ИСТОРИЯ

УДК 94(420).05

ДЖОН КОЛЕТ И ЭКЗЕГЕТИКА ЭРАЗМА

© 2010 г.

Л.В. Софронова

Нижегородский государственный педагогический университет

lidiasof@yandex.ru

Поступила в редакцию 31.03.2010

В статье исследуются приемы экзегетики нидерландского гуманиста Эразма Роттердамского и английского богослова Джона Колета (1467–1519). Путем сопоставления толкований одного и того же текста – Послания апостола Павла к Римлянам – выясняется сходство и различие отношения обоих мыслителей к Св. Писанию.

Ключевые слова: Джон Колет, Эразм Роттердамский, экзегетика, апостол Павел, историко-филологическая критика текста.

О Колетовых публичных толкованиях Посланий апостола Павла, составивших содержание его лекционного курса в Оксфордском университете в 1496–1504 гг., часто упоминают в различных обобщающих трудах по истории английского Возрождения, где порой преподносят их как ярчайшее явление гуманистической культуры в Англии [1, p. 25; 2, p. 18], «краеугольный камень в истории христианского учения» [3, p. 58]. Не ставя здесь своей задачей дать полный анализ комментариев Колета, обратимся лишь к наиболее дискутируемому в рамках данной темы вопросу – о влиянии экзегетики английского мыслителя на идейное становление Эразма Роттердамского. Ответы на него в современной исторической науке отличаются разнообразием. Так, уже с 60-х годов XIX в. бытует утверждение о том, что в оксфордских лекциях Колета Эразм увидел образец для своих экзегетических штудий, под их влиянием он встал на путь, кульминацией которого стало издание в 1516 г. греческого текста Нового Завета и корпуса трудов Отцов церкви. С некоторыми нюансами данное мнение Ф. Сибома и Дж. Лаптона [4, p. X, 16–17, 33–34, 74, 103–105, 491–494; 5, p. 109, 261–268] распространилось в более поздней европейской и американской историографии, став общим местом исследований предреформационной эпохи [6, p. 290; 7, p. 30–31; 8, S. 155–187; 9, p. 39; 10, p. 145–153; 11, p. 506; 12, p. 338; 13, p. 64, 69, 87, 93–99]. Имели место попытки возвести генеалогию Эразмовой экзегетики к иным источникам: к идеологии «новейшего благочестия» [14, p. 126], французского [15, p. 25; 16, p. 387; 17, p. 26–35] или итальянского гуманизма [18, p. 93–96], но идея о решающем воздействии на Роттердамца новозаветных толкований Колета и поныне пользуется распространением [19, p. 8; 20, p. 24; 21, p. XI]. Вместе с тем ревизионистские тенденции современной историографии коснулись и этого вопроса, обусловив появление противоположной оценки библицизма Колета. В частности, Дж. Глизон полагает, что лекции Колета не произвели на Эразма того впечатления, которое им приписали позже викторианские ученые, и говорить о влиянии на Роттердамца Колетовых толкований следует только в том плане, что на их примере тот увидел, как *не надо* изъяснять св. Павла. Эразм, считает американский историк, сам уже читал подобные лекции к коллегии Монтегю и не увидел ничего для себя нового [22, p. 121]. Не претендуя здесь на решение сложнейшей проблемы духовно-интеллектуального становления Эразма, все же попробуем уточнить обоснованность обеих позиций с учетом того, что Колет не знал греческого языка, на котором говорил и писал его любимый апостол. Но прежде чем приступить к исследованию, отметим некорректность принципиального для концепции Дж. Глизона утверждения о лекциях Эразма в Парижском университете до его первого английского визита. Оно является результатом, на наш взгляд, довольно предвзятого толкования единственного, причем косвенного, эпистолярного свидетельства – пись-

ма товарища Эразма по университету в 1496 г. Гектора Боэция, в котором содержится намек на некие богословские занятия молодого Эразма [23, v. VII, p. 399–400], но без конкретных указаний на их содержание[1]. Сам Роттердамец впоследствии в каталоге своих трудов упоминал «несколько проповедей, имевших место в Париже» («cupiam autem extare orationes aliquot concionatorias, quas olim habui Lutetiae, cum agerem in collegio Montis acuti», и не называл их публичными библейскими толкованиями [23, v. I, p. 37]. Если Эразм действительно изъяснял Послания задолго до визита в Оксфорд, то трудно объяснить молчание биографов Эразма по этому поводу, в особенности тех, кто настаивает на неанглийских источниках взглядов нидерландского гуманиста[2]. Скорее всего, лекции на тему Посланий апостола Павла были новостью для парижского школяра. Колет изъяснял все Послания, но сохранились только конспекты толкований первого Послания к Коринфянам и два варианта комментария Послания к Римлянам[3].

На вопрос, мог ли Эразм быть искренне высокого мнения о лекциях Колета, трудно дать однозначный ответ. С одной стороны, он отмечал их успех: в среде университетских интеллектуалов «не было ни одного доктора теологии или права, ни одного аббата или человека другого духовного звания, который бы не слушал [его лекции] с книгами в руках». Гуманист отдавал «должное и авторитету Колета, и усердию слушателей, которые, не стыдясь, учились, старцы – у юноши, доктора́ – у не доктора» [23, v. IV, p. 515–516]. В этом сообщении Эразма учтены необычные обстоятельства, которые привлекли внимание к выступлениям Колета. Он не имел еще степени доктора богословия и, дополним биографа, духовного сана[4], поэтому не мог вести ординарные занятия и читал лекции особого рода – *publice et gratis* – для свободной публики, доступные для всех желающих[5]. Возможно, пример таких изъяснений он увидел в Италии, однако конкретный источник нам неизвестен[6]. Несомненную новизну лекциям обеспечивало обращение *ad fontes* христианского учения – апостольским Посланиям, минуя сочинения средневековых теологов. В лекциях Колет не цитировал труды схоластов, игнорируя даже «Четыре книги сентенций» (Sententiarum libri quattuor) Петра Ломбардского – обязательное для университетского курса теологии сочинение [33, v. 192. Col. 0519–1964]. За границами внимания Колета осталось и тематически близкое его курсу «Собрание заметок ко всем Посланиям божественного апостола Павла» (Collectanea In Omnes Divi Pauli Apostoli Epistolas) того же Петра, выполненное в стиле средневековых *catenae* – цепочки тематически связанных изречений [33, v. 191, col. 1297–1696; v. 192, col. 9–519]. Отзыв Колета о схоластах крайне уничижителен; по словам Эразма, он считал «их и скучными, и тупыми, и какими угодно, но только не разумными». Особенно возмущал его их стиль комментирования – «разглагольствовать о чужих мнениях и словах, обсасывать то одно [из них], то другое, каждое подразделять на мелкие раздельчики». Такой метод Колет считал результатом «бесплодного и скудного ума» [23, v. IV, p. 427–429]. Вместо схоластов он цитировал Отцов церкви, неоплатоников, в том числе современников М. Фичино и Дж. Пико делла Мирандола, ссылки на которых звучали по-новому, придавая его выступлениям модный вид неоплатонического дискурса. Такой подход к курсу теологии был новаторским среди оксфордских богословов и обеспечил успех лекциям Колета. Эразм, говоря его собственными словами, в избытке вкусивший «от скоттистского крючкотворства» [23, v. IV, p. 20–21][7] парижских теологов, также по достоинству оценил новизну публичных выступлений Колета. В одном из писем оксфордского периода Роттердамец писал ему: «Ты не скрываешь неприязни к этому современному сорту теологов, которые старятся, занимаясь сплошь крючкотворством и софистическими хитросплетениями, и в этом, мой Колет, наши мысли полностью совпадают» [23, v. I, p. 246]. Но был ли в лекциях применен тот метод историко-филологической критики, который Эразм мог заимствовать и воплотить в своих библейских исследованиях?

