

Алістер Мак-Грат

Ідеї
Історії

Інтелектуальні ВІТОКИ європейської Реформації





Серія «Ідеї та Історії»

Заснована в 2007 р. Випуск 1

Алістер Мак-Грат
Інтелектуальні витоки європейської Реформації



ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ
SPONSORED BY THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ
IN THE FRAMES OF JOINT PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ
DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE – BUDAPEST
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА – БУДАПЕШТ

Видання здійснено за сприяння
Киево-Святошинського відділення Дитячого фонду України

Alister E. McGrath

The Intellectual Origins of the European Reformation



Blackwell
Publishing

Алістер Мак-Грат

Інтелектуальні витоки європейської Реформації

Київ
Ніка-Центр
2008

УДК 274/278+94(100)=03.111=161.2

ББК 86.376:63.3(0)4(4Укр)

М15

Переклад з англійської *Миколи Климчука і Тараса Цимбала*

Науковий консультант *Олексій Толочко*

Редактор *Кость Горобейко*

Дизайнер обкладинки *Володимир Романишин*

У книжці відомого оксфордського історика і теолога Алістера Мак-Грата розглянуто інтелектуальні витoki двох головних напрямків Реформації – лютеранського і реформатського. Як можна пояснити релігійні ідеї першого покоління чільних реформаторів, особливо Лютера і Цвінглі? Які чинники, інтелектуальні й соціальні, покликали їх до життя? Чи не слід говорити про «інтелектуальні витoki Реформації» у множині? Який зв'язок між Реформацією і Ренесансом? Була Реформація лише одним з аспектів Ренесансу, чи вона має особливе значення в сенсі своєї тематики, передумов, джерел або методів? Пошук інтелектуальних коренів Реформації, доводить автор, вимагає детального аналізу тягlosti та перервности між двома цими епохами в історії думки та ставить перед істориком ідей і теологом надзвичайно важливі питання.

Книжка розрахована на фахівців-істориків, літературознавців і теологів.

В оформленні обкладинки використано фрагменти
англійських середньовічних вітражів

Усі права застережено. Відтворювати будь-яку частину цього видання у будь-якій формі та в будь-який спосіб без письмової згоди правовласників заборонено

Переклад за: *Alister E. McGrath. The Intellectual Origins of the European Reformation (second edition) (ISBN 0-631-22939-6)*

This edition is published by arrangement with **Blackwell Publishing Ltd.**, Oxford.
Translated by **Nika Centre Publishing Co** from the original English language version. Responsibility of the accuracy of the translation rest solely with the **Nika Centre Publishing Co** and is not responsibility of **Blackwell Publishing Ltd.**

First edition published 1987 by Blackwell Publishers Ltd.

Second edition first published 2004 by Blackwell Publishing Ltd.

ISBN 978-966-521-460-1

ISBN 978-966-521-459-5 (Серія
«Ідеї та Історії»)

Copyright © 1987, 2004 by Alister E. McGrath

© Серія «Ідеї та Історії». Видавництво «Ніка-
Центр», 2007

Зміст

Переднє слово.....	7
Вступ	10

Частина перша

Інтелектуальний контекст

Розділ 1. Обриси пізньосередньовічної	
релігійної думки	21
Піднесення мирської релігійності.....	21
Криза авторитету в Церкві.....	25
Розвиток доктринального розмаїття	29
Передвісники Реформації.....	42
Розділ 2. Гуманізм і Реформація	49
Гуманізм: проблема дефініції	49
Характерні риси північноєвропейського	
гуманізму	55
Гуманізм і витоки реформатської церкви.....	60
Гуманізм і витоки лютеранської церкви	77
Розділ 3. Пізньосередньовічне богослов'я	
і Реформація.....	87
Номіналізм: проблема означення	88
Via moderna.....	94
Schola Augustiniana moderna	105
Пізньосередньовічне богослов'я і зародження	
реформатського богослов'я.....	112
Пізньосередньовічне богослов'я і зародження	
лютеранського богослов'я.....	130

Частина друга
Джерела і методи

Розділ 4. Письмо: переклад, текст і Передання	147
Середньовічний консенсус навколо пріоритетності Святого Письма для богослов'я.....	148
Латинський переклад Біблії (Вульгата).....	150
Гуманістичне повернення <i>ad fontes</i>	153
Критика Вульгати.....	160
Концепція Передання	169
Принцип <i>Sola Scriptura</i>	177
Розділ 5. Інтерпретація Письма	182
Схоластика: чотирискладниковий смисл Письма.....	182
Гуманізм: літера і дух	184
Герменевтика і витоки реформатської церкви.....	188
Герменевтика і витоки лютеранської церкви	195
Розділ 6. Патристичний спадок	205
Схоластична рецепція Августина	206
Гуманістична рецепція Августина	211
Патристичний спадок і витоки реформатської церкви.....	214
Патристичний спадок і витоки лютеранської церкви	216
Висновок: інтелектуальна різноманітність ранньої Реформації	223
Примітки	232
Вибрана бібліографія	309
Список скорочень	333
Показчик імен	334

Переднє слово

Пошуки інтелектуальних витоків європейської Реформації XVI століття давно визнано однією з найважливіших справ у дослідженні інтелектуальної історії. Окремі школи історичної інтерпретації схильні були відмовляти Реформації в будь-якому релігійному чи інтелектуальному характері, щоби полегшити її аналіз як суто соціального явища. Та попри це, зростає усвідомлення, що Реформації властивий невилучний інтелектуальний аспект, який потребує і заслуговує на пильну увагу.

Ця книжка доводить, що при докладному аналізі навряд чи є підстави говорити про інтелектуальні витoki Реформації як цілісного виразного руху, хоч би до якої консолідації ідей дійшло на другому її етапі. Два головні напрямки Реформації – лютеранський і реформатський – мали досить відмінні й самостійні інтелектуальні джерела. З історичного погляду, можна легко продемонструвати, що вони виникли незалежно один від одного, з теологічного – що вони постали з різного розуміння характеру і способу інтерпретації засад християнської віри. Це дослідження не зачіпає складного питання інтелектуальних витоків радикальної Реформації, але чіткі відмінності в багатьох важливих моментах цього руху і від реформатського, і від лютеранського підкреслюють висновок: цілу європейську Реформацію треба розглядати як наслідок складної і багатогранної низки мікро-Реформацій, кожна з яких спиралася на місцеве розуміння теологічних джерел і методів і чия майбутня взаємодія визначила контури макро-Реформації взагалі.

Слід одразу сказати, що соціальні чинники не менш важливі для сприйняття і передання ідей: чи то релігійних, чи політич-

них, чи наукових¹. Спосіб, у який окремі впливові діячі розуміють і приймають ідеї, спільноти, які навколо них розвиваються, та тексти, що виникають із метою їх пропагувати, – важливий невіддільний аспект інтелектуальної історії. Вона визнає надзвичайну вагу ідей у культурі й історії і водночас відводить істотну роль у їхньому розвитку, оцінці й передачі соціальним чинникам². Складну взаємодію соціальних та інтелектуальних чинників добре ілюструє дедалі дужчий із 1510-х років вплив гуманізму в академічних і церковних колах. Хоча інтелектуальні настанови гуманістів у період між 1450–1530 роками змінилися порівняно мало, повага, яку виказувала до них наукова спільнота, суттєво зросла, відповідно зросла роль їхніх ідей і методів у європейських університетах³. Отже, соціальний статус групи був важливий для впливу її ідей.

У цій книжці розглянуто одне важливе питання: як можна пояснити релігійні ідеї першого покоління чільних реформаторів, особливо Лютера і Цвінглі? Які чинники, інтелектуальні й соціальні, покликали їх до життя? Пошук інтелектуальних коренів Реформації вимагає детального аналізу тягlosti і перервності між двома епохами в історії думки та ставить перед істориком ідей і теологом надзвичайно важливі питання. Сподіваюся, ця книжка долучиться до формулювання цих питань і дасть на них відповіді, хай навіть неостаточні.

Моя подяка за сприяння у цій роботі належить багатьом людям. Поштовх до її написання дали мої студенти в Оксфордському університеті, які на свої питання про корені ідей Реформації вимагали кращих відповідей, ніж отримували доти. Перше видання цієї книжки побачило світ 1987 року, зустріли його дуже прихильно. Однак за останні роки багато чого відбулося, і з якогось моменту стало зрозуміло, що потрібне друге видання, яке виправить первісний текст і розширить його засяг.

Більшість студій, які лягли в основу першого видання (1987), були проведені в Центральній бібліотеці та Інституті досліджень швейцарської Реформації Цюрихського університету. Після того я мав приємну нагоду скористатися люб'язністю багатьох інституцій, доопрацьовуючи, розширюючи і переглядаю-

чи свою роботу. Висловлюю вдячність Британській Академії за дві щедрі дослідницькі стипендії, які дозволили мені глибше вивчити ранню швейцарську Реформацію; Оксфордському університету за двічі присуджені дослідницькі стипендії ім. Денайєра й Донсона, які дозволили мені студіювати пізнє Відродження і ранню Реформацію у багатьох європейських центрах. Я глибоко вдячний за гостинність і вільний доступ до їхніх незрівнянних джерел таким інституціям: Головна національна бібліотека, Biblioteca délia Facoltà di Lettere e Filosofia, Biblioteca Medicea Laurenziana (Флоренція); Bibliothèque Publique et Universitaire та Інститут історії Реформації (Женева); Інститут історичних досліджень (Лондон); Бодлеянська бібліотека (Оксфорд); Національна бібліотека (Париж); Stadtsbibliothek Vadiana (Сен-Галлен); Австрійська національна бібліотека (Відень); Інститут досліджень швейцарської Реформації і Центральна бібліотека (Цюрих). Я також висловлюю вдячність Елізабет Мак-Грат за редакційну допомогу. І нарешті, ще одна подяка викладачам і студентам Вікліф Гола в Оксфорді за те, що вони створювали таку виняткову для викладання, навчання і роздумів атмосферу.

Вступ

Європейська Реформація XVI століття і далі полонить уяву істориків незалежно від того, що їх цікавить передусім – її соціальні, політичні чи інтелектуальні виміри. Серед багатьох питань, які потребують ретельного вивчення, може, найбільше інтригує питання інтелектуальних витоків Реформації. Як пояснити походження особливих релігійних ідей Реформації на тлі загального розвитку думки 1300–1600 років? До якої міри Реформація позначила розрив із думкою ранішого періоду і наскільки вона її продовжувала? Наскільки правомірно трактувати саму Реформацію як інтелектуально цілісну? Чи її слід розглядати як суму менших рухів, невиразно пов'язаних спільними очікуваннями й цілями, але досить відмінних у тому, як їх сформулювати й досягти?

З огляду на це найважливішими видаються такі питання:

1. По-перше, чи можна говорити про «інтелектуальні витоки Реформації»? Термін в однині «Реформація» свідчить про істотний ступінь послідовності та однорідності цього руху, а значить, його витоки можна простежити до якогось спільного джерела¹. Але що, коли цей рух виявиться строкатим у своїх інтелектуальних засадах, а отже, складним в інтелектуальних витоках? Чи не слід говорити про «інтелектуальні витоки Реформацій»?

2. Чи існували «передвісники Реформації»? Інакше кажучи, чи в середньовічну добу передувало щось реформаційній думці?

3. Який зв'язок між Реформацією і Ренесансом? Була Реформація лише одним з аспектів Ренесансу чи вона має особливе значення в сенсі своєї тематики, передумов, джерел або методів?

4. Який зв'язок між Реформацією і пізньосередньовічними теологічними школами, зокрема *via moderna** і *schola Augustiniana moderna***? Це питання було темою гострих дебатів у зв'язку з ранньою теологічною концепцією Лютера, але воно важливе також стосовно Карлштадта, Цвінглі, Петра Мартира і Кальвіна, якщо називати тільки найвідоміших реформаторів. Ці питання інтелектуальних, на відміну від політичних, соціальних чи інституційних, витоків Реформації потребують нагального й пильного критичного розгляду.

Європейська Реформація XVI століття мала справу з *релігійними ідеями*. Цьому рухові неодмінно був притаманний релігійний елемент, хоча він мав також політичний, соціальний та економічний виміри. Можливо, не уникнути того, що багато сучасних західних істориків, знайомі з приватним релігійним стосом, припустять, ніби релігія не відігравала ролі поза сферою особистої духовності. Однак у XVI сторіччі справа виглядала інакше, і важливіше культивувати почуття історичного співпереживання, при якому колишній ролі релігії віддається належна шана, ніж переносити її пізніші ознаки на раніший період. Неабияка вага релігійних ідей у добу Реформації особливо помітна у випадку Лютера і Кальвіна. Це не означає стати жертвою неактуального нині ідеалістичного прочитання історії, а тільки відзначити важливість теології для багатьох людей, залучених у критичні моменти до реформаційного руху. Реформаторська програма Лютера спиралася великою мірою на його релігійні ідеї, як-от розуміння природи церкви, які, своєю чергою, визначали соціальні зміни, що, на його переконання, мали постати з цих ідей.

Багато істориків Реформації переймаються соціальними питаннями. Цим вони немалою мірою завдячують західним соціологам другої половини XX сторіччя, які засвоїли підхід до історії, заснований на марксистському аналізі походження ідей, згідно з яким ідеології, такі як теологічні концепції Реформації,

* Сучасний шлях (лат.). – Тут і далі зірочками позначені примітки перекладачів.

** Сучасна августиніанська школа (лат.).

були тільки ідейною надбудовою, що виростала над соціально-економічною базою. Хоча сам Маркс, схоже, прийняв просту схему «база – надбудова», відповідно до якої ідею визначає її соціально-економічний фундамент, ці думки повніше розвинули його послідовники. Георгій Плеханов запропонував п'ятирівневу модель модерного суспільства²:

- 1) стан продуктивних сил;
- 2) економічні відносини, породжувані цими силами;
- 3) соціально-політична система, яка постає на цій економічній базі;
- 4) ментальність людей, які живуть у цій системі, котра відображає її економічні умови й соціально-політичну систему;
- 5) ідеології, які виникають серед людей, що втілюють цю ментальність.

Отже, Плеханов доводив, що все залежить від економіки, але вирізняв кілька рівнів, на яких діють основні економічні сили. Зв'язок між «продуктивними силами» й «ідеологіями» не такий прямолінійний, як уважав Маркс, і охоплює тоншу класифікацію та аналіз взаємодії між різними стратами, ніж запропонований Марксом³. Менше з тим, абсолютно ясно, що розвиток ідеологій визначають соціальні й економічні проблеми. Користуючись таким підходом до історії, Реформацію слід засадничо вивчати на рівні історії соціальної, яка має ключі до походження і причиново-наслідкових зв'язків властивих їй ідей⁴.

Глибокі й широкі річища, прокладені Реформацією у вирі європейської історії, – добрий доказ політичних і соціальних масштабів цього руху. Хай там як, ті, хто йшов в авангарді швейцарської і німецької Реформацій, явно переймалися релігійними ідеями і на них ґрунтували свої політичні й соціальні програми. Історичне значення Реформації не просто невіддільне від релігійних поглядів чільних реформаторів, а часто є їхнім наслідком. Будь-яка спроба зрозуміти всю складність Реформації XVI століття має серйозно розглядати ідеї, які стояли за нею⁵. Отже, як постали специфічні ідеї Реформації? Як і чим відрізняються вони від ідей кількох передреформаційних століть? Чи була релігійна думка Реформації природним наслідком пізньосередньо-

вічної думки, чи це був розрив із доти послідовною інтелектуальною традицією?

Щоб дати точну й переконливу відповідь на ці питання, треба дослідити, як теологічні ідеї розвивалися у пізньосередньовічний період, як їх тоді аналізували, наскільки їх могли контролювати й регулювати суспільство та церква і якою мірою вони це робили⁶. Пізньосередньовічна церква й суспільство виказували суперечливе ставлення до релігійних ідей – творче й репресивне водночас. Визначаючи майже по всій Західній Європі політичний та інтелектуальний клімат, у якому існували богословська наука й думка, церква, можна сказати, поставилася до появи нових релігійних ідей творчо. А запроваджуючи засоби, за допомогою яких нові неприйнятні ідеї можна було усунути або заборонити – якщо треба, то й силою, – церква у тій самій сфері поведилася репресивно. Можливо, одна з найхарактерніших прикмет XV століття – помітне зростання кількості теологічних теорій, а отже, й доктринальний плюралізм у релігійних осередках і університетах Німеччини та дедалі більша неохота або нездатність частини церковників боротися з цією тенденцією.

Ця книжка – спроба зібрати докупи і розширити наше розуміння інтелектуальних витоків європейської Реформації XVI століття. Більшість дослідників Реформації усвідомлюють, що ні події, ні ідеї XVI століття не можна адекватно зрозуміти, якщо не розглядати їх як кульмінацію тенденцій XIV і XV століть⁷. Серед істориків Реформації існувало зрозуміле бажання трактувати головні інтелектуальні події XVI століття як самодостатні, як такі, що потребують не більше контекстуалізації, ніж її дають перші роки того століття. Останнім часом деякі уявлення, на яких ґрунтувався такий підхід, поставили під сумнів. Очевидно, наприклад, що сьогодні і протестантські, і римо-католицькі теологи розглядають XVI століття як початок своїх теперішніх доктринальних позицій. А отже, вони схильні трактувати його саме під цим кутом зору – з усіма важливими імплікаціями, які випливають з їхнього способу прочитувати історію XVI сторіччя, і значенням, яке вони йому надають⁸. І хоч це годиться для їхніх вузьких цілей, воно напевне не влаштує історика ідей, чие за-

вдання – пояснити походження ідей, які стали такими важливими у XVI столітті.

Ще одна складність пов'язана з питаннями періодизації. Як означити «період Реформації»? До якої доби можна віднести саму Реформацію? Скажімо, Реформацію можна розглядати як апогей ренесансного наголосу на *studia humanitatis**, тобто тільки як епізод загальної історії освіти й науки 1300–1600 років⁹. І навпаки: марксисти, з'ясовуючи місце Реформації в європейській історії, у якій надбудову релігійних ідей вони розглядають як складно пов'язану з базою класової боротьби, вважають цей рух істотним етапом у розвитку європейських буржуазних революцій¹⁰. Ще один варіант – розглядати Реформацію jako важливий момент у процесі перетворення європейських країн із територіальних держав на суверенні потуги у 1450–1660 роках¹¹. Небезпека полягає в тому, що таку періодизацію радше накидають історичному процесові, ніж вирізняють її в ньому.

Позиція, на якій ґрунтується це дослідження, полягає в тому, що Реформація – важливий епізод в інтелектуальній, інституційній, соціальній і політичній історії Європи, який завдяки своєму різнобічному характеру надається до різних періодизаційних схем. Однак у світлі теперішніх моїх завдань Реформація розглядатиметься головню як інтелектуальне явище. Це не значить заперечувати, що вона має інші виміри, чи стверджувати, ніби інтелектуальний складник Реформації домінує над іншими. Я лише зауважую, що цьому рухові притаманний невіддільний інтелектуальний складник, який помітно вплинув на нього, а відтак заслуговує і вимагає серйозного аналізу з боку кожного дослідника Реформації. Реформація посідає і мусить надалі посідати своє законне важливе місце в історії ідей. Значення цього періоду в самосприйнятті головних західних християнських традицій тільки додає ваги цим міркуванням.

Зайве казати, що одні періоди в історії важливіші за інші, але вплив будь-якого з них – і Реформація, очевидно, саме той приклад – можна визначити, лише порівнявши його з періодом попе-

* Гуманістичних студіях (лат.).

реднім і наступним. Саме тому так важливо встановити простір тягlosti й перервности між релігійною думкою Реформації і Пізнього Середньовіччя, і тільки так можна з'ясувати новаторський характер та оригінальність Реформації.

Як побачимо далі, моїм головним завданням буде прояснити стосунок між релігійними ідеями Пізнього Середньовіччя та новосформованими лютеранською і реформатською теологіями на їхньому початковому етапі, а також джерелами й методами, якими користувалися, формулюючи й виражаючи їх. Про «інтелектуальні витoki Реформації» говорити нелегко, адже цей рух ніколи не мав послідовності й однорідності, закладених у цій фразі. Як засвідчує зроблений у цій книжці аналіз, корені Реформацій у Вітенбергу й Цюриху доволі розбіжні, тому я проводжу різницю між лютеранською і реформатською теологічними спільнотами. Вітенбергська і цюрихська Реформації дуже вплинули на свої регіони¹², і можна довести, що вони породили досить відмінні (хоч і взаємопов'язані) бачення Реформації jako процесу та її характерних ідей.

Є ще один аргумент на користь розрізнення цих двох Реформацій. До цього питання можна підійти, уникнувши впливу еклезіологічної поляризації реформаційної доби, яка й понині дається взнаки на дослідженнях Реформації. Зрослі релігійні й політичні тертя в Німеччині у 1560-х роках породили ще гостріші відмінності, які лежать в основі означень «лютеранський» і «реформатський», що вживаються стосовно двох головних конфесій, котрі розвинулися в ході Реформації¹³. На початковому етапі Реформації реформатори вважали себе євангелістами, відданими спільній програмі теологічної освіти та реформи. Однак у другій половині століття стало очевидним, що в русі стався великий розкол (якщо його не було від самого початку). Його політичні корені можна простежити до безрезультатної Марбургської полеміки (1529)*¹⁴, а її інтелектуальні корені, як я демонструю в цій книжці, тре-

* 1529 року в ході Марбургської полеміки з Ульрихом Цвінглі й іншими провідниками швейцарського протестантизму Мартин Лютер уперто відкидав їхні спроби метафорично інтерпретувати таїнства.

ба відслідкувати ще далі. На 1550-ті роки цей політичний розкол був справою доконаною. Для частини руху, яка більш-менш збігалася з німецькими територіями, теологічними авторитетами були Лютер, його катехізиси та Аугсбурзьке віросповідання. Натомість прирайнські і швейцарські міста визнавали авторитет Кальвіна, його «*Institutio*»* і Гайдельберзький катехізис¹⁵. І хоча обидва рухи досі вважають себе спадкоємцями спільної традиції¹⁶, політичні й церковні події, особливо зростання конфесіоналізму, підштовхнули до увиразнення радше їхніх розходжень, аніж подібностей у речах, які колись визнавалися засадами Реформації¹⁷.

Цю думку ілюструють події, які вели до запровадження терміна «кальвінізм». Новий теологічний термін з'явився в полемічній літературі реформаційних церков у шістдесятих роках XVI сторіччя. Схоже, що запровадив його лютеранський полеміст Йоахим Вестфаль на означення поглядів швейцарських реформаторів узагалі й Жана Кальвіна зокрема на теологію й особливо таїнства¹⁸. Термін досить швидко поширився в лютеранській церкві. Це почасти відображало гостре занепокоєння в лютеранському таборі зрослим впливом реформатської теології в регіонах Німеччини, які доти вважалися історично лютеранськими¹⁹. Особливо турбувала відкрита підтримка реформатської теології в Палатинаті** електором Фридрихом III, зокрема його приєднання до знаменитого Гайдельберзького катехізису 1563 року. Перехід електора з лютеранської до реформатської церкви багато хто розглядав як неприховане порушення Аугсбурзького миру²⁰ і дестабілізацію в регіоні.

Запровадження терміна «кальвініст» видається спробою заставувати реформатську ідеологію як чужоземний вплив у Ні-

* Скорочена назва Кальвінової праці «*Institutio religionis christianae*» («Напучування в християнській вірі», лат.).

** Тут: історична назва надрайнського князівства Пфальц у південно-західній Німеччині з містами Гайдельберг і Мангайм. У ширшому значенні палатинат – самоврядований регіон у складі Священної Римської імперії, керований палатином (нім. пфальцграфом), який номінально представляв імператора.

меччині. Самого Кальвіна непокоїло використання цього слова, яке він справедливо вважав погано прихованим намаганням дискредитувати підтримку електором реформатської віри²¹. Але на той час Кальвіну залишалися жити всього кілька місяців, і його протести були малодієвими. Отже, термін «кальвінізм» стали вживати на означення поглядів реформатської церкви її супротивники. Відтак дослідники реформаційного періоду ніби розглядають його у кривому дзеркалі, яке спотворив суперечливий спадок ранньої протестантської міжусобної політики. Точні відносини Кальвіна і реформатської теології, особливо після його смерті, набагато складніші, ніж можна було очікувати, і застосовувати термін «кальвінізм» до тієї теології навряд чи варто.

Ця книжка задумана як дослідження й інтерпретація стосунку між двома крилами Реформації та двома великими інтелектуальними рухами Пізнього Середньовіччя – схоластикою й гуманізмом – з наміром з'ясувати інтелектуальні витоки європейської Реформації. Це передбачає загальний огляд відносин між Реформацією і цими інтелектуальними рухами та докладний розбір того, як реформатори сприймали й розуміли теологічні джерела і методи, пов'язані з цими рухами. Книжка відкривається аналізом релігійної думки двох століть, які передували Реформації, ілюструючи в такий спосіб доктринальний плюралізм, що виявився родючим ґрунтом для ідей реформаторів, і дозволяючи критично оцінити традиційну концепцію «передвісників Реформації».

У наступних двох розділах окреслено загальні контури стосунку Реформації до гуманізму і пізньосередньовічної схоластики з докладним оглядом того, як еволюціонувало за останні півстоліття наше розуміння обох цих рухів і як постала необхідність переглянути багато традиційних інтерпретацій зв'язку між ними. Ці загальні контури конкретизовано у трьох подальших розділах, де йдеться про засади всіх теологічних побудов – розуміння джерел і методів, які треба використовувати. На основі цього аналізу вочевидноється чітка відмінність у стосунку ранньої лютеранської та реформатської церков до гуманізму й пізньосередньовічної схоластики, підкреслюючи неадекватність поняття єдиної Реформації для означення низки окремих, хоча й пов'язаних та

переплетених Реформацій. Ця думка докладно розвинута у висновках, де оцінюється її значення для нашого розуміння Реформації.

Але досить вступних зауваг. Ми повинні поглянути на заплутані лабіринти Реформації у місці злиття ренесансного гуманізму й пізньосередньовічної схоластики, щоби пролити світло на те, як цей рух народився і сформував свої характерні ідеї.

