines du catéchisme moderne*, р. 55ss. См. также: АРМОГАТНЕ, *Théologie et didactique*, р. 7–8.

⁵⁷ *Catechismo overo dottrina cristiana et catholica [...] Opera quale meritatamente dire si può Antidotto contro li pestiferi Catechismi di Geneva et calvinisti*, In Torino, appresso Gio. Dominco Tarino, 1601. Катехизис был заказан Карло Бралья, архиепископом Турина, CARGNONI (ed.), *I frati cappuccini*, р. 3216–3221, 3358–3401.

⁵⁸ О катехизисах капуцинов после Тридентского совета см.: cfr. CARGNONI (ed.), *I frati cappuccini*, р. 3213–3221. *Dottrina cristiana per i fanciulli e idioti da istruire nella fede* di Mariano da Genova, изданная в Генуе в 1580 г., пока не найдена, *ivi*, р. 3189.

⁵⁹ О многочисленных изданиях текстов Канизия см.: TURRINI, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», р. 473–483, и дополнения на <http://edit16.iccu.sbn.it> (ultima lettura 7–4–10). Также по катехизисам Канизия, с обширной библиографией, см.: р. FORESTA, *Ad Dei gloriam et Germaniae utilitatem. San Pietro Canisio e gli inizi della Compagnia di Gesù nei territori dell'Impero tedesco (1543–1555)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, р. XXXIX–XLI, 181–221. О распространении в Италии см.: O'MALLEY, *I primi gesuiti*, р. 138; Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez*, р. 619–620; TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, р. 363. О катехизисе Поланко см.: SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Lainez*, р. 619.

⁶⁰ В 1568 г., дабы дополнить элементарные сведения, приводимые в привычно использовавшемся в епархии тексте, Карло Борromeо посоветовал учителям школы один из катехизисов Канизия: «Почаще напоминайте Учителям в вашем Викариате выполнять свои обязанности и следить за тем, чтобы они заставляли детей, в соответствии с их способностями, учить наизусть, сначала книжицы Христианской доктрины, которые обычно применяются в специальных школах нашей епархии. И если вам покажется, что учителя

пригодны для этой цели, пускай покажут ученикам катехизис отца Канизия и заставят выучить его наизусть и часто читать его вслух на память, особенно по праздникам», CARLO BORROMEO, *Instruzione per maestri e scolari*, in *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, a cura di A. RATTI, Milano, 1890–1892, II, coll. 1289–1290 (Milano, 20 dicembre 1568).

⁶¹ «Et cum omnis aetas ab adolescentia prona sit ad malum, et a teneris assuefieri ad bonum magni sit operis et effectus, statuimus et ordinamus, ut magistri scholarium, et praeceptores pueros suos sive adolescentes nedum in grammatica et rhetorica, ac ceteris huiusmodi audire et instruere debeant, verum etiam docere teneantur ea, quae ad religionem pertinent, ut sunt praecepta divina, articuli fidei, sacri hymni et psalmi, ac sanctorum vitae: diebusque festivis nihil aliud eos docere possint, quam in rebus ad religionem et bonos mores pertinentibus, eosque in illis instruere, hortari et cogere in quantum possint, teneantur: ut nedum ad missas, sed etiam ad vespervas, divinaeque officia audienda, ad ecclesias accedant, et similiter ad praedicationes et sermones audiendos impellant, nihilque contra bonos mores, aut quod ad impietatem inducat, eis legere possint», Concilio Lateranense V, sess. IX, Bulla reformationis curiae, Reformationes curiae et aliorum, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 621 (5 maggio 1514).

⁶² S. Giovanni Leonardi, *fondatore dei Chierici regolari della Madre di Dio*, Roma, Postulazione dell'Ordine della Madre di Dio, 1938; V. PASCUCCHI, *La Riforma cattolica in s. Giovanni Leonardi*, Lucca, S. Marco Litotipo, 2004.

⁶³ CATTO, *Un panopticon catechistico*, p. 106–116; G. FRANZA, *Il catechismo a Roma e l'Arciconfraternita della Dottrina Cristiana*, Alba, Paoline, 1958, p. 117–121.

⁶⁴ O Giovanni Battista Eliano и его *Dottrina christiana nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure* см. A. PROSPERI, *Intorno ad un catechismo figurato del tardo '500*, «Quaderni di Palazzo Te», n. 5, 1985, p. 45–53; ID., *Tribunali della coscienza*, p. 619–620; G. PALUMBO, *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*, Napoli, Liguori, 1990, p. 69–105.

⁶⁵ Датирование ведется по экземпляру в Biblioteca Comunale Ariostea di Ferrara в соответствии с приведенными там данными (E.12.1.32). См. MARZOLA, *Per la storia della chiesa ferrarese*, II, p. 805–837. Об издании 1575 г., наличие экземпляров которого не известно, см.: *ivi*, I, p. 462.

⁶⁶ CARGNONI (ed.), *I frati cappuccini*, p. 3214–3216, 3346–3358.

⁶⁷ CATTO, *Un panopticon catechistico*.

⁶⁸ На теме замены библейского текста катехизисом останавливается G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005, p. 308–310.

«Правильная» — в смысле прямого соответствия *правилам*, то есть 4-му разделу «Ratio Studiorum» (1599), излагающему *regulae professoribus superiorum facultatum*, — философия занимает в этом опусе почетное второе место после теологии. Первое место в учебных планах оставалось за теологией, задача которой было свидетельствовать об истинах веры. Однако основным источником рационального познания Бога и моральной жизни, то есть католического мировоззрения, являлась естественная теология, то есть схоластическая философия¹. Разумеется, речь идет о схоластике «в редакции» иезуитов, то есть о томистском аристотелизме, при необходимости подвергаемом коррекции и достаточно свободным интерпретациям.

Заметим, что «Regulae professoribus», детально регламентирующие содержание дисциплин и методов преподавания², позиций по отношению к Аристотелю, Фоме Аквинскому, Александру Гальскому (или Гэльскому), Аверроэсу и др. авторам, и методических приемов, применяемых в преподавании, оставляли профессору достаточно широкое поле для собственных интерпретаций. В этом состоял один из важных моментов иезуитской педагогики — разумное сочетание строгости и детальности правил и творческой свободы преподавания. С одной стороны, «Правила» выступали прямым руководством к действию. Они подробно трактовали то, что профессор обязан излагать и как интерпретировать излагаемый материал, а каких вопросов ему не следует касаться. Это было важно, поскольку не всем преподавателям было по плечу самостоятельное философствование, тем более «без отклонения» от принятых позиций, и в этом «массовом» варианте преподавания «Правила» выполняли функцию методического пособия, оберегающего учащихся и учащихся от заблуждений.

Вместе с тем «Regulae» не только не создавали помех к появлению единичных оригинальных и самостоятельных трактатов, но и стимулировали формирование фундаментальных лекционных «философских курсов», порожденных духом «Ratio studiorum», но сложившихся как особый жанр к середине XVII столетия.³ Разрабатываемые в русле заложенных педаго-



Франсиско Суарес

гическим уставом Общества, они составили философско-педагогическое наследие иезуитов, актуальность которого еще предстоит оценить в полной мере.

Обратимся к двум примерам конца XVI — начала XVII в., которые уже вполне доступны отечественному читателю. Первый — «Метафизические рассуждения» («Disputatitones metaphysicae»⁴) Франсиско Суареса. Это основное философское произведение Суареса, представляющее результат чтения им курса по «Метафизике» Аристотеля в 1570-е гг. в иезуитской коллегии в Сеговии, но сложившееся лишь к 1597 г. Напомним, что Суарес был одним из профессоров Римской коллегии, принимавших участие в обсуждении варианта «Ratio studiorum» 1586 г.

И сам Суарес, и его «Метафизические рассуждения» уже в определенной мере описаны в российской историко-философской литературе⁵, поэтому не нуждаются в представлении. Очевидно, что этот трактат принадлежит профессору-иезуиту, которого следует отнести к числу тех, кто не столько нуждался в «Правилах» как в методическом документе, сколько, опираясь на них, развивал иезуитскую философию. Поэтому мы ограничимся тем, что сравним структуру «Рассуждений» с более ранним иезуитским сочинением, посвященным решению той же задачи — изложению естественной теологии в форме комментария к «Метафизике» Аристотеля:

«Нельзя стать совершенным теологом, не заложив сначала прочного метафизического фундамента», — такими словами Суарес начинает трактат⁶, чтобы далее уточнить, что он пользуется философскими методами для того, чтобы, «словно пальцем», указывать читателю, «каким образом метафизические начала соотносятся с богословскими и утверждают их»⁷. Суарес, таким образом, четко определяет цели, задачи и методы каждого курса и выстраивает материал в соответствии с ними. Это не только и не столько прием некоего «иезуитского комментирования», сколько отражение духа времени и свидетельство силы и самостоятельности мышления самого Суареса.

Хотя сочинение задумано и выполнено как комментарий к «Метафизике» Суарес считает необходимым следовать «общему порядку», а не «букве»

учения Аристотеля. Он дает понять, что наиболее важным для него является систематическое исследование главных метафизических понятий и вопросов. Понятно, что такой подход предполагает более свободное обращение с текстом, чем мог бы позволить себе средневековый комментатор. Суарес анализирует и сравнивает мнения Аристотеля, содержащиеся в разных книгах, главах и фрагментах, разбирает суждения средневековых авторов, высказывает собственные мысли.

«*Disputationes metaphysicae*» состоят из 54-х рассуждений. В I рассуждении определяется, что адекватным предметом метафизики является сущее. Во II даются формальное и объективное понятия сущего, обосновывается необходимость этих понятий, исследуется их содержание. Затем излагаются всеобщие свойства (атрибуты) сущего, так называемые *passiones entis*. Атрибутов бытия традиционно выделяется три: единство, истина и благо. В целом они определяются в III рассуждении, после чего Суарес исследует их более детально. О всеобщем или трансцендентальном единстве говорится в IV рассуждении. Индивидуальному бытию и проблеме индивидуации посвящено V рассуждение, затем (рассуждения VI–VII) обсуждаются формальный и универсальный уровни единства бытия. Истине и благу как атрибутам бытия посвящены VIII–XI рассуждения. Далее Суарес переходит к разработке учения о причинности (рассуждения XII–XXV)⁸. Вслед за учением об атрибутах и причинах бытия следует рассмотрение классов или родов бытия, т. е. дается определенная «иерархия сущих» с делением на бытие божественное, бесконечное, его сущность, существование, атрибуты (рассуждения XXVII–XXX) и бытие конечное, сотворенное. В XXXII–XXXVII рассуждениях говорится о духовной и материальной субстанциях, об акциденциях и их статусе; понятие бытия рассматривается под углом зрения аристотелевских категорий. Далее осмысливаются вопросы континуальности и дискретности (XL–XLI), потенции и акта (XLIII), времени и длительности (XL), места и местоположения (LI) и т. д. Наконец в последнем, пятьдесят четвертом, рассуждении обсуждается проблема «сущих разума», хотя последние, по мнению Суареса, являются лишь косвенным, побочным предметом для метафизики. (Речь идет об объектах человеческого разума — об образах, понятиях, идеях, мыслях, существующих в сознании человека, которым может ничего не соответствовать во внешней реальности.)⁹

Таким образом, Суарес, отказавшись от традиционной формы комментария, впервые вплотную подходит к изложению вопросов, упорядоченных в виде систематического трактата, открывая серию философских курсов,

которые после него получают распространение в XVII в. Можно сравнить «Disputationes metaphysicae» с наиболее важным метафизическим произведением Педро да Фонсеки («Комментарии португальца Педро Фонсеки к книгам *Метафизики* Аристотеля Стагирита»), составляющие 4 тома in quarto¹⁰. Заметим, что 1-й том «Комментария» Фонсеки вышел в свет в 1577 г., то есть 20-ю годами ранее «Метафизических рассуждений» Суареса и имел бесспорное влияние на учение последнего: подтверждением этому служат более 100 ссылок на Фонсеку в «Рассуждениях».

«Комментарий» Фонсеки организован следующим образом. На протяжении всех 4-х томов каждый разворот представляет собой билингву: слева на странице греческий текст, справа — латинский перевод. Текст Аристотеля дается по книгам и главам, по окончании каждой книги следует комментарий «посредством вопросов» (per modum quaestionis). В авторском комментарии собственно и выражается философская мысль Фонсеки, не всегда видная за пространным изложением и критикой различных мнений, толкованием терминов и понятий. При этом среди ссылок на авторитетные мнения почетное место занимает Фома Аквинский. Именно таким путем вырабатывается в самом начале «Комментариев» точка зрения на предмет метафизики, или первой философии. После того как последовательно рассмотрены и отвергнуты мнения о том, что предметом метафизики является Бог, единичные вещи-субстанции, бытие, выражаемое в категориях, Фонсека высказывает суждение о том, что первый и адекватный предмет этой высшей науки есть бытие, общее для Бога и творений¹¹.

Можно сказать, что «Комментарий» Фонсеки стал первым иезуитским экспериментом самостоятельного философствования, характер которого был успешно развит и модифицирован Суаресом. От комментаторского стиля Фонсеки, который рассматривает основные вопросы метафизики, следуя порядку аристотелевской «Метафизики», Суарес, как мы уже заметили, делает шаг к выстраиванию систематического философского трактата.

Другим мощным вкладом в развитие иезуитской учебно-методической и одновременно философской мысли становится так называемый «Cursus coimbricensis», «Коимбрский курс», который начал составляться при поддержке и под руководством того же Фонсеки профессорами иезуитской коллегии в Коимбре. Основными создателями этого корпуса трактатов являются Мануэль де Гоес, Косме де Магаланьш, Бальтасар Альварес и Себастиан де Коуто. Первым изданием, опубликованным под названием «Комментарии Коимбрской коллегии Общества Иисуса» («Commentarii Collegii

Conimricense Societatis Jesu»), стал лекционный курс, посвященный аристотелевской «Физике» («In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae», 1591). Далее, в период с 1591 по 1606 г. были опубликованы комментарии к трактатам: «О небе» («De caelo», 1592), «Метеорология» («Meteorum», 1592), «Никомахова этика» («Ethicorum», 1593), к малым естественнонаучным сочинениям («Parva Naturalia», 1595), к двум книгам «О возникновении и уничтожении» («De generatione et corruptione», 1597), к трем книгам «О душе» («De anima», 1598). Последний труд вышел под редакцией Магаланьша с приложением его собственного трактата «О некоторых проблемах, касающихся пяти чувств» и трактата Альвареса «Об отделенной душе».

Все упомянутые курсы-трактаты полностью соответствовали принципам иезуитской педагогики, но этапным моментом стала публикация в 1606 г. «Комментария к диалектике Аристотеля» (1606)¹², по праву считающееся высшим достижением коимбрских схоластиков и первым — в полном смысле! — курсом нового XVII столетия, воплощающем дух «Ratio studiorum»¹³. «Комментарий к диалектике...» рассматривал основные понятия и проблемы аристотелевской логики; при этом каждый раздел включал в себя греческий текст, его перевод на латинский, а также *заключение* авторов, в котором резюмировалось мнение Аристотеля; только затем следовал собственно комментарий, с постановкой вопросов и их подробным обсуждением¹⁴. По мнению Г. В. Вдовиной, логический курс коимбрцев стал поворотным пунктом в плане стиливого и содержательного освобождения от комментаторской традиции. Развитие философских курсов идет по пути дальнейшего замещения комментариев «сериями свободных авторских трактатов», которые «скреплялись между собой не только общими рамками учебного плана, но и смысловыми связями, создающими из этих блоков целостные философские системы»¹⁵ и новые — междисциплинарные — направления исследований (логико-психологические, философско-лингвистические и др.).

Можно утверждать, что корпус схоластических текстов XVI–XVII вв., причудливо сочетавший в себе старое и новое, с точки зрения жанра, стиля и формы не просто являлся промежуточным звеном между двумя «типами философствования» — средневековым и новоевропейским; он был составной частью *школы* для новоевропейских мыслителей. Авторы философских учений XVII в., включая Декарта, Спинозу, Мальбранша, Локка, Лейбница и др., опирались на достигнутое схоластиками. Хотя книги распространялись в основном по иезуитским коллегиям и университетам, их популярность в Европе была высока. По ним учились не только в католических, но

и в протестантских странах в течение целого столетия. Эти книги оказывали воздействие на университетское образование и в первые десятилетия XVIII в. Как показывают исследования последних лет, важно понимать и то, что курсы XVII в. стали самостоятельной и в известном смысле самодостаточной частью схоластической традиции, изучение которой по-настоящему только начинается.

¹ G. E. GANSS, *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University: A Study in the History of Catholic Education*, Milwaukee, 1956, p. 193–194.

² Д. В. ШМОНИН, *Regulae professoribus или Как иезуиты учили философии*, «Вестник Русской христианской гуманитарной академии», 2009, т. 10, вып. 4, с. 84–99.; Д. В. ШМОНИН, *Схоластика и педагогика (Об иезуитской модели образования и некоторых причинах ее успешности в XVI-XVII вв.)*, в книге: *Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII — начале XIX в.*, под ред. Е. Токаревой, М, СПб., 2009, с. 7–15.

³ Г. В. ВДОВИНА, *Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века*, М., 2009, с. 16.

⁴ Полное название трактата: «*Metaphysicarum Disputationum, in quibus universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*».

⁵ См.: Ф. СУАРЕС, *Метафизические рассуждения. Рассуждения I-V*. Пер. с лат. Г. В. ВДОВИНОЙ, вступ. статьи Г. В. ВДОВИНОЙ, Д. В. ШМОНИНА; Д. В. ШМОНИН, *Фокус метафизики: порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса*, СПб., 2002; Г. В. ВДОВИНА, *Метафизические рассуждения Франсиско Суареса*, «Вопросы философии», 2003, № 10, с. 128–139. Г. В. ВДОВИНА, *Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании*, «Историко-философский ежегодник», 2004, М., 2005, с. 68–98.

⁶ Ф. СУАРЕС, *Метафизические рассуждения*, с. 221.

⁷ Там же, с. 222.

⁸ Причины делятся на внутренние и внешние. К внутренним относятся материальные и формальные, среди которых имеются причины как *per se*, так и *per accidens*. Дальше исследуются в связи с сотворенными (вторыми) причинами проблемы свободы и необходимости, в связи с первой причиной — акт творения.

⁹ Заметим, что при рассмотрении «порядка» метафизики Суареса становится очевидно, что хотя традиционная связь между теологией и философией пронизывает все его учение о бытии, Суарес не ограничивает свою задачу лишь созданием «философской иллюстрации» творения и четко разграничивает задачи философии и теологии.

¹⁰ Кроме общих историко-философских работ имеются специальные исследования, преимущественно португальские и испанские: J. CARVALHO, *Pedro da Fonseca, precursor de Suárez na renovação de Metafísica*, «Revista Filosófica» [Coimbra,] 1951, No 2; E. ELORDUY, *Influjo de Fonseca en Suarez*, «Revista Portuguesa de Filosofia» 1955, No 11; *Iturrios J. Fuentes de la Metafísica de Suárez*, «Pensamiento», 1948, No 4.

¹¹ P. FONSECA, *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani...* In Libro IV. 1.1.3. Подобный строй мысли характерен для Фонсеки, когда тот излагает более детально учение о бытии,

аналогичности и однозначности бытия, о сущности и существовании, о формальном и объективном понятиях бытия, о субстанции и акциденциях и т. п. метафизические вопросы.

¹² Тракатат «In Universam Dialecticam Aristotelis» был опубликован под редакцией де Коутто.

¹³ Вообще, о значении «Коимбрского курса» см., напр., статью Джона Дойла в русском переводе: Дж. П. Дойл, *Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений*, «Verbum», вып. 5, *Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт*, СПб., 2001, с. 93-109.

¹⁴ Примерами такой организации текста могут служить издания, доступные российскому читателю: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae*. Moguntiae, 1601; *Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Commentarii in universam dialeicam Aristotelis*. En 2 vols. Lugduni, 1607.

¹⁵ Г. В. ВДОВИНА, *Язык неочевидного...*, с. 10–11.

Симона Негруццо **RATIO STUDIORUM** ИЕЗУИТОВ —
ВЕРШИНА И ИСТОЧНИК
КАТОЛИЧЕСКОЙ ПЕДАГОГИКИ

Нетрудно догадаться, что библиография, посвященная *Ratio studiorum* и вообще Обществу Иисуса, весьма солидна и имеет международный характер¹. В самом деле, речь идет о тексте, широко известном в Европе и в мире; окончательная редакция этого текста вышла в 1599 г., он выполнял нормативную функцию в иезуитских коллегиях вплоть до роспуска Общества в 1773 г.²

В действительности, *Ratio* поистине является вершиной и источником всей католической педагогики, объединяя в себе основополагающие черты образовательной миссии Церкви, которая вышла из конфессионального конфликта XVI в. более сильной и стала примером для последующих образовательных экспериментов.

Первоначальное негативное отношение Игнатия Лойолы к преподаванию («No estudios ni lecciones en la Compañía»), объясняющееся опасением



Св. Игнатий Лойола

потери ценного времени, предназначенного для духовных упражнений, смягчилось после того, как он заметил, сколь широкое поле апостольского действия составила бы область высшего образования, вначале внутри Ордена и в епархиальном духовенстве, затем среди мирян, в особенности среди дворян и буржуазии³.

Создание коллегии требовало большего внимания, чем создание монастыря, поскольку необходимо было гарантировать ей выживание собственными силами. Коллегии таким образом становились ядром настоящих экономических предприятий, внося свой вклад в дело превращения образования в одно из главных дел рождающе-

гося Общества, в служение, направленное к «вящей Славе Господней» (*ad maiorem Dei gloriam*).

В 1556 — год смерти Игнатия — Общество уже насчитывало 33 школы, в том числе около 20 в Италии; в 1580 г. их стало 180 и почти 300 в начале XVII в. Причины этого успеха следует искать в том, что был сформулирован логичный образовательный проект и дан ход образовательной стратегии; причем как проект, так и стратегия были качественно новаторскими и созвучными социополитическому контексту того времени. Образовательный проект, приведенный иезуитами в действие, оказался своевременным, способным поддержать основные процессы изменения в церковном и гражданском обществе, предоставить людей и орудия, благоприятствующие упрочению Католической Церкви в конфессионально разделенной Европе⁴.

Программа коллегий была нацелена на качественное образование того правящего слоя, который должен был утвердиться при построении государства Нового времени. Успех этой программе гарантировало объединение в ней результатов длительных образовательных экспериментов, причем избранные педагогические принципы, приспособленные к новым условиям, были распространены повсюду. Коллегия, исходно предназначавшаяся для образования новициев внутри Общества Иисуса, открылась внешнему миру, уделяя особое внимание молодым людям из дворянства и среднего класса. Традиционному межклассовому методу университетов, в Новое время фактически реорганизованных и трансформированных, пришла на смену, в том числе благодаря поддержке иезуитов, образовательная модель, дифференцированная в зависимости от сословия, которому была предназначена, то есть в зависимости от социальной стратификации.

Коллегии дворян были поставлены на вершину этой иерархии, вскоре став привилегированными местами для образования представителей правящего слоя. Еще при жизни Игнатия было предусмотрено создание *seminaria nobilium*, где за свой счет получали бы образование юноши из дворянства или имущих слоев общества, предназначенные к занятию в дальнейшем наиболее важных должностей — светских или церковных. Исходный замысел, пусть неопределенный, удалось воплотить в жизнь, поскольку он отвечал явным образовательным требованиям европейской аристократии: к упражнениям в рыцарских и светских искусствах следовало добавить солидную программу школьного обучения, создав идеальную среду для социализации будущих элит.

Удачу, сопровождавшую образовательные усилия Общества, гарантировали повсеместное присутствие Ордена в главных городах Европы и мира, что



*Игнатий Лойола представляет папе Павлу III (Фарнезе) устав Общества Иисуса.
Картина, сохранившаяся в Церкви Иисуса в Риме*

было необходимым фактором, благоприятствовавшим набору воспитанников, и связи, которые члены Ордена сумели установить при дворах в качестве духовных наставников и воспитателей принцев.

Иезуиты были наиболее активными исполнителями послетридентских установок в образовательной области, поскольку сумели организовать как теоретическую, так и практическую деятельность внутри современного им общества. Быстро и прочно заняв существенное место на политико-институциональном уровне, они приняли на себя социальный контроль, следуя «правилам» управления, а на образовательном уровне — воспроизводя и сохраняя двучлен знание-сила. Направив свое образовательное служение на эти две цели, иезуиты гарантировали эффективность предложенной

«модели», основанной на обновленной и нормативной силе их программы обучения — *Ratio atque institutio studiorum*, испытанной в течение почти полувека и затем примененной во всех коллегиях Общества⁵.

Эти десятилетия представляли собой решающую фазу в истории Ордена; в это время определилось его теоретическое и практическое лицо в центре социальной и институциональной системы.

Прежде всего *Ratio* — лишь одна из бесчисленных программ и курсов обучения, которые изобиловали в XVI в. и которые подробно указывали, в каком классе каких авторов и какие темы грамматики изучать, какие упражнения выполнять: с этой точки зрения, *Ratio* принадлежит к хорошо кодифицированному роду сочинений и выступает его наследником, но гармонизирует и уравнивает различные подходы.

Оригинальность *Ratio* иезуитов — следствие неспешности его формирования, сопровождавшегося испытаниями и проверками. Речь идет не только о двух последовательных вариантах 1586 и 1591 гг., использовавшихся в разных провинциях Ордена до выхода окончательного текста 1599 г., но о пространстве для экспериментов, которое оставалось открытым в течение пятидесяти лет после первых правил мессинской коллегии, составленных отцом Иеронимом Надалем в 1548 г. в то же самое время, когда *Конституции* Общества в явной форме предусматривали подготовку текста, предназначенного для унификации образа действия иезуитов: речь идет о четвертой части, 17 глав которой посвящены обучению и университетам⁶.

Разработка *Ratio* отвечала, таким образом, трем требованиям: новому обязательству Общества по служению молодежи; необходимости воспитывать юношей, которые просили о принятии в орден; требованию соединить лучшее образование с обеспечением блага для душ.

В коротком регламенте, подписанном Игнатием в 1545–1546 гг. для монахов Общества, собирающихся завершить обучение в Падуанском университете, можно распознать одно из первых проявлений образовательного обязательства Ордена. В последующие годы, от упомянутой *Конституции* мессинской коллегии до аналогичного документа коллегии гандийской, разработанного отцом Овьедо в 1550 г., в развитии рефлексии внутри Ордена заметно стремление ко все более продуманному упорядочению обучения в масштабе всего Ордена, в соответствии с возведением Римской коллегии в 1551 г., выполнявшей роль первенствующей модели школы, на которую следовало ориентироваться во всех вопросах.

Прежде всего, заботу вызывала нормализация первых годов обучения, затем также последующих, посвященных философии и богословию: Хуан

Полакко в 1558 г. составил *Ratio studiorum Collegii Roman.* Эта программа получила широкое распространение в других европейских странах в следующей форме: первая часть со структурой и порядком учебных курсов, разделением по классам, расписанием лекций, учебными предметами и авторами, тексты которых используются для упражнений учеников, порядком экзаменов и упражнений, которые должны выполняться в школе; и вторая часть с правилами для префекта, профессоров и учеников.

Но первый официальный текст *Ratio studiorum*, написанный по воле генерального настоятеля Ордена — это так называемая *borgiana*, разработанная по заданию отца Диего Лаинеса в середине 60-х гг. комиссией профессоров Римской коллегии и затем направленная в 1569 г. генералом Ордена Франциском Борджа всем провинциалам, чтобы они использовали ее в коллегиях их провинций в порядке эксперимента, адаптируя к местным условиям. Внутренняя структура воспроизводила структуру предыдущих документов с некоторыми модификациями и дополнениями, предлагая порядок для первых лет обучения (грамматика, гуманитарные дисциплины и риторика), но оставляя открытым порядок для курсов последующих лет — философии и богословия.

По указанию IV генеральной конгрегации генерал Ордена Клавдий Аквавива в 1581 г. доверил комиссии из шести человек подготовить новую программу обучения. Результатом их работы стал текст *Ratio studiorum* 1586 г., напечатанный, а затем разосланный по орденским провинциям для изучения. Замечания были многочисленны, и в 1591 г. был опубликован новый текст, озаглавленный *Ratio atque institutio studiorum*, вновь разосланный по провинциям. Долгожданный и наконец доступный документ не получил всеобщего согласия и не всеми был воспринят с удовлетворением: отец Марио Дзанарди указал на трудности, имевшие своей причиной уже укоренившиеся местные обычаи, а также на критику дидактической практики, претендовавшей на всеобщность⁷.

V генеральная конгрегация в ноябре 1593 г. назначила новую комиссию под председательством ректора Римской коллегии Роберта Беллармина, чтобы уладить затруднения и добиться одобрения текста. И это было сделано: в 1599 г. в Неаполе вышла в свет окончательная редакция *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, которая, не считая небольших модификаций, действовала до 1773 г.

Итак, структурированный как собрание практических норм в форме кодекса текст *Ratio* состоит из 30 глав, в которых определены «Правила» для

настоятелей, профессоров, учеников коллегий. Сначала — для провинциала, затем для ректора коллегии, префекта старших курсов и префекта младших курсов (гуманитарного цикла); для профессоров, сначала общие правила, затем — правила в отношении отдельных дисциплин, с расписаниями, программами курсов и упражнениями для каждого класса; наконец, правила для учащихся, состоящих в Обществе, и для внешних по отношению к нему. Последняя часть включала указания и нормы, касающиеся студентов, которые, после четырехгодичного курса богословия, повышают квалификацию в течение последующих двух лет; ассистентов различных классов; организации и деятельности конгрегаций и академий.

Курс обучения предполагал восьмилетний цикл общего образования: пять лет гуманитарного направления и три года философии. В первой части, в которой три года были посвящены изучению грамматики, один — собственно гуманитарному знанию (главным образом литературе и истории на античном материале — *Прим. пер.*) и один риторике, центральную роль играл латинский язык, знанию которого были подчинены история, география и греческий язык. Во второй части изучение философии было интегрировано со знаниями, скорее, научного характера, относящимися к математике, астрономии, физике и химии. После прохождения этого цикла появлялась возможность пройти четырехгодичный курс специализации в богословии на университетском уровне.

Изучение гуманитарных предметов, таким образом, было, прежде всего, изучением латыни, открывавшей доступ к Писанию и античной истории и игравшей роль ключа к эпистемологическому коду, общему для целого ряда дисциплин, включая естественные науки⁸.

По крайней мере две причины объясняют длительность процесса редактирования. Во-первых, искомая цель состояла не в том, чтобы навязать всем норму, которую было бы проблематично применять; поэтому разрабатывался текст, который учитывал бы различный опыт и синтезировал бы результаты столкновения мнений⁹. В этом отношении необходимо помнить о значении, которое имела тщательная переписка настоятелей между центром и периферией Общества Иисуса, — эта переписка, как и регулярные инспекции, проводимые визитаторами (а также перемещение самих иезуитов, пусть в XVI в. и ограниченное по масштабам, из одной провинции в другую) привели к унификации практики.

Во-вторых, растянутость по времени процесса редактирования *Ratio* связано также с необычными темпами развития Общества Иисуса в XVI в.: численность общества в момент смерти Игнатия Лойолы в 1556 г. была

немногим меньше тысячи человек, а в 1600 г. оно включало более восьми тысяч. Окончательная редакция стала результатом работы международной комиссии из шести иезуитов, исходившей из сопоставления нормативных текстов и изучения, осуществленного в Риме и в провинциях¹⁰.

Окончательный текст 1599 г. был опубликован только после того, как вариант 1591 г. прошел трехлетние испытания (*ad experimentum*) в коллегиях, с учетом замечаний, пришедших из провинций.

Не рассматривая детально различия между вариантами *Ratio*, отметим достаточно серьезное изменение. План сочинения полностью был полностью преобразован в варианте 1591 г. по сравнению с вариантом 1586 г.

В варианте 1586 г. текст был структурирован по задачам, которые следовало решать в отношении хода учебного процесса в классе: отправной точкой был курс богословия, ориентируясь на который составлялись программы чтений и духовных упражнений для более ранних курсов, вплоть до самого начального класса — *infima grammatica*.

В вариантах 1591–1599 гг. план сочинения структурирован сообразно обязанностям каждого иезуита в системе обучения, сообразуя указания в соответствии с исполняемой функцией — от задач провинциала вплоть до задач самой скромной должности привратника, включая также задачу префекта учебного заведения: в этом случае применяется иерархический порядок функций и особых властных полномочий, которые пересекаются друг с другом согласно сложной, но в высшей степени точной структуре.

Что еще отличает эти два текста? Безусловно, можно говорить о двойственном происхождении регламентирующих текстов иезуитов: одни посвящены лекциям и программам, другие предназначены для того, чтобы определить задачи каждого члена Общества Иисуса. Однако прежде всего необходимо обратиться к широко развернувшейся рефлексии, которая была вызвана кризисом коллегий и трудностями сохранять гармонию между ответственными лицами и дисциплиной внутри общин иезуитов.

Мало-помалу, вслед за эпизодами возмущений и попытками отделиться, стало очевидным, что коллегии были не только центрами усвоения знаний, но и местами, в которых прививались типы поведения и обычаи, необходимые для *искусства управления*, которое, в соответствии с собственными целями, вело бы как к формированию христиан, так и к научению разным дисциплинам¹¹.

Поэтому нетрудно видеть центральную роль префекта обучения, который, тем не менее, оставался в подчинении у настоятеля; кроме того, внутри каждого монастыря существовала сложная сеть специальных властных

полномочий, которая определяла сферу действия каждого. Отсюда, по крайней мере в монастырях с пансионатами, вытекала необходимость достичь детального знания психологического портрета каждого ученика, чтобы уяснить не только их интеллектуальный уровень, но и их темперамент, благоприятствовать их естественным склонностям, с целью понять, какой метод годится для работы с каждым¹².

Школьное обучение, таким образом, организовывалось сообразно преобразованию поведения с помощью углубленного знания характеров и душ посредством дисциплины для тел и соответствующей направленности сознания. Анализ марианских конгрегаций, созданных иезуитами на основе их коллегий, показал существенную роль, которую играли эти религиозные группы, возникшие вследствие глубокой католицизации центральной Европы¹³.