По возвращении из Англии в письме своему давнему знакомому Антуану Бергскому[8], он сообщал о недавно встреченном им «некоем богослове», который «сплел целую басню» на основе неправильно истолкованного из-за незнания греческого языка слова из стиха Псалма 51 [23, v. I, p. 352][9]. Критикуя невежество таких экзегетов, Эразм апеллировал к декрету Вьенского собора (1311), согласно которому еще в начале XIV в. изучение древних языков для изъяснения Св. Писания было объявлено обязательным[10]. Однако, сетовал он, спустя почти два столетия «нам еще вполне хватает основ латыни» и в библейской экзегетике богословы всецело – как на «некий рог изобилия» – полагаются на речения Дунса Скота [23, v. I, p. 353]. Скорее всего, данный казус не связан напрямую с Колетом, во-первых, оттого, что Колет не толковал Псалтирь, во-вторых, ко времени написания этой эпистолы прошел год

после возвращения Эразма из Оксфорда, следовательно, местоимение *hic* указывает на кого-то из парижских богословов. Однако мнение Эразма о необходимости знания греческого языка для экзегетических штудий высказано здесь со всей определенностью.

Отличие подходов Колета и Эразма становится особенно очевидным при сопоставлении их работ, посвященных одному тексту – Посланию апостола Павла к Римлянам. Эразмов комментариий [36] представляет собой скрупулезное исследование каждой фразы при сличении нескольких рукописных вариантов источника на латинском и греческом языках при постоянной апелляции к суждениям раннехристианских экзегетов. В отличие от нидерландского гуманиста, восстановившего текст Св. Писания в его первозданном виде и значении[11], Колет [39–40] был удовлетворен Вульгатой[12]. При изъяснении пяти первых глав Послания к Римлянам он прямо заявлял, что «толкователю Писания не свойственно выполнять дело грамматика и скрупулезно выяснять значение слов». Только в некоторых случаях автор изъявлял готовность быть грамматиком [40, p. 222]. Число таких экскурсов в этимологию невелико – всего пять [40, p. 222, 224, 243, 266; 42, p. 114], причем филологические изыскания не шли дальше лексикона латинского языка Н. Перотти[13]. На этом основании невозможно говорить о применении Колетом к новозаветным текстам метода филологической критики источника. Колет, сознательно отказавшийся от изучения второго древнего языка, не говоря уже о еврейском, не мог восприниматься Эразмом в качестве глубокого богослова.

В комментариях Колета особое внимание уделяется историческому контексту. Так, в начале толкования он пытался описать ситуацию в Риме и в самой столичной христианской общине в то время, когда к ней обращался св. Павел [40, p. 135–136]. Колет полагал, что Послание к Римлянам было написано в конце правления Клавдия на двадцатом году служения Павла. Он встраивает Послание в общий хронологический ряд апостольских обращений к церквам, настаивая на его появлении после Посланий к Коринфянам и Галатам [40. p. 200–201][14]. Для более ясного понимания рекомендации апостола о подчинении властям (Рим. XIII) Колет дважды ссылался на сочинение римского историка Светония «Жизнь двенадцати цезарей»: вначале при описании изгнания иудеев из Рима императором Клавдием; второй раз – в комментарии апостольского совета платить государственные налоги [40, p. 201]. Выявлены и другие примеры Колетова исторического подхода к комментируемому тексту. Он сослался на «Историю» Климента Римского, чтобы доказать первенство благовестия Варнавы в Риме [40, p. 223], однако эта ссылка дважды ошибочна. Во-первых, речь идет об апокрифическом произведении «Встречи», которое входит в группу так называемых «Клементин» и уже со времен Иеронима имелись сомнения в авторстве Климента; во-вторых, Колет отождествил эту «Историю» с Посланием Климента апостолу Иакову [44, p. 6–8]. Далее, Колет установил, что апостол Петр пришел в Рим за тринадцать лет до апостола Павла и в течение двадцати пяти лет руководил римскими христианами [40, p. 223]. Любопытен отрывок, где комментатор выяснял, посетил ли Павел Испанию (Рим. XV: 24, 28). Видимо, считая имеющиеся источники недостаточно надежными, он открыто заявил, что сам этого не знает, но привел сведения из хроники Иво Шартрского [40, p. 224] и сочинения «Похвала апостолу Павлу» Иоанна Златоуста [40, p. 224] на эту тему. Обе ссылки некорректны. Во-первых, автором цитированной хроники является Гуго из Флёри (1060–1118), хотя во времена Колета авторство Иво не подлежало сомнению [33, v. 163, col. 873–912]; во-вторых, в указанной речи Златоуста, как впрочем, и в святительских «Беседах» на Послание к Римлянам, отсутствует информация об испанском путешествии апостола. Дважды Колет сопоставлял материал Послания с Деяниями. Например, при объяснении адресованной римским христианам просьбы апостола (Рим. XV: 30) молиться об избавлении его от гонений иудеев в Иерусалиме он соотнес ее с описанием избиения св. Павла в Деян. XXI: 30 [40, p. 225–226]; или отождествляя упомянутых в Послании (Рим. XVI: 3) римских христиан с Акилой и Прискиллой из Деян. XVIII: 2 [40, p. . 226–227]. Итак, можно констатировать, что в толковании Послания к Римлянам Колет стремился исследовать исторический смысл текста. В указанных случаях он использовал элементы исторической интерпретации текста. Полагаем, следует говорить именно об элементах, поскольку малое число подобных казусов и ошибочность многих ссылок свидетельствуют о недостаточном владении Колетом методом исторической критики и о спорадическом характере ее применения[15].