Частина перша

Інтелектуальний КОНТЕКСТ

Розділ 1

Обриси пізньосередньовічної релігійної думки

Інтелектуальні, соціальні й духовні зрушення XIV і XV століть становлять контекст, у якому слід розглядати розвиток Реформації XVI століття. І хоча в минулому часто думали, що Пізнє Середньовіччя було лише періодом загального культурного й богословського занепаду¹, тепер визнають, що це був також час подиву гідного розвитку, який підготував сцену для самої Реформації². У цьому розділі я пропоную загальний огляд релігійної ситуації у XIV і XV століттях як прелюдію до аналізу ліній настигності між Пізнім Середньовіччям і періодом Реформації.

Піднесення мирської релігійності

Нині історики загалом погоджуються, що XIV і XV століття не стали свідками загальної втрати інтересу до християнської релігії в Західній Європі, як колись думали³. Уважне вивчення таких даних, як відвідування церков, пожертви і заповіді на користь церкви, не кажучи вже про нове захоплення паломництвами та обітницями, засвідчує жваве християнське життя в до-реформаційній Європі⁴. Промовиста кількість та вибір книжок, надрукованих для особистих релігійних потреб, недвозначно вказують, яким важливим стало мирське благочестя для дедалі поважніших і заможніших мирян⁵. Антиклерикалізм безсумнівно посилювався в багатьох європейських містах⁶, але це явище було не лише відгомонам чимдалі більшої роздратованості привілеями церкви⁷. Зміцніла релігійність і теологічна обізнаність мирян (це особливо видно з того, як спекулятивне богослов'я відступало перед культом Марії в народній літературі)⁸ неминуче вела

до збільшення невдоволення роллю, відведеною духовенству у справах спасіння.

Про тісний зв'язок між освітою і мирським благочестям у Пізньому Середньовіччі свідчить той факт, що суттєве зростання інтересу до освіти в XV сторіччі було пов'язане головню з монастирями, особливо з *devotio moderna**. В історичній і теологічній площині стратегічно важливе місце посідає Братство спільного життя** (в тому сенсі, що його особливу концепцію природи релігійного життя можна вважати посередником між монастирським усамітненням і миром), яке продукувало цінності й настанови, що в них можна добачити прикмети переходу від середньовічного до ранньомодерного періоду⁹. *Devotio moderna* – близька до Братства особлива духовна течія, яка підхопила його програму освіти і монастирської реформи¹⁰. Хоча рання *devotio moderna* була пов'язана не з народною освітою, а радше з реформою монастирів¹¹, вона швидко перебрала на себе провідну педагогічну роль у XV столітті. Інтерес студентів із гуртожитків при головних монастирях Братства спільного життя не обмежився піклуванням про душі і почав поширюватися на освіту. Релігійність *devotio moderna* неминуче передавалася й через цей освітній процес. Монастирська програма освіти давала мирянам Пізнього Середньовіччя дедалі більше знання про засади давньої духовної традиції, а також володіння основами латинської граматики.

Зв'язок між *devotio moderna*, особистостями на зразок Еразма¹² й інституціями типу університетів Парижа¹³ і Тюбінгена¹⁴ показує, як були тоді переплетені релігійність і педагогіка. І хоча є ознаки, що освітні стандарти духовенства до кінця XV століття

* Сучасна набожність (лат.).

** Братство спільного життя – послідовники *devotio moderna*, передреформаційної духовної течії, адепти якої вважали внутрішнє релігійне почуття вищим за церковні обряди, проповідували мирський аскетизм і вбачали шлях до спасіння не в монастирському усамітненні, а у виконанні земних обов'язків як релігійних заповідей. Члени Братства не мали писаного уставу, ієрархії, могли вільно вийти з громади, практикували спільне проживання, трапези і працю, заперечували володіння особистим майном.

поліпшувалися, нові освітні рухи постійно підважували перевагу, яку духовенство мало над мирянами. Усе вказує на те, що набожність і релігія, якщо не сама теологія, на кінець середньовіччя ставали дедалі більше світськими.

Наприкінці XV сторіччя вплив зрослих професійних груп був помітним у містах по всій Європі. Священик уже не міг сподіватися вдовольнити свою міську паству читанням латинської проповіді на додаток до служіння меси; якщо він хотів виправдати своє місце в суспільстві, потрібні були розумні й свіжі слова. Не міг він більше й виправдати своє привілейоване становище в міській громаді, апелюючи лише до свого покликання¹⁵. У часи економічного занепаду ширилася критика кліру – утримуваного громадою і звільненого від безбожних податків, які вона мусила платити.

Антиклерикалізм був поширеним і не прив'язаним до якогось конкретного регіону Європи. Почасти він був реакцією на низький рівень рядового духовенства. У ренесансній Італії парафіяльні священики практично без жодної підготовки були звичайнісінькою справою: якусь дещину вони схопили, придивляючись, прислужуючи й імітуючи. В ході єпископських оглядів усякчас виявляли неписьменних священиків або ж таких, які постійно губили свої требники. Невисокий рівень парафіяльного духовенства був відображенням його низького соціального статусу: у Мілані на початку XVI століття капелани мали менший прибуток, ніж некваліфіковані підмайстри. Щоб звести кінці з кінцями, багато хто торгував кінями й худобою¹⁶. У тогочасній сільській Франції духовенство мало приблизно такий самий соціальний статус, що й волоцюги: звільнені від податків, юрисдикції цивільних судів і обов'язкової військової служби, вони, по суті, нічим не відрізнялися від жебраків¹⁷.

Приклад Франції особливо добре ілюструє чимдалі більше відчуження мирян від їхнього духовенства. Податкові привілеї, якими користувалося духовенство, були джерелом великого роздратування, особливо в часи економічної скрути. У французькій єпархії Мо, що стане центром поборників реформи в 1521–1546 роках, духовенство було звільнене від усіх форм оподаткування, зокрема від

зборів на провізію і постій військ, які викликали велике обурення на місцях. У Руанській єпархії гриміли народні протести з приводу несподіваного зиску, який церква здобула, продаючи зерно в період катастрофічного неврожаю¹⁸. Непідсудність церкви світському суду ще більше ізолювала духовенство від народу.

У Франції продовольчі кризи 1520-х років зіграли головну роль у зміцненні антиклерикальних настроїв. У своєму знаменитому дослідженні про Лангедок Леруа Ладюрі вказує, що 1520-ті роки засвідчили зворотний хід експансії й відновлення, які були прикметою двох поколінь, відколи закінчилася Столітня війна¹⁹. З цього часу криза почала поглиблюватися, набираючи форми пошестей, голоду і міграції сільської бідноти в міста в пошуках хліба й роботи. Схожу картину можна було спостерігати в той час в більшості регіонів Франції на північ від Луари²⁰. Ця продовольча криза зосередила народну увагу на величезній прірві між долею нижчих класів та життям знаті й церковників.

Переважна більшість єпископів у пізньоренесансній Франції вийшла з дворян²¹ – тенденція, яку єпархії ілюструють одна за одною. У Мо вищі чини духовенства поповнював міський патріціат, як і ряди старшого духовенства в Брі²². У провінції Лангедок старше духовенство було зазвичай не з місцевих, часто – дворяни, висвячені на єпископство завдяки протекції короля. Рідко проживаючи у своїх єпархіях, це духовенство вважало свої духовні і світські обов'язки не більше, ніж джерелом легких прибутків, корисних для подальших політичних амбіцій деінде. Шляхетне походження і єпископат, високий духовний сан віддаляли їх від ремісників і селян та ізолювали від економічної продовольчої кризи 1520-х років.

У цьому наростанні антиклерикалізму треба, однак, вбачати не реакцію проти самої християнської релігії, а лише щораз більше незадоволення роллю і статусом духовенства в дедалі професійнішому, урбанізованому, але все ще християнському суспільстві. Не треба також думати, що посилена ворожість до схоластики в богослов'ї означала зменшення інтересу людей до релігії²³, насправді вона відображала ростучу теологічну обізнаність з боку одних мирян (прикладом може бути Еразм) і побіль-

шений інтерес до неакадемічних форм релігії (часто в благочесних, сентиментальних або зовнішніх формах) з боку інших²⁴. Відкидати цю другу форму релігійних проявів яко «забобони» означає для історика неправомірно підходити до дуже відмінного періоду в історії з сучасним *Weltanschauung**.

Поява друкарства робила доробок благочестя чимдалі доступнішим для мислячих і письменних мирян і, схоже, великою мірою долучилася до розвитку народної релігійності, особливо через дедалі більший корпус духовних текстів, які почали тепер з'являтися²⁵. Цей технологічний винахід відіграв особливо важливу роль у красномовному успіху Еразмового «*Enchiridion Militis Christiani*»** в перших десятиріччях XVI століття; успіх цей, поза сумнівом, викликаний тим, що книга апелювала до саме такого свідомого мирського благочестя, виражаючи це благочестя в розумній і зрозумілій формі²⁶. Відтак Еразмова критика схоластичної теології була спрямована радше проти форми (особливо мертвої латини, яку використовували підважувані у мовному сенсі богослови-схоласти), ніж проти релігійних ідей, які через неї виражали²⁷. Промовистий вплив «*Hortulus Animae*»*** в Страсбургу – за 19 років після публікації в 1498 році книга вийшла 25 разів – типове свідчення життєвості засвоєної релігійності міського ремісництва Пізнього Середньовіччя²⁸. Очевидно також, що існувала засаднича наступність між релігійністю *devotio moderna* і Реформації²⁹, котра вказувала на сприятливий ґрунт, на який впадуть зерна нового релігійного світогляду, пов'язаного з рухами XVI століття.

Криза авторитету в Церкві

Не варто недооцінювати виклик авторитету церкви, який виник унаслідок зростання релігійної свідомості мирян, але ще серйозніший виклик цьому авторитету постав усередині самої

* Світогляд, світобачення, світосприймання (нім.).

** «Зброя християнського воїна» (лат.).

*** «Рай душі» (лат.), молитовник.

церкви. Пізнє Середньовіччя стало свідком кризи церковного авторитету, яка, врешті-решт, проявилася у XV столітті у дивовижному розмаїтті доктрин. Чотирнадцяте сторіччя, схоже, розпочалося без жодного реального усвідомлення, що в цьому плані провіщає майбутнє. Ювілейний 1300 рік* став прекрасним ґрунтом для виходу в 1302 році «Unam sanctam»** – булли, яка засвідчила апогей церковних амбіцій середньовічних пап³⁰. Очевидна моральна перемога, яку папа здобув над французьким королем***, виявилася порожнім звуком після приниження в Ананьї**** і початком Авіньйонського полону папства 1309 року³¹. Той факт, що богословський авторитет авіньйонських пап великою мірою ґрунтувався на авторитеті богословського факультету в Парижі, демонструє суворі рамки, встановлені для них в цьому плані. Хоча паризький богословський факультет підтримував засудження Вільяма Окамського 1339 року³², у 1333–1334 році він змусив неохочого Йоана XXII до принизливої зміни його слова про видіння райського блаженства³³. Засудження Окама виглядало депо іронічно, адже однією з головних мішеней у його «Tractatus contra Johannem»***** було не що інше, як слово Йоана XXII про видіння райського блаженства³⁴. Окам, однак, виступав на основі своєї теорії про джерела християнського

* Ювілейні (або святі) роки – ювілеї християнської церкви, які почали традиційно святкувати від 1300 року. Спочатку ювілейні роки відзначали раз на 100 років, пізніше раз на 50 і зрештою раз на 25 років. Церква використовувала ці нагоди для зміцнення своїх позицій.

** «Єдина свята» (лат.) – перші два слова вступної фрази «Існує єдина свята католицька й апостольська Церква».

*** У ході конфлікту з королем Філіпом IV папа Боніфаций VIII видав кілька булл, у яких різко виступив проти фінансової політики короля, що підірвала позиції Риму, і відкрито наполягав на вищості як світської, так і духовної влади папи.

**** Ананьї – місто в Італії, де в результаті конфлікту папи з французьким королем Філіпом IV Красивим (1285–1314) французи 1303 року спробували викрасти папу Боніфация VIII (1294–1303).

***** «Трактат супроти Йоана» (лат.).

вчення. У своєму «Opus nonaginta dierum»^{*} він розвинув теорію доктринального авторитету, яка відмовляла папі (чи, насправді, вселенському собору) в будь-якому праві законодавствувати в питаннях віри³⁵. Відтак для папи не було жодного суттєвого способу впоратися з тогочасним розмаїттям поглядів на єхаристію чи небовзяття (успення) Богородиці³⁶ або можливості правовим чином ліквідувати розмаїття доктрин, яке розвинулося внаслідок ерозії авторитету папства.

Смерть останнього авіньйонського папи Григорія XI призвела до Великого розколу 1378–1417 років, який сягнув апогею, коли після Пізанського собору (1409 рік) було визнано трьох конкурентних претендентів на папський престол³⁷. Уплив на середньовічну церкву «вавилонського полону» папства в Авіньйоні і подальшого розколу переоцінити важко. До кого мав звертати погляд вірянин, шукаючи авторитетного – хай навіть неостаточного – слова про віру? У період безпрецедентного поширення теологічних спекуляцій на університетських богословських факультетах та в монастирях Західної Європи, вкрай потрібною була провідна нитка в плутанині різноманітних нових методів і доктрин щодо їхньої «вселенськості». Традиційним методом легітимації таких поглядів було посилення на вчення інституційної церкви, уособленої єпископатом і папством, однак теологічна і моральна єдність самих церковних інституцій, з огляду на події Великого розколу і попереднього періоду, багатьом здавалася непевною. Мало того, Окам ставив під сумнів роль і папства, і вселенських соборів у такому процесі легітимації й ініціював з цього приводу дискусію, яку продовжили П'єр д'Айї та Йоан Брєвікокса³⁸. Розвиток подиву гідного розмаїття доктрин у кінці XIV і в XV століттях, очевидно, завдячує призупиненню звичайних методів надавати чинності богословським поглядам разом із явним небажанням (чи, можливо, неспроможністю) з боку духовних авторитетів робити рішучі кроки проти неортодоксальних поглядів, коли такі виникали³⁹.

Послаблення у XV сторіччі засобів, за допомогою яких тра-

^{*} «Твір дев'яноста днів» (лат.).

диційна церква могла домагатися свого, стало ще відчутнішим у першій половині XVI століття, бо такі чинники, як затяжне піднесення націоналізму в Північній Європі, франко-італійська війна, конфлікт Габсбургів з Валуа, поєдналися і додатково ускладнили насильницьке придушення єресей. Націоналістичні обертони ранніх реформатських рухів, зміцніла незалежність швейцарських і південнонімецьких міст, не кажучи вже про інші чинники, вельми послабили спроможність курії відповісти на зрослі ідеологічні й політичні загрози з-поза Альп. Ба більше, Адріанові VI не вдалося домогтися скликати єпископські і провінційні собори на півночі Європи в роки, коли можливість подолати нові рухи була найбільшою (1522–1523). Чинники, що призвели до занепаду в цей кардинальний період історії такої централізованої влади, яка існувала доти, до кінця не осмислені; однак наслідки цього підупаду влади добре видно з того, що новим реформатським рухам дозволили розвинутися з мінімальними перешкодами.

Великий розкол закінчився собором у Констанці (1414–1417), на якому 11 листопада 1417 року було обрано папу Мартина V⁴⁰. Обставини, за яких скликали цей собор, стали, однак, причиною подальшої кризи влади в церкві. Позаяк на папський престол було кілька претендентів, повсюдно вважали, що одинокий спосіб розв'язати проблему – скликання вселенського собору. На п'ятому засіданні собору в Констанці ухвалили декрет «*Haec sancta*»*, у якому стверджувалося, що влада собору походить безпосередньо від Христа і її мають поважати навіть папи. І хоча вибори Мартина V відбулися саме на цих засадах, думка, що такою владою наділили собор (а не папу), привела до розходжень з приводу його вселенськості⁴¹. Подальше заперечення позиції «соборників»⁴², найбільше оприявлене в буллі Пія II «*Execrabilis*» (1460)**, не відповіло на стрижневе богословське питання, що його порушило піднесення «соборного руху»: хто

* «Цей святий» (лат.) – за першою фразою «Цей святий синод у Констанці...».

** «Осоружні» (лат.) – за першою фразою «Осоружні й нечувані в минулому зловживання з'явилися у наш час...».

має владу узаконювати богословські погляди – папа, собор чи, може, навіть професор богослов'я. Саме ця непевність немало спричинилася до промовистого розмаїття доктрин у пізньосередньовічній церкві.

Ще одна загроза авторитету церкви і на політичному, і на богословському рівнях виникла внаслідок швидкого поширення друкарства. Нова технологія уможливлювала передання ідей з одного місця до іншого з небаченою легкістю і становила неабиякий виклик для тих, хто бажав забезпечити покору чинним церковним віруванням та практикам⁴³. Невдячне завдання, яке постало, наприклад, перед французькими церковними владниками, коли вони, починаючи з 1520 року, намагалися стримати потік євангелічних памфлетів і книг у Парижі, – красномовне свідчення, наскільки важко було контролювати ідеї в Пізньому Ренесансі⁴⁴. Безмежне розповсюдження книжок зруйнувало традиційні соціальні й політичні бар'єри на шляху нових ідей, тож силування до інтелектуальної одноманітності ставало дедалі важчою справою по всій Західній Європі.

Розвиток доктринального розмаїття

Доктринальне розмаїття, таке характерне для Пізнього Середньовіччя не можна пояснити на основі якогось одного моменту. Однак із багатьох чинників, які долучилися до цієї ситуації, крім браку авторитетних заяв, можна виділити кілька особливо важливих. По-перше, зрозуміло, що в XIII і на початку XIV століття виникло кілька різних богословських шкіл, філософські засновки і методи яких відрізнялися. Ці школи переважно спиралися чи були пов'язані з конкретними релігійними орденами. У результаті в Пізньому Середньовіччі можна побачити всілякі досить відмінні підходи до богослов'я, що розходилися і в засадах, і в акцентах. По-друге, існувала помітна розбіжність думок щодо природи джерел християнського богослов'я і їхньої єрархії. Особливо важлива в цьому плані відсутність загальної згоди щодо статусу і методу інтерпретації Письма та творів Августина Блаженного⁴⁵. По-третє, наприкінці XIV століття дедалі зна-

чливішим ставало тертя між конкурентними логіко-критичним та історико-критичним методами, супроводжуване поляризацією в ділянках доктрини, чутливих до методологічних засновків (таких як христологія і доктрина виправдання). По-четверте, зростання мирського благочестя – важливе явище з багатьох причин – виявилось майже нездоланною силою для поступу на певних ділянках богослов'я, особливо в маріології, адже воно було вираженням вірувань і світогляду, на яких ґрунтувалися народна релігійна практика і думка. По-п'яте, в окремих ділянках доктрини, а найпомітніше в доктрині виправдання, впродовж перших десятиріч XVI століття помітною була плутанина щодо деталей офіційного вчення церкви, в результаті чого доктринальне розмаїття зросло через неможливість з'ясувати, наскільки певна думка відповідала вченню церкви. Окремі з цих чинників зручно розглянути прямо зараз, перш ніж присвятити їм більше уваги в наступних розділах.

Хоча розвиток богословських шкіл можна простежити вглиб до моменту, коли Тур, Реймс, Сен-Гал, Райхенау, Лан стали у IX столітті навчальними осередками⁴⁶, піднесення великих богословських шкіл особливо пов'язане з кінцем XI і XII століттями та наслідками григоріанських реформ. На кінець XII сторіччя Париж став богословським центром Європи⁴⁷. Паризькі теологічні школи сприяли поширенню одночасно поглядів і взаємної незгоди таких наставників, як П'єр Абеляр, Гільберт із Пуатьє, Петро Ломбардець і Гуго Сен-Вікторський. Але для наших теперішніх цілей особливо важливі події XIII століття. Домініканці і францисканці прибули до Парижа у двадцятих роках XIII сторіччя і поступово домоглися передання контролю над трьома катедрами богослов'я від світських учителів до менторів зі своїх орденів⁴⁸. Погляди перших домініканських і францисканських професорів (Роланд Кремонський OP* і Йоан Сен-Жильський OFM**)

* OP (лат. *Ordo Praedicatorum*, Орден проповідників) – латинська аббревіатура на позначення домініканського ордену.

** OFM (лат. *Ordo Fratrum Minorum*, Орден менших братів) – латинська аббревіатура на позначення францисканського ордену.

закріпилися в ученнях ранньої домініканської і францисканської шкіл, сягнувши кульмінації у творчості відповідно Томи Аквінського і Бонавентури⁴⁹. Окрема школа трохи згодом виникла в августинському ордені, ґрунтована на творах Егідія Римського⁵⁰. Вплив учення Дунса Скота, а згодом Вільяма Окамського і його послідовників на початку XIV століття спричинилися до подальшого розмаїття цих шкіл і піднесення пізньої францисканської школи: *via moderna* та *schola Augustiniana moderna*, якщо називати найважливіші. Хоча ці школи здебільшого були прив'язані до певних релігійних орденів, відомо, що всередині самих орденів існувало неабияке розмаїття поглядів. Карл Штанге довів в одному з досліджень, датованому початком XII століття⁵¹, що пізньосередньовічне богослов'я було у своїй суті та основі богослов'ям релігійних орденів: домініканці дотримувалися вчення Томи Аквінського, францисканці – Бонавентури, августинці – Егідія Римського або Григорія Риминійського – однак пізніші докладніші студії продемонстрували, що це твердження не можна далі боронити. Можна легко з'ясувати інші чинники, які справили посутній вплив на формування інтелектуальних шкіл. Особливо важливу роль у становленні окремих інтелектуальних ідентичностей відіграли місцеві університети. Скажімо, Ян Гермелінк указав на те, що кельнські домініканці переживали сильний вплив *via antiqua**, тоді як віденські й ерфуртські домініканці схилилися до ідей *via moderna* – ці відмінності відповідали філософським і богословським школам, які домінували на факультетах мистецтв у місцевих університетах⁵². Роберт Голкот ОР навів приклади того, як чільні домініканці підпадали під вплив інтелектуальної течії (в даному разі *via moderna*), що походила з-поза їхнього релігійного ордену⁵³. Аналогічне спостереження можна зробити і щодо впливу *via moderna* на августинське пріорство в Ерфурті на схилку XVI століття⁵⁴. Мало того, відомо, що в пізньосередньовічному францисканському ордені помітне напруження виникло навколо питання про порівняльний авторитет Бонавентури і Дунса Скота, кожен із яких міг претендувати на титул доктора цього ор-

* Давнішній шлях (лат.).

дену. Це особливо впадало в око на Тридентському соборі, де доходило до ситуацій, коли глибокі okazіональні розходження між цими двома докторами у теологічно важливих питаннях більше не можна було ігнорувати⁵⁵. Наприклад, існують підстави гадати, що головний унесок францисканців в інтелектуальне життя Пізнього Середньовіччя полягав радше в їхній своєрідній і впливовій духовності⁵⁶, ніж у якійсь послідовній богословській системі. Тому природно, що в європейських університетах і релігійних орденах напередодні Реформації потенційно існував надзвичайно широкий спектр богословських опіній просто у зв'язку з розмаїттям богословських шкіл і відсутністю чітко відмежованих та безоглядно нав'язаних сфер впливу (таких як окремі країни, університети чи релігійні ордени), якими їхні вчення можна було б обмежувати чи контролювати.

Ще одним чинником, який долучився до розвитку нестримного доктринального розмаїття в Пізньому Середньовіччі була суперечка між *via antiqua* і *via moderna* стосовно вартості логіко-критичного методу в богослов'ї. Цей конфлікт, що його в мініатюрі ілюструють диспути серед августинців у XIV столітті⁵⁷, мав неабияке богословське значення для багатьох ділянок доктрини, зокрема христології та теології виправдання. Використання богословами пізніших францисканських шкіл – *via moderna* і *schola Augustiniana moderna* – діалектики двох могутностей Бога ставило під сумнів засади деяких традиційних доктрин. Звертання до такої діалектики ґрунтувалося на розрізненні переднакресленої (*potentia Dei ordinata*) та абсолютної (*potentia Dei absoluta*) могутностей Бога⁵⁸. Між речами, як вони могли бути, і речами, як вони є, існує діалектика, і ці два стани відповідають абсолютній і переднакресленій могутностям Бога⁵⁹. З огляду на поширене хибне розуміння природи і завдань цієї діалектики, слід коротко охарактеризувати цей прийом, перш ніж далі розглянути його імплікації для доктринального плюралізму.

Головна ідея тих, хто звертався до діалектики могутностей Бога полягала в тому, що наявний створений порядок, зокрема порядок спасіння, не є плодом Бога, *вимушеного* діяти певним чином. Із початкового набору можливостей, відкритих Богові для

здійснення, лише мала частина була обрана і здійснена. Аргументували це так. Перш ніж визначити, яку можливість слід реалізувати, Бог був вільний вибрати будь-яку серед них, за умови лише, що в ній не буде логічної суперечності. Той факт, що неможливо накреслити трикутник із чотирма сторонами, не накладав у такому розумінні жодних обмежень на Його дії. Бог обрав, які можливості мають бути реалізовані, і здійснив Своє рішення. Як наслідок, Він сам наклав обмеження на Свої майбутні дії. Іншими словами, вирішивши творити і діяти в межах певного порядку, Бог зобов'язав себе рахуватися з ним. Однак це не той випадок, коли Бог перебуває під зовнішнім обмеженням чи діє з необхідності. Вибираючи, як діяти – тим чи тим чином, Бог залишається вірним Своему рішення. Якщо Бог обмежений, то нічим іншим як самим Богом.

Дунс Скот стверджує, що чинний усталений створений порядок – це радше вираження божественної мудрості і ласки, ніж результат необхідності, нав'язаної Богу ззовні⁶⁰. Цю думку підхопив і розвинув Окам, котрий наголосив, що діалектика двох могутностей Бога це означає, ніби перед Богом відкрито два *поточні* варіанти дій⁶¹, а лише те, що моральний і матеріальний порядок творення слід визнавати радше як випадковий, аніж необхідний, адже Бог міг накреслити інший порядок для цього світу. Ефект такого аналізу полягав у фокусуванні уваги на очевидних слабких засадах певних важливих доктрин, що тепер виявилися не такими міцними, як багато хто вірив. Розгляд двох таких доктрин проілюструє цю думку детальніше.