Характерное для государств Нового времени требование устанавливать нормы, приводить в соответствие и сохранять, усовершенствована в *Ratio* иезуитов, где правила и метод образовательного процесса трансформированы в систематический образ жизни и стратегию контроля. Достижению успехов *Ratio* содействовали не только быстрое распространение и многочисленность коллегий, но и важные инновации в методологическо-дидактическом плане и в плане технологий преподавания; эти инновации иезуиты почерпнули из наследия *devotio moderna*, их педагогическо-воспитательной культуры европейского гуманизма (Лефевр д'Этапль, Эразм Роттердамский, Хуан Луис Вивес, Иоганн Штурм и др.) и, в особенности, из опыта школ, учрежденных братьями общей жизни на территории империи, в Польше и Нидерландах.

Среди характерных аспектов и мотивов дидактической и педагогической организации, осуществленных Обществом Иисуса, должно быть упомянуто то, что с самого начала Обществом был воспринят *modus Parisiensis* — система преподавания, которой учил вдохновляться Габриель Кодина Мир и которая вводила градацию классов и курсов и заставляла преподавателей заботиться об образовании учеников, используя «многочисленные и упорные упражнения» (субботние повторения, письменные сочинения, диспуты, декламация)¹⁴. Наиболее удачным примером является опыт парижской коллегии Монтегю¹⁵.

Гуманистическое обучение гарантировалось точными и успешными методами: постепенность курсов, разделение на классы, тщательное регулирование упражнений, лекций, времени отдыха и каникул; все это следовало принципам психологии этапов развития (отношения с молодыми людьми основывались на тактичности и гибкости) и воплощало в жизнь особые стратегии обучения (соревновательность и разные механизмы повторения).

К этому добавлялись театральная деятельность, возрастание религиозного благочестия посредством собирания студентов в марианские конгрегации и дух состязания по отношению к академиям. Делая ставку на энтузиазм и стремление состязаться, типичные для подросткового возраста, *Ratio* предусматривает индивидуальные и групповые соревнования, награды и наказания, организацию выступлений, декламаций и театральных представлений, в том числе открытых широкой публике¹⁶.

Сама эволюция текста *Ratio* отсылает нас к практике, которую постепенно узаконил опыт коллегий. Прежде всего необходимо избегать представления *Ratio* как о нормативном тексте, который одинаковым образом применялся от Лиссабона до Вены, от Брюсселя до Рима. Хотя, безусловно, кругообращение текстов, как и людей, способствовало установлению образа действия, единого для большинства Общества Иисуса, золотым правилом Игнатия Лойолы, стоявшего у истоков Общества, был закон адаптации к законам и обстоятельствам: отсюда понятен ряд собственных правил в каждой провинции (Германия, Италия, Испания... и т. д.), которых продолжали четко придерживаться; это служит доказательством того, что внутри Общества терпимо относились к определенному разнообразию, если только были восприняты общие нормы.

Преподаватель — это двигатель образовательного опыта, одна из первых фигур того, что сейчас мы бы назвали «процессом конфессионализации», наступившим, когда христианский мир был разделен на конфессии, а в отношении католических стран — начиная с преобразований после Тридентского собора: быть христианином означало не столько принадлежать, как в предшествующие века, к общине, называвшей себя таковой, сколько быть способным лично исповедовать истины веры и быть наставленным в истинах собственной религии.

Как справедливо отметил Джан Паоло Брицци, *Ratio* иезуитов не только внес вклад в то, чтобы прочно закрепить некоторые черты культуры Контрреформации, вписав их в программу обучения, обеспечивавшую их передачу от поколения к поколению, но и стал кодом к системе учебных заведений, находящейся в постоянной экспансии, а также важным элементом, укрепившим положение Общества Иисуса в области преподавания.

В заключение необходимо заметить, что нормативные тексты всегда должны соотноситься с практикой. Сказанное выше означает, что представление о вселенной иезуитов как о закрытом мире, непроницаемом для откликов извне, было бы ложным. При чтении различных изданий *Ratio* и связанных

с ним документов возникает стремление подчеркнуть «тоталитарное» или по крайней мере глобализационное искушение этих текстов, связанное с желанием озаботиться всем бытием «в период развития», от детства до юности, стиль, который конкретизировал и сделал возможной для реализации образовательную мечту святого Игнатия.

Хронология

1491	рождение Иниго де Лойолы
1521	его религиозное обращение
1528–1535	обучение в Париже
1540	булла <i>Regimini militantis Ecclesiae</i> , которой Папа Павел III учредил Общество Иисуса
1547–1553	<i>Constitutiones de la Compañía de Jesús</i> (опубликованы в 1553, но модифицировались Игнатием вплоть до его смерти в 1556)
1548	<i>Constitutiones del collegio de Meçina</i>
1550	<i>Constitutiones de la universidad de Gandia hechas por el buen regimiento y gobierno de la dicha universidad</i>
1551	основание Римской коллегии
1552	<i>Regulae de scholis collegiorum</i>
1556	смерть Игнатия Лойолы
1558	<i>Ratio studiorum Collegii Romani</i>
1564	первая марианская конгрегация в Римской коллегии
1569	<i>Ratio studiorum</i> , так называемая «borgiana»
1584	Папа Григорий XIII объявил марианскую конгрегацию Римской коллегии «Prima Primaria»
1586	<i>Ratio atque institutio studiorum per sex patres ad id iussu R. P. Praepositi Generalis deputatos</i>
1591	<i>Ratio atque institutio studiorum</i>
1598–1599	<i>Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu</i>
1773	бreve <i>Dominus ac Redemptor</i> , которой Папа Климент XIV распустил Общество Иисуса
1814	булла <i>Sollicitudo omnium ecclesiarum</i> , которой Папа Пий VII восстановил Общество Иисуса
1832	<i>Ratio</i> перестает быть обязательным методом обучения

Перевод А. С. Горелова

¹ Вот обзор библиографии: G. M. PASCHLER, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, I–IV, Berlin, 1887–94 [новое изд. Osnabrück 1968]; A. P. FARRELL, *The Jesuit Code of Liberal Education. Development and Scope of the 'Ratio'*, Milwaukee, The Marquette University Press, 1938; F. DE DAINVILLE, *La «Ratio discendi et docendi» de Jouency*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 20 (1951), p. 3–58, 267–278; E. J. LYNCH, *The Origin and the Development of the Rhetoric in the Plan of Studies 1599 of the Society of Jesus*, Evanston Ill. [Chicago], Northwestern University Press., 1968; D. JULIA, *Généalogie de la «Ratio studiorum»*, в: L. GIARD — L. DE VAUCELLES (edd.), *Les jésuites à l'âge baroque*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1996; A. DEMOUSTIER — D. JULIA (edd.), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Paris, Belin, 1997; A. MANCIA, *La Ratio studiorum: genesi e sviluppo in relazione con alcuni ordinamenti coevi fino al 1599*, в: F. IAPPELLI — U. PARENTE (edd.), *Alle origini dell'Università dell'Aquila. Cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale. Atti del Convegno internazionale di studi L'Aquila, 8–11 novembre 1995*, Roma, Institutum Historicum S. I., 2000; M. HINZ — R. RIGHI — D. ZARDIN (edd.), *I Gesuiti e la Ratio studiorum*, Roma, Bulzoni, 2004.

² Различные версии *Ratio studiorum* иезуитов опубликованы Ладиславом Лукачем в пятом томе издания *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu, 1586, 1591–92, 1599*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1986.

³ J. E. WISE, *Jesuit School beginnings*, «History of Education Quarterly» 1/1 (1961), p. 28–31.

⁴ G. P. BRIZZI (ed.), *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981.

⁵ G. M. ANSELMINI, *Per un'archeologia della Ratio: dalla «pedagogia» al «governo»*, in *La «Ratio studiorum»*, p. 11–42; S. NEGRUZZO, *Un seul texte pour le monde entier. La généalogie de la Ratio studiorum de la Compagnie de Jésus*, в книге: M.-O. MUNIER (ed.), *De l'Antiquité à nos jours: histoire et méthodes et l'enseignement. Actes du Colloque international de Soruze, 26–27 octobre 2006*, Albi, Presses du Centre Universitaire Champollion, 2007, p. 127–138.

⁶ Речь идет о семи томах педагогических текстов, появившихся в 1965–1992 гг. под редакцией отца Лукача.

⁷ M. ZANARDI, *La «Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu»: tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541–1616)*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche» 5 (1998) 135–164.

⁸ A. SCAGLIONE, *The liberal arts and the Jesuit college system*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamin, 1986.

⁹ См. послания, направленные Игнатием Лойолой Пьеру Фавру (10 декабря 1542 года), Николе Бомбадилле (1543) и всему Обществу (27 июля 1547) и опубликованные в книге: IGNACIO DE LOYOLA, *Écrits*, M. GIULIANI (ed.), Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 669–671, 676–678, 711–716.

¹⁰ L. LUKÁCS, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem aborti*, «Archivum Historicum Societatis Iesu» 30 (1960), p. 3–89; 31 (1961), p. 189–245; L. LUKÁCS, *De graduum diversitate inter sacerdotes in Societatis Iesu*, «Archivum Historicum Societatis Iesu» 37 (1968), p. 237–316.

¹¹ См., в частности, *Costituzioni del Collegio Germanico di Roma*, переизданные отцом Дж. Кортезоно, в книге: L. LUKÁCS (ed.), *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, II, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974, p. 864–934.

¹² См. трактат отца М. Лауретано, префекта гуманитарных дисциплин в Германской коллегии в Риме, о форме управления этой коллегией: *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, II, p. 934–953.

¹³ L. CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.

¹⁴ R. SCHWICKERATH, *Jesuit education. Its History and Principles Viewed in the Light of Modern Educational Problems*, St. Louis, B. Herder, 1903; G. CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le «modus Parisiensis»*, Roma, Istitutum Historicum S. I., 1968; A. MANCIA, *La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù 1547–1599*, «Archivum Historicum Societatis Iesu» 54 (1985), 3–43, 209–266.

¹⁵ M. GODET, *La congrégation de Montaigu, 1490–1580*, Paris, H. Champion, 1912; I. RODRIGUEZ-GRANIT, *Ignace de Loyola et le collège de Montaigu, l'influence de Standonk sur Ignace*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 20 (1958), 388–401.

¹⁶ О ситуации в Италии см.: L. J. OLDANI — V. R. YANITELLI, *Jesuit Theater in Italy: Its Entrances and Exit*, «Italica» 76/1 (1999), p. 18–32.

1. Введение

Несмотря на то что школа эпохи Контрреформации заимствовала содержательные элементы и педагогические предложения у школы эпохи Возрождения, структуры и цели образовательных систем этих двух эпох обнаруживают глубокие различия. Фактически школа Возрождения родилась в цветущих городских коммунах и вдохновлялась требованиями, порожденными стремлением предприимчивой и динамичной буржуазии к овладению культурой. Интерес к обучению развивался одновременно с развитием городов и экономическим прогрессом и получил оригинальные коннотации, сообразуясь с моделью, которой лишь частично могли соответствовать традиционные церковные образовательные установления средневекового происхождения¹. Члены поднимающегося буржуазного класса стремятся не столько к изучению латыни (чтобы затем принять серьезный вызов со стороны философии и основных наук), сколько к образованию, нужному для практики. Главными пунктами этого нового образовательного идеала были чтение, письмо, элементы бухгалтерии, объединенные, пожалуй, с начальными знаниями какого-нибудь иностранного языка². Вдобавок этот идеал, в свете его в высшей степени профессиональных целей, систематически избегал традиционной длительности курса грамматики и риторики. От школы требовалось обучение некоторым умениям технического характера за возможно более краткий срок. Наиболее эффективный ответ на этот тип требований давали учителя, которые, принятые на работу администрациями городских коммун посредством соответствующих «договоров найма», обязывались гарантировать передачу знаний и умений, нацеленных на быстрое вхождение в мир торговли. Мы говорим о модели профессиональной светской школы, лишенной организационного и институционального единства, являющей множество различных ликов и ситуаций, но именно поэтому

в высшей степени гибкой и готовой быстро сообразовываться с изменчивыми требованиями потребителей³. Церковь оставалась чуждой по отношению к этому образовательному проекту. Как епископские школы, возведенные при кафедральных соборах, так и монашеские *studia*, нацеленные на воспитание юных иноков, предлагали долгие учебные курсы, опирающиеся на изучение латыни — «эсперанто» ученых, необходимого для получения наиболее престижных профессиональных ролей, но именно поэтому представляющего собой достояние узкого круга привилегированных.

С закатом цивилизации городских коммун этот сценарий глубоко изменяется. Появление синьорий и политическое восхождение властных семейных групп определили сужение социальной динамики: связи и личная поддержка становятся более значимыми, чем заслуги и предприимчивость. На занятия торговлей и ремеслами начали смотреть с предубеждением, и уже с конца XV в. появились первые признаки застоя в производстве⁴. В течение последующего века кризис стал еще более очевидным: между 1494 и 1530 гг. войны за гегемонию над Европой нашли в Италии привилегированное поле битвы. Война влекла за собой обычные последствия — голод, эпидемии, паралич путей сообщения, разрушение инфраструктур⁵. С другой стороны, уменьшение пространства для коммерческой деятельности вновь вернуло значение старой аграрной экономике, а с ней традиционным держателям земельной собственности: аристократии и Церкви. Образовательная система также откликнулась на удар этого кризиса: перед лицом более насущных проблем, связанных с питанием и санитарией, администрации городских коммун перестали заботиться об образовательных институтах, которые в прежние времена были их гордостью. Некогда цветущие и полные студентов школы опустели, потому что у коммун не было фондов, чтобы содержать их должным образом: в течение нескольких десятилетий распалась вся образовательная организация. Именно Католическая церковь стремилась заполнить эту пустоту, используя образовательный сектор как одну из привилегированных областей для защиты ортодоксии. Именно школа рассматривалась как надежный защитный оплот против обманов, представленных протестантским миром, как в догматической, так и в дисциплинарной области, и одновременно — как наиболее эффективное орудие для продвижения религиозной культуры в массы. Такое стремление Церкви, по крайней мере в Италии, не встретило сопротивления. Та же политическая раздробленность полуострова воспрепятствовала государственным властям эффективно и авторитетно противостоять устремлениям Церкви к гегемонии в образовательной сфере. Напротив, уравнивание между

религиозной ересью и политическим неповиновением часто вело отдельные государства к прямой или косвенной поддержке Церкви в распространении ее собственных образовательных институтов⁶. Стремление к расширению церковного влияния в области обучения осуществилось посредством двух параллельных проектов — образования духовенства и народа. В отношении духовенства, именно благодаря такому институту, как семинария, Церковь пыталась улучшить культурную и пастырскую подготовку священника, заменив импровизацию строгой дисциплиной⁷. В отношении народа организовывалось распространение христианского учения как на уровне состоятельных и образованных мирян, так и среди бесконечно более многочисленных неграмотных бедных, в большинстве случаев несведущих в отношении самых простых религиозных предписаний⁸. Вначале структурой, вокруг которой развивалась образовательная деятельность Церкви, был приход. В самом деле, соответствующий канон Тридентского собора предписывал епископам, чтобы они организовали в каждом приходе обучение детей началам веры по праздничным дням⁹. Сильно связаны с приходами были и школы христианского учения, которые можно рассматривать в качестве первого массового института религиозного образования для народа. Появившись в середине XVI в. благодаря инициативе священника из Комо по имени Кастеллино да Кастелло, они быстро распространились в крупные и не очень крупные центры, хотя в основном были сосредоточены на севере полуострова. Как оказалось, развитию этих школ способствовала тщательная организованность, которая прежде всего выражалась в единообразности методов и учебников, по крайней мере внутри отдельных епархий, а также в роли, уделявшейся надзору над преподавателями со стороны местных высших церковных властей¹⁰.

Все же дидактический опыт монашеских орденов был в институциональном смысле гораздо более продвинутым. В своем роде он представлял собой новое обращение к традиции, восходящей к Средним векам, которую образовывали *studia* монашеских орденов, то есть структуры, направленные на подготовку клириков в области культуры. От этих старых институтов школы новых орденов отличались открытостью по отношению к студентам, приходящим извне, которая делала их центрами распространения образования в обществе¹¹. В итоге вовлеченность Церкви в дело образования привела к формированию системы, глубоко отличной от образовательной системы эпохи Возрождения. Ее светский характер был заменен на строгий конфессиональный, вплоть до того, что религиозный и культурный аспекты могли быть разделены только теоретически, в учебной практике они существовали параллельно. Школа,

разделенная на тысячи автономных ячеек, была заменена на монолитную, дисциплинированную согласно единообразным правилам, которые исходили из центра и достигали самых периферических вариаций. Лишь различие харизм разных преподающих орденов и конгрегаций придало этой жесткой модели некоторые различия в оттенках, как в отношении потребителей, так и в отношении типов образования и педагогических методов.

2. Варнавиты

Орден, который мы рассмотрим первым, — это Регулярные клирики святого Павла Обезглавленного, известные повсюду под названием «варнавиты», происходящему от миланской церкви Св. Варнавы, в которой монахи регулярно служили с 1545 г.¹² В действительности, конгрегация была основана еще в 1530 г. по инициативе св. Антония Марии Дзаккариа из Кремоны и двух его миланских товарищей — патриция Джакомо Антонио Мориджи и нотариуса Бартоломео Феррари¹³. Кроме того, уже в 1533 г. она первый раз получила каноническое одобрение со стороны Папы Климента VII, которое затем было подтверждено в 1535 и 1543 гг.¹⁴ Несмотря на эти официальные признания, первые годы жизни конгрегации были полны затруднений. Так, в 1539 г. преждевременно умер тридцатилетний Дзаккариа, а затем, через небольшое время, два других основателя. К этому добавлялись скудость ресурсов и малое количество монахов, уменьшившееся от 40 (после смерти святого из Кремоны) до 20 (семнадцать лет спустя). Еще одним знаком непрочности ордена в первые десятилетия его жизни были повторяющиеся проекты слияния варнавитов с другими орденами, имевшими более прочную давнишнюю традицию. Хотя и не были осуществлены, но были замыслены две попытки объединения с иезуитами (в 1552 и 1559 гг.), один — с реформированными священниками из Тортоны (в 1565 г.) и два с гумилиатами (в 1567 и 1570 гг.); два последних проекта были горячо поддержаны св. Карлом Борromeо, который сильно помог конгрегации в этих трудных условиях. Насчитывая минимальное число монахов за всю свою историю — 20 в 1557 г., орден постепенно, но постоянно возрастал по численности, которая достигла 81 в 1576 г., а в 1608 г. — 276 (включая 119 клириков)¹⁵. Числа, конечно, не очень впечатляющие (в то же время за всю свою многовековую историю конгрегация никогда не превышала 800 членов), но они позволяли определенную экспансию, особенно в последнее тридцатилетие XVI в. и в первое десятилетие последующего века.

Если обратить внимание на географическое распределение монастырей, основанных в этот период, можно заметить, что места, выбранные для них, сосредоточены в трех зонах. Первая располагается преимущественно в Ломбардии, начиная от основания монастыря Санта Мария ди Канепанова в Павии (1557), за которым последовали монастыри в Кремоне (1557), в Монце (1572), в Монту-Беккариа (1588), Сант'Алессандро ин Дзебедиа в Милане (1589), в Болонье (1599), в Казальмаджоре (1604) и в Лоди (1605). Вторая группа находится в пьемонтско-лигурийском регионе, начиная от Казале-Моферрато (1571) и достигая Верчелли (1574), Асти (1601), Аккуи (1602), Генуи (1606) и Турина (1608). Третья группа разбросана по различным областям Центральной Италии: от Лацио (Рим 1575; Дзагароло, 1593) до Марке (Сан-Северино, 1600), Тосканы (Пиза, 1592) и, наконец, Умбрии (Сполето, 1604; Перуджа, 1607). Несколько выходит за рамки упомянутых трех географических регионов единственный монастырь, основанный в этот период в Южной Италии, а именно Санта Катерина ди Спина Корона в Неаполе (1607)¹⁶. Не удивительно, таким образом, что XII генеральный капитул, осознав, что центральные органы конгрегации не могут осуществлять управление столь удаленными друг от друга обителями, решил в 1608 г. организовать три провинции: Ломбардскую, Пьемонтскую и Римскую¹⁷. Обозначившиеся на практике области экспансии таким образом получали институциональное оформление и были включены в тройную организационную структуру.

Если взглянуть на карту варнавитских обителей до 1608 г., сразу замечаешь три очевидные черты. Во-первых, ограниченное распространение на севере центральной части полуострова: представляется, однако, что это не столько результат продуманной стратегии, сколько прямое следствие географического происхождения основателя и его первых последователей. С другой стороны, укорененность в Северной Италии надолго осталась характерной чертой конгрегации, которая лишь в 1662 г. перенесла местопребывание своего генерального настоятеля из Милана в Рим, и даже тогда это сопровождалось сильными протестами со стороны монахов, озабоченных чрезмерной удаленностью «главы» от большей части «членов» ордена¹⁸. Во-вторых, заметна компактность расположения обителей. В самом деле, за исключением римской провинции, характеризующейся редким присутствием обителей, расположенных на большом расстоянии одна от другой, как в пьемонтской, так и в ломбардской провинциях монастыри распределены единообразно — обычно вдоль путей сообщения. Такой тип расположения обителей, конечно, не случаен, а является результатом продуманных

решений. Столь рациональное расположение отдельных обителей представляет очевидные экономические преимущества и, в частности, позволяет монахам при перемещениях находить кров в на монастырях конгрегации, экономя путевые расходы¹⁹. Наконец третий аспект расположения обителей, уже справедливо подчеркнутый исследователями, например, Анджело Бьянки, касается городов, выбранных для местонахождения монастырей конгрегации²⁰. В самом деле, в отличие от иезуитов и тем более от театинцев, постоянно ориентированных на поиск главных городов, или по крайней мере местопребываний важных гражданских или церковных институтов, варнавиты демонстрируют готовность располагаться также в центрах средней величины²¹. Это обстоятельство предполагает в качестве критерия для выбора месторасположения обителей, конечно, не отсутствие стремления к престижу, а поиск конкретных возможностей пастырской работы.

Если в отношении мест расположения конгрегация, как мы видели, характеризуется весьма своеобразной направленностью и предпочтениями, отличными от предпочтений других орденов, естественно задаться вопросом, можно ли утверждать то же самое о преподавании, которое в ходе Нового времени стало наиболее важным и знаменитым занятием варнавитов. В действительности, как известно, конгрегация была создана не для обучения. Дзаккариа, отнюдь не будучи необразованным (он в 1524 г. защитил диплом по медицине в Падуанском университете), предпочитал естественнонаучную область знания и выказывал определенное пренебрежение в отношении гуманитарных наук. В первом Уставе, написанном им собственноручно, он дошел до того, что запретил своим собратьям изучение «так называемых свободных искусств и любой тщетной, бесполезной и многословной поэзии и философии»²². По-видимому, здесь безапелляционно осуждается все гуманистическое знание скопом. С точки зрения кремонского святого, равным образом достойна сожаления интеллектуальная прожорливость, которая приводит к накоплению чтений из чистой любви к эрудиции, а не с целью духовно обогатиться. С точки зрения Дзаккариа, как сказано в *Уставе*, «лучше прочесть мало, но хорошо переварить прочитанное, нежели пробежать взглядом много вещей и авторов, поскольку такой подход скорее насыщает любопытство, чем является учением»²³. При таких исходных положениях нет ничего удивительного, что варнавиты приняли официально среди задач конгрегации преподавание с большой неохотой и только спустя более чем семьдесят лет с момента основания ордена²⁴. В течение долгого времени последователи Дзаккариа занимались пастырской деятельностью в рамках,

предусмотренных основателем, включающих главным образом проповедь, катехизацию, выслушивание исповедей, народные миссии и духовное руководство. Принятие конгрегацией обязанности преподавания произошло в два этапа: сперва были основаны центры образования юных клириков, а затем эти школы становились открытыми и для обучения студентов извне²⁵. Как было отмечено, это произошло очень постепенно и при сильном сопротивлении членов ордена, мотивированном небезосновательным опасением, что новое служение частично исказит исходную харизму, которую Дзаккариа дал ордену²⁶. *Устав* 1579 г., например, еще исключает возможность обучать мальчиков мирского происхождения, а генеральный капитул 1591 г., хоть и допуская в каком-нибудь монастыре уроки логики и риторики, запрещает открытие школ грамматики «ad quas sæculares pueri convenient»²⁷. Ввиду все более настойчивых требований различных городов, а также, возможно, ввиду успеха, который такая форма пастырского служения встретила в других орденах, прежде всего у иезуитов, сопротивление членов ордена исчезло, и варнавиты решили открыть школы для публики. Позволение на это дал только генеральный капитул 1605 г., который решил принять богатое наследство Джованни Арчимбольди в пользу миланской коллегии св. Александра вместе с обязательством открыть коллегию для студентов извне²⁸. Барьер пал, но все же нельзя сказать, что допускались любые типы преподавания. Варнавиты, например, всегда были против того, чтобы осуществлять начальное образование, а в случаях, если должны были открывать школы для первоначального обучения грамоте, доверяли заботу о них епархиальным священникам, а не членам своей конгрегации²⁹. Столь же строгими священники-варнавиты оказывались при защите другого своего принципа — а именно, в отвержении интернатского образования. В самом деле, интернаты требовали таких организационных усилий и такой занятости персонала, которые не соответствовали силам небольшой конгрегации³⁰.

После того как образовательная деятельность была начата, созрела необходимость осознать педагогические и дидактические проблемы, связанные с такой формой пастырского служения, а также сообщить коллегиям конгрегации единообразную организацию. Поэтому с 1611 г. священник Томмазо Галло начал редактирование устава школ Арчимбольди; тщательная разработка этого документа была завершена только в 1635 г., когда он был одобрен генеральным капитулом конгрегации³¹. Небольшое время спустя, в 1650 г., священник Джован Витторио Брианти составил новый нормативный кодекс для ливорнской коллегии св. Себастьяна. Наступила пора редактирования

корпуса правил, которые бы действовали во всех коллегиях, открытых для студентов извне. Это осуществил священник Мелькборре Горини, опубликовавший в 1666 г. документ *Exterarum scholarum disciplina apud Clericos Regulares s. Pauli* (Обучение студентов извне у регулярных клириков св. Павла), справедливо рассматриваемый как «ratio studiorum» данной конгрегации³².

При анализе этого текста сразу делается очевидным следующее обстоятельство: центральной фигурой при организации варнавитских коллегий был *praefectus studiorum* — префект занятий, которому посвящены целых 73 статьи из 248, составляющих данный кодекс³³. Его полномочия многочисленны и сравнимы, *mutatis mutandis*, с полномочиями современного директора средней школы. Префект должен был ведать поступлением студентов, проверять их подготовленность и принимать решения о принятии их в те или иные классы, соблюдая в пределах возможного критерий близости по возрасту между учениками, посещающими один и тот же курс. Префект должен был председательствовать в комиссии, которая в конце учебного года оценивала успехи учеников и решала вопрос об их переводе в следующий класс. Префект отвечал за эффективный контроль над учебной деятельностью, должен был следить за программами, используемыми учебниками, поведением преподавателей и успехами учеников. Кроме того, заботе префекта была доверена требующая осторожности организация экзаменов в конце года (так называемых «академий»), которые состояли в публичной дискуссии по поводу философских или богословских тезисов и которые поэтому были резервированы лишь за студентами высшего курса. Поскольку по этому поводу школа все же была открыта для публики, среди которой попадались важные светские или церковные лица, успех на экзамене, очевидно, был важен для поддержания престижа ордена в глазах горожан. Также в компетенцию префекта входил надзор за религиозной подготовкой студентов, что предусматривало уроки катехизиса каждую субботу, ежемесячные исповеди, ежедневное посещение мессы, а во время Великого поста участие в богослужениях в церкви два раза в неделю. Помимо этого в обязанности префекта входил контроль за дисциплиной учеников: в самом деле, в варнавитских школах не могло быть терпимо поведение, мешающее нормальному обучению, например драки, непристойным речи, ношение оружия. Наконец, префект должен был осуществлять неприятную задачу назначать дисциплинарные наказания в случае тяжелых проступков, в крайних случаях — вплоть до исключения из школы.

Что касается преподавания в узком смысле, варнавитские правила предусматривали обучение, разделенное на два этапа: низший курс грамма-

тики и гуманитарных знаний и высший курс философии и искусств³⁴. Речь идет о структуре, уже присутствующей в более знаменитой и титулованной учебной программе — *Ratio studiorum* иезуитов, хотя и в этом, и в других отношениях были и некоторые оригинальные моменты, свидетельствующие о поиске конгрегацией автономной педагогической модели³⁵. Первый такой момент касается длительности обоих курсов, которые в иезуитских коллегиях равнялись пяти и трем годам соответственно, а у варнавитов ограничивались четырьмя и двумя годами. Это сокращение, вероятно, указывает на то, что школы варнавитов предназначались для студентов несколько более низкого социального положения, чем школы иезуитов³⁶. Семьи, отдававшие детей учиться в коллегиях варнавитов, хотели бы, чтобы дети освоили как латынь, так и «главные науки», но не могли позволить себе поддерживать обучение в течение длительного времени, и школы варнавитов поэтому очень хорошо удовлетворяли такому двойному требованию. Сокращение низшего курса, разделенного на два (вместо трех) года грамматики, один год гуманитарных знаний и один год риторики, непосредственно влекло за собой поиск дидактических пособий, отличных от использовавшихся иезуитами. С 1572 г. наиболее распространенным в иезуитских коллегиях учебником грамматики был учебник португальца Мануэля Альвареса, чье итальянизированное имя «Эммануэле», по метонимии стало названием его труда³⁷. Это руководство, разделенное на три части, было написано для трехлетнего курса грамматики и поэтому было малоприспособлено для коллегий варнавитов. Поэтому с первых лет практического преподавания конгрегация решила обеспечить себя руководствами, более подходящими для ее требований: результатом усилий, предпринятых в этом направлении, стало пособие *Istituzioni grammaticali* (*Грамматические установления*) священника Винченцо Галло, изданное в 1609 г.; через небольшое время оно стало пользоваться успехом во всех варнавитских коллегиях³⁸. Этот труд начал автономную традицию учебной продукции. Тот же отец Галло опубликовал другие учебники и школьные антологии, характеризующиеся сжатой подачей материала, как и другие знаменитые грамматики, составленные варнавитами в XVIII в. — Паоло Онофрио Брандой и (более распространенная) Сальваторе Кортичелли³⁹.

В целом, если варнавитская программа во многих частях демонстрирует явно производный характер по отношению к иезуитской (некоторые пункты оказываются полностью заимствованными), в других частях не менее ясно прослеживается присутствие правил, разработанных на основе собственной дидактической практики. Подобные же впечатления можно получить, если

перейти от анализа нормативного текста, такого как *Exterarum scholarum disciplina*, к рассмотрению других организационных аспектов — образованию, карьере и мобильности преподавательского состава, не предписанных никакой нормой, но выработанных на практике⁴⁰. В этом плане сразу возникает такая совершенно оригинальная черта, как жесткое разделение преподавателей низшего и высшего курсов. Перед преподавателем-варнавитом не были закрыты возможности карьеры, но она осуществлялась (за редчайшими исключениями) внутри одного из двух этапов, на которые был разделен учебный план. Для учителя, который начинал с преподавания курса грамматики в младшем классе, было, таким образом, естественно перейти в более старшие классы, вплоть до риторики, где, как правило, он завершал свой профессиональный путь, но почти никогда не случалось, чтобы он переходил на высший курс. Речь идет о логике, благоприятствовавшей специализации преподавателей, хоть и разочаровавшей их амбиции в плане продвижения на учебные курсы большего престижа. Другой момент, который стоит подчеркнуть, — это возраст учителей-монахов. В самом деле, для варнавита преподавательская деятельность начиналась после принесения торжественных обетов (что обычно происходило около двадцати пяти лет) и продолжалась неопределенное время без четкого ограничения по возрасту. Поэтому в коллегиях юные преподаватели работали вместе с более старшими коллегами, что благоприятствовало обмену опытом и точками зрения, безусловно, полезному для преподавателей и той, и другой возрастной категории. Также здесь легко заметить большое отличие от практики иезуитов, которые, как известно, действовали в преподавании (по крайней мере, грамматико-риторического курса) преимущественно юных *схоластиков* ордена, еще не принесших торжественных обетов⁴¹. Также и в том, что касается мобильности преподавателей, отличия от иезуитов достаточно четкие. В самом деле, у варнавитов можно заметить, что если в начальных классах смена преподавателей была достаточно частой, то по мере приближения к более продвинутым классам стабильность преподавательского состава возрастает. Если преподаватель достиг классов риторики или метафизики (самых продвинутых в соответствующих курсах), он удерживал эту позицию в течение нескольких лет. Противоположная логика вдохновляла иезуитов, которые, стремясь обогатить опыт преподавателя, помещали его в контакт с различными элементами локальной реальности, что провоцировало постоянные переходы с одного места на другое. В первом случае целью были в основном удовлетворение требований учеников и защита того, что в дальнейшем было

бы названо «дидактической преемственностью», а во втором случае — более быстрое личное и профессиональное взросление преподавателя.

В свете комплексной оценки представляется, таким образом, что педагогический опыт варнавитов в целом не может быть приравнен к педагогическому опыту иезуитов — как в аспекте методологии, так и в аспектах дидактической организации и задач персонала. Без сомнения, отношение к престижной модели, доказавшей свою образовательную эффективность в самых разных географических контекстах, было почтительным, но все же не перерастало в подчинение. Оригинальная структура и длительность курсов, самостоятельная разработка учебников и дидактических пособий, а также особые неписанные нормы, регулирующие подготовку, использование и мобильность персонала, ясно свидетельствуют, что варнавиты были носителями самостоятельно задуманного и осуществленного образовательного проекта.

3. Сомаски

Происхождение сомасков связано с личностью и деятельностью св. Иеронима Миани из Венеции и относится к июню 1534 г.⁴² В это время, в ходе собрания в городе Мероне (в Брианце [исторический регион на севере Ломбардии. — *Прим. переводчика*]), рассматриваемого историками как первый генеральный капитул данной конгрегации, Миани и его товарищи решили составить устав общества, посвященного заботе о сиротах, названного Обществом служителей бедняков. Резиденцию нового ордена поместили в Сомаске — небольшом городе, расположенном в долине Сан-Мартино на границе Миланского герцогства и Венецианской республики. В дальнейшем место настолько отождествилось с данным обществом, что в 1568 г. его члены взяли официальное наименование регулярных клириков из Сомаски, или сомасков⁴³.

Основатель конгрегации происходил из венецианской патрицианской семьи и потерял отца в возрасте десяти лет: печальный опыт, возможно, определенным образом повлиял на направление его деятельности милосердия в отношении именно сирот. В юности Миани был солдатом на службе Венецианской республики и в этом качестве участвовал в войне с Камбрейской лигой. Во время этой войны он был вовлечен в некоторые сражения и попал в плен, хотя и смог бежать уже через месяц. В дальнейшем Миани снова занимал военные и административные должности в Венецианской республике, но желание посвятить себя толпам покинутых и обездоленных, число которых

постоянно росло из-за голода и эпидемий, бичевавших территорию Венецианской республики в двадцатые годы XVI в., неуклонно зрело в нем⁴⁴. Настоящий поворот произошел в 1528 г., когда Миани приобрел лавку в венецианском приходе Сан Базилио и переоборудовал ее в сиротский приют, а также место, предназначенное для религиозного и профессионального обучения маленьких гостей. Труд Миани был столь успешным, что вначале он получил должность управляющего в Ospedale degli Incurabili (госпитале Неисцелимых) в Венеции, а затем, с 1532 г., призывался в разные города венецианско-ломбардского региона (Верона, Брешиа, Бергамо, Милан, Комо, Павия) основывать заведения, занимавшиеся сиротами, а также приюты для обращенных «грешниц»⁴⁵. Многочисленные люди уже были объединены с венецианским святым в его деятельности по управлению сиротскими приютами и другими благотворительными заведениями, доверенными его заботам. Таким образом, устав Общества служителей бедных в 1534 г. исходил из необходимости координировать деятельность отдельных обителей и сообщить им централизованное руководство. В 1535 г. было получено первое официальное одобрение церковных властей в лице Джироламо Алехандро — папского легата при Венецианской республике⁴⁶.

Многообещающее начало деятельности нового общества резко оборвалось в 1537 г. со смертью основателя, заболевшего чумой, которая в тот год ударила по Венецианской республике. Орден столкнулся с необходимостью решать неотложные проблемы, которые отчасти были связаны с преждевременной смертью венецианского святого, но в основном обуславливались двумя факторами. Первый состоял в экономической хрупкости многих обителей, основанных Миами на волне горячего пастырского энтузиазма, но без достаточной заботы о прочности имущественной основы. Второй фактор заключался в числе последователей, слишком небольшом по отношению к нуждам основанных заведений. Чтобы полностью оценить масштаб этих двух исходных проблем, достаточно рассмотреть такие данные: если в течение шести лет от основания Общества в 1534 г. до 1540 г. были основаны семь обителей, в двадцатилетие 1541–1560 гг. — только две⁴⁷. Но и фактическое прекращение распространения ордена, как представляется, не решило всех проблем: в 1546 г. папа Павел III постановил объединить Общество с театинцами. Цель этого слияния заключалась в том, чтобы восполнить ряды последователей Миани с помощью более многочисленного ордена, основанного святым Каэтано Тиенским. Со временем, однако, углубились противоречия, вытекающие из различия харизм двух орденов, которые по этой причине снова разделились

в 1555 г. Имели место и другие слияния, также с целью укрепить скудную по численности конгрегацию путем притока других монахов: с тортонскими реформированными священниками в 1566 г. и с равеннскими священниками доброго Иисуса в 1612 г. Четыре года спустя, напротив, авиньонская Конгрегация христианского учения попросила об объединении с сомасками. Папа Павел V разрешил, и в 1626 г. его преемник Урбан VIII утвердил это одобрение, а также общий устав двух конгрегаций. Это не преодолело никогда не дремавшее взаимное недоверие, пока в 1647 г. французские монахи, желая вновь достичь своей былой автономии (в том числе и потому, что не допускались на должность генерала ордена), испросили и получили ее, восстановившись как самостоятельная конгрегация⁴⁸.

К тому времени, с другой стороны, сомаски пополнили свои ряды настолько, что любой другой проект слияния стал с совершенно излишним. Если в 1591 г. число монахов было около 100, в 1627 г. оно достигло 438, а в 1656 г. — 475⁴⁹. Этот численный рост сделал возможным новое резкое увеличение вновь основанных обителей: в самом деле, между 1575 и 1630 гг. их было учреждено 39. Два последующих десятилетия, напротив, отмечены прогнозируемым свертыванием такой триумфальной экспансии, было основано только 6 обителей. Это было связано с разными причинами: во-первых, естественным процессом упорядочения после столь удивительного роста в предшествующий период; во-вторых, бременем мучительных военных перипетий, которые в эти годы поразили север полуострова; но прежде всего, чумой 1630–1631 гг., нанесшей серьезный удар конгрегации, убив около трети ее священников⁵⁰. В целом, если к моменту своего канонического признания (буллой Пия V 1568 г.) конгрегация насчитывала только 24 резиденции, в 1650 г. их стало 57 — это число, сделавшее необходимым рациональную организацию конгрегации, что вскоре и последовало. В 1661 г. папа Александр VII постановил разделить конгрегацию на три провинции — римскую, венецианскую и ломбардскую⁵¹. Эта мера облегчила управление структурой, которая уже стала внушительной по размерам, и в то же время заложила основу для дальнейшей экспансии в будущем, которая дала возможность последователям Миани сыграть заметную роль в религиозной и культурной жизни полуострова.

За двенадцать лет до разделения конгрегации на провинции папа Иннокентий X в бреве *Inter cetera* распорядился, как известно, произвести обширную проверку имущественного положения всех итальянских монастырей⁵². Данные этого расследования в отношении сомасков (недавно использованные Луиджи Машилли Мильборини для осуществления важного исследования) позволяют

составить очень точную картину распространения конгрегации и финансовой состоятельности отдельных обителей в середине XVII в.⁵³ С географической точки зрения, сомаски оказывали предпочтение северу полуострова, особенно венецианскому и ломбардскому региону, в которых осуществлялось пастырское служение основателя. В самом деле, венецианская и ломбардская провинции (для удобства используем это разделение, хотя, как было указано выше, оно произошло примерно на десятилетие позже расследования Иннокентия X) включали 18 и 23 обители соответственно — против 16 в римской провинции. Кроме того, как уже было указано в отношении варнавитов, если две северные провинции демонстрировали определенную сосредоточенность сети монастырей, римская представляла заметную внутреннюю разбросанность: в самом деле, ее немногочисленные обители были расположены по территории нынешних Лигурии, Лацио, Марке (с Феррарой), Кампаньи и Базиликаты. Северный характер конгрегации виден также на основе анализа происхождения ее членов. Действительно, в венецианской провинции более 60 % монахов происходит из той же провинции. Такова же ситуация в ломбардской провинции, монахи которой демонстрируют, кроме того, городское происхождение: в самом деле, 70 % монахов происходили из четырех центров — Милана, Кремоны, Лоди и Павии. Если же взглянуть на римскую провинцию, признак местного происхождения исчезает: действительно, около 60 % монахов происходит из Северной Италии.

Что касается экономического аспекта, то конгрегация производит достаточно солидное общее впечатление; с другой стороны, она лишь в небольшой степени была затронута декретами упразднения. Из 57 обителей, существовавших в середине века, секира папы Иннокентия обрушилась лишь на две *гранджи* (Тиволи и Цибильдо) и на три монастыря (Казерта, Кремона и Тортона), в отношении двух из них упразднение было отменено вследствие последующего обжалования конгрегации⁵⁴. Данные по общему финансовому благополучию не исключают, для более внимательного изучения, данных по значительному разнообразию имущественного положения трех провинций⁵⁵. Это разнообразие, с одной стороны, следствие разнородных местных условий, в которых действовали сомаски, но с другой стороны, отражение (как увидим ниже) постепенного расширения исходных целей конгрегации. Не ограничиваясь заботой о сиротах, в рамках указаний о поддержке и воспитании, оставленных основателем, сомаски существенно расширили поле своей пастырской деятельности, приняв на себя, в частности, управление семинариями, открытие коллегий для студентов извне (в некоторых случаях — аристократического

происхождения), а также службу в приходах. Такая диверсификация природы и задач отдельных резиденций оказала неизбежное влияние в том числе на имущественный аспект, что можно увидеть на основе отдельного анализа по каждой из трех провинций. В римской провинции наиболее важным показателем является преобладание дохода, не связанного с недвижимым имуществом и землей (74,23 % общего дохода, против 12,54 % дохода от недвижимости и 13,23 % от сельскохозяйственных угодий). Происхождение такого типа дохода тем не менее очень разное в зависимости от типа заведения: если для сиротских приютов преобладают милостыня или вложения в ценные бумаги, для неаполитанской коллегии Мачедонио полная прибыль (равная 2500 дукатов в год) всецело состоит из платы воспитанников. В венецианской провинции львиную долю опять-таки имеет доход, не связанный с недвижимым имуществом, но теперь в форме субсидий, связанных с исполнением функций помощи или платой за пансион, в зависимости от типа заведения. Только в ломбардской провинции, напротив, большую роль играл доход от сельскохозяйственных земель, равный 27,57 % от общего, с максимумом 97,05 %, зарегистрированным в коллегии св. Варфоломея в Мерате. Так или иначе, это не исключает того, что различная природа и различные цели заведений определяли различия также и в структуре их имущества: доход коллегии св. Климента в Казале-Монферрато, например, основывался главным образом на ренте, а коллегия св. Марии из Паулло в Лоди получала 1000 экю в год в качестве платы воспитанников⁵⁶.

В отношении административного аспекта должен быть отмечен еще один интересный момент. Основатель конгрегации, желая, чтобы его собратья были полностью сосредоточены на духовной и материальной заботе о сиротах, запретил им заниматься управлением финансами отдельных резиденций. Поэтому он переадресовал данную задачу администраторам-мирянам, которые параллельно с монахами должны были управлять приютами, ограничиваясь, однако, одними лишь имущественными вопросами⁵⁷. Исключение членов конгрегации из мирского управления заведениями было также способом сделать более видимым и конкретным выбор в пользу нестяжания, с которым они как монахи были связаны в силу особого обета. Рассматривая данные расследования папы Иннокентия, можно, однако, заметить, что эта старая система со временем была почти отвергнута. В римской провинции (единственной, по которой имеются полные данные по этому вопросу) сомаски были исключены из мирского управления лишь в трех обителях из тринадцати; при этом администрация была доверена мирянам-управляющим,

назначенным самими заведениями или частными лицами-основателями⁵⁸. В других провинциях, как представляется, эта система также претерпевала упадок, если учесть, что в 1632 г. в венецианском госпитале святых Иоанна и Павла миряне-управляющие оставили сомаскам бремя администрировать доходы больницы и что в 1636 г. аналогичное изменение отмечено в Милане в богоугодном заведении Коломбара⁵⁹. Что касается причин такой эволюции, можно предположить, что предписанная Миани система, основания которой понять нетрудно, была с трудом реализуема на практике. Два аспекта решений (административный и касающийся помощи) на практике в действительности подразумевали постоянные взаимные вмешательства. Об этом свидетельствуют различные разлады между сомасками и уполномоченными мирянами, возникшие в многочисленных местных ситуациях, с взаимными обвинениями в выходе за пределы соответствующих сфер компетенции⁶⁰. Предположительно, чтобы избежать точного повторения ситуаций, в которых возникали противоречия, последователи Миани, хоть и нарушая в какой-то мере предписания основателя, предпочли обременить себя также административными и управленческими задачами.

Приступая к анализу педагогической модели, вдохновлявшей деятельность сомасков, представляется уместным прежде всего обратиться к заботе о сиротах (которую основатель рассматривал как особое поле пастырской работы конгрегации), а затем исследовать среднее и высшее образование, на которое последователи Миани в дальнейшем распространили свой интерес. Хотя приюты были задуманы как заведения в основном для оказания помощи, они не исключали обучения маленьких воспитанников. Сироты тем самым не только получали пристанище, материальную заботу, еду и одежду, но и были поставлены в центр обширного образовательного проекта, ядро которого составляло обучение грамоте и Закону Божьему, а также подготовка к труду. Предпосылкой всего этого были четкие инструкции относительно возраста, которые, вместе с другими (не принимались ни больные, ни незаконнорожденные дети), ограничивали доступ в приюты мальчикам младше семи и старше тринадцати лет⁶¹. Заведения, управляемые сомасками, поэтому не были ни приютами для подкидышей (для брошенных детей наиболее распространенной формой помощи было определение их к кормилицам за вознаграждение), ни центрами, открытыми для принятия старших подростков, для которых педагогическое вмешательство в определенных случаях становилось сомнительным по эффективности⁶². Что начальное образование сирот (по крайней мере в отношении чтения) осуществлялось со времени основания конгрегации, можно

понять из самих сочинений Миани, который в одном послании собратьям рекомендовал: «... о чтении не доверяйте мальчикам: следите, спрашивайте, испытывайте и понимайте, читают ли по писанному и наизусть»⁶³, — четыре императива, суммирующие деятельность преподавателя, которая должна была быть настойчивой и терпеливой. В конце концов, обучение сирот рассматривалось как составная часть проекта помощи им: это можно заключить из того, что материальной заботой и преподаванием в сиротских приютах занимался один и тот же служащий — «уполномоченный» («*commesso*»). Это была центральная фигура во внутренней организации заведений конгрегации, он должен был заниматься всеми делами сирот и их нуждами: следить за их личной гигиеной и состоянием здоровья, но также учить их читать и контролировать их поведение: эти задачи вынуждали его разделять с мальчиками каждый момент дня, от утреннего пробуждения до вечернего отхода ко сну⁶⁴.

Что касается религиозного обучения, оно осуществлялось священником, ответственным за духовное воспитание сирот. В конгрегации документировано использование с этой целью катехизиса в диалогической форме, составленного мантуанским доминиканцем Реджинальдо Нерли, задуманного именно для сирот⁶⁵. В этом катехизисе легко заметить разумное постепенное усложнение изложения и параллельное богословское углубление тем по мере продвижения в рассмотрении. Таким образом, осуществляется *Si passa* — переход от первых элементов христианской веры (крестное знамение, основные молитвы, заповеди) к более сложным догматическим вопросам.

Третий из основных аспектов обучения сирот состоял, естественно, в труде. Этот последний иногда осуществлялся внутри самих заведений, принимая разные формы, связанные с местными производительными традициями и требованиями рынка (изготовление соломенных шляп и беретов, выделка металлических накладок и застежек, прядение шерсти). Чаще, однако, случалось, что мальчики назначались в подмастерья в ремесленные мастерские и обучались ремеслу, которым затем занимались, оставив заведение по достижении восемнадцатилетнего возраста. Существенно, что целью было научение сирот ремеслу достойному, пусть и скромному, которое могло бы гарантировать им содержание во взрослой жизни. По этой причине особо заботились о том, чтобы мальчики не осваивали профессий, считающихся низкими, как например «извозчики, рассыльные, лодочники и подобные»⁶⁶. Отвлекаясь от практических целей, привычка к труду приобретала четкую этическую ценность, связанную с концепцией помощи, которая распространялась в эту эпоху⁶⁷. Эта концепция, основанная на различии между бедными, неспособными

и способными к труду, предписывала этим последним обязанность к занятию какой-либо деятельностью в соответствии с заповедью апостола Павла «кто не работает, тот не ест»⁶⁸. Очевидно, что акцент, поставленный сомасками на воспитательной ценности труда отражает распространенное направление в общественном мнении, неблагоприятно относившееся к добровольной нищете и опасавшееся возможных опасностей, исходивших от нее.

Если в этих чертах (здесь рассмотренных вкратце) резюмировать образовательный проект конгрегации в отношении первоначальных адресатов ее пастырского служения, то есть в отношении сирот, возникает вопрос, какие педагогические цели появились, когда сомаски взяли на себя руководство высшими учебными заведениями — семинариями и коллегиями для дворян. Предварительно нужно отметить, что заботу о таких заведениях конгрегация приняла в разное время. Что касается семинарий, с 1564 г. сомаски получили задачи по обучению в семинарии Павии, а два года спустя, по воле св. Карло Борромео, руководили деревенской семинарией в Сомаске⁶⁹. Что касается, напротив, коллегий для дворян, первой из них была престижная Клементинская коллегия в Риме, которой сомаски руководили с 1595 г. Типология адресатов образовательной деятельности сомасков, таким образом, постепенно расширялась, распространившись сначала на клириков, а затем на юношей-аристократов⁷⁰. Надо, впрочем, заметить любопытное обстоятельство: хотя обучение дворян вело последователей Миани к типу пастырского служения, довольно далекому от того, который возвещал основатель, это, как кажется, не вызывало внутри конгрегации ни значительного несогласия, ни споров.

Остается фактом, что при изменении социальных и возрастных характеристик учеников конгрегации неизбежно менялись также уровни образования и его содержание. От первоначального обучения грамоте произошел переход к курсам грамматики, гуманитарных дисциплин и риторики, вплоть до философии и богословия. Поэтому интересно выяснить, ограничивались ли сомаски, перейдя к сектору среднего и высшего образования, следованием *Ratio studiorum* иезуитов или же (как мы уже увидели у варнавитов) разработали в какой-то мере самостоятельные методы и программы. На такой вопрос невозможно ответить однозначно, поскольку поиск собственной дидактической модели (несомненно, имевший место) следовал очень медленно и с трудом — по сравнению с орденом, основанным Дзаккариа. Например, стремление наделять школы конгрегации латинской грамматикой, отличной от традиционного Альвареса, засвидетельствовано фактически уже в 1623 г., но только в 1642 г. священник Джанмария Визоне опубликовал *Грамматику*

на народном языке (*Grammatica volgare*), позже воспринятую во всех коллегиях сомасков; принципиальным элементом новизны в ней (как указывает название) было то, что она была написана по-итальянски, а не на латыни⁷¹. Если от учебных текстов перейти к рассмотрению длительности курсов и их структуры, методов и качества учебной деятельности, замеченное запаздывание будет еще более значительным. В самом деле, достаточно сказать, что *Methodus studiorum* (*Метод обучения*) сомасков был одобрен лишь в 1741 г., — эпоху, когда образовательная установка иезуитов на всех уровнях вызывала жестокую критику, а потому не так уж трудно было дистанцироваться от нее, зафиксировав альтернативную учебную модель. Впрочем, надо сказать и о том, что *Methodus* сомасков, одобренный официально, все же находился в обращении лишь в рукописном виде (он был опубликован и переведен лишь совсем недавно): это показывает не столь уж большое стремление к его составлению и распространению⁷².

Установив это, в рамках нашей краткой обобщающей статьи возможно сопоставить *Methodus* сомасков и *Ratio* иезуитов, стараясь выявить основные отличия. Первое касается наиболее очевидного аспекта: *Methodus* представляет существенно более низкий уровень формальной разработки. Объем документа, ограниченный малым количеством страниц, сжатость и недостаточная аналитичность содержательных, методологических и библиографических указаний придают документу скорее вид некоторой суммы, чем настоящей учебной программы. Характер текста также другой: хотя *Methodus*, как и *Ratio* иезуитов, представляет собой список предписаний преподавателям соответствующих курсов, это все же в отличие от документа иезуитов, не нормативный текст в подлинном смысле. Порядок, по которому осуществляется анализ отдельных секторов школьного цикла, противоположен порядку в *Ratio*: не от высшего класса к низшему, а наоборот (более того, основное место *Methodus* уделяет гуманитарному курсу, а курсы философии и богословия рассматривает гораздо более сжато). Это изменение весьма значимо: в первом случае анализ школьного цикла отражает иерархию наук и превосходство философско-богословских занятий по сравнению с грамматическими, в то время как в случае сомасков изложение ведется в перспективе учащегося, который достигает постепенного возрастания знаний через переход ко все более сложным уровням занятий. Своеобразной является длительность соответствующих занятий: если длительность грамматического курса неизвестна (не отражена в *Methodus*), то курс философии у сомасков длится два года вместо трех, и кроме того (другое отличие), прежде чем приступить к курсу богословия, студент должен на год

вновь погрузиться в изучение гуманитарных дисциплин с целью обновить свое знание латыни⁷³. Различие есть и в содержании учебных предметов, поскольку *Methodus* оставляет место для таких дисциплин, как хронология и география, не рассматриваемых в *Ratio* иезуитов. Даже если изучение таких предметов предлагалось не из-за их собственного образовательного значения, а только как вспомогательное для изучения латинских классиков, все же необходимо признать, что речь идет об оригинальном элементе. Наиболее же поразительное новшество *Methodus* состоит в признании важности изучения итальянского языка, который рассматривается даже как более полезный, нежели латынь⁷⁴. Знание морфологических и синтаксических связей языка поэтому не должно быть отделено от глубокого анализа примеров его лучшего литературного использования: для этого предписывается изучение некоторых мастеров прозы, таких как Бальдассаре Кастильоне, Аннибале Каро, Пьетро Бембо, Якопо Пассаванти, Джованни Делла Каза. Эти моменты, с одной стороны, свидетельствуют о стремлении дать изучению итальянского аналитический и углубленный характер, с другой стороны, подразумевают неявную полемику с иезуитской педагогикой, которая, как известно, не предоставляла никакого места для изучения новых языков.

В итоге, таким образом, в случае сомасков нельзя сказать, что их дидактическая и педагогическая модели были во всем подчинены иезуитской. Верно то, что поиск собственного лица происходил медленно и осторожно и привел к определению программной схемы только в середине XVIII в. Все же она содержала методологические и содержательные веяния, которые, предположительно, уже утвердились на практике и были результатами собственных истории и традиции.

4. Сколопы

Третий и последний орден, который мы выбрали для анализа, — это орден бедных регулярных клириков Благочестивых школ во имя Богоматери, известных под именем сколопов (или под эквивалентными именами) в Южной Европе и под именем пиаристов — в Центральной и Северной Европе⁷⁵. У истоков ордена стоят личность и деятельность арагонского священника Иосифа (Хосе) де Каласанса (затем италянизированного как Джузеппе Калазанцио), который, приехав в Рим в 1592 г., возможно лишь с целью получить церковный бенефиций и вернуться в Испанию, был, вопреки первоначальному намерению, вынужден продлить свое пребывание в Риме⁷⁶. Посещая

разные районы города как член братства Двенадцати святых апостолов, он наглядно увидел нищету и упадок, в которых жили целые пригороды, и понял, что образование могло стать эффективным средством морального и материального возрождения для самых бедных. Именно в одном из самых бедных районов — в Трастевере — он основал в 1597 г. школу для обучения грамоте при церкви св. Доротеи, для всех учеников бесплатную⁷⁷. Несмотря на жесткие условия допуска (был предусмотрен сертификат бедности, предоставляемый соответствующим приходским священником), успех данного начинания был огромен. Наплыв учеников был таким большим, что несколько раз заставлял Каласанса и его первых сотрудников менять местоположение школы в поисках более вместительного здания. Когда в 1612 г. школа была принята в палатцу Торрес рядом с церковью Сан Пантелео, число студентов, уже равное 700 в конце века, превысило тысячу⁷⁸.

Одновременно с численным ростом учащихся имели успех попытки найти признание со стороны церковных властей. В 1602 г. папа Климент VIII утвердил орден, за этим последовало бреве Павла V от 1614 г., которое для придания стабильности новому и еще хрупкому ордену Благочестивых школ, объединило его с конгрегацией регулярных клириков Богоматери⁷⁹. Однако это слияние из-за различия харизм оказалось несудачным: поэтому в 1617 г. тот же Павел V положил ему конец, сделав Благочестивые школы конгрегацией с простыми обетами под именем Паулинской конгрегации. Наконец, в 1621 г. Григорий XV сделал конгрегацию орденом с торжественными обетами, а на следующий год сперва официально одобрил *Устав*, составленный лично Каласансом, а затем назначил его генеральным настоятелем⁸⁰.

Папское утверждение заложило основу для расширения ордена, который, начав с масштабов Лацио и Умбрии (с резиденциями в таких центрах, как Рим, Фраскати, Ментана, Мориконе, Мальяно и Нарни), в 1621 г. начал действовать в Эмилии и Лигурии, затем (в 1626 г.) — в Неаполе. После этого были основаны резиденции в Бизиньяно (Калабрия) в 1627 г., в Кампи (Апулия) в 1628 г., во Флоренции в 1630 г. и в Никольсбурге (Моравия) в 1631 г.⁸¹ В последующее десятилетие Благочестивые школы появились также в Сицилии, Сардинии и Польше, на волне триумфального расширения, подпитывавшегося в том числе растущим расположением, которым царствующие дома и престижные городские центры дарили последователей Каласанса из-за признанной социальной полезности их пастырской деятельности. В 1637 г. Благочестивые школы уже насчитывали 27 обителей, расположенные в шести провинциях: кроме римской, были также неаполитанская, тосканская, лигурийская, сици-

лийская и германская⁸². Из всех орденов, до сих пор нами рассмотренных, сколопы были единственным, который выделялся своим подчеркнuto интернациональным характером: монастыри находились не только на итальянской территории (распространяясь от севера до юга и островов), но и проникали в Центральную Европу, затрагивая Моравию, Чехию и Венгрию. Очевидно, что вместе с географическими регионами изменялись и цели пастырской деятельности: если в Италии последователи Каласанса имели целью преимущественно распространение образования, в Центральной и Восточной Европе, в регионах, уже «зараженных» Реформацией, присутствие сколопов также означало защиту католической веры против распространения протестантских церквей. Вместе с числом монастырей возрастало и число монахов, которых было 362 в 1637 г. и 500 в 1646 г., в том числе 220 священников, 120 клириков и 160 братьев-помощников⁸³. Что до их распределения по шести провинциям, то в 1637 г. оно отражало сосредоточенность монастырей: больше всего монахов (35 %) было в римской провинции, затем следовали неаполитанская с 21%, лигурийская с 16 %, тосканская с 14 % и, наконец, новые провинции Сицилии и Германии, каждая — по 7 %⁸⁴.

Поразительно успешная экспансия нового ордена остановилась в середине сороковых годов из-за драматического кризиса, угрожавшего его основам, происхождение которого связано с обвинением некоторых флорентийских сколопов в том, что они придерживались теории Галилея. Вследствие этого почти девяностолетний Каласанс был вызван в Священную Канцелярию (S. Uffizio), а затем низложен с поста генерального настоятеля. На его место был назначен апостольский визитатор в лице иезуита Сильвестро Пьетрасанты, была учреждена папская комиссия, задачей которой было расследование состояния ордена. Наконец, в марте 1646 г. было обнародовано бреве *Ea quae pro felici*, которое понизило статус ордена до конгрегации без обетов и уз, запретило принятие новициев и принесение обетов уже принятых новициев, предоставляло любому члену возможность перейти в другие ордены, но прежде всего сделало монастыри независимыми один от другого, подчинив их местным епископам⁸⁵. Это простая последовательность событий; гораздо более сложными являются причины, приведшие к такому исходу, — они представляют собой предмет обширных и глубоких историографических дискуссий. Согласно сколопу Дьёрдю Шанте, кризис был вызван одновременным действием ядра внутренней оппозиции Каласансу и внешнего «фронта»⁸⁶. Ядро внутренней оппозиции, возглавляемое священником Стефано Керубини, стремилось к достижению смягчения дисциплины, прежде всего — в отношении строгой

бедности, характеризовавшей орден вначале. Внешний фронт включал светскую и церковную составляющие. Светская руководствовалась всеми предубеждениями тех сословий, которые были встревожены возможностями проявлений эмансипации и социального возвышения, которые благочестивые школы давали представителям самых бедных слоев общества⁸⁷. Церковная составляющая фронта против сколопов была представлена, прежде всего, другими орденами, занимавшимися преподаванием, прежде всего — иезуитами, враждебными «нарушению границы» орденом Каласанса, начавшем деятельность в области высшего образования. Другую перспективу указывают недавние исследования Массимо Буччантини и Марио Розы, которые рассматривали события в свете культурной политики семейства Медичи и защиты, которую оно предоставляло галилеевскому направлению, отмечавшему преподавание сколопов⁸⁸. Различие суждений в любом случае делает очевидной сложность действующих сил и разнообразие скрытых стремлений, определивших исход событий.

Какую бы точку зрения мы ни приняли, ясно, что бревне 1646 г. обрушилось на орден, как секира. Совокупность распоряжений, содержащихся в этом документе, предопределило бы постепенное умирание ордена, если бы этому не воспрепятствовали дипломатическая поддержка со стороны дворов Варшавы и Флоренции, верность ордену многих его членов и сохранение существующего положения без изменений в отдельных монастырях, главным образом в германском регионе. Смерть папы Иннокентия X в 1655 г., чья враждебность ордену не в последнюю очередь обусловила постановление о его сокращении, способствовала возрождению конгрегации в 1656 г. и возвращение Климентом IX статуса ордена с торжественными обетами в 1669 г.⁸⁹ В течение всего десятилетия сокращения Благочестивые школы оставались в своего рода лимбе — состоянии, которое вело многих монахов к тому, чтобы сложить с себя монашеское одеяние. В некоторые периоды отток персонала принимал пропорции настоящего кровотечения, резко сокращая численность ордена⁹⁰. Однако именно год возрождения конгрегации (1656) и вытекающего из него нового организационного упорядочения совпал с распространением чумы, которая, как известно, особенно поразила центр и юг полуострова, а также Лигурию, то есть некоторые регионы, где Благочестивые школы были наиболее распространены. Отсутствует точная оценка числа монахов, умерших в результате заражения, но, если ограничиться некоторыми примерами, относящимися к неаполитанской провинции, достаточно сказать, что в партенопейских коллегиях Дукески и Караваджо умерли, соответственно, 14 человек из 17 и 11 из 16, в то время как в коллегии Кьети (где жили важные студенты

из различных провинций) умерли все 11 обитателей, в том числе провинциал Джован Баттиста Андольфи⁹¹. После подобного бедствия воспроизведение деятельности было по понятным причинам скорее медленным, и все же уже в 1676 г. число провинций достигло восьми (из-за основания сардинской провинции и отделения польской от германской), а монахов было 726⁹². Римская провинция с 151 монахом подтвердила свое первенство, но второе и третье место заняли, соответственно, Польша (110 монахов) и Германия (105), что свидетельствовало о все более прочном и динамичном присутствии ордена в странах Центральной Европы. Были положены основания для дальнейшего распространения ордена, что не замедлило обнаружиться во вторую половину XVII в., а еще сильнее в XVIII в., который справедливо рассматривается как «золотой век» благочестивых школ. Достаточно сказать, что в 1772 г., на вершине этой экспансии и накануне абсолютистских реформ, которые сильно уменьшили собственность и число обителей ордена, насчитывалось более 2500 монахов, действовавших в 224 коллегиях⁹³. Присутствие ордена расширялось как на запад, с основанием трех провинций Пиренейского полуострова — каталонской, арагонской и кастильской, — так и на восток, с новыми округами в Венгрии, Литве и Австрии.

Если таковы географические координаты, внутри которых разворачивалась живая, а иной раз бурная история Благочестивых школ, стоит задаться вопросом, какова культурная позиция ордена и каковы вдохновляющие принципы его образовательной и дидактической деятельности. В первую очередь должно быть ясно фундаментальное обстоятельство: в отличие от варнавитов и сомасков (и тех же иезуитов), которые, как мы видели, обратились к преподавательской деятельности только со временем и так, как это не было предусмотрено их основателями, для сколопов обучение с самого начала было основной харизмой. По воле Каласанса кроме произнесения трех традиционных обетов целомудрия, нестяжания и послушания, общих для всех монахов, сколопы приносили четвертый обет — особым образом посвятить себя преподаванию. Это означало помимо прочего, что такие типы служения, как проповедь, исповеди, помощь умирающим для членов ордена были лишь дополнительными видами деятельности. Ими занимались, но только в той мере, в которой это не несло ущерба основной задаче, состоявшей в обучении⁹⁴. Что касается школьной модели, взятой Благочестивыми школами, должно быть отмечено, что Каласанс никогда не писал педагогических трактатов в подлинном смысле слова, тем не менее его идеи были вполне определенными, их можно реконструировать на основе таких документов, как сообщения, письма,

распоряжения, разнородный характер которых не препятствует экстраполяции вдохновляющих принципов и усмотрению некоторых структурных элементов, предназначенных к тому, чтобы дать жизнь самостоятельной традиции. Наиболее знаменитым из этих документов является *Краткое сообщение о способе, который используется в Благочестивых школах для обучения бедных учеников, которых обычно более семисот*, разработанное Каласансом, вероятно, примерно в 1604–1605 гг. и рассматриваемое как великая хартия педагогики ордена⁹⁵. Речь идет не о программном, а подводящем итоги документе: в нем святой арагонец описал структуру школьных курсов, на которые было поделено образование в Благочестивых школах согласно их первоначальной организации. Дидактическая модель, описанная здесь, состоит из девяти уровней обучения, пронумерованных, согласно обыкновению того времени, в обратном порядке по сравнению с используемым сейчас⁹⁶. В первых четырех классах (с девятого по шестой) учили чтению, вначале по таблицам, висящим на стенах, а потом по текстам, постепенно все более сложным, таким как *Псалтирь*, *Христианское учение* и *Книга о девах*⁹⁷. Преподавание в пятом классе имело более сложную структуру, поскольку было разбито на три секции: письмо, абак* и первые элементы латыни. В то время как посещение секции письма было обязательно для всех, секции абака и латыни были альтернативными. Секция абака была предназначена тем, кто желал скорее вступить в мир труда, чему способствовал курс абака, в высшей степени «вводящий в профессию», в то время как секция латыни обращалась к тем, кто желал продолжать обучение, давая им знание начальных элементов латыни. Остальные четыре класса (с четвертого по первый) фактически составляли регулярный курс грамматики, который продвигался от склонений и глагольных спряжений к синтаксису и чтению классиков, таких как *Об обязанностях* Цицерона и *Энеида* Вергилия. Нужно уточнить, что каждому классу не соответствовал полный учебный год: в самом деле, учитывая четырехмесячный период между экзаменами и относительную возможность перейти на более высокий уровень, было возможно завершить весь учебный цикл за два года, а может быть, и раньше.

Хорошо заметна внутренняя симметрия такой образовательной программы. Фактически она состояла из одного низшего и одного высшего курса, оба были разбиты на четыре уровня, разделенные пятым классом, составлявшим ось всей системы. В пятом классе происходило разделение на тех, кого удовлетворяло начальное обучение, и тех, кто хотел заняться изучением латыни. Пятый класс поэтому был заключительным классом для одних и простым переходным звеном для других. Эта дидактическая модель только

частично сохранила свои исходные характеристики в течение последующих десятилетий, в ходе которых Благочестивые школы осуществили заметную географическую экспансию, которая от ограниченного масштаба одного только города Рима привела их, как уже было сказано, к тому, чтобы получить распространение в основных регионах полуострова, а также в Центральной Европе. В 1665 г. четвертый генеральный капитул одобрил латинский текст Правил и Общих обрядов, которые содержали разнообразные предписания относительно школы⁹⁹. В эту эпоху расширился высший курс — он был разделен на пять, а не на четыре класса, и сократился низший, состоявший теперь из трех классов: *Arithmetica*, *Secunda scribendi* e *Infima puerorum*. Что касается высшего курса, можно наблюдать определенное влияние иезуитской модели, пользовавшейся бесспорным авторитетом и принадлежавшей к более старой и прочной традиции. Описание программ в Общих обрядах следует очень детально за *Ratio* иезуитов, предусматривая в самом низшем классе грамматики изучение склонений и спряжений, в среднем — первые элементы синтаксиса, а в высшем «фигурное построение» (или грамматические обороты), а также сведения из просодии и метрики¹⁰⁰. Существенно более богатым, чем в *Кратком сообщении*, представляется выбор классиков для комментирования: кроме различных речей Цицерона сюда включены также историки Саллюстий и Руф; среди поэтов появляются Гораций, Овидий и Марциал в сокращенной версии, в то время как расширен выбор сочинений Вергилия, включающий кроме *Энеиды*, также *Эклоги* и *Георгики*. Частота экзаменов вместо четырехмесячной стала семестральной (экзамены предусмотрены, соответственно, перед Пасхой и вблизи осенних каникул) — в этом также возможно усмотреть дань иезуитской модели¹⁰¹.

Следующий этап в развитии школьной модели сколопов представлен в *Ratio studiorum pro exteris* 1694 г., — документе, разработанном генеральным настоятелем Джован Франческо Фочи и демонстрирующем преемственность по отношению к педагогической традиции ордена¹⁰². В самом деле, в нем появляются обычные три класса низшего курса, посвященные, соответственно, чтению, письму и арифметике, а также высший курс, разделенный на шесть классов. К пяти традиционным — низшей, средней и высшей грамматике, гуманитарным дисциплинам и риторике — добавлен класс нравственного богословия. Он, очевидно, соответствует классу «вопросов совести», уже предвиденному Каласансом в *Уставе* 1622 г. и исчезнувшему в Общих обрядах 1665 г. Что касается программ, то, хотя *Ratio* предоставляет их деталям меньше внимания, нежели Общие обряды, в нем встречаются некоторые

симптоматичные новшества — изучение элементов священной истории в последних двух классах грамматики, а также двухнедельные уроки светской истории и географии в классе риторики. Это важное нововведение, поскольку в иезуитской педагогической схеме эти два предмета занимали маргинальную и подчиненную роль¹⁰³. Это новшество показывает, кроме того, что сколопы были готовы модифицировать традиционную программу обучения, уделяя место дисциплинам, образовательная важность которых ощущалась все более сильно. С годами именно эта расположенность сколопов включить в свои курсы элементы культуры Нового времени стала одной из причин растущего значения ордена в образовательной панораме эпохи. Одновременно с возрастанием важности Благочестивых школ происходило снижение культурной значимости иезуитов, чья грамматико-риторическая программа, будучи сама по себе достаточно действенной, с годами продемонстрировала подлинную непроницаемость для изменений, происходящих в иерархии видов знания¹⁰⁴.

После *Ratio* 1694 г. все более очевидным образом проявляется интерес сколопов к среднему и высшему секторам образования. Так, генеральный капитул 1698 г. позволяет, чтобы уроки богословия давались также студентам извне, а капитул 1718 г. распространяет эту возможность на философию и все остальные науки¹⁰⁵. Сам папа Климент XII буллами *Nobis quibus* (1731) и *Pontificalis officii* (1733) санкционировал право сколопов преподавать высшие дисциплины, положив конец острым спорам с иезуитами, которые не случайно длительное время были противниками признания такой прерогативы¹⁰⁶. В 1748 г. был разработан новый документ, который заново определил учебную миссию ордена в свете произошедшей незадолго до того эволюции норм. В этом году генеральный настоятель Агостино Дельбекки составил *Decretum pro bono Scholarum Piarum regimine*, призвав все провинции сообразовываться с этим документом в делении на классы и в учебных программах¹⁰⁷. В документе *Decretum*, прежде всего, содержится ссылка на исходное призвание ордена: осуществление традиционного начального курса объявлено обязательным для каждой коллегии с целью избежать того, чтобы новый интерес к высшим наукам отвлекал монахов от наиболее естественного призвания сколопов, как оно дотоле понималось. Затем документ переходит к следующему уровню обучения, который теперь разделен на три части, каждая продолжительностью два года: в первой сосредоточена та часть программы, которая исходно изучалась в трех классах грамматики, во второй — гуманитарные и риторические занятия, в третьей — философия и богословие. Что касается программ, можно заметить, как сильно обогатился выбор изучаемых латинских авторов. В самом

деле, в *Decretum* встречаются имена Федра и Корнелия Непота при изучении грамматики, а также Тита Ливия (но что любопытно, не Цезаря) вместе с Сенекой, Плавтом и Теренцием при изучении риторики. Преподавание философии включает элементы геометрии и математики, подтверждая, что в то время в преподавании эта дисциплина понималась гораздо шире, чем сейчас, в то время как богословие больше не ограничивалось нравственным богословием, но распространялось и на догматическое богословие, хоть и с неизменной верностью томистскому образцу¹⁰⁸. Кажется, что исчезли история и география,



Фреска Амброджо Лоренцетти: Результаты хорошего управления городом

преподавание которых, однако, как выясняется, часто осуществлялось, согласно сообщениям, приходящим в Рим из различных провинций.

В конечном итоге можно заметить, что общая педагогическая модель образования была несколько раз адаптирована в связи с меняющимися условиями при переходе деятельности сколопов от масштаба одного города к интернациональному. Кроме того, если исходно деятельность сколопов ограничивалась начальным обучением, то ходе последующей эволюции орден приобрел целостный образовательный профиль, от обучения начальным элементам чтения и письма до преподавания богословия. Вследствие этого и сама деятельность, направленная вначале строго на бедных, заметно модифицировалась. Совокупность учащихся орденских школ все в большей мере приобретала межклассовый характер не отсутствовали и коллегии для дворян, такие, как Назарейская коллегия в Риме, открытая еще в эпоху Каласанса, которая, таким образом, полностью или частично обеспечивала этому изменению отпечаток исходного состояния. Комплексная оценка различных педагогических схем, разработанных сколопами в ходе веков, кроме того, показывает, что, хотя ни одна из них не достигла уровня органичности и структурной компактности, свойственного *Ratio* иезуитов, в ордене шел постоянный поиск эффективных форм преподавания, соответствующих времени. Об успехе такого стремления может свидетельствовать не только общее уважение, окружающее образовательную деятельность сколопов, но и устойчивость их учебных заведений перед лицом вызовов Нового времени и, в частности, перед лицом рационализма XVIII в.

Перевод А. С. Горелова

¹ О связи между экономическим развитием и спросом на обучение см.: С. М. CIROLLA, *Istruzione e sviluppo. Il declino dell'analfabetismo nel mondo occidentale*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 52–56. Историографическая тема распространения грамотности в начале Нового времени была в недавние времена широко рассмотрена, хотя и с различных точек зрения и в отношении территорий более или менее обширных. Среди самых последних сочинений отметим следующие: L. STONE, *Literacy and Education in England 1640–1900*, «Past and Present» 42 (1969), p. 69–139; D. BALANI — M. ROGGERO, *La scuola in Italia dalla Controriforma al secolo dei Lumi*, Torino, Loescher, 1976; G. P. BRIZZI, *Scuola e istruzione popolare dall'eta della Controriforma al secolo dei Lumi*, в книге: E. BECCHI (ed.) *Storia dell'educazione*, Firenze, Sansoni, 1977, p. 73–87; ID., *Strategie educative e istituzioni scolastiche della Controriforma*, в книге: *Letteratura italiana, I, Il letterato e le istituzioni*, Torino, Einaudi, 1982, p. 899–920; G. RICUPERATI — M. ROGGERO, *Istruzione e societa in Italia: problemi e prospettive di ricerca*, «Quaderni storici», XIII (1978) n. 38,

p. 640–665; p. LUCCHI, *Leggere, scrivere e abaco: l'istruzione elementare agli inizi dell'eta moderna*, в книге: *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Convegno internazionale di studi — Firenze 26–30 giugno 1980, Firenze, Olschki, 1982, p. 101–119; ID., *La prima istruzione: idee, metodi, libri*, в книге: G. P. BRIZZI, (ed.) *Il catechismo e la grammatica. I. Istruzione e controllo sociale nell'area emiliana e romagnola nel '700*, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 25–81; G. VIGO «*Quando il popolo comincim a leggere*». *Per una storia dell'alfabetismo in Italia*, «Società e storia» VI (1983) n. 22, p. 803–828; X. TOSCANI, *Le «scuole della dottrina cristiana» come fattore di alfabetizzazione*, «Società e storia» VII (1984) n. 26, p. 757–781; R. CHARTIER, *Le pratiche della scrittura*, в книге: P. ARIÈS — G. DUBY (edd.) *La vita privata dal Rinascimento all'Illuminismo* (перевод на итальянский) Bari, Laterza, 1987, p. 76–117; M. R. PELIZZARI (ed.) *Sulle vie della scrittura. Alfabetizzazione, cultura scritta e istituzioni in età moderna*. Atti del convegno di studi — Salerno 10–12 marzo 1987, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989, p. 297–312; H. J. GRAFF, *Storia dell'alfabetizzazione occidentale. 2. L'eta moderna* (перевод на итальянский), Bologna, Il Mulino, 1989; R. A. HUSTON, *L'istruzione fra gli adulti in Europa nell'eta moderna*, «Quaderni storici», XXVI (1991) n. 78, p. 941–961; ID., *Alfabetismo e società in Occidente, 1500–1850*, в книге A. BARTOLI LANGELI — X. TOSCANI (edd.) *Istruzione, alfabetismo, scrittura. Saggi di storia dell'alfabetizzazione in Italia (sec. XV — XIX)* Milano, Angeli, 1991, p. 13–60; P. F. GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento italiano* (перевод на итальянский) Bari, Laterza, 1991; D. MARCHESINI, *Il bisogno di scrivere. Usi della scrittura nell'Italia moderna*, Bari, Laterza, 1992; A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello stato di Milano*, Bologna, Il Mulino, 1996; M. ROGGERO, *L'alfabeto conquistato. Apprendere e insegnare nell'Italia tra Sette e Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1999; M. R. PELIZZARI, *La penna e la zappa. Alfabetizzazione culture e generi di vita nel Mezzogiorno moderno*, Salerno, Laveglia, 2000.

² См.: R. A. GOLDTHWAITE, *Schools and Teachers of Commercial Arithmetic in Renaissance Florence*, «The Journal of European Economic History» 1 (1972) n. 2, p. 418–433; D. MARCHESINI, *Il bisogno di scrivere. Usi della scrittura nell'Italia moderna*, p. 16–32; M. ROGGERO, *L'alfabeto conquistato*, p. 77–108.

³ О публичном обучении «наемных» учителей, хотя и по отношению к довольно различным географическим областям, см.: J.-P. LOCATELLI, *L'enseignement primaire et les maitres d'école à la fin du XVII^e siècle dans le diocèse d'Auxerre*, «Revue d'histoire de l'Eglise de France» LVII (1971), p. 96–106; D. PESCIATINI, *Maestri, medici, cerusici nelle comunità rurali pisane nel XVII secolo*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Convegno internazionale di studi — Firenze, 26/30 giugno 1980, Firenze, Olschki, 1982, p. 121–145; R. NICODEMO, *Per uno studio sulla presenza del «mastro di scola» nei feudi meridionali tra Sei e Settecento attraverso gli «acta appretii»*, в книге: M. R. PELIZZARI (ed.) *Sulle vie della scrittura*, cit., p. 327–352; S. ADORNI-BRACCESI, *Maestri e scuole nella Repubblica di Lucca tra Riforma e Controriforma*, «Società e storia» IX (1986) n. 33, p. 559–594. Об этом типе школ существуют также ценные, хоть и редкие, иконографические свидетельства. Помимо прочего, это фреска Амброджо Лоренцетти *Результаты хорошего управления городом*, на которой сквозь широкое окно в форме арки виден учитель, дающий ученикам урок с высокой кафедры.

⁴ См.: С. М. CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa preindustriale*, Bologna, Il Mulino, 1974, p. 363–375.

⁵ См.: M. PELLEGRINI, *Le guerre d'Italia 1494–1530*, Bologna, Il Mulino, 2009. Об экономических эффектах войны в обществах «старого режима» см.: R. C. MÜLLER, *Effetti della guerra di Chioggia (1378–1381) sulla vita economica e sociale di Venezia*, «Ateneo veneto», XIX (1981), p. 27–41; D. W. JONES, *War and Economy in the Age of William III and Marlborough*,

Oxford, Blackwell, 1988; S. CAVACIUCCHI (ed.) *Gli aspetti economici della guerra in Europa, secc. XIV–XVIII*, Atti della XVI Settimana di studi: 4–9 maggio 1984, Prato, Istituto internazionale di storia economica F. Datini, 2000 (CD-ROM).

⁶ Cfr. G. FRAGNITO, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, в книге: M. ROSA (ed.) *Clero e società nell'Italia moderna*, Bari, Laterza, 1992, p. 115–205, а именно, p. 181–182; M. ROGGERO, *L'educazione delle classi dirigenti: il modello gesuitico*, в книге: N. TRANFAGLIA — M. FIRPO (edd.) *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Eta contemporanea*, Torino, UTET, 1986, vol. IV, p. 359–378, особенно p. 360.

⁷ Начиная с первого исследования о семинариях, которое Маурилио Гуаско опубликовал в середине 80-х гг. (M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, in *Storia d'Italia*, Annali, IX, Torino, Einaudi, 1986, p. 629–715) в течение последних десятилетий появилось множество работ, обогативших наше знание на эту тему. Среди них нужно упомянуть по крайней мере А. PROSPERI, *Educare gli educatori: il prete come professione intellettuale nell'Italia tridentina*, в сборнике: *Problèmes d'histoire de l'éducation*, Actes des séminaires organisés par l'École française de Rome et l'Università di Roma «La Sapienza» (janvier — mai 1985) Rome, École française de Rome, 1988, p. 123–140; С. FANTAPPIÈ, *Istituzioni ecclesiastiche e istruzione secondaria nell'Italia moderna: i seminari-collegi vescovili*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» XV (1989) p. 189–240; D. AMBRASI, *Seminario e clero a Napoli dalla nascita dell'istituzione alla fine del Settecento*, «Campania sacra» 15–17 (1984–1986), p. 7–95; R. MARTUCCI, «*De vita et honestate clericorum*». *La formazione del clero meridionale tra Sei e Settecento*, «Archivio storico italiano» 1986, p. 423–467; S. NEGRUZZO, «*Nella buona disciplina*». *Le regole del seminario di Novara dettate dal vescovo Giulio Maria Odescalchi nel 1656*, «Novarien» 1994, p. 4–77; G. PELLICCIA, *I seminari e i centri di formazione del prete romano nel Cinque e Seicento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma» 1988, p. 95–134; M. SANGALLI (ed.) *Chiesa chierici sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma, Herder, 2000; ID. (ed.) *Il seminario di Siena da arcivescovile a regionale 1614–1953 / 1953–2003*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003. На эту тему см. также исчерпывающий обзор X. TOSCANI, *Recenti studi sui seminari italiani in età moderna*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche» 7 (2000), p. 281–307.

⁸ См.: G. P. BRIZZI (ed.) *Il catechismo e la grammatica. I. Istruzione e controllo sociale nell'area emiliana e romagnola nel '700; II. Istituzioni scolastiche e riforme nell'area emiliana e romagnola nel '700*, Bologna, Il Mulino, 1985–1986.

⁹ См.: D. BALANI — M. ROGGERO, *La scuola in Italia dalla Controriforma al secolo dei Lumi*, cit., p. 17.

¹⁰ См.: G. ACHILLI, *Castellino da Castello e le scuole della dottrina cristiana*, «La scuola cattolica», LXIV (1936) p. 35–40; G. P. BRIZZI, *Strategie educative e istituzioni scolastiche della Controriforma*, cit., p. 904–907; X. TOSCANI, *Le «scuole della dottrina cristiana» come fattore di alfabetizzazione*, cit.; P. F. GRENDLER, *The Schools of Christian Doctrine in Sixteenth Century Italy*, «Church History» 53 (1984) n. 3, p. 319–331.

¹¹ См.: G. ANGELOZZI, *Le scuole degli ordini religiosi*, в книге: G. P. BRIZZI (ed.) *Il catechismo e la grammatica. II. Istituzioni scolastiche e riforme nell'area emiliana e romagnola nel '700*, cit., p. 13–76.

¹² Название «варнавиты» (Barnabiti) укоренилось лишь в последнее двадцатилетие XVI в. До того монахи именовались паулинами (Paolini) или гуасталлинами (Guastallini), в последнем случае — по имени графини Гуасталлы Людовики Торелли, благотельницы конгрегации. Засвидетельствовано и наименование Barnabini, образованное по аналогии

с названиями таких орденов, как Benedettini (бенедиктинцы), Certosini (картузианцы) и Сарруссини (капуцины; с другой стороны, также иезуиты — Gesuiti — поначалу часто обозначались словом Gesuini): см.: G. M. CAGNI, *I Barnabiti a Macerata (1622–1810, 1847–1862)*, «Barnabiti Studi» 20 (2003), p. 201–230, особенно p. 201 (примечание).

¹³ Об основателе варнавитов, кроме уже устаревших биографий А. М. ТЕРРА, *Vita del venerabile Antonio Maria Zaccaria fondatore della Congregazione de' Chierici regolari di san Paolo detti Barnabiti*, Napoli, Festa, 1855, и F. S. M. BIANCHI, *Breve vita del venerabile Antonio Maria Zaccaria fondatore della Congregazione dei Chierici regolari di san Paolo detti Barnabiti*, Napoli, s. n. t., 1872, см. ценный и поныне краткий очерк G. ВОФФИТО в книге: *Scrittori barnabiti o della Congregazione dei chierici regolari di san Paolo (1533–1933): biografia, bibliografia, iconografia*, Firenze, Olschki, 1937, vol. IV, p. 209–264. В качестве введений в изучение жизни и деятельности святого из Кремоны см., по крайней мере, следующие статьи: G. M. CAGNI, *Antonio Maria Zaccaria*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Universita Lateranense, 1962, vol. II, coll. 216–220, и особенно: p. PRODI, *Antonio Maria Zaccaria*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961, vol. III, p. 586–590.

¹⁴ Содержащее одобрение Климента VII *breve*, датированное 18 февраля 1533 г., можно прочитать в издании: *Bullarium Barnabiticum*, Roma, Tip. Salviucciana, 1853, p. 3–4.

¹⁵ Данные о численности конгрегации в этой начальной фазе истории взяты из работы А. М. ЕРВА, *Chierici regolari di san Paolo (Barnabiti)*, в книге G. PELLICCIA — G. ROCCA (edd.) *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Edizioni Paoline, 1975, vol. II, coll. 945–974, особенно таблица в столбце 974.

¹⁶ Относительно хронологии первых варнавитских монастырей см. работу М. М. REGAZZONI, *Un contributo allo studio della provincia piemontese — savoiarda dei Barnabiti (1608–1982)*, «Barnabiti Studi» 20 (2003) p. 239–329, особенно p. 242–244.

¹⁷ Соответствующий декрет частично приведен в работе М. М. REGAZZONI, *Un contributo allo studio della provincia piemontese — savoiarda dei Barnabiti (1608–1982)*, p. 239–240. Необходимо упомянуть, что, хотя пьемонтская и римская провинции были подчинены провинциальному настоятелю, ломбардская оставалась под управлением генерального настоятеля до 1623 г., поскольку Милан был в то время его резиденцией (см. там же, p. 245).

¹⁸ См. А. М. ЕРВА, *Chierici regolari di san Paolo (Barnabiti)*, col. 953; E. MERZAGORA, *Teatro barnabito del Settecento a Milano*, в книге: A. CASSETTA — G. ZANLONGHI (edd.) *Il teatro a Milano nel Settecento, vol. I, I contesti*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, p. 253–278, особенно p. 253. По поводу влияния переноса местопребывания настоятеля из Милана в Рим на архивное наследие конгрегации см.: M. SANGALLI, *Archivi memoria identita: per la storia della documentazione centrale di Barnabiti, Scolopi e Somaschi*, в книге M. C. GIANNINI — M. SANFILIPPO (edd.) *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi I. Fonti e problemi (secoli XVI–XIX)*, Viterbo, Sette città, 2007, p. 111–135, особенно p. 124.

¹⁹ О важности расположения монастырей вдоль основных путей сообщения см.: B. PELLEGRINO, *Istituzioni ecclesiastiche nel Mezzogiorno moderno*, Roma, Herder, 1993, p. 257; G. BRANCACCIO, *La geografia ecclesiastica*, в сборнике: *Storia del Mezzogiorno*, Napoli, Edizioni del Sole, 1991, IX, p. 233–276, особенно p. 258.

²⁰ См.: A. BIANCHI, *L'istruzione secondaria tra barocco ed età dei lumi. Il collegio di San Giovanni alle Vigne di Lodi e l'esperienza pedagogica dei Barnabiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

Книга Бьянки, имеющая в качестве предмета исследования один из наиболее престижных образовательных институтов конгрегации, представляет собой наиболее серьезное и строгое из недавних исследований о варнавидах.

²¹ О склонности иезуитов и театинцев располагать свои монастыри в районах главных городов см. соответственно: N. KAGAN, *Il latino nella Castiglia del XVII e del XVIII secolo*, «Rivista storica italiana», LXXXV (1973), p. 297–320, особенно p. 314, и R. RUSCONI, *Gli Ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, в книге: M. ROSA (ed.) *Clero e società nell'Italia moderna*, cit., p. 207–274, особенно p. 235.

²² См.: G. M. CAGNI, *Le Costituzioni di S. Antonio Maria Zaccaria. Parte II. Testo delle Costituzioni*, «Barnabiti Studi» 21 (2004) p. 282–374, особенно p. 304.

²³ См.: там же, p. 307.

²⁴ См.: O. M. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma, Desclée e C., 1913, p. 387–391.

²⁵ Этапы, через которые прошли варнавиты, принимая обязанность преподавания, рассмотрены в работах: F. DE VIVO, *Indirizzi pedagogici ed istituzioni educative di ordini e congregazioni religiose nei secoli XVI–XVII*, «Rassegna di pedagogia» XVI (1958) p. 263–285; XVII (1959) p. 22–57, особенно p. 22–29 и 255–262; XVIII (1960) p. 145–158, а также А. М. ЕРВА, *Le scuole e la tradizione pedagogica dei Barnabiti*, в книге: P. BRAIDO (ed.) *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, vol. I, sec. IV–XVII, Roma, LAS, 1981, p. 157–193, и наконец, в более кратком и обобщающем виде, в работе R. РИТТИТО, *L'educazione, una vocazione tardiva dei Barnabiti*, «Eco dei Barnabiti» 1 (2008), p. 37–40.

²⁶ Согласно Джузеппе М. Каньи, были и другие причины, удерживающие варнавитов от преподавания. Это, во-первых, трудность сочетать расписание учебных часов с хоровым чтением литургии часов, которое монахи должны были осуществлять по Уставу (книга II, гл. 5), а во-вторых, сопротивление монахов использованию телесных наказаний, в данную эпоху повсюду применявшихся как средство исправления, см.: G. M. CAGNI, *I Barnabiti a Macerata*, cit., p. 203. Почти излишне добавлять, что в Новое время применение телесных наказаний не только было весьма распространено в учебной практике, но и рекомендовано, хоть и с умеренностью, наиболее авторитетными педагогами. См.: S. ANTONIANO, *Tre libri dell'educatione christiana dei figliuoli*, Napoli, Roselli, 1707, p. 226–230.

²⁷ «К которым допускались бы мальчишки-миряне» (лат. — прим. переводчика). См.: F. DE VIVO, *Indirizzi pedagogici ed istituzioni educative di ordini e congregazioni religiose nei secoli XVI–XVII*, cit., p. 30. Редакцию Устава 1579 г. осуществила группа экспертов под руководством св. Карло Борромео. Работа длилась около десяти лет, а окончательно одобрил текст папа Григорий XIII буллой *Cum sicut accepimus* (1579), см.: R. BOSI (ed.) *Gli ordini religiosi. Storia e spiritualità*, vol. III, Fiesole, Nardini, 1997, p. 100.

²⁸ См.: A. BIANCHI, *Le scuole Arcimboldi a Milano nel XVII secolo: professori, studenti, cultura scolastica*, «Barnabiti Studi» 19 (2002), p. 55–78.

²⁹ См.: A. BIANCHI, *L'istruzione secondaria tra barocco ed età dei lumi*, cit., p. 75.

³⁰ См.: A. BIANCHI, *Congregazioni religiose e impegno educativo nello Stato di Milano tra '500 e '600*, в книге: P. PISSAVINO — G. SIGNOROTTO (edd.) *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola 1554/1659*. Convegno internazionale — Pavia 17–21 settembre 1991, Roma, Bulzoni 1995, II, p. 765–809, особенно p. 789.

³¹ См.: F. DE VIVO, *Indirizzi pedagogici ed istituzioni educative di ordini e congregazioni religiose nei secoli XVI–XVII*, cit., p. 32–34.

³² См.: *Exterarum scholarum disciplina apud Clericos Regulares s. Pauli*, Mediolani, Ex Typographia Francisci Vigoni, 1666.

³³ См.: А. BIANCHI, *L'istruzione secondaria tra barocco ed età dei lumi*, cit., p. 69–74.

³⁴ См.: *ivi*, p. 74–100.

³⁵ В только что ушедшем столетии был осуществлен ряд изданий *Ratio studiorum*, что свидетельствует о постоянном интересе к педагогической традиции ордена, основанного Игнатием Лойолой. Среди этих публикаций отметим следующие: М. BARBERA (ed.) *La Ratio Studiorum e la parte quarta delle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Padova, CEDAM, 1942; М. SALOMONE (ed.) *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu. L'ordinamento scolastico dei collegi dei Gesuiti*, Milano, Feltrinelli, 1979; А. BIANCHI (ed.) *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu. Ordinamento degli studi della Compagnia di Gesù*, Milano, Rizzoli, 2002.

³⁶ Социально-элитарный характер студентов иезуитских коллегий особенно подчеркивается в историографии недавнего времени, см., например: G. P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna, Il Mulino, 1976.

³⁷ Об успехе грамматики Альвареса см.: А. MERCURIO, *La grammatica latina in uso presso le scuole dei gesuiti nel Cinquecento*, «Educare» XI (1960) p. 5–13; 100–107; Е. SPRINGHETTI, *Storia e fortuna della grammatica di Emmanuele Alvares s. j.*, «Humanitas» [Coimbra] XIII–XIV (1961–62) p. 283–304; G. ANGELOZZI, *Le scuole dei Gesuiti: l'organizzazione didattica, le scuole e i maestri*, в сборнике: G. P. BRIZZI (ed.) *Istituzioni scolastiche e organizzazione dell'insegnamento nei domini estensi nel XVIII secolo*, «Contributi» VI (1982), nn. 11–12, p. 11–51, особенно p. 26; R. BALLERINI, *Alla ricerca di un nuovo metodo: il corso grammaticale nel secolo dei Lumi*, в книге: G. P. BRIZZI (ed.) *Il catechismo e la grammatica. I. Istruzione e controllo sociale nell'area emiliana e romagnola nel '700*, cit., p. 225 — 285, особенно p. 229–232; С. SALMINI, *Libri di testo tra antico regime e Restaurazione*, «Ricerche di storia sociale e religiosa» XXI (1992) n. 41, p. 145–155, особенно p. 147–148. Список многочисленных изданий этого труда см. в издании: С. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, Schepens-Picard, 1890, vol. I, coll. 223–249.

³⁸ См.: А. BIANCHI, *L'istruzione secondaria tra barocco ed età dei lumi*, cit., p. 78. По поводу биографии Галло см.: G. VOFFITO, *Scrittori barnabiti o della Congregazione dei chierici regolari di san Paolo (1533–1933): biografia, bibliografia, iconografia*, cit., vol. II, p. 117–119.

³⁹ Мы ссылаемся на пособия *Metodo antico per apprendere la lingua latina scritto in italiano ad uso delle scuole de' Chierici Regolari* отца Паоло Онофрио Бранды (первый раз издано в Милане в 1758) и *Grammatica della lingua latina* Сальваторе Кортичелли — это последнее, изданное в Болонье в 1770 г., перепечатывалось в течение всего XIX в., см.: Соответственно: L. M. CHAUDON, *Nuovo dizionario storico, ovvero istoria in compendio di tutti gli uomini che si sono renduti celebri per talenti, virtù, sceleratezze, errori, &c. dal principio del mondo sino a' nostri giorni* (итальянский перевод), Napoli, Morelli, 1791, t. IV, p. 399–400, и G. VOFFITO, *Scrittori barnabiti o della Congregazione dei chierici regolari di san Paolo (1533–1933): biografia, bibliografia, iconografia*, cit., vol. I, p. 534–546.

⁴⁰ См.: А. BIANCHI, *L'istruzione secondaria tra barocco ed età dei lumi*, cit., p. 49–66, именно этому труду в дальнейшем следуем в своих наблюдениях.

⁴¹ О качествах и характеристике учебного персонала в коллегиях Общества Иисуса см.: М. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Lainez. L'azione*, Roma, La Civiltà cattolica, 1974,

р. 445–458; G. ANGELOZZI, *Le scuole dei Gesuiti: l'organizzazione didattica, le scuole e i maestri*, cit. Относительно практики, описанной в тексте, в коллегиях французского региона см.: A. DEMOUSTIER, *Les catalogues du personnel de la province de Lyon en 1587, 1606 et 1636*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XLII (1973) p. 3–105; XLIII (1974) p. 3–84, особенно р. 67–72.

⁴² Относительно личности основателя сомасков (чьё имя агиографическая традиция нередко искажала в «Эмилиани» с замаскированной целью облагородить его происхождение, связав его с римским родом Эмилиев) отметим некоторые из наиболее известных биографий, вышедших в XX в.: B. SEGALLA, *San Girolamo Emiliani: educatore della gioventù*, Roma, Campitelli, 1928; G. M. RINALDI, *San Girolamo Emiliani, padre degli orfani*, Alba, Pia Societa San Paolo, 1930; L. ZAMBARELLI, *Un eroe della patria e di Dio: san Girolamo Emiliani*, Roma, Sansaini, 1930; L. DE CAMILLIS, *San Girolamo Emiliani padre degli orfani*, Roma, Pia Societa San Paolo, 1937; S. RAVIOLO, *San Girolamo Emiliani*, Milano, Perinetti Casoni, 1946; M. VACCA, *San Girolamo Emiliani padre degli orfani*, Somasca, s. n. t., [1967]; J. CRISTORNE, *Padre dei poveri: profilo di san Girolamo Emiliani fondatore dei Somaschi*, (перевод на итальянский), Torino, Gribaudi, 1974; G. BONACINA, *Un veneziano a Como: san Girolamo Miani e l'attività caritativa dei Somaschi nel primo Cinquecento*, Como, Gallio, 1986; C. PELLEGRINI, *San Girolamo Emiliani*, Somasca, Santuario di san Girolamo, 1990; B. LAVATELLI, *Alla ricerca dei figli del re, san Girolamo Emiliani: padre degli orfani e dei poveri*, Siena, Cantagalli, 1994. Введением в биографию венецианского святого могут служить статьи N. DEL RE, *Girolamo Miani*, в книге *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, 1965, vol. VI, coll. 1143 — 1148, и F. CRUCITTI, *Girolamo Miani*, в книге: *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2001, vol. LVI, p. 564 — 570.

⁴³ Ср. M. TENTORIO, *I Somaschi*, в книге: M. ESCOBAR (ed.) *Ordini e Congregazioni religiose*, Torino, S. E. I., 1952, vol. I, p. 609–630; G. B. PIGATO, *Somaschi*, в книге *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, 1953, vol. XI, coll. 952–954; p. BIANCHINI, *Chierici regolari somaschi*, в книге: G. PELLICCIA — G. ROCCA (edd.) *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, cit., vol. II (1975), coll. 975–978.

⁴⁴ Кризис двадцатых годов имел европейский масштаб, см.: E. LE ROY LADURIE, *I contadini di Linguadoca* (перевод на итальянский), Bari, Laterza, 1984, p. 173–182, и B. GERЕМЕК, *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa* (перевод на итальянский), Bari, Laterza, 1986: здесь на с. 135–142 рассматриваются результаты кризиса конкретно в Венецианской республике.

⁴⁵ По поводу реконструкции деятельности, развернутой Миани в Венеции см.: B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia 1500–1620* (перевод на итальянский), Roma, Il Veltro, 1982, vol. I, p. 278–282. О присутствии святого в других городах венецианско-ломбардского региона см.: E. SORNAGA, *Quattro secoli e mezzo di storia sull'area della caserma «Montelungo». Le opere di Girolamo Miani a Bergamo*, «Atti dell'Ateneo di Scienze, Lettere e Arti di Bergamo» 43 (1982–1983), p. 203–238; E. CAMOZZI, *Le istituzioni monastiche e religiose a Bergamo nel Seicento. Contributi alla storia della soppressione innocenziana nella Repubblica Veneta*, «Bergomum» 75 (1981), p. 41–47; A. M. STOPPIGLIA, *Relazione circa il luogo de' poveri orfanelli governato da Padri Somaschi in Bergamo*, «Rivista della Congregazione Somasca» 5 (1928), p. 27–278; G. BONACINA, *L'Opera delle Convertite di Bergamo dalla fondazione al 1550*, «Somascha» 17 (1992), p. 59–78; A. BIANCHI, *Carità ed*

istruzione nell'assistenza agli orfani tra XVI e XVII secolo: gli orfanotrofi dei Somaschi, в книге: D. ZARDIN (ed.) *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Milano, Jaca Book, 1995, p. 71 - 100.

⁴⁶ См.: C. PELLEGRINI, *San Girolamo Miani e i Somaschi*, в книге: p. BRAIDO (ed.) *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, cit., vol. I, p. 45–74, и особенно p. 79.

⁴⁷ См.: L. MASCILLI MIGLIORINI (ed.) *I Somaschi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, p. 12.

⁴⁸ См.: там же, p. 11.

⁴⁹ См.: там же, p. 13 и 57п.

⁵⁰ См.: G. B. PIGATO, *Somaschi*, cit., col. 953. Высокая смертность в конгрегации из-за этого трагического события могла бы косвенно свидетельствовать о принятии сомасками на себя заботы о больных чумой. В то же время, такая смертность документирована и в отношении других монашеских орденов, см.: DONATO DA S. GIOVANNI IN PERSICETO, *I Cappuccini e la peste a Bologna nel 1630*, Faenza, F.lli Lega, 1937; M. VANTI, *I Camilliani, il Manzoni e la peste del 1630*, Milano, L'apostolato camilliano, 1930; ID., *I Ministri degli Infermi nella peste del 1630 in Italia*, Roma, s. n. t., 1944.

⁵¹ См.: L. MASCILLI MIGLIORINI (ed.) *I Somaschi*, cit., p. 14.

⁵² См.: E. BOAGA, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1971, p. 27–29.

⁵³ См.: L. MASCILLI MIGLIORINI (ed.) *I Somaschi*, cit.; на этой работе в значительной мере основывается наша реконструкция. По поводу географического распространения обителей конгрегации см. также краткое по объему, но детальное эссе М. TENTORIO, *Distribuzione delle sedi dell'Ordine dei padri Somaschi nel mondo dalle origini ad oggi*, «Annali di ricerche e studi di geografia» VII, maggio — agosto 1951, p. 29–35.

⁵⁴ См.: E. BOAGA, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, cit., p. 150. Под «гранджей» понимается монашеский дом, не образующий формально монастырь, обычно имеющий функцию обеспечения ночлегов путешествующих монахов или охраны земельной собственности: см.: E. BOAGA, *Aspetti e problemi degli ordini e congregazioni religiose nei secoli XVII e XVIII*, в сборнике: *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Atti del V convegno di aggiornamento (Bologna, 3–7 settembre 1979) Napoli, Edizioni Dehoniane, 1982, p. 91–135, особенно p. 103.

⁵⁵ Исследования имущества монашеского клира в последнее время сильно выросли количественно и качественно. См., в частности: F. LANDI (ed.) *Accumulation and Dissolution of Large Estates of the Regular Clergy in Early Modern Europe*, Twelfth International Economic History Congress, Madrid 24–28 August 1998, Rimini, Guaraldi, 1999; ID. (ed.) *Confische e sviluppo capitalistico. I grandi patrimoni del clero regolare in età moderna in Europa e nel Continente Americano*, Milano, Angeli, 2004; A. PASTORE — M. GARBELLOTTI (edd.) *L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV–XVIII)* Bologna, Il Mulino, 2001; U. DOVERE (ed.) *Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento. Possesso, uso, immagine*, Atti del XIII Convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Aosta, 9–13 settembre 2003, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004.

⁵⁶ Относительно данных о структуре имущества отдельных провинций см. L. MASCILLI MIGLIORINI (ed.), *I Somaschi*, cit., p. 14ss. История основания коллегии в Казале-Монферрато частично воспроизведена в работе: D. BALANI — M. ROGGERO, *La scuola in Italia dalla Controriforma al secolo dei Lumi*, cit., p. 64–65.

⁵⁷ См.: А. BIANCHI, *Carità ed istruzione nell'assistenza agli orfani tra XVI e XVII secolo: gli orfanotrofi dei Somaschi*, cit., p. 77–78.

⁵⁸ См.: L. MASCILLI MIGLIORINI (ed.), *I Somaschi*, cit., p. 17.

⁵⁹ См. там же, соответственно p. 32 и 38.

⁶⁰ См.: А. BIANCHI, *Carità ed istruzione nell'assistenza agli orfani tra XVI e XVII secolo: gli orfanotrofi dei Somaschi*, cit., p. 79 и 92–95.

⁶¹ Условия допуска в приюты были следующие: сирота должен «быть рожден отцом и матерью честным образом, [...] не быть не калекой, не слепым, не иметь других подобных телесных дефектов, которые делали бы его неспособным овладеть механическими искусствами, которым его нужно учить, [...] не должен быть моложе семи или старше тринадцати лет»: см. *Ordini per educare li poveri orfanelli conforme si governano dalli R. R. Padri della Compagnia di Somasca*, Milano, Nella Stampa Archiepiscopale, 1620.

⁶² О типологии и функционировании заведений, приспособленных для заботы о покинутых детях см.: *Enfance abandonnée et société en Europe, XIV^e–XX^e siècle*, Actes du colloque international organisé par la Società italiana di demografia storica, la Société de démographie historique, l'École des hautes études en science sociales, l'École française de Rome, le Dipartimento di scienze demografiche (Università di Roma — La Sapienza), le Dipartimento statistico (università di Firenze) Rome 30 et 31 janvier, 1987, Rome, École française de Rome, 1991.

⁶³ См.: F. DE VIVO, *Indirizzi pedagogici ed istituzioni educative di ordini e congregazioni religiose nei secoli XVI–XVII*, cit. p. 271.

⁶⁴ Об обязанностях уполномоченного см.: С. PELLEGRINI, *San Girolamo Miani e i Somaschi*, cit., p. 64–66. Забота о гигиене и телесном здоровье сирот особенно беспокоила Миани. Достаточно вспомнить, что одно из семи сохранившихся писем святого полностью посвящено тому, чтобы объяснить собрату составление рецепта для лечения глазной болезни: см. там же, p. 58.

⁶⁵ См.: G. BRUSA, *I catechismi di fra Reginaldo o. p.*, «Somascha», 1(1976), p. 64–72, V. GARCHA, *Elementos bublicos en la primera parte del catecismo de fray Reginaldo*, «Somascha», 9(1984), p. 121–141; А. BIANCHI, *Carità ed istruzione nell'assistenza agli orfani tra XVI e XVII secolo: gli orfanotrofi dei Somaschi*, cit., p. 82.

⁶⁶ См.: *Ordini per educare li poveri orfanelli conforme si governano dalli R. R. Padri della Compagnia di Somasca*, cit., p. 18.

⁶⁷ Per un quadro delle concezioni assistenziali verso i poveri, che presero piede a partire dagli inizi del secolo XVI, cfr. В. GERЕМЕК, *Il pauperismo nell'età preindustriale*, в книге: *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1973, V. 1, p. 667–698; ID., *La pietà e la forza*, *Storia della miseria e della carità in Europa*, cit.; G. SCARABELLO, *Pauperismo, criminalità e istituzioni repressive*, в книге: N. TRANFAGLIA — M. FIRPO (edd.) *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, cit., III, p. 113–132; В. PULLAN, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV–XVII)*, в книге: *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1978, Annali, I, p. 981–1047; L. GHEZA FABBRI, *Lavoro coatto e lavoro obbligato all'origine dell'età moderna: il caso di Bologna nel '500 e '600*, «Economia e storia» 3(1982), p. 323–339.

⁶⁸ Исходная формулировка этой фразы — 2 Фес 3, 10. Речь идет, естественно, о довольно коварном использовании Писания, поскольку легко обнаружить в Библии фразы, которые призывают давать милостыню безотносительно к личности получателя (то есть не исследуя, способен или неспособен он трудиться). Продолжая тему натяжек в применении предписания Павла уместно напомнить, что оно использовалось в СССР как пропагандистское

средство в поддержку производительных усилий второй пятилетки и даже было включено в Конституцию 1936 г., статья 12 которой гласила: «Труд в СССР является обязанностью и делом чести каждого способного к труду гражданина по принципу: “кто не работает, тот не ест”»: см. веб-сайт <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1936.htm#1> [в оригинале автор цитирует сайт с итальянским переводом Конституции СССР www.pml.i.it/costituzioneursscapitoloprimo.htm].

⁶⁹ См.: С. PELLEGRINI, *I primi quarant'anni dei Somaschi a Pavia*, «Somascha» 2 (1977), p. 65–141; ID., *San Girolamo Miani e i Somaschi*, cit., p. 73. Об образовательной деятельности, осуществлявшейся сомасками в этом ломбардском городе см.: S. NEGRUZZO, *La formazione teologica e il sistema delle scuole nella Pavia spagnola*, «Archivio storico lombardo» CXXI (1995), p. 49–101

⁷⁰ Несмотря на постепенное расширение пастырских целей ордена, образ основателя оставался по большей части связан с его деятельностью помощи сиротам и обездоленным. По этому поводу см. похвальное слово в форме сонета, написанное Джузеппе Парини (поэтом, зачастую не столь уж мягким по отношению к регулярным клирикам): «Quante volte al Mian farai ritorno / non udrai chiuder porta o latrar cane, / sien pur le vesti che tu hai d'intorno / e le parole tue diverse e strane. / Ma con pronto soccorso a le tue brame / egli offrirà la sua povera mensa, / e vorrà parte aver ne la tua fame. / Però che tutti con affetto eguale / sa gli uomini abbracciar quell'alma immensa; / e fa suo cittadino ogni mortale»: см.: F. REINA (ed.) *Opere di Giuseppe Parini*, Milano, Dalla Società tipografica de' classici italiani, 1825, p. 277. [Дословный перевод: «Сколько бы раз ты не возвращался к Миани, ты не услышишь ни звука запирающейся двери, ни собачьего лая, будь даже одежды, которые ты носишь, и слова твои чужими и странными. Но готовый помочь твоей жажде, он предоставит тебе свой бедный стол и захочет разделить с тобой твой голод. Однако эта безмерная душа умеет охватить одной и той же любовью всех людей и делает своими согражданами всех смертных».]

⁷¹ См.: А. ВΙΑНЧИ, *L'istruzione secondaria tra barocco ed età dei lumi*, cit., p. 80.

⁷² Первое издание *Methodus* с параллельным итальянским переводом священника Федерико Беккариа содержится в приложении к книге: D. CORZUOL, *Scuole normali e studio della retorica nella Lombardia austriaca del Settecento. Francesco Soave figura di mediatore tra area italiana e area tedesca*, Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 2007, p. 108–119. Я благодарен доктору Корцуоль, предоставившей один экземпляр этой книги в мое распоряжение.

⁷³ См.: D. CORZUOL, *Scuole normali e studio della retorica nella Lombardia austriaca del Settecento*, cit., p. 108.

⁷⁴ См. там же, p. 113.

⁷⁵ См.: L. PICANYOL, *Brevis conspectus historico-statisticus ordinis Scholarum Piarum*, Romae, Apud Curiam Generalitiam, 1932; ID., *Le Scuole Pie. Origine. Spirito. Attività. Storia*, «L'eco dei nostri centenari», n. 13–14 (1949), p. 15–86; ID., *Chierici regolari poveri della Madre di Dio delle Scuole Pie*, в: *Enciclopedia Cattolica*, cit., 1949, III, coll. 1438 — 1441; ID., *Lezioni di storia scolopica. X. XI. XII.*, «Rassegna di storia e di bibliografia scolopica», XVI(1950), p. 13–22; XVII(1951), p. 10 - 20 e 21–28; С. VILÁ PALÁ, *Síntesis de la historia de la Orden de las Escuelas Pias*, в сборнике: *Escuelas Pias. Ser e historia*, Salamanca, Ediciones Calasancias, 1978, p. 35–51; G. AUSENDA, *Chierici regolari poveri della Madre di Dio delle Scuole Pie*, в книге: G. PELLICCIA — G. ROCCA (edd.) *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, cit., vol. II, coll. 927–945; P. F. GRENDLER, *The Piarists of the Pious Schools* в книге: R. L. DE MOLEN (ed.) *Religious*

Orders of the Catholic Reformation in Honor of John C. Olin on his Seventy-Fifth Birthday, New York, Fordham University Press, 1994, pp. 253–278; M. ROSA, *Spiritualità mistica e insegnamento popolare. L'Oratorio e le Scuole Pie*, в книге: G. DE ROSA — T. GREGORY — A. VAUCHEZ (edd.) *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'età moderna*, Bari, Laterza, 1994, p. 271–302.

⁷⁶ О Каласансе см., главным образом, обзор: V. FAUBELL ZAPATA, *La bibliografía actual sobre San José de Calasanz*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche» 4 (1997), p. 305–317. Среди биографий, появившихся в последние десятилетия, укажем следующие: С. ВАУ, *Biografía crítica de San José de Calasanz*, Madrid, Editorial Bibliográfica, 1949; ID., *San José de Calasanz*, Salamanca, s. n. t., 1967; G. SANTHA, *San José de Calasanz. Su obra. Escritos*, Madrid, B. A. C., 1956, а прежде всего, — S. GINER GUERRI, *San José de Calasanz. Maestro y fundador*, Madrid, B. A. C., 1992.

⁷⁷ По поводу картины общественного образования в Риме в XVI–XVII вв. см.: G. PELLICCIA, *La scuola primaria a Roma dal secolo XVI al XIX. L'istruzione popolare e la catechesi dei fanciulli nell'ambito della parrocchia e dello «Studium Urbis» da Leone X a Leone XII. 1513–1829*, Roma. Edizioni dell'Ateneo, 1985; С. SCHIAVONI, *Appunti e suggerimenti per una storia della scuola a Roma nel 1600*, «I problemi della pedagogia» XVI (1970) p. 1001–1073.

⁷⁸ См.: G. AUSENDA, *La pedagogia calasanziana*, в книге р. BRAIDO (ed.) *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, cit., p. 325–396. Стоит добавить, что в этом палаццо — окончательном местонахождении школы, основанной Каласансом, — до сих пор пребывает руководство ордена.

⁷⁹ См.: С. VILÁ PALÁ, *En torno a la union de las Escuelas Pias con los p. de Luca*, «Archivum Scholarum Piarum» III (1979) n. 6, p. 197–244.

⁸⁰ См.: С. VILÁ PALÁ, *Síntesis de la historia de la Orden de las Escuelas Pias*, cit., p. 36.

⁸¹ См.: L. PICANYOL, *L'espansione scolopica nel mondo durante trecento anni*, «L'eco dei nostri centenari», n. 11–12 (1948), p. 66–70; G. AUSENDA, *Chierici regolari poveri della Madre di Dio delle Scuole Pie*, cit., coll. 929–930. Краткую историю всех резиденций, упомянутых в тексте, см. в соответствующих статьях в книге *Diccionario Enciclopedico Escolapio*, vol. 1, Madrid — Salamanca, Publicaciones ICCE — Ediciones Calasancias, 1983. Среди упомянутых обитателей лишь в той, что находится в Кампи, сколопы постоянно находились вплоть до настоящего времени, см.: L. PICANYOL, *Memorie storiche della casa di Campi*, «Bollettino del santuario di S. Pompilio Maria Pirrotti» XXII (1942) nn. 1–6; 8–9; XXIII (1943) nn. 1; 2; 4; 6; XXIV (1946) nn. 1; 4; XXV (1947) nn. 6; 8; XXVI (1948) nn. 2; 4; 6; 12; XXVII (1949) nn. 2; 4; M. GAUDIUSO, *Gli Scolopi a Campi. (Note sullo sviluppo dalla fondazione al sec. XIX)*, в издании: С. МАЦИ (ed.) *Campi e il Salento. Storia. Letteratura. Arte*, «Ricerche e studi in Terra d'Otranto» VI (1993) p. 405–560. Образовательная деятельность сколопов в апулийском городке в недавнее время была упомянута свидетелем, которого определенно нельзя заподозрить в симпатиях к клиру, — Кармело Бене, см.: С. BENE, *Sono apparso alla Madonna*, Milano, Mondadori, 1984, p. 13.

⁸² См. *Atti dei capitoli generali celebrati in Roma negli anni 1637 e 1641*, «Archivum Scholarum Piarum» XIII (1954) p. 31–79, особенно p. 56.

⁸³ См.: G. AUSENDA, *Chierici regolari poveri della Madre di Dio delle Scuole Pie*, cit., col. 930.

⁸⁴ См.: А. TANTURRI, *Gli scolopi nel Mezzogiorno d'Italia in età moderna*, «Archivum Scholarum Piarum» 25 (2001) n. 50 (весь номер включает данную монографию), p. 76.

⁸⁵ По поводу реконструкции всех перипетий, предшествовавших обвинению «сколопов-

галилеян» перед Священной Канцелярией см.: L. PICANYOL, *Le Scuole Pie e Galileo Galilei*, «Rassegna di storia e bibliografia scolopica», XI-XII (1942), весь номер включает данную монографию; S. GINER GUERRI, *San José de Calasanz. Maestro y fundador*, cit., p. 921–1114.

⁸⁶ См.: G. SANTHA, *L'opera delle Scuole Pie e le cause della loro riduzione sotto Innocenzo X*, Monumenta Historica Scholarum Piarum, Romae, Apud Curiam Generalitiam, 1989.

⁸⁷ Эта точка зрения вкратце представлена, хоть и с целью ее опровержения, в небольшом произведении Томмазо Кампанеллы *Liber apologeticus contra impugnantes institutum Scholarum Piarum* (*Апологетическая книга против нападающих на орден благочестивых школ*). Сочиненное, вероятно, в 1631–1632 гг. и оставшееся неизданным, это произведение было обнаружено Леодегаро Пиканьолом в архиве сколопов в Каркаре и опубликовано отдельными выпусками в журнале «Ephemerides Calasancianae» (1932) № 4, 5, 6. В дальнейшем тот же Пиканьол снова издал это произведение в приложении к своей работе *Le Scuole Pie e Galileo Galilei*, cit., p. 229–239. Перевод на испанский язык можно прочесть в приложении к работе: G. SANTHA, *San José de Calasanz*, cit. p. 721–739. Английский перевод с обширным предисловием, имеющий то достоинство, что распутывает многочисленные синтаксически запутанные места оригинала, см.: K. JENSEN — A. K. LIEBREICH (edd.) *Liber apologeticus contra impugnantes institutum Scholarum Piarum*, «Archivum Scholarum Piarum» VIII (1984) n. 15, p. 29–76. По поводу отношений доминиканского философа и сколопов см.: G. CALT, *Campanella e gli Scolopi. A proposito dell' «Apologia delle Scuole Pie»*, «Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», serie sesta, XI (1935), p. 403–427; ID., *Campanella e gli Scolopi*, «La voce del Calasanzio» VIII (1935), p. 9–12; L. PICANYOL, *Le Scuole Pie e Galileo Galilei*, cit., p. 40–49; C. VILÁ PALÁ, ¿*Influencia de Campanella en la pedagogia calasancia?*, «Suplemento de Revista Calasancia», I (1959), pp.7/45; [G. AUSENDA], *L'umile presenza delle Scuole Pie nella vicenda umana di Tommaso Campanella*, «Ricerche» II (1982), n. 3, p. 147–169.

⁸⁸ См.: M. BUCCIANTINI, *Eredità galileiana e politica culturale medicea: il caso degli Scolopi*, «Studi storici» 30 (1989) p. 379–399; M. ROSA, *Spiritualità mistica e insegnamento popolare. L'Oratorio e le Scuole Pie*, cit.

⁸⁹ Об институциональной прочности обителей в германском регионе в десятилетие сокращения см.: G. L. MONCALLERO, *La fondazione delle scuole degli Scolopi nell'Europa centrale al tempo della Controriforma*, Alba, Edizioni Domenicane, 1972, p. 88. По поводу тщательной реконструкции событий, приведших к реставрации конгрегации см.: G. SANTHA, *La fidelidad a Calasanz: el p. Juan García del Castillo, segundo general de las Escuelas Pias*, Salamanca, Ediciones Calasancias, 1982, p. 37–54. По поводу восстановления ордена см.: ID., *El p. Cosme Chiara, cuarto general de las Escuelas Pias (1665–1671). Paciente restaurador de la Orden*, Salamanca, Ediciones Calasancias, 1983, p. 18–26.

⁹⁰ Масштаб человеческих потерь в ордене за десятилетие сокращения оценивается по-разному. Согласно работе G. AUSENDA, *Chierici regolari poveri della Madre di Dio delle Scuole Pie*, cit., col. 930, которой следует P. F. GRENDLER, *The Piarists of the Pious Schools*, cit., p. 270, число монахов, покинувших орден, составляло 200. Более существенны потери согласно С. VILÁ PALÁ, *Síntesis de la historia de la Orden de las Escuelas Pias*, cit., p. 40: из 490 монахов в 1646 г. через десять лет осталось немногим более 200. Согласно анонимной работе *Statistica delle Scuole Pie nell'anno 1646, in cui vennero sopprese*, «Revista Calasancia» XIV(1927) p. 123–128, а именно p. 125–126, число сколопов за десятилетие сократилось примерно от 500 до 150.

⁹¹ См.: А. TANTURRI, *Gli scolopi nel Mezzogiorno d'Italia in età moderna*, cit., p. 29.

⁹² См.: С. VILÁ PALÁ, *Síntesis de la historia de la Orden de las Escuelas Pias*, cit., p. 41.

⁹³ См. там же, p. 42.

⁹⁴ См.: G. AUSENDA, *Apostolado extraescolar en la tradicion escolapia*, Salamanca, Ediciones Calasancias, 1983.

⁹⁵ Относительно текста *Краткого сообщения* см. «Archivum Scholarum Piarum» III (1938) p. 44–51 и, в более недавнее время, О. TOSTI, *Alle sorgenti: riscoperta del carisma del Calasanzio. Luci per le Scuole Pie di oggi e domani*, «Archivum Scholarum Piarum» XVI (1992) n. 32, p. 1–93, особенно, p. 49–53. Переводы на испанский — G. Santha, *San José de Calasanz*, cit., p. 746–751 и V. FAUBELL ZARATA, *Antologia pedagógica calasancia*, Salamanca, Universidad pontificia de Salamanca, 1988, p. 61–66. Относительно датировки этого документа Пиканьол, которому следует Шанта, указывает 1610 г., но Северино Хинер Герри замечает, что семьсот учеников было уже в 1602 г. и что, с другой стороны, некоторые места в тексте подразумевают общинную жизнь, установленную среди сколопов в сентябре 1604 г. Поэтому документ, по всей вероятности, восходит к 1604–1605 гг.: см.: S. GINER GUERRI, *San José de Calasanz*, cit., p. 428n.

⁹⁶ См. G. P. BRIZZI, *Riforme scolastiche e domanda di istruzione*, in ID., *Istituzioni scolastiche e organizzazione dell'insegnamento nei domini estensi nel XVIII secolo*, cit., p. 53–98, особенно p. 66 и 82; С. MARAZZINI, *Per lo studio dell'educazione linguistica nella scuola italiana prima dell'Unita*, «Rivista italiana di dialettologia», IX (1985), p. 69–88, особенно примечание 14 (p. 85). Согласно свидетельству Витторио Альфьери, использование обратной нумерации классов было в ходу в савойском Пьемонте еще в XVIII в., см.: V. ALFIERI, *Vita*, Milano, Rizzoli, 1987, p. 67–68 и 322.

⁹⁷ Весьма вероятно, что этот последний текст может быть отождествлен со *Сборником легенд о некоторых святых девах* (*Leggendario di alcune sante vergini*), использовавшимся в римских начальных школах в XVIII в.: см.: E. VACCARO, *I libri di testo nelle scuole dello stato pontificio durante il secolo XVIII*, «Accademie e biblioteche d'Italia», XLVII (1979) p. 357–369, а именно, p. 363. Более длинное заглавие звучит как *Сборник легенд о некоторых святых девах, желавших умереть за Иисуса Христа и за сохранение святой веры и девственности*, см.: *Leggendario di alcune sante vergini, le quali vollero morire per Gesù Cristo e per mantenere la santa fede e la verginità*, Roma, Giunchi, 1794.

* Т. е. арифметика — прим. ред.

⁹⁹ Редактирование двух документов было длительным и трудоемким. Фактически с 1628 г. Каласанс дал задание священнику Джакомо Грациани составить их первый набросок. Также по приказу Каласанса священник Антонио М. Витали подготовил их новую редакцию, чтобы предложить ее генеральному капитулу 1641 г. В дальнейшем, тем не менее, участники капитула не рассмотрели текст, передав генеральному настоятелю и его помощникам задачу составить окончательную версию в течение трех месяцев. Поскольку из-за известных перипетий, ударивших по ордену в сороковые годы, вопрос был отложен, лишь в 1665 г. генеральный капитул одобрил латинский текст этих документов. По поводу реконструкции этих событий см.: О. TOSTI, *Dichiarazioni circa le nostre Costituzioni, Regole e Riti comuni*, «Archivum Scholarum Piarum» XIV (1990) n. 27, p. 1–80. Текст, одобренный генеральным капитулом 1665 г., можно видеть в книге *Constitutiones Religionis Clericorum regularium pauperum Matris Dei Scholarum Piarum cum notis et additionibus ex litteris apostolicis et decretis Capitulorum generalium*, Romae, Zempel, 1781, p. 279 ss. (Правила) и 318 ss. (Общие обряды).

¹⁰⁰ По поводу сравнения с программами, предусмотренными в грамматическом курсе *Ratio* иезуитов см.: М. BARBERA (ed.) *La Ratio Studiorum e la parte quarta delle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, cit., p. 174, nota 2.

¹⁰¹ См.: там же, p. 56.

¹⁰² Текст *Ratio Studiorum* 1694 г. опубликован в *Constitutiones Religionis Clericorum regularium pauperum Matris Dei Scholarum Piarum*, cit., p. 164 ss. В этом издании *Constitutiones*, восходящем к 1781 г., *Ratio* называется *Methodus seu Ratio studiorum pro exteris a Capitulo generali 1694 instituta*. В действительности в 1694 г. не было генерального капитула: капитул 1692 г. дал генеральному настоятелю Фочи задание подготовить данный текст, который был завершен, насколько можно понять, в 1694 г.

¹⁰³ По этому поводу см.: S. GUARRACINO, *Guida alla storiografia e didattica della storia*, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 26. Маргинальная роль, отведенная истории в иезуитских коллегиях, является наследием гораздо более давней традиции, см.: F. СНАВОД, *Lezioni di metodo storico* (ed. L. FIRPO), Bari, Laterza, 1985, p. 9–15.

¹⁰⁴ По поводу закрытости иезуитской дидактической модели в XVIII в. см.: М. ROGGERO, *La crisi di un modello culturale: i gesuiti nello stato sabaudo tra Sei e Settecento*, в сборнике: G. P. BRIZZI (ed.), *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981, p. 217–248.

¹⁰⁵ См., соответственно *Summarium actorum undecimae Congregationis generalis...habitae Romae in domo S. Pantaleonis anno 1698*, «Archivum Scholarum Piarum» V (1940) p. 3–17, особенно p. 14, и *Capitulum generale XIV... celebratum Romae A. D. 1718*, «Archivum Scholarum Piarum» VII (1942), p. 3–26, особенно p. 16.

¹⁰⁶ См.: S. GINER GUERRI, *La vocación escolapia*, в сборнике: *Escuelas Pias. Ser e historia*, cit., p. 301–335, особенно p. 331; p. GARZI, *L'originalità di Giuseppe Calasanzio nella storia dell'educazione moderna*, «Ricerche» XI (1991) n. 3, p. 195–220, особенно p. 210.

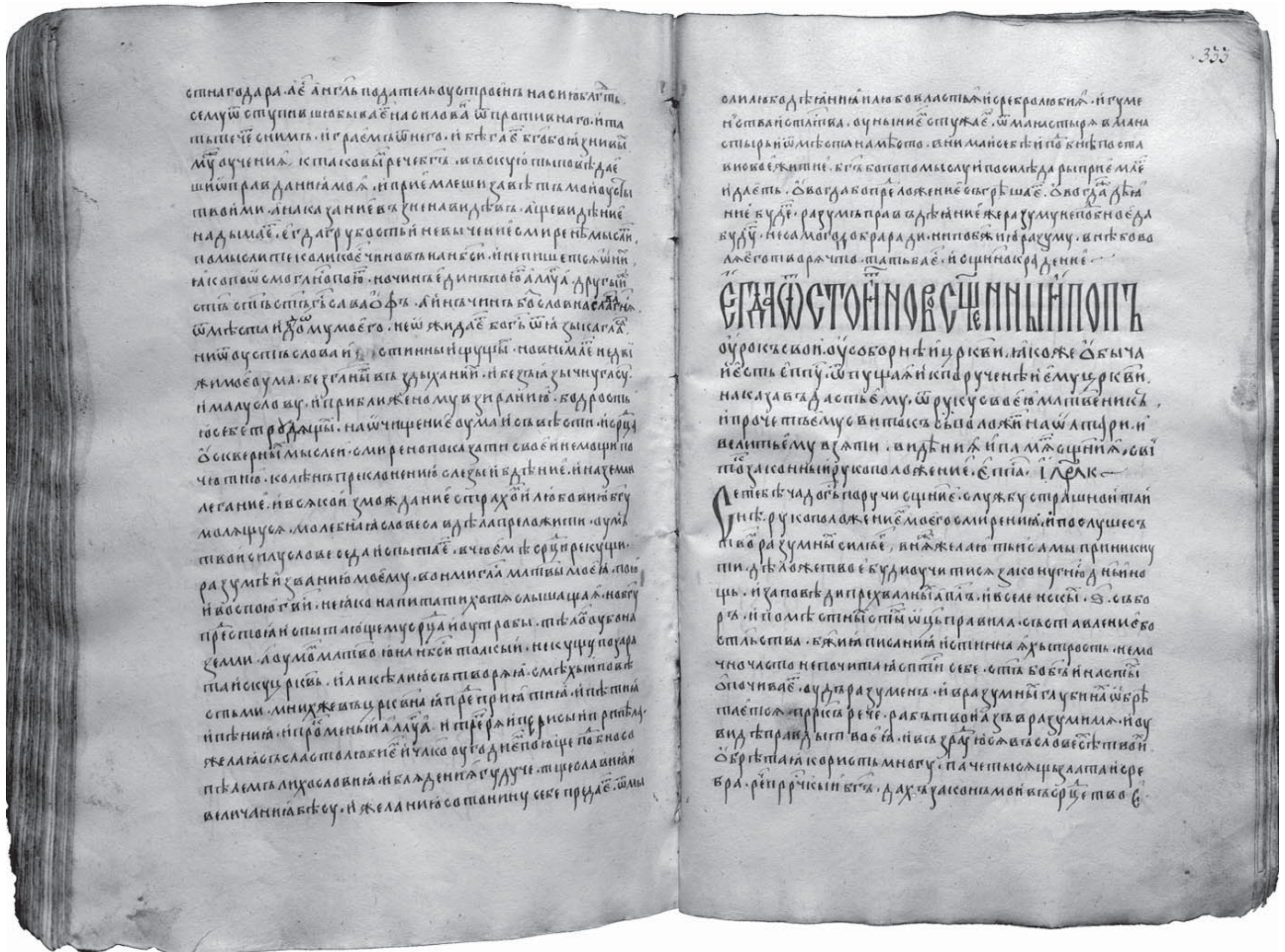
¹⁰⁷ Текст *Decretum* см. в книге: G. SANThA, p. *Iosephus Augustinus Delbecchi a S. Nicolao, Collegii Calasanctii in Urbe fundator ac Ordinis Scholarum Piarum praepositus generalis XVII*, Romae, Editiones Calasanctianae, 1969, p. 310–312. Некоторые оценки по этому поводу высказаны в работе G. AUSENDA, *La pedagogia calasanziana*, в книге: p. BRAIDO (ed.) *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, cit., p. 382–383; а также в работе F. ВОСНІССІО, *L'organizzazione degli studi nel collegio degli scolopi durante la Controriforma*, в книге: A. BERSSELLI — A. SAMARITANI (edd.) *Giovambattista Melloni (1713–1781) nel suo tempo e nel suo ambiente. Giornate di studio nel secondo centenario della morte* (Pieve di Cento 24/10/81 — 22/5/82) Pieve di Cento, Comune e Collegiata di Pieve di Cento, 1984, p. 337–371, особенно p. 357.

¹⁰⁸ По поводу широких границ философии в преподавании в данную эпоху см.: L. PICANYOL, *L'antico collegio Calasanzio di Roma*, «Rassegna di storia e bibliografia scolopica», I (1937), p. 3–28; II (1937), p. 3–34; III (1938), p. 18–36.

КОРМЧИЕ КНИГИ КАК ИСТОЧНИК ПО ОБРАЗОВАНИЮ ДУХОВЕНСТВА И МОНАШЕСТВА РУССКОЙ ЦЕРКВИ В XVI в.

Европейские ученые знакомы с Кормчими почти исключительно по замечательному исследованию недавно умершего исследователя И. Жужека¹. Но работа И. Жужека не могла бы быть написана, если бы ей не предшествовал длительный опыт по изучению Кормчих российскими учеными, среди которых необходимо назвать, к примеру, митрополита Евгения (Болховитинова)², Н. В. Калачова³. Особое место занимает работа барона Г. А. Розенкампа⁴, которую он так и не успел окончить. Сейчас стало хорошо известно и имя его помощника — купца Лаптева⁵, потратившего свое состояние и почти всю жизнь на исследование Кормчих. Необходимо также назвать имена выдающихся историков-канонистов А. С. Павлова⁶, Н. С. Суворова⁷, В. Н. Бенешевича⁸. В XX в. эта работа была продолжена в эмиграции С. В. Троицким⁹, отдавшим много сил на подготовку издания Кормчей св. Саввы, которое не было осуществлено. Исследование Кормчей было продолжено в трудах Я. Н. Щапова¹⁰. В настоящее время сербские ученые осуществили два издания Кормчей св. Саввы.

Изучение Кормчих представляет большие сложности в силу объема памятника, разнообразия его состава, обилия списков и разбросанности их по разным местам хранения. Новые методы сканирования рукописей могут продвинуть дело изучения Кормчих. С 2007 г. ведется работа исследовательского коллектива в составе Е. В. Беляковой, Л. В. Мошковой, Т. А. Опариной, Я. Н. Щапова над исследованием Печатной Кормчей при поддержке РГНФ. Один из важных итогов исследования, который должен скорректировать труд И. Жужека, — это пересмотр представления о двух изданиях Кормчей в XVII в. Издание, начатое в 1649 г., было завершено только в 1653 г., книга прошла несколько этапов доработки, и сохранившиеся экземпляры отражают разные стадии этого издания¹¹. Другое важное дополнение касается влияния украинской печатной книжности на издание Печатной Кормчей: И. Жужеку не было известно, что источником гл. 36 послужила глава из изданной во Львове



Кормчая Книга. XV — начало XVI в. Ярославский Музей-Заповедник.
ЯМЗ-15494 л.332об.-333.

в 1614 г. книги Иоанна Златоуста «О священстве». Изучена была и рукописная традиция русских списков, предшествовавших Кормчей: большинство русских по происхождению статей не вошло в Печатную Кормчую, а вошли лишь те, русское происхождение которых не было обозначено.

Проделанная работа по изучению рукописной традиции списков Кормчей позволила выявить блоки, которые в наибольшей степени подвергались изменениям и доработкам, к таким блокам относятся наставления духовенству, служащие источником по истории образования. Выделение этих источников необходимо в виду крайней скудности сведений по истории образования в России в XVI в.

О русских школах в первой половине XVI в. имеется очень мало известий. Жития русских святых XIV–XVI вв. часто содержат трафаретную фразу: когда достиг возраста, отдали его родители учиться грамоте («егда

доспе возрастом, вдаша его родители в научение грамоте»). В житии Мартианиана Белозерского (ум. в 1483 г.) говорится о том, что родители отвели его к преп. Кириллу, а он отдал его в учение «грамотной хитрости» (т. е. искусству грамоты) Алексею Павлову, монастырскому дьяку, жившему около обители. Житие сообщает, что ремеслом («делом») дьяка было книги писать и учить учеников искусству грамоты. После того как Мартиниан быстро обучился письму и грамоте, св. Кирилл велит ему «книгам поучатися» (изучать книги). Сохранились книги, списанные Мартинианом Белозерским. Одна из написанных им рукописей (РГБ. Троицк. 762) содержит Скитский устав, о котором мы еще будем говорить.

О том, что существовали специальные учителя, обучавшие грамоте, известно и из других источников. Как правило, эту функцию выполняло духовенство, но архиепископ Новгородский Геннадий отмечает как отклонение то, что в Новгороде обучением чтению занимаются простые мужики, причем не столько обучают, сколько портят («А се мужики невежи учат ребят, да речь ему испортит»)¹². Это замечание архиепископа заставляет предположить существование разных систем обучения. Хотя монастыри и являлись несомненно для этого периода центрами книгописания, но обучение происходило вне монастырей — в рукописях этого периода постоянно воспроизводятся запреты на вход отроков в монастыри.

Славянская система обучения грамоте известна и по указаниям печатных азбук и по наблюдениям этнографов. Исследователи считают, что она во многом сохранилась у старообрядцев. (Но необходимо отметить, что в старообрядческой традиции эту функцию выполняют исключительно женщины, интересно, что и в первых старообрядческих монастырях женщины занимались книгописанием. Известны Уставы, регулирующие книгописание на Лексе.)

Сам способ произношения названия букв (представляющих собой в славянской азбуке определенное слово), а затем соединение их в слоги и присоединение другого слога представлял особую сложность и способствовал четкому и плавному (нараспев) произнесению слов, представляя собой своего рода глоссолалию. Б. А. Успенский пишет: «В процессе обучения учащийся сталкивался с самыми разнообразными сочетаниями звуков, в том числе и с такими, которые реально в языке не встречаются... Само чтение букваря имело характер своего рода глоссолалии, когда в определенном ритме произносились нараспев заведомо странные звуковые сочетания, при этом специальное внимание обращалось на то, чтобы в таких сочетаниях не случилось ассимиляции... В результате

в значительной степени преодолевалась естественная артикуляционная скованность языка — «выламывался язык», по меткому выражению самих информантов»¹³. Тем самым передавалась особая (нередуцированная) система литургического произношения.

Все обучение строилось на постепенном включении в систему богослужения. Первой книгой обучения являлась Псалтирь (наиболее употребляемая книга в богослужении, ее читает чтец (анагност), т. е. низший церковный чин или иподиакон (подьяк). Причем использовалась Следованная псалтирь, которая содержала в себе богослужение суточное («часов»)).

Следующая учебная книга была Апостол — его читает в Церкви диакон, и наконец Евангелие — его читает в церкви священник.

Таким образом, сама система обучения грамоте предполагала восхождение человека в церковный клир. Не имея церковного посвящения, он мог участвовать в церковном богослужении, в частности «канонаршить» (т. е. пропеть первые песни канона).

Эта система обучения восходит, по-видимому, к византийской системе. В Скитском патерике имеется рассказ о старце, который, когда его обучали грамоте, дошел до слов Псалтири «Положи Господи хранение устом моим» и замолчал навсегда.

Знание грамоты было необходимым условием для любой церковной степени. Это требование, восходящее к новелле 6 гл. 4. Юстиниана, было хорошо известно в русской книжности, так как вошло во все редакции русских Кормчих в составе главы Собрания в 87 главах. Эти же требования содержатся в канонах Трулльского собора (19-м) и Седьмого вселенского (2-м). Каждый епископ обязан был знать правила апостольские, соборные и отеческие, содержащиеся в Кормчих. Кормчая непременно должна была иметься на каждой кафедре, и в ряде списков есть указания, правила какой кафедры они использовали (известны ссылки на суздальские, новгородские и тверские правила).

Как показало исследование, тот вид, который был положен в основу печатного издания Кормчей, восходит к Суздальской редакции с добавлениями, сделанными митрополитом Даниилом (1522 г.)¹⁴. Среди этих добавлений — статьи, русские по происхождению. Однако справщики не включили значительный ряд статей русского происхождения, имеющийся в Кормчих русской редакции. Именно эта редакция в Мясниковском, Новгородско-Софийском и Чудовском изводах была более всего распространена в землях Московской Руси XV–XVI вв. На сегодня можно говорить о более чем 200 Кормчих, среди них только 45 сербской редакции. То, что в основу печатного

издания не были включены многие статьи русской редакции, хотя справщики и располагали ее списками и в библиотеке патриарха Никона также имелись списки этой редакции, отражает тенденцию, характерную для печатных изданий с середины XVII в. — смену ориентации с русских древних текстов на греческие или славянские печатные. Кормчая является одной из первых книг, выпущенных при патриархе Никоне, и в ее послесловии уже отразилась эта ориентация на греческие книги, приведшая впоследствии к расколу в Русской Церкви.

В русской редакции содержится целый ряд статей, в которых сформулированы требования к священникам и епископам и которые помогают понять систему религиозного образования.

Мы уже упоминали о предписании грамотности для священника. Требование уметь читать распространяется (по крайней мере с XIV в.) и на монахов. Здесь важным является предписание Скитского устава (памятник, который по-прежнему остается малоизвестен западным славистам, хотя уже дважды опубликован¹⁵). В нем, в частности, говорится о том, что каждый, кто желает спастись, должен уметь читать. Только тогда он сможет совершать свое келейное правило и понимать смысл писаний. Это очень важный момент: грамотность выступает необходимым условием не только поставления в церковные степени, но и вообще условием спасения. Именно всем, хотящим своего спасения, и адресован Скитский устав. В нем специально оговаривается, что он обращен не только к монахам, живущим вне монастырей, но и к мирянам, и к женщинам — им даются правила молитвы, для исполнения которых нужно быть грамотным. Молитва и знание Писания открывает дорогу к спасению человека. Значение Скитского устава в том, что он распространяет на всех монашеские нормы, и тем самым монастырь (а точнее скит) становится образцом для каждого, к которому должно стремиться. В центр спасения ставится келейная молитва, совершаемая по церковному Уставу (приспособленному для службы без священника — это особая тема). *Тем самым правильное совершение суточного круга молитв в соответствии с Уставом и становится основной целью христианской жизни.* Трудно переоценить значение Скитского Устава для русской традиции. Нам удалось на сегодня выявить около 60 списков памятника и необходимо отметить, что хотя устойчиво Скитский Устав включается в состав Иерусалимского¹⁶, существует значительное число списков, где Скитский устав соединяется с Кормчей книгой. Наконец, существует ряд глав, общих как для Скитского устава, так и для Чудовской редакции Кормчей книги.

Несомненно, что Скитский устав (на это указывал еще М. Скабалланович¹⁷) во многом определил как характер русского религиозного образования, так и вообще содержание русской религиозной культуры XVI–XVII в. и оказал значительное влияние на старообрядческую традицию.

Итак, в Кормчих встречается целый ряд общих с Типиконом глав.

Кормчая на Руси не являлась только достоянием епископских кафедр. От XVI в. дошло не менее 51 списка. Достаточно отметить, что в XVI в. в московской Руси было всего 7 епархий. Кормчие часто вкладывались в монастыри, но они были и в церквях у духовенства. Поучения, входящие в Кормчую, говорят о необходимости знания священниками правил для назначения епитимий. Требование сохранения правил становится основным в епископском поучении, входящем в Кормчую¹⁸.

Это фрагмент 137-й новеллы Юстиниана, вошедшей в качестве 87-й главы в Собрание в 93 главах Ефремовской (Древнеславянской) Кормчей¹⁹. Автор переставил строки новеллы и составил из них с незначительными изменениями свой текст. Смысл этого небольшого по объему текста в том, что епископы и архиепископы несут ответственность за нарушение церковных канонов, потому что нарушение канонов приводит к Божьим казням. В тексте созданного поучения исчезла как фигура императора, который обязывает епископов хранить каноны, так и требование проведения соборов.

Но не только епископы, но и священники обязаны знать каноны, чтобы правильно выполнять обязанности духовников. Напомним, что в отличие от Византии, на Руси приходские священники выполняли функции духовников; правда, здесь тоже существовали определенные предписания (принимать на исповедь не более 20–30 человек, не принимать молодым священникам женщин).

Поучение новопоставленным священникам входит как в состав Кормчих²⁰, так и в состав Уставов.

В первых же строках поучения новопоставленному священнику «поучение закону день и ночь» (Пс. 1) понимается как исполнение «заповедей прехвальных апостолов и шести вселенских соборов и поместных и правил святых отцов»²¹. Далее поучение говорит о невозможности спастись, не читая часто Божественных Писаний. Сначала утверждаются те добродетели, которые должен иметь священник (добронравие, кротость, любовь, целомудрие). В запретительной форме изложено то, что не должен творить священник. Здесь на первом месте идет «кощунник» (это слово многозначно — от обозначения язычника до совершающего глумление над святыней), среди

отрицаемого ряда есть и бесстыдство, и пьянство, лихоимание (ростовщичество), запрет бить кого-либо и охотиться. Есть и предписания насчет одежды (длинная и неяркая). Запрещается чтение возбраненных книг (необходимо отметить, что с начала XV в. в составе Кормчих и Уставов появляется список отреченных книг), а также делание того, «чему научился раньше» — этот список довольно неожиданный: сюда входят «чары и лечбы» (т. е. магия и лечение), «Леки» (т. е. кости) и шахматы²². Среди предписаний — правильное устройство дома, запрет заставлять работать на себя нищих, воспитание детей и их образование («учи своему пути»). Далее идут предписания, касающиеся совершения богослужения, в том числе и определяется, как могут участвовать в его совершении разные церковные чины.

Следующий ряд — предписания не причащать недостойных (в первую очередь имеется в виду брачное состояние человека) ни за деньги, ни из-за отношения к нему («Ни по дару, ни по страсти, ни по любви»). Среди обязанностей иереев упоминается участие в соборах: «А на собор приходи и на исправление церковных вещей и на приятие истинного разума, да можешь дать благодать послушающим тебя и явить всем». Это поучение не только копировалось в рукописных Кормчих, но и давалось в руки поставляемому в виде свитка, а впоследствии издавалось в виде брошюры²³. Его текст имел огромное влияние на русское духовенство (слова из поучения «младенец не понимает, а мертвец не чует» стали крылатыми). В древнейшей Новгородской Кормчей к нему примыкают статьи, не вошедшие впоследствии в Печатную Кормчую: Толкование священнического чина, что́ есть иерей; Толкование апостольской Церкви, Толкование божественной службы²⁴. Иначе расположены эти статьи в Кормчих Чудовской редакции (редакции, древнейший список которой — Пермский — восходит к 70-м гг. XV в.). Здесь к статье «Егда (т. е. когда) отстоит новопосвященный поп урок» примыкает другая статья, также обращенная к священникам и имеющая разные написания в разных редакциях, — «Слышите иерейский преподобный соборе» (главы 64–65)²⁵. Эта статья, обращенная к священникам с предупреждениями об особой ответственности за собственные грехи и за грехи паствы. Эта статья перерабатывалась неоднократно, к ней были присоединены 10 кратких поучений, сопоставляемых с 10 заповедями на скрижалях, в которых после возможных вопросов, задаваемых неверными, давались богословские ответы, помогающие, во-первых, объяснить троичность, а с другой стороны, Единство Бога, небытие зла («не сущее что зло»), воскресение мертвых, Страшный суд.

Это не единственный пример включения катехетических произведений в Кормчую, на что первой обратила внимание М. Корзо²⁶. Здесь имеется как патристический слой подобных статей — «Вопросы и ответы Анастасия Синаита» (VII в.), Послание Афанасия Александрийского к Антиоху князю, — так и сочинения, происхождение которых так и остается не установленным: «Поучение церковное о святой вере святых отец» (Глава 76), где в катехетической форме изложено не только Троичное богословие, но и выстраивается некая система понятий (Кто есть Бог? И Почему Бог? Что Есть Троица? Подативно ли есть Божие естество или Приятивно? Что есть Вера? Что есть Верник? Что есть небо?)²⁷.

Включение этих произведений в Кормчую объясняется тем, что в XV–XVI вв. уже четко осознавалось, что священникам необходимо уметь отвечать на вопросы. (Помимо собственно канонических и законодательных текстов русские Кормчие содержат значительный пласт полемических и богословских статей, которые мы сейчас не рассматриваем.)

Мы снова возвращаемся к теме поставления в священники. Она находит дальнейшее развитие в Кормчих. В них включается значительный ряд текстов, касающихся ставленников, т. е. людей, выдвинутых прихожанами на священство (Практика выбирать прихожанами священников и диаконов («искусных и грамоте гораздых и житием непорочных») была утверждена Стоглавом²⁸: «Свидетельство духовника о ставленнике» (Кормчая Соловецкая 1493 г. — РИБ. Т. 6. № 516 об. — 517)), особое развитие получил этот ряд, как отметила Л. В. Мошкова, в Кормчих западно-русской редакции²⁹. Порядок свидетельства о священнике менялся — сначала требовалось присутствие 7 попов свидетелей, затем запись от них, а после Стоглава только свидетельство духовника. После свидетельства о непорочной жизни ставленника, скрепленного поручной записью, происходило испытание священника, как он умеет читать уже указывавшийся ранее набор: Псалтирь, Апостол, Евангелие. Уже после поставления совершалось обучение службе Литургии, причем текст конца XV в. определяет 6 недель для обучения диакона и попа³⁰. Именно в связи с необходимостью обучения поставляемых в церковные степени и начал активно ставиться вопрос об училищах. Как писал архиепископ Новгородский Геннадий, чтобы «велели училища учинити: а мой совет о том, что учити во училище, первое азбука граница истолкована совсем, да и подтителные слова, да псалтыря с следованием накрепко; и коли то изучат, может после того проучивая и конархати и чести всякыя книги» (из послания к митрополиту Симону³¹). Таким образом, еще в конце XV в. была осознана необходимость создания училищ для обучения

участию в богослужении. Эту же тему ставил и Стоглав в 26-й главе «О училищах книжных по всем градом». В этой главе предписывается в каждом городе создавать училища, куда бы отдавали детей не только священников и диаконов, но и все православные христиане «на учение грамоте, на учение книжного письма и церковного пения псалтирного и чтения налойного»³². Учителя в этих школах должны были грамотные священники, на них же возлагалось и наблюдение за нравственностью³³.

Таким образом, и в Стоглаве предполагалась та же система обучения, связанная неразрывно с богослужением.

Вообще, богослужение и нравственность вместе с правильным церковным устройством — основной предмет рассмотрения Стоглава. Жизнь общества в XVI в. подчинялась предписаниям Устава, хотя и были многочисленные нарушения, происходившие от «простоты» т. е. неучености. Образцом для подражания должен был выступать монастырь, где все, включая книгописание, подчинялось Уставам. Однако и в монастырях Стоглав фиксировал значительные отклонения, связанные с различного рода торговлей, а также падением дисциплины и пьянством.

В этом плане созданные на Украине школы при братствах в условиях многоязычной культуры ставили уже совсем иные задачи обучения. Уже созданная в 1576 г. в Остроге школа была трехязычной: славяно-греко-латинской³⁴.

Появление славянского книгопечатания значительно повлияло на развитие образования: азбуки занимают значительное место среди первой печатной продукции. Кроме того, сам процесс книгопечатания требовал уже не просто грамотных, умеющих читать людей. Возникал вопрос об исправлении книг, взятых в основу издания, о необходимости сравнения славянских и греческих книг. Сама система книгопечатания, распространение славянских изданий из других стран, развитие книгопечатания на греческом языке создавала новое единое культурное пространство, значительно способствовали развитию представлений о необходимости обучения иностранным языкам.

Развитие книгопечатания в европейских странах нашло также свое отражение в Кормчих — священник Василий из Люблина для исправления и пополнения текста рукописной Кормчей в 1604 г. использовал издание канонов на латинском языке, вышедшее в Париже в 1561 г.³⁵. Предисловие к рукописи Василия Люблинского было первоначально использовано как предисловие к Печатной Кормчей, но по повелению патриарха Никона заменено на пространное Сказание об учреждении патриаршества в России. Само наличие парижского издания канонов в Люблине и возможность использования

его украинским священником показывает изменение системы образования. Обучение латыни становится основой образования в западнорусских школах XVI в.

Но и в севернорусских Кормчих в XVI в. ярко проступает новая тенденция к созданию систематического свода. Именно систематический свод с авторскими комментариями отражал новый способ подхода к тексту и новое качество учености. Основным препятствием в развитии научной критики текста являлся переводной характер текстов и различие в лексических пластах переводов. В возникшем споре о монастырском землевладении значительное место занял спор о том, что же понимается под словом «село» в греческой письменности. Но для ответа на этот вопрос приходилось обращаться к единственному известному в это время переводчику — знаменитому Максиму Греку. Работа над созданием нового канонического свода, осуществленная Вассианом Патрикеевым, свидетельствует о новых тенденциях в русской культуре³⁶. Известный полемист Вассиан, ученик Нила Сорского, попытался создать систематический свод и включить в него свой трактат «Собрание некоего старца на воспоминание своего обещания о отвержении мира».

Древнерусская система обучения и новая создаваемая система школьной учености с середины XVII в. в России разделяются: древнерусская система сохраняется в старообрядческой традиции и продолжает свое существование в скитах и деревенской системе учительства («чернечество»), новая система становится основой в первую очередь семинарского образования, ориентированного исключительно на детей духовного сословия. В результате горожане в XVII в. выпадают из системы религиозного образования и отстраняются и от участия в богослужении. Интерес к богослужению и споры о нем даже в работах историков XIX в. трактуются как «обрядоверие».

Выводы:

Древнерусская система связи образования и участия в богослужении во многом уникальна по своей последовательности. Обучение грамотности шло в ней параллельно с возможностью участия в богослужении. Знание богослужения и возможность совершать суточный круг богослужения рассматриваются в текстах XVI в. как необходимое условие спасения не только для монашествующих и духовенства, но и для мирян.

Появление славянских печатных изданий в конце XV в. и дальнейшее создание типографий в России и на Украине значительно изменяет не только

состав книжности, но и влияет на представление об образованности, выдвигая новые требования необходимости знания иностранных языков.

Кормчие книги содержат информацию об образовании на Руси многоуровневого порядка:

1. Кормчие содержат тот объем канонических, богословских и литургических знаний, который определял уровень образованности русских епископов, а также влиял и на уровень образованности духовенства.

2. Кормчие содержат тексты, определявшие, какие книги и где могут быть читаемы, а также индексы запрещенных книг.

3. Кормчие содержат произведения катехизического жанра, определявшие уровень богословия.

4. Кормчие содержат и первые памятники лексикографии — «Речь жидовского языка» (мы специально не останавливались на этом вопросе, потому что впоследствии этот жанр развивается вне Кормчих).

5. Кормчие содержат уникальные сведения о требованиях к поставляемым в священнические должности и позволяют проследить динамику изменений этих требований.

6. В самих Кормчих отразилось изменение образованности русского общества: в XV–XVI вв. появляются систематические своды, делается попытка исправления по латинским печатным изданиям.

7. Наконец, сами рукописи свидетельствуют об использовании в обучении: во многих сохранились вставки учеников писцов³⁷, пермский алфавит также включен именно в Кормчую. Кормчие содержат уникальный материал по тайнописи. (Указанная выше Пермская Кормчая последовательно выполнена в другой системе письма, чем остальные рукописи).

¹ J. ŽUŽEK, *Kormčaja Kniga*, Orientalia Christiana Analecta, 168, Roma, 1964.

² ЕВГЕНИЙ (БОЛХОВИТИНОВ), *Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии*, прил. 42, в книге: ЕВГЕНИЙ (БОЛХОВИТИНОВ). *Вибрані праці з історії Києва*, Киев, 1995.

³ Н. В. КАЛАЧОВ, *Мерило Праведное*, в книге: *Архив историко-юридических сведений, относящихся до России*, СПб., 1876, кн. I, изд. 2.

⁴ Г. А. РОЗЕНКАМПФ, *Обозрение Кормчей Книги в историческом виде*, изд. 2, СПб., 1839.

⁵ Ю. В. АНДРЮШАЙТИТЕ, И. П. ЛАПТЕВ: *у истоков отечественного филиграноведения*, М., 2001.

⁶ А. С. ПАВЛОВ, *Заметки о греческих рукописях канонического содержания в Московской синодальной библиотеке*. Одесса, 1874; А. С. ПАВЛОВ, *Номоканон при Большом Требнике*,

изданный вместе с греческим текстом, до сих пор неизвестным, и с объяснением издателя, «Зап. Новор. унив.», т. VIII, с. 1–240.

⁷ Н. СУВОРОВ, *Вопрос о Номоканоне Иоанна Постника в новой постановке (По поводу книги профессора А. С. Павлова «Номоканон при Большом Требнике»)*, Ярославль, 1898.

⁸ В. Н. БЕНЕШЕВИЧ, *Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г.*, СПб., 1905. В. Н. БЕНЕШЕВИЧ, *Синагога в 50 титулах и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. К древнейшей истории источников права греко-восточной церкви*, СПб., 1914.

⁹ С. В. ТРОИЦКИЙ, *Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима)*, «Споменик», СП, Београд, 1952.

¹⁰ Я. Н. ЩАПОВ, *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.*, М., 1978.

¹¹ Е. В. БЕЛЯКОВА, *К вопросу о первом издании Кормчей Книги*, «Вестник церковной истории», 1 (2006), с. 131–150.

¹² «Акты Исторические» 1 (1841) 146–148.

¹³ Б. А. УСПЕНСКИЙ, *Старинная система чтения по складам*, в книге: УСПЕНСКИЙ Б. А. *Избранные труды*, т. III, М., 1997, с. 251.

¹⁴ Е. В. БЕЛЯКОВА, *Источники Печатной Кормчей*, «Вестник церковной истории» 3/11 (2008), с. 99–115.

¹⁵ Е. В. БЕЛЯКОВА, *Славянская редакция Скитского устава*, «Древняя Русь. Вопросы медиевистики» 4/11 (2002), с. 28–36. Текст опубликован: *Скитский устав по ркп. РНБ. Погод. 876*, «Древняя Русь. Вопросы медиевистики» 1 (2003), с. 63–95. По списку из Кирилло-Белозерского монастыря текст опубликован в книге: *Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв.*, СПб., 2003, с. 158–164.

¹⁶ *Новые сведения о скитском уставе в рукописной традиции XIV–XIX вв.*, «Вестник РГНФ» 1/30 (2003), с. 5–14.

¹⁷ М. СКАБАЛЛАНОВИЧ, *Толковый Типикон*, Киев, 1910, ч. 1, с. 441.

¹⁸ Это поучение включено и в состав Печатной Кормчей — *Кормчая*. М., 1653, л. 25–25об. (2-го счета). Издание по ранним спискам: *Памятники канонического права*. Русская историческая библиотека (далее — РИБ), т. 6, СПб., 1908, с. 127–128.

¹⁹ В сербской редакции Собрания в 87 главах этой главы нет.

²⁰ *Кормчая*. М., 1653, л. 601 об. — 606. Издание по списку XIII в., РИБ, т. 6, с. 102–110.

²¹ РИБ, т. 6, с. 102.

²² Там же, с. 104.

²³ О хиротонии сиречь о рукоположении святительском на новопоставленном иереи. М., 1650 г. — по каталогу А. С. ЗЕРНОВ, *Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках*. Сводный каталог, М., 1958, № 228.

²⁴ ГИМ. Син. 132. л. 588–598. Описание древнейшего Новгородского списка сделано И. И. Срезневским: И. И. СРЕЗНЕВСКИЙ, *Обозрение древних русских списков Кормчей книги*, «Сборник отделения русского языка и словесности» 65 (1897), с. 109–110.

²⁵ *Кормчая*. Библиотека Пермского педагогического института, № 1, л. 247–253.

²⁶ М. КОРЗО, *Украинская и белорусская катехетическая традиция к XVI–XVIII вв.*, М., 2007.

²⁷ Трактат не опубликован. Он имеется во многих рукописях Кормчих с Соединением с Мерилом Праведным. См. напр., л. 268об. — 269.

²⁸ *Стоглав*, гл. 41, вопрос 14.

²⁹ *Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в.*, «Российский Государственный Архив Древних Актов», вып. 1, 2005, с. 454–455.

³⁰ *Чин избрания и поставления в священники и диаконы*, РИБ, т. 6. № 131, стб. 903.

³¹ «Акты Исторические», СПб, 1841, т. 1, № 104, с. 146–148.

³² Т. е. при аналое.

³³ Е. Б. Емченко, *Стоглав. Исследование и текст*, М., 2000, с. 286–287.

³⁴ Ю. Э. Шустова, *Школа Львовского Успенского Ставропигийского братства в конце XVI — начале XVII в.: взаимодействие греко-славянских культурных традиций*, «Россия и христианский Восток», М., 2004, с. 163–185.

³⁵ А. С. Павлов, *Заметка о Кормчей люблинского священника Василия, писанной в 1604 году*, «Памятники русской старины в западных губерниях, издаваемые с высочайшего соизволения И. Н. Батюшковым», вып. 8, «Холмская Русь», СПб, 1885, с. 217–228.

³⁶ Разбор Кормчей Патрикеева и библиографию, см.: Л. В. Мошкова, *Каталог славяно-русских рукописных книг РГАДА. XVI в.*, т. 1, М., 2005, с. 380–441.

³⁷ Об использовании тверской рукописи Мерила Праведного для обучения см.: Л. В. Милов, *Исследования по истории памятников средневекового права*, М., 2009, с. 220–222.

ОБРАЗОВАНИЕ И РЕЛИГИЯ: ПРОЕКТЫ УНИВЕРСИТЕТСКИХ РЕФОРМ НАКАНУНЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЙН ВО ФРАНЦИИ

Если сравнить религиозное образование середины XVI и середины XVII в., то разница будет колоссальной. Но переход от одного состояния к другому отнюдь не был плавным. Между двумя этими эпохами лежит зигзаг Религиозных войн и не менее важное событие — Тридентский собор или же, шире, — комплекс мер, предпринятых в духе Католической реформы или Контрреформации.

Но в какой мере французы, жившие накануне Религиозных войн, осознавали практическую необходимость реформ в области образования?

В середине XVI в. выдвигалось немало проектов, относящихся к реформам университетов. Существующим положением дел были недовольны многие — одни считали, что в настоящем виде университет не выполняет свою охранительную функцию и сам может стать рассадником опасных ересей, другие были недовольны тем, что факультеты права слишком поспешно выдают степени новоиспеченным юристам, третьи были недовольны устаревшим содержанием образования. Но поскольку каждый был недоволен чем-то своим, попытки преобразований блокировали друг друга.

Приведу лишь один пример. В 1543 г. гуманист Пьер Галланд, в будущем — королевский лектор в латинском красноречии и принципал коллегии Бонкур, был избран ректором. Опираясь на круг единомышленников из числа королевских лекторов, он попытался за короткий период своих полномочий провести кардинальную реформу образования на факультете «искусств», сократив сроки обучения на нем. Аргументы Галланда могли бы служить манифестом французского гуманизма не в меньшей степени, чем пресловутое «Письмо Гаргантюа». Ректор утверждал, что нынешнее улучшение изучения наук и искусств, изобретение и распространение книгопечатания, дают возможность уменьшить срок обучения основам искусств в пользу более углубленных занятий. Факультеты искусств, права и медицины поддержали это

предложение. Но ректору воспротивился, однако, декан теологов Николь Леклерк, которому удалось склонить на свою сторону факультетское большинство. Обратим внимание на его формулировку: сокращение традиционных курсов порождает невежество, которое и есть основная причина лютеровой заразы. План провалился, и Галланд пошел на попятный¹.

Галланд вошел в историю Парижского университета еще и как непреклонный противник Пьера де Ла Рамэ или Петра Рамуса, королевского лектора в математике, выступившего против засилья идей Аристотеля в университетских программах. Опираясь на поддержку университетского большинства, Галланд добивался осуждения книг Рамуса, требуя отправить автора на галеры. Но у противника Аристотеля нашелся влиятельный покровитель — кардинал Лотарингский, и Рамус остался в должности королевского лектора и принципала коллежа де Прель. В 1550 г. он опубликовал свою речь *Pro philosophica Academiae disciplina oratio*, в которой предложил сократить время обучения на факультете искусств путем объединения занятий по философии и красноречию и резкого сокращения времени, отведенного на изучение книг Аристотеля².

Очередная отповедь со стороны сторонников Галланда сорвала этот проект, но несколько лет спустя Рамус вновь выступает с реформаторскими инициативами. В мае 1557 г. грянула так называемая «смута на лугу Пре-о-Клер». Место, расположенное сразу за городскими стенами на Левом берегу Сены, издавна считалось местом отдыха парижских студентов. Растущий «мегаполис» наступал на этот участок, но студенты яростно сопротивлялись попыткам застройщиков прибрать к рукам этот луг. Особо яростные стычки произошли в мае 1557 г., когда королю пришлось даже подтягивать войска, чтобы подавить сопротивление разбушевавшихся студентов. Один из зачинщиков был повешен. Парламент, идя навстречу пожеланиям разгневанного короля, предписал незамедлительно выслать из города всех иностранных студентов, запретить учащимся в коллежах под личную ответственность принципалов, отобрать у студентов все оружие и замуровать окна коллежей, выходящие на улицу, чтобы они не убежали в город. Изгнанию подлежали все многочисленные «стрижи» (*martinettes*) — так называли студентов, не приписанных ни к одному из коллежей.

Первые попытки искоренить «вольных студентов» и превратить университет в совокупность коллежей закрытого типа, предпринимались еще в середине XV в. кардиналом Эстутвилем, но оказались безрезультатными. Но на сей раз, учитывая непреклонность короля и многократно возросшую мощь его полицейского аппарата, такая реформа казалась вполне возможной.

27 мая 1557 г. к королю прибыла депутация университета. Отчет об этой встрече вскоре был опубликован Рамусом, подчеркнувшим свою роль в улаживании конфликта. Особое значение имели личные связи последнего с влиятельным кардиналом Лотарингским, сумевшим склонить короля проявить благосклонность по отношению к университету. Но оправдательные речи депутатов, и прежде всего самого Рамуса, не только отводили обвинения студентов в мятеже, но и содержали проект реформы³.

Предлагалось создать особые рекреационные зоны для студентов, куда допускалась бы лишь «чистая публика». Вдобавок к лугу Пре-о-Клер такие парки планировалось также разбить у ворот Сен-Жак и Сен-Виктор за счет секуляризации монастырских угодий⁴. Рамус придумал название этим зонам — «Елисейские поля»; запущенные там фонтаны будут освежать воздух, очищая его от инфекций, физические упражнения юношества будут соседствовать с открытыми лекциями и диспутами философов наподобие садов Академа или Ликейя. Но главный пафос Рамуса был направлен против превращения университета в собрание закрытых коллежей. Удаление иностранцев приведет к падению международного престижа университета, а изгнание «стрижей» вызовет катастрофическое сокращение численности студентов и в итоге разорит массу ремесленников и торговцев, занятых в обслуживании университета. Выход Рамус видел в распространении опыта публичных курсов королевских лекторов. Только открытое, публичное образование, доступное всем желающим, способно вернуть престиж Парижскому университету.

Результатом конфликта стало создание комиссии, занятой подготовкой проекта реформы университета, которую возглавили два злейших врага: Галланд и Рамус, оба королевских лектора. Но смерть Галланда в 1558 г., смерть Генриха II в марте следующего года и последовавшие затем бурные события привели к тому, что деятельность комиссии была свернута. Впрочем, некоторые ее предложения были высказаны на Генеральных Штатах в Орлеане 1560 г., а в 1562 г. были опубликованы Рамусом в его речи, обращенной к малолетнему Карлу IX. Речь шла о расширении института публичных лекторов, выбираемых королем из числа лучших преподавателей⁵. Число коллежей резко сокращалось, а оставшиеся брались под строгий контроль. Но главным было строгое соблюдение принципа открытости лекций. Проблема контроля над дисциплиной студентов разрешалась Рамусом элегантной фразой, вполне в духе *Телемского аббатства* Рабле: «...liberté debridé sera retourne d'une bride plus forte» («...свобода без ограничений сама собой должна обернуться самым сильным ограничением»). Проект предписывал пересмотр университетских

программ факультета свободных искусств, резкое увеличение объема преподавания математики и геометрии, введение преподавания гражданского права в Париже, снижение расходов на обучение и получение степеней, привлечение имущества Церкви к финансированию преподавателей⁶.

Тогда, в 1562 г., проект Рамуса вызвал жесткую реакцию отторжения со стороны почти всей университетской корпорации. Однако по окончании Религиозных войн Генриху IV удалось воплотить в жизнь некоторые из предложений Рамуса.

Если проект Рамуса все же можно считать известным историком⁷, то абсолютно незамеченным остался другой проект реформ, опубликованный за год до событий на Пре-о-Клер.

Летом 1556 г. адвокат Парижского парламента Рауль Спифам подпольно опубликовал книгу, озаглавленную: «*Dicaearchiae Henrici regis christianissimi progymnasmata*». Это был сборник, состоящий из 309 указов (*arrêts*) от имени короля, относящихся, как утверждалось, «к реформации Галликанской Церкви и правосудия в королевстве Франции»⁸. Книга вызвала скандал. Наряду с «серьезными» указами, здесь находились и личные дела Рауля Спифама, в которых король якобы брал этого адвоката под свою защиту и живо критиковал его врагов, к числу коих относились влиятельные советники и даже президенты Парламента и родственники. Ситуация отягощалась тем, что к этому моменту Рауль Спифам был помещен под опеку родственников «по причине помутнения их рассудка и чувств» («*a cause de la perturbation de sens et d'esprit*»). Отпечатанные экземпляры, рукописи второго тома и типографские шрифты, обнаруженные в его доме, были конфискованы, что помешало довести число указов до заявленного в авторском предуведомлении числа — пяти сотен. Все же сохранность «Дикаеархии» надо признать неплохой — до нас дошла дюжина экземпляров, что может свидетельствовать об определенной популярности. Некоторые ученые юристы времен Старого порядка иногда включали указы из книги Спифама в свои своды королевских законов как вполне аутентичные⁹. Когда же в середине XVIII столетия эта ошибка окончательно раскрылась, выяснилось, что этот эксцентричный персонаж сумел предсказать многие из вполне реальных преобразований, совершенных королями последующих эпох¹⁰.

Писатель-романтик Жерар де Нерваль (*Gerard de Nerval*) включил Спифама в список «иллюминатов» — мистических ясновидцев¹¹. Но «ясновидение» Спифама объясняется не столько его паранормальными способностями, сколько тем, что он хорошо впитывал и транслировал идеи, носящиеся в воз-

F 440

Dicaearchia Henrici re-
GIS CHRISTIANISSIMI
PROGYMNASMATA.



Sola Gallia monstris naturę caret vtinam nec ani-
mi monstra admittat: nec fallēdi artibus scateat
nec vaffros. perditē amet, aut obseruet. scœle-
stos & impios, suorum. veterū Druidarum insi-
gnem prudentiam memoria repetens.

Heu viridem ramum quem non sua perturit arbor

Est etenim Franci ingenii dos mascula virtus)

Hesperios repete. aut cū affris demergere auerno,

Nec lup? inter oues, Rex hoc cathaclisma refūdat.

Cum priuilegio Regis ad quinquennium.

Титульный лист сочинения Рауля Спифама
«Dicaearchiae Henrici regis christianissimi progymnasmata».
Экземпляр F 440 Парижской библиотеки Святой Женеьевы

духе, тем более что он был близок с командой «реформаторов», готовящих многочисленные административные реформы первой половины 1550-х гг. В ряде случаев удастся найти «источник вдохновения» Спифама — например, когда он говорит об учреждении патриаршества во Франции или о календарной реформе, или о сокращении числа праздничных дней в году. Но богатое воображение парижского адвоката всегда украшало эти идеи массой деталей, порой достаточно курьезных.

Среди преобразований, затрагивающих работу судов, муниципалитетов, организации церковных служб и поминовения мертвых, можно найти и проекты реформ в области образования. 15-е королевское постановление начинается словами, объясняющими, что король принимает свое решение, «видя как охладевает христианская набожность и честь святых Таинств попирается людьми, которые должны питать к ним уважение более, чем все прочие, поскольку они являются учеными клириками, студентами университетов, в коих они имеют достаточно досуга, чтобы сформировать и поддерживать убеждения, ведущие к созерцанию и молитвам и приводящие к появлению внутреннего наставника (*prescepteur interieur*), который запечатлевает в их голове то, что один лишь наставник внешний сделать не в силах»¹². Разговор о реформе университетов начинается, таким образом, с организации контроля, призванного избежать распространения ереси. В пассаже о «внутреннем наставнике» можно усмотреть движение в сторону «интериоризации религиозного чувства», вполне в духе Католической реформы. Однако предлагаемые меры имели отношение скорее к «внешнему наставнику», чем к «внутреннему»: предписывалось, чтобы все магистры-регенты (преподаватели) и студенты, достигшие возраста 20-ти лет, причащались бы еженедельно в своих коллежах по воскресеньям, а все уклоняющиеся немедленно лишались бы университетских привилегий, возможности слушать лекции и участвовать в жизни университетских общин¹³. Ответственность за исполнение этих предписаний возлагалась на принципалов коллежей. Но для того чтобы контроль за всей студенческой массой был возможен, Спифам предлагает радикальные меры: все студенты, магистры-регенты, а также все доктора высших факультетов должны проживать в коллежах, на пансионе принципала, с тем чтобы «жить в затворе и в общине, демонстрируя монашеское послушание, то есть то совершенное состояние, к которому должно стремиться»¹⁴. Этот идеал был стар как университетский мир — объединить учебу и научную жизнь с духовными преимуществами жизни монастырской. Достаточно вспомнить надежды, возлагаемые еще в XII в. на аббатство Сен-Виктор¹⁵. Что же касается соображений дисциплины, то достаточно вспомнить строгие предписания кар-

динала Эстутвиля (середина XV в.) ограничить университетскую жизнь стенами коллежей. И конечно, в этом же направлении работала мысль парламентариев, попытавшихся загнать всех студентов в закрытые коллежи после событий на Пре-о-Клер в следующем 1557 г.

Однако существование корпорации королевских лекторов мешало автоматическому замыканию университетской жизни в стенах коллежей. Королевские лекторы были ориентированы на публичное, открытое образование, и, как мы помним, именно они становятся центром тяжести в проекте университетской реформы Рамуса. Пламенный роялизм Спифама не позволял ему в своих проектах игнорировать существование королевских лекторов. Но он находит решение: они должны читать свои лекции в каждой из этих коллегий по месяцу, чередуясь друг с другом, чтобы все студенты могли прослушать их лекции не выходя наружу и не бродя по улицам¹⁶.

Еще до мятежа на Пре-о-Клер Спифам настаивает, «чтобы школяры, именуемые „стрижами“ были бы изгнаны из университетов, если они не будут приписаны к одному из коллегий, на пансион, или чтобы жить там, прислуживая другим»¹⁷.

Чтобы обеспечить полный цикл обучения в каждом коллеже, король приказывает, чтобы в каждом из них преподавалась бы грамматика и прочие свободные искусства, философия рациональная, натуральная и моральная, а также математика и метафизика.

Конечно, в коллежах не так много свободных мест, но их будет больше, когда оттуда будут изгнаны все посторонние люди или студенты, срок обучения которых давно истек¹⁸. В последнем случае следует только удивляться устойчивости университетских проблем или «университетских топосов»: выселение из общежитий студентов, закончивших свое обучение — было и остается острейшей проблемой администрации, что в XIII, что в XXI в.

Обратим внимание на то, что при всем своем практицизме и ригоризме Спифам не увлекается перечислением бесчинств бесконтрольных студентов, подобно как это во все века делали многочисленные критики университетской системы, но сразу ухватывает ядро корпоративной системы — причастие. Именно стремление гарантировать его обязательность приводит ко всем остальным мероприятиям.

Но, наметив планы реформирования университетской жизни, в своем XVII «королевском постановлении» Спифам покушается на святая святых университетской демократии — на систему выборов должностных лиц: ректора, прокуроров наций, сборщиков общественных взносов, педелей и прочих.

Чтобы избежать обычных склок и интриг, Спифам создает регламент выборной процедуры и ставит ее под строгий контроль Парижского суда — Шатле¹⁹.

Мы говорили об указах, помещенных в начало книги, но подойдя к концу своего тома, Спифам ужесточил позицию. В ССХ указе выборы ректора Парижского университета — этот «источник скандалов, заговоров и интриг» — заменен королевским назначением достойной кандидатуры на пожизненный срок. Это мечта многих позднейших абсолютистских режимов в отношении университетов (вплоть до наших дней). Король будет выбирать ректора из числа самых достойных персон, богобоязненных и любящих образованность (*les bonnes lettres*). Ректор станет опорой студентов всех факультетов, чтобы обеспечить его процветание и успехи к вящей славе Божьей, что поможет защитить нашу святую мать — Церковь. Ректор должен будет жить в каждом из коллежей по три месяца, но не как праздная особа и не только как инспектор — он должен будет читать там публичные лекции, оплачиваемые королем²⁰. Регламентируется порядок его участия в заседаниях университетского суда и консультаций с представителями факультетов, а также цвет его одеяний (малиновый бархат зимой и малиновый шелк летом). Специальные указы посвящены подробному описанию цветов мантий и колпаков докторов высших факультетов с раскрытием значения смысловой символики. При этом Спифам дает волю собственной иронии, по-видимому базирующейся на университетском фольклоре, подпитываемом извечным соперничеством между факультетами. Так, медики «должны носить синие капы [плащи] цвета погребальных саванов... этот мрачный цвет предписан им, поскольку они обычно губят больше людей, чем спасают»²¹. А «черный цвет капы теологов должен указывать на то, что это — серафическая наука, в основании которой лежит такая зияющая пропасть, что глубину невежества в ней означают ночь и черные тени, поскольку в этой бесконечной науке неизвестного всегда больше, чем известного»²². Но для родного для Спифама факультета значение цветов раскрывается в несравненно более возвышенных тонах: факультету декретального права предписан красный цвет, поскольку эта наука является «практической теологией, которая раскрывается в милосердии, подобном вечно пылающему огню и красному цвету херувимов, каковые сами являются вечным пламенем божественной любви»²³.

Спифам настолько озабочен вопросами университетской жизни, что возвращается к ним в самых неожиданных местах. Один из его указов посвящен ограничениям и даже запретам на чрезмерное изнурение плоти постом, приравнивая это к человекоубийству, которое должно караться как общественно

опасное деяние (*parjure publique*). Но внезапно он переходит к регламентации проведения главного акта Сорбонны — *disputation dit sorbonique* — экзаменационному испытанию, которое очень вредно для здоровья и обязательно должно прерываться на час, чтобы дать возможность диспутанту отдохнуть, подкрепиться и очистить свое тело²⁴. Спифам устами короля здесь же дает подробные инструкции относительно того, какой именно бакалавр должен в течение этого часа замещать на кафедре диспутанта и как он должен резюмировать собравшимся все сказанное в первой части диспута вплоть до того момента, как педель не ударит своим жезлом по приказу приора Сорбонны, что будет означать возобновление диспута.

В другом своем указе Спифам говорит о необходимости обращения неверных в христианство для спасения их душ. Однако король говорит вовсе не об организации миссионерской деятельности, а о том, что евреям и туркам разрешат проживание в Париже и даже дадут права парижских буржуа. Но вскоре становится ясно, что речь идет исключительно об ученых иноверцах, которые обязательно раз в неделю будут присутствовать в Сорбонне, делиться своими знаниями и учиться христианской доктрине²⁵.

Как видно, Спифама в первую очередь интересовало реформирование университета, однако и так называемые «малые школы» (*petites écoles*) — самая распространенная в ту пору форма начального образования — привлекали его внимание. Пространный указ СХLIII был полностью посвящен этому вопросу впрочем, и на сей раз отправной точкой послужили проблемы университетского образования: «Король должным образом осведомлен, что недисциплинированность и плохое прилежание студентов университетов происходят оттого, что молодые люди не освоили с молодых лет основы грамматики и не напитались словесностью (*embreuvees de bonnes lettres*), что является также причиной напрасной траты денег и времени в университетских коллежах»²⁶.

Устами короля Спифам предписывает устройство коллежей начального образования — «коллежей начальной грамматики трех языков» (*colleges de rudiments grammaticaux de trois langues*). Образование надо начинать как можно раньше, пишет Спифам, поскольку жизнь человека сегодня коротка как никогда и возраст обучения не может превышать 25-ти лет. Коллежи трех языков, в которые будут принимать детей с шестилетнего возраста, предписано создавать при каждой городской приходской церкви как в университетских городах, так и в городах неуниверситетских. Состоять они будут из девяти классов: в трех будут изучать латинскую грамматику, в трех следующих — грам-

матику греческую и в двух — древнееврейскую по одному классу отводится григорианскому пению и музыке. Занятия в каждом из классов будет вести магистр искусств. Если речь идет о городе, расположенном в судебном округе Парижского парламента, то им будет магистр искусств Парижского университета, в других судебных округах — магистр будет иметь степень соответствующего университета. Таким образом, Спифам создает систему университетских учебных округов, выступая провозвестником университетских реформ, принятых просвещенной австрийской монархией времен Иосифа II.

Во главе коллежей будут стоять принципалы, набираемые из числа бакалавров теологии. Спифам детализирует систему финансирования этих коллежей: если позволяют возможности, они будут содержаться на приходские средства, в противном случае — на их финансирование должны будут пойти церковные вклады, переданные на помин души, поскольку благодетельствованные ученики и будут обеспечивать постоянные молитвы за души донаторов, и наконец, если и этих средств не хватит, то деньги будут собирать с прихожан по принципу «сильный несет слабого».

Но что надлежит сделать быстро и неукоснительно, это закрыть все частные «малые школы», где к маленьким детям относятся как к товару, выставленному для уличной торговли²⁷. Впрочем, «малые школы» для девочек, расположенные при монастырях, сохраняются при условии, что там «будут заботиться об эрудиции воспитанниц, учить их шитью и иным вещам, воспитывая мудрость, стыдливость, сдержанность, благочестие, умение вести хозяйство и быть достойными любви людской и божественной»²⁸.

Но хотя о детях идет речь еще в некоторых указах (например, об организации детских церковных хоров²⁹), основной объект религиозного воспитания — взрослые. Многочисленные указы против «праздности духовенства», предписывают епископам и священникам постоянно учить прихожан словом проповеди. Так, в частности, каждый епископ должен быть окружен дюжиной ученых теологов и хороших проповедников. Проповеди и *leçons* (пастырские поучения) постоянно упоминаются в указах, посвященных организации церковных служб³⁰. Доктора-регенты, не занятые в текущем преподавании, если хотят сохранить свои университетские привилегии, должны постоянно проповедовать в нефах важнейших церквей или же — в тюрьмах, чтобы наставлять и утешать несчастных заключенных. Причем это относится не только к теологам, но и к докторам канонического права и медицины³¹.

Просвещение и образование, таким образом, оказываются у Спифама нераздельно связанными с борьбой против праздности.

Следует отметить, что подобные вымышленные королевские указы, как и те, что направлены на реформы Галликанской церкви, давались в силу прерогатив, заранее переданных воображением Спифама французскому королю, который провозглашался обладающим «квази-понтификальными правами». Особая королевская печать, выдуманная Спифамом, изображала «короля, сидящего на троне в своей императорской и понтификальной славе, как прежде цари Египта и Рима, которые были одновременно и царями, и жрецами»³². Но этот вполне очевидный цезарепапизм Спифама не приводил к разрыву со Святым Престолом, во всяком случае — в воображении автора. В конце первого тома Спифам даже поместил вымышленную речь кардинала Каррафы, который, впрочем, действительно прибыл в Париж в мае 1556 г. В той речи кардинал от имени Святого Престола якобы утверждал некоторые из предлагаемых реформ³³.

Очевидно, что проекты Рауля Спифама оказались во многом близки к будущим реформам абсолютных монархов или «просвещенных деспотов» Европы XVII–XVIII вв. Характерно, что трактат Спифама был переиздан в 1775 г. и снабжен восторженными комментариями неким Жаном Оффреем, членом академий Меца и Марселя, с характерным названием: «Взгляды политика XVI в. на законодательство своего времени, в равной степени подходящие для реформирования оногo в наши дни»³⁴.

Но даже действуя то ли как прорицатель, то ли как хорошо информированный футуролог, Спифам не мог предвидеть, что часть его проектов будет осуществлена вовсе не просвещенным монархом, а церковными конгрегациями, несмотря на то, что его брат Жак Спифам был в числе французских участников Тридентского собора³⁵. Гипертрофированный галликанизм помешал Раулю Спифаму предвидеть реальные очертания Католической реформы. И он, и другие его современники, из числа упомянутых выше, оставаясь замкнутыми в рамках традиционных гуманистических идей, обращаясь в первую очередь к разуму элитарной молодежи, не догадывались, что начинать стоило с новых форм катехизации и пропаганды среди крестьян.

И все же изменения в подходах к образованию вызревали в недрах французского или, скажем осторожнее, парижского общества, даже если и не облекались в формы развернутых проектов. Приведу несколько примеров, почерпнутых из парижских нотариальных актов.

В 1549 г. Президент счетной палаты Жан Бриссоне, реализуя завещание своей покойной супруги и составляя собственное завещание, одаривает

сиротский приют — госпиталь Святого духа (так называемый «госпиталь Красных детей»), а также новое учреждение — госпиталь «Малых детей Господних», куда передавали подкидышей и детей из центрального госпиталя *Hotel Dieu* — Божьего дома. Часть выделенной суммы должна пойти на питание малых детей, а часть — на содержание почтенной женщины, которая должна следить за детьми. Оговаривалось, что в ее обязанности входит, «чтобы она заставляла бы каждого из них перед завтраком говорить “Pater noster” и “Ave Maria”, если они это уже знают ... а по окончании обеда, ужина и когда указанные малые дети пойдут спать — произносить *Requiescat in pace* — за душу указанной президентши, ее мужа и прочих их родных и друзей, как живущих, так и усопших...» В данном случае обучение основам молитвы служит помимо прочего и вполне утилитарной цели дарителей — обеспечить помин их души. Как мы помним, и для Спифама связь между финансированием обучения малых детей и организацией поминальных молитв казалась естественной. А чтобы дети представляли, за кого они возносят молитвы, в завещании «предписывается, чтобы в зале, где будут питаться указанные малые дети, было бы повешено изображение страстей Господа нашего, и чтобы под картиной была бы нарисована женщина, с тем, чтобы указанные дети имели бы напоминание, чтобы молить Бога за указанную усопшую».

Помимо визуального образа должно быть и письменное напоминание: «Как только в указанном госпитале будет воздвигнута капелла, то на увеличение этой капеллы была бы передана сумма в 200 ливров, с обязательством вырезать на стенах капеллы из меди или камня, близ главного алтаря, ее имя и имя указанного президента»³⁶.

Примерно в то же время рекетмейстер (*maitre des requetes de l'hotel du Roi*) Жан Эннекен передает крупную сумму в муниципальных рентах другому сиротскому приюту — госпиталю св. Троицы или госпиталю «Синих детей». Деньги должны пойти на организацию регулярного богослужения в госпитале Троицы и украшение капеллы в здании, «где находятся малые дети, чтобы предохранить их от опасности стать лютеранами»³⁷. Как и Жан Бриссонэ, Эннекен озабочен увековечиванием в сердцах воспитанников памяти о своей семье — на аналое должен лежать ковер, на котором выткан его герб. Интересно, что уже знакомый нам Пьер Галланд в качестве принципала коллежа Бонкур, пытаясь добиться через парламент отсрочки платежей, аргументировал необходимость чрезвычайных расходов тем, что деньги идут на строительство и украшение капеллы в коллеже, «с целью показать хороший пример детям

и склонить их к молитве»³⁸. Капелла при учебном заведении мыслилась, таким образом, как важный воспитательный элемент.

В 1558 г. рекетмейстер Тьерри Дю Монт в своем завещании также передает 400 ливров муниципальной ренты (*rentes sur l'Hotel de ville*), чтобы они были использованы на поддержание ремесел, а не иначе. А в случае, если ремесла не будут поддерживаться, я желаю, чтобы душеприказчик данного завещания оные четыреста ливров (rentы) продал бы и деньги пошли бы на благотворительные дела (*oeuvres pitoyables*³⁹).

Надо пояснить, что госпитали «Синих детей» и «Красных детей» находились под особым покровительством Генриха II, который стремился дать сиротам образцовое образование. В госпитале «синих детей» обучали ковроткачеству, шелкоткачеству и златошвейному делу. Правда, без особого успеха — преподаватели ремесел постоянно конфликтовали с ремесленными корпорациями, дети норовили убежать из госпиталя. Тьерри Дю Монт входил в попечительский совет госпиталя и делегировался королем для его реформирования. Завещание Тьерри Дю Монта отличается практицизм, но странное отсутствие в завещании малейших благочестивых формулировок, столь необходимых для подобных текстов, позволяет предположить в нем тайного протестанта.

Что же касается двух других завещателей, то здесь все проще. Жан Бриссонэ — выходец из могучего клана, давшего многих прелатов и высокопоставленных чиновников. Его старшим братом был Гийом Бриссонэ, знаменитый епископ города Мо, попытавшийся реформировать свой диоцез еще в 1520-х гг. Сам Жан Бриссонэ отличался экзальтированной религиозностью — так, после битвы при Павии, закончившейся пленением Франциска I, этот президент Счетной палаты выступил на заседании Парламента с предложением бороться с богохульством в Париже, видя в этом причины неудач, постигших королевство. Помимо прочего, он предложил содержать на муниципальный счет двух сержантов и писаря в каждой таверне, поскольку именно в этих местах парижане чаще всего грешат божбой⁴⁰. Но заметим, что его завещание сиротам отличается своеобразным практицизмом. Одаривая приют, он обеспечивает душу своей супруги и свою собственную душу регулярными поминальными молитвами, столь необходимыми для тех, кто попадает в Чистилище.

Что же касается Жана Эннекена, то при некотором сходстве устремлений с идеями Бриссонэ, в его словах чувствуется большая обеспокоенность угрозой реформации. Характерно, что этот древний парижский род, чьи представители владели парламентскими и муниципальными должностями,

станет одним из столпов парижской Католической лиги в грядущих Религиозных войнах⁴¹.

Итак, университетские деятели, представители правосудия, гуманисты чувствовали недостаточность существующей традиционной системы, которая не только была не эффективной, но и не давала гарантий сохранения религиозного единства государства, что в их представлении было чревато катастрофой поистине космических размеров. Вот почему один за другим появлялись проекты образовательных реформ, и инициатива частных лиц в этом была не менее значимой, чем решения короля или Церкви. Реформа, в том числе и реформа католическая, не была лишь спущена парижанам «сверху». Движение было обоюдным.

¹ E. DU BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris, Typographum Reginae ordinarium, t. VI, 1673, pp. 381–386.

² J.-B. CREVIER, *Histoire De L'Université De Paris: Depuis son origine jusqu'en l'année 1600*, Paris, Chez Desaint & Saillant, 1761, v. 5, p. 455; N. RHODES, *The Renaissance Computer: Knowledge Technology in the First Age of Print*, London, New York, Routledge, 2000, pp. 3–4.

³ P. RAMUS, *Harangue de Pierre de La Ramée, touchant ce qu'ont fait les deputez de l'Université de Paris envers le Roy, mise de latin en françois*, Paris, chez André Wechel, 1557, 32 f.

⁴ «Aussi bien autrefois les Roys & particuliers ont donné ces terres aux Chartreux & Religieux de Sainct Victor: il fault semblablement qu'en cecy, ces Religieux ensuivent la vertu de leurs fondateurs, & qu'ilz rendent & donnent une partie des bienfaitz, qu'ilz ont recuz». P. RAMUS, *Harangue...* F. 13 v.

⁵ P. RAMUS, *Advertissement sur la reformation de l'Université au Roy*, Paris, s. t., 1562.

⁶ P. RAMUS, cit., p. 95.

⁷ Y. GINGRAS, *Les transformations des universités du XIIIe au XXIe siècle*, в книге: Y. GINGRAS, *Roy L.*, Quebec, PUQ, 2006, 256 p.

⁸ R. SPIFAME, *Dacaearchiae Henrici Regis christianissimi progymnasmata*, [Paris, s. t., 1556].

⁹ SAINTE-MARTHE, *Abel II de, Discours au Roy sur le rétablissement de la bibliothèque royale de Fontainebleau*, в книге: *Plaidoyez de Messire Nicolas de Corberon avec les arrests intervenues sur ces plaidoyez*, Paris, 1693, p. 502; P. F. BRILLON, *Dictionnaire des arrests ou jurisprudence universelle*, Paris, 1727, t. III, p. 926; J. BOUHIER, *Observation sur les coutumes de Bourgogne*, Dijon, 1742–1746, vol. 1.

¹⁰ D. F. SECOUSSE, *Notice d'un livre singulier & rare intitulé «Dicaearchiae Henrici regis Christianissimi progymnasmata»*, в книге: *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres avec les mémoires de littérature tirés des registres de cette Académie, depuis l'année M. DCCXLIX, jusques & compris l'année M. DCCLI*, Imprimerie royale, 1749–1751, t. XXIII, 1756, pp. 271–277; E. FOURNIER, *Le vieux-neuf: Histoire ancienne des inventions et découvertes modernes*, pt. 2, Paris, Dentu, 1859, p. 398, note 4; J. MATHOREZ, *Un radical-socialiste sous Henri II: Raoul Spifame*, «Revue politique et parlementaire», t. LXXIX (1914), pp. 538–559.

¹¹ G. DE NERVAL, *Le roi de Bicêtre (XVIe siècle): Raoul Spifame*, в книге: *Oeuvres*, Paris, 1958, pp. 82–97.

¹² R. SPIFAME, cit., Le XVe Arrêt Royal [F.17].

¹³ «...et ordonné que tous deffaillants à ladicte communion seront suspenduz des ptivilleges de ladicte université de l'audition des leçons & frequentation de la communaulté des autres...», ibid, [F 17v].

¹⁴ «Ad ce qu'ilz vivent tous en communaulté & en claustrure, representant l'observance reguliere qui est l'Estat de perfection a acquerir... », ibid., [F. 19].

¹⁵ J. W. BALDWIN, *Paris — 1200*, P., 2006; Idem: *Masters, Princes and Merchant: The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vol., Princeton, 1970.

¹⁶ «par tant tous les lectuers par luy stipendie [les lecteurs du roy] seront tenu de lire esdictz zesdictz colleges changeant de moys en moys leurs chyzes de lecons ad ce qu'en tous colleges l'on les puisse ouyr sans en sortire ne divaguer». R. SPIFAME, op. cit. ... [F. 19v.].

¹⁷ «que tous les escoliers que l'on appelle martinetz seront chassez desdictes universitez s'ilz entre en l'un dedictes colleges, pour y estre pensionnaire de petite ou grande pension selon leur pouvoir , ou serviteur des autres...», ibid. [F. 18].

¹⁸ «vider les places dans les colleges qui sont occupes par les personnes suspects tels que les plaideurs & solciteurs, gens non estudiants ou ne pretendents les degrez des facultes, ausquelles ilz se dieont estudier demblablement tous etudians ainsi que les borciers ayans paracheve le temps de leurs bours», ibid., [F. 18v.].

¹⁹ R. SPIFAME, cit. Le XVII arrest royal [F. 21v-22].

²⁰ il n'y a un «autre remède contre les désordre et brigues que de créer & ériger icellui recteur en état & office perpétuel dont le roi pourvue de personne capable idoine & suffisante craignant Dieu & aimant les bonnes lettres & supportant les bons étudiants en toutes facultés d' icelle université pour le faire fleurir et triompher plus que jamais a l'honneur de Dieu protection & défense de notre très sacre mère Sainte Eglise. Ce recteur doit entre ambulant et passer chaque trimestre dans une des collèges mais non comme un personne oisif ou comme un inspecteur — il doit y donner les leçons publiques , stipendier par le Roy». R. SPIFAME, cit. Le CCX Arrest Royal... [F. 277].

²¹ «Doivent porter les chappes bleues de la coulleur de tappis funebres que l'on etend par les oglises aux obseques ... cette couleure funeste a eux est attribue parce que d'ordinaire ils font plus mourir de gens qu'ilz n'en saulvent». R. SPIFAME, op. cit. Le CCIX Arrest Royal [F. 276v.].

²² «couleur noir des capes des théologiens doit signifier que c'est la sciense seraphique, le fond duquel abîme est si creux qu'il est terminé en ignorance signifiée par nuit & ténèbres noirs & obscures d'autant que de cette science infinie l'on en ignore toujours plus que l'on n'en sait», ibid. [F. 276].

²³ «Le rouge à la faculté de décret qui est la théologie pratique ouvrant par charité comparée a feu toujours ardent & a la rougeur des chérubins qui sont la flamme perpétuelle le l'amour de dieu...», ibid. [F. 276 v].

²⁴ Ibid., Le 248e arrêt royal [F. 312–313 v]. Следует обратить внимание на то, что в тексте Спифама нумерация указов мало того, что иногда содержит ошибки, но еще и дается то латинскими, то арабскими цифрами.

²⁵ Ibid., Le 149e arrêt royal [F. 205].

²⁶ «Le roy deument informé que l'indisciplinarité & mauvaise docilité des estudiants des universitez ... procede de ce que les ieunes gens ne sont principies de bonne heure aus rudimentz

grammaticaulx & embreuees de bonnes lettres aui est cause leur faire perdre temps & argent esdictz universitez et colleges». Ibid., Le 143e arrêt royal [F. 198–198 v].

²⁷ «toutes les petites écoles ou l'on estalle les jeunes enfans par forme de danree desployee en ouvrer sur rue seront abolies». Ibid., Le 143e arrêt royal [F. 200 v].

²⁸ Pour le regard des petites écoles des filles seront toutes relligions & monastères de filles & femmes contraintes de tenir certain nombre & vaquer à leur érudition & apprendre tissage de toutes choses propres a sagesse honte contenance & bonne chrétienté bonne mesnage bonne conduite de bonnes filles dignes d'estre aimee de Dieu & de monde». Ibid.

²⁹ Ibid., Le VIe arrêt royal [F. 13].

³⁰ Ibid., Le CCXLVIe arrêt royal [F. 311v – 312 v].

³¹ Указ № LXVII о докторах-регентах университета начинается характерной преамбулой: «Le roi pour l'édifications de plusieurs temples de Dieu vifs & spirituels qui sont la fin & la verite des temples matériels, a ordonne & ordonne que toutes docteurs en toutes facultés qui veulent user des privileges de Docteurs régents seront tenu lire tous les jours ouvriers en lieux publiques ou le peuple se puisse facilement assembler a sa commodité, savoir est les docteurs es facultes de theologie decret & droit canon en la nef des grandes eglises cathedrales collegiales ou parochiales & precher aux jours de fetes sabs discontinuation ou par les prisons pour l'instruction & employ de l'esprit des prisoniers qui ont desoing de force & consolation ... & les docteurs en droit civil, en philosophie & en faculte de medicine liront en leurs ecolles ou salles ou l'on fait nopce separament & le plus loing l'un l'autre que faire ce pourra, pour la commodite du peuple les voyant ouyr autrement». Ibidem, Le LXVIIe arrêt royal [F. 97].

³² «le nouveau sceaux royal et orné par la figure du Roy séant de son trône & majesté Impériale & pontificale, comme anciennement les rois D'Egypte & de Rome *Qui simul erant Reges & Pontifices*». Ibid., [F. 2 v.].

³³ R. SPIFAME, cit. Le 308e arrêt royal [F. 381 v et suiv].

³⁴ J. AUFFRAY, *Vue d'un politique du XVIe siècle, sur la législation de son temps, également propres à réformer celle de nos jours; ou Choix des arrêts qui composent le Recueil de Raoul Spifame, connu sous le titre de «Dicaearchiae Henrici Regis Christianissimi progymnasmata»; avec des observations & une Table générale & raisonnée de tout l'Ouvrage*, Amsterdam, et se trouve à Paris, Durand, 1775.

³⁵ П. Ю. УВАРОВ, *Беглый Епископ и его послание*, в: *Французское общество в эпоху культурного перелома: От Франциска I до Людовика XIV*, М., ИВИ РАН, 2008, с. 62–72.

³⁶ AN, [Archives Nationales de France], Y 94. F. 283

³⁷ AN, Y 94, f. 135v.

³⁸ M. JURGENS, *Documents du Minutier Central des notaires de Paris: Ronsard et ses amis*, Paris, 1986, № 229.

³⁹ AN, Y. 100, f. 170 v

⁴⁰ AN, X1A. 1527 f. CCXVIv–CCXVIIIv. (20.03.1525).

⁴¹ R. DESCIMON, *Qui étaient les Seize? Mythes et réalités de la Ligués parisienne*, Paris: EHESS, 1983.

**РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
МИРЯН-КАТОЛИКОВ В АНГЛИИ
КОНЦА XVI в.: КАТЕХИЗИС
ВИКОНТА МОНТЕГЮ (1597 г.)**

Религиозная реформа XVI столетия в обоих своих вариантах, протестантском и католическом, имела своей целью глубокое усвоение прихожанами истин христианского вероучения и норм морали. Первым шагом к достижению этой цели повсеместно должны были стать наставления в основах вероучения — регулярные и охватывающие всех мирян. Еще Латеранский собор 1215 г. обязал приходских священников разъяснять своей пастве Символ веры, Десять заповедей и семь смертных грехов во время Великого поста, во время подготовки к ежегодному покаянию и причастию, на праздники, и по воскресеньям, однако практика варьировалась от одной церковной провинции к другой.

Католическая реформа сделала наставления в вере постоянной частью жизни мирян — детей и взрослых. На протяжении XVI столетия сначала в Италии, а затем и в других католических странах наставления в вере (катехизация) в рамках проводившихся по воскресеньям занятий стали распространенным явлением, хотя далеко не сразу и не во всех диоцезах. Занятия проводились, как правило, клириками или же мирянами — например, членами братства Христианского обучения — но все же под руководством представителей духовенства.

Естественное доминирование духовенства в сфере религиозного образования никогда не исключало полностью инициативу мирян. Главы семейств и их супруги могли давать элементарные наставления членам семьи и домочадцам. Эта сфера была, по сути, женской — ведь именно от матери дети слышали первые молитвы. Кроме того, религиозные наставления могли быть адресованы школьными учителями — клириками или мирянами — своим ученикам.

В протестантских странах, в частности в Англии, распространение религиозных наставлений шло параллельным путем. Эдвардианское, а затем и елизаветинское религиозное законодательство предписывали приходским

священникам по воскресеньям и праздникам, перед вечерней службой, давать наставления детям своих прихожан. Впрочем, как и в других странах Европы, потребовалось довольно много времени для того, чтобы эти занятия стали проводиться так часто, как это предписывалось. Даже в конце XVI в. многие приходы все еще придерживались старой, дореформационной традиции проводить подобные «уроки» только во время Великого поста. Классы катехизиса могли иметь место и в школах. В целом, элементарные религиозные наставления в Англии были нацелены на возрастную группу от семи до приблизительно семнадцати-восемнадцати лет¹.

При этом, как и в католических странах, не исключалась и активная роль наставников-мирян. Особенно важной она была для тех англичан, которые в силу своих религиозных взглядов оказывались словно бы вне приходов. Прежде всего, это касается католиков. Согласно парламентскому статуту 1559 г., все англичане обязаны были посещать воскресную службу в приходской церкви или же платить крупные штрафы. Католическое богослужение в стране находилось вне закона (даже если службы проводились в частных домах), а священники объявлялись изменниками. Ни о какой параллельной системе католических приходов не было и речи. Таким образом, приходское духовенство не могло стать для детей-католиков источником наставлений в делах веры. Влиятельные католические семьи могли иметь капелланов-католиков (обычно маскировавшихся как секретари или управляющие поместий); эти священники выступали в качестве наставников как для детей своих патронов, так и для местных католиков. Однако в условиях преследований, особенно жестокие в годы англо-испанской войны 1585–1603 гг., когда католики в Англии рассматривались как своего рода «пятая колонна», священники далеко не всегда оказывались доступными для своей паствы, в частности для беднейших католиков.

В Англии система элементарного религиозного образования католиков видоизменилась, адаптировав принципы посттридентского католицизма и его подходы к наставлениям мирян к практике «подпольного существования». Поэтому и роль мирян в ней была значительно выше: именно родители и школьные учителя-католики выполняли те функции, которые в континентальных католических странах возлагались на приходское духовенство, членов монашеских орденов и/или религиозные братства.

Руководство английской католической миссии осознавало важную роль мирян в образовательной сфере, косвенным свидетельством чего являются англоязычные катехизисы, изданные миссионерами в качестве руководств

для мирян, наставлявших своих детей или домочадцев. Старшему поколению католиков были доступны катехизисы, изданные в правление Марии I Тюдор². Кроме того, уже в 1575 г. для их пользования был издан «*Катехизис*» священника-миссионера Лоренса Вокса³; позднее были переведены катехизисы Петра Канизия и другого иезуита испанца Диего де Ледесмы⁴. Примечательно, что английский перевод Римского катехизиса появился значительно позже, в конце XVII в. Вероятно, с этим текстом предпочитали работать не миряне, а священники-миссионеры, в переводах с латыни не нуждавшиеся.

Тиражи католических катехизисов контрабандой ввозились с континента (из Франции и Испанских Нидерландов). Однако потребность в подобных текстах восполнялась не только печатными изданиями, подготовка и распространение которых финансировалась и контролировалась руководством миссии, но благодаря рукописным копиям, изготавливавшимся писцами в Лондоне и других английских городах. Рукописные катехизисы заказывались — а порой и составлялись — мирянами, поэтому они отражали не только приоритеты политики миссии, но и степень их усвоения, то есть успехи Католической реформы.

Одним из таких катехизисов стало «*Наставление моей дочери Мэри Браун касательно основных положений учения Католической Церкви*», составленное в 1597 г. виконтом Монтегю и получившее одобрение главы английских секулярных священников Джорджа Блэкуэлла в 1598 г.

Энтони Мария Браун (1574–1629) [Anthony Maria Browne] унаследовал титул после деда, Энтони Брауна, виконта Монтегю [Montague], так как его отец скончался на месяц раньше своего отца. По рождению он принадлежал к кругу английской католической аристократии. Семья отца возвысилась при Тюдорах; ее члены были придворными, дипломатами, военными и членами Тайного Совета. Однако после восшествия на престол королевы-протестантки Елизаветы I католических пэров постепенно вытесняли из сферы управления. Первый виконт Монтегю постепенно утратил свой пост в Тайном совете, а потом и позицию лорда-лейтенанта графства Сассекс. Однако он благодаря семейным связям сохранял влияние на юге Англии, и был в состоянии оказывать покровительство единоверцам, а его поместья в Сассексе и Сарри были центрами притяжения для прибывавших в страну нелегально католических священников.

Мать второго виконта Мэри Дормер [Mary Dormer] также принадлежала к известному на юге Англии католическому семейству, связи которого простирались далеко за пределы страны: ее старшая сестра Джейн Дормер

[Jane Dormer] — любимая фрейлина королевы Марии I Тюдор — в 1558 г. вышла замуж за испанского посланника, герцога Феррию [Feria]. Оказавшись в Испании, герцогиня и ее сын — кузен виконта Монтегю — оказывали покровительство английским эмигрантам при дворе, а также и отправлявшимся в Англию миссионерам.

Будучи католиком, виконт Монтегю в конце XVI столетия был практически исключен из политической жизни. Королева Елизавета дважды — в 1597 и 1601 гг. — отдавала ему приказ воздержаться от присутствия на заседании Палаты лордов. Основанием для такого приказа послужили сомнения Елизаветы в лояльности виконта или по крайней мере в том, что он ценит верность правительнице выше требований собственной совести. У королевы были причины для недоверия: если дед на протяжении всей жизни был «церковным папистом» [church papist]⁵, то его внук между 1594 и 1597 гг. перестал посещать англиканские службы (что, помимо прочего, было знаком признания власти Елизаветы). В 1594 г. виконт был в первый (но отнюдь не в последний) раз арестован за то, что сам совершил обряд крещения над своей дочерью Мэри — той самой, которой был адресован рассматриваемый здесь катехизис, чтобы воспрепятствовать ее крещению по англиканскому обряду.

Приход к власти в Англии довольно терпимого к католикам (особенно на первых порах) Якова I Стюарта, казалось, дало новый шанс незадавшейся политической карьере виконта. Однако «большим надеждам» английских католиков быстро пришел конец: первый парламент нового царствования, собравшийся в 1604 г., подтвердил все принятые при Елизавете антикатолические статуты. 23 июня 1604 г. виконт Монтегю произнес речь, стоившую ему карьеры (после этого он практически не присутствовал в парламенте) и нового ареста.

Позднее второй виконт Монтегю не играл существенной роли в политических делах графства или в Палате лордов — так как по приказу короля появлялся лишь на церемониях открытия и закрытия парламента. На протяжении царствования Якова I виконт еще дважды подвергался аресту — в 1605 г. в связи с Пороховым заговором и в 1614 г. из-за отказа принести сформулированную в статуте 1606 г. присягу на верность Якову I: ведь в ее тексте содержалось положение, отвергавшее право папы смещать государей с престола и объявлявшее это учение ересью, а тех пап, которые его придерживались — еретиками⁶.

Все амбиции виконта ушли в политические интриги внутри католического сообщества в Англии. И здесь он добился своего, став, пожалуй, самым

влиятельным английским католиком (что признавалось и в Риме). Виконт финансировал деятельность католических семинарий на континенте (в Дуэ); оказывалась поддержка и английским конвентам на континенте (прежде всего, женским — клариссам — именно в этот орден вступят дочери второго виконта).

Виконт Монтегю с первых лет царствования короля Якова I активно поддерживал их усилия по восстановлению католического епископата. Его поддержка оказалась немаловажным фактором, внесшим свой вклад в восстановление католического епископата в 1624–1634 гг. и тем самым повлиявшим на историю всего английского католического сообщества⁷.

Мэри Браун [Mary Browne], к которой были обращены *«Наставления»* виконта, — его старшая дочь и второй ребенок⁸. Обстоятельства ее появления на свет и крещения ознаменовались судебным разбирательством. Потеряв первенца — младенца-сына, виконт уверился, что причиной несчастья стала его слабость: данное им разрешение крестить сына в приходской протестантской церкви. Дав себе клятву, что подобного больше не произойдет, виконт сам крестил свою новорожденную дочь в мае 1594 г., чем навлек на себя королевский гнев. Его арестовали и подвергли допросам. Позднее, в середине 1590-х гг. (но до составления катехизиса 1597 г.), виконт отказался от практиковавшегося его семьей «церковного папизма» и стал рекузантом [recusant]⁹. Это спровоцировало новое разбирательство, в ходе которого правительство пыталось принудить его хотя бы формально признать закон страны и вернуться к «церковному папизму». Виконт не подчинился давлению; в это время он, опасаясь нового ареста и длительного тюремного заключения, и написал *«Наставления»* для дочери¹⁰.

Опасения, впрочем, оказались беспочвенными, и виконт сам руководил воспитанием Мэри Браун и остальных своих детей. Мэри впоследствии вступила в брак с Уильямом Сент-Джоном [William St John], наследником маркиза Винчестера [Winchester], а после его смерти породнилась с еще одним католическим семейством, став женой Уильяма Эренделла [William Arundell], лорда Уордура [Wardour].

Рукопись *«Наставления»* представляет собой небольшую книгу формата 8vo в кожаном переплете. Написанная мелким, но четким курсивом, она явно представляет собой работу профессионального писца. Сейчас рукопись хранится в библиотеке бенедиктинского монастыря св. Григория Великого (Аббатство Даунсайд) в Страттоне-он-Фосс близ Бата [Strutton-on-Foss]. Эта бенедиктинская община была изначально основана в Дуэ, а ее первый приор

св. Джон Робертс ранее был членом английской конгрегации, существовавшей в Вальядолиде, и пользовался покровительством виконта Монтегю (возможно, благодаря посредничеству его испанских родственников). Эта связь может объяснить, каким образом «*Наставления*» могли оказаться в аббатстве. Вероятно, кто-то из членов семьи Монтегю (например, одна из младших дочерей, ставших монахинями) вывезли ее на континент и/или завещали ее монахам.

«*Наставление*» принадлежит к жанру катехизисов, однако типичным его представителем это сочинение назвать трудно. Собственно катехизисом является только первая часть текста (50 из 150 страниц). Здесь виконт, следуя традиционной схеме, кратко излагает для дочери основы вероучения, следуя Символу веры. Сам его текст в собственном переводе с латыни приведен в приложении. Виконт советовал своей дочери «прочитать один из одобренных католических катехизисов или же стремиться к тому, чтобы получить устное наставление людей ученых, и наделенных властью в церкви Господней»¹¹. Тем не менее он и сам предоставил своей дочери наставления, видимо считая себя в достаточной степени ученым. Он объяснял своей дочери, что она должна верить в Бога-Творца всего сущего¹², Иисуса Христа, обладавшего божественной и человеческой природами, говорил ей о таинстве Воплощения¹³, об Адаме и Еве, первородном грехе и его последствиях для всего человечества¹⁴, о ветхозаветных пророчествах о пришествии Христа¹⁵, о земной жизни Спасителя¹⁶, об установлении Им таинства мессы (с пресуществлением хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы)¹⁷, о Страстях Христовых, схождении Христа в лимб и Его Воскресении¹⁸; о пребывании Христа на земле после Воскресения¹⁹, о Его Вознесении²⁰, сопровождая рассказ ссылками на соответствующие места Писания (на полях). Далее следовал рассказ о Св. Духе, и нисхождении Св. Духа на апостолов²¹, о Католической Церкви, вне которой нет спасения²². Потом виконт упоминал таинства крещения и покаяния (оставления грехов)²³ и закончил изложение содержания Символа веры рассуждениями о Страшном суде²⁴.

Следующий (более обширный) раздел был посвящен таинствам. Виконт перечислил все таинства Католической Церкви: крещение²⁵, конфирмация²⁶, причастие (ему посвящен самый большой раздел, в котором подробно рассматривалось учение о пресуществлении)²⁷, покаяние (с исповедью)²⁸, елеосвящение, рукоположение³⁰ и брак³¹. В адресованном женщине-мирянке «наставлении» о рукоположении, естественно, было сказано немного. Кроме

того, виконт оговорил, что таинства конфирмации и брака не являются необходимыми для спасения души. Говоря о конфирмации, он подчеркивает: «Человек может прийти ко всем другим таинствам без него»³². Для английских католиков такая оговорка была существенна: в обстановке преследований и отсутствия «нормальной» католической иерархии шансы юных мирян встретить католического епископа, не выезжая из страны, были равны нулю. Кроме того, виконт Монтегю подчеркивал, что и брак не является необходимым для спасения, а «девственность более совершенна»³³.

Следующие разделы посвящены объяснению 10 заповедей³⁴, 5 принципов христианской жизни, заключающихся в соблюдении праздничных дней (то есть в отказе от работы), регулярном присутствии на мессе, соблюдении постов, исповеди и причащении по крайней мере раз в год, на Пасху (а лучше — как можно чаще)³⁵, запрете вступать в брак в запрещенные дни и уплате десятины³⁶.

Наконец, последняя часть данного раздела посвящена семи смертным грехам³⁷. Раздела, посвященного христианским добродетелям, присутствующего во многих катехизисах, в «*Наставлениях*» нет.

Остальной текст сочинения — то есть две его трети — посвящен тому, что должна знать мирянка для «понимания [своей веры] против всех ересей нашего времени»³⁸. В этой части виконт кратко суммировал то, что, как правило, не входило в состав катехизисов, но относилось к курсу полемического богословия, изучавшегося будущими священниками в семинариях и университетах. Монтегю, правда, воздерживается от подробного рассмотрения вопроса о власти Римского престола над Церковью, отговариваясь недостаточными знаниями³⁹. Однако дело тут отнюдь не в невежественности виконта. Обоснование власти Римского престола и духовной власти папы для англичанина в конце XVI столетия было бы поистине самоубийственным. Это противоречило бы законам страны (статуту 1559 г.) и неминуемо привело бы виконта в тюрьму (в лучшем случае), так как означало отрицание прерогативы королевы, а значит, было посягательством на ее власть. По этой причине виконт на всем протяжении «*Наставления*» избегает говорить о папе и вообще упоминать главу Католической Церкви; он предпочитает говорить о Церкви в целом.

Начинается раздел с упоминаний о Страшном суде и телесном воскресении мертвых, а также о непорочной Деве Марии, единственной из людей вознесенной на небеса телесно⁴⁰. Виконт Монтегю разделял представления многих католиков своего времени о непорочном зачатии Девы Марии, а построенная

в его поместье Каудрей (Сассекс) в 1625 г. капелла была посвящена именно Непорочному Зачатию (первая в Англии). Однако в «*Наставлении*» о непорочном зачатии не говорится.

Далее виконт вновь говорит о таинстве мессы⁴¹. В данном месте упомянута месса довольно кратко, однако в первой части — в катехизисе — мессе посвящены большие разделы, и часть приведенного там материала носит отчетливо выраженный полемический характер. Так, в разделе о таинствах Монтегю говорит о католическом учении о мессе и о пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, когда субстанции меняют свой характер, а формы (хлеб и вино) остаются прежними (транссубстанциация)⁴². Там же виконт касается и другого вопроса, дискутировавшегося между католиками и протестантами. Он подчеркивает, что причащаясь под одним видом, католики-миряне тем не менее приобщаются и Телу, и Крови Христовой⁴³.

Затем виконт Монтегю говорит о существовании чистилища⁴⁴ и об индульгенциях (приобретение которых представляет собой пожертвование на доброе дело, необходимое для спасения)⁴⁵.

Далее речь идет о почитании святых, их икон и мощей⁴⁶, причем Монтегю рассказывает дочери о различиях между почитанием и поклонением⁴⁷ (в чем обвиняли католиков протестанты). Еще один раздел посвящен добрым делам и необходимости их совершения ради спасения⁴⁸. Монтегю подчеркивает: «Все люди имеют полную власть и свободную волю, чтобы либо принять благодать Господню, в изобилии даруемую всем, и с ее помощью через добрые дела обрести заслуги, либо же отказаться от нее, закоснев в грехах»⁴⁹, подтверждая тем самым католическое учение о свободе воли и отвергая учение Кальвина о предопределении, распространенное в Англиканской Церкви того времени.

И наконец, завершает этот раздел рассуждение об истинности Католической Церкви, «святой и непорочной»⁵⁰. Монтегю подчеркивает достоинство католической традиции и указывает, что в делах веры «вся Церковь (в Святом Духе) не может ошибаться»⁵¹. А Англия некогда получила ту самую веру, что исповедуют в Риме. Ведь можно проследить апостольское преемство от Св. Петра до папы Элевтерия, который во II в. отправил в Британию миссионеров Фугация [Fugatius] и Дамиана [Damianus], и до папы Григория Великого, пославшего в Англию св. Августина, первого архиепископа Кентерберийского⁵².

В «*Наставлении*» виконт указывает дочери и на важность созерцательного элемента в духовной жизни, рекомендуя ей прочесть английский перевод

трактата «*О презрении к миру*» испанского францисканца Диего де Эстеллы. Говорит он и об идеале христианской жизни для нее — это благочестивые христианки первых веков, матери отцов Церкви⁵³. Исследовавший текст «*Наставления*» Майкл Кестье считает, что указание на подобные идеалы свидетельствовало о желании отца видеть свою дочь монахиней⁵⁴. Однако это явное преувеличение. Образ первых христианок — например, св. Моники, матери св. Августина — был едва ли не общим местом в «благочестивых биографиях» английских католичек XVI — начала XVII в. и предназначался он для женщин-мирянок, жен и матерей, которым надлежало строить жизнь в доме в соответствии с требованиями веры и воспитывать детей в католическом духе.

А начиналось это воспитание со способности отстоять основы веры от нападков «еретиков». Поэтому виконт и счел необходимым преподать своей дочери краткий курс полемического богословия. Он, впрочем, этим не ограничился, но привел в «*Наставлениях*» и наиболее распространенные «уловки» протестантских проповедников, стремившихся обратить католиков в свою веру. Монтегю утверждал, что протестантские проповедники начнут указывать на сходство между их учением и учением католиков и преуменьшать различия, стараясь тем самым подтолкнуть ее к обращению⁵⁵. Сам виконт с гордостью заявлял: «Я сам (Божьей милостью) пока был в состоянии защитить основные положения (от которых зависит вся моя вера — та же, что и у всей Католической церкви)»⁵⁶.

Последний раздел четко указывает на обстоятельства и цели создания «*Наставлений*». Объяснение заключается в практике английских церковных судов. Они обладали правом вызвать любого совершеннолетнего католика, мужчину или женщину, и потребовать от них участия в диспуте с протестантским священником. Поэтому представление о догматических различиях между концессиями, а также об основах полемического богословия было немаловажным и для мирян⁵⁷. Самому виконту Монтегю пришлось вступить в диспут с протестантскими проповедниками в середине 1590-х гг., о чем он сам говорит на страницах «*Наставлений*»⁵⁸. Таким образом, данная часть текста опиралась на личный опыт автора.

Уже указывалось, что превращение виконта Монтегю в 1590-х гг. в бескомпромиссного католика-рекузанта сопровождалось давлением властей. Виконт опасался ареста и тюремного заключения и не был уверен, что его детей воспитают в католическом духе. Поэтому он, написав «*Наставления*», возложил ответственность за религиозное образование детей на старшую

дочь⁵⁹. При этом Мэри Браун указывали на пример некоей христианки, обратившей в истинную веру своих детей⁶⁰. Однако на момент написания «*Наставлений*» Мэри было всего четыре года, а ее сестрам-погодкам Кэтрин [Catherine], Энн [Anne] и Люси [Lucy], которых ей надлежало наставлять, и того меньше. Да и в примере, приведенном самим виконтом, речь шла все-таки не о сестре, а о матери. Но семейные обстоятельства не позволяли виконту полностью доверить религиозное образование дочерей жене. Виконтесса Монтегю — урожденная Джейн Сэквил [Jane Sackville] — происходила из протестантской семьи. Существуют свидетельства о том, что она обратилась в католичество перед своей свадьбой, или вскоре после нее⁶¹. Однако ревностной католичкой виконтесса, по всей видимости, так и не стала. Существовало и еще одно немаловажное обстоятельство: в случае ареста и/или казни отца несовершеннолетние дети неминуемо оказывались под опекой короны. На практике это означало приобретение права опеки кем-либо из придворных. В лучшем случае опекунами девочек стал бы их дед по матери лорд Бакхёрст [Buckhurst] — человек терпимый, но придерживавшийся протестантских взглядов. В худшем они, как и двоюродный брат самого виконта, юный граф Саутхэмптон [Southampton], могли оказаться под опекой ревностного протестанта — например, лорда Бёрли, и быть воспитанными в протестантском духе. На родственников, таким образом, рассчитывать не приходилось, и виконт, рассматривая худший сценарий, вынужден был обращать свои «*Наставления*» к четырехлетней девочке в надежде, что она со временем сможет ими воспользоваться. Возможно также, что виконт руководствовался примером своего деда, который в свое время тоже составил наставления в вопросах веры для своих детей. Судя по комментариям внука, в наставлениях деда также присутствовал элемент полемики с «еретиками»⁶².

Анализ текста «*Наставлений*» позволяет сделать ряд заключений об особенностях религиозного образования католиков-мирян в Англии конца XVI в. Оно было крайне гибким и принимало формы, максимально адаптированные к нуждам данного католического сообщества. В условиях религиозных преследований и постоянного давления с целью заставить католиков отречься от своей веры простого наставления в основах вероучения оказывалось недостаточно. Необходимо было адаптировать полемическое богословие для нужд мирян. Руководство миссии отозвалось на это изданием переводов руководств по полемическому богословию, адаптированных для восприятия мирян. Как свидетельствует «*Наставление*» виконта Монтегю, эти книги были востребованы, усваивались и адаптировались для своих нужд.

Появление «*Наставления*» отражает важную роль мирян и в особенности женщин в религиозном образовании католиков и даже в практике обращений (что также требовало знакомства с полемическим богословием). Неполноправные в глазах закона женщины-католички оказывались защищенными самим этим неполноправием от преследований. Именно поэтому они не только занимались религиозным образованием детей, но стремились привести к обращению родственников, слуг и соседей. Поэтому обращенная к женщинам наставительная литература должна была учитывать эти особенности и включать изрядную долю полемического материала, необходимого для их «миссионерской деятельности».

Текст «*Наставления*» свидетельствует и об успехах Тридентской программы религиозного образования для мирян, адаптированной к английским условиям уже на ранних ее этапах, то есть в конце XVI в. Призывая дочь к частому причащению, концентрируя ее внимание на таинствах покаяния и причастия, указывая ей на необходимость строить духовную жизнь в соответствии с созерцательной моделью, предложенной мистиками XVI в., виконт демонстрирует усвоение принципов и приоритетов Тридентской реформы, а также готовность распространять их вместе, а порой и вместо клириков.

¹ I. GREEN, *The Christian's ABC: Catechisms and Catechising in England c.1530–1740*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

² E. DUFFY, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400–1580*, New Haven-London, Yale University Press, 1992, pp. 533–535.

³ L. VAUX, *A Catechisme, or a Christian doctrine, necessarie for chyldren and the ignorant people*, [Louvain], 1568.

⁴ P. CANISIUS, *Certayne necessarie principles of religion*, [London], 1579; P. CANISIUS, *A Summe of Christian Doctrine*, [London], 1592, J. LEDISMA, *The Christian Doctrine in manner of a dialogue*, [London], 1597. См.: A. F. ALLISON & D. M. ROGERS, *The Contemporary Printed Literature of the English Counter-Reformation between 1558 and 1640*, vol. II: *Works in English*, Aldershot, Scolar Press, 1994, pp. 68–69, 91.

⁵ То есть соблюдал требования закона и порой присутствовал по воскресеньям на литургии в приходской церкви.

⁶ О присяге на верность см.: А. Ю. СЕРЕГИНА, *Политическая мысль английских католиков второй половины XVI — начала XVII вв.*, СПб., Алетей, 2006, с. 54–58 и 130–154.

⁷ О семье Монтегю и о втором виконте см.: M. C. QUESTIER, *Catholicism and Community in Early Modern England: Politics, Aristocratic Patronage and Religion, c.1550–1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 233–287, 341–386; А. Ю. СЕРЕГИНА, *Католик или политик? Парламентская речь виконта Монтегю (1604г.)*, «Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории» 25/2 (2008), с. 342–372; А. Ю. СЕРЕГИНА, *Виконты Монтегю: семейная история в контексте конфессионального конфликта XVI в.*,

«Средние века: исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени»
71/1–2 (2010), с. 223–241.

⁸ Но первый из доживших до совершеннолетия.

⁹ То есть отказывался выполнять требование закона о присутствии на воскресной литургии, за что подвергался регулярным штрафам.

¹⁰ *Instruction to my daughter Marie Browne, in the principall groundes and on the Ecclesiastic pointes of the Catholique faith*, Downside Abbey, Gillow Library MS, p. 2–3.

¹¹ *Instruction to my daughter*, p. 7: «to reade some approved Catholique Catechismes, and otherwise to endeavor to get instruction by worde of mouthe from those that are learned and of auctoritie in the Church of God».

¹² Ibid., p. 7.

¹³ Ibid., p. 8.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., p. 9.

¹⁶ Ibid., p. 10–11.

¹⁷ Ibid., p. 11.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., p. 12.

²⁰ Ibid., p. 13.

²¹ Ibid.

²² Ibid., p. 14–17.

²³ Ibid., p. 18–19.

²⁴ Ibid., p. 20.

²⁵ Ibid., p. 22–26.

²⁶ Ibid., p. 26–27.

²⁷ Ibid., p. 27–34.

²⁸ Ibid., p. 34–37.

²⁹ Ibid., p. 37.

³⁰ Ibid., p. 38.

³¹ Ibid., p. 39–40.

³² Ibid., p. 27: «one can receive all other sacraments without it».

³³ Ibid., p. 40: «Virginity is more perfect».

³⁴ Ibid., p. 43–45.

³⁵ Ibid., p. 33.

³⁶ Ibid., p. 46.

³⁷ Ibid., p. 47–49.

³⁸ Ibid., p. 50: «understanding against all heresies of this tyme».

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., p. 51–52.

⁴¹ Ibid., p. 53.

⁴² Ibid., p. 28–29.

⁴³ Ibid., p. 31.

⁴⁴ Ibid., p. 54–55.

⁴⁵ Ibid., p. 55.

⁴⁶ Ibid., p. 56–61.

⁴⁷ Ibid., p. 57–58.

⁴⁸ Ibid., p. 62.

⁴⁹ Ibid., p. 63: «all men have full power and coise (freewill) either to take houlde of Gods grace sufficiently offered unto all, and by helpe thereof through good workes to worke meritte unto themselves or else obstinately to forsake it».

⁵⁰ Ibid., p. 67–80; p. 78: «holie and immaculate»

⁵¹ Ibid., p. 80: «all Church (in holy spirit) cannot erre».

⁵² Ibid., p. 107. Здесь виконт Монтегю ссылается на имевшую большой резонанс полемику относительно обстоятельств крещения Англии. Средневековые английские хроники сообщали о том, что Англия была крещена несколько раз — св. Иосифом Аримафейским в I в. н. э. миссионерами Фаганом и Дувианом, посланными папой Элевтером к королю бриттов Луцию во II в., и, наконец, св. Августином, посланным папой Григорием I в конце VI в. В 1598–1604 гг. вопрос о том, кем и когда была крещена Англия, обсуждался в полемических сочинениях протестантов Фрэнсиса Хастингса (F. HASTINGS, *A Watchword to all religious and true hearted English-men*, London, Felix Kingston, 1598; *An Apologie or Defence of the Watch-word*, London, Felix Kingston, 1600), Мэтью Сатклифа (M. SUTCLIFFE, *A Briefe Replie*, London, Arnold Hatfield, 1600; *A Challenge Concerning the Romish Church*, London, Arnold Hatfield, 1600) и их католических оппонентов Томаса Фицгерберта (T. FITZHERBERT, *A Defence of the Catholyke Cause*, Antwerp, Arnout Coninx, 1602) и Роберта Парсонса (R. PERSONS, *A Temperate Ward-word*, Antwerp, Arnout Coninx, 1599; *The Warn-word to Sir Francis Hastings' Wast-word*, Antwerp, Arnout Coninx, 1602; *A Treatise of Three Conversions of England from Paganism to Christian Religion*, 3 vols, Saint Omer, François Bellet, 1603–1604). Протестантские богословы настаивали на том, что Англия впервые приняла христианское учение не из Рима, а с Востока, поэтому они предпочитали использовать легенду о св. Иосифе Аримафейском. Католические авторы, напротив, подчеркивали связь английской церкви с Римом и говорили о мифической миссии Фагана и Дувиана, а также, естественно, о св. Августине. Виконт Монтегю явно следует их примеру.

⁵³ *Instruction to my daughter*, p. 127–129.

⁵⁴ M. C. QUESTIER, *Catholicism and Community in Early Modern England*, p. 333.

⁵⁵ *Instruction to my daughter*, p. 81–96.

⁵⁶ Ibid., p. 96–7: «I am (by Gods grace) soe farre foorth able to defende certaine principall axioms (whereupon all the rest of my faith, being the same with the whole Catholique Church, dependeth)».

⁵⁷ См. M. C. QUESTIER, *Conversion, Politics and Religion in England, 1580–1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 154–156.

⁵⁸ *Instruction to my daughter*, p. 95–96.

⁵⁹ Ibid., p. 144.

⁶⁰ Ibid., p. 148.

⁶¹ Согласно сообщению некоего Нэммонда, адресованному лорду Бёрли (ноябрь 1591г.), «дочь лорда Бакхёрста полностью вверилась наставлениям сына Энтони Брауна [будущего виконта] в делах веры» («the Lo: Buck: daughter whollie committed to the direc[i]on of Mr Anthonie Browns sonne for matters of conscience», British Library, *Lanwdowne MS 99*, p. 163), что, возможно, свидетельствует о том, что Джейн Сэквил обратилась в Католичество (но прямых подтверждений этому нет).

⁶² *Instruction to my daughter*, p. 130–131.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
<i>Гавинелли С.</i> (Католический университет Сакро Куоре, Брешиа) Образование в эпоху Гуманизма и Возрождения.....	13
<i>Ревякина Н. В.</i> (Ивановский гос. университет) Религия в школе Витторино да Фельтре.....	36
<i>Ле Галь Ж.-М.</i> (Университет Париж 1 Пантеон-Сорбонна) Образование в «старых орденах» в период Ренессанса.....	45
<i>Туррини М.</i> (Университет Павии) Катехизисы и школы христианского вероучения в Италии XVI в.....	60
<i>Шмонин Д. В.</i> (Русская христианская гуманитарная академия) «Правильная философия» в иезуитских школах.....	81
<i>Негруццо С.</i> (Католический университет Сакро Куоре, Брешиа) <i>Ratio studiorum</i> иезуитов — вершина и источник католической педагогике	88
<i>Тантурри А.</i> (Университет Акуила, Италия) Ордены и конгрегации эпохи Контрреформации, занимавшиеся образованием: варнавиты, сомаски, сколопы	100
<i>Белякова Е. В.</i> (Московский государственный университет) Кормчие книги как источник по образованию духовенства и монашества Русской Церкви в XVI в.	142
<i>Уваров П. Ю.</i> (Институт всеобщей истории РАН) Образование и религия: проекты университетских реформ накануне Религиозных войн во Франции	155
<i>Серегина А. Ю.</i> (Институт всеобщей истории РАН) Религиозное образование мирян-католиков в Англии конца XVI в.: катехизис виконта Монтегю (1597 г.)	171

CONTENTS

<i>Simona Gavinelli</i> (l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Brescia, Italia) Le premesse umanistico-rinascimentali	13
<i>Nina V. Revjakina</i> (Università statale di Ivanovo) La religione nella scuola di Vittorino da Feltre	36
<i>Jean-Marie Le Gal</i> (l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia) L'instruction des moines et des chanoines réguliers a la Renaissance.....	46
<i>Miriam Turrini</i> (l'Università degli Studi di Pavia, Italia) Catechismi e scuole della dottrina cristiana nell'Italia del Cinquecento	60
<i>Shmonin V. Dmitrij</i> (Accademia Russa cristiana umanistica) La filosofia nell'educazione dei gesuiti.....	81
<i>Simona Negruzzo</i> (l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Brescia, Italia) La «Ratio studiorum» gesuitica, culmine e fonte della pedagogia cattolica....	88
<i>Alberto Tanturri</i> (l'Università degli Studi dell'Aquila, Italia) Ordini e congregazioni insegnanti nell'eta della Controriforma: barnabiti, somaschi e scolopi.....	100
<i>Elena V. Beljakova</i> (Università statale di Mosca) «Kormchii» come fonte sull'educazione del clero e dei monaci della Chiesa Russa nel XVI secolo	142
<i>Pavel Ju. Uvarov</i> (Istituto di Storia Universale dell'Accademia Russa delle Scienze) L'educazione e la religione: i progetti delle riforme delle Università alla vigilia delle guerre di religione in Francia.....	155
<i>Anna Ju. Sereghina</i> (Istituto di Storia Universale dell'Accademia Russa delle Scienze) L'educazione teologica dei chierici e laici nell'unità dei cattolici inglesi nei secoli XVI–XVII	171

Научное издание

Религиозное образование в России и в Европе в XVI в.

Сборник статей

Директор издательства Р. В. Светлов

Ответственный редактор А. А. Галат

Корректор Н. М. Пак

Верстка Е. В. Владимировой

Художник О. Д. Курта

Издательство Русской христианской гуманитарной академии

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15

Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75

E-mail: booknews@intelbook.org

<http://rhga.ru>

Подписано в печать с готового оригинал-макета 25.12.10

Формат 60 × 84 1/16. Бум. офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 11,6. Тираж 500 экз. Заказ № 97