При сравнении Эразмовых комментариев перечисленных выше пассажей с толкованиями Колета обнаруживается их несходство в подавляющем большинстве случаев. Допустим, отсутствие ссылок на лекции Колета можно объяснить тем, что в распоряжении Эразма не было

их текста. Но и без ссылок очевидно различие двух позиций. Например, при толковании Рим. XV: 24 о намерении Павла посетить Рим по пути в Испанию Роттердамец предпочитает рассуждать о значении отдельных слов в отрывке, с примерами из греческого текста. Вопрос об испанском путешествии Павла не привлек его внимания [36, p. 412]. В одном случае, где авторы рассуждают в едином ключе, – при отождествлении Прискиллы и Акилы из Рима (Рим. XVI: 3) с одноименными христианами из Деян. XXI: 30 – Колет согласен с таким отождествлением, а Эразм, апеллируя к Оригену, высказывает возражения [36, p. 424]. Как справедливо заметила американская исследовательница К. Джерротт, линии мысли двух этих сочинений не совпадают [45, p. 144].

Колета и Эразма разделяло также несхожее отношение к достижениям античной риторики и философии. В комментариях Эразма исследователями обнаружено более двухсот ссылок и аллюзий на классических авторов [36, p. 455–456; 47]. Об использовании последних в библейской герменевтике Колет высказывался крайне негативно: «…Если кто-то скажет, как они это обычно делают, что чтение языческих книг помогает пониманию Священного Писания, пусть они сами увидят, что это чтение, на которое они уповают, более всего им помешает. Когда ты так поступаешь, ты не веришь, что только благодатью и молитвами можно постичь Священное Писание, с помощью Христа и веры, а не разумом и с помощью язычников… Не становитесь читателями философов, союзниками демонов. Всё, что есть истина, находится на роскошной и преизобильной трапезе Священного Писания. …Истина постигается благодатью. Благодать приобретается услышанной молитвой. Молитва бывает услышана, если ее усилить благочестием и укрепить постом… Отсюда чеканное правило: только то позволено, что разрешено в церкви» [48, p. 216, 218].

Полемичность данного пассажа очевидна. На рубеже XV–XVI вв. библейские штудии составляли важнейшую часть гуманистической культуры. В этих условиях вечный со времен возникновения христианства вопрос о том, «что общего между Афинами и Иерусалимом», вновь приобрел особую актуальность. Очевидно, что в Оксфордском университете в конце 90-х годов XV столетия споры о возможности использования языческого наследия в христианской экзегетике также имели место[16], и фраза «как они это обычно делают» – отзвук такого спора. В лекциях Колет часто указывал на слабость и недостаточность человеческого разума – «замутненного», «помраченного» в результате первородного греха и утраты благодати[17]. Он находил подтверждение этому положению в апостольских Посланиях, например, в I Кор. III: 19; V: 18, и часто цитировал их [40, p. 163–165; 48, p. 99, 106, 273]. По его мнению, «человеческий разум враг и противник благодати», для понимания Писания «простая вера важнее разума» [40, p. 263, 202]. Среди подобных пассажей наиболее красноречив отрывок о необходимости «обрезания» человеческой души (*mens*): «Крайняя плоть души это плотское состояние, грубое воображение и разум – блуждающий и ненадежный… Следовательно, нужно освободить душу от этих покровов, пусть будет обрезана и отброшена всякая плотскость, всякое грубое воображение, всякое умствование – ненадежное и уклончивое» [40, p. 224–225]. Возможно, на основании этих пассажей и не следует делать вывод о склонности Колета к исключительно иррациональному постижению истин Св. Писания и усматривать родство с выступлениями М. Лютера против человеческого разума – «потаскухи дьявола». Но нельзя отрицать, что негативное отношение Колета к практике библейского гуманизма и защита авторитета церкви как неоспоримого и безусловного критерия истины в толковании Писания обозначены здесь со всей очевидностью [cf.: 51]. Похоже, он ставил под сомнение возможность индивидуального опыта изучения библейского источника.

Различным являлось и отношение к схоластической мысли. Учитывая предмет толкований, апелляция к комментарию на Послание к Римлянам Фомы Аквинского [52] была бы оправданной, но Колет оставил без внимания этот труд. В отличие от него, Эразм не гнушался мнением Фомы: в его толковании семь только точных ссылок из сочинения Аквината, а вместе с аллюзиями число ссылок возрастает до пятидесяти [36, p. 13, 14, 17, 135, 166, 228, 288, 376, 457–460]. Впервые упомянув мнение великого схоласта при изъяснении четвертого стиха первой главы, он с восхищением заметил: «Достойно удивления, сколь страстно рассуждает об этом пассаже Фома Аквинский – человек во всех отношениях великий, и не только для своего времени. Среди современных теологов, нет никого, по крайней мере по моему мнению, кто был бы равен ему по тщательности или превосходил бы в способностях и учености. Он определенно обладал знанием языка и еще стремился к изучению хорошей литературы, настолько искусно он использовал источники, доступные ему в его время» [36, p. 10]. Очевидно, что

Эразм ценил в Аквинате, как и в других авторах, образованность, знание древних языков, умение работать с источниками[18]. Хвалимая Роттердамцем интеллектуальная мощь Фомы Колетом была воспринята, напротив, негативно, поскольку, по его мнению, вела к рационализации, следовательно, охлаждению веры. Рассудочность подхода схоластов к богословию – «мирской дух», говоря словами Колета, – вызвала его крайне резкую оценку учения Фомы как оскверняющей учение Христа «нечестивой философии» [23, v. IV, p. 520].

Не так очевидно, но все же различно отношение Колета и Эразма к святоотеческому наследию. Эразм в *Annotationes* постоянно обращается к трудам признанных и авторитетных Отцов церкви. Спектр цитирования им произведений патристики настолько широк и разнообразен, что современные переводчики специально отмечают начитанность Роттердамца и от издания к изданию увеличивавшееся число ссылок на сочинения раннехристианских авторов [36, p. XII – XIII, 457–460]. Как ученый, Эразм осознавал важность анализа не только текста, но и его восприятия, поэтому ради полноты христианского благовестия после Св. Писания он посвятил свои многолетние филологические штудии изданию произведений Святых отцов[19]. Ссылки на них Колета, хотя и более многочисленные, чем его ссылки на античных авторов, все же встречаются довольно редко. Одно обстоятельство может объяснить позицию Колета в отношении патристики. В 1517 г. он писал своему другу, который к тому времени стал самым издаваемым в Европе переводчиком и комментатором памятников раннего христианства: «Эразм, книгам и знаниям нет конца. [Но] для этой краткой жизни нет ничего лучшего, чем жить свято и чисто и каждый день прилагать усилия для очищения, просвещения и совершенствования. …Нам не нужно следовать никакой иной дорогой, кроме горячей любви и подражания Христу» [23, v. II, p. 599]. В этих словах обнаруживается ключ к пониманию специфики Колетова библицизма, имевшего целью сделать духовно-нравственные нормы Нового Завета основой *modus vivendi* современных христиан. Для практической реализации евангельских императивов в жизни каждого христианина необходимо, полагал он, знать жизнь и учение Христа и его апостолов. С данной целью соотносятся особенности экзегетики Колета: далекий от академизма гомилетический стиль толкования, многочисленные отступления с критикой нравов, охлаждения веры, религиозного невежества народа и призывами к благочестию, акцентирование проблем сотериологии и экклесиологии. Сравнительно нечастая апелляция к суждениям других комментаторов, пусть даже к святоотеческому наследию, имеет ту же причину. Со слов Эразма известно, что Колет «не одобрял той педантичной и утомительно-вымученной эрудиции, которая достигается изучением всех отраслей науки и чтением любого автора, так сказать, по пунктам. Он часто говорил, что так портятся прирожденное здравомыслие и чистота [человеческого] ума, и люди становятся менее рассудительными, менее склонными к христианскому целомудрию и чистоте, искреннему милосердию» [23, v. IV, p. 522]. Эти христианские добродетели, являющиеся необходимым условием спасения, он ставил премного выше любой учености. Эразм не разделял такого мнения, отнеся его к *opinionibus paradoxis.* Таким образом, Колетов метод комментирования источника, отличаясь в самых существенных аспектах от метода научной критики текста Эразмовых библейских штудий, не мог стать образцом для последних: *post hoc, non est propter hoc.*

Отнюдь не случайным, с учетом сказанного, представляется отказ Эразма на предложение Колета остаться в Оксфорде и попробовать «в предстоящие зимние месяцы согреть холодность этого гимнасия» – штудировать Пятикнижие Моисея или Книгу Пророка Исайи, подобно тому, как сам Колет публично изъясняет Послания Павла [23, v. I, p. 248]. Эразм, осознавая, что для серьезного занятия богословием необходимо владеть греческим языком, ответил: «Для этого дела требуется не необученный новобранец, а опытнейший полководец… С каким же лицом я буду учить тому, что сам не выучил? Как я согрею холодную веру других, если сам весь дрожу и коченею?» [23, v. I, p. 248]. Подчеркнем не только идейную, но даже лексическую близость этого отрывка совету, данному в созданном вскоре после возвращения из Англии «Энхиридионе», о необходимости «неопытному воину сначала подготовиться к этой военной службе, изучить сочинения языческих поэтов и философов» [55, с. 101]. Поступать иначе означает, по словам Эразма, врываться в божественное Писание «с немытыми руками и ногами»[20].

Отзвук этих разногласий, а также порицания Колетом Эразмова увлечения античной словесностью слышен в другом пассаже из того же письма: «Я направлялся сюда не для того, чтобы преподавать поэтику или риторику, они перестали быть мне приятны, когда перестали быть необходимыми. Я отказываюсь от этого

предложения, поскольку оно слишком незначительно для моего плана, а другое – выше моих сил. В первом ты обвиняешь меня напрасно, мой Колет, ибо я никогда не выбирал для себя занятие, так сказать, светскими науками. К другому ты тщетно меня призываешь, ибо я осознаю, что весьма не подхожу для него. *Но даже если бы очень подходил, это невозможно* [курсив наш. – *Л.С.*]. Поэтому я вскоре возвращаюсь в Париж» [23, v. I, p. 248]. Смягчить этот отказ призваны рассыпанные по тексту комплименты в адрес учености, красноречия, нравственного облика Колета, но даже в них между строк читается твердое несогласие с подходом Колета как к античной словесности, так и к библейской экзегетике. Вернувшись во Францию, Эразм начал усиленные занятия греческим языком[21]. В одной из эпистол начала 1500 г. он написал: «Я вижу, что без греческой словесности латинские штудии ущербны» [23, v. I, p. 299][22]. Спустя три года после этих событий, уже в совершенстве овладев вторым классическим языком, в письме к Колету (декабрь 1504 г.), он, возвращаясь к давней полемике, резюмировал: «Я уже три года как всецело поглощен греческой ученостью, и мне кажется, что я совершенно не впустую потратил время. Попробовал взяться за еврейский, но отложил это занятие, устрашенный необычностью идиом, также учитывая и возраст, и то, что человеческому уму трудно в равной степени заниматься многими делами… Что мне стало очевидным из моего опыта, так это одно – без греческой учености мы не можем достичь чего-либо ни в одной науке. Поскольку одно дело – догадываться, другое – разбираться, одно дело – верить собственным глазам, и совсем другое – доверять чужим»[23, v. I, p. 404, 406]. Здесь уместно вспомнить о скоротечности первого английского визита нидерландского гуманиста[23], сообщавшему в письме лорду Маунтджою о негативном впечатлении, которое произвел на него Оксфорд [23, v. I, p. 242]. В другом письме патрону Эразм весьма двусмысленно написал, что пребывание в Оксфорде было для него приятным – частично благодаря Колету и Ричарду Чарноку, приору колледжа св. Марии, где гостил Эразм, удивившим его своей *humanitate*[24], частично благодаря его привычке смиряться перед всякими неприятностями [23, v. I, p. 267]. Обращает на себя внимание мнение Ф. М. Николса [58, v. I, p. 213, 223–224], относившего оба послания Маунтджою к ноябрю 1499 г., то есть к концу пребывания Эразма в Оксфорде[25]. Надо полагать, речь в них идет об общей обстановке в университете, которая показалась Эразму неблагоприятной для его гуманистических занятий[26]. В любом случае, он ответил отказом на предложение Колета остаться для совместных *studia divina* и после отъезда из Англии в начале 1500 г. его переписка с Колетом прекратилась на три года.

Однако при ответе на вопрос о возможном воздействии оксфордских лекций Колета на идейное становление Эразма, на наш взгляд, не следует быть столь категоричным, как Дж. Глизон. Приведем несколько эпистолярных свидетельств. Вернувшись во Францию в январе 1500 г., Эразм не имел на руках текста толкований Колета[27], но уже в одном из первых писем на континенте сообщал о доставке ему из Англии рукописей Посланий апостола Павла и «Энхиридиона» св. Августина [23, v. I, p. 285]. В декабре 1504 г. в эпистоле Колету – первой после более чем трехгодичного молчания – Эразм счел важным рассказать о том, что вскоре после их расставания он тоже комментировал св. Павла: «Около трех лет назад я дерзнул прокомментировать кое-что из Послания к Римлянам и как будто на одном дыхании написал четыре книги и намеревался продолжать, если б не отвлекся на нечто другое. От этих книг меня отвлекло одно – то, что я всеми силами устремился к греческому языку» [23, v. I, p. 404, 406].

Итак, в 1500–1501 гг. Роттердамец предпринял толкование Посланий св. Павла. Эти первые Эразмовы комментарии не сохранились, но трудно переоценить, с учетом нашей задачи, значение свидетельства о них. В данном случае нет причин сомневаться в том, что именно пример Колета вдохновил нидерландского гуманиста на этот труд. А осенью 1501 года Эразм советовал некоему Иоганну: «Вначале познакомься с сочинениями апостола Павла. Их надо всегда держать под рукой, внимательно читать днем и ночью, даже выучить наизусть. Комментарий к ним я сейчас усердно пишу» [23, v. I, p. 374–375]. Данное письмо состоит из начального и конечного пассажей Эразмова «Энхиридиона» – первого (не беря во внимание «Адагии») крупного произведения, вышедшего из-под его пера спустя менее двух лет после английского визита в 1501 г. Вероятно, речь идет о тех четырёх книгах толкований, упомянутых выше. После некоторой переработки эти материалы составили основу трактата. В последнем нетрудно убедиться, если учесть частое цитирование в нем Павловых Посланий. По числу ссылок апостол занимает второе место после Христа [55, с. 701–702][28]. Сама метафора слова Божия как меча духовного принадлежит св. Павлу (Ефес. VI: 17).

На связь «Энхиридиона» с лекциями Колета[29] указывают также многие другие факты: отказ обоих мыслителей от умозрительно-богословских построений, преимущественный интерес к Новому Завету, сосредоточенность на моральной проблематике, критика духовного состояния современного общества [60, с. 35–43]. Кроме того, в трактате Эразма обсуждаются темы, которые были близки Колету, и их развитие составляет существенный компонент его лекций. Первая тема – признание недостаточности для спасения исполнения обрядов и церемоний без внутреннего духовного перерождения. Вторая – человек оправдывается делами, выполненными в подражание Христу, делами, обусловленными живой верой, а не предписаниями закона. Христос как образец жизни каждого христианина, вера, проявляющаяся в праведности – эти идеи являются центральными и в теологии Колета [cf.: 61]. Указанные темы не исчерпывают учения апостола. Но они являются приоритетными для английского экзегета и по его примеру стали таковыми для Эразма. Итак, оба мыслителя, обратившись к новозаветным текстам, попытались показать своим слушателям или читателям путь практического благочестия, который лежал через подражание Христу. Указанное сходство не должно заслонять серьезных расхождений, например в отношении к этическому наследию античности, в вопросе о роли церкви, которая рассматривалась Колетом как необходимое условие спасения, но оказалась за пределами внимания Эразма. Не претендуя здесь на детальное исследование идей «Энхиридиона» и осознавая их близость с другими духовными течениями эпохи, в частности идеологией *devotio moderna,* этикой флорентийских неоплатоников, все же подчеркнем: если можно говорить о влиянии взглядов Колета на Эразма, то только в связи с «Энхиридионом». Сам нидерландский гуманист, признавая приоритет своего друга в паулинистских штудиях, писал ему в 1511 году: «Пожалуй, я дерзну напасть на *твоего Павла* (курсив наш. – *Л.С.*)». И называл его при этом «лучшим учителем» (*praeceptor optime)*. Видимо, ассоциация апостола Павла с Колетом прочно закрепилась в сознании Эразма.

Вопрос о том, под влиянием каких обстоятельств, людей, духовных течений эпохи Эразм обратился от светских интеллектуальных занятий к богословским штудиям, требует специального внимания. Но было бы небесполезным для его решения учесть, что о влиянии экзегетики Колета можно говорить только в ограниченном смысле. С одной стороны, Эразм убедился в актуальности и значимости изучения Св. Писания, особенно апостольского наследия. Увлеченный Колетовыми гомилетическими по стилю толкованиями Посланий св. Павла, Эразм предпринял собственную попытку такого изъяснения в жанре проповеди, результатом которого стал «Энхиридион». Однако Колетов способ толкования библейских текстов исключительно на основе латинской Вульгаты, без использования античного наследия и серьезной опоры на патристику при явной склонности к иррационализму, не следует рассматривать в качестве образца для Эразмовых библейских штудий.

Примечания

1. Ep. 1996: «…Как бы то ни было, я первым заложил основы этих занятий, я был с тобой, когда в Париже тридцать два года тому назад в коллегии Монтегю… ты изъяснял некие священные книги». Гектор Боэций из Данди (Hector Boece, Boethius, 1465–1536) – товарищ Эразма по коллегии Монтегю. Гуманист посвятил ему «Поэму о доме, где родился Христос» (Carmen de casa natalitia Iesu, 1496). Современное издание поэмы см.: [23, p. 224]; в русском переводе Ю.Ф. Шульца см.: [24, с. 107–109]. Подробнее о Г. Боэции см.: [25, v. I, p. 158].

2. Насколько мы можем судить, ни в одной из известных биографий эти лекции не упоминаются. Например, А. Рейбил [17, p. 26–35], настаивая на независимом становлении мировоззрения Эразма, говорит лишь о том, что в Париже тот начал склоняться к религии. Еще более удивительным в этом свете представляется отсутствие информации об этих лекциях в обстоятельном исследовании А. Химы [27], имевшего целью доказать преимущественное влияние на Эразма «новейшего благочестия», ведь коллегия Монтегю во главе с приором Яном Стандонком была очагом распространения идей «благочестивых». В специальных исследованиях [28–29], также не сообщается о богословских штудиях Эразма в Париже.

3. В эпоху Возрождения были хорошо известны все четырнадцать Посланий св. Павла, но особой популярностью пользовались Послание к Римлянам и первое Послание к Коринфянам: [30]

4. Рукоположение Колета состоялось более года спустя после начала лекций, 17 декабря 1497 г., посвящение в сан священника – 25 марта 1498 г.

5. Еще в 1433 г. университет обратился ко всем обладателям магистерской степени с призывом читать лекции для свободной публики. Но это не стало традицией, только очень состоятельные люди могли позволить себе читать такие бесплатные лекции. Среди оксфордских ученых, прибегших к подобной практике, следует назвать У. Гроцина, преподававшего на таких условиях в 1491–1492 гг. греческий язык: [31, p. 163].

6. Как известно [32, с. 95–96], М. Фичино в 1496–1497 гг. публично толковал Послание к Римлянам, но

Колет, вернувшийся к этому времени на родину, не мог слышать выступлений флорентийского гуманиста. Сам факт обращения обоих мыслителей к Посланиям св. Павла подтверждает интерес к апостольскому наследию в религиозной культуре XV в.

7. Обобщенным именем «скоттисты» Эразм называл любых представителей схоластической мысли, а не только последователей Скота Дунса Иоанна, (ок. 1266–ок.1308) – шотландского теолога-франциcканца, чья философия практически имела статус официального учения ордена.

8. Антуан Бергский (ум. ок. 1531), настоятель Сен-Бертенского монастыря, брат Генриха Бергского, епископа Камбре, секретарем которого стал Эразм вскоре после своего вступления в монастырь Стейн: [34]. Монастырь, основанный на севере Франции (в пределах современного г. Сен-Омер) в 654 г. св. Омером как аббатство св. Петра, позже был переименован в честь своего аббата св. Бертина; разрушен в 1792 г.

9. Ep. 149 (от 16 марта 1501 г.): «Здешний теолог сплел мне целую басню, каким образом плоть непрестанно воюет с духом, …обманутый двойным смыслом слова, ибо греческое ἐνώπιον означает не битву, а расположение».

10. По декрету Вьенского собора папство выделяло средства на учреждение сорока профессур для преподавания древних и восточных языков в ведущих университетах христианского мира и при папском дворе в Авиньоне с целью подготовки богословов и миссионеров для стран Востока. Десять из сорока профессур касались греческого языка. В соответствии с декретом в Оксфорде началось преподавание еврейского языка. Подробнее о путях распространения греческого языка на Западе см.: [35, p. 276–277].

11. В письме Антонио Пуччи от 26 августа 1518 г. [23, v. III, p. 381] Эразм сообщал, что его перевод сделал ясными для понимания более шестисот мест Св. Писания, до этого считавшиеся большинством богословов «темными». Подробнее см.: [37, p. 402; 38, p. 83].

12. Е. Хант [41, p. 89] обнаружил два случая ошибочного понимания Колетом апостольских слов (Рим. V:12; I Cor. XXV:59), обусловленного расхождением текстов Вульгаты и греческого Нового Завета. Оба казуса не касались принципиальных положений учения Павла.

13. Никколо Перотти (Niccoló Perotti, 1429—1480) – известный итальянский ученый-филолог, секретарь кардинала Виссариона, папский секретарь (с 1455 г.), архиепископ Сипонто. Закончив в молодости гуманистическую школу Витторино да Фельтре, известную как «Дом радости» (Casa Giocosa), позднее сам стал преподавать в ней латинскую грамматику и стилистику. Колет использовал книгу Н. Перотти «Рог изобилия» (*Cornu copiae*), представлявшую собой комментарий на тексты Марциала с детальным обсуждением этимологии, строения и дериватов каждого слова из текста римского поэта.

14. Император Клавдий умер в 54 г.; по мнению многих специалистов, Послание к Римлянам создано около 58 г. В целом, хронологические выкладки Колета подтверждаются библейской критикой: [43, с. 653].

15. Подробнее см. раздел работы Дж. Глизона [22, p. 126–132], где автор противопоставил этим казусам случаи (число которых превосходит первые), где историко-филологическая критика была необходима и была проведена Эразмом, Лефевром д'Этаплем и другими комментаторами, но Колет прошел мимо этих возможностей. См. также: [46, p. 109–118].

16. Свидетельство о чуть более позднем споре – знаменитое послание Т. Мора Оксфордскому университету (1518). Текст в русском переводе Ю.М. Каган см.: [49, с. 300–311]. Подробнее см.: [50, с. 79–80]. В 1518 г. Колет жил в Лондоне и не мог принадлежать к высмеянной Мором партии «троянцев». Тем более что, как уже говорилось ранее, в 1516 г. он начал изучать греческий язык. Однако нельзя отрицать, что в оксфордский период (1496–1504) его позиция была иной. Возможно, она не совпадала со схоластическими воззрениями «троянцев», но не была тождественна и взглядам оксфордских эллинистов – У. Гроцина, Т. Линакра, Т. Мора.

17. Ср.: «У человека нет цельной и чистой природы, незамутненного рассудка, независимой воли. …Его воля искажена, разум затемнен, память ослаблена, его плотские желания возбуждены» [40, p. 259].

18. Что касается знания языков, то Фома не владел греческим, о чем сожалел Эразм. В двух первых изданиях *Annotationes* (1516, 1519) Роттердамец называет схоласта святым. См.: [36, p. 118]. Сходное мнение об Аквинате Эразм изложил Колету в их споре о великом схоласте [23, v. IV, p. 520]: «Когда однажды я хвалил перед ним Фому, [говоря], что в отличие от других современников им не следует пренебрегать, что он, кажется, изучил Священное Писание и древних авторов – основание для подобного мнения у меня возникло [благодаря] Catena, называемой Aurea (толкование на Четвероевангелия, ок. 1265 г. – *Л.С.*) – и что в его сочинениях чувствуется некоторая страстность, он, с трудом удерживаясь от ответа, промолчал. Но когда в другом разговоре я вновь стал более настойчиво навязывать это мнение, он строго посмотрел на меня, [проверяя], не пошутил ли я, и, поняв, что я говорил от души, взорвался: «Что ты проповедуешь мне этого?» …Я был удивлен пылом человека и стал более старательно изучать сочинения этого мужа. Зачем много слов? Решительно, он до некоторой степени умерил мое восхищение Фомой». Последняя фраза, скорее всего, была написана для адресата биографии, она противоречит приведенному выше мнению Эразма о Фоме. О схоластических источниках Эразмова комментария к Посланию Римлянам см.: [53, p. 74–85].

19. О постоянном увеличении числа ссылок на патристику в каждом из пяти изданий (1516, 1519, 1522, 1527, 1535) Эразмова комментария на Послание к Римлянам см.: [17, p. 115–118]. О значении святоотеческого наследия в трудах Эразма см.: [54].

20. «С немытыми руками» (и синонимичное «с немытыми ногами») – одно из любимых греческих

выражений в арсенале Эразма, означающее «без надлежащей подготовки». По наблюдению Дж. Глизона [22, p. 360], они трижды встречаются в его коллекции «Адагий» (в № 854, 855, 2386 по принятой в фундаментальном издании нумерации). Сходную позицию о необходимости изучения языка также см. [56, с. 108].

21. Уже в марте-апреле 1500 г. он в письмах другу Я. Бату сообщал об усиленных греческих штудиях [23, v. I, p. 285]: «Греческий язык меня почти заморил»); [23, v. I, p. 286]: «Я весь отдался изучению греческого языка».

22. Эту же мысль Эразм повторил в письме Антуану Бергскому, написанном в марте 1500 г. [23, v. I, p. 352–353]: «Некогда и мы прикоснулись к греческой учености, но не более, как говорится, чем краешком губ. А теперь, вникнув поглубже, видим, как можно прочесть самых авторитетных авторов, что латинская ученость, как бы ни была распространена, без греческой ущербна и половинчата. У нас только некие ручейки и илистые ямки, у них же – чистейшие источники и реки, несущие золото. Я считаю высшим безумием даже ноготком касаться теологии, которая преимущественно касается тайн, если не вооружен греческим. Хотя те, кто для истолкования Св. Писания с такой тщательностью в точности формулировки переводят греческие образы, что не узнается даже первый смысл, называемый здешними богословами буквальным, если они не знают греческого».

23. Он длился с мая 1499-го по январь 1500 г., но должен был быть еще короче: пребывание Эразма в Англии было продлено из-за королевского запрета пассажирского сообщения с Францией: [57, p. 83–84].

24. Колета и Чарнока он называет [23, v. I, p. 267] такими друзьями, с которыми «не отказался бы жить даже в далекой Скифии».

25. П.С. Аллен, напротив, полагал, что первое из писем (Ep. 105), датированное октябрем, отражает начальное впечатление, второе (Ep. 115) – ноябрем, свидетельствует об итоговом благоприятном мнении Эразма об Оксфорде. Cf.: [23, v. I, p. 241, 267].

26. Эразм хотел освоить греческий язык, а известные грецисты У. Гроцин и Т. Линакр к 1499 г. уже переехали в Лондон.

27. Эразм побуждал Колета к публикации своих трудов. Например, см. [23, v. I, p. 404]: «Я удивлен, что до сих пор ничто из твоих комментариев к Павлу или к Евангелиям не вышло в свет. Конечно, я не забыл о твоей скромности, однако когда-нибудь тебе стоит ее преодолеть и отбросить ради общественной пользы». Эразм признавался [23, v. IV, p. 523], что «мечтал узнать мысли этого человека, каким бы языком они ни были изложены».

28. На эту паулинистскую основу «Оружия» обратил внимание И.Н. Осиновский: [59, с. 71].

29. Форма нравственного руководства была избрана Эразмом также не случайно, поскольку, как упоминалось выше, стараниями английских друзей, возможно не без участия Колета, он прибрел одноименное сочинение Аврелия Августина, которое могло послужить ему образцом.

Список литературы

1. Caspari F. Humanism and the Social order in Tudor England. Oxford, 1953.

2. Cassirer E. The Platonic Renaissance in England. Austin, 1953.

3. Harbison E.H. The Christian Scholar in the Age of Reformation. N.Y., 1956.

4. Seebohm F. The Oxford Rreformers of 1498: A History of the Fellow-Work of John Colet, Erasmus and Thomas More. L., 1869 (2nd ed.).

5. Lupton J.H. A Life of John Colet, the Founder of St. Paul's School. L., 1886.

6. Renaudet A. Preréforme et Humanisme á Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494–1517). Paris, 1916.

7. Renaudet A. Érasme et l'Italie. Genève, 1954.

8. Bauer K. John Colet und Erasmus von Rotterdam // Archiv für Reformationsgeschichte. Erganzungsband. Bd. 5. 1929. S. 155–187.

9. Brezzi P. Le Riforme Cattoliche dei secolo XV e XVI. Roma, 1945.

10. Marriott A.R. The Life of John Colet. L., 1933.

11. Duhamel A. The Oxford Lectures of John Colet: An Essay in Defining of English Renaissance // Journal of the History of Ideas. Vol. XIV. 1953. P. 493–510.

12. Mansfield B. Man of His Own: interpretation of Erasmus c. 1750–1920. Toronto, 1992.

13. Mansfield B. Erasmus in the Twentieth Century: interpretations c. 1920–2000. Toronto, 2003.

14. Hyma A. The Youth of Erasmus. Ann Arbor, 1930.

15. Béné Ch. Erasme et saint Augustin ou Influence Augustin sur l'humanisme d' Erasme. Genéve, 1969.

16. Rice E.F. Erasmus ad the Religious Tradition, 1495–1499 // Journal of the History of Ideas. Vol. 11. 1950. P. 387–411.

17. Rabil A. Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian humanist. N.Y., 1993.

18. Pusino I. Der Einflus Picos auf Erasmus // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 46. 1928. P. 93–96.

19. Haig Ch. English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors. Cambridge, 1993.

20. Arnold J. Dean John Colet of St. Paul's. Humanism and Reform in Early Tudor England. London, 2008.

21. Dodds Gr. D. Exploiting Erasmus: Erasmian Legacy and religious Change in Early modern England. Toronto, 2009.

22. Gleason J.B. John Colet. Berkeley, 1989.

23. Erasmus Desiderius. Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami / Ed. P. S. Allen, H. M. Allen, H. W. Garrod. 12 vols. Oxford, 1906–1958.

24. Erasmus Desiderius. The poems of Desiderius Erasmus / Ed. and trans. D. C. Reedijk. Leiden, 1956.

25. Эразм Роттердамский. Стихотворения. Иоанн Секунд. Поцелуи. М., 1983.

26. Contemporaries of Erasmus: A biographical register of the Renaissance and Reformation. 3 vols. Toronto, 1985–1987.

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

28. Григорьева И.Л. Значение парижского периода в формировании взглядов Эразма // Эразм Роттердамский и его время. М., 1989. С. 37–47.

29. Thomson D.F.S. Erasmus and Paris // Classical Heritage in France / Ed. G. N. Sandy. Leiden, 2004. P. 109–136.

30. Hawkins R. The Recovery of the Historical Paul. Nashville, 1943.

31. Mallet C.E. History of the University of Oxford. London, 1924.

32. Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М., 2008.

33. Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J. P. Migne. 221 vols. Paris, 1844–1855.

34. Schoer R.J. Erasmus as Latin secretary to the Bishop of Cambrai: Erasmus' introduction to the Burgundian Court // Erasmus of Rotterdam, the man and the scholar: proceedings of the symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 1–11 November 1986 / Ed. J.S. Weiland. Leiden, 1988. P. 7–14.

35. Hankins J. Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. V. 1. Humanism. Roma, 2003.

36. Erasmus Desiderius. Annotationes in Epistulam ad Romanos. Annotations on the Epistle to the Romans // The Collected Works of Erasmus / Trans. and ed. R. A. B. Mynors. V. 56. Toronto, 1994. P. 1–439.

37. Jonge H.J. de. Novum Testamentum a Nobis Versum: The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament // Journal of Theological Studies. Vol. 35. P. 394–413.

38. Jonge H.J. de. The Character of Erasmus' Translation of the New Testament // Journal of Medieval and Renaissance Studies. Vol. 14. 1984. P. 81–87.

39. Colet J. Joannis Coleti Ennaratio In Epistolam S. Pauli ad Romanos. An Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans, delivered as Lectures in the University of Oxford about the year 1497, by John Colet D. D. / Ed. and trans. J.H. Lupton. L., 1873; repr. Farnborough (Hampshire, England) and Ridgewood (New Jersy), 1968; L., 2007; L., 2009.

40. Colet J. Joannis Coleti Opuscula Quaedam Theologia: Letters to Radulphus on the Mosaic Creation; On Christ's Mystical Body the Church; Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans (Chap. I–V) / Ed. and trans. J.H Lupton. L., 1876; L., 2009.

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

42. Colet J. Marginalia // Jayne S.R. John Colet and Marsilio Ficino. Oxford, 1963. P. 84–134.

43. Гатри Д. Введение в Новый Завет. СПб., 1996.

44. S. Clementis Romani Recognitiones Rufino Aquilei interprete // Biblioteca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum Selecta / Cura E. G. Gersdorf. Lipsiae, 1838. I: 7–11. P. 6–8.

45. Jarrott C. A. L. Erasmus' Annotations and Colet's Commentaries on Paul: A Comparison of Some Theological Theme // Essays on the Works of Erasmus / Ed. R. De Molen. New Haven, 1978. P. 125–144.

46. Schwarz W. Principles and Problems of Biblical Translation. Cambridge, 1955.

47. Payne J.B. Erasmus: Interpreter of Romans // The Sixteenth Century Journal. Vol. 2. 1971. P. 1–35.

48. Colet J. Joannis Coleti Enarratio in Epistolam Primam B. Pauli ad Corinthianos. Commentary on First Corinthians. A new Edition of the Latin Text / Trans. and introd. by B. O'Kelly and C.A.L. Jarrott. Binghampton (N.Y.), 1985.

49. Мор Т. Утопия. М., 1978.

50. Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978.

51. Rice E.F. John Colet and the Annihilation of Natural // The Harvard Theological Review. Vol. 45. № 3. 1952. P. 141–163.

52. Thomas Aquinas. Commentarium super epistulam ad Romanos // Thomas Aquinas. Super Epistulas S. Pauli Lectura / Ed. R. Coi. Turin, 1953.

53. Rummel E. Erasmus' Annotations on the New Testament. Toronto, 1986.

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

55. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 90–217.

56. Эразм Роттердамский. О способе обучения, а также чтения и толкования авторов / Перевод с латинского и комментарий Л.В. Софроновой // Textum Historiae: исследования по теоретическим и эмпирическим проблемам всеобщей истории. Вып. 2. Н. Новгород, 2007. С. 106–119.

57. Tracy J.D. Erasmus, The Growth of a Mind. Genève, 1972.

58. Erasmus Desiderius. The Epistles of Erasmus. From his earliest letters to his fifty-first year / Ed. and trans. F. M. Nichols. 3 vols. L., 1962.

59. Осиновский И.Н. «Энхиридион» Эразма и его интерпретация в тюдоровской Англии // Осиновский И.Н. Эразм Роттердамский и Томас Мор. Из истории ренессансного христианского гуманизма. М., 2006. С. 68–79.

60. Соколов В.В. Философское дело Эразма из Роттердама // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 5–68.

61. Kaufman P.I. John Colet and Erasmus' Enchiridion // Church history. Vol. 46. 1977. P. 296–312.

JOHN COLET AND ERASMUS' EXEGETICS

L.V. Sofronova

The author investigates Erasmus' humanistic exegetical methods and those of John Colet (1467–1519), famous English theologian. The comparison between commentaries on the same biblical source – Paul's Letter to the Romans – shows that their interpretations of the New Testament were different rather than similar.

Keywords: John Colet, Erasmus of Rotterdam, exegetics, Apostle Paul, historical and linguistic research.