Богослови XIII століття були практично одностайні у думці, що виправдання передбачає певний «сотворений хист до благодаті»⁶². Цей погляд ґрунтувався на тому, що такий сотворе-

* «Сотворений хист до благодаті» був плодом *gratia gratis faciens* (благодаті, яка робить угодним, або ж сотвореної благодаті). Цей хист умисно створений Богом (тому він «сотворений»), щоб подолати гігантську прірву, яка розділяє Його та людину, і зробити людину сприйнятливою до благодаті, яку Він їй дарує. Тома Аквінський стверджував, що Бог не може безпосередньо встановити Свою присутність у людській природі. Замість цього він уводить проміжну ланку, яка готує душу до прийняття Бога. Постійна зміна душі в напрямку Бога за-

ний хист був, по суті, необхідний з огляду на природу гріха і благодаті; іншими словами, такий хист до благодаті був неодмінним *ex natura rei**. Звертання до діалектики двох сил Бога ставило цю гадану «неодмінність» під сумнів: якби Господь цього захотів, то міг би встановити абсолютно інші засоби спасіння людства. Хоча не бхідність такого хисту фактично не була поставлена під сумнів, відправні засади, з яких його неодмінність виводили раніші покоління богословів, були тепер повністю розхитані⁶³. В результаті головні богословські школи XIV століття, такі як нова францисканська школа, *via moderna* і *schola Augustiniana moderna*, тепер розглядали самé по собі прийняття Богом людства, а не якийсь сотворений хист до благодаті, як безпосередню підставу виправдання. Бог вільний творити речі, наприклад виправдати людство, *напрямую*, без жодних сотворених посередників (скажімо, хисту до благодаті). Ця значуща переміна поглядів важлива з двох причин. По-перше, вона показує, як новий логіко-критичний метод кидав серйозний виклик загальноприйнятим доктринам і їхнім базовим богословським засадам, чим робив суттєвий унесок до доктринального плюралізму XIV і XV століть. По-друге, вона наштовхувала на думку, що наявний порядок спасіння був випадковим, лише одним із багатьох можливих, підважуючи в такий спосіб його незмінну значущість. Тепер виявилось, що його визначала зовсім не внутрішня природа залучених реалій, а суверенна Божа воля.

Таке враження підтвердив Окамів аналіз доктрини воплощен-

безпечується в такий спосіб «хистом» (*habitus*), що його створив Бог. За допомоги такого хисту людська душа стає прийнятною для Бога: завдяки йому людські вчинки набирають характеру заслуг, які прокладають шлях до виправдання. Оригінальна латинська фраза (*habitus creatus*) багатозначна: *habitus* (від лат. *habēre* – володіти) може означати як сталі внутрішні властивості, так і зовнішній вигляд об'єкта, зокрема облачення (можна сказати, що Бог зодягає людську душу в «сотворене облачення» благодаті). Близький відповідник – українське слово «стрій», що позначає водночас «одіж» і «структуру». Концепція сотвореного хисту як посередника у справі виправдання зрештою стала жертвою «Окамового леза», про що йтиметься далі в книжці.

* Через природу речей (лат.).

ня, яка визнавала можливість того, що Бог міг воплотитися у подобі каменя, дошки чи навіть віслюка, а не людини⁶⁴. На думку багатьох критиків, застосування логіко-критичного методу вело прямо до руйнування традиційної структури християнської доктрини, виливаючись у несторіанську христологію і пелагіанську сотеріологію⁶⁵. Отже, розвиток логіко-критичного методу не просто приводив до урізноманітнення пізньосередньовічних богословських поглядів, а й закладав підспудний, однак фундаментальний виклик в підґрунтя традиційної християнської теології. Урізноманітнення було невідворотним, утрата довіри до теології так само була відкритою можливістю.

Отже, зрозуміло, що плюралізм, принаймні в окремих сферах християнської доктрини був неминучим. Наприклад, Великий розкол породжував еклезіології одна за одною, в міру того як церковні богослови намагалися розв'язати теоретичні проблеми, що виникали через очевидний брак єдності у церкві⁶⁶. З огляду на нові церковні реалії, усталені еклезіології XII сторіччя більше не спрацьовували⁶⁷. Як тоді можна означити істинну церкву, якщо існують настільки серйозні розходження щодо того, яка особа її очолює і де місцеположення її авторитету? Та навіть у таких ділянках богослов'я, де можна було б сподіватися на більшу єдність його представників, виникало чимале розмаїття⁶⁸. Руйнування традиційного розуміння авторитету конкретних особистостей відіграло в цьому процесі не меншу роль. Однією з таких особистостей був св. Августин Гіпонський.

Уплив Августина на виникнення і консолідацію середньовічної богословської традиції був колосальним⁶⁹. Він найцитованіший автор у «*Sententiarum Libri Quattuor*»** Петра Ломбардця. Хоча практично кожен пізньосередньовічний богослов визнавав авторитет Августина Блаженного (це, здавалося б, закладало підґрунтя для внутрішньої зв'язності богослов'я), слід визнати, що в ті часи майже не було згоди стосовно того, як його інтерпре-

* Сотеріологія – у християнському богослов'ї вчення про спасіння (від лат. *sōtēr* – «спаситель»).

** «Чотири книги сентенцій» (лат.).

тувати. Становлення логіко-критичного методу в августинському ордені в XIV сторіччі особливо важливе в цьому плані, бо воно засвідчило визнання потреби мати надійні тексти Августина як неодмінну передумову для їхньої інтерпретації⁷⁰. Впродовж Середньовіччя в обігу перебувала велика кількість текстів, приписуваних різним класичним письменникам, але в їхній надійності дедалі більше сумнівалися. Підробка з «богослов'я», приписувана Аристотелеві, та «Костянтинів дар», який Лоренцо Валла викрив як фальшивку в XV столітті, – влучні приклади таких творів⁷¹. Багато творів, що їх ми тепер знаємо як підробки, у Середньовіччі всерйоз приписувалися Єроніму й Августину, і це мало важливі наслідки для розвитку богослов'я.

Велика кількість псевдоавгустинських текстів, які циркулювали в той час, неабияк заважала з'ясувати, у чому ж полягали Августинові погляди⁷², зокрема у надзвичайно важливій сфері сотеріології. В цьому сенсі особливо прикметний псевдоавгустинський трактат «*Нуромnesticon*» – він явно прихильний до «напівпелагіанства» таких авторів, як Джон Касіан, що сильно відходило від справжніх поглядів Августина на це питання. Ситуацію погіршувала загальна настанова тогочасних богословів використовувати збірки сентенцій, а не звертатися до оригінальних першоджерел; це неминуче призводило до того, що цитати з Августинових творів виривали з контексту, часом зовсім недоречно. Показовий приклад такого явища – випадок із богословом кінця XV століття Габріелем Білем. Розглядаючи зв'язок між благодаттю і свободою волі у виправданні, Біль покликається на Августина образ коня і вершника. Сплутавши цей образ зі схожою ілюстрацією у псевдоавгустинському «*Нуромnesticon*», він змінив думку Августина на протилежну⁷³. Ймовірно, що Біль запозичив обидві ці ілюстрації і їхню досить неадекватну інтерпретацію з других рук Дунса Скота⁷⁴. Але як доведе суперечка початку XIV сторіччя довкола справжнього характеру вчення Томи Аквінського, важко було витлумачити не лише докторів старовини⁷⁵.

Дедалі більший вплив мирського благочестя надто позначився на маріологічних суперечках Пізнього Середньовіччя. По-

стало два конкурентних погляди: згідно з макулістичним* положенням, на Марії, так само як на інших людях, позначився первородний гріх; згідно з протилежною іммакулістичною тезою, Марія в певний спосіб уникнула первородного гріха і тому її слід уважати непорочною. Позиція макулістів міцно закріпилася у високій схоластиці XIII століття. Проте культ Діви Марії у простонародному благочесті виявився великою творчою силою, яка спершу кинула виклик, а згодом тріумфувала над академічними бар'єрами, зведеними проти нього університетськими богословами⁷⁶. Прикметно, що саме богослови францисканського ордену підтримали нову доктрину супроти опозиції домініканців: відомо, що перші мали глибокі простонародні корені, яких бракувало їхнім академічнішим опонентам із домініканського ордену. Початок XIII століття засвідчив дедалі більшу підтримку іммакулістів, спершу у францисканському ордені⁷⁷, а згодом в університетах і повсюди. Особливий інтерес становить швидке прийняття доктрини непорочного зачаття в августинському ордені. Ранні августинці, такі як Егідій Римський, Альберт Падуанський, Августин Тріумф з Анкони та Григорій Риминійський були переконаними макулістами⁷⁸. Однак у середині XIV сторіччя сталася помітна зміна поглядів, що почалася з таких богословів, як Йоган Гільталінген із Базеля, Генрих Фраймар і Тома Страсбургський, у XV–XVI століттях її продовжили Якоб Перес із Валенсії⁷⁹, Йоган де Пальтц⁸⁰ та Йоган фон Штаупіц⁸¹, які перейшли на іммакулістичну позицію. Отже, XIV століття було часом великих перемін у цьому питанні.

Розвиток цієї доктрини також увиразнив непевність у питанні авторитету, яка тоді запанувала всередині Церкви: у постанові 36-го засідання Базельського собору (вересень 1439 року) говорилося, що концепція непорочного зачаття – це «благочестива доктрина, у згоді з ученням церкви, католицькою вірою, здоровим глуздом і Святим Письмом»⁸². Однак у цьому питанні собор дуже розходився з папою, внаслідок чого це рішення не трактували як доктринально примусове. Проте ві-

* Від. лат. *macula* – пляма, ганьба, порок.

домо, що принаймні окремі богослови кінця XIV століття вважали це соборне рішення імперативним і апелювали до нього, захищаючи цю доктрину⁸³.

Сьогодні всі погоджуються, що Пізнє Середньовіччя було часом глибокого й повсюдного сум'яття в західному християнстві навколо «фіційного вчення церкви. Усі визнавали потребу в загальному порозумінні та погоджувалися, що не слід толерувати відхилення (щодо основ віри, виражених у Символі віри⁸⁴); водночас популярності зажила думка про те, що треба розрізняти ці фундаментальні вчення церкви і всього-на-всього *опінії* богословів, із приводу яких можна вести дебати й висувати заперечення в академічних контекстах. Ці «опінії» можна толерувати, позаяк вони не становлять загрози для єдності церкви. Проте на кінець XV сторіччя ставало дедалі очевиднішим те, що різниця між «достеменною вселенською доктриною» і «богословською опінією» стерлася, породивши глибоку непевність, до якої з цих двох категорій відносити щораз більшу групу широковідомих теологічних поглядів.

Запровадження нових методологій *via moderna*, а надто логіко-критичного методу, дало початок цілому потоку нових богословських ідей, які швидко поширювалися Північною Європою. Однак залишалося незрозумілим, який статус мали ці погляди. Були вони ідеями кількох мандрівних богословів чи їх слід було трактувати як вселенські істини? Розквіт доктринального плюралізму неминучий у добу плутанини, коли різниця між «опінією» і «вселенською істиною» дуже розмита. Можна навіть стверджувати, що Лютерів усебічний богословський протест проти тогочасної церкви був наслідком хибного ототожнення ним богословських опіній *via moderna* в питанні виправдання людства перед Богом (опіній, які, за його висновком, були пелагіанськими) з офіційним ученням церкви. Лютеру здавалося, що вся тогоденна церква потрапила в лабеті пелагіанства, а відтак невідкладно потребувала доктринальної реформації. Це судження базувалося на плутанні «опінії» з «догмою».

Непевність офіційного учення церкви з приводу багатьох питань у перші десятиріччя XVI століття особливо виразна у випад-

ку доктрини виправдання, яка наділяє певною вагою Лютерові побоювання. Пелагіанська суперечка була завершена постановами Карфагенського собору 418 року, що їх згодом прояснили ухвали Другого Оранжського собору (529 рік)⁸⁵. Між цією останньою датою та шостим засіданням Тридентського собору (1546 рік) – понад тисячолітній інтервал – церква не робила вагомих заяв стосовно доктрини виправдання. Ба більше, постанови Другого Оранжського собору не були доступними середньовічним богословам: від X сторіччя і до відкриття Тридентського собору факт проведення Другого Оранжського собору та зміст його ухвал, схоже, були невідомими⁸⁶. Тому богослови Середніх віків спиралися при розробці своїх доктрин виправдання на постанови Карфагенського собору, які виявилися неадекватними, щоб зняти той концептуальний тягар, який ліг на їхні плечі. В періоди кипучих інтелектуальних пошуків, як-от XIV–XV сторіччя, ортодоксальність будь-якого нового підходу до виправдання людства, наприклад підходу *via moderna*, доводилося з'ясовувати, апелюючи до Карфагенського собору, в часи якого термін «благодать» уживали в менш чіткому сенсі⁸⁷. Як наслідок, широка гама теологій виправдання, що всі вони відповідали стандартам легітимності Карфагенського собору, потрапила в загальний обіг. Якби ухвали Другого Оранжського собору були відомими, спектр таких теологій був би набагато обмеженішим.

Можна звернутися до двох прикладів, щоб проілюструвати тодішнє сум'яття. 1510 року група молодих італійських гуманістів, котрі дуже переймалися своїм особистим спасінням, вдалася до двох винятково різних способів діяти. Одна частина цієї групи, очолена Паоло Джустиніані, вважала, що самота надія для них забезпечити собі спасіння – чернече життя в умовах крайнього аскетизму й благочестя; інша, з Гаспаро Контарині на чолі, гадала, що можливо (або мало би бути можливим) здобути виправдання, залишившись у миру⁸⁸. Але який із цих шляхів відповідав ученню церкви? В періоди доктринального замішання однозначна відповідь на це питання не була миттєво самоочевидною. Обидві групи були переконані в правильності своєї позиції і дотримувалися способів життя, які відповідали їхнім переконанням.

Однаке ці переконання і пов'язані з ними способи життя були діаметрально протилежними. Ще один приклад подає Еразм Роттердамський у його суперечці з Мартином Лютером навколо питання свободи людської волі. У трактаті «Hyperaspistes» Еразм постає непоінформованим про жодне офіційне вчення церкви стосовно питання, що ж люди повинні робити, аби бути спасеними, – цей факт слід узяти до уваги, оцінюючи «католицькість» Еразмових поглядів на виправдання⁸⁹.

Плутанина з тим, що слід уважати офіційним ученням католицької церкви, а що – всього-на-всього богословською опінією, була такою, що на світанку XVI сторіччя побутувало величезне розмаїття поглядів на виправдання людства перед Богом. Виразники *via moderna* підтримували теологію виправдання, близьку, хоча насправді нетотожну пелагіанству, тоді як їхні колеги зі *schola Augustiniana moderna* виразно, а часом і войовничо, розвинули антипелагіанські теології виправдання. Для богословів *via antiqua*, котрі ще зберігали вплив у Пізньому Середньовіччі, формальною підставою виправдання була внутрішня реалізація сотвореного хисту до благодаті; для богословів *via moderna* та *schola Augustiniana moderna* формальною причиною виправдання було зовнішнє здійснення божественного прийняття. Не було згоди щодо причини упризначення людства або навколо пов'язаного з цим питання про природу людської і божественної ролей у виправданні. Коротше кажучи, наприкінці Середньовіччя існував на диво широкий спектр теологій виправдання, що охоплював майже всі можливі варіанти, не засуджені яко єретичні Карфагенським собором. За браком будь-якої авторитетної постанови, що визначила б, які з цих варіантів (або хоча б який обшар варіантів) можна вважати справді вселенськими, кожен богослов сам для себе приймав рішення у цій справі. За таких умов неминучим ставав доктринальний плюралізм, який сам себе підживлював.

Цей факт важливий із цілої низки причин. По-перше, можна продемонструвати, що Лютерів богословський прорив полягав у тому, що він обличив один специфічний варіант на цьому широкому спектрі теологій виправдання і пристав на інший ва-

ріант всередині цього самого спектру. Іншими словами, Лютерова початкова позиція 1513–1514 років та його подальша позиція (яку він сформулював десь 1515 року) – обидві були визнаними тогочасними богословськими опініями, котрі відповідали доктринальним стандартам легітимності того часу. Схоже, що Лютер сам цього не усвідомлював, явно вважаючи богословські опінії *via moderna* (які він відкине) офіційним ученням католицької церкви (яке він також відкине, мабуть, на ґрунті припущення, що воно повсюдно заразилося якою-небудь формою пелагіанства, як, наприклад, та, котру він закріпив у вченнях *via moderna*). Виникає резонне запитання: чому Лютер не знав про це? І чому, слід також задуматися, зміна його поглядів на виправдання мала призвести до доктринальної Реформації? (Якщо вони справді вели до Реформації: стосунок між *initia theologiae Lutheri** та *initia Reformationis*** нині ще далекий від прояснення.) Зрештою, «нові» погляди Лютера на виправдання були досі в межах дозволеного спектру тогочасних католицьких богословських опіній. Навіть якщо Лютер не усвідомлював цього факту, мали би бути інші богослови, які його усвідомлювали.

По-друге, Тридентський собор було скликано, аби означити католицьку позицію щодо виправдання на протиположності протестантських церков. Учасники собору виявили, що замість легітимізувати або означити *одну* специфічну теологію їм доводиться легітимізувати широкий спектр теологій виправдання. Фраза «тридентська доктрина виправдання» вводить у заблуд, адже не існує єдиної такої доктрини, натомість маємо справу з широко означеним спектром таких теологій (зверніть увагу на умисне використання множини). Тридентський собор був покликаний не розв'язати богословські диспути між *via antiqua* та *via moderna* або між томістами й скотистами, а провести чітку лінію розмежування між католицьким і протестантським ученнями. По суті справи, Тридентський собор був зобов'язаний визнати і схвалити доктринальний плюралізм Пізнього Середньовіччя.

* Зачатками Лютерової теології (лат.).

** Зачатками Реформації (лат.).

Хоча аналогічне доктринальне розмаїття і плутанину можна продемонструвати в інших сферах богослов'я, доктрина виправдання має особливе значення для нашого дослідження. Ми досі маємо всі підстави гадати, що богословська проблема, з якої почалася лютеранська Реформація, виникла саме навколо виправдання, а доктринальне розмаїття всередині пізньосередньовічної церкви щодо доктрини виправдання, якщо його поєднати з явною неспроможністю відрізнити вселенську догму від богословської опінії, стало тлом Лютерового реформаційного покликання. Хоча – це увиразниться далі в цьому розділі – неправильно змішувати Лютерові особисті богословські клопоти з клопотами Реформації загалом, дуже знаковий той факт, що інтелектуальні витоки лютеранської Реформації були пов'язані з доктринальним плюралізмом Пізнього Середньовіччя.

Коротко кажучи, якщо це справді так, то притаманною Пізньому Середньовіччю можна вважати подвійну кризу авторитету. По-перше, явний брак ясності щодо природи, розміщення та реалізації *богословського* авторитету в часи, коли стрімкий інтелектуальний розвиток викликав суттєве урізноманітнення богословських опіній і плутанину щодо чіткого статусу цих опіній. Погляди реформаторів попервах пролягали в одному широкому річищі з поглядами інших богословів того періоду, а тому вони не привертали особливої уваги, доки ситуація не досягла критичної точки, у якій необхідним стало насильне придушення їхніх поглядів. По-друге, церква, хай через свою неспроможність чи небажання, не вжила заходів для придушення поглядів реформаторів, коли це ще було реально можливим. Провінційні і єпархіальні синоди, започатковані Четвертим Латеранським собором як засіб примусового насаджувати ортодоксальність, не змогли продемонструвати достатній авторитет, коли він був найбільше потрібен.

Передвісники Реформації

Пошуки інтелектуальних витоків Реформації традиційно проводили під рубрикою «передвісники Реформації». Цю тенденцію започаткували праці Карла Гайнриха Ульмана, котрий ви-

ділив Йоана Пупера Гохського, Йоана Рухрата Везельського та Веселя Гансфорта як чільних «передвісників»⁹⁰. Ульманове розуміння природи Реформації зазнало неминучого й сильного впливу його лютеранських засновків. Пошуки таких «передвісників» насправді рідко увінчувалися успіхом⁹¹. Існувала, приміром, тенденція вважати Реформацію гомогенним явищем, за особливу прикмету якого править Лютерова доктрина виправдання. Відтак «передвісників Реформації» означували як середньовічних мислителів, у творчості яких заздалегідь проявився один або кілька центральних аспектів Лютерової теології виправдання⁹². Однак такий спосіб звужувати пошуки неприйнятний. Зокрема, можна висунути два заперечення проти нього. По-перше, чому це дослідження треба обмежувати Лютеровою *доктриною виправдання*? По-друге, чому ми повинні обмежувати дослідження Лютером? На сьогодні вже добре відомо, наскільки складним був стосунок між *initia theologiae Lutheri* та *initia Reformationis*, щоб уважати хибним ототожнення або навіть порівняння Лютерових особистих теологічних уподобань з уподобаннями лютеранської Реформації загалом⁹³. Не можна, крім того, пошуки інтелектуальних витоків Реформації обмежувати Лютером, коли безліч доказів, свідчить про те, що Цвінгліва реформація в Цюриху завдячувала своїми історичними й богословськими коренями зовсім іншим напрямкам думки.

Очевидно, що пошук «передвісників Реформації» завдячував своїм виникненням конфесійним і засадничо *полемічним*, а не науковим міркуванням. Аж ніяк не будучи вправлінням в інтелектуальній історії, питання про передвісників зародилося під тиском потреби продемонструвати, що «лютеранські» ідеї були або відродженням чинних єресей, або ж поверненням до незайманої чистоти автентичних напрямків у пізньосередньовічній теології. Перший підхід був наріжним каменем ранньої католицької критики Лютера, зокрема у Франції. Засуджуючи на початку XVI сторіччя ранні Лютерові богословські тези як єретичні або гетеродоксійні, Паризький університет спробував з'ясувати змістову спадковість між ранніми єресьми й ідеями, які в той час боронив Лютер. Тому його ідеї сприймалися не як оригінальні, а

радіше як відновлення давніх єресей. Скажімо, Лютер ставав гуситом за свою теологію каяття, вікліфітом за свою доктрину сповіді і маніхейцем за свою теологію благодаті й свободи волі⁹⁴. Згідно з Паризьким університетом, про «передвісників Реформації» можна говорити лише в тому сенсі, що Реформація означала повторну появу старих єресей: полемічного риторичного засобу *reductio ad haeresim** було достатньо, щоб установити єретичну духовну спадкоємність цього руху.

Апологети Лютера, зі свого боку, намагалися розкрити спадковість між Реформацією та *testes veritatis*** – автентичною християнською традицією, яка вижила в часи Середньовіччя, попри псування схоластики⁹⁵. Звинувачення, яке особливо зачіпало лютеранських реформаторів, – закиди щодо їхнього доктринального новаторства. А найпереконливіший спосіб протидіяти цьому звинуваченню – продемонструвати тяглість теології реформаторів із теологією святоотцівського періоду через посередництво *testes veritatis* Середньовіччя. Найвагомішим викладом цієї тяглості був трактат «*Ecclesiastica Historia secundum singulas centurias*»***, відоміший як просто «Магдебургські центурії» Флація Ілїрійського (Матвія Влаичича)⁹⁶. Базований на ранішій Флацієвій праці «*Catalogus testium veritatis*»****⁹⁷, трактат «Центурії» розвинув свій метод у складнішому напрямку. Якщо «*Catalogus*» передусім з'ясовував, хто ж виступав проти папських заяв і страждав унаслідок свого вчинку, то «Центурії» стали на інший шлях і акцентували позитивний критерій богословської спадковості між реформаторами і їхніми передвісниками, за що вороги Реформації нарекли його *pestilentissimum opus*****. Позаяк сучасні католицькі вчені найбільш одержимі критикою саме лютеранської Реформації, питання про попередників Реформації обговорюють винятково в стосунку до цієї церкви, а не

* Зведення до єресі (лат.).

** Свідками істини (лат.).

*** «Друга історія Церкви, поділена на сторіччя» (лат.).

**** «Перелік свідків істини» (лат.).

***** Найзгубнішим твором (лат.).

до реформатської. Католицька антиреформаційна полеміка фокусувалася на Лютерові, а не Цвінглі чи райнських реформаторах 1520-х років.

Однак історика такі полемічні засади або критерії поняття «передвісники Реформації» задовольнити не можуть, не зважаючи на те, трактують їх осудливо (тобто в руслі сприйняття лютеранської Реформації як відживлення старих ересей) чи схвально (лютеранська Реформація як відновлення *testes veritatis*). Найсумнішою тенденцією, пов'язаною водночас із національними і конфесійними нахилами дослідників у цій галузі, було розглядати питання про «передвісників Реформації» винятково в термінах німецької лютеранської Реформації. Питання про витоки чільних ідей реформатської церкви не можна вилучати з цього аналізу. Фактично можна стверджувати, що суворі обмеження тези про «передвісників» походять головню від полемічного засобу XVI сторіччя, який використовували в диспутах про «вселенськість» лютеранської Реформації. Сучасний науковець, якщо він не хоче наразитися на породжені цими засновками перешкоди має змогу модифікувати саме поняття або ж геть відкинути його. Полемічні мотиви, закладені в тезі про «передвісників» у її первісній формі, роблять її неслухною для цілей нашого дослідження. Проте далі стане зрозуміло, що це не заперечує і тим більше не спростовує базового уявлення про певну міру фундаментальної теологічної наступності між Реформацією і пізньосередньовічним періодом: це просто значить, що дану тезу попросту не можна вивчати на основі настільки сумнівних намірів XVI століття. Зокрема, сьогоdnішній дослідник не має права ігнорувати надзвичайно важливе питання про інтелектуальні витоки реформатської церкви, яким у більшості випадків нехтували на ґрунті полемічних намірів критики і захисники раннього лютеранства. Саме на підставі таких міркувань поняття «передвісників» слід переглянути й переформулювати.

Зв'язок, який рання література часто проводила між «середньовічними ересями» та «передвісниками Реформації», вимагає скрупульознішого вивчення. Сьогодні достеменно відомо, що термін «ересь» змінював своє значення в історії, ставлячи в скрутне становище тих, хто намагався відшукати його суть або

структуру. Їм не надто допомогла етимологія терміна⁹⁸: у нього з'являлися нові, прибрані асоціації, котрі – дарма що явно були пов'язані з його початковим значенням – охоплювали додаткові нюанси. Власне кажучи, використання терміна «єресь» у *богословському* сенсі слід обмежити тільки патристичним періодом. Термін широко використовували впродовж Середніх віків із відтінками значення, які віддаляли його середньовічний ужиток від його початкових асоціацій. Аргументи проти подальшого використання терміна «єресь» на позначення релігійних рухів Середньовіччя вперше висунув Герберт Грундман у 1935 році. Він доводив, що це поняття окреслювалося не так із богословської, як з інквізиторської перспективи⁹⁹. «Єресь» означувалася в категоріях викликів, які вона кидала авторитетові церкви під кутом зору тих, хто зазнавав цього виклику.

Отже, суто історичний підхід до поняття єресі в Середні віки змушує нас означувати ортодоксальність кризь призму папських настанов, а єресь – як ухил від цих настанов¹⁰⁰. Єресь дедалі більше ставала юридичним поняттям¹⁰¹. Якщо Святі Отці сприймали єресь як відхилення від католицької віри, правники XII–XIII сторіч домоглися переозначення цього поняття як відкидання церковного авторитету, зокрема авторитету папи. Згідно з твердженням Роберта Мура, розширення обсягу категорії єресі було важливим знаряддям соціального контролю¹⁰². Суттю середньовічного переозначення єресі було переміщення її смислу з відхилення від християнської ортодоксальності на виклик папській владі. Єресь стала засобом, за допомоги якого суспільства ставили свої внутрішні напруження і тертя на карб теоретичній релігійній категорії. Відтоді вона припинила існувати як богословське поняття, здобувши натомість правниче або соціологічне означення¹⁰³.

Тому жодного протиріччя не було в наполегливому твердженні Реформації, ніби багато людей, на яких середньовічна церква наклала тавро «єретиків», насправді були правовірними християнами. Так само не можна постулювати тяглість між, скажімо, Лютером і середньовічними «єретиками» як *prima facie** індика-

* На перший погляд (лат.).

тор гетеродоксальності самого Лютера саме на тому ґрунті, що в Середні віки поняття єресі вибудовувалося на соціологічний, а не богословський побит. Хай там як, а наше краще розуміння соціологічних вимірів середньовічних єресей порушує фундаментальну проблему для традиційної концепції «передвісника Реформації» через спільнотні виміри цього поняття. Як наголошував Грундман, єресь слід розуміти як *Lebensform*^{*}, а не як набір абстрактних ідей¹⁰⁴. Цим єресям бракувало «чіткої єретичної доктрини», яка виконувала б роль їхнього ядра і засобу відмежування себе від інших, отже, ці кордони були соціальними, а не ідейними.

Якщо прийняти таке розуміння середньовічних єресей, із якими неначебто була пов'язана Реформація, уявлення про те, що Лютер уважав себе послідовником окремих мислителів із попередніх поколінь стає проблематичним. У своїй суті середньовічні єресі стосувалися громад та інтелектуальних «рухів» (*Bewegungen*^{**}) у Грундмановому уточненому сенсі цього терміна, а не ізолюваних ідей окремих індивідів. Тому дискусії повинні перейматися тим, як Лютер та інші були пов'язані з історичним шлейфом наслідків таких рухів, і їх слід, наскільки це можливо, вести на основі історичних, а не конфесійних критеріїв. Нині вже немає якоїсь полемічної або апологетичної потреби демонструвати існування «передвісників» лютеранських або реформатських ідей; справжнє питання полягає в мірі наступності та природі розривів між цими ідеями й ідеями Пізнього Середньовіччя. Нині дедалі зрозуміліше: якщо «передвісники Реформації» таки існували, їх треба шукати не серед конкретних постатей пізньосередньовічної церкви, а в *тенденціях, які проявлялися в пізньосередньовічній церкві загалом*.

Німецька і швейцарська Реформації народилися в лоні методологічного й доктринального плюралізму Пізнього Середньовіччя, позаяк специфічно притаманні для Реформації в її різноманітних проявах ідеї постали у вихорі пізньосередньовічної

* Триб життя (нім.).

** Рух, бродіння (нім.).

релігійної думки. Розмаїття опіній щодо джерел і методів богословського мислення, плутанина з locus авторитету всередині церкви та інші згадані в цьому розділі чинники поєдналися і породили істотну богословську нестабільність у Північній Європі, яка пройшла майже непоміченою в Італії. У такому середовищі і постануть ідеї та методи, які сформуують інтелектуальні підвалини Реформації й занесуть схизму в цілісність європейської церкви. Це дослідження задумане саме як розвідка тяглостей і розривів між пізньосередньовічною думкою та думкою Реформації *загалом*, воно має на меті пролити світло на інтелектуальні витоки й характер цього руху, що справив такий велетенський вплив на формування новочасної Європи.

Розділ 2

Гуманізм і Реформація

Дедалі очевиднішим стає, що інтелектуальна обстановка початку XVI століття достатньо складна і не дозволяє спрощених узагальнень в питанні точного зв'язку між гуманізмом і схоластикою чи гуманізмом і Реформацією¹. Зокрема, схильність деякого зі старших науковців ототожнювати «гуманізм» з особистими інтересами, клопатами і поглядами Еразма Ротердамського тепер вважають хибною й оманливою. У цьому розділі йтиметься про зацікавлення і методи гуманістів, аби пролити світло на дуже важливий зв'язок між гуманізмом і Реформацією.

Гуманізм: проблема дефініції

Немає сумніву, що на початок XVI століття гуманізм був цілком сформованим міжнародним рухом, певним власної ідентичності. У докладному дослідженні розвитку групової ідентичності німецьких гуманістів в період 1450–1530 років Екхард Бернштайн указує на свідоме плекання почуття ідентичності й мести, майже сумірне з ідеєю релігійного покликання². Гуманісти вважали себе новим «мирським орденом», здатним трансформувати європейську культуру, й усвідомлювали важливість зміцнення соціальної та інтелектуальної єдності свого руху. Кілька стратегій постало саме з цією метою, як-от культивування латинських чи грецьких імен³, наголошення латини як *lingua franca* нової республіки листів, заснування товариств, піднесення поняття дружби і осуд тих, кого вважали опонентами цього руху (особливо богословів-схоластів). У такий спосіб гуманісти перетворили власний статус у західній культурі з ізгоїв на активних учас-

ників, своєю чергою, маргіналізуючи риторикою презирства тих, кому опонували.

Однак запровадження соціальної згуртованості передбачає певну кількість спільних цінностей та ідей. Отже, які спільні риси цього руху? Що об'єднує гуманістів у ширший рух, який переступає межі індивідуальних світоглядів і національні кордони? Щоб відповісти на це питання, мусимо простежити цей рух аж до його витоків в Італії і спробувати з'ясувати його особливості. У ХХ столітті здобули підтримку принаймні чотири погляди на характер і цілі гуманізму італійського Ренесансу⁴. Перший – погляд, спертий на твори Якоба Буркгардта, котрий уважав Ренесанс народженням новочасної свідомості: отож гуманістів можна трактувати оборонцями індивідуалізму, секулярності та моральної автономії, характерних для світогляду Просвітництва, спадкоємцем якого був Буркгардт⁵. Відповідно до другого погляду, задекларованого у творах Джузеппе Тофанніна, італійські гуманісти – виразники справжньої християнської культури перед щодалі більшим викликом з боку гетеродоксії і поганства (особливо у формі «цицеронізму», якому так симпатизували багато письменників-гуманістів)⁶. Третій погляд випливає з творів Ганса Барона, за яким флорентійські гуманісти – передусім виразники республіканізму, які вивчали класиків заради їхніх політичних і моральних ідей⁷. По-четверте, Пауль Оскар Кристелер запропонував проникливіший і детальніший погляд на гуманізм, за яким цей рух засадничо культурний та освітній, перейнятий головно красномовством і літературою і лише побічно зачеплений питаннями філософії й політики⁸. Насправді італійський Ренесанс – настільки різнобічне явище, що більшість узагальнень з приводу його природи тяжіють до редуccionізму. З міркувань, про які йтиметься далі, є вагомі підстави підтримати погляд Кристелера.

Згідно з Бароном, гуманізм до 1400 року залишався по суті середньовічним рухом. Вивільнення гуманізму від середньовічного контексту відбулося у Флоренції, головно завдяки впливові Леонардо Бруні. У цьому місті розвинулося нове чуття історичного місця і перспективи: республіканську Флоренцію вважали спадкоємицею класичної римської традиції. Нове пошанування

Цицерона, схоже, розвинулося більш-менш одночасно з цим чуттям і відображало поновлений інтерес до політичних ідей Римської республіки⁹. Але, як показали інші дослідники, для флорентійського гуманізму цього періоду більше характерна увага до риторики, аніж активний захист республіканських громадянських ідеалів¹⁰. І справді, гуманісти Кватроченто* вивчали Цицерона переважно як оратора, а не політичного мислителя.

Кристелерів погляд на гуманізм приваблює тим, що він принаймні пояснює грандіозне розмаїття світоглядів, властиве Ренесансові. Гуманісти не виробили послідовної позиції в суттєвих питаннях: скажімо, Буркгардт і Тофаннін можуть віднайти напрямки в ренесансній думці, які підтверджують їхні дуже різні підходи до розуміння цього руху. Ренесансові не був притаманний і якийсь єдиний філософський світогляд, що відрізняв би його від світогляду схоластики. Безсумнівно справедливо, що цей період засвідчив повсюдне й значуще відродження різних форм платонізму¹¹, однак факт і те, що багато гуманістів свідомо прийняли різні форми аристотелізму, не останньою чергою через його важливість у царинах етики й логіки¹². Справді, є підстави припустити, що злет схоластики в реформатській теології 1560-х років у кінцевому підсумку завдячує впливові падуанського ренесансного аристотелізму. Лекції Ермолао Барбари про «Нікомахову етику», які він читав у Падуанському університеті в 1474–1475 роках, ілюструють, наскільки Аристотелева етика приваблювала багатьох пізньоренесансних мислителів¹³. Так само «Нептадогма» Робера Гуле – по суті, вступ до навчальної програми Паризького університету в Пізньому Ренесансі – засвідчує важливість Аристотеля для науки логіки¹⁴. Але найдивніше те, що в Ренесансі була певна байдужість до таких речей: із опублікованих у цей період праць порівняно невелика кількість зачіпає філософські чи політичні дискусії, вони нерідко дилетантські; куди більше праць присвячено «гонитві за красномов-

* Кватроченто (від іт. Quattrocento, «чотириста», скорочення від mille quattrocento – «тисяча чотриста») – назва доби італійського мистецтва XV сторіччя як періоду Ранняго Ренесансу.

ством». Схоже, що гуманісти насамперед переймалися розвитком і вихваллянням письмового та усного красномовства¹⁵.

Цю думку можна проілюструвати інавгураційними виступами Бартоломео делла Фонте (1446–1513), другорядного гуманіста і професора поетики та риторики Флорентійського університету в передостанньому десятиріччі Кватроченто¹⁶. У своїй лекції «*Oratio in laudem oratoriae facultatis*»*, прочитаній у Флоренції 7 листопада 1481 року, – вступі до вивчення Цицеронових промов – делла Фонте доводить, що характерною особливістю людини, яка відрізняє її від тварин, є здатність висловлювати свої думки. Отже, риторика – це дисципліна, яка оприявнює особну й головну рису людства, підсилює відмінність між людиною та іншими створіннями, з одного боку, а з іншого – дозволяє культурнішим – а тому гуманнішим – людям, відрізнитися від своїх некультурних сусідів¹⁷. Те, що в цьому гуманістичному погляді криються поганські й християнські елементи, видно з твердження делла Фонте про те, що апостол Павло, Йоан Золотоустий, Єронім і Аврустин не просто надзвичайно благочестиві мужі, а й учені, котрі затьмарювали інших вишуканістю своєї мови і письма (*dicendi quoque ac scribendi elegantia praestiterunt*)¹⁸. Якщо делла Фонте типовий виразник цінностей цього руху, то гуманізм можна розуміти як культурну й освітню програму, сперту на письмове й усне красномовство, до якої, не зраджуючи своїх переконань, могли пристати люди будь-яких релігійних, політичних чи філософських переконань. Можливо, саме тому що гуманізм не містив якихось конкретних думок з усіх цих сфер, обмежуючись натомість гонитвою за красномовством, цей рух так глибоко проник в усі сфери італійського суспільства періоду Ренесансу.

Ще один момент, який слід завважити, – гадані суперечності між північноєвропейським та італійським гуманізмом. Хоча попереднє покоління істориків уважало за можливе вивести модель європейського гуманізму, у якій християнський гуманізм на північ від Альп протиставлений засадничо перелігійному і світському гуманізму в Італії, сучасна наука поставила таку модель під

* «Хвалебне слово ораторському дару» (лат.).

сумнів. Очевидно, що дехто з тогочасних північноєвропейських гуманістів визнавав розходження між своїми поглядами і поглядами окремих італійських гуманістів, але це лише підтверджує величезне розмаїття ренесансного гуманізму. Існуючи в Ренесансі пліч-о-пліч, і секулярне, і християнське претендували бути «гуманістичними».

Важливість Кристелерового означення гуманізму полягає в тому, що воно дозволяє нам розглядати гуманізм як цілісний рух із певними мінімальними характеристиками і водночас розуміти, що складне плетиво інтелектуальних інтересів гуманізму не дозволяє спрощено зводити його до якоїсь наскрізної філософії. Без усвідомлення розмаїтості цього руху, термін «гуманізм» може втратити сенс в інтелектуальній історії. За Ренесансу *humanista* був професійним викладачем *studia humanitatis*, і не слід піддаватися спокусі накинути новочасні секулярні нюанси цього терміна на його ренесансний відповідник. Надто багато сучасних дослідників підходять до зв'язку між гуманізмом і Реформацією з припущенням, ніби гуманісти були палаштовані *проти* християнства загалом і католицької церкви зокрема.

Хоча очевидно, що ренесансним гуманістам невластиві якісь особливі філософські чи ідеологічні позиції, маємо факт: вони майже без винятку були християнами і вважали, що діють у контексті церковного життя й думки. Схильність представників Просвітництва, досі помітна в певних колах, уважати гуманістів предтечами просвітницької критики релігії нині різко підважена. Просвітництво бачило в гуманістах пророків вільного людського духу, які намагалися вийти з вузького світу середньовічної релігії, майже так само як Реформація вважалася передусім боротьбою за право необмежено здійснювати особисте судження¹⁹. Можливо, найсерйозніший аргумент, який розхитує цей погляд на гуманізм, – одержимість декого з гуманістів магією і кабалою²⁰. Як показує інтерес (а то й одержимість окремих учених) до середньовічної легенди про Фауста²¹, багато гуманістів мали більше спільного з духом романтизму, аніж із тверезим раціоналізмом Просвітництва²². Мало того, книжки Піко делла Мірандоли²³, Лоренцо Валли²⁴ і Еразма Роттердамського²⁵ (називаю лише кілька найважливіших фігур,

пов'язаних із цим рухом) підкреслили радше тяглість гуманізму з середньовічною духовною традицією, ніж його передування раціоналізму. Гуманізм був важливим елементом у потоці пізньосередньовічного релігійного життя й думки, особливо значущим серед інтелектуальної еліти, і тому неминуче справляв надзвичайно сильний вплив на пізньосередньовічну набожність, релігію і богослов'я. Стрижневе питання, яким особливо переймаються історики, – характер і ступінь цього впливу.

Наступний момент, який слід зауважити, – космополітичний характер гуманізму. Хоч у Північній Європі XV сторіччя можна знайти різні рухи, що заслуговують називатися «протогуманістичними»²⁶, розвиток північноєвропейського гуманізму був заохочений і пронизаний ідеалами італійського Ренесансу, які ширилися в цьому регіоні²⁷. Ранні загравання з італійським гуманізмом в середині XIV століття при празькому дворі Карла IV вкладаються у цю схему, хоча зазвичай їх вважають лише окремим епізодом, який не мав впливу в регіоні. Більшість дослідників виводять початки німецького гуманізму з 1452 року – рік виходу «*Tractatus de speciositate puellulae*» Альбрехта фон Айба²⁸.

З'ясовано три основні шляхи проникнення ідей²⁹. Перший – потік людей між Північною Європою і ренесансною Італією. Північноєвропейські студенти могли навчатися в італійських університетах, а потім повертатися на впливові посади в університетах північних. Другий шлях – об'ємисте закордонне листування італійських гуманістів, загальний обсяг якого помалу оприявнюється в процесі каталогізації. Третій шлях – поширення рукописів і особливо друкованих книг. Хоча книгодрукування – німецький винахід, багато найважливіших друкарень кінця XV століття розташовувалися в північній Італії.

Дуже космополітичну атмосферу гуманізму найпромовистіше видно на прикладі Еразма, який уважав себе громадянином латиномовного світу³⁰ і до інших мов, крім латини, ставився з помітним презирством³¹. Те, що він на смертельній постелі раптом перейшов на рідну голландську, не мусить заступати той факт, що Еразм, на відміну від багатьох дуже націоналістично налаштованих гуманістів, уважав національні кордони й мови перешкодами

на шляху гуманістичних ідеалів загалом і поступу цивілізації зокрема³². Потужні національні обертони, пов'язані з місцевими гуманістичними колами, наприклад тими, що до них належав Цвінглі, дуже контрастували з колом Еразма, яке байдуже ставилося до місцевих культур і політичної кон'юнктури³³. Еразм зневажав націоналістичну пиху, відчутну в поемі швейцарського гуманіста Йоахима Вадіана, присвяченій Глареановим гексаметрам, які звеличували Швейцарію. У цій поемі він стверджував, що інтелектуальна мізерність Швейцарії вже в минулому завдяки зусиллям Глареана і Миконія; Аполонові музи зійшли на Альпи³⁴.

Характерні риси північноєвропейського гуманізму

Розглядаючи питання інтелектуальних витоків європейської Реформації, нам передусім ідеться про характерні ідеали, методи і засновки північноєвропейських гуманістів. Загалом кажучи, можна виділити три таких досить відмінних, хоча й пов'язаних між собою характеристики. Це літературна або культурна програма, спрямована на ідеал *bonae litterae**; релігійна програма, спрямована на ідеал *Christianismus renascens***; та політична програма, спрямована головно на встановлення миру в Європі.

Слід наголосити важливість спільного чуття ідентичності для розвитку північноєвропейського гуманізму. Екгард Бернштайн відзначив, що «поступове становлення гуманістів як самосвідомої освітньої й літературної еліти і головної інтелектуальної сили стало можливим не завдяки якійсь *magii Zeitgeist****, а було результатом свідомих і добре продуманих стратегій, курсів діяльності та професійних дій»³⁵. Як ренесансний гуманізм розвинув свою групову ідентичність – ця проблема ще й досі чекає на вичерпне дослідження³⁶; однак ясно, що чільну роль у консолідуванні гуманістського чуття самоідентичності відіграли това-

* Красного письменства (лат.).

** Відродження християнства (лат.).

*** Духу часу (нім.).

риства гуманістів. Спосіб, у який Римська академія – масштабне гуманістське братство – означувало себе, покликаючись на засадничо цicerонівські мовні й ідеологічні критерії, ілюструє шлях, яким гуманісти могли культивувати міцне чуття групової ідентичності і водночас відділяти себе від тих, кого вважали «чужими»³⁷. Частиною процесу кристалізації ідентичності було загострення конфлікту між гуманістами й іншими групами, особливо богословами-схоластами та філософами, очевидно на ґрунті переконання, що воно сприятиме єдності й відданості серед самих гуманістів³⁸. Поширення серед гуманістів сатиричних творів дискредитувало «темних людей», яких вони вважали опонентами, а також сприяло враженню, ніби гуманізм становить добру альтернативу тим рухам і людям, що їх він критикував³⁹.

Прикметно також, що Еразмів «*Enchiridion Militis Christiani*» плекав квазірелігійне розуміння ролі світського інтелектуала або читальника Біблії як у реформі церкви, так і в загальному управлінні її справами. Якщо Еразмову візію освіченого і добродішного мирянина розглядати на тлі дебатів про тогочасну монастирську реформу⁴⁰, стає зрозумілим, що його бачення оновлення церкви вимагає переосмислення як релігійного ордену, так і релігійного життя, і наділяє благочестивого освіченого мирянина особливим релігійним покликанням. Уявлення про гуманізм як «мирський орден» подибуємо у творах Конрада Муциана Руфа, чільної постаті ерфуртського кола гуманістів протягом перших двадцяти років XVI століття⁴¹.

Піднесення класичних студій – одна з найхарактерніших особливостей італійського Ренесансу, його вплив на північноєвропейських гуманістів, таких як Еразм, безсумнівний⁴². Слід, проте, визнати, що пильне вивчення античної літератури і філології зазвичай уважали не метою, а засобом оволодіти красномовством – і усним, і на папері. Негативне ставлення до просторічних говорів, притаманне багатьом гуманістам, наприклад Еразмові, відображало їхнє переконання, ніби *eloquentia** можна досягти лише за допомоги цicerонівської латини. Гуманістичний наго-

* Красномовство, пишномовність (лат.).

лос на важливості мови значиміший, ніж спершу може здатися. Поновлений інтерес до класичної теорії риторики і джерел на зразок «Другої аналітики» Аристотеля та Цицеронові «Топіки» був пов'язаний із наголосом на унікальних і конкретних елементах літератури й історії: неспростиму конкретність людської реальності всюди вважали слушнішою для історичного опису, ніж для логічного аналізу⁴³. Відтак Новий Заповіт читали не як основу інтелектуально всебічної і логічно послідовної богословської системи, а як запис раннього християнського досвіду, поданий у специфічній літературній та історичній формі.

Ті, хто вбачає початки новочасного історизму у ренесансному періоді мають на те всі резони⁴⁴. Ранньогуманістична увага до *тексту* Нового Заповіту, особливо помітна у випадку Валли, в кінцевому рахунку виражала переконання, що він може через відповідний літературний та історичний аналіз дати важливі моральні й доктринальні прозріння стосовно конкретної історичної ситуації тлумача. Хоча багато гуманістів вихваляли *eloquentia* Нового Заповіту, зокрема послання Павла, очевидно, що цей текст зазвичай уважали інтелектуально скромним джерелом, нездатним нести діалектичну ношу, покладену на нього богословською спекуляцією схоластів.

Апеляції до Нового Заповіту і Святих Отців⁴⁵ як джерел реформованої й оновленої церкви були закликом повернутися до джерел – *ad fontes*. Це знамените гасло слід розуміти правильно: Новий Заповіт і твори, скажімо, Вергілія чи Галена були відомі багато століть – новими були не так самі ці джерела, як метод і дух, із якими до них підходили. Коментарі та глоси треба було оминати, щоб напряду заглибитися у сам текст, незалежно від того чи це Юстиніанові «Пандекти», чи Новий Заповіт. Важливість цієї думки буде ще раз підкреслена в четвертому розділі. Про новий дух, у якому прочитували ці класичні джерела, не слід забувати. Вергілія читали з наміром наслідувати Енея, вирушаючи за море, подорожуючи в далекі землі (навіть чи треба додавати, що відкриття Америк наприкінці XV століття справило глибоке враження на тогочасну європейську свідомість)⁴⁶. Галена читали з наміром проводити експерименти, які підтвер-

дили і розширили б медичні й наукові знання. Новий Заповіт читали з наміром спізнати у вірі воскреслого Христа (*Christus renascens*) і повернути живий досвід ранньої церкви⁴⁷. Гасло *ad fontes** було чимось більшим, ніж просто заклик повернутися до античних джерел; це був заклик повернутися до найсуттєвіших реалій людського існування, як її виражали ці джерела. Нові літературні і філологічні прийоми давали змогу читальникові повертати і наново тлумачити свій досвід *ex fontibus***. Будучи не просто суто літературною чи культурною програмою, заклик *ad fontes* був також запрошенням шукати досвіду і значення, вбачаючи в класичних джерелах засоби для досягнення цієї мети. Літературні і філологічні прийоми дозволяли читачеві вирватися зі змістової ситуації цих творів і знайти щось глибинніше. У випадку реформаторів ці нові прийоми давали читачеві змогу вихопитися зі специфічної історичної ситуації текстів Нового Заповіту і чути крізь них не що інше, як Слово Боже.

Гуманістична літературна програма, втілена в гаслі *ad fontes*, була безпосередньо й очевидно пов'язана з богословськими турботами Реформації. І реформатори, і гуманісти воліли, щоб християнська доктрина ґрунтувалася радше *ex fontibus*, на основі Нового Заповіту і творів Святих Отців, аніж на середньовічних біблійних глосах, коментарях чи складному наборі засновків, які стояли за схоластичною теологією. Особливо на ранньому етапі Реформації існувало своєрідне «плідне непорозуміння» між гуманістами і реформаторами, причому гуманісти очевидно припускали, що реформатори по суті тримаються тієї самої програми, що й вони⁴⁸. Легко простежити, як виникло таке враження. І гуманісти, й реформатори мали серйозні побоювання щодо схоластичної теології. І ті, й ті воліли повернутися до Біблії, особливо до Нового Заповіту, як до джерела християнської доктрини. І ті, й ті високо цінували Святих Отців як самовидців живого характеру раннього християнства. Це вказувало, що обидва рухи мали певну спільну богословську програму, і багато хто в той

* До джерел (лат.).

** За першоджерелами, на першоджерелах, за допомогою першоджерел (лат.).

час припускав, що саме так і було. Якраз гуманісти, підтримавши Лютера в період 1518–1521 років, перетворили дрібну дискусію на богословському факультеті Вітенберзького університету на масштабну контрверзу, що охопила церкву й суспільство. По-первах суто локальна полеміка стала предметом дебатів для інтелектуалів усієї Європи завдяки космополітичній публічній агітації її очевидців-гуманістів. Хай там як, є факт, що зовнішня схожість між реформаторськими програмами гуманістів і ранніх євангелістів лише маскувала глибинні відмінності між ними.

Гуманісти, й реформатори вороже ставилися до схоластичного богослов'я⁴⁹. Гуманісти виступали проти схоластичного наголосу на абстрактних ідеях, відірваних від життєвого історичного контексту, який гуманістам видавався нездоровою одержимістю універсальними та релігійними істинами. Письменники-гуманісти воліли мати справу зі специфічними конкретними історичними ситуаціями. Мало того, убога латина і туманна термінологія, що її вживали схоласти у своїх діалектичних диспутах, були для гуманістичного руху мішенню безугавних глузувань. Гуманісти не бачили причин, чому питання етики чи богослов'я не можна висловлювати красномовними і простими словами. Для реформаторів, зокрема Лютера, схоластів слід було критикувати не за стиль чи бідний словник, а за богослов'я, для якого стиль і словник були малозначними засобами вираження. На кону стояло реформування доктрини, а не стилю чи лексики.

Так само й гуманісти вважали Святе Письмо, а надто Новий Заповіт, *fons et origo** християнства, цінуючи його за старовинність і літературну значущість. Для Еразма важливість Нового Заповіту полягала в тому, що він містив учення Ісуса – *lex Christi***, отож Новий Заповіт слід було вважати першочерговим інструментом релігійної освіти й виховання. Але це було лише одне з кількох таких джерел, і його не слід уважати самотнім авторитетним джерелом доктрини й етики. Для багатьох реформаторів, особливо Лютера, Письмо було єдиним засобом, че-

* Джерелом і початком (лат.).

** Закон Христа (лат.).

рез який можна було досягнути до Слова Божого. Гасло *sola scriptura** відтак тлумачили у винятковому сенсі, що сама тільки Біблія була єдиним джерелом християнської істини⁵⁰. Це, звісно, лишало відкритим питання щодо способу інтерпретації цього тексту й особливо ролі природи та совісті. Менше з тим, уважалося, що ці питання слід розв'язувати за допомогою Письма, а не на основі позабіблійних міркувань.

Нарешті, гуманісти цінували Отців Церкви як представників і виразників простої і збагненої форми християнства, автентичнішої, ніж зіпсута віра, яку видавали в Пізньому Середньовіччі за християнство. Авторитет Святих Отців спирався радше на їхню старовинність і красномовство, ніж на їхні богословські ідеї⁵¹. Реформатори цінували Святих Отців як тлумачів Письма, котрі доносили форми християнства, що відтоді були зіпсуті і викривлені сумнівними засновками й методами середньовічних богословів⁵². Лютер уважав Августина найвидатнішим серед Святих Отців за його богословські погляди. Гуманісти не виділяли Августина з таких міркувань: наприклад, для Еразма *summus theologus*** був Єронім⁵³.

Питання про те, на чому ґрунтувалася важливість письменників-патристів – на їхньому богослов'ї чи красномовстві і вченості, – дозволяло розрізняти гуманістів і реформаторів, хоча цей факт недооцінювали в гарячі дні початку Реформації. У наступних розділах ітиметься про значення літературних студій гуманістів і їхніх прийомів для джерел і методів богослов'я. А тепер звернімо увагу на взаємодію гуманізму з двома головними компонентами Реформації.

Гуманізм і витоки реформатської церкви

Останніми роками дедалі помітніша тенденція серед дослідників швейцарської Реформації вбачати політичні витоки реформатської церкви у так званому Першому цюрихському диспуті

* Тільки Письмо (лат.).

** Найважливішим богословом (лат.).

29 січня 1523 року⁵⁴. Принцип *sola scriptura* був запроваджений у Цюриху наприкінці осені 1520 року, внаслідок чого Біблія стала одинокою основою для публічного сповідування. Це викликало розбрат серед народу. Нападки Цвінглі 1522 року на принципи цілібату і заступництва святих, які кидали виклик авторитетові церкви на основі Святого Письма, спричинили помітний резонанс, на який цюрихська міська рада мусила зреагувати. На диспуті (міська рада, схоже, вважала його суто судовим слуханням, призначення якого – з'ясувати, чи дотримався Цвінглі попередньої ухвали цієї ради)⁵⁵ принцип *sola scriptura* був підтверджений, а законність проповідницької діяльності Цвінглі відновлена. Цей диспут став прообразом цілої низки аналогічних диспутів протягом 1523–1536 років, що зумовили особливості реформатської церкви⁵⁶.

Хоча, підкреслюю, диспут лише підтвердив попереднє рішення міської ради заохочувати проповідування винятково на основі Письма, його результат помітно вплинув на народження Реформації у Швейцарії та Південній Німеччині. Тут принцип *sola scriptura* швидко став нормою і відмітною ознакою євангелічного руху, який формувався в цьому регіоні⁵⁷. Цвінглі перетворив академічну дискусію на прецедент публічного рішення і, як покажуть далі події, на потужну зброю реформації.

Можна доводити, що міська рада насправді ствердила власну позицію (позаяк рада, а не саме Письмо, мала виступати арбітром у питаннях, чи щось формально не суперечить Письму), але повсюдно вважали, що її рішення заклало богословське підґрунтя для реформатської церкви і слугувало критерієм демаркації між євангелічною і католицькою формами християнства, або ж, говорячи мовою реформатської традиції, між реформованою і нереформованою формами.

Однак наше обговорення стосується насамперед інтелектуальних витоків реформатської церкви, а не засобів, завдяки яким її богословську програму легітимізували і пропагували. Іншими словами, нам ідеться про те, як мислителі ранньої реформатської церкви дійшли до своїх характерних ідей, а не про те, якими політичними засобами ці ідеї були інституціоналізовані й пошире-

ні. Тому треба розглянути біографічне тло її чільних постатей і спробувати оцінити вплив гуманізму на їхнє інтелектуальне становлення.

Корені реформатської церкви нерозривно переплетені з постанням виразно швейцарської групи гуманістів. Їм була притаманна така візія майбутнього церкви, у якій під реформою найперше розумілася реформація життя і морального ладу⁵⁸. Реформу доктрини не вважали необхідною чи важливою; головними питаннями були вдихнути нове життя у церкву і перелаштувати її структури та мораль відповідно до зразків, заданих у Новому Заповіті. Це візія реформи, яку можна побачити в ранніх проповідях Цвінглі в Цюриху 1519 року.

Нині відомо, що друге десятиліття XVI століття стало свідком виникнення окремої швейцарської форми гуманізму, яку можна протиставити космополітизмові Еразма⁵⁹. Зусилля Вадіана у Відні, Глареана у Парижі, Миконія і Ксилотека в Люцерні та Цвінглі в Айнзіндельні в цей період полягали не у створенні космополітичної республіки листів, а найперше у формуванні літературної і культурної ідентичності швейцарської нації в часи політичної непевності⁶⁰. Особливу роль для цього кола швейцарських гуманістів відіграв Віденський університет⁶¹. Завдяки університетським реформам Гайнриха фон Лангенштайна 1386 року Відень став осередком *via moderna*. Кар'єра Ніколаса Кампфа зі Страсбурга (бл. 1415–1497) може слугувати прекрасною ілюстрацією складності інтелектуальних течій у Віденському університеті XV сторіччя. Загалом історики погоджуються: час, проведений Кампфом у Відні (1437–1439), передувє піднесенню гуманізму в університеті (який традиційно датують приблизно 1450 роком⁶²). Наприкінці XV століття конфронтація між гуманізмом і схоластикою, така характерна для багатьох пізньосередньовічних університетів, стала головним питанням і у Відні.

Приїзд Конрада Цельтиса в останні роки століття ще посилив цю конфронтацію. Як наслідок, Відень дедалі частіше вважали центром гуманістичних студій⁶³. У перші двадцять років XVI століття Віденський університет був найпопулярнішим у Східній Європі⁶⁴. Приїзд Цвінглі 1498 року на навчання до Від-

ня збігся з перебуванням там Цельтиса: про тогочасні інтереси й турботи Цвінглі⁶⁵ відомо мало, але дуже важливо, що він був зближений із гуманістичним колом, яке мало міцні зв'язки з університетом⁶⁶. Однією з чільних фігур цього кола був Йоахим Вадіан, який брав дуже активну участь в університетському житті Відня 1501–1518 років⁶⁷.

Головні особливості швейцарського гуманізму в перші два десятиріччя XVI століття загалом відповідали ознакам північноєвропейському гуманізму⁶⁸, хоча мали виразні націоналістичні обертони, що відображали дедалі більше переконання в потребі витворити осібну національну ідентичність наперекір політичним потрясінням, які дестабілізували тоді цей регіон. Географічне розташування Швейцарії сприяло контактам з італійськими і північноєвропейськими інтелектуальними рухами, і ці контакти зміцнювала мода серед швейцарських студентів, особливо в останнє десятиліття XV століття, їхати навчатися за кордон. У головних швейцарських містах виникали друкарні (такі як Фробена, братів Амербахів і Кратандера в Базелі, Фрошауера в Цюриху), які сприяли встановленню в цьому регіоні *respublica litteraria*⁶⁹. Та сама візія *Christianismus renascens*, що так захоплювала північноєвропейських гуманістів, була важливим аспектом швейцарського руху⁷⁰.

Першим великим релігійним твором Вадіана були коментарі до Дій апостолів, у яких він порівнював життєву снагу ранньої церкви з занепадом церкви тогочасної, а також торував новий шлях у літературному аналізі, використовуючи класичні географічні джерела (такі як ульмське видання Птолемея своєї «*Geographia*») при розборі тексту⁷¹. Яскравий політичний характер швейцарського гуманістичного руху особливо видно з того, як у народі ширилося невдоволення роллю, яку накинули Швейцарії під час французько-італійської війни її сильніші сусіди. Твори Цвінглі ранньогларуського періоду** виказують його

* Республіки листів (лат.).

** Від назви німецькомовного кантона і міста на сході Швейцарії – Гларус (нім. Glarus).

вороже ставлення до цієї війни⁷², йому вторують описи її жорстокостей гуманістами⁷³. Одна з найважливіших і найхарактерніших особливостей швейцарського гуманізму під час критичного періоду 1516–1519 років – зростання інтересу до пацифізму і становлення осібної швейцарської національної ідентичності, що виразно помітно в діалозі Миконія під промовистою назвою «Philirenus» (1519)⁷⁴.

Зростання інтересу швейцарських студентів до гуманізму докладно описав Ганс Трюмпі в дослідженні про університети, що їх відвідували студенти з Гларуса впродовж 1475–1520 років⁷⁵. До 1507 року тамтешні студенти воліли навчатися в німецьких університетах, таких як Фрайбургський і Гайдельберзький⁷⁶. У період розквіту швейцарського гуманізму (зазвичай називають 1507–1521 роки) зміна очевидна: з 28 студентів, долі яких дослідив Трюмпі, 25 осіб відвідували університети, які вважалися центрами гуманізму. Четверо студіювали у Відні, дванадцятьоро в Базелі, центрі гуманістичного гуртка, до якого входили Гайнрих Велфлі (Лупул), Мельхіор Вольмар, Якоб Фулоній (Валкер), Валерій Ансельм, Міхаел Рубел (Ротлі) і Томас Вітенбах, котрі здобули міжнародний авторитет серед гуманістів, зокрема в очах Еразма Роттердамського⁷⁷. Восьмеро навчалися у Глареановій академії в Парижі, що мала на меті пропагувати гуманістичні ідеали⁷⁸. (Травми 1520-х років, коли турки стояли біля воріт Відня, поклавши край діяльності місцевого університету, а в Базелі почалися політичні заворушення, які зменшили там кількість студентів від 60 у 1521 році до одного у 1528-му і жодного у 1529-му, у ті гарячі дні ніхто навіть не передбачав.) Кількість студентів із кантону Гларус дуже промовиста і свідчить про чималий інтерес швейцарських студентів до гуманістичної освіти в перші двадцять років XVI століття. Цей інтерес очевидно поділяв Ульріх Цвінглі, пастор у Гларусі протягом 1506–1516 років і колишній студент Віденського (1498–1502) та Базельського (1502–1506) університетів.

Стосунки Цвінглі з Еразмом і Лютером важко оцінити на основі відкритих посилань у його друкованих творах, які він писав обережно, щоб мінімізувати свої інтелектуальні борги перед

ними з внутрішньополітичних міркувань⁷⁹. Хай там як, вплив обох цих мислителів, особливо Еразма, а також гуманістичних редакційних і текстуальних починань, на розвиток його думки цілком очевидний. Цвінглі перейняв гуманістичний принцип, що історичне й текстологічне дослідження – подібне до того, яке здійснив Валла, продемонструвавши фальшивість «Костянтинового дару», – слід без обмежень застосовувати до церковних джерел і традицій. Тому він заявив, що традиція celibату церковників геть спотворена⁸⁰, і здійснив критичну історичну розвідку, яка довела, що швейцарські конгрегації час від часу зверталися й отримували право для своїх священників одружуватися⁸¹. Його дослідження місцевих літургійних практик так само показали, що колись у різні часи населенню Гларуса дозволено було причащатися під двома видами – Тілом і Кров'ю⁸². Тут ми бачимо, як засадничо нейтральний інструмент гуманістів (історична розвідка) діє ніби зброя реформатора. Історія стала на службу полеміці.

Однак вплив гуманізму на Цвінглі жодною мірою не зводиться до історичного чи текстуального дослідження. В особистій бібліотеці Цвінглі було чимало творів і Еразма, і Лютера. Якщо у книжках Еразма багато коментарів на берегах, зроблених, очевидно, на ранньому етапі, то тексти Лютера, схоже, використовувалися порівняно рідко або ж принаймні не заслужили берегових коментарів – явного свідчення скрупульозного читання тексту⁸³. Цвінглі вперше приїхав до Базеля для зустрічі з Еразмом 1516 року, невдовзі після видання у друкарні Фробена Еразмового «*Novum Instrumentum*». Його лист до видатного гуманіста від 29 квітня 1516 року, незабаром після цієї поїздки, чітко показує, наскільки його захопила реформаторська програма, побудована на культурних і освітніх ідеалах гуманістів⁸⁴. Навіть більше, в листах того десятиріччя він часто згадує про намір повернутися до Базеля. Хоча Цвінглі студіював грецьку мову 1513 року з явним задумом вивчати Святе Письмо, цей намір він здійснив за допомоги Еразмового «*Novum Instrumentum*», виданого 1516 року⁸⁵. З коментарів Цвінглі про неточності в тексті Вульгати очевидно, що він розумів богословські імплікації нової філології священних текстів⁸⁶. Булінгер, наприклад, розповідає, що Цвінглі міг

тримати в пам'яті цілий грецький Новий Заповіт, коли служив священиком в Айнзіндельні⁸⁷. Дехто доводив, що існує різка відмінність у тому, як Еразм і Цвінглі розглядали й засвоювали біблійну науку в айнзіндельнські роки (1516–1518)⁸⁸, але докази на користь цього припущення зовсім не переконують. Цвінглі явно йшов слідом за Еразмом у багатьох важливих питаннях, зокрема щодо тлумачення Біблії, «духовного» (іншими словами, внутрішнього) розуміння релігії та концепції *imitatio Christi*⁸⁹. Цвінглі, справді, часто наголошував важливість Еразмових філологічних прийомів для своєї тлумачної роботи. Існують усі підстави вважати, що Цвінглі, почавши свою службу в Цюриху 1 січня 1519 року, був на той момент еразмівцем, хоча його політичні переконання відображали радше вузький швейцарський гуманізм, аніж космополітичний гуманізм, що його сповідував Еразм.

Важлива річ для встановлення походження релігійних ідей Цвінглі – його сотеріологія: якщо для Лютера питання, як можна заслужити Божу ласку, вело до сильної особистої зануреності в доктрину виправдання, думки Цвінглі були зайняті передусім реформою і відживленням церкви, іншими словами, гуманістичною візією *Christianismus renascens*. Цвінглі не вважав доктрину виправдання центральним елементом учення і прийняв одну з форм моралізму, явно близьку до Еразмової *philosophia Christi*⁸⁹. Програма реформ, сформульована Цвінглі, спершу збігалася з програмою кола швейцарських гуманістів, до якого він належав. Перші відхилення можна датувати десь 1520 роком, після того як Цвінглі приїхав до Цюриха і посів свою реформатську катедру⁹⁰. Ця зміна в поглядах сталася завдяки дедалі більшому усвідомленню, що його церковній катедрі бракує впливу. Доти Цвінглі, здається, був переконаний, що його гуманістична програма проповідування дає бажаний результат. У листі до Миконія від 31 грудня 1519 року Цвінглі тішиться успіхом своєї програми, яка вже захопила понад дві тисячі «більш-менш просвічених» людей⁹¹. Шість місяців потому Цвінглі визнав, що помилявся у сво-

* Наслідкування Христа (лат.).

** Філософії Христа (лат.).

їх початкових сподіваннях. Із листа від 24 липня 1520 року випливає, що він розчарувався в гуманістичній освітній програмі, яку втілювала Еразмова *philosophia Christi*. Схоже, він зрозумів, що реформаторську борню, у яку він втягнувся, можна виграти радше з божою поміччю, ніж із педагогічними ідеями Квінтіліана⁹². Хай там як, відтоді богослов'я Цвінглі становить суміш гуманістичних і реформатських елементів⁹³. У цьому потенційно хисткому сплаві ідей гуманістичні погляди сусідили з дедалі більшим наголосом на пріоритеті божественної дії для моральних помислів і перетворення, а також правильному тлумаченні Святого Письма через божественне осяяння.

Суперечливий вплив Еразма на пізнішу релігійну думку Цвінглі найкраще видно з «*Commentarius de vera et falsa religione*»* останнього, що вийшов у друкарні Фрошауера в березні 1525 року⁹⁴. В листі до Вадіана 28 травня того самого року Цвінглі писав, що Еразм уважає його твір неоригінальним, похідним від власних Еразмових поглядів⁹⁵. Подібність одразу видно у присвяті французькому королеві Франциску I (цікавий вибір, між іншим, який свідчить, що Цвінглі знав про зміни в релігійній ситуації в тій країні), де висміюються сорбонські богослови⁹⁶. Твір відкривається означенням *religio*, явно гуманістичним за походженням, його напряму взято з Цицерона: «*omnia, quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo*»⁹⁷. Так само, як Цицерон, він стверджує, що існування Бога можна легко довести засобами людського розуму: «*deum... esse, vulgo consensum est apud omnes gentes*»**⁹⁸. Цвінглі розвиває цю ідею аж до пункту, де вона наближається до принципу *logos spermatikos**** апологетів другого століття****, впливи

* «Коментар про істинну та хибну релігію» (лат.).

** Із буттям Бога повсюдно погоджуються всі народи (лат.).

*** «Сім'яного логосу», «зачаткового Слова» (лат.).

**** Апологети – християнські письменники II сторіччя н. е., які шляхом раціональних міркувань захищали християнське віровчення від критики поганських авторів. Одним із найвидатніших представників цього напрямку був св. Юстин Мученик (бл. 100 – бл. 165 рр. н. е.). У своїй «Першій апології» він доводив, що сліди християнської істини можна знайти у великих нехристиянських письмен-

яких помітні в «Enchiridion» Еразма: оскільки Бог суть істина, сліди (*semina**) божественного можна знайти в природі і в людині, а отже, їх може побачити кожен. Менше з тим, зрозуміло, що звернення Цвінглі до Святого Письма свідчить, що він вважав, що ці *imagines divini et vestigia*** не можуть правити за основу якогось надійного знання про Бога, зачим розвивав позицію, яку розширить і поглибить Кальвін у перших розділах «Institutio» 1559 року (див. нижче).

Можливо, найпромовистіша близькість з Еразмом полягає в «спіритуалізмі» Цвінглі, іншими словами, у його наголосі на внутрішньому характері релігії. Релігія розглядається передусім із внутрішніх позицій, а не через зовнішні релігійні обряди чи церковні структури. Наголос, який і гуманіст, і реформатор робили на внутрішньому вимірі релігії (очевидний із твердження Цвінглі, що «християнська релігія – це ніщо інше, як тверде уповання на Бога через Ісуса Христа і праведне життя за прикладом Христа»⁹⁹), засвідчує їхній невеликий інтерес до церковної структури і церемоній. Це безперечно справедливо щодо Еразма, який часто вважав такі речі *adiaphora****, але Цвінглі мав цілком ясні погляди, особливо на церковні таїнства, до яких ставився безкомпромісно. Хоча погляди Еразма і Цвінглі у цьому пункті подібні, цю схожість не слід перебільшувати, так само як не слід оминати її критичну важливість¹⁰⁰.

Поруч із цією схожістю з Еразмом у «Commentarius» є й очевидні розходження з ним. Найважливіше з них – Цвінгліва критика Еразмової концепції *liberum arbitrium***** (яка, що прикметно, з'явилася кількома місяцями раніше Лютерових і відоміших,

ників. Його доктрина *logos spermatikos* дозволяла стверджувати, що Бог підготував шлях для Свого остаточного об'явлення в Ісусі Христі за допомоги натяків на цю істину в класичній філософії. Юстин був одним із перших богословів, хто намагався поєднати добру звістку Євангелія зі світоглядом старогрецьких філософів.

* Сім'я, зародки (лат.).

** Божественні образи та сліди (лат.).

*** Адіафора; непринципові, малозначущі питання (гр.).

**** Свободи волі (лат.).

і гостріших нападок на Еразмове *de libero arbitrio*)¹⁰¹. Глибоко песимістичний погляд на людську природу, що його тепер засвоїв Цвінглі, різко контрастував із його ранішими поглядами, так само з поглядами Еразма. З цією песимістичною ідеологічною антропологією пов'язана дедалі жорсткіша доктрина провидіння, оприявлена у проповіді «*De providentia Dei*»*, згідно з якою долю людини визначає божественний передсуд, а не свободна людська воля¹⁰². Цікаво, що Цвінглі підтримував свою теологію, постійно покликаючись на Сенеку, а не на св. Павла¹⁰³, чим спонукав не одного коментатора припустити, що його думка була радше стоїчною, ніж християнською, а відтак і вказував на гуманістичні впливи в дещо несподіваному місці його теології.

Другий момент, у якому «*Commentarius*» розходиться з Еразмом, стосується скептичного ставлення Цвінглі до засобів, за допомоги яких гуманісти пропонували реформувати церкву. Візія «*Christianismus renascens*» вимагала для своєї реалізації більшого, ніж напівзаходи, і Цвінглі переконливо доводив, що пропонувані гуманістами заходи неспроможні досягти проголошеної мети¹⁰⁴. Гуманістична візія реформи людської природи і церкви через програму освіти тепер здавалася Цвінглі нереалістичною. Божественне переіначення вірянина і церкви, де Бог, а не люди, був би головним дівцем перетворень – ось що насправді було потрібно. Дедалі більший радикалізм Цвінглі привів до того, що дехто з його колишніх колег-гуманістів почав уважати його релігійним фанатиком.

Інший чільний реформатський богослов, про якого йтиме мова, – Мартин Буцер; масштаби його впливу на розвиток і лютеранського, і реформатського богослов'я тільки тепер почали розуміти. Корені Буцерової теології безперечно слід виводити з гуманізму¹⁰⁵. Навчання в гуманістичній школі у Шлетшадті, ретельне вивчення праць Еразма¹⁰⁶ і листування з чільними гуманістами (як-от Беатієм Ренанієм)¹⁰⁷ свідчить про його давню прихильність до гуманізму. 1518 року Буцер був присутній на Гайдельберзькому диспуті, слухав, як Лютер виголошував свої знамениті тези і

* «Про провидіння Боже» (лат.).

за кілька днів написав Беатію Ренанію про свої враження від Лютера та його значення¹⁰⁸. Цей лист дуже важливий, бо він демонструє, наскільки хибно Буцер розумів Лютерові богословські ідеї, дивлячись на його реформаційну програму крізь Еразмові окуляри. Для Буцера Лютер лише прямо висловив те, на що вже натякнув Еразм. Напевне, Буцер уважав, що Лютер відрізняється від Еразма тільки прямою, з якою висловлює свої погляди. У цьому листі Буцер оминає або згладжує Лютерові погляди, коли вони розходяться з Еразмовими; решту Лютерових тез він інтерпретує з еразмівського погляду¹⁰⁹. Інакше кажучи, він ніби «плідно недорозуміє» Лютера, як і багато інших сучасників. Справді, навіть коли Буцер публічно став на бік реформатора, ця відданість була передусім особистою справою, до якої привела індивідуальність Лютера і його програма реформ, а не якісь релігійні ідеї, що за ними стояли. Як часто вказують, Буцер у 1520-х роках залишався у своїй теології еразмівцем, попри дедалі більше відчуження між Буцером і Еразмом упродовж цього періоду¹¹⁰.

Вплив Еразма на Буцера найпомітніший у його моралізмі. Скажімо, Буцер слідом за Еразмом підкреслює тропологічний смисл Святого Письма, тобто робить наголос на етичному прикладенні біблійного тексту до конкретної історичної ситуації читальника¹¹¹. Старий і Новий Заповіти *idem in substantia**, і обидва можна назвати *lex***. Для Буцера, як і для Еразма, Святе Письмо доносить *lex Christi*, що його розуміли як етичний педагогічний принцип: «*Nam et sacra doctrina proprie moralis est, ars nimirum rede et ordine vivendi*»¹¹². Очевидні труднощі в узгодженні подібних поглядів із Лютеровою доктриною виправдання (яка, здавалося гуманістам, руйнувала засади моралі) змусили Буцера радикально трансформувати цю доктрину, в результаті чого постала наскрізь етична концепція виправдання, що стала прообразом аналогічної концепції в пізнішому пієтизмі¹¹³. Це надзвичайно важливий момент з кількох причин. По-перше, він свідчить, що Буцер не зрозумів Лютерову теологію виправдання

* Посутньо тотожні (лат.).

** Законом (лат.).

і не поставився до неї доброзичливо. Витоки Буцерової теології слід шукати не в доктрині виправдання і не в ламентативній з приводу становища упалою людства согат Део, дуже помітній у ранніх богословських роздумах Лютера. По-друге, Буцерові ідеї були і, схоже, залишилися передусім етичними, його підтримка Лютера вочевидь відображала «плідне недорозуміння» у ставленні до реформатора багатьох гуманістів протягом 1517–1521 років. Корені реформаційного богослов'я Буцера треба шукати у складному плетиві гуманістичних етичних, духовних і політичних очікувань, які пронизували інтелектуальне життя Південної Німеччини, прирайнських земель і Швейцарії у першій чверті XVI століття і відіграли таку важливу роль у становленні реформатської церкви.

Найважливіший богослов реформатської церкви, звісно, Жан Кальвін. Проте Кальвін належав до другого покоління реформаторів, яке було значливим не для зародження, а для консолідації і пізнішого поширення реформаційного руху впродовж 1536–1564 років. Наприклад, «*Institutio*» 1536 року явно побудоване на зразок Лютерових катехізисів, за змістом і стилем засадничо педагогічне, перейняте освітою і повчанням читальника. Прикметно, що термін «*Institutio*»^{*} читачі у XVI столітті ймовірно сприймали як щось подібне до «освіти», «вчиття» чи навіть «букваря» – Еразмове «*Institutio principis Christiani*»^{**} (1516) закріпило це значення як нормативне («*Institution du Prince*»^{***} Гійома Бюде також дотримувалося цього взірця). Отже, Кальвінові, попри його важливість для історії й думки Реформації, належить не першорядна роль при обговоренні інтелектуальних витоків Реформації. Є підстави припустити, що еволюція Кальвіна від гуманіста до реформатора пролягала тими самими стежками, що й в інших (наприклад, Цвінглі) з тією тільки важливою різницею, що час і природа Кальвінового «навернення» оповиті для науковців таємницею¹¹⁴. Наскільки можна судити, молодий Кальвін був гуманіс-

^{*} Напучування (лат.).

^{**} «Виховання християнського владаря» (лат.).

^{***} «Виховання владаря» (фр.).

том, добре знав схоластичне богослов'я, але, подібно до Еразма, не відчував до нього ентузіазму. Перша його друкована праця, коментар до трактату Сенеки «De dementia»*, на загальну думку, цілком гуманістична за характером¹¹⁵.

Хоча в цьому тексті немає якихось важливих свідчень того, як саме розвивалася його думка, він демонструє, що Кальвін уже володів літературними й текстуальними екзегетичними прийомами, які пізніше з таким успіхом застосує до тексту Святого Письма. Так само як коментар до Сенеки мав на меті усунути всі перешкоди (як-то сучасні алюзії чи мовні фігури), які не давали читальникові безпосередньо зануритися в думки цього риторика і політика, Кальвін пізніше намагатиметься дати читачеві можливість поринути безпосередньо у світ Нового Заповіту. У цей момент (1532) ми бачимо, що Кальвін переходить від правничих студій до студій *bonae litterae*¹¹⁶, але це не значить, що він обов'язково має стати реформатором.

Можна також довести, що Кальвінове розуміння мови богослов'я виразно гуманістичне. Одна з найхарактерніших особливостей Кальвінового богословського методу – його доктрина «пристосування», тобто уявлення про те, що Бог відкриває себе через об'явлення у формах, пристосованих до реальних пізнавальних можливостей людей. Бог, як часто наголошував Кальвін, пристосував форми Свого об'явлення до кволих здібностей людства¹¹⁷. Ця ідея була не нова, приклади її можна віднайти у світських текстах класичного періоду з риторики, творах юдейської філософії, писаннях грецьких Святих Отців¹¹⁸. Хай там як, ця ідея відігравала особливо важливу роль у риторичних і герменевтичних творах Еразма Роттердамського¹¹⁹. З погляду Еразма, одна з найфундаментальніших засад риторики – це те, що низьке нездатне піднятися до високого; щоб спілкуватися або переконувати, високе має спуститися до низького. Еразм додає втілення цього принципу у призначенні Нового Заповіту як *omnia omnibus***, яке він вивів із готовності Павла стати «всім для

* «Про милосердя» (лат.).

** Все для всіх (лат.).

всіх»*, щоб звеличувати й доносити радісну звістку євангелія¹²⁰. З погляду Еразма, цей загальний принцип пристосування найкраще видно у християнській доктрині воплощення: тобто Бог увійшов в історію людства у подобі людини в особі Ісуса Христа, щоб бути зрозумілим людям. Кальвінова засаднича доктрина містить усі головні особливості Еразмового підходу, які він уважав справжнім християнським підходом до риторики (тобто теорії мови) і які він сподівався використовувати в богослов'ї, не викликаючи при цьому заперечень.

Найважливіший із недавніх унесків до дискусії про перехід Кальвіна від загальногуманістичних до специфічно євангелічних позицій зробив Александр Ганочі. Він довів, що документальні джерела аж до 1539 року просто не підтверджують ідею «раптового навернення» (*subita conversio*), про яку говорить набагато пізніша (1557 рік) напіваавтобіграфічна передмова до «Коментарів до піснеспівів»¹²¹. Мало того, саме використання терміна «навернення» викликає сумнів, адже покайний аспект цього поняття, як його зазвичай розуміють сьогодні, явно відсутній у більшості тогочасних трактувань цієї ідеї. Вони радше фокусувалися на зміні інституційної лояльності і пов'язаності, ніж на особистому досвіді цього акту¹²². Хоч якось переконливо можна сказати тільки те, що в 1530-х роках відбувалося поступове розгортання Кальвінового «реформаторського покликання» (*vocation reformatrice*), в ході якого Кальвін поступово переходив від позицій, що їх спершу характеризував фабристський гуманізм, до позицій відверто євангелічних. На жаль, немає свідчень про якийсь прямий зв'язок між Кальвіном і реформаторським гуманізмом Лефевра Етапльського¹²³, отож ця думка залишається гіпотезою. Хай там як, заваживши ненадійність тогочасних джерел, Ганочі підкреслив не

* Мається на увазі 1 Кор. 9:22: «Для всіх я був усе, щоб спасти бодай деяких». Тут і далі цитати з Біблії у перекладі Івана Огієнка.

** Від Faber – латинізованого імені авторитетного французького богослова, математика і перекладача Біблії французькою мовою Жака Лефевра з Етапля (бл. 1450–1536). Навколо ідей Лефевра сформувалася школа логіки, яку називали «фабристами». Пізніше він вступив у конфлікт із Сорбонною, де викладав, і його оголосили єретиком.

лише те, як мало ми знаємо про Кальвінове *subita conversio*, а й те, що прогалини в джерелах узагалі не дозволяють вирішити це питання. Тому ми, мабуть, ніколи не дізнаємося, чи Кальвінове *conversio* справді було *subita*, ба навіть чи було воно *conversio* хоч у якомусь значенні цього слова.

Найретельніше на сьогодні дослідження стосунку Кальвіна до гуманізму говорить, що Кальвінова думка після його «навернення» демонструє і тяглість, і розрив із гуманістичною традицією¹²⁴. Тяглість стосується головно того, що Кальвін продовжував використовувати класичну культуру як ресурс, який можна вжити в інтересах обох завдань християнської вченості – проповідування й апологетики¹²⁵. Натомість розрив стосується радикальної дихотомії, яку Кальвін убачав між божественним об'явленням і класичним знанням¹²⁶. Цю дихотомію можна проілюструвати тим, як Кальвін обговорює богословську важливість природного знання про Бога*.

Перші п'ять розділів «*Institutio*» 1559 року – це критична оцінка природного знання про Бога, у якій Кальвін вступає в діалог з Цицероновим «*De natura deorum*»**¹²⁷. Цицерон, описуючи епікурейську природну теологію, стверджує, що сама природа закарбувала існування богів у людській природі: «*Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina antitipationem quandam deorum?*»***¹²⁸. Кальвін іде точнісінько цією стежиною міркувань, виводячи з існування *religionis semen***** існування Бога: «*Quendam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu divinitatis sensum, extra controversiam ponimus*»¹²⁹. Хоча Цицерон виводив із таких природних відчуттів божественності існування богів, а Кальвін –

* Природне знання про Бога і природне богослов'я (на відміну від об'явленого знання і об'явленого богослов'я) – сукупність емпіричних знань, які людство своїми засобами пізнання може зібрати й висувати про існування Бога. Можливість такого знання ґрунтується на припущенні, що Бог як творець світу залишив Свої відбитки на Своєму творінні.

** «Про природу богів» (лат.).

*** Чи існує плем'я або рід людей, які б не мали вродженого уявлення про богів? (лат.).

**** Сім'я релігії (лат.).

існування Господа, їхні відправні позиції і висновки збігаються. Мало того, і Цицерон, і Кальвін доходять висновку, що природне знання про Бога охоплює не лише факт існування Бога, а й певне (хай і обмежене) розуміння *природи* Бога. З погляду Цицерона, таке знання охоплює безсмертність і блаженство богів: «Quae enim nobis natura informationem ipsorum deorum dedit, eadem insculpsit in mentibus ut eos aeternos et beatos haberemus»¹³⁰. Тим самим шляхом пролягає Кальвінів аналіз природного досвіду Бога, даючи йому змогу висувати, що Бог водночас всесильний і споконвічний¹³¹. Може здатися, що Кальвін виводить подібні ідеї головно з текстів Письма, однак детальніший розгляд його аргументації показує, що він формально встановлює два засадничо незалежні й окремі, хоч і взаємопов'язані шляхи, якими можна дійти до таких висновків – Письмо і досвід. І Цицерон, і Кальвін далі погоджуються, що природне знання людства про Бога часткове і часом суперечливе, а тому веде лише до відносно вірогідних тверджень про природу Бога. Саме в цьому місці зринає на поверхню радикальна відмінність між Цицероном і Кальвіном, а також причини, чому останній узявся критикувати першого.

З погляду Цицерона, той факт, що людство має недостовірне, часткове і непослідовне знання про Бога, слід уважати вадою, яка ставить під сумнів засади його богословських тверджень. З погляду Кальвіна, цей факт – явна перевага, бо він указує на фундаментальний принцип, що людство потребує надійнішого джерела такого знання. Кальвін, по суті, використовує недостатність природного об'явлення, демонструючи питомо надійніші твердження про Бога, що містяться в самому Письмі. Знайоме людству *sensus divinitatis** представлено як узгоджене з тим, що знаходимо в Письмі, а біблійні твердження щодо природи й особистості Бога показано як такі, що відповідають отриманому з природи знанню, але набагато перевершують його за надійністю, послідовністю і достовірністю¹³². Мету, яку переслідував Кальвін, заводячи діалог з Цицероном на початку «*Institutio*» 1559 року, часом недобачають. Тимчасом вона вказує на спосіб, у який Кальвін

* «Відчування божества» (лат.).

підпорядковував гуманізм своєму євангелізму, а також на вагу, якою він наділяв вивчення класичної традиції, що за її допомоги він міг *опосередковано* долучатися до гуманістичної традиції. Кальвін уважав, що мудрість античної класичної традиції стосовно знання про Бога, до якої звертався гуманізм, найкраще втілює Цицерон, але цьому знанню бракує цілісності й достовірності. Однак воно узгоджується з тим, що можна дізнатися про Бога-Творця з Письма, яке доносить до нас по суті ті самі істини, але в дещо достовірніший спосіб, а також розкриває ще один аспект знання про Бога, про який нічого не відомо природі – *cognitio Dei redemptoris*^{*133}. У такий спосіб Кальвін демонструє внутрішню гармонію між християнством і класичною традицією, водночас показуючи вищість християнства над нею і закладаючи підґрунтя своєї *theologia verbi divini*^{**}. З погляду Кальвіна, класичне знання має своє належне місце в межах християнського богослов'я, адже воно демонструє необхідність і частково підтверджує зміст божественного об'явлення.

Другий аспект Кальвінової теології, у якому можна знайти явні розбіжності з гуманістичною традицією (особливо еразмівською), – це його теологія виправдання. Слідом за реформатською теологією Кальвін не відводив їй якогось важливого місця й очевидно не переймався, як і інші ранні реформатські богослови, екзистенційними аспектами цієї доктрини, що вона перед тим так полонила думки Лютера. У цьому сенсі існує певна тяглість між Кальвіном, ранньою реформатською традицією і еразмівським гуманізмом. Еразм і Буцер розвинули засадничо моральну теологію виправдання, христоцентричну в тому сенсі, що вона втілювала принцип *imitatio Christi*. Кальвін розвинув доктрину виправдання, христоцентричну в тому сенсі, що фун-

* Знання про Бога-Відкупителя (лат). Згідно з Кальвіном, отримати знання про Бога-Творця (*cognitio Dei creatoris*) можна як через природу, сповнену його «слідів», так і через об'явлення. Натомість знання про Бога-Відкупителя, яке для нього і є суто християнським знанням про Бога, можна отримати тільки через об'явлення, через Христа і Святе Писання. Неможливість пізнати Бога-Відкупителя з природи пов'язана з відсутністю людського розуму.

** Теологія Слова Божого (лат.).

даментальні зміни у помислах вірянина тлумачилися як такі, що виникли через *insitio in Christum*¹³⁴. І Еразм, і Буцер пов'язували виправдання з *imitatio Christi*, натомість Кальвін бачив і виправдання, й освячення результатом засадничого *insitio in Christum*. Отже, виправдання у Кальвіна не зумовлене попереднім етичним пробудженням людини, але разом із тим воно підтримує христологічно орієнтовану теологію виправдання.

Якщо Кальвінова критика класичної традиції (проілюстрована тут критикою Цицерона) й еразмівського моралізму – один з аспектів його зв'язку з гуманізмом, то іншим, набагато позитивнішим аспектом цього зв'язку є його літературний, філологічний і текстуальний інструментарій. Особливо важливе Кальвінове використання класичної риторичної традиції як засобу донесення – і в проповідях, і в «*Institutio*» – його богослов'я¹³⁵. Хоча не ясно, чи Кальвін підпорядковував богослов'я риторичі, як це робив Меланхтон (див. далі), немає сумніву в тому, що риторика вплинула на його манеру висловлювати свої богословські переконання¹³⁶.

Гуманізм і витоки лютеранської церкви

Витоки лютеранської Реформації досить відмінні від витоків Реформації реформатської. Реформатське богослов'я виникло в гуманістичних колах і розвинулося у швейцарських містах і прирайнських землях, натомість лютеранство виникло і спершу розвинулося на богословському факультеті пересічного німецького університету. Мало того, реформатське богослов'я завдячує своїми витоками групі мислителів, які принаймні якоюсь мірою контактували один з одним, а в початковий період досягли неабиякого поступу, натомість лютеранство великою мірою було окреслене власними богословськими осяяннями однієї людини – Мартина Лютера.

Очевидно, що Лютер добачав користь гуманістичного руху в тому, що той давав у його розпорядження текстуальний і філологічний інструментарій, необхідний для його програми рефор-

* Долучення до Христа (лат.).

ми богослов'я. Для Лютерового реформаторського покликання засадничим було переконання, що реформи в християнській церкві потребує не мораль, а богослов'я¹³⁷. З погляду Лютера, можливість реформувати теологію церкви через нові прийоми «священної (біблійної) філології», запропоновані Валла в часи Кватроченто, була не інакше як Божим промислом, адже вони давали йому доступ до мови (die Sprachen), через яку можна було розгорнути програму реформи¹³⁸. Незважаючи на всілякі розходження між ним і Еразмом, Лютер без вагань визнав важливість текстуальних і філологічних здобутків Еразма для Нового Заповіту¹³⁹. Лютерове знання старосвєрейської мови, так само як редакції Августина та інших Отців Церкви, до яких він звертався в ході своїх богословських роздумів, було результатом гуманістичного поривання покращити обізнаність з мовами і текстами класичного періоду. Тексти – Письмо і твори Отців Церкви оригінальними мовами, на які врешті-решт спиралася Лютерова Реформація у Вітенбергу, – були доступні лише завдяки діяльності редакторів-гуманістів і видавців, як-то Еразм та брати Амербахи. У цьому сенсі Лютер мав неабиякий борг перед гуманістами. Щоб проілюструвати цю думку, розгляньмо події на вітенберзькому богословському факультеті в перші два десятиліття його існування, а надто протягом 1516–1519 років.

Хоча не слід випускати з уваги особистий вплив Кристофа Шерля на розвиток університетського навчального плану у Вітенбергу в перші роки XVI століття¹⁴⁰, схоже, що рушійною силою, яка стояла за впровадженням, як багато хто вважав, «гуманістичного» вишколу, були викладачі богословського факультету 1517–1519 років. Та очевидно, що мотивація, яка лежала в основі цієї реформи богословського вишколу, мало пов'язана з духом гуманізму, хай навіть багато хто з гуманістів і не визнавав це (слід, нагадує, пам'ятати про «плідне недорозуміння» богословської програми реформаторів з боку більшості гуманістів). Виникнення *vera theologia** на богословському факультеті у Вітенбергу створило нагальну потребу прямо звернутися до оригінальних текстів

* Істинне богослов'я (лат.).

Письма і творів Августина, а відтак привело до прийняття програми, що нібито збіглася з програмою гуманістів.

Початки цієї програми можна простежити до осені 1516 року. 25 вересня 1516 року Лютер головував на академічному диспуті з нагоди надання Вартоломею Фелдкірхену ступеня бакалавра богослов'я. Фелдкірхен був Лютеровим підопічним, і зазвичай кажуть, що дисертацію йому написав сам Лютер¹⁴¹. В ході дискусії Фелдкірхен доводив, що трактат *de vera et falsa poenitentia**, який доти традиційно вважали автентичним Августиновим текстом, не належить перу Августина взагалі. На доказ цього твердження він завважив, що Августин був переконаний, що людство не може виконувати Божі заповіді силами свого розуму¹⁴². Таке твердження розлютило Андреаса Карлштадта (декана факультету богослов'я у Вітенбергу), котрий наполягав, що в ході дискусії погляди Августина і богословів-схоластів були дуже перекручені¹⁴³. Лютер закликав Карлштадта аргументувати свої твердження, і тому нічого не залишалося, як прийняти цей виклик¹⁴⁴. На жаль, Карлштадт не мав під рукою надійного видання Августина, тому мусив через чотири місяці після тієї дискусії, 13 січня 1517 року, поїхати на ляйпцигський книжковий ярмарок і купити примірник. Прикметно, що Карлштадт, як і більшість богословів початку XVI століття, мусив читати Августина з других рук, у вигляді збірки «сентенцій» із його творів або згадок про нього у творах інших богословів (таких як Тома Аквінський чи Дунс Скот, із текстами яких він, судячи з тогочасних свідчень, був добре обізнаний)¹⁴⁵. Як буде сказано в шостому розділі, головною проблемою такого читання Августина була інтерпретація, яку вторинні джерела накидали августинівським «сентенціям»: вириваючи сентенцію з оригінального контексту, вони часом серйозно спотворювали його смисл. Так само будь-яка вибірковість з боку вторинного джерела могла привести до спотворення Августинових поглядів через відхилення уривків, у яких висловлювалися інші погляди або ж видозмінювалися чи уточнювалися наявні погляди. Тому становище Карлштадта ілюструє загальну проблему, з якою стикалися середньовічні богослови у справі дже-

* Про істинне та хибне покаяння (лат.).

рел: Августина знали з других рук, через ненадійних посередників, не маючи реальної змоги перевірити правильність тлумачення його поглядів вторинними джерелами. Купивши в Ляйпцигу видання Августина, Карлштадт проштудіював його у пошуках текстів, які можна було б процитувати проти Лютера. Станом на квітень 1517 року вже видно, що Карлштадт вирішив, що Лютер загалом правий у своїй інтерпретації Августина. Переступивши гордість, він визнав свою помилку і намагався застерегти від неї інших. Із цією метою він опублікував 151 тезу на захист августинівської теології від своїх колишніх наставників-схоластів, зокрема Йогана Капреолія¹⁴⁶. У цих тезах Карлштадт ствердив найвищий авторитет Письма і похідний від нього авторитет Святих Отців Церкви, зокрема Августина. За багатьма ознаками ці тези можна вважати гуманістичною програмою, бо вони переймалися чистотою текстів і встановленням надійних критеріїв текстуального аналізу. Справді, є надійні підстави припустити, що на цій ранній стадії Карлштадт уважав, ніби розробляє богословську програму, схожу на ту, що її вже висунув Еразм¹⁴⁷. А проте богословські імплікації цієї програми вийшли далеко за рамки текстологічних питань. Якщо Августин не казав того, у що Карлштадт колись вірив як у сказане Августином, тоді слід переглянути всю загальноприйнятну теологію. Карлштадтове текстуальне сум'яття вилилося у програму теологічної реформи при Вітенберзькому університеті.

Вісімнадцятого травня 1517 року після публікації Карлштадтових тез Лютер у захваті написав колезі-гуманісту Йогану Лангу про зміни у Вітенберґу: «*Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt... Aristoteles descendit paulatim*»¹⁴⁸. *Vera theologia*, що тепер здобувала вплив, була теологією Біблії й Августина, а конкурентна теологія, ґрунтована на «Сентенціях» Петра Ломбардця і творчості Аристотеля, нестримно занепадала. Аналогічно Карлштадт у своїх лекціях 1517–1518 років про твір Августина *de spiritu et litera*** вказував своїм студентам, що тепер вони ма-

* Наша доктрина і св. Августин просуваються далі... Аристотель помалу занепадає (лат.).

** Про дух і літеру (лат.).

ють прямий доступ до текстів Біблії і Святих Отців, тож у своєму богослов'ї більше не мусять покладатися на схоластів¹⁴⁹. За всіма ознаками богословський факультет Вітенберга був відданий програмі богословської освіти, яка в точності збігалася з програмою гуманістів. Це не пройшло повз увагу гуманістів, із якими листувалися Лютер і Карлштадт (Кристоф Шерль, Йоган Ланг і Георг Спалатин (Буркгарт)).

Цей висновок підтверджують перегляди богословських навчальних планів у Вітенбергу в березні 1518 року¹⁵⁰. За словами Лютера, пропозиція полягала в регулярному вивченні трьох священних мов (староєврейської, грецької і латини), лекцій із Квінтіліана (чийми освітніми теоріями так захоплювалися гуманісти) та скасування лекцій з окремих аспектів середньовічної логіки, зокрема з Аристотеля. Вакансія лектора зі староєврейської мови привернула велику увагу гуманістів – серед фіналістів на цю посаду були Йоган Еколампадій, тоді ще гуманіст, пов'язаний із колом Кристофа Шерля. Вакансія лектора з грецької мови привабила до Вітенберга, можливо, найвидатнішого гуманіста – Філіпа Меланхтона¹⁵¹.

На час Ляйпцигського диспуту 1519 року було очевидним, що вітенберзьке богословське викладацтво загалом пов'язувало себе з програмою реформи богослов'я, яка викликала велике захоплення в гуманістичних колах і побоювання у традиційніше налаштованих церковних колах¹⁵². Хоча виголошення 95 тез Лютером 31 жовтня 1517 року¹⁵³ та Гайдельберзький диспут у квітні 1518 року виокремили його як найвизначнішого популяризатора реформи серед викладацтва, очевидно, що викладацтво взагалі ідентифікувало себе з його діями¹⁵⁴. В листі до Спалатина (Буркгарта) від 14 жовтня 1518 року Лютер визнав, що його дії поставили Карлштадта, богословський факультет і сам університет у скрутне становище.

Роль Карлштадта в обороні програми реформи також, на жаль, недогледіли. Саме Карлштадта, а не Лютера викликав на публічну дискусію Йоган Ек, що вилилося, зрештою, в Ляйпцигський диспут 1519 року. Так само як Лютера, Карлштадта у жовтні 1520 року папською буллою відлучили від церкви. Хай там як, саме

видатні якості Лютера-дискутанта, проявлені в Ляйпцигу, разом із позиціями, які він боронив проти Ека, зосередили увагу зовнішнього світу на фігурі саксонського реформатора, а не на його старшому, але менш харизматичному колезі, хоча Карлштадт завоював був широке визнання jako гуманіст завдяки підтримці Ройхліна в гострий момент тієї сумнозвісної суперечки¹⁵⁵. Мало того, саме через Ляйпцигський диспут гуманізм відіграв свою найбільшу роль у сприянні цілям лютеранської Реформації.

До 1519 року реформаторська програма у Вітенбергу привертала мало уваги, крім хіба тих гуманістів, хто мав особисті зв'язки з Вітенбергом, або членами місцевого богословського викладацького корпусу. Оприлюднення 95 тез привернуло до Лютера багато симпатій тих, хто вороже ставився до торгівлі індульгенціями (це були не тільки гуманісти), а після Гайдельберзького диспуту в листуванні Мартіна Бучера і Беатія Ренанія Лютера було названо (як з'ясується, помилково) відвертим еразмівцем: «cum Erasmo illi conveniunt omnia, quin uno hoc praestare videtur quod quae ille duntaxat insinuat, hic [Luther] aperte docet et libere». Та попри все, Ляйпцигський диспут 1519 року позначив поворотний момент в історії Реформації: те, що раніше було радше закритою академічною дискусією, вилилося в *cause célèbre** по всій Західній Європі.

Реактивом, який прискорив цей вибух, був гуманістичний рух, котрий убачав у Лютері представника «нової вченості», залученого в серйозний і потенційно кардинальний конфлікт зі старою авторитарною схоластикою. Гуманістичні товариства доклалися до перетворення засадничо вузької академічної дискусії на публічну (і космополітичну) політичну й релігійну контрверзу. Завдяки «плідному недорозумінню» Лютера вітали як захисника цінностей «нової науки», він став осьовою фігурою в боротьбі, схожій на ту, яка точилася навколо особи Йогана Ройхліна десятиріччя раніше. Але в цей час гуманістичний рух був набагато сильнішим і впливовішим, отож Лютер здобув підтримку в гуманістичних колах Аугсбурга, Ерфурта, Гайдельберга, Нюрнберга, Шлетштадта і Страсбурга¹⁵⁶. Однак ця підтримка спира-

* Подія широкого розголосу (фр.).

лася на хибне уявлення, ніби Лютер і Еразм мають спільну програму, спільні цілі й положення – уявлення, яке виразно стояло за пропозицією Альбрехта Дюрера 1521 року, щоби Еразм узяв на себе лідерство у вітенберзькій Реформації замість Лютера, якого на той момент ув'язнили¹⁵⁷.

Попри явні паралелі між богословською програмою, прийнятою вітенберзьким викладацтвом 1518 року, і гуманістичними ідеалами, ця близькість маскувала кардинальні відмінності між *vera theologia* та *philosophia Christi*. Вітенберзькі викладачі переймалися вираженням реформаційної теології, яка відрізнялася від теології схоластицизму радше змістом, аніж формою. Письмо і твори Святих Отців, особливо Августина, вивчали, щоб закласти зміст цієї *vera theologia*. Наголос на Августині був наслідком богословського судження (неприйнятного для більшості гуманістів, які воліли застосовувати критерій *eloquentia*), ніби він найнадійніший серед Святих Отців, і вів до антропологічного песимізму (особливо помітного у творах Лютера), який різко контрастував з оптимізмом Еразма. Суперечка Лютера й Еразма 1524–1525 років про свободу волі накреслилася ще у їхніх різних підходах до джерел богослов'я у 1515–1519 роках.

Мало того, герменевтичні принципи, що їх застосовували до Письма і Лютер, і Карлштадт, помітно відрізняються від підходів Еразма, це буде пояснено в наступному розділі. Хоча багатьом здавалося, що гуманісти і вітенберзькі реформатори у 1515–1519 роках були віддані однаковій програмі, насправді за поверховою схожістю крилися кардинальні відмінності. Лютер і його прихильники використовували гуманістичний рух і окремих гуманістів у своїй боротьбі за реформування церковної доктрини, запозичуючи в них необхідний текстуальний і філологічний інструментарій та здобуваючи політичну підтримку у вирішальних ситуаціях. Без гуманізму не було б Реформації, бо реформатори потребували наукової і політичної підтримки гуманізму, аж поки їхній рух достатньо розвинувся, щоб самому подбати про себе¹⁵⁸.

Плутанина щодо впливу гуманізму на витоки окремішньої Лютерової реформаторської теології виникла через хибні дефініції терміна «гуманізм». У цьому розділі я хочу наголосити, що

гуманізм не слід ототожнювати з поглядами й інтересами Еразма Роттердамського чи зі специфічною системою філософських, антропологічних або богословських доктрин, таких як доктрина благодаті. Кристелерова широка дефініція гуманізму в термінах його програмного заклик *ad fontes*, на яку ми покликалися вище, безсумнівно дозволяє вважати Лютера біблійним гуманістом, схожим у цьому плані на свого ерфуртського вчителя Ніколауса Маршалка. Втім, Лютерове використання гуманістського текстуального інструментарію в його ранній біблійній екзегезі (1513–1516) не повинне заступати ні той факт, що герменевтичні принципи, які Лютер застосовував у своєму тексті, завдячують більше схоластичі, ніж гуманізові, як це побачимо далі, ані той незручний факт, що Лютер використовував такі методи, аби зав'язати конструктивний, хай і дуже критичний в кінцевому підсумку діалог із богослов'ям *via moderna*. Навіть після свого богословського прориву (який можна датувати десь 1515 роком) Лютер і далі використовував і теологічний каркас, і лексику *via moderna*. На цьому етапі Лютер не належав до гуманістичних кіл; він міг використовувати ресурси, що їх вони удоступнили, але його ніколи не вважали членом їхньої міжнародної *respublica litteraria* або її локальніших утілень, таких як *sodalitas litteraria Rhenana*^{*159}.

Лютерова кореспонденція з гуманістами до 1517 року обмежувалася кількома особами (наприклад, Шерль), ще й ініціатива у цьому листуванні зазвичай належала гуманістам, а не Лютеру. Це свідчить про те, що Лютер не вважав гуманізм аж таким важливим аспектом свого богословського методу. Хоча він ніби визнавав важливість теорії риторики для теології «Слова Божого», відповідність між гуманістичним аналізом трансраціональної сили людської мови і Лютеровою концепцією «Слова Божого» щонайменше віддалена.

Проте з усіх обставин, на які слід зважати, оцінюючи вплив гуманізму на витоки Лютерової теології, найважливіше з'ясувати роль, що її гуманізм відіграв для його теологічного зацікавлення питанням виправдання, особливо питанням, яка *iustitia* вимага-

* Райнське літературне товариство (лат.).

ється від людства *coram Deo*. У наступному розділі буде наголошено, що про якийсь *вирішальний* вплив гуманізму в цьому важливому питанні явних свідчень немає, і Лютерове теологічне відкриття спирається, схоже, на застосування посутньо схоластичної герменевтичної схеми до розглядуваних текстів. Хоча стосунок між коренями Лютерових особистих богословських ідей і коренями Реформації надто складний, щоб їх ототожнювати, очевидно, що гуманізм був лише одним із кількох елементів, які долучилися до формування джерел лютеранської Реформації в період 1513–1519 років. Гуманістичний інструментарій і методи, поза сумнівом, прискорили Лютерову Реформацію, але корені специфічних ідей, які лежали в її підґрунті, слід шукати деінде.

Можливо, гуманізм і не справив на витоки лютеранської теології якогось вирішального впливу, але очевидно, що його вплив на поширення цієї теології був чималий. І гуманісти, і реформатори визнавали важливість риторики і педагогіки (особливо освітніх теорій Квінтیلیана)¹⁶⁰ для поширення ідей лютеранської Реформації. Це можна побачити з того, як саме конкретні доктрини лютеранської Реформації були систематизовані і поширені. Першим систематичним богословським твором, що постав із лютеранської Реформації, був «*Loci Communes*» Меланхтона (1521). У творі виразно помітний вплив класичної риторичної традиції, яку так високо цінували гуманісти, особливо в організації матеріалу¹⁶¹. Меланхтон визнавав принцип, що теологія може бути організована навколо однієї центральної доктрини, яка пропонує дієвий ключ до Письма. Цей ключ, згідно з Меланхтоном, — не Еразмове *imitatio Christi*, а Лютерова доктрина виправдання *sola fide*^{**}. Риторичне походження Меланхтонових «*Loci*» видно з його трактату 1519 року про риторику¹⁶², у якому він покликається на принцип *locus didacticus*^{***}. Хоча топічний метод викладу теології був особливо ефективним на першій стадії Реформації¹⁶³, його стали дедалі частіше вважати перешкодою для систематич-

* «Спільні місця» (лат.).

** Тільки вірою (лат.).

*** Дидактичного місця (уривка) (лат.).

ного викладу теології. Справді, можна довести, що слабкість лютеранського богослов'я в 1540–1575 роках, особливо якщо порівняти його з тогочасним реформатським богослов'ям, полягає саме в способі його організації, який залишився лютеранству у спадок від Меланхтона. В міру зростання кількості *toroi* і *loci*, не останньою чергою завдяки суперечкам між євангелістськими групами, попервах елегантна Меланхтонова система ставала громіздкою, нездатною впоратися з чималим педагогічним навантаженням, яке на неї покладали.

З викладених у цьому розділі міркувань очевидно, що зв'язки між гуманізмом і коренями Реформації складні й відображають різноманітність раннього реформаційного руху та самого гуманізму. Трюїзмом буде сказати, що гуманізм зробив певний унесок у розвиток Реформації. Позаяк реформатори залежали від надійних текстів Біблії і Отців Церкви, філологічного й літературного інструментарію, щоб аналізувати їх, та політичної підтримки, коли того вимагала ситуація, вони, без сумніву, мусили покладалися на гуманістичний рух. Однак це не дає нам підстави робити висновок, ніби гуманізм був *причиною* Реформації, хоча він безперечно був її каталізатором. Є певний сенс у тому, щоб називати реформаторів «біблійними гуманістами», однак треба відзначити тертя між гуманістами й реформаторами у розумінні статусу Письма і духу, в якому до нього слід підходити. Відомо, що узагальнення – річ ненадійна, особливо в такій складній царині, але схоже, що засаднича *тяглість* між гуманістами і реформаторами у їхньому ставленні до Письма існувала у сфері текстуального й філологічного дослідження, а потенційний *розрив* – у герменевтичних принципах його тлумачення.

Усі ці питання дуже важливі, і ми повернемося до них у наступних розділах, до яких ці сторінки служать лише вступом. Але спершу слід звернути увагу на інший пізньосередньовічний інтелектуальний рух, який справив помітний вплив на Реформацію, – схоластичне богослов'я.

Розділ 3

Пізньосередньовічне богослов'я і Реформація

Вплив схоластичного богослов'я на інтелектуальний генезис Реформації не підлягає сумніву. Вже давно відомо, що Лютерове теологічне становлення можна зрозуміти лише як процес розвитку в межах схоластичного богослов'я, що спершу вів до формулювання іншого стилю схоластичного богослов'я, а згодом старі міхи виявилися нездатними вмістити міцне молоде Лютерове вино. Як покаже цей розділ, нещодавні дослідження звернули увагу на початковий інтерес Цвінглі до скотизму і тим самим відкрили нові можливі напрямки інтелектуальних запозичень, що їх недогледіли раніші покоління. Однак припущення, що ідеї чільних реформаторів хоч скількись можуть завдячувати своїми інтелектуальними коренями схоластиці, в багатьох колах сприймали підозріло, не останньою чергою в протестантських теологічних колах¹.

Розмаїтий характер пізньосередньовічного богослов'я добре ілюструє безрезультатний обмін поглядами між Філіпом Меланхтоном і сорбонськими богословами у 1521 році. У ході цього виокремилася принаймні вісім богословських шкіл: альбертисти (послідовники Альберта Великого), егідисти (послідовники Егідія Римського), томісти (послідовники Томи Аквінського), скотисти (послідовники Дунса Скота), скотелісти (послідовники Петра Аквільського*), модерністи, або окамісти (послідовники Вільяма Окама), та григористи (послідовники Григорія

* Петро Аквільський – впливовий італійський богослов першої половини XIV століття. Головна праця – розлогий виклад доктрини Дунса Скота в чотирьох книгах, який назвали «Scotellum», звідси й прізвисько автора «Scotellus».

Риминійського)². XIV і XV століття стали свідками зародження і консолідації нового радикального інтелектуального руху, спершу пов'язуваного з Вільямом Окамом, руху, якому судилося справити чималий вплив на факультети мистецтв пізньосередньовічних університетів. Позаяк на багатьох реформаторах (особливо членів теологічного викладацтва у Вітенбергу 1506–1519 років) глибоко позначилися пізньосередньовічні богословські течії, аналіз інтелектуальних коренів Реформації мусить охоплювати оцінку можливої дії таких течій на еволюцію нової реформаційної теології. Цей рух і досі часто називають «номіналізмом», попри те що характер цього терміна може завести у хибному напрямку³. З огляду на помітний вплив, який, як відомо, цей рух справив на інтелектуальний генезис Реформації, слід розглянути його детальніше, виокремивши різні елементи в цьому складному пізньосередньовічному русі. Проблема означення цього руху буде відправним пунктом.

Номіналізм: проблема означення

У попередньому розділі вже йшлося про труднощі з терміном «гуманізм» і те, як Кристелерове розуміння цього терміна jako широкого культурного й освітнього руху, дало змогу істориками втримати це поняття у вжитку, хоч доти воно здавалося чимдалі непридатнішим (зважаючи на інтенсивну наукову діяльність у цій сфері, яка розкрила багатолікий характер цього руху)⁴. За останні п'ятдесят років активні дослідження логічних, епістемологічних і богословських поглядів письменників, що їх традиційно називали «номіналістами», відкрили схожу картину: крім заперечення реалізму, між цими вченими виявилось мало спільного. Дедалі більше учасників наукових дискусій із цього питання погоджувалися, що життєздатне означення типів схоластики повинне зосереджуватися на питаннях радше філософського і богословського *методу*, ніж філософського чи богословського *місту*⁵. На відміну від терміна «гуманізм», який зберігся в науковій літературі, нині більшість дослідників погоджується, що термін «номіналізм» слід відкинути, адже з кожним новим від-

криттям він виявляється непослідовним, а відтак безплідним, історичним поняттям.

Раніше вважали, що своїми коренями пізньосередньовічний «номіналізм» виріс із логічного термінізму таких постатей XII століття, як Роселін чи П'єр Абеляр. Вони стверджували, що універсалії – це створені розумом концепції, яким не відповідають жодні позарозумові референти, а тому вони не мають жодного значення для опису зовнішньої реальності. Вважалося, що такі діячі XIV століття, як Вільям Окам і Григорій Риминійський, поглибили цей прихований атомізм до точки, у якій відбулося руйнування онтологічного синтезу високої схоластики, що його пов'язують з Альбертом Великим і Томою Аквінським⁶. Такий погляд останніми роками дуже критикували, особливо звертаючи увагу на зв'язок між «номіналізмом» Абеляра й Окама.

У своїй вельми продуктивній розвідці 1930 року⁷ Поль Він'йо довів, що коректне значення цього терміна можна встановити, тільки з'ясувавши різницю між цими двома мислителями: нині такий підхід дедалі частіше вважають плідним. Жанові Жоліве і Мартину Твідейлу вдалося показати кардинально відмінні інтелектуальні середовища, у яких Абеляр і Окам розвинули свої теорії про зв'язок думки, мови й сутностей, і підкреслити, що Окамів «номіналізм» істотно відрізнявся від Абелярового⁸. Очевидно, що Окам був «номіналістом», якщо критерієм «номіналізму» вважати одну з цих двох або відразу обидві ознаки: 1) *епістемологічний* критерій: універсальне поняття встановлюється на основі індивідуальних сутностей і (хоча б якоюсь мірою) описує їх; 2) *онтологічний* критерій: універсальні поняття розуміються як позначники позарозумових референтів, але самі по собі не вважаються позарозумовими. Але це не означає, що Окам уважав універсалії вигадкою бурхливої людської уяви⁹. Саме цей аспект Окамової думки змусив його інтерпретаторів пошукати альтернативне означення його епістемології й логіки. Можливо, найзадовільніша альтернатива «номіналізму» на сьогодні – це «реалістичний концептуалізм»¹⁰.

Окам, схоже, був першим мислителем, який систематично вивчав розбіжності між концептуальним і онтологічним, водно-

час визнаючи їхню взаємозалежність. Він ані відкидає універсалиї, ані визнає *незалежну* реальність універсалий. Тому твердження, які містять універсальні терміни (такі як «біле»), можна вважати правомірними висновками з досвіду окремих позарозумових сутностей. Сприйняття універсальної властивості «білості» як однакової у двох відмінних і окремих позарозумових сутностях не слід трактувати як винятково внутрішньорозумовий конструкт. Отже, Окам докладав зусиль, щоб боронити поняття від зведення їх до статусу суто внутрішніх розумових побудов¹¹. Справді, можна стверджувати, що він першим поєднав епістемологію, ґрунтовану на пріоритеті індивідуального пізнання, з індивідуальною онтологією, яка не залишала місця для будь-чого в межах чи поза межами індивідуального, що не було саме по собі індивідуальним, і в такий спосіб уникав труднощів підпорядкування онтології (буття) епістемології (поняттям)¹².

Цей (треба сказати важкий) момент – дуже важливий для загального погляду на номіналізм, прийнятого попереднім поколінням учених, бо він ставить під сумнів, чи був Вільям Окам «номіналістом» у якомусь значущому чи послідовному сенсі цього слова¹³. З цього погляду знаменно те, що термін «номіналізм» перестали вживати десь у XIII сторіччі, і повернулися до нього лише у XV-му, щоб позначати ним особливий спосіб викладання логіки¹⁴. Отже, прикладати термін «номіналізм» до вчення Вільяма Окама – анахронізм.

Детальний аналіз рецепції Окамової теорії у період 1320–1350 років також викликає серйозні сумніви щодо логічної зв'язності «номіналізму». Більшість мислителів кінця XIII – початку XIV століття суттєвими вважали *species in medio*^{*}, адже пізнання розуміли як таке, що залучає абстрагування на основі чуттєвого досвіду. Револьюційним Окамовим внеском у цю дискусію було те, що він відкидав необхідність таких посередників¹⁵. Окамів погляд, який далеко не одразу прийняло пов'язане з ним оксфорд-

^{*} Посередники (лат.) – чуттєві явища, що заповнюють повітря між органами чуття і об'єктами, виступаючи дієвою причиною пізнання. Саме вони, вважалося, пов'язували між собою суб'єкт і об'єкт пізнання.

ське коло, постійно критикували Джон Рідінг, Волтер Чатон, Роберт Голкот, Вільям Креторн та Адам Вудгем¹⁶. На основі цього дивного факту можна резонно припустити, що «в кожному разі в оксфордській епістемології не було школи окамістів»¹⁷.

Схоже розходження подибуємо в так званій «номіналістичній школі» навколо питання про природу об'єкта знання. Для Окама об'єктом знання було твердження або, точніше, висновок із доказу. Відкидаючи цей погляд, Волтер Чатон доводив, що об'єктом знання насправді є річ, на яку посилається твердження. На 1330 рік Вільям Креторн зревизував цей погляд: об'єктом знання є весь комплекс значеників твердження (зазвичай відомий як *complexe significabile**)¹⁸. Цю ідею розвинув і спер на солідні аргументи Адам Вудгем під рубрикою *significatum totale conclusionis***¹⁹. Цю саму фразу й аргументацію пізніше прийняв Григорій Риминійський у Парижі²⁰, започаткувавши в такий спосіб зв'язок між паризькою та оксфордською школами. Але, як побачимо, цей погляд, що його зрештою схвалили, не був Окамовим: центральна ідея *complexe significabile* належить або Креторну, або Вудгему (залежно від точного датування Вудгемових коментарів, які можуть датуватися раніше за 1333 рік)²¹, і сформульована вона була у свідомій опозиції до Окама. Така позиція, що «номіналізм» був радикально *антиокамістським* рухом, імовірно зосередженим навколо Вільяма Креторна²², демонструє, наскільки потребує перегляду традиційне уявлення про «номіналізм»²³.

Серйозні обмеження, які слід накласти на подальше використання терміна «номіналізм», можна проілюструвати промовистим розмаїттям богословських поглядів, висловлюваних авторами, котрі безумовно були «номіналістами» у своїй логіці й епістемології, як-то Роберт Голкот, П'єр д'Айї, Григорій Риминійський, Гуголіно Орвієтський²⁴. Якщо Григорій Риминійський зазнав явного впливу Окама у своїй епістемології та природному богослов'ї²⁵, його сотеріологія кардинально відрізнялася від сотеріології цього ранішого письменника. Згодом буде видно, що ці чотири що-

* Сукупне позначуване (фр.).

** Повний значеник висновка (лат.).

йно згадані богослови розробили кардинально відмінні теології виправдання. Перші два прийняли теологію (хоча не можна сказати, що запровадили), схожу на різновид пелагіанства, натомість останні належали до найзавзятіших теологів-антипелагіанців, що їх знало Пізнє Середньовіччя²⁶. Цей факт був своєрідною *сгух interpretativum** для тих, хто хотів продовжити життя терміна «номіналізм» на позначення певної школи думки в пізньосередньовічний період. Позаяк Григорій Риминійський явно відкидав і томістське *distinctio realis***, і скотистське *distinctio formalis****, традиційне означення Григорія як «прапороносця номіналізму» (*antesignanus nominalistarum*), поза сумнівом, коректне. Проте зважаючи на вельми августинські погляди Григорія на теологічну антропологію і доктрини упризначення, заслуг та виправдання (діаметрально протилежні поблажливішим ідеям Роберта Голкота і П'єра д'Айї), дослідникам інтелектуальної історії, котрі прагнуть зберегти значущість поняття «номіналізм», треба знайти якийсь спосіб розібратися з непослідовністю цього поняття, що її цей факт відображає. Найпростіший спосіб позбутися цієї аномалії – розглядати Григорія як приклад «номіналістичної розмаїтості»²⁷ і сподіватися, що проблема відпаде сама по собі.

Ця надія виявилася безпідставною. Дослідження рецепції ідей Григорія показали, що його ідеї з урядністю запозичував широкий спектр авторів, зокрема Гайнрих Лангенштайн, Гуголіно Орвієтський, Марсилій Інгенський, Петро Кандійський та П'єр д'Айї. І хоча його вплив був географічно розсіяним, він, схоже, зосереджувався всередині його власного августинського ордену. В міру того як дослідники починали краще розуміти погляди кола мислителів, чії погляди сформувалися навколо творів Григорія (наприклад, Гуголіно Орвієтський), помалу вимальовувався факт, що існувала окрема послідовна школа думки, особливо тісно пов'язана з августинським орденом. Вона загалом прийняла дуже «номіналістичну» теорію позначення, але її те-

* Інтерпретаційною морокою (лат.).

** Реальне розрізнення (лат.).

*** Формальне розрізнення (лат.).

ологія благодаті діаметрально протилежна теорії Голкота, д'Айї чи Біля. Мало того, стало зрозуміло, що навіть Лютер у старшому віці вважав себе «номіналістом». У визначному фрагменті своїх «Застільних бесід» Лютер обговорює різницю між «термінізмом» і «реалізмом», слушно зараховуючи до останнього альбертистів, томістів і скотистів (іншими словами, *via antiqua*), а до першого – окамів. Згідно з Лютером, окамисти доводили, що термін *humanitas** називає всіх людей індивідуально, а не вказує на спільну людськість, притаманну всьому людству, як наплягали Тома й пізніші реалісти. Хоча Лютер був трохи спантеличений Окамовим розрізненням *terminus conceptus*** і *terminus prolatus**** і ми мусимо пам'ятати, що він і його читачі мали потурбуватися про хліб насущний, а також про епістемологію, ясно, що він усвідомлював посутню відмінність між «реалізмом» і «номіналізмом» (або «термінізмом») і хотів, щоб його вважали *terminista modernus*****²⁸. Беручи до уваги Лютерові погляди на теологію благодаті в цей період життя, лише недалекоглядний науковець може стверджувати, ніби «номіналістична» епістемологія передбачала сотеріологію, подібну до сотеріології Біля. Очевидно, що «номіналістична» філософія не мала якихось конкретних сотеріологічних конотацій.

Тому зростало усвідомлення самотійності багатьох діячів XIV століття, яких раніше змішували в одну категорію «номіналістів». Так само тепер визнають, що існують серйозні, можливо, навіть нездоланні труднощі для спроб говорити про «школи» чи «традиції» у XIV сторіччі. Навіть скромний термін «окаміст», що колись абсолютно адекватно позначав таких мислителів, як Голкот, Вудгем і Креторн, тепер усвідомлено як такий, що неабияк уводить у заблуд з причин, про які йшлося вище. Це не означає, що не можна робити узагальнень – звісно, можна. Я лише звертаю увагу на складність і розмаїтість того, що раніше вважало-

* Людськість (лат.).

** Мислений термін (лат.).

*** Мовлений термін (лат.).

**** Сучасним терміністом (лат.).

ся порівняно однорідним рухом, а відтак і на переконливі резони відмовитися від терміна «номіналізм».

Цей розділ буде присвячений конкретно двом пізньосередньовічним богословським рухам, що їх у минулому обидва, попри кардинальну розбіжність між ними, називали «номіналізмом». Це філософська школа, пов'язана з П'єром д'Айї і Габрієлем Білем, яку нині знають як *via moderna*, та школа, пов'язана з Григорієм Риминійським і Гуголіно Орвієтським, тепер відома всім як *schola Augustiniana moderna*. У наступних підрозділах я розгляну характер цих рухів, а тоді перейду до детальнішого вивчення їхнього впливу на інтелектуальний генезис Реформації.

Via moderna

Останнім часом пізньосередньовічний рух, традиційно відомий як «номіналізм», став об'єктом прискіпливого вивчення, в результаті якого було визнано, що він не є внутрішньо однорідним і послідовним. Не викликає сумнівів, що Пізнє Середньовіччя стало свідком поляризації на багатьох факультетах мистецтв, яка виникла на ґрунті змагання між поглядами «реалістів» і «номіналістів»: свідчення Філіпа Меланхтона про непорозуміння в Тюбінгені у 1510-х роках²⁹ доповнюють звістки про аналогічні чвари у Парижі³⁰ XIV-го сторіччя та Гайдельбергу XV-го³¹, якщо згадувати лише два найкраще задокументовані випадки цього явища. Втім, було б серйозним історичним проґріхом уважати, що дебати з приводу реалізму визначали загальний горизонт інтелектуальної історії 1320–1520 років. Маємо дуже вагомні підстави припустити, що багато важливих чинників об'єдналися, зумовивши загальне тяжіння до «нереалістської» епістемології в Пізньому Середньовіччі, і що богослови, які за іншої ситуації мали б мало спільного, поділяли такі епістемологічні засновки саме тому, що вони аж так поширилися. Ми вже завважили, яких кардинально відмінних сотеріологій дотримувалися богослови, котрі поділяли нереалістську епістемологію (такі як П'єр д'Айї та Григорій Риминійський)³². За аналогією, бувало й так, що епістемологічні розбіжності між мислителями не були апіорним ґрун-

том для відповідних богословських розходжень: Оберман влучно показав, як Конрад Зуменгарт (виразник *via antiqua*) і Габріель Біль (виразник *via moderna*) сходилися на ґрунті теологічної етики, попри чіткі епістемологічні відмінності між ними³³. Дискусія між реалістами й номіналістами таки була важливим чинником середньовічної думки, особливо в північноєвропейських університетах, але з цього не слід висновувати, що вона апріорно зумовлювала відповідну їй дихотомію у царині *релігійної* думки.

Ще один момент слід пам'ятати, оцінюючи характер і вплив *via moderna* в пізньосередньовічний період, стосується він локальної неоднорідності цього руху. Історикам дуже хочеться спростити складну ситуацію і описати «номіналізм» як чітко оформлений і порівняно однорідний рух у Західній Європі, щоб таким побитом уможливити узагальнення, на які значною мірою спирається історіографія Реформації. Однак історичний матеріал свідчить, що *via moderna* розвинула локальні характеристики, пов'язані з інтелектуальними центрами, у яких вона закріпилася. Хоч сам цей рух започаткував Вільям Окамський, його конкретні локальні форми в університетах Оксфорда, Парижа, Гайдельберга і Тюбінгена були сформовані мислителями з різними інтересами й акцентами. В Парижі цей рух був особливо пов'язаний із Жаном Буриданом та Ніколя Орезмом, у Гайдельбергу він зосереджувався навколо Марсилія Інгенського, а в Тюбінгені його центральними постатями були Габріель Біль і Венделін Штайнбах³⁴.

Цей рух часто називали *via nominalium*³⁵ або *via modernorum*, але ще частіше його називали за ім'ям його центральної поста-ті: наприклад, *via Marsiliana* в Гайдельбергу (за ім'ям Марсилія Інгенського)³⁷ або *via Gregorii* у Вітенбергу (за ім'ям Григорія Риминійського)³⁸. Звідси питання: додаток *via* вказує на те, що це був *via moderna* *втілений* чи *модифікований* цими особистостями? Навряд чи треба додавати, що Марсилій і Григорій мали різні інтереси й методології. Попри локальні варіації, виразно помітні у *via moderna*, можна встановити багато елементів, спільних для різних пізньосередньовічних мислителів, пов'язаних із цим рухом. Два таких елементи, які становлять особливий інтерес, — це логіко-критичний метод діалектики двох сил Бога і волонता-

ризм, такий характерний для цього руху. Розгляньмо ці елементи по черзі.

Діалектика двох сил Бога – одне з найважливіших богословських знарядь Пізнього Середньовіччя, яке водночас найчастіше хибно тлумачать. Удаючись до цієї діалектики, богослови *via moderna* і *schola Augustiniana moderna* мали змогу уникати непотрібних богословських понять і гіпотез. Фактично ця діалектика лежить в підґрунті «Окамового леза»: *quia frustra fit per plura quod potest equaliter per pauciora*³⁹. Це радикальне нищення теологумнів дуже важливе для нашого дослідження, бовоно вказує на ревізію онтологічно знецінених теологій високої схоластики на користь концептуально економнішої деонтологічної теології. Перш ніж аналізувати цю діалектику, слід визначити її характер та основну ідею. Ми вже розглянули окремі аспекти цього питання в першому розділі, тож настав час для подальших коментарів.

Хоча корені діалектики двох сил Бога слід шукати в кінці XI або на початку XII століття, вона вийшла на передній план у дискусії паризьких авероїстів у XIII сторіччі⁴⁰. Головна проблема, що з нею зіткнулися такі богослови, як Генрих Гентський чи Дунс Скот, стосувалася питання, як можна стверджувати, що Бог діє *надійно*, при цьому уникаючи висновку, що Він діє з *необхідності*. З погляду авероїстів, теза, що Бог діє надійно, означала визнання, що дії Бога продиктовані передбачуваними відомими зовнішніми обмеженнями, які не дають Богові діяти свавільно; тому вона вела до висновку, що якщо Бог діє надійно, то він, отже, діє з необхідності. Початкова трудність, із якою зіткнулися оборонці божественної свободи, була та, що не існувало концептуального каркасу, яким можна було б підтвердити Божу надійність, не визнаючи одночасно, що Бог діє в силу зовнішніх обмежень. Діалектика двох сил Бога забезпечила засіб розв'язати цю дилему⁴¹.

У підґрунті цієї діалектики лежало важливе розрізнення царин *гіпотетичного* і *дійсного*. Позаяк Бог усесильний, Він може

³⁹ Тому що даремним для багатьох стає те, що могло бути таким для небагатьох (лат.).

діяти як завгодно, якщо тільки його дії не викликають логічних суперечностей. Той факт, що Бог не може створити круглий трикутник, не вважають достатнім для спростування його всесильності. З усього первинного набору можливостей Бог вільний актуалізувати будь-який (за умови, що не виникає логічних суперечностей). Однак Він не актуалізував абсолютно всі можливості: лише один із наборів можливостей було обрано для актуалізації. Тому слід провести чітке розмежування між набором актуалізованих можливостей і набором неактуалізованих можливостей, які, хоч і можливі гіпотетично, вже ніколи не будуть заактуалізовані. Іншими словами, за Богом слід визнати *здатність* здійснити багато речей, які він *не захотів* здійснити в минулому, теперішньому чи майбутньому. Свободу вибору Бога з початкового набору можливостей, що їх можна було актуалізувати, називають цариною «абсолютної сили Бога» (*potentia absoluta*), тоді як набір актуалізованих можливостей належить до «впорядкованої сили Бога» (*potentia ordinata*).

Діалектика цих двох сил дозволяє одночасно ствердити божественну надійність і свободу. Бог є вільний, тому що божественний вибір початкових можливостей *de potentia absoluta** не був вимушеним; іншими словами, Бог не зазнавав зовнішніх обмежень у виборі, який набір можливостей актуалізувати. Та що йно цей набір було вибрано й актуалізовано, Бог потрапив під дію *самонакладеного*, а не зовні накинutoго обов'язку дотримуватися порядку актуалізованих можливостей, що його Він установив. Хоча свобода Бога в цій ситуації обмежена, це самонакладене обмеження, яке постало внаслідок установлення переднакресленого порядку: *de potentia Dei ordinata***, порушення цього порядку неможливі. Отже, видно, що *potentia Dei absoluta* та *potentia Dei ordinata* – це не два різні напрямки дій, відкриті перед Богом у певний момент історичного часу, з яких останній є звичним або природним способом дії, а перший – чудотворним чи надприродним; вони радше представляють два досить відмін-

* Відповідно до абсолютної сили (лат.).

** Відповідно до впорядкованої сили Бога (лат.).

ні порядки існування. Бог абсолютно надійний, адже встановивши переднакреслений порядок актом божественної творчої волі, Бог залишається вірним цьому порядку. Дії всупереч йому означали б суперечності або непослідовності у божественній волі, а це річ немислима⁴².

Хоча діалектику двох сил Бога в XIII сторіччі використовували для захисту божественної свободи, у XIV–XV століттях цей прийом став уможглидним зняряддям для вилучення надлишкових онтологічних понять або очищення неодмінних концепцій. Перше застосування цього прийому можна проілюструвати, розглянувши критику ролі надприродних хистів у виправданні, а друге – аналізом природи воплощення.

До богословського відродження кінця XI–XII століть виправдання здебільшого трактували як особисту зустріч між Богом і людиною, яка відбувається без необхідності у сотворених посередниках⁴³. Однак у XII сторіччі почав оформлюватися один із найважливіших теологуменів високої схоластики – ідея, що позаяк виправдання передбачає онтологічні зміни в людині, то в процесі виправдання потрібен онтологічний посередник. Цей посередник найменується сотвореним хистом до благодаті або милості. З погляду Петра Ореоля, між сотвореним хистом і виправданням існувало відношення неодмінності, через яке, *ex natura rei*, такий хист був невіддільно причетним до процесу виправдання людства⁴⁴. Інакше кажучи, зважаючи на характер божественного виправдання, такий хист вимагався як природно необхідна річ, з огляду на природу істот, залучених у цей процес. Проте, на думку Вільяма Окамського, міркування, які лежали в основі цього твердження, були хибними в одному важливому моменті, що його він продемонстрував, застосувавши діалектику двох сил Бога⁴⁵.

З погляду Окама, причетність сотворених хистів до виправдання – не результат природи процесу виправдання чи онтологічної ідентичності залученої істоти, а вислід божественного промислу, що вони будуть причетними до нього. Припустити, що ці хисти необхідно причетні до виправдання (*ex natura rei*), означає сказати, що Бог підлягає зовнішнім обмеженням у встановленні сотвореного порядку, а це немислима річ. *De potentia absoluta*,

Бог міг сотворити порядок буття, у якому сотворені хисти не причетні до виправдання, бо в цьому припущенні немає логічних суперечностей. Окам використовує різницю між абсолютною і впорядкованою силами, щоб продемонструвати випадковість ролі, яку відводили сотвореним хистам у виправданні. Той факт, що вони залучені у встановлений порядок, є, отже, результатом Божого рішення, щоб так сталося. Окам фактично працює радше з концепцією завітної, ніж онтологічної причиновості: сотворені хисти причетні до причинової послідовності виправдання не через характер залучених істот (*ex natura rei*), а на основі божественної волі (*ex pacto divino*)⁴⁶.

Хоча Окам не заперечує, що сотворені хисти залучені у виправдання де факто, він демонструє, що не існує необхідних причин, чому вони мають бути залучені. У такий спосіб було показано, що онтологічне підґрунтя, яке висока схоластика XIII сторіччя встановлювала для необхідного залучення сотворених хистів у виправдання, неадекватне. Точно не відомо, яку роль пізніші богослови *via moderna* приписували сотвореним хистам, але очевидно, що в пізньосередньовічному періоді, особливо у *schola Augustiniana moderna*, зростала тенденція трактувати виправдання в *особистих* або *реляційних* термінах, аби в такий спосіб уникати онтологічної концептуалізації цього посередника, дуже характерної для Ранняго Середньовіччя. Як буде показано далі в цьому розділі, загальна тенденція серед реформаторів заперечувати онтологічний вимір виправдання була продовженням цієї критики концептуальних засад теології *habitus*^{**}. Цікаво, що Тридентський собор прийняв багато осяових моментів критики «модерністами» таких хистів у виправданні, бо тридентська постанова про виправдання не згадує і не обговорює цього поняття.

Деонтологізація виправдання людства – лише один із наслідків систематичного застосування логіко-критичного інструментарію діалектики двох сил Бога. Деонтологізація стосунку людства до Бога, досягнута в такий спосіб, – загальна особливість

* За божественним завітом (лат.).

** Хисту (лат.).

і *via moderna*, і *schola Augustiniana moderna*. Наголос скотистів на *acceptatio divina*^{*}, яке розуміли як безпосереднє особисте прийняття вірянина Богом, незалежно від допоміжних засобів, якими цієї мети було досягнуто⁴⁷, розвинули й підсилили ці богослови Пізнього Середньовіччя. У результаті вони стали вважати виправдання переважно особистим актом божественної волі, провістивши персоналізм реформаторів. Якщо гуманістичний рух відкидав онтологічне богослов'я високої схоластики на ґрунті її понятійної складності, то богослови *via moderna* змогли усунути її, продемонструвавши її онтологічну надлишковість.

Богослови *via moderna* розвинули концепцію надійності *potentia ordinata*, покликаючись на поняття «завіту» або «союзу» (*pactum*) між Богом і людством⁴⁸. Саме цей *pactum*, установлений Богом в односторонньому порядку, – поворотний момент у доктринах виправдання, пов'язаних із *via moderna*. У них його тлумачать так, що Бог постановив нагородити людей, які чинять *quod in se est* (що можна приблизно перекласти як «стараються чинити якнайліпше»), даром виправдальної благодаті. Ті, хто відповідає мінімальним вимогам для виправдання (тобто хто діє *quod in se est*), будуть виправдані на основі Божої відданості *pactum*. Не можна стверджувати, що це означає, боцімто Бог виконує зовнішні зобов'язання перед кимось іншим або перед абстрактними й автономними принципами, незалежними від Нього. *Pactum* радше артикулює кардинальне поняття *божественного самообмеження*, яке особливо зосереджувалося на уявленні про вірність публічній обітниці – уявленні, що було неабияк важливим у Лютеровій теології кінця 1510-х і початку 1520-х років⁴⁹.

Як указав Роберт Голкот, можна сказати, що Бог виправдовує того, хто діє *quod in se est*, з необхідності, але за умови, що ця необхідність розуміється як «наслідкова необхідність» (*necessitas consequential*), а не «абсолютна необхідність» (*necessitas absoluta*)⁵⁰. Подібно до нього, Габріель Біль наголошував, що Бог учинив так як навмисний акт волі, за яким Він узяв на себе особисте зобов'язання перед людством через завіт і обі-

* Божественному прийнятті (лат.).

цяв винагороду виправдальної благодаті кожному, хто діє *quod in se est*. Хоча Бог не має зобов'язань ні перед ким *ex natura rei*, такі зобов'язання існують *ex pacto suo**, на основі Божої вірності Власним рішенням, котра, своєю чергою, відображає саму божественну природу⁵¹. Хоча не існує неосподнінного онтологічного зв'язку між учинками *quod in se est* і виправданням, Бог передвизначив, що такий причиновий зв'язок існуватиме *ex pacto suo*.

Наведені вище міркування наштотвхують на думку, що наприкінці Середньовіччя відбувся загальний перехід від онтологічного до завітного розуміння причиновості. Стосунок між Богом і людством відтепер сприймали як заснований на завіті, а не онтологічний. Це вможливило істотну кореляцію з завітною мовою і темами зі Старого й Нового Заповітів⁵². Такий остаточний демонтаж онтологічного каркасу стосунку між Богом і людиною можна вважати неодмінною богословською прелюдією до Лютерового «біблійного реалізму», адже він дав змогу сприймати цей зв'язок як *особистий* і вможливив використання тих самих реалістичних образів Старого й Нового Заповітів у відповідальних богословських дискусіях. Приміром, поняття «благодаті» вже переважно не вважали чимось на зразок посередницької інстанції між людством і Богом, а сприймали натомість як один із аспектів Божого благовоління до людства⁵³.

Із такого завітного розуміння стосунку між Богом і людьми випливають кілька важливих наслідків⁵⁴. По-перше, передумови для виправдання присутні однакові для старого й нового законів. У цьому сенсі між Старим і Новим Заповітами немає радикальної дихотомії: в обох ситуаціях передумовою виправдання є те, що кожен повинен чинити *quod in se est*, що його Біль означив як *deslinare... a malo et facere bonum***⁵⁵. Як наслідок, часто відзначають «старозаповітний характер» етики *via moderna*⁵⁶. По-друге, в сотеріології *via moderna* наявна дуже помітна христологічна лакуна, яка полягала в тому, що спасіння людства можна було обговорювати без обов'язкових посилань на вочлочення і смерть

* На основі укладеного союзу (лат.).

** Відмовитися... від зла і чинити добро (лат.).

Христа⁵⁷. Відтак суттєво, що богослови *via moderna* здебільшого називали Христа *Законодавцем*, а не *Спасителем*⁵⁸. Та хоч би на які вади був приречений такий завітний підхід до Письма, фактом лишається те, що богослови *via moderna* змогли використати *racium* як водночас сотеріологічний і герменевтичний принцип, котрий слугує одночасно передумовою для виправдання людства і засобом підтримати єдність Старого й Нового Заповітів.

Важливість цього дедалі повсюднішого завітного розуміння стосунку між Богом і людством для інтелектуальних витоків Реформації стане очевидною пізніше. Як згодом переконаємося, у випадку Лютера ми маємо справу з розумінням природи і функції *racium*, яке щонайменше спадково пов'язане, а то й ідентичне, відповідному розумінню в школі *via moderna*. Так само Цвінгліва «Відповідь Губмаєру» від 5 листопада 1525 року ґрунтується на засадах виразно завітної теології, наголошуючи на сотеріологічних вимогах щодо людства, та герменевтичного принципу присутньої єдності Старого й Нового Заповітів, схожого на той, що його застосовували представники *via moderna*⁵⁹. Істотно, що поняття *подвійного* завіту між Богом і людством, таке притаманне пізнішій реформатській теології, не подибуємо на першій стадії Реформації. Для неї характерніший підхід, який спирався на ідею єдиного завіту між Богом і людством, котра проявляла неспростовні паралелі з на той час добре розвиненою теологією *via moderna*. Не зовсім зрозуміло, чи ці паралелі – суто випадковий збіг чи ж вони відображають прямий або непрямий вплив (можливо, опосередкований Лютером?) *via moderna*. Однак їхнє існування незаперечне.

Інша провідна і важлива тенденція протягом пізньосередньовічного періоду розвитку богослов'я – піднесення волюнтаризму, яке можна проілюструвати, звернувшись до середньовічної дискусії про заслуги⁶⁰. Рання домініканська і францисканська школи дотримувалися *інтелектуалістичного* підходу до зв'язку між моральною і заслуговою царинами, визнаючи безпосередню кореляцію між моральною й заслуговою вартістю вчинку. В цій теорії за божественним розумом визнається здатність розпізнавати моральну вартість людського вчинку і наділяти його відпо-

відною заслуговою вартістю, а перехід від одного до іншого забезпечувала благодать або милість. Уживання таких термінів, як *aequiparari*, *associatio*, *comparabilis* і *proportionalis**, в обговореннях цього питання засвідчує, що від самого початку заслугову вартість учинку вважали напряду скорельованою з його моральною вартістю: божественний розум спершу розпізнає останню з них, а по тому впливає на першу. Скажімо, Тома Аквінський – приклад такого інтелектуалістичного розуміння стосунку між моральністю й заслугою – доводив, що заслуга в остаточному ліку ґрунтується на справедливості⁶¹.

Витоки волюнтаристичної позиції можна простежити в минуле до Дунса Скота й Вільяма Окама, котрі підкреслювали радикальний розрив між моральною і заслуговою вартостями вчинку, де останню розуміли як оперту цілковито на невимушене рішення божественної волі. На думку Скота, кожна тварна жертва варті лише стільки, наскільки її оцінює Бог, і анітрохи не більше: «*dico, quod affine aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non est converso: sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanta acceptabatur*»**⁶². Отож заслугова вартість учинку не обов'язково напряду пов'язана з його моральною вартістю, бо *ratio meriti****, як уважається, міститься в божественній волі, а якщо точніше – в зовнішньому акті оголошення *acceptatio divina*. Хоча не можна а priori відкидати ймовірність того, що Бог вирішить пов'язати заслугову вартість учинку з моральною, не існує підстав для неодмінності цього зв'язку.

Такий волюнтаризм розвивав Вільям Окам⁶³, для якого рішення про те, що вважати заслугою, а що ні, було винятково компетенцією божественної волі. Цей погляд неминуче наражав Вільяма Окама на серйозне й вочевидь неспростовне звинувачення, що стосунок між моральною і заслуговою царина-

* Зрівнятися, об'єднання, порівнянний, співмірний (лат.).

** «Кажу, що позаяк усе інше, крім Бога, добре тому, що воно по волі Бога, а не навпаки, тому й заслуга ця була доброю настільки, наскільки вона була прийнята Богом» (лат.).

*** Підстава для заслуг (лат.).

ми de potentia ordinata ставав у кінцевому підсумку довільним⁶⁴. Проте, як указав Габріель Біль, ця небезпека залишається неминучою лише доти, доки Бог не підлягає заведенням принципам моральності так, щоб божественна воля всього-на-всього схвалювала, а не визначала, що є добрим і правильним. Добре те, що визнається за таке Богом⁶⁵. Так божественна воля ставала головним суддею і принципом справедливості, запроваджуючи справедливість своїми рішеннями, а не чинячи відповідно до засад уже запровадженої справедливості. І справді, вивчення значення *iustitia Dei*, «справедливості Бога», богословами *via moderna* вказує на повністю довільні підвалини цього поняття: «справедливість Бога» – це не більше й не менше, ніж утілення довільних рішень божественної волі⁶⁶. Менше з тим, важливо зазначити, що хоч би якими були остаточні підвалини божественного права, його вважали постійним і надійним аспектом *potentia ordinata*. Біль підтверджує цей факт регулярним уживанням таких фраз, як *de facto* або *stante lege*^{*}, замість звичніших *de potentia ordinata*. З погляду Біля, заведений моральний порядок закладений у природному законі і в законі Старого Заповіту (тобто в Десяти заповідях) в тому самому вигляді, у якому він утілений у Новому Заповіті й видозмінений ним (Біль трактує Новий Заповіт як закон). У такий спосіб волюнтаризм *via moderna* пов'язується зі Старим і Новим Заповітами. Мало того, походження таких поглядів можна відстежити аж до Скота, тому можна стверджувати, що якась частина *via antiqua*, яка досі домінувала в окремих швейцарських і німецьких університетах на початку XVI сторіччя, обійняла цю позицію. Повсюдність волюнтаризму як у етиці, так і в богослов'ї свідчить про чималу міру тяглості між раннім реформатським богослов'ям та пізньосередньовічною традицією, адже раннє реформатське богослов'я боронило такий самий волюнтаризм. Цю думку ми проілюструємо далі в цьому самому розділі з посиланням на Кальвіна.

Відтак нашу увагу привертає неабияка вага для Лютерового учення питання, чи існувала «середньовічна августиніанська

^{*} За чинного закону (лат.).

традиція», нехай в августинському ордені або поза ним, а також якою були природа і розмах її впливу на інтелектуальний генезис Реформації.

Schola Augustiniana moderna

Припущення про існування наприкінці Середніх віків послідовної школи думки, яка підтримувала теологію набагато більш «августиніанську», ніж у середньовічних теологічних шкіл загалом, полонило уяву багатьох поколінь дослідників Реформації. Чи був молодий Лютер знайомий із такою школою? Чи походили його кардинальні теологічні осяяння з такої школи? І чи зазнали аналогічного впливу інші реформатори? Недоступність відповідних документальних джерел і супутня їй відсутність хоч якоїсь загальної згоди з приводу того, що саме вважати «августиніанським», донедавна спричиняла серйозні труднощі для попередніх поколінь науковців, котрі мусили дуже обережно заглиблюватися в цю царину історичного дослідження. Проте вони не завадили постанову двох вельми амбіційних теорій на початку XX сторіччя.

1912 року Альфонс Віктор Мюлер висловив здогад, що Лютер був представником «августиніанської» школи думки, яка існувала наприкінці пізньосередньовічного періоду всередині августинського ордену⁶⁷. За багатьма ознаками Мюлерова теза була водночас покvapливою й неоригінальною, великою мірою запозиченою з творчості Карла Вернера та опосередкованою працями Карла Штанге⁶⁸. Ця теза не витримала критичної перевірки, але її прийняв у дуже видозміненій формі Едвард Штакемаєр⁶⁹. Згідно з ним, наприкінці Середньовіччя августинський орден мав власну послідовну богословську традицію – принаймні в цьому аспекті Мюлер був правий. Однак він не зумів продемонструвати вірогідного зв'язку між такою традицією й теологією Лютера. Втім, за словами Штакемаєра, було очевидно, що богослови августинського ордену, зокрема очільник ордену Джироламо Серипандо, котрі брали участь у дебатах про виправдання на Тридентському соборі, були спадкоємцями саме цієї традиції⁷⁰.

Ця теза також не витримала критичного обстеження. Спершу Губерт Єдин указав, що Штакемаєр обмежився першоджерелами, які підібрав ще Мюлер, замість розвинути й розширити власну піонерську працю. Слід було вивчити більше богословів, перш ніж усерйоз висувати таку амбіційну тезу⁷¹. Потім було відзначено, що Штакемаєр не продемонстрував *текстуальної тягlosti* між августиніанськими теологами, яких розглядав. Щоб продемонструвати вплив певних теологів на їхніх спадкоємців, потрібна була розширена критична робота з джерелами, неможлива на той час (1937 рік) через брак надійних видань відповідних праць. Нарешті, нещодавнє критичне вивчення джерел переконало, що докази присутності «августиніанської школи» на Тридентському соборі непереконаливі, а відтак немає більше підстав вести мову про таку «школу» в Триденті (Тренто) у хоч наскільки значущому сенсі цього слова⁷².

Невдача цих ранніх розвідок у питанні про природу й ознаки гіпотетичної «середньовічної августиніанської школи» не скасувала, втім, можливості подальшого аргументованішого аналізу цього-таки питання. Останніми роками в ньому досягнуто суттєвого прояснення, головню завдяки виданню першоджерел, яке мала важливі наслідки для розуміння інтелектуальних витоків Реформації. Почасти це прояснення завдячує дедалі вищій точності в лексиці, зокрема визнанню багатозначності терміна «августиніанський»⁷³ та усвідомленню потреби чіткої дефініції, щоб на її основі уможливити надійні висновки. Для цілей цього підрозділу термін «августиніанський» означаємо з посиланням на августинський орден. Вирішальне питання полягає в тому, чи існувала окрема, чітко означена богословська школа в августинському ордені наприкінці Середніх віків, незважаючи на те, чи відповідали богословські характеристики такої гіпотетичної школи вченню самого Августина⁷⁴. Звісно, цілком можливо, щоб така школа справила вплив і за межами августинського ордену, наприклад через викладацьку діяльність таких августиніанців, як Григорій Риминійський у Парижі й деінде. Григорій Риминійський був відомий своїм перебірливим використанням джерел, зокрема творів Августина, він розкритикував Петра Ореоля за його хибні по-

силання й цитати з Августина в кількох критично важливих місцях. Хай там як, а питання, чи існувала така школа взагалі, слід від самого початку розв'язувати через аналіз писань самих августиніанських богословів. Крім того, це питання явно повинне передувати питанню про його можливий вплив. Отож дозвольте для початку розглянути докази існування окремої богословської школи на основі августинського ордену в XIV–XV сторіччях.

У ретельному дослідженні августиніанських богословів XIV століття Дамасус Трап зумів продемонструвати чималу текстуральну тяглість у межах августинського ордену, яка є суттєвим компонентом гіпотези про послідовну школу думки всередині нього⁷⁵. Скажімо, Егідія Римського, чільного теолога цього ордену в XIII сторіччі, цитували досить часто (нерідко покликаючись на нього як на *doctor noster Aegidius**), аби висувати, що послідовники з августинського ордену вважали його теологічним авторитетом. Аделар Зумкелер доводив, що ранній августиніанській школі, яку часто називають *schola Aegidiana*, притаманні були аристотелівсько-томістичні онтологічні засади, пов'язані з певними особливими теологічними елементами, які безсумнівно зазнали впливу самого Августина⁷⁶. Як приклади таких елементів Зумкелер наводить підкреслений пріоритет *caritas*** і *gratia* у справі виправдання – обидва були автентичними складниками Августинової теології виправдання.

Хоча ці міркування можна вважати доказом існування достатньо послідовної богословської традиції всередині августинського ордену, Трап і Зумкелер указують на чинники, які наштовхують на думку про існування *двох* досить відмінних традицій усередині августинського ордену наприкінці Пізнього Середньовіччя. Про поляризацію, яка виникла на основі цих традицій упродовж XIV–XV сторіч між прихильниками *via antiqua* та *via moderna* на факультетах мистецтв багатьох університетів, ми вже згадували вище в цьому самому розділі. В дослідженні августиніанських теологів XIV століття Трап відзначив виникнення точ-

* Наш доктор Егідій (лат.).

** Милість, ласка (лат.).

нісінької такої самої поляризації *всередині* *августинського ордену*. Як *antiqui*, так і *moderni* можна розпізнати всередині ордену протягом цього періоду. Для перших характерним було використання прийомів критичного джерелознавства, а для останніх – логіко-критичних прийомів. Відтак Трап стверджує, що розвиток середньовічної *августиніанської* традиції можна поділити на два широкі періоди. Хронологічно перший із них був започаткований Егідієм Римським, обіймав таких богословів, як Александр Сан-Ельпідський, Роберт Ковтон та Вільям Варський, і завершився богословом XIV століття Томою Страсбургським. У справах епістемології та пов'язаних із нею речах ці богослови були реалістами, дотримуючись поглядів *via antiqua*. Другий період, що почався з Григорія Риминійського і тривав до XVI століття, характеризувався на філософському рівні «номіналізмом», притаманним *via moderna*. Джерела дали чудові підстави висувати, що «номіналізм» останньої *августиніанської* традиції *напрямку* походить від *via moderna*. Ми вже згадували, наприклад, те, як вирішальна теорія *complexe significabile* Григорія Риминійського походила від *modernus* Адама Вудгема.

Відтоді як ця дуже важлива гіпотеза була висунута, почали нагромаджуватися докази на її підтримку. З'ясувалося, що можна ще чіткіше провести розрізнення між ранньою і пізньою школами. Зумкелер виявив, що елементи ранньої *августиніанської* традиції, які походили від самого Августина Гіпонського, були підсилені під час пізнього періоду. Він, зокрема, відзначив, що *августиніанці* після Григорія Риминійського більшою мірою зверталися до Августина, ніж до Егідія Римського. В окремому дослідженні доктрин виправдання, пропонованих середньовічною *августиніанською* традицією⁷⁷, я доводив, що традиція, яка впливала з Егідія Римського і Томи Страсбургського, приймала теологію виправдання, характерну для ранніх домініканської і францисканської шкіл, тоді як пізніша традиція (від Григорія Риминійського і далі) переважно дотримувалася пізньої францисканської школи і *via moderna*⁷⁸. Внутрішню й онтологічно зумовлену теологію виправдання, пов'язану з раннім періодом, помалу заміняла зