



ЭКЗЕГЕТИКА ЭРАЗМА И ДЖОНА КОЛЕТА В ЗАСТОЛЬНЫХ СПОРАХ В ОКСФОРДЕ (1499 Г.)

Л.В. СОФРОНОВА

*Нижегородский
государственный
педагогический
университет*

e-mail: Lidiasof@yandex.ru

Анализируются материалы, освещающие два застольных спора в Оксфорде в конце 1499 г., в которых Эразм выступил противником экзегетики известного английского богослова Джона Колета. Первая полемика о жертвоприношениях Каина и Авеля показала противоположность паулинистских воззрений Колета и антиквизирующей позиции Роттердамца. Во второй дискуссии о страданиях Христа в Гефсиманском саду научный метод Эразма исторической и филологической критики текста контрастировал с апологией Колетом мистического пути постижения истины с помощью благодати.

Ключевые слова: Эразм Роттердамский, Джон Колет, экзегетика, гуманизм, жертвоприношения Каина и Авеля, страдания Христа в Гефсиманском саду, историко-филологическая критика текста.

Среди европейских гуманистов XVI века нет более влиятельного среди своих современников, более известного потомкам и более плодовитого автора, чем Эразм Роттердамский. Именно с ним связывают то течение ренессансной мысли, которое в современной историографии принято называть «христианским гуманизмом», подчеркивая его стремление к гармоничному сочетанию античной языческой и раннехристианской древности¹. Однако изначально (до 1499 г.) круг интересов гуманиста включал преимущественно классическую поэзию, а занятия богословием – в том варианте, который Роттердамец вкусил в Париже, – вызывали у него неприязнь². Осенью 1499 г. Эразм впервые посетил Оксфорд, где познакомился с Джоном Колетом – самым известным тогда преподавателем теологии этого университета³. Читавшийся Колетом курс по толкованию Посланий апостола Павла был новым явлением в духовной жизни Оксфорда⁴. Пребывание там Эразма было непродолжительным – с октября по начало декабря 1499 г. Тем не менее, после возвращения из Англии идейный облик Роттердамца существенно изменился. Гуманист обратился к библейской герменевтике и изучению наследия патристики⁵. Что послужило причиной такой

¹ Свидетельством тому является распространение (преимущественно в зарубежной историографии) синонимичного понятия – «эразмианизм». Подробнее об этимологии и значении термина см.: Erasmianism: idea and reality / Ed. by M.E.H.N. Mout, H. Smolinsky, J. Trapman. Proceedings of the colloquium, Amsterdam, 19–21 September 1996. Amsterdam, 1997. P. 1–14.

² О молодых годах Эразма см.: Нума А. The Youth of Erasmus. Ann Arbor, 1930; Idem. Erasmus and the Oxford Reformers (1493–1503) // *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*. Vol. 25. 1932. P. 69–92, 97–134; Rice E.F. Erasmus and the Religious Tradition, 1495–1499 // *Journal of the History of Ideas* (далее – JHI). Vol. 11. 1950. P. 387–411.

³ О Колете см.: Lupton J.H. A Life of John Colet, D.D., Dean of St. Paul's, and Founder of St. Paul's School. L., 1887; 2nd ed. 1909; 3rd ed. 2009; Gleason J.B. John Colet. Berkeley, 1989; Софронова Л.В. Джон Колет. Опыт реставрации образа христианского мыслителя ренессансной эпохи. Н. Новгород, 2009.

⁴ Duhamel A. The Oxford Lectures of John Colet: An Essay in Defining of English Renaissance // JHI. Vol. 14. 1953. P. 493–510.

⁵ С этой целью он вначале взялся за греческий язык. Уже в марте-апреле 1500 г. в письмах другу Я. Бату он сообщал об усиленных греческих штудиях. *Inter alia* см.: Erasmus Desiderius. Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami / Ed. by P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod. Vol. I. Oxford, 1906 (далее: OE. Римские цифры обозначают номер тома). P. 285. Ep. 123: «Греческий язык меня почти заморил» (*Graecae literae animum meum proremodum enecat*); OE. I. P. 286. Ep. 181: «Я весь отдался изучению греческого языка» (*Ad Graecas literas totum animum applicui*). Подробнее см.: Dibbelt H. Erasmus' griechische Studien // *Gymnasium*. № 57. 1950. S. 63; Thomson D.F.S. Erasmus and Paris // *Classical Heritage in France* / Ed. by G.N. Sandy. Leiden, 2002. P. 118–122; Hall B. Erasmus: Biblical Scholar and Reformer // Erasmus / Ed. by T.A. Dorey. Albuquerque, 1970. P. 89–90; Rummel E. Erasmus as a Translator // *Ibid*. P. 11–12.



смены духовных и интеллектуальных приоритетов? Ответы на данный вопрос в современной исторической науке отличаются разнообразием. Так, уже с 60-х годов XIX в. бытует утверждение о том, что именно в экзегетике Колета Эразм увидел образец для своих будущих библейских штудий; под её влиянием Роттердамец встал на путь, кульминацией которого стало издание в 1516 г. греческого текста Нового Завета⁶. Имели место попытки возвести генеалогию Эразмова библицизма к иным источникам⁷, но идея о решающем воздействии на Роттердамца новозаветных толкований Колета и поныне пользуется распространением⁸. Попробуем проверить ее обоснованность, используя материал из эпистолярного наследия Эразма конца 1499 г., в частности, письма №№ 108–111, представляющие собой переписку нидерландского гуманиста с Колетом, и письмо № 116, адресованное оксфордским гостем Джону Сикстину⁹. Обращение к этим источникам оправдывается рядом обстоятельств. Во-первых, они написаны именно в период становления нидерландского гуманиста, отражают взгляды обоих мыслителей в 1499 г. Тексты же Колетовых новозаветных толкований были созданы, как утверждается в новейших исследованиях, позднее, следовательно, сопоставление их с библейскими изъяснениями Роттердамца не может предоставить надежных данных о возможном влиянии на последние экзегетики Колета¹⁰. Во-вторых, интерпретация писем, давно известных исследователям, вызывает возражения, поскольку ученые в самом факте переписки усматривали достаточное доказательство близости взглядов Колета и Эразма, или находили в ней лишь описание неких событий повседневной жизни оксфордских интеллектуалов¹¹. Подобные констатации не могут удовлетворить современного исследователя¹². На наш взгляд,

⁶ Seebohm F. *The Oxford Reformers of 1498: A History of the Fellow-Work of John Colet, Erasmus and Thomas More*. L., 2nd ed. 1869. P. X, 16–17, 33–34, 74, 103–105, 491–494; Lupton J.H. *A Life of John Colet*. L., 1909. P. 109, 261–268. С некоторыми нюансами данное утверждение Ф. Сибомы и Дж. Лаптона распространилось в более поздней европейской и американской историографии, став общим местом исследований предреформационной эпохи: Renaudet A. *Préface et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494–1517)*. Paris, 1916. P. 290; Idem. *Érasme et l'Italie*. Genève, 1954. P. 30–31; Bauer K. *John Colet und Erasmus von Rotterdam* // *Archiv für Reformationsgeschichte Ergänzungsband*. Vol. 5. 1929. S. 155–187; Brezzi P. *Le Riforme Cattoliche del secolo XV e XVI*. Roma, 1945. P. 39; Marriott A.R. *The Life of John Colet*. L., 1933. P. 145–153; Duhamel A. *The Oxford Lectures of John Colet*. P. 506; также см. историографические обзоры данной проблемы в диалогии: Mansfield B. *Man of His Own: interpretation of Erasmus c. 1750–1920*. Toronto, 1992. P. 338 etc.; Idem. *Erasmus in the Twentieth Century: interpretations c. 1920–2000*. Toronto, 2003. P. 64, 69, 87, 93–99.

⁷ На определяющем значении идеологии «новейшего благочестия» настаивал А. Хима: Нума А. *The Youth of Erasmus*. Ann Arbor, 1930. P. 126; Idem. *Renaissance and Reformation*. Grand Rapids, 1951. P. 209–249; И. Пузино, не отрицавший влияния Колета в вопросе о необходимости церковной реформы, указывал на зависимость религиозной мысли Эразма от Пико: Pusino I. *Der Einfluss Picos auf Erasmus* // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Vol. 46. 1928. P. 93–96; об определенном значении французских гуманистов в становлении Эразма см.: Béné Ch. *Erasmus et saint Augustin ou Influence Augustin sur l'humanisme d'Erasmus*. Genève, 1969. P. 25; Rice E.F. *Erasmus and the Religious Tradition, 1495–1499* // *JHI*. Vol. 11. 1950. P. 387; Rabil A. *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian humanist*. N.Y., 1993 (2nd ed.). P. 26–35. Дж. Глизон настаивал на влиянии Лоренцо Валлы: Gleason J.B. *John Colet*. Berkeley, 1989. P. 121.

⁸ См.: Haig Ch. *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors*. Cambridge, 1993. P. 8; Arnold J. *Dean John Colet of St. Paul's. Humanism and Reform in Early Tudor England*. L., 2008. P. 24; Dodds Gr.D. *Exploiting Erasmus: Erasmian Legacy and Religious Change in Early Modern England*. Toronto, 2009. P. XI.

⁹ Джон Сикстин (Joannes Sixtinus, John Sixtinus, ум. 1519) – английский гуманист, клирик, учился в Оксфорде, Болонье, Сиене, где получил степень доктора гражданского и канонического права; в 1499 г. жил в колледже св. Марии, у приора которого гостил Эразм. Подробнее см.: Leijenhofst Van C.C. *Joannes Sixtinus* // *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation* (далее – CE). Vol. 3. Toronto, 1987. P. 255–256.

¹⁰ Подробнее о новой хронологии трудов Колета см.: Gleason J.B. *John Colet*. P. 67–92.

¹¹ Например, соответствующий раздел в книге Дж. Лаптона назван «События жизни в Оксфорде» (*Incidents of Life at Oxford*): Lupton J.H. *A Life of John Colet*. Chapter VI. P. 88–106.

¹² Попытки пересмотреть подобную интерпретацию см.: Gleason J.B. *John Colet*. P. 93–125; Lochman D.T. *Colet and Erasmus: The Disputatiuncula and Controversy of Letter and Spirit* // *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 20. 1989. P. 77–87.



материал писем свидетельствует о различии экзегетических подходов Колета и Эразма. Доказательству данного утверждения посвящена настоящая статья.

Перечисленные послания объединены темой застольных споров, имевших место в Оксфорде во время пребывания там Эразма; описанию двух ученых дискуссий, участником которых был Роттердамец, разбору аргументации полемизирующих сторон и посвящены данные эпистолы. Пирь как особая форма философствований на нравственные и богословские темы составляли своеобразную и неотъемлемую часть интеллектуальной жизни эпохи Возрождения, и Оксфорд не остался исключением¹³. Оба спора носили экзегетический характер, что позволяет считать их инициатором и руководителем именно Колета, чьи ученые пристрастия были сосредоточены почти исключительно в области богословия. Его не привлекали ни обсуждение общеполитических проблем, ни комментирование античных текстов, что позволяет говорить об определенной специфике оксфордских ученых застолий¹⁴. Нет сомнений в том, что Колет – выходец из богатой и влиятельной семьи, сын лорд-мэра английской столицы, связанный перепиской с главой флорентийской Платоновской академии М. Фичино, публично толковавший Послания апостола Павла, – пользовался авторитетом среди интеллектуалов Оксфорда того времени и более остальных мог играть роль главы ученого застолья. Мало известный тогда Эразм, приехавший в университет не без мысли найти патрона и живший в колледже св. Марии гостем приора Чарнока, к тому же увлеченный преимущественно античной поэзией, едва ли был в состоянии исполнять роль ведущего в богословских прениях.

Первый из застольных споров случился в октябре-ноябре 1499 г., вероятно, в доме Колета¹⁵ в Магдален Колледже, и был посвящен теме жертвоприношения Каина и Авеля (Быт. IV: 2–8).

Колет настаивал на том, что вина Каина заключалась в неверии в милость Творца и чрезмерное упование на свои собственные силы, побудившие его к возделыванию земли, в то время как Авель, довольствуясь тем, что дает природа, не потеряв веры, пас овец. Поэтому жертва Каина, утратившего веру, была отвергнута Богом, Авель же за свою веру получил благословение Божие¹⁶. Английский богослов, как видим, держался паулинистского взгляда на этот раздел Книги Бытия¹⁷ и пылко защищал его¹⁸. В споре Эразм противостоял Колету, но, подчеркнем, не выдвигал самостоятельных теологических доводов, полагаясь на аргументы только риторического свойства¹⁹. Недаром он неоднократно в письме именовал себя поэтом²⁰. Нидерландский гуманист предложил вниманию полемистов поэтически осмысленную историю Каина в духе античного мифа о Прометее. Каин был человеком старательным, предпринимчивым, но алчным. Он неоднократно слышал от родителей истории о райском

¹³ Пирь платоников во Флоренции, «Благочестивое застолье», «Говорливое застолье», «Пестрое застолье», «Трезвое застолье» в «Разговорах запросто» Эразма, «Застольные речи» М. Лютера – составляют малую часть свидетельств бытования этой формы деятельности ученых сообществ, а также широкого распространения особого жанра ренессансной литературы – застольных бесед. Порой облеченные в форму «несерьезной» дружеской полемики, эти беседы касались важнейших духовных проблем своего времени.

¹⁴ К примеру, пирь флорентийских гуманистов касались вопроса о бессмертии души, толкованию сочинений Платона и платоников. Как справедливо отметил О.Ф. Кудрявцев, эти беседы Фичино отражали его труды по возрождению платоновской традиции: Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М., 2008. С. 126.

¹⁵ Место встречи можно установить косвенно по тому факту, что Колет, как хозяин, сидел во главе стола (*praesidebat*). ОЕ. I. P. 268–271. Ep. 116.

¹⁶ ОЕ. I. P. 268. Ep. 116: «Dicebat Coletus Caym ea primum culpa Deum offendisse, quod tanquam conditoris benignitate diffusus suaeque nimium confisus industriae terram primum prosciderit, quum Abel sponte nascentibus contentus oues pauerit».

¹⁷ Ср.: Евр. XI:4.

¹⁸ ОЕ. I. P. 268. Ep. 116: «Но он один победил всех» (*At ille vnus vincebat omnes*).

¹⁹ *Ibid.*: «Contra, nos pro se quisque niti, Theologus ille sillogismis, ego rhetoriis».

²⁰ *Ibid.*: «nos... ne poeta convivio deesset» (lin 15–17); «ego meis, hoc est poeta, partibus functurus» (lin. 33).



саде и прекрасных плодах, вызревающих там, об изгнании из рая. Каин уговорил ангела, стоявшего на страже райских врат, дать ему семена некоторых райских растений. Однако они стали давать такие большие урожаи, что сделка Каина с ангелом стала всем очевидной. Именно она вызвала гнев Бога, который не только отверг несправедную жертву Каина, но и облек человеческой плотью ангела, сочувствовавшего и помогавшего людям. Сам Эразм обозначил эту историю как шутивную, «рассказанную среди бокалов, рожденную среди них, и, можно сказать, из них же». Примечательным в ней является, однако, факт различия подходов к толкованию библейского текста: паулинистскому взгляду Колета противостояла антикизирующая позиция Эразма. Не менее значимым, с учетом цели данного исследования, является Эразмово позиционирование себя как поэта. Кстати, Колет в первом письме к нидерландскому гуманисту тоже говорил, что воспринял его как «образец ...человека с великими познаниями в литературе»²¹.

Описывая дискуссию, Эразм попытался передать атмосферу за столом и изобразил Колета в момент спора: «Он выглядел одержимым священным неистовством и какими-то несвойственными человеку величием и достоинством. Иначе звучал голос, иначе смотрели глаза, иное лицо, иной взгляд, и казалось, что он был вдохновлен высшим божеством»²². Создавая этот образ, Эразм, вероятно, надеялся, что читаемость его адресата поможет увидеть в нем пародию на образ сивиллы из «Энеиды» Вергилия²³. Нарисованный здесь портрет является, на наш взгляд, свидетельством довольно негативного восприятия Эразмом полемического стиля Колета и его отношения к оппонентам, опровергая тот жигитный образ кружка «оксфордских реформаторов», который распространен в научной литературе²⁴.

Второй из «застольных споров» также заслуживает рассмотрения, поскольку свидетельствует о принципиальном различии их методов толкования и отношения к патристике. В данном случае дискуссия состоялась в доме приора Оксфордского колледжа св. Марии Ричарда Чарнока, у которого гостил Эразм²⁵. Этот спор – на тему Гефсиманского моления Христа о чаше (Матф. XXVI:39; Лк. XXII: 44; Мк.: XIV: 33–34) – был воспринят Эразмом, в отличие от предыдущего, настолько серьезно, что после окончания обеда он продолжил полемику в переписке²⁶, а спустя несколько лет на основе сохранившихся писем воспроизвел ее в трактате «Небольшой спор о томлении, страхе и скорби Христа» (Антверпен, 1503)²⁷. В трактате, твердо отстаивая

²¹ OE. I. P. 242. Ep. 106: «... quasi specimen quodam et degustatio perfecti hominis et magnae literaturae et multarum rerum scientiae». Колет, однако, не поясняет, о знании каких «многочисленных вещей» идет речь.

²² OE. I. P. 268. Ep. 116: «Visus est sacro quodam furore debacchari ac nescio quid homine sublimius augustiusque pre se ferre. Aliud sonabat vox, aliud tuebantur oculi, alius vultus, alius aspectus, maiorque videri, afflatus eat numine quando».

²³ Cf.: Vergil. Aeneis. VI. 47–51: «Так ... она и в лице изменялась, бледнея, /... в сердце вошло испуганье; выше, казалось, / Стала она, и голос не так зазвенел, как у смертных, / Только лишь бог на нее дохнул, приближаясь».

²⁴ Seebohm F. The Oxford Reformers. P. 106; Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 101; Marriott J.A.R. The Life of John Colet. P. 70–78. Осознавая «неудобность» этого пассажа, ученые предпочитали увидеть в нем свидетельство увлеченности Колета библейской экзегетикой, его вдохновения. Cf.: Gleason J.V. John Colet. P. 107–108.

²⁵ Подробнее см.: Gunderson C.F. Richard Charnock // CE. Vol. I. P. 301–303.

²⁶ Благодаря которой и сохранились сведения об этом эпизоде. См.: OE. I. P. 245–260. Ep. 108–111. Из четырех писем одно (№ 110) принадлежит Колету.

²⁷ Сочинение вместе с «Энхиридином» составило том под названием «Ночные размышления» (Lucubratiunculae et lucubrationes); см. издание: Erasmus. Disputatiuncula de Taedio, Pavore, tristitia Iesu, instante Supplicio Crucis, deque verbis, quibus visus est Mortem deprecari, 'Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste' // Erasmus Desiderius. Opera omnia / Ed. by Le Clerc. Vol. V. Leiden, 1703. P. 1264–1294 (repr.: L., 1962). Современное издание в английском переводе М.Дж. Хита см.: Erasmus Roterodamus. Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu (A Short Debate Concerning the Distress, Alarm, and Sorrow of Jesus) // The Collected Works of Erasmus / Ed. by R.A.B. Mynors etc. Vol. 70. Toronto, 1998. P. 1–68. Мы пользовались английской версией трактата (далее – Disputatiuncula), сверяя самые принципиальные пассажи с латинским текстом в лейденском издании.



свою позицию, он более детально проанализировал свои и Колетовы доводы и представил новые аргументы в свою защиту. Показательно, что на этот раз Роттердамец, стараясь избежать, видимо, прежде имевших место упреков в использовании в богословском споре «поэтических басен», основывал свою позицию преимущественно на теологических аргументах²⁸.

Тема данного спора – истолкование борения Христа в Гефсиманском саду и его слов: «Отче мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» – на исходе Средневековья нередко становилась предметом благочестивых размышлений и теологических дискуссий²⁹. Не удивительно, что она привлекла внимание участников благочестивого застолья. Не вдаваясь в детали их христологического спора, изложим суть позиций обоих оппонентов. Эразм придерживался традиционного взгляда, согласно которому борение Христа накануне ареста – естественный импульс проявившейся в Нем человеческой природы, отвергающей страдания и смерть. Колет склонялся к более возвышенному объяснению томления Христа как проявления Его Божественной любви, страдающей от предвидения скорбной судьбы еврейского народа. В своем толковании Колет опирался на известное мнение Иеронима³⁰. Эразм считал его одним из возможных толкований, но полагал необходимым учитывать также толкования Оригена, Амвросия, Августина и других комментаторов³¹, в том числе, другое мнение Иеронима, заимствованное им у Оригена³². Он указывал, что все Отцы церкви, комментировавшие Писание, поступали именно так, приводя множество суждений других интерпретаторов³³. Но Колет остался верен своей позиции: «Мое мнение, глубоко усвоенное мною от Иеронима, никто до сих пор не опроверг и не оспорил»³⁴. Несогласие Эразма с таким подходом

²⁸ OE. I. P. 253. Ep. 109: «Смотри, Колет, как я соблюдаю приличия, и не допускаю в таком богословском споре поэтических басен» (Vide, Colete, quam decorum observem, qui tam theologiam disputacionem poeticis fabulis claudam).

²⁹ См., например, трактат Т. Мора, созданный им в Тауэре: More T. De Tristitia Christi / Ed. and trans. by C.H. Miller // Collected Works of Thomas More. Vol. 14. Part 1–2. New Haven – L., 1976. О популярности темы дискуссии см.: Kierckherer R. Major Currents in Late Medieval Devotion // Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation / Ed. by J. Raitt, B. McGinn. N.Y., 1988. P. 75–108.

³⁰ Cf.: Hieronimus. Commentariorum In Evangelium Matthaei Libri Quattuor. Lib. 4. 26: 37–39 // Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne (далее – PL). Vol. 26. Paris, 1849. Col. 197: «Он настоятельно просит не вследствие боязни страданий, но из милосердия к народу, занимавшему первое место, т.е. чтобы не от него испить уготованную Ему чашу. Поэтому Он многозначительно говорит мне: Пусть пройдет мимо Меня чаша, а именно: чаша эта, т.е. [чаша из рук] народа иудейского, который не может привести в оправдание себя незнание, если умертвит Меня, ибо он имеет закон и пророков, которые непрестанно провозвещают обо Мне».

³¹ OE. I. P. 256. Ep. 111: «В словах Христа я не вижу ничего, что могло бы касаться иудеев; ... ты не можешь отрицать и считать неясным то, что столькими и такими мужами не подвергалось сомнению... Августин, Амвросий, Лев, Григорий – и кто еще не говорит? – кажется, все почти все имеют в виду одно это мнение» (In Christi sermone etiamnum nihil video quod ad Iudeos pertineat; inficiari certe non potes aliquid habere tenebrarum, de quo tot et tanti viri addubitarint...Augustinus, Ambrosius, Leo, Gregorius – et quis non? – omnes ad unum parum vidisse videantur). Cf.: Augustinus. Enarratio in Psalm XXII: 24 // PL. Vol. 36: Col. 172; Ambrosius. Expositio in Lucam // PL. Vol. 15. Col. 1818. Об этом же см.: Disputatiuncula. P. 17–21.

³² Disputatiuncula. P. 17: «Перечитай пассаж, на котором ты строишь свое суждение, если я не слишком ошибаюсь, Иероним также приводит там и взгляд, который ты оспариваешь».

³³ Ibid.: «Иероним в апологии против книг Руфина говорит, что при написании комментария допустима максимальная свобода. В комментариях важно не только провозгласить любой ценой свое собственное мнение, но сказать, что думали другие. Это общее правило всех составителей комментариев. Но Амвросий и Иероним имели особую любовь к блужданиям среди мнений различных авторов и без риска для себя высказывали мысли других. В исследовании Св. Писания они оба следовали Оригену, который имел обыкновение, как известно, представить широкий круг различающихся мнений на одну тему и, таким образом, предоставить читателю полный простор для размышления». Cf.: Hieronimus. Apologia adversus libros Rufini. Lib. 3: 11 // PL. Vol. 23: Col. 465.

³⁴ OE. I. P. 253. Ep. 110: «tamen meam mihi opinionem, quam ex Hieronymo alte imbebe, nihil adhuc nec extorquet nec diminuit». Об отношении Эразма к Иерониму см.: Olin J.C. Erasmus and Saint Jerome: an appraisal of the bond // Erasmus of Rotterdam, the man and the scholar: proceedings of the symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 9–11 November 1986 / Ed. by J.S. Weiland. Leiden, 1988. P. 182–187.

Колета в *Disputatiuncula* выражено недвусмысленно: «Если твоя приверженность одному этому мнению ведет к тому, что ты осуждаешь и отвергаешь широко распространенную точку зрения многих авторитетных ученых, то я протестую, я не хочу соглашаться и не соглашусь, пока ты не заставишь меня думать, как ты»³⁵. Здесь можно задаться вопросом о том, насколько Колет, описанный Эразмом как «ревнитель и защитник «древнего богословия»³⁶, был в действительности привержен святоотеческому наследию. Несомненно, в данном эпизоде английский мыслитель показал если не отсутствие глубокого знания патристики, то, по крайней мере, сугубую избирательность подхода к ней. Объяснить такую предвзятость можно лишь тем, что Колет, имея собственное суждение, из всего спектра толкований раннехристианских комментаторов выбрал мнение, наиболее соответствующее своему, и не проявил интереса к другим. «Мы ищем Истину, – заявлял он, – а не защиту мнения»³⁷.

Пытаясь сдвинуть полемику с этой точки, Роттердамец предложил Колету применить метод Платона: «...допусти, что существует многое, и посмотри, что должно вытекать из этого допущения» (Pl. Parmen. 136A – B). Прежде всего, он предложил рассмотреть буквальное значение этого евангельского пассажа и призвал Колета подумать, почему, если Христос всегда знал о последствиях своей смерти для иудеев, Он стал скорбеть о них только накануне своих страданий и смерти; почему, в отличие от ясного пророчества о разрушении Иерусалима, здесь Он высказывается столь неясно; почему в Его молитве к Отцу он просит, чтоб чаша миновала Его, а не их³⁸. Он обращал внимание на смысл указательного местоимения *iste*, которое означает «сия, эта», но не «их». Наконец, сопоставив данный пассаж со словами Христа (Иоанн. XVIII: 11), где прямо говорится о готовности Спасителя пить чашу, которую приготовил Ему Отец. Текстологический анализ, проделанный Эразмом, показывает, по его мнению, необоснованность позиции Колета³⁹.

Приведенные вслед аргументы богословского свойства еще более многочисленны. Колет считал, что мнение его оппонентов принижает совершенство Божественной Любви, для которой естественно думать о других, а не о себе. Христос, осознавая, что только через Его смерть возможно спасение человечества, не мог молиться об избавлении от нее. Колет апеллирует к примерам христианских мучеников, чья любовь к Богу была настолько сильной, что побуждала не просто не бояться смерти, но ожидать ее с радостью и желанием. Если их любовь была достаточной, чтоб победить страх, то было бы абсурдным считать, полагал Колет, что Христос – истинная любовь – страшился позора и мук креста. Ссылаясь на характеристику истинной любви, содержащуюся у апостола Павла (I Кор. XIII: 4–7), он утверждал, что любовь имеет силу и власть устранить всякий страх, скорбь преложить на радость, побудить думать не о себе, а о других. Он считал немислимым допускать, что в Сыне Божиим не было этой силы, и Он ждал смерть не просто с нежеланием, а со страхом до кровавого пота. В этом пункте Колет также критикует схоластическую концепцию о степенях любви⁴⁰, поскольку обсуждаемая в ней любовь к себе не является любовью вовсе. В подтверждение этой мысли он приводит примеры Моисея (Исх. XXXII:32) и апостола Павла (Рим. IX: 3), проявивших готовность погибнуть за своих братьев, за свой народ. По сути, человеческая природа Христа, по мнению Колета, пронизанная токами благодати, идущими от Божественной природы, не может испытывать чисто человеческий страх смерти. Трепет и борение в Гефсимании вызваны тем, что человеческая природа и человеческая воля в Христе должны согласиться на отступление благодати, потому что только в этом случае и возможна смерть. Душа Христа борется

³⁵ *Disputatiuncula*. P. 16–17.

³⁶ OE. I. P. 268. Ep. 116: «Praesidebat Coletus veteris illius theologiae vindex atque assertor».

³⁷ OE. I. P. 253. Ep. 110: «Veritatem enim quaerimus, non opinionis defensionem».

³⁸ *Disputatiuncula*. P. 17

³⁹ *Disputatiuncula*. P. 18.

⁴⁰ Cf.: Thomas Aquinas. De ordine charitate // *Summa Theologica*. Pars I–II. Q. 26. Art. 4 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.SS_Q26_A4.html.



не с естественным протестом любого живого существа против смерти, а с самым святым стремлением – никогда не разлучаться с Богом⁴¹.

Эразм, усмотрев в словах Колета склонность к докетистской идее подчинения человеческой природы Христа Его божественной природе⁴², напомнил оппоненту об осуждении подобных взглядов Халкидонским собором⁴³. Ссылаясь на его догмат, нидерландский гуманист настаивал на том, что Христу в силу Его человеческой природы были свойственны все ее проявления, кроме греха. Страх смерти относится к фундаментальным свойствам человека. Христос в силу полноты своего человечества, будучи во всем человеком, а не только имея образ человека, не мог избежать, по мнению Роттердамца, естественного страха перед муками казни и смерти. В борении Христа Эразм усматривал не принижение Его божественного достоинства, а доказательство Его любви к человеку вплоть до самоуничтожения и готовности ради единения с человечеством пройти через все самые тяжкие испытания⁴⁴. Попутно, защищая человеческую природу, гуманист привел множество примеров мужественного поведения перед лицом смерти героев античной истории – Фокиона, Сократа, стоиков⁴⁵. Но Колет отказывался говорить о них, если речь идет о Христе⁴⁶.

Необходимо обозначить еще один аспект их расхождений, проявившийся в ходе второго «застольного спора». Колет заявил, что не хочет рассматривать всю аргументацию Роттердамца, «не имея для этого ни сил, ни свободного времени». Он оспаривает первую ее часть⁴⁷, где Эразм утверждает, что один и тот же библейский отрывок может быть интерпретирован в разных смыслах: «Первое, в чем я не могу уступить тебе, хотя это утверждение ты разделяешь со многими авторами, и, по моему мнению, ошибочно, что книги Св. Писания благодаря своему изобилию рождают множество смыслов, по крайней мере, одного рода. Это не означает, что я не желаю считать их преизобильными, напротив, я восхищаюсь их чрезвычайной полнотой и обилием. Но я думаю, что изобилию самому свойственно рождать не многое, а нечто одно, и оно является самым верным»⁴⁸. Колет апеллирует к примерам из животного мира, показывая, что низшие формы животной жизни имеют более многочисленное потомство, высшие формы – менее многочисленное. Эта тенденция, по его мнению, распространяется и на Св. Духа, который, будучи самим изобилием, является «роди-

⁴¹ Изложение позиции Колета см. в начале трактата: *Disputatiuncula*. P. 15–16.

⁴² Докетизм – раннехристианская ересь гностического толка, отрицавшая полноту человечества Христа. Учение докетизма было основано на абсолютном противопоставлении духа и материи, характерном для гностицизма. Поскольку материя рассматривалась как низшее по отношению к духу и принципиально злое начало, невозможно было допустить, чтобы Бог действительно сделался человеком, поэтому докеты считали, что Христос лишь казался человеком, и либо он воспринял человеческий образ при рождении, расставшись с ним на кресте, либо само его тело было небесной, эфирной природы. Тем самым отрицалось учение о воплощении, искупительной жертве и воскресении Христа. Отзвуки борьбы с докетизмом обнаруживаются в Новом завете (I Иоанн.: IV:2) или в собрании Наг-Хаммади (I в.) Следы докетизма сохранились в монофизитском понимании природы Христа.

⁴³ Халкидонский собор (451 г.) был IV Вселенским собором. Его участники осудили монофизитство, в том числе учение Евтихия о том, что Иисус Христос после соединения его божественности и его человечества обладал лишь одной божественной природой. Собор принял Догмат о Богочеловечности Христа.

⁴⁴ *Disputatiuncula*. P. 41.

⁴⁵ *Ibid.* P. 33–34.

⁴⁶ *Ibid.* P. 34.

⁴⁷ OE. I. P. 254. Ep. 110: «Verum nunc nolimus cum vniuersa tua epistola congređi. Nam ad tantum praelium subito et statim nec ociум nec vires habemus. Sed primae eius partis et quasi aciei et frontis, quae mihi videtur, ut par est, belli esse validior, expugnationem aggrediamur». Конец письма утерян, поэтому аргументацию Колета можно узнать только в изложении Эразма в *Disputatiuncula*.

⁴⁸ Ввиду принципиального значения пассажа необходимо апеллировать к оригинальному тексту, см.: Erasmus. *Disputatiuncula // Opera omnia*. P. 1291: «Primum quidem non possum assentire tibi, cum multis aliis id dicenti, et, meo iudicio, erranti, sacras litteras saltem uno aliquo in genere, suapte foecunditate plures sensus parere. Non quod nolim ipsas quam foecundissimam esse, quarum exuberantem foecunditatem plenitudinemque unice admirer: sed quod opinor, foecunditatis ipsius esse non parturire plura, sed unum ali-quod, et ipsym verissimum».



телем Св. Писания». И «как Св. Дух рождает своей властью одну и единственную простую истину, так и нам следует, в соответствии с его верным изречением, вывести один только смысл, и он самый истинный»⁴⁹. При интерпретации этого неясного утверждения возникает искушение усмотреть здесь Колетов отказ от традиционного метода четырехсмысленного толкования текста, согласно которому в каждом комментируемом пассаже обнаруживаются четыре смысла: буквальный (или исторический), аллегорический, тропологический (или моральный) и анагогический (духовный). Именно так – как склонность к буквализму – истолковал слова Колета Дж. Лаптон⁵⁰. При таком понимании легко объяснить смысл упрека английского экзегета в адрес Эразма, всегда заострявшего аллегорическое, иносказательное истолкование образов и изречений Св. Писания⁵¹. Однако безоговорочно принять позицию Дж. Лаптона не позволяет ряд обстоятельств. Прежде всего, она противоречит высказываниям самого Колета, где он признает метод четырехсмысленного толкования. Например, в парафразе «Церковной иерархии» Псевдо-Дионисия он писал:

«Когда рассказывается о том, что было сделано данными людьми прошлого, это буквальный смысл. Когда думаешь об образе, о христианской церкви, которая так представляется, ты затрагиваешь аллегорический смысл. Когда возносишься ввысь, так, что как будто из тьмы достигаешь самой истины, тогда для тебя открывается анагогический смысл. А когда в знаках обнаруживаешь назидание для каждого человека, тогда все они имеют для тебя моральный смысл. В книгах Нового Завета, кроме тех случаев, когда Господь наш Иисус или апостолы предпочитали говорить притчами, а в Евангелиях Христос так часто делал, апостол Иоанн – в Откровении, все остальные речения, которыми Спаситель открыто наставлял учеников, или апостолы – церкви, имеют тот смысл, который они показывают; в них нет такого, что говорится одно, а подразумевается другое, но то, что подразумевается, то и говорится. И смысл весь один – буквальный. Однако когда подразумевается Божия церковь, всегда думай об анагогии в том, что слышишь в церковных догматах, значение ее не будет понятным, пока не будет осознан образ. Из всего этого делай вывод, что там, где есть буквальный смысл, не всегда имеется и аллегорический. И напротив, где есть аллегорический смысл, там всегда в основе есть буквальный смысл»⁵².

Итак, Колет не отвергал полисемии. Нельзя отрицать, что он подчеркивал приоритетное значение буквального смысла⁵³, но в ряде случаев в лекциях использовал метод аллегорического толкования⁵⁴.

⁴⁹ Ibid. «Spiritus autem sanctus, qui sacrarum litterarum parens est, quique est ipsa foecunditas, ut in se parit pro sua potential unam et eadem simplicem veritatem, ita est necesse suo sermone veredico, unum dumtaxat sensum, eumque verissimum nobis educat».

⁵⁰ Подробнее см.: Lupton J.H. A Life of John Colet. P. 104–108.

⁵¹ Актуализация Эразмом аллегорического смысла Библии проявилась наиболее отчетливо в «Энхиридионе», см.: Эразм Роттердамский. Философские произведения / Пер. и комм. Ю.М. Каган. Под ред. В.В. Соколова. М., 1986. С. 143–147. Кроме того, буквализм Колета позволял причислить его к протестантской традиции экзегетики, что также соответствовало общей концепции Дж. Лаптона.

⁵² Colet J. De ecclesiastica hierarchia // Colet J. Ioannes Coletus Super opera Dionysii: Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius by John Colet, D.D., formerly Dean of St. Paul's / Ed. and trans. J.H. Lupton. L., 1869. P. 235: «Litteralis est, quando quid actum fuit ab hominibus illis veteribus narrator. Quando cogitas de illa imagine et ecclesia Christiana quam adumbrat, tunc capis sensum allegoricum. Quando attolleris in altum, ut ex umbra veritatem ipsam conjicias, tum suboritur tibi sensus anagogicus. Quando unius hominis institutionem ex signis animadvertis, tunc omnia tibi sonant moralia. In novi testamenti scriptis, nisi quando in parabolis placuit domino Iesu et apostolis loqui, quod Christus saepe facit in evangeliiis, Ioannis in Apocalipsi omnia, totus reliquus sermo, quo vel salvator apertius edocet discipulos, vel apostolic institunt ecclesias, habet eum sensum, quem prae se fert; nec aliud dicitur, aliud significatur; sed id ipsum significatur quod dicitur; et literalis est sensus totus. Tamen quia ecclesia Dei est imaginaria semper in eo quod audis in dogmatibus ecclesiae cogita Anagogen, cuius significatio non cessabit quidem, donec imago fuerit veritas. Ex his etiam conclude, non semper ubi literalis sensus est, ibi simul est allegoricum; sed contra, ubi est sensus allegoricus, semper ibi subesse sensum literalem».

⁵³ Cf.: Colet J. Epistolae ad Radulphum // Joannis Coleti Opuscula Quaedam Theologia: Letters to Radulphus on the Mosaic Creation; On Christ's Mystical Body the Church; Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans (Chap. I–V) / Ed. and trans. by J.H. Lupton. L., 1876; 2009 (3rd ed.). P. 167: «Мне не безызвестно,



Ф. Сибом, Э. Хант, Дж. Глизон сочли ключевым в этой фразе выражение «по крайней мере, одного рода» (*uno aliquo in genere*), позволяющее понять, что Колет порицает не четыре разных смысла, а удвоение буквального смысла, так называемый «двойной буквальный смысл» (*duplex sensus literalis*). Он отвергает характерное для схоластов представление о том, что в библейском тексте надо искать несколько смыслов одного вида⁵⁵. Второе объяснение является предпочтительным в том отношении, что оно базируется на более точном переводе слов самого Колета и не противоречит его общей позиции признания библейской полисемии. Однако в этом случае трудно объяснить причину его возражения Эразму, отнюдь не склонному к единению со схоластами в этом вопросе. И кого он имел в виду, с кем Эразм был заодно? Скорее всего, Колет протестовал против сложных умозрительных экзегетических построений современных ему богословов, затемнявших через произвольное умножение числа смыслов значение Св. Писания. В словах оппонента о множестве смыслов он, надо признать, без достаточных оснований, в пылу полемики, усмотрел не защиту аллегорического толкования, а опасную, по его мнению, склонность к бесплодным умствованиям схоластов.

Среди исследователей нет единодушия в вопросе, как могли данные споры повлиять на дальнейшие отношения Колета и Эразма⁵⁶. На наш взгляд, отказ Роттердамца на предложение Колета остаться для совместных библейских штудий говорит сам за себя. Видимо, в 1499 г. Эразм был склонен искать свой путь в экзегетике, позволявший органично сочетать христианское благовестие с его любовью к классической литературе. У истоков этого пути находились библейские комментарии Лоренцо Валлы⁵⁷, заслонившие собой оксфордские новозаветные штудии Колета.

Итак, «застольные споры» со всей очевидностью показали различие подходов двух мыслителей к толкованию Библии. Стремлению Эразма дать всеобъемлющий текстологический анализ комментируемого пассажа и сопроводить его исследованием всех доступных трудов своих предшественников противостоит здесь ограничен-

что есть несколько смыслов, но [в данной работе] я буду следовать одному» (*Non me latet plures esse sensus, sed unum persequar cursim*). И как показал его комментарий, этот единственный исследованный им смысл – буквальный.

⁵⁴ Например, в толковании обрезания: Joannis Coleti Opuscula Quaedam Theologia. P. 224–225.

⁵⁵ См.: Seebohm F. The Oxford Reformers. P. 123; Hunt E. W. Dean Colet and His Theology. P. 91–92; Gleason J.V. John Colet. P. 119–120. Представление о двойном буквальном смысле является, насколько нам известно, герменевтической инновацией средневекового теолога Николая де Лиры (1270–1349). Он полагал, что в пророчествах, в цитатах из Ветхого Завета, включенных в Новый Завет следует искать два смысла – один, совершенный, относящийся к Христу, второй – менее совершенный, относящийся к дохристианской эпохе. Подробнее см.: Nicolas of Lyra: the senses of Scripture / Ed. by Ph. D.W. Krey, L. Smith. Leiden, 2000. P. 276. Впоследствии эта концепция была расширена на другие места Нового Завета. Например, Фома Аквинский отличал «главный смысл» (*sensus principalis*) от «смысла адаптированного» (*sensus per adaptationem*); под влиянием номинализма в схоластической экзегетике появилось разделение на «грамматический смысл» и «истинный буквальный смысл».

⁵⁶ Большинство ученых (из новейших исследований см.: Arnold J. Dean John Colet of St. Paul's. Humanism and Reform in Early Tudor England. L., 2007. P. 24) в духе Ф. Сибома и Дж. Лаптона, говорят о крепкой дружбе, связавшей двух гуманистов-единомышленников. Другие (Нума А. Erasmus and Oxford Reformers. P. 116. 117; Gleason J.V. John Colet. P. 106–107) настаивают на охлаждении отношений.

⁵⁷ Рукопись сочинения Л. Валлы «Критический текстологический комментарий к Новому Завету» (*In novum Testamentum ex diversorum in utriusque linguae codicum collatione adnotationes*) Эразм обнаружил в библиотеке премонстранского аббатства в окрестностях Лувена в 1504 г. Он привез ее в Париж и опубликовал у знаменитого печатника Йоссе Баде: Laurenti Vallensis in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes. Paris, 1505. Предисловие Эразма – письмо Христофору Фишеру см.: OE. I. P. 406–412. Ep. 182. Русский перевод И.Х. Черняка двух предисловий Валлы к более ранней редакции этого сочинения см.: Валла Л. Сопоставление Нового Завета // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 368–376. Вдохновленный примером итальянского гуманиста, Эразм решил стать не богословом, а переводчиком и издателем самого источника богословия – Библии. О влиянии труда Валлы на становление экзегетики Эразма см.: Rabil A. Erasmus and Novum Testamentum. P. 58–61; Béné Ch. Érasme et Saint Augustin. P. 195–197; Kaufman P. I John Colet and Erasmus' Enchiridion // Church History. Vol. 46. № 3. 1977. P. 300. О значении исследования Л. Валлы см.: Bentley J.H. Humanists and Holy Writ. Princeton, 1983. Ch. 2.



ный по своим патристическим источникам, но более духовный взгляд Колета на Писание. Уже в этом первом для Эразма экзегетическом опыте обнаруживаются характерные черты его подхода к текстам Св. Писания, которые во всей полноте проявятся позже. Но, как видим, не пример Колета способствовал их развитию. Колетовы слова о том, что он ищет Истину, а не защиту мнения, объясняют, почему ни обилие приведенных Эразмом аргументов, ни их логичность и обоснованность не побудили его английского друга изменить свою точку зрения. Рационализм Эразма, проявившийся в филологической и исторической критике источника, столкнулся здесь с апологией мистического пути постижения Истины с помощью благодати.

ERASMUS' AND JOHN COLET'S EXEGETICS IN OXFORD TABLE DEBATES (1499)

L.V. SOFRONOVA

*Nizhny Novgorod State
Pedagogical University*

e-mail: Lidiasof@yandex.ru

Two Oxford table controversies of Erasmus and famous theologian John Colet at the close of 1499 are described. In contrast to Colet's Paulinism in the dispute of Cain and Abel sacrifices, Erasmus remained in classical rhetorical position. In another theological discussion upon the right explanation of Christ's agony at Gethsemane historical and linguistic biblical research by Erasmus significantly differs from Colet's mystical exegetical treatment.

Key words: Erasmus of Rotterdam, John Colet, exegetics, humanism, the sacrifices of Cain and Abel, Christ's agony at Gethsemane, historical and linguistic research.