

*АЛЕКСЕЙ ВИТАЛЬЕВИЧ КАРГАЛЬЦЕВ*

УДК 22.07

к. ист. н., ст. преподаватель,  
РГПУ им. А. И. Герцена  
(набережная р. Мойки, д. 48/20а, Санкт-Петербург, Россия, 191186)  
*akargaltsev@herzen.spb.ru*

### *ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ЭКЗЕГЕЗЫ МАРТИНА ЛЮТЕРА*

Статья посвящена экзегетическим подходам Мартина Лютера и его современников в контексте латинской патристики и ее рецепции гуманистами XV–XVI вв. Латинское патристическое наследие играло огромную роль в богословских спорах и размышлениях начала XVI в. Это была действительно новая живительная струя, которая благодаря издательской и исследовательской работе гуманистов дала пищу теологической мысли эпохи. Новый уровень доступности и востребованности святоотеческого богословия был связан с развернувшейся между гуманистами и схоластами полемикой, общей идеей возвращения к истокам ранней Церкви. В то же время широкая доступность новых изданий сочинений ранних христианских писателей, появление критических пересказов и комментариев, в первую очередь сделанных Эразмом, реальное, а не номинальное знакомство с патристической традицией привело к совершенно иной ее оценке. Христоцентричная экзегеза Лютера, в общем-то, значительно более традиционная, чем гуманистическая экзегеза, имела свои особенности: вставал вопрос о ценности Закона, ценности буквы и моралистического назидания как такового, заявленный в широко известном антиномистском споре с Иоганном Агриколой. Августин и другие латинские отцы в оценке Лютера часто допускают ошибки, слишком вольно обращаясь с аллегорией и злоупотребляя ею или, напротив, уклоняясь в буквализм. В основе экзегезы Лютера оказывается, как он сам писал, не какой-то экзегетический авторитет, но Священное Писание, которое толкует само себя.

*Ключевые слова:* гуманизм, Реформация, экзегетика, Эразм Роттердамский, Лефевр

*ALEKSEY VITAL'EVICH KARGALTSEV*

PhD in History, senior lecturer,  
Herzen State Pedagogical University of Russia  
(naberezhnaya reki Moiki, 48/20a, Saint-Petersburg, Russia, 191186)  
*akargaltsev@herzen.spb.ru*

*ON THE PECULIARITIES OF MARTIN LUTHER'S EXEGESIS*

The article is devoted to the exegetical approaches of Martin Luther and his contemporaries in the context of Latin patristics and its reception by humanists of the 15–16<sup>th</sup> centuries. The Latin patristic heritage played a huge role in theological debate and reflection in the early 16<sup>th</sup> century. It was a truly new life-giving stream, which, thanks to the publishing and research work of humanists, gave food to the theological thought of the era. The new level of accessibility and relevance of patristic theology was associated with the controversy unfolding between humanists and scholastics, the general idea of a return to the origins of the early Church. At the same time, the wide availability of new editions of the works of early Christian writers, the emergence of critical retellings and comments, primarily made by Erasmus, real, and not nominal, acquaintance with the patristic tradition led to a completely different assessment of it. Luther's Christ-centered exegesis, in general, much more traditional than humanistic exegesis, had its own characteristics: the question arose about the value of the Law, the value of the letter and moralistic edification as such, declared in the well-known antinomian dispute with Johann Agricola. Augustine and other Latin fathers often make mistakes in their assessment of Luther, too freely handling allegory and abusing it or, on the contrary, deviating into literalism. Luther's exegesis is based, as he himself wrote, not some kind of exegetical authority, but Holy Scripture, which interprets itself.

*Key words:* humanism, reformation, exegesis, Erasmus von Rotterdam, Lefevre D'Etaples

В современной исследовательской литературе, пожалуй, существует консенсус, позволяющий рассматривать гуманизм — явление, как принято считать, светского порядка, ориентированное на новое духовно-нравственное воспитание человека, и реформацию — глубокое и всеобщее преобразование церковных порядков как взаимосвязанные вещи<sup>1</sup>. В этом смысле весьма показательна и актуальная формула самого Лютера: «новое знание», по его мнению, привело к «новой теологии»<sup>2</sup>. Князь библейского гуманизма Эразм Роттердамский в трактате «Оружие христианского воина» и во многих других произведениях ясно проводит линию *Christum ex fontibus praedicare*, то есть идею возвращения к истокам, к мудрости незамутненной христианской философии, к искренней вере Ранней Церкви. Стремясь возродить чистое церковное учение, гуманисты обращались к отцам церкви как к тем первопроходцам, которые, собственно, и формировали учение церкви, основанное на Священном Писании. Как полагает Е. Ф. Райс, гуманисты открыли важнейший принцип: чем ближе приближаешься к солнцу, тем больше его сияние, чем ближе традиция ко времени своего появления, тем менее она искажена<sup>3</sup>. В этом смысле сходство гуманистической богословской мысли и мысли Лютера и иных реформаторов очевидно зиждилось на общих основаниях, что неоднократно отмечается в современной исследовательской литературе<sup>4</sup>. Знакомство

<sup>1</sup> Wernle P. Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. Tübingen, 1904; Post R. The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism. Studies in Medieval and Reformation Thought. Leiden, 1968; Augustijn C. H. Humanismus. Göttingen, 2003. S. 114–120. На русском языке см.: Лурье З. А. Конфессиональные аспекты гуманизма в 1520–1530-е гг. // Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего Нового времени. 2014. № 11. С. 42–65.

<sup>2</sup> Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken / Hrsg. von W. M. Leberrecht De Wette. Bd 3. Berlin, 1826. s. 50.

<sup>3</sup> Rice E. F., Jr. The Humanist Idea Of Christian Antiquity: Lefevre D'Etaples And His Circle // French humanism, 1470–1600 / Ed. by W. L. Gundersheimer. London, 1969. P. 134–135.

<sup>4</sup> Rummel E. The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany. Oxford, 2000. P. 18–20. Также см.: Rummel E. The Importance of being Doctor: The Quarell Over Competency Between Humanists and Theologians in the Renaissance // The Catholic Historical Review. 1996. N 82. P. 189–193.

Лютера с патристической традицией, его разрыв со средневековым богословием, очевидно, происходит под влиянием гуманистического богословия и, главное, активной издательской кампании, развернутой гуманистами, хотя, как мы увидим, оценка Лютером отцов церкви не была идентична оценке Эразма.

Новые интеллектуалы, отрицая схоластическое *scientia*, в целом почти исключительно включают в ряд достойных христианских авторов ранних отцов, обладавших истинной *sapientia*, а также некоторых средневековых мистиков. Известный французский гуманист Жан Лефевр д'Этапль удостоивает в своем издании восьмой книги «О политике» весьма лестных характеристик следующих церковных отцов: псевдо-Дионисия Ареопагита, которого он считал подлинным автором, «святейшего, превосходного в достоинстве своем и мастерстве», Игнатия Антиохийского, «наполненного Духом святым», «пропитанным любовью Божьей», «отличнейшего» Кирилла Александрийского, «абсолютнейшего» Оригена и, наконец, наимудрейшего, наибольшего и наичистейшего Василия Великого<sup>5</sup>. Он также считает значимыми латинскими авторами Кирипана Карфагенского, Гилария, Иеронима, Августина, а из греческих отцов — Иоанна Златоуста, Афанасия Александрийского, Григория Назианзина и Иоанна Дамаскина<sup>6</sup>. Эразм в качестве авторов, обязательных для чтения, называет Киприана, Августина и Иеронима в «Энхиридионе», тогда как в «De ratione studii» (1511) выделяет Оригена, Иоанна Златоуста и Василия Великого<sup>7</sup>. Во втором издании этого труда 1514 г. Эразм особенно хвалит Иеронима, характеризуя его как лучшего знатока Писания, тогда как самым плодовитым автором называет Амвросия<sup>8</sup>. Надо, конечно, пояснить, что

<sup>5</sup> Цит. по: Todd W. N. The function of the patristic writings in the thought of John Calvin: Diss. New York, 1964. P. 6.

<sup>6</sup> Contenta: Politicorum libri Octo. Commentarii. Economicorum Duo. Commentarii. Hecatonomiarum Septem. Economicorum publ. unus. Explanatio Leonardi in oeconomica Duo. Parisiis, 1506. P. 123–124.

<sup>7</sup> Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский. Философские произведения / Под ред. В. В. Соколова, пер. и комм. Ю. М. Кагана. М., 1987. С. 90–217.

<sup>8</sup> Цит. по: Peters R. Erasmus and the Fathers: Their Practical. Value // Church History. 1967. Vol. 36. P. 254.

появление «восточных» отцов церкви среди гуманистических авторитетов неслучайно: интересу способствует открытие Платона, а, следовательно, наконец подлинное знакомство с восточной богословской традицией, дотоле неизвестной. Активные контакты с греческими интеллектуалами, изменение отношения к восточной церкви, выгодно отличавшейся от западной (соборность, чаша для мирян, а также деление духовенства на белое и черное) способствовали этому интересу.

Союз гуманистов и книгопечатников фактически привел к новому и широкомасштабному открытию патристического богословия. Современные библиографические базы позволили подсчитать, что в XVI в. в Европе было опубликовано почти пять тысяч изданий Августина, 194 издания Василия, 115 — Киприана, 69 — Амвросия. Более ста изданий Иеронима и Златоуста увидели свет только в немецких землях Империи<sup>9</sup>. Особенно выделяется издательская деятельность французских и швейцарских гуманистов: Лефевра и Эразма. Первый активно издает сочинения отцов церкви с 1499 г. по 1520 г. Им были напечатаны все сочинения псевдо-Дионисия Ареопагита в 1499 г. (*Corpus Dionysiacum*) вместе с посланиями Игнатия и Поликарпа Смирнского. Все тексты, как полагал французский гуманист, были прямым продолжением апостольской традиции. Во втором томе сочинений отцов, изданном в 1504 г., Лефевр собрал *Historia Lusiacae* Палладия, которую считал единственным достоверным источником по раннему монашеству, *Recognitiones Petri Apostoli*, латинизированный перевод псевдо-Клементя, который Лефевр также посчитал оригинальным, а также два апокрифических сочинения (псевдо-Анаклета и псевдо-Исидора), которые он опять же считал подлинными. В 1505 г. Лефевр издал послание Василия Великого Григорию Богослову, переведенное с греческого. В 1510 г. — «Иудейскую войну», якобы написанную Гегепиппом (вольное христианизированное переложение Иосифа Флавия), в 1511 г. — послания папы Льва. Ученики и соратники Лефевра подготовили издания некоторых сочинений Кирилла Александрийского (неполный комментарий на Иоанна и его *Thesaurus*), Гиллария, Григория Нисского (под чьим именем

<sup>9</sup> Общий обзор см.: Todd W. N. The function of the patristic writings... P. 6–21.

была ошибочно издана *De natura hominis* Немесия Эмесского), собрание работ Киприана (1512), а также Феодорета и, наконец, Василия Великого (*Adversus Eunonium, De institutiones moarchorum, Hexameron*) и проповедь на его смерть Григория Богослова. Переводы с греческого были совсем неизвестны на Западе до публикации этих текстов. Под именем Кирилла Александрийского французские гуманисты также издали одну из проповедей Оригена (*in Leviticum*). В целом, как замечает В. Н. Тодд, французские гуманисты в большинстве своем опирались на существовавшие переводы. В этом смысле швейцарские издания выгодно отличаются. Знаменитый базельский издатель Иоганн Аммербах в 1492 г. издал всего Амвросия, в 1506 г. — Августина. К изданию Иеронима он привлек Эразма, и эти сочинения были трижды переизданы в 1516 г., 1524 и 1533 г. В 1519 г. Эразм обратился к Киприану, который пережил уже четыре переиздания — в 1520, 1521, 1525 и 1530 гг. В 1522 г. Эразм подготовил единственное известное произведение Арнобия Младшего, его комментарий на Псалом. В 1523 г. был издан том Гилария. Эразм также задумал, но не смог реализовать полное издание Златоуста: лишь несколько проповедей он перевел с греческого на латынь и издал в 1525 г. В 1526 г. гуманист подготовил к печати произведения Иериния Лионского. Наконец, в 1527 г. он издал четырехтомник Амвросия, опирающийся на раннее издание 1492 г. В 1526–1529 гг. Эразм работал над изданием Августина. После чего, наконец, появился том Лактанция, основанный на более раннем издании Алдина. В 1530 г. другой базельский печатник, Иоганн Фробен, выпустил пятитомник Златоуста, подготовленный при участии Капитона и Эколампадия.

Издательская деятельность гуманистов, как убедительно показывает А. Виссер, посвятивший проблеме оценки патристического наследия гуманистами серию публикаций, была просветительским проектом, который был направлен на восстановление репутации отцов церкви, то есть на отделение исторических деятелей церкви от средневекового предания, воспроизводившегося в современных культах и в особых формах почитания религиозными орденами. В этом смысле авторитет отцов церкви зачастую служил для поддержания

полемики, демонстрирующей «церковность» и «традиционность» идей, которые шли вразрез с современными практиками церкви<sup>10</sup>. В предисловии к переизданию трудов Иеронима Эразм язвительно замечал, что мощи святых, их платки и пр. принадлежащие им предметы, почитаются и лобызаются, тогда как истинные сокровища — труды святых — отброшены и забыты<sup>11</sup>. Тогда как именно жизнь и деятельность отцов церкви представлялась гуманистам достойной подражания: как хорошо сказано в сочинении одного из лидеров страсбургского гуманизма Якоба Вимпфелинга «О чистоте» (*De integritate*, 1505), богословам следует сперва подражать Христу, а затем Блаженному Августину. При этом биографии отцов церкви, составленные гуманистами, как тонко подмечает А. Виссер, были скорее жизнеописаниями интеллектуалов, а не житиями святых. Так, Эразм характеризовал Иеронима как знатока языков, богослова и ритора (*Vita Hieronymi*). Вера отцов церкви противопоставлялась современным суевериям и «ложным» практикам церкви. Отцы церкви зачастую выступали как сторонники в богословских спорах. Эразм в предисловии к изданию Киприана 1520 г., появившемуся в разгар «дела Лютера», подчеркивал, что по его мнению, Киприан вряд ли стал отлучать от церкви тех, кто был с ним не согласен по какому-либо вопросу: утверждение, отражавшее, очевидно, не столько характер Киприана, сколько направленное против скандальной папской буллы<sup>12</sup>. К авторитету отцов, достаточно выборочно и полемично будут прибегать и сами реформаторы: Мартин Лютер, Филипп Меланхтон, Ульрих Цвингли и др. В частности, например, они постоянно подчеркивали свою близость учению Августина. Так Лютер в «Застольных беседах» выразил уверенность, что это «славный муж», «живи он в наши дни, согласился бы с нами»<sup>13</sup>. Нельзя не согласиться

<sup>10</sup> Visser A. Thirtieth Annual Erasmus Birthday Lecture: Erasmus, the Church Fathers and the Ideological Implications of Philology // *Erasmus Studies*. 2011. Vol. 31. P. 16–18.

<sup>11</sup> Цит. по: Peters R. Erasmus and the Fathers. P. 255–266.

<sup>12</sup> Visser A. Thirtieth Annual Erasmus Birthday Lecture. P. 16–19.

<sup>13</sup> D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake. Bd 4: Psalmenvorlesungen 1513/15 (Ps. 85–150); Richtervorlesungen 1516/17; Sermonen 1514/20. Weimar: Böhlau, 1886. S. 313.

с Б. Б. Варфельдом, что утверждение о близости евангелической теологии Августину верно лишь отчасти: понимая схожим образом благодать, евангелики очевидным образом шли вразрез с его пониманием церкви<sup>14</sup>. Таким образом, авторитет отцов служил весомым риторическим аргументом, обладая при этом явственной антисхоластической нагрузкой. Очевидно, упоминание отцов церкви было и своего рода «конфессиональным маркером» и ассоциировалось с евангелическими идеями.

С другой стороны, очевидно, что более глубокое, нежели в Средневековье, знакомство с патристической традицией не могло не привести к определенным переоценкам. Иероним был наиболее близок Эразму, он обладал самым интеллектуальным, «гуманистическим» стилем, а его идеи о значимости грамматики, которую «нужно почитать наряду с этикой», были очень близки князю гуманистов. Эразм отмечает энциклопедизм Иеронима, сообщающего множество интересных сведений об истории, географии, традициях и нравах древнего мира. Иероним, по мнению Эразма, автор, которым могут питаться люди любого возраста и пола<sup>15</sup>.

Напротив, Эразм в определенной мере оказался разочарован в Августине. Высоко ценя его пастырский талант, он усомнился в его владении языками — что для князя гуманистов было равноценно смертельному приговору — и нашел его рассуждения затынутыми и туманными. В конце концов в своем полемическом трактате «Заступник, или Против зловернейшего письма Мартина Лютера» (*Hyperaspistes*), посвященном свободе воле, Эразм полемизирует с Августином и уничижительно характеризует его как отца схоластического богословия: от него произошла схоластика, подобно тому как голова Юпитера породила Минерву. Подбирая максимально корректные формулировки и оправдывая свою критику Августина перед католическими читателями, Эразм писал, что «узнает больше христианской философии из одной страницы Оригена, нежели из десяти страниц Августина». При этом, однако,

<sup>14</sup> Warfield B. B. Calvin and Augustine. Philadelphia, 1956. P. 332.

<sup>15</sup> См. подробнее: Pabel H. M. Reading Jerome in the Renaissance: Erasmus' Reception of the «Adversus Jovinianum» // Renaissance Quarterly. 2002. Vol. 55. N 2. P. 470–497.



## ВЫПУСК IX

он не ставит под сомнение святость Августина, восхваляя его как священника и епископа<sup>16</sup>.

Еще большие сомнения вызывало у Эразма богословие Тертуллиана, которому гуманист посвящает одно из своих писем 1521 г. (Ер. 1232). Он подчеркивает воинственный ригоризм африканского апологета, указывает на его экзегетические ошибки, однако достаточно мягко оценивает его апокалиптическое мировоззрение и аскетизм, считая их следствиями строгого евангелизма Тертуллиана. Кроме того, он объясняет его «ереси» скорее свойствами личности, нежели системой богословских взглядов<sup>17</sup>. Из греческих отцов Эразм отдавал однозначное предпочтение Василию Великому. Хорошо зная его работы, Эразм выражал сомнение в подлинности его «О святом духе»: бросалась в глаза неоднородность текста и поверхностность аргументов, которые отнюдь не были присуще ясному и здравому Василию. Эразм, однако, ошибочно отказал Августину в авторстве некоторых работ. Хотя, безусловно, в отличие от Лефевра Эразм значительно аккуратней относился к вопросу подлинности текстов: французских гуманистов отличала определенная доверчивость и беспечность в этом вопросе.

В то же время Эразм был сыном своей эпохи и считал возможным корректировать, дополнять идеи отцов: так в издание сочинений Киприана было включено, по всей видимости, написанное князем гуманистов *De duplici martyrio*, защищавшее идею духовного, а не физического мученичества. Самого Киприана Эразм высоко ценит за чистоту стиля. Кроме того, он считает его деятельность значимым примером для современной церкви (Киприан был издан в 1520 г.), и включает в издание постановления карфагенского собора, осуждавшее еретиков<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Visser A. Thirtieth Annual Erasmus Birthday Lecture. P. 19; Visser A. Reading Augustine through Erasmus' Eyes: Humanist Scholarship and Paratextual Guidance in the Wake of the Reformation // Erasmus of Rotterdam Society Yearbook. 2008. Vol. 28. P. 79.

<sup>17</sup> Visser A. Thirtieth Annual Erasmus Birthday Lecture. P. 19–20.

<sup>18</sup> См.: Menchi S. S. Un'operamisonosciuta di Erasmo? Il trattato pseudo-cipriano «De duplici martyrio» // Rivista storica italiana. 1978. Vol. 90. P. 709–743.

Нет никакого сомнения, что интерес Мартина Лютера к сочинениям раннехристианских писателей изначально не носил специальный характер. Получив в январе 1505 г. в Эрфуртском университете степень магистра свободных искусств будущий реформатор некоторое время осваивает право, а затем его ученая деятельность прерывается уходом в монашество, и вновь Лютер возвращается в университет уже в качестве священника и доктора богословия в Виттенберге в 1512 г. В этот период он знакомится с кодексом канонического права Грациана, с Сентенциями Петра Лобардского, вероятно, имел дело с комментариями Иоанна Дунса Скота и трудами Фомы Аквинского и Бернарда Клервоского<sup>19</sup>, то есть опосредованно знакомился с философскими системами Порфирия и Аристотеля, теологическими взглядами Киприана и Августина. Показательно, что в данном случае Лютер проявляет себя как типичный представитель своего круга и своего времени: он обращается к патристическому наследию, но делает это в объемах, не превышающих интерес средневековой теологии.

Что касается Мартина Лютера, то первым раннехристианским автором, к которому он специально обращается, был не гиппонский епископ, а Афанасий Александрийский<sup>20</sup>. Спор Ария и Афанасия о Троице произвел глубочайшее впечатление на молодого реформатора и был первым опытом знакомства с античной теологией<sup>21</sup>. Высказываются сомнения, что в действительности это были не оригинальные сочинения Афанасия, а латинские переложения Вигилия из Тапса (*Altercatio sub nomine Athanasii adversus Arium*), ложно приписываемые алек-

<sup>19</sup> Lohse B. *Evangelium in der Geschichte*. Bd 2: Studien zur Theologie der Kirchenväter und ihrer Rezeption in der Reformation. Göttingen, 1998. S. 255–284.

<sup>20</sup> Подробнее см.: Thompson G. L. *The Daughter of the Word: What Luther Learned from the Early Church and the Fathers* // *Perichoresis*. 2019. Vol. 17/4. P. 42.

<sup>21</sup> Lohse B. *Evangelium in der Geschichte*. *Evangelium in der Geschichte*. Bd I: Studien zu Luther und der Reformation. Berlin, 1988. S. 191–212; Goudriaan A. *Athanasius in Reformed Protestantism: Some Aspects of Reception History (1527–1607)* // *Church History and Religious Culture*. 2010. Vol. 90. N 2/3. P. 257–276.

сандрийцу, однако для Лютера все это был совершенно новый и неизвестный пласт богословия<sup>22</sup>. К сожалению, несмотря на предпринятые усилия, исследователи констатируют, что можно лишь гипотетически оценить какое именно влияние оказал Афанасий на теологию Лютера, виттенбержец упоминает его в своих сочинениях, но нигде не дает достаточно развернутого комментария на сочинения Афанасия<sup>23</sup>.

Августин оставил более заметный след в наших источниках, а сам Лютер не скрывает восторга от знакомства с его трудами. По всей видимости, Августин впервые привлек внимание августинского монаха и священника в 1508–1509 гг. во время его работы над «Сентенциями» Петра Ломбардского, который активно цитирует Августина, особенно его трактат «О духе и букве». То есть, уже завершив бакалаврское образование и пройдя монашеское послушание в 1508 г., будущий реформатор впервые открывает для себя труды гиппонского епископа: «Лишь посвящение в ордене приобщило меня к блаженному Августину; прежде чем я наткнулся здесь на его книги, я не имел никакого понятия о них»<sup>24</sup>. Позднее в «Застольных беседах» Лютер признается: «Я не просто читал, а пожирал Августина»<sup>25</sup>.

В 1511–1512 гг. он знакомится с большими трактатами: «О Троице», «О Граде Божиим», а также читает «Исповедь», а к 1516 г., как Лютер признается в письме к Спалатину, осилил восемь томов его сочинений. В его ранних Лекциях по Псалтири 1513–1514 гг. есть много цитат из сочинений Августина, в частности, из его «Исповеди». Самые ранние из дошедших до нас проповедей Лютера цитируют Августина, и ближайшей

<sup>22</sup> Vigilius von Thapsus. Die Disputation zwischen Arius und Athanasius: Luthers erste Klosterlektüre / Hrsg. T. Beer T., A. von Stockhausen. Weilheim-Bierbronn, 1999. S. 9–10.

<sup>23</sup> Например, Лютер пишет в 1532 г. введение к трактату «Против язычников» (*Contra gentes*) Афанасия Александрийского, подготовленного к изданию Иоганном Бугенхагеном (D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake. Bd 30/III: Schriften 1529/32. Weimar, 1910. S. 530–532).

<sup>24</sup> Цит. по: Бальге Р. Мартин Лютер — августинист // URL: <https://proza.ru/2016/10/17/102> (дата обращения: 09.09.2020)

<sup>25</sup> D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake. Bd 41: Predigten 1535/36. Weimar, 1910. S. 182–203.

аналогией его гомилетики являются именно беседы Августина<sup>26</sup>. По крайней мере 24 его сочинения цитируются в «Лекциях по Посланию к Римлянам» 1515–1516 гг. Показательно, что в 1516 г. монах-августинец Лютер, впервые обратившийся к Эразму, также когда-то бывшему в августиновском ордене, в личном письме через Спалатина, прямо и навязчиво рекомендует тому внимательней читать Августина, особенно его полемику с Пелагием (Ер. 501: 49–60). По его мнению, это не только позволит гуманисту лучше понять послание Павла к римлянам, но и повысит авторитет Августина в глазах Эразма. На то, что Эразм игнорирует Августина, Лютер жалуется и в других своих письмах<sup>27</sup>.

С чем же связана та разительная перемена, которая наступит через десятилетие, когда Лютер едко и безжалостно начнет критиковать отцов церкви? Большинство исследователей полагает, что эта проблема лежит за границами собственно экзегетики. Как отмечает Г. Л. Томпсон, отношение Лютера к прошлому характеризуется тремя положениями: Бог направляет историю человечества, мир разделен на божественный и светский, огромную роль в жизни человека играет призвание Божие<sup>28</sup>. В этом смысле мы видим несомненное пересечение с концепцией Августина «О граде Божьем». Однако в 1521 г. Лютер оказывается вне августиновского «небесного града», будучи абсолютно уверенным, что сама концепция, объединяющая границы действия Духа Божия и католическую церковь порочна. Но концептуальное расхождение с Августином в этом принципиальном моменте заставляет Лютера сомневаться в истинности других утверждений Августина, в том числе экзегетических. Эту идею, что никому из смертных не следует доверять, он позднее выразит в трактате «О соборах и церквях» (1539 г.): «Христос дает нам, бедным грешникам, чудесное утешение: великие святые тоже были людьми,

<sup>26</sup> D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake. Bd 1: Schriften, Predigten, Disputationen 1512/18. Weimar, 1883. S. 111–115.

<sup>27</sup> D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake. Abteilung 4 Briefwechsel. Bd 1: Briefe 1501–1520. Weimar: Hermann Böhlau, 1825. S. 17–24, № 27, S. 15–26, № 35.

<sup>28</sup> Thompson G. L. The Daughter of the Word: What Luther Learned from the Early Church and the Fathers // Perichoresis. 2019. Vol. 17/4. P. 42.

подобными св. Киприану, прекрасному человеку и верному мученику, совершавшему и более грубые ошибки, о которых сейчас некогда говорить»<sup>29</sup>. За высказанной иронией, впрочем, стоит зрелая, возможно, не теологическая, но философская позиция. По мысли Лютера, человек абсолютно немощен и слеп. Его размышления о свободе воли, в конечном счете разделившие его не только с Августином но и гуманистами, и о всесии греха основаны на том представлении, что свобода воли, если она есть, может носить только абсолютный и тотальный характер. Человек свят только тогда, когда он полностью перестает грешить, грешник же несвободен абсолютно. Это антропологическое наблюдение, глубоко схоластическое по сути, сделанное сыном своего времени, имело то следствие, что если кто-то из отцов ошибается, а все отцы ошибаются, то любые их суждения ошибочны.

Как отмечают в своей статье И. Ф. Беляева и Г. Т. Хухуни, «творивший более тысячелетия спустя после Блаженного Августина Мартин Лютер, чей «антибуквализм» считается само собой разумеющимся, рядом с многократно повторяющимся призывом «оставить в покое буквы», признавал, что сам он далеко не всегда следовал этому последнему, а, напротив, вместе со своими помощниками воспроизводил «буквы» подлинника со всевозможной тщательностью и — что для последовательного противника буквального перевода может показаться парадоксальным — в сомнительных случаях предпочитал скорее нанести ущерб языку перевода, чем отклониться от слов оригинала»<sup>30</sup>.

По всей видимости в 30-е гг. XVI в. уже не осталось отцов, которые бы заслуживали доверия Лютера. В трактате «О различии между Законом и Евангелием» (1532), комментируя понимание Иеронимом указанных категорий, он пишет: «Св. Иероним много писал об этом, но так, как слепой пишет о цвете. Закон определяли, как необходимость обрезания, жертвоприноше-

<sup>29</sup> D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake Bd 50: Schriften 1536/39. Weimar, 1914. S. 509–653.

<sup>30</sup> Беляева И.Ф., Хухуни Г.Т. Переводческий буквализм: Страницы истории // Вестник МГОУ. Серия: Лингвистика. 2016. № 1. URL: <https://vestnik-mgou.ru/Articles/Doc/11069> (дата обращения: 09.09.2020)

ний, не есть то или другое и т. д. Отсюда продолжают делать новый Закон из Евангелия, которое якобы учит, как человеку следует молиться и поститься, как вам следует стать монахом или монахиней, ходить в церковь и т. д.»<sup>31</sup>. В позднейшем трактате «О соборах и церквях» (1539) Лютер уже не сдерживается и с глубокой горечью вспоминает свои ранние экзегетические опыты, признавая их полную несостоятельность: «Пусть возьмут одну из книг Священного Писания и поищут [к ней] глоссы у отцов, вот тогда они пройдут через то же, что и я, когда изучал Послание к Евреям с глоссами св. [Иоанна] Златоуста, Послание к Титу, к Галатам с помощью св. Иеронима, Книгу Бытия с помощью св. Амвросия и Августина, Псалтирь со всеми писателями, какие только есть, и так далее. Я прочитал больше, чем они думают, и проработал все книги, так что они слишком самоуверенны, если полагают, что я не читал отцов, и рекомендуют мне, как нечто ценное, то, что двадцать лет назад мне пришлось признать малоценным, когда я стал читать Писание»<sup>32</sup>. С откровенной неприязнью высказался в «Застольных беседах»: «Не знаю другого писателя, которого я бы ненавидел больше Иеронима», потому что «все, о чем он пишет, это пост и девство»<sup>33</sup>.

Принципы гуманистической экзегезы формируются достаточно поздно: на протяжении первой четверти XVI в. и они во многом были продолжены и применены ранними реформаторами, в первую очередь, деятелями швейцарской Реформации — Ульрихом Цвингли, Мартином Буцером, Освальдом Миконием, Иоганном Эколампацием и др. Однако они лишь развивают базовые принципы, сформулированные гуманистами — Жаном Лефевром д'Этаплем, Эразмом Роттердамским и Фабианом. Так, например, сравнение эразмовой парафразы Евангелия от Матфея от 14 января 1522 г. и сочинения «О ясности и достоверности Слова Божия» (*Von der Klarheit und der Gewißheit des Wortes Gottes*, 1522) Цвингли

<sup>31</sup> D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake. Bd 32: Predigten 1530; Reihenpredigten über Matthäus 5-7. Weimar, 1905. S. 299–544.

<sup>32</sup> D. Martin Luthers Werke. Bd 50. S. 509–653.

<sup>33</sup> Цит. по: Rice E. F., Jr. The Saint Jerome in the Renaissance. P. 139.

демонстрирует сходство их экзегетических методов<sup>34</sup>. Главным отличием новых принципов интерпретации можно назвать отказ от схоластической квадриги и утверждение тропологической экзегезы, основанной на прочтении Писания в самом Писании, с учетом ее грамматики, собственных оригинальных смыслов<sup>35</sup>. Как указывает А. Марграф, Эразм постепенно отходит от идеи значимости духовного смысла Писания, о котором он писал в своем «Энхеридионе», все более склоняясь к значимости буквальных смыслов и, следовательно, внимательному изучению грамматики<sup>36</sup>. Эразм считал тропологическое и моралистическое прочтение наиболее значимым, подчеркивая, что интерпретация писания должна базироваться на букве. Все библейские отрывки можно прочитать с точки зрения тропологии, тогда как аллегорическое прочтение возможно лишь изредка. Примером экзегезы Эразма может служить его интерпретация образа веры Авраама: это, в первую очередь, пример веры, а не, как было принято в средневековой традиции, аллегорический образ Бога — без сомнения отсылающий прочь Закон (Агарь) и принимающий Церковь (Сарру) и отправляющий своего Сына (Исаака) на заклание<sup>37</sup>. Известно также, что Эразм часто критиковал Оригена за то, что последний часто обращается к аллегорическому толкованию. Нельзя сказать, что гуманисты полностью отрицали возможность аллегорического толкования, но считали его, вторичным по отношению к историческому или назидательному прочтению. Правда, в опыте реальной экзегезы они не всегда последовательно применяли этот метод: как отмечают исследо-

<sup>34</sup> Christ Ch. *Das Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522* // *Zwingliana*. 1983. Bd 16. S. 121–125.

<sup>35</sup> Об экзегезе Эразма см. также: Hoffmann M. *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*. Toronto, 1994. P. 101–106; Payne J. B. *Towards the Hermeneutics of Erasmus* // *Scrinium Erasmianum II* / Ed. J. Coppens. Leiden, 1970. P. 45–48; Bennett M. J. *Erasmus and the Hermeneutics of Biblical Practice* // *Renaissance Quarterly*. 1996. Vol. 49. P. 542–572.

<sup>36</sup> См.: McGrath A. E. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. P. 150.

<sup>37</sup> Подробнее об образе Авраама см.: Лурье З. А. Патриарх Авраам в городском пространстве раннего Нового времени: иконография и сцена // *История*. 2020. № 11(97) // URL: <https://arxiv.gaugn.ru/s207987840012808-7-1/> (дата обращения: 12.10.2020)

ватели, Цвингли, констатируя свою приверженность буквализму, достаточно часто обращается к аллегорическому и типологическому толкованию, как кажется, необоснованно, тогда как Буцер последовательно идет за методами Эразма, даже интерпретируя фигуру Христа как, в первую очередь, фигуру великого учителя, образца для подражания (*unicus magister*)<sup>38</sup>.

Поднимая вопрос об экзегетических подходах Мартина Лютера, А. М. Прилуцкий отмечает: «Мартин Лютер, равно как и первое поколение ученых-реформаторов, базировался в своих экзегетических исследованиях на хорошо известных в средневековых университетских кругах методах литеральной экзегетики, в социальном, церковно-историческом и философском плане восходящих к творчеству ранних церковных писателей. К началу XVI в. традиции литеральной экзегетики, заложенные в позднеантичный период церковной истории, реципировались и видоизменялись в трудах средневековых церковных авторов»<sup>39</sup>. Насколько справедлив данный тезис? Представляется, что помещение экзегетического подхода Лютера в прокрустово ложе александрийско-антиохийской моделей толкования является, в известной степени, значительным упрощением. И дело даже не в том, что на латинском Западе эти модели выглядели иначе и находились в границах литерального ультрабуквализма Тертуллиана и нравственно-этического буквализма Августина. Хорошо известно, что Лютер был знаком с четырьмя классическими методами экзегезы: буквальным, аллегорическим, анагогическим и тропологическим, отдавая предпочтение последнему<sup>40</sup>. Лютер несколько раз высказывается относительно ценности богословских взглядов античных христианских авторов. В известной степени это отношение никогда не было единым и эволюционировало вместе со взглядами реформа-

<sup>38</sup> См.: Stephens W. P. *The Theology of Huldrych Zwingli*. Oxford, 1986. P. 78–79; Müller J. *Martin Bucers Hermeneutik*. Gütersloh, 1965. S. 145–147, 100–114.

<sup>39</sup> Прилуцкий А. М. Историко-философские предпосылки формирования экзегетической парадигмы Мартина Лютера // *Богословские размышления*. 2003. № 2. С. 72.

<sup>40</sup> Соловьев Э. Ю. *Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время*. М., 1984. С. 74–75.



тора. Так, в письме Георгу Спалатину 19 октября 1516 г. он перечисляет длинную вереницу отцов (Августина, Иеронима, Киприана Карфагенского и др.). В известной степени интерес к трудам отцов регулировался их доступностью, а также популярностью их среди гуманистов. В том же письме к Спалатину Лютер настоятельно просит прислать ему свежее издание трудов Августина<sup>41</sup>. В предисловии к «Посланию св. Павла к Римлянам» (1546), размышляя о «духе», Лютер строго предупреждает: «Посему остерегайся любых учителей, которые употребляют эти слова [плоть и дух. — А. К.] как-то иначе [чем ап. Павел. — А. К.], кто бы они ни были — Иероним, Августин, Амвросий, Ориген и т. п. или даже еще более видные люди»<sup>42</sup>.

Однако все это будет сказано Лютером позднее, но в начале своей экзегетической практики он охотно обращается к патристическим отцам. Наши источники не сохранили причину того, почему при подготовке первых лекционных курсов 1513–1518 гг. выбор пал на книгу Псалмов, а также на Послания к римлянам и галатам. Биографы реформатора указывают, что, возможно, это была случайная выборка, или таким образом он хотел с помощью Писания подтвердить открытый им принцип о спасении по благодати через одну лишь веру, однако обращает на себя внимание тот факт, что именно в этой последовательности представлены экзегетические работы в корпусе сочинений Августина (*Enarrationes in Psalmos*, *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanes*, *Epistolae ad Romanes inchoata expositio*, *Expositio epistolae ad Galatas*), и именно на эти годы, как уже отмечалось ранее приходится неожиданно проявившийся интерес Лютера к чтению гиппонского епископа. Действительно, молодой преподаватель вряд ли мог готовить самостоятельный курс лекций в отрыве общепринятой церковной традиции. Как замечает Г. Рапп: «Именно от Августина Лютер начал узнавать о Божьей праведности

<sup>41</sup> Речь, весьма вероятно, идет о базельском издании 1516 г., подготовленном Эразмом Роттердамским.

<sup>42</sup> Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake. Abteilung 3 Die Deutsche Bibel. Bd 7: Das Neue Testament, Episteln und Offenbarung 1522/46. Weimar, 1931. S. 2–27.

в евангельском смысле (Рим.1:17)<sup>43</sup>. Не из первых рук, а лишь из цитат и перефразов Августина у Петра Ломбардского он узнал, что есть праведность Божия, посредством которой Он оправдывает нас»<sup>44</sup>. Позднее, комментируя это место из «Послания к римлянам», Лютер напишет: «Это место у Павла было для меня действительно воротами в рай. Когда я позже прочитал «О Духе и букве» Августина, я паче чаяния обнаружил, что он также понимал праведность Божию подобным образом, считая, что это одежда, в которую Бог облакает нас, когда оправдывает»<sup>45</sup>.

Какова же экзегетическая парадигма зрелого Лютера? Очевидно, она начинает формироваться после того, как он «распробовал вкус Псалтыри» (*schmeckt mir erst der Psalter*), перешел к осмыслению не только буквы, но и духа Писания. Здесь, как отмечает Л. В. Цыпина, «дух, а не буква, сущность, а не имя оказываются определяющими не в понимании Слова, как в том, чего можно ожидать от разума, а в Его принятии всем существом, парадоксальном и противоразумном. Такая индуцируемая чтением и размышлением над словами Писания сугубо личная ситуация совсем не означает девальвации грамматики, напротив, она указывает на опыт, в котором потенциально может участвовать любой христианин. В конце концов, живой Бог (*Deus vivus*) Писания — «Господь чудесный», он не считает и не оценивает, но печется о каждом из малых сих, тайно направляя пути мира к непостижимой и недоступной человеческому разуму (*incomprehensibilis et inaccessibleis humana ratione*) цели»<sup>46</sup>. Здесь, по сути, и кроется то принципиальное расхождение между Лютером и Августином, в ходе которого, по выражению О. Байера, реформатор освобождается от «пут схоластической философии, в частности, с пре-

<sup>43</sup> В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет.

<sup>44</sup> Rupp G. *The Righteousness of God: Luther Studies*. London, 1953. P. 125. Цит. по: Бальге Р. Мартин Лютер...

<sup>45</sup> Цит. по: Бальге Р. Мартин Лютер...

<sup>46</sup> Цыпина Л. В. *Ut credo, ita habeo: ересиархи и реформаторы в поисках Слова истины // Реформация Мартина Лютера: философско-исторический взгляд прошлого и современности / Под ред. И. Л. Фокина. СПб., 2018. С. 77.*

одолением заимствованного у Августина стоического по происхождению понимания языка как исключительного системы знаков»<sup>47</sup>. Августин как экзегет перестает быть авторитетом для Лютера потому, что выходит за рамки собственно экзегезы Писания. Экзегеза Августина шире и затрагивает самый широкий круг проблем церковного устройства, а, следовательно, она ошибочна, потому что говорит не о том, что есть на самом деле. Но почему Лютер не возвращается к этическо-литеральной модели Иеронима? Иероним неприемлем для Лютера тем же, чем для Августина — нападка на дух священного писания. Обобщая данный вывод можно заключить, что разница между Лютером и латинской патристикой заключалась в том, что в основе теологии Тертуллиана/Августина лежит субстантивированная материальная благодать, правило пользования которой заключено в Писании. Для Лютера же само Писание субстантивированная благодать. Оно чисто и безупречно несмотря на множество разночтений. Эти разночтения устраняются не на уровне экзегезы, а через действие Духа Божьего. То есть отказав Духу в действии через материю благодати Лютер наделяет его действием через материю слова Писания. Как же тогда заниматься экзегезой? На наш взгляд, Лютер приходит к убеждению, что экзегеза не требуется вовсе. Сама Библия содержит, как можно выразиться, нулевой пласт экзегезы в словах апостолов, и это и есть достаточная экзегеза.

*Источники и литература*

Augustijn C. H. Humanismus. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. — 481 p.

Bayer O. Luther as an interpreter of Holy Scripture // The Cambridge Companion to Martin Luther / Ed. by D.K. McKim. New York: Cambridge University Press, 2003. P. 73–85.

Bennett M. J. Erasmus and the Hermeneutics of Biblical Practice // Renaissance Quarterly. 1996. Vol. 49. P. 542–572.

Christ Ch. Das Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522 // Zwingliana. 1983. Bd 16. S. 111–125.

D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake. Abteilung 3 Die Deutsche Bibel. Bd 7: Das Neue Testament, Epi-

<sup>47</sup> Bayer O. Luther as an interpreter of Holy Scripture // The Cambridge Companion to Martin Luther / Ed. by D.K. McKim. New York, 2003. P. 78.

steln und Offenbarung 1522/46. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolge, 1931. — 746 s.

D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake. Abteilung 4 Briefwechsel. Bd 1: Briefe 1501–1520. — Weimar: Hermann Böhlhaus, 1825. — 610 s.

D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. von J. K. F. Knaake. Bd 1: Schriften, Predigten, Disputationen 1512/18. — Weimar: Böhlau, 1883. — 768 s.; Bd 4: Psalmenvorlesungen 1513/15 (Ps. 85–150); Richtervorlesungen 1516/17; Sermonen 1514/20. — Weimar: Böhlau, 1886. — 740 s.; Bd 30/III: Schriften 1529/32. — Weimar: Weimar H. Böhlhaus, 1910. — 624 s.; Bd 32: Predigten 1530; Reihenpredigten über Matthäus 5-7. — Weimar: Weimar H. Böhlhaus, 1905. — 668 s.; Bd 41: Predigten 1535/36. — Weimar: Weimar H. Böhlhaus, 1910. — 816 s.; Bd 50: Schriften 1536/39. — Weimar: Weimar H. Böhlhaus, 1914. — 712 s.

Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken / Hrsg. von W. M. Leberecht De Wette. Bd 3. — Berlin: Nabu Press, 1826. — 646 s.

Goudriaan A. Athanasius in Reformed Protestantism: Some Aspects of Reception History (1527–1607) // Church History and Religious Culture. 2010. Vol. 90. N 2/3. P. 257–276.

Hoffmann M. Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus. — Toronto: University of Toronto Press, 1994. — 310 p.

Lohse B. Evangelium in der Geschichte. Bd I: Studien zu Luther und der Reformation. Berlin, 1988. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. — 446 p.; Bd 2: Studien zur Theologie der Kirchenväter und ihrer Rezeption in der Reformation. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. — 315 p.

McGrath A. E. The Intellectual Origins of the European Reformation. — Oxford: Wiley-Blackwell, 2003. — 304 p.

Menchi S. S. Un'operamiskonosciuta di Erasmo? Il trattato pseudocipriano «De duplici martyrio» // Rivista storica italiana. 1978. Vol. 90. P. 709–743.

Müller J. Martin Bucers Hermeneutik. — Gütersloh: Gerd Mohn, 1965. — 278 p.

Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, Vol. 2: 1514–1517 / Ed. by P. S. Allen. — Oxford: Oxford University Press, 1910. — 623 p.

Pabel H. M. Reading Jerome in the Renaissance: Erasmus' Reception of the «Adversus Jovinianum» // Renaissance Quarterly. 2002. Vol. 55. N 2. P. 470–497.

Payne J. B. Towards the Hermeneutics of Erasmus // Scrinium Erasmi-num II / Ed. J. Coppens. Leiden: Brill, 1970. P. 13–49.

Peters R. Erasmus and the Fathers: Their Practical. Value // Church History. 1967. Vol. 36. P. 254–261.

Politicorum libri octo / Ed. Leffevre d'Étaples. — Paris: H. Estienne, 1506. — 178 p.

Post R. The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism. Studies in Medieval and Reformation Thought. — Leiden: Brill, 1968. — 701 p.

Rice E. F., Jr. The Humanist Idea Of Christian Antiquity: Lefevre D'Étaples And His Circle // French humanism, 1470–1600 / Ed. by W. L. Gundersheimer. London: Macmillan, 1969. P. 163–180.

Rummel E. The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany. — Oxford: Oxford University Press, 2000. — 224 p.

Rummel E. The Importance of being Doctor: The Quarell Over Competency Between Humanists and Theologians in the Renaissance // The Catholic Historical Review. 1996. N 82. P. 189–193.

Rupp G. The Righteousness of God: Luther Studies. — London: Hodder and Stoughton, 1953. — 218 p.

Stephens W. P. The Theology of Huldrych Zwingli. — Oxford: Clarendon Press, 1986. — 348 p.

Thompson G. L. The Daughter of the Word: What Luther Learned from the Early Church and the Fathers // Perichoresis. 2019. Vol. 17/4. P. 41–56.

Todd W. N. The function of the patristic writings in the thought of John Calvin: Diss. — New York: Union Theological Seminary, 1964. — 273 p.

Vigilius von Thapsus. Die Disputation zwischen Arius und Athanasius: Luthers erste Klosterlektüre / Hrsg. T. Beer T., A. von Stockhausen. — Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie, 1999. — 76 p.

Visser A. Reading Augustine through Erasmus' Eyes: Humanist Scholarship and Paratextual Guidance in the Wake of the Reformation // Erasmus of Rotterdam Society Yearbook. 2008. Vol. 28. P. 67–90.

Visser A. Thirtieth Annual Erasmus Birthday Lecture: Erasmus, the Church Fathers and the Ideological Implications of Philology // Erasmus Studies. 2011. Vol. 31. P. 7–31.

Warfield B. B. Calvin and Augustine. — Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1956. — 518 p.

Wernle P. Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. — Tübingen; Leipzig: J.C.B. Mohr. — 47 s.

Бальге Р. Мартин Лютер — августинист // URL: <https://proza.ru/2016/10/17/102> (дата обращения: 09.09.2020)

Беляева И.Ф., Хухуни Г.Т. Переводческий буквализм: Страницы истории // Вестник МГОУ. Серия: Лингвистика. 2016. № 1. URL: <https://vestnik-mgou.ru/Articles/Doc/11069> (дата обращения: 09.09.2020)

Лурье З. А. Патриарх Авраам в городском пространстве раннего Нового времени: иконография и сцена // История. 2020. № 11(97) // URL: <https://arxiv.gaugn.ru/s207987840012808-7-1/> (дата обращения: 12.10.2020)

Лурье З. А. Конфессиональные аспекты гуманизма в 1520–1530-е гг. // Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего Нового времени. 2014. № 11. С. 42–65.

Прилуцкий А. М. Историко-философские предпосылки формирования экзегетической парадигмы Мартина Лютера // Богословские размышления. 2003. № 2. С. 28–39.

Соловьев Э. Ю. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. — М.: Мол. гвардия, 1984. — 288 с.

Цыпина Л. В. *Ut credo, ita habeo*: ересиархи и реформаторы в поисках Слова истины // Реформация Мартина Лютера: философско-исторический взгляд прошлого и современности / Под ред. И. Л. Фокина. СПб.: Санкт-Петербургский христианский университет, 2018. С. 29–84.

Эразм Роттердамский *Философские произведения* / Под ред. В. В. Соколова, пер. и комм. Ю. М. Кагана. — М.: Наука, 1987. — 318 с.

## REFERENCES

Allen P. S. (1910) *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, Vol. 2: 1514–1517* (Ed. P. S. Allen), Oxford: Oxford University Press, 623 p.

Augustijn C. H. (2003) *Humanismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 481 p.

Bal'ge R. (2016) *Martin Ljuter — avgustinist* [Martin Luther – an Augustinian], URL: <https://proza.ru/2016/10/17/102> (09.09.2020)

Bayer O. (2003) Luther as an interpreter of Holy Scripture, *The Cambridge Companion to Martin Luther* (Ed. D. K. McKim), New York: Cambridge University Press, pp. 73–85.

Beer T., Stockhausen A., von (1999) *Vigilius von Thapsus. Die Disputation zwischen Arius und Athanasius: Luthers erste Klosterlektüre*, Weilheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie, 76 p.

Beljaeva I.F., Huhuni G.T. (2016) *Perevodcheskij bukvalizm: Stranicy istorii* [Translational literalism: Pages of history], *Vestnik MGOU. Serija: Lingvistika*, n. 1, URL: <https://vestnik-mgou.ru/Articles/Doc/11069> (09.09.2020)

Bennett M. J. (1996) Erasmus and the Hermeneutics of Biblical Practice, *Renaissance Quarterly*. vol. 49, pp. 542–572.

Christ Ch. (1983) Das Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522, *Zwingliana*, vol. 16, pp. 111–125.

Goudriaan A. (2010) Athanasius in Reformed Protestantism: Some Aspects of Reception History (1527–1607), *Church History and Religious Culture*. vol. 90, n. 2/3, pp. 257–276.

Hoffmann M. (1994) *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 310 p.

Knaake J. K. F. (1883, 1886, 1910, 1905, 1910, 1914) *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Böhlau, vol. 1: Schriften, Predigten, Disputationen 1512/18, 768 p.; vol. 4: Psalmenvorlesungen 1513/15 (Ps. 85–150); Richtervorlesungen 1516/17; Sermonen 1514/20, 740 p.;

vol. 30/III: Schriften 1529/32, 624 p.; vol. 32: Predigten 1530; Reihenpredigten über Matthäus 5–7, 668 p.; vol. 41: Predigten 1535/36, 816 p.; vol. 50: Schriften 1536/39, 712 p.

Knaake J. K. F. (1931) *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolge, abt. 3: Die Deutsche Bibel, vol. 7: Das Neue Testament, Episteln und Offenbarung 1522/46, 46 p.

Knaake J. K. F. (1825) *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Hermann Böhlaus, abt. 3: Briefwechsel, vol. 1: Briefe 1501–1520. — 1825. — 610 s.

Leberecht De Wette W. M. (1826) *Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, Berlin: Nabu Press, vol. 3, 646 p.

Leffevre d'Étaples (1506) *Politicorum libri octo*, Paris: H. Estienne, 178 p.

Lohse B. (1988) *Evangelium in der Geschichte, vol. I: Studien zu Luther und der Reformation*, Berlin; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 1., 446 p.; vol. 2, 315 p.

Lurie Z. A. (2014) Konfessional'nye aspekty gumanizma v 1520–1530-e gg. [Confessional Aspects of Humanism in the 1520–1530s], *Problemy social'noj istorii i kul'tury srednih vekov i rannego Novogo vremeni*, n. 11, pp. 42–65.

Lurie Z. A. (2020) Patriarh Avraam v gorodskom prostranstve rannego Novogo vremeni: Ikonografija i scena [Patriarch Abraham in the Urban Space of the Early Modern Times: Iconography and Scene], *Istorija*, n.11(97), URL: <https://arxiv.gaugn.ru/s207987840012808-7-1/> (12.10.2020)

McGrath A. E. (2003) *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford: Wiley-Blackwell, 304 p.

Menchi S. S. (1978) Un'operamiskonosciuta di Erasmo? Il trattato pseudo-cipriano «De duplici martyrio», *Rivista storica italiana*, vol. 90, pp. 709–743.

Müller J. (1965) *Martin Bucers Hermeneutik*. Gütersloh: Gerd Mohn, 278 p.

Pabel H. M. (2002) Reading Jerome in the Renaissance: Erasmus' Reception of the «Adversus Jovinianum», *Renaissance Quarterly*, vol. 55, n. 2, pp. 470–497.

Payne J. B. (1970) Towards the Hermeneutics of Erasmus, *Scrinium Erasmianum II* (Ed. J. Coppens), Leiden: Brill, pp. 13–49.

Peters R. (1967) Erasmus and the Fathers: Their Practical. Value, *Church History*, vol. 36, pp. 254–261.

Post R. (1968) *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism. Studies in Medieval and Reformation Thought*, Leiden: Brill, 701 p.

Priluckij A. M. (2003) Istoriko-filosofskie predposylki formirovanija jekzegeticheskoj paradigmy Martina Ljutera [Historical and philo-



sophical preconditions for the formation of the exegetical paradigm of Martin Luther], *Bogoslovskie razmyshlenija*, n. 2, pp. 28–39.

Rice E. F., Jr. (1969) The Humanist Idea Of Christian Antiquity: Lefevre D'Etaples And His Circle, *French humanism, 1470–1600* (Ed. W. L. Gundersheimer), London: Macmillan, pp. 163–180.

Rummel E. (2000) *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford: Oxford University Press, 224 p.

Rummel E. (1996) The Importance of being Doctor: The Quarell Over Competency Between Humanists and Theologians in the Renaissance, *The Catholic Historical Review*, n. 82, pp. 189–193.

Rupp G. (1953) *The Righteousness of God: Luther Studies*, London: Hodder and Stoughton, 218 p.

Stephens W. P. (1986) *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford: Clarendon Press, 348 p.

Thompson G. L. (2019) The Daughter of the Word: What Luther Learned from the Early Church and the Fathers, *Perichoresis*, vol. 17/4, pp. 41–56.

Todd W. N. (1964) *The function of the patristic writings in the thought of John Calvin: Diss.*, New York: Union Theological Seminary, 273 p.

Sokolov V. V., Kagan Ju. M. (1987) *Jerazm Roterdamskij Filozofskie proizvedenija* [Erasmus of Rotterdam Philosophical Works], Moscow: Nauka, 318 p.

Solov'ev Je. Ju. (1984) *Nepobezhdennyj eretik: Martin Ljuter i ego vremena* [The Undefeated Heretic: Martin Luther and His Time], Moscow: Mol. gvardija, 288 p.

Tsykina L. V. (2018) Ut credo, ita habeo: eresiarhi i reformatory v poiskah Slova istiny [Ut credo, ita habeo: heresiarchs and reformers in search of the Word of truth], *Reformacija Martina Ljutera: filozofsko-istoricheskij vzgljad proshlogo i sovremennosti* (Ed. I. L. Fokin), Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskij hristianskij universitet, pp. 29–84.

Visser A. (2008) Reading Augustine through Erasmus' Eyes: Humanist Scholarship and Paratextual Guidance in the Wake of the Reformation, *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, pp. 67–90.

Visser A. (2011) Thirtieth Annual Erasmus Birthday Lecture: Erasmus, the Church Fathers and the Ideological Implications of Philology, *Erasmus Studies*, vol. 31, pp. 7–31.

Warfield B. B. (1956) *Calvin and Augustine*. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 518 p.

Wernle P. (1904) *Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert*, Tübingen; Leipzig: J. C. B. Mohr, 47 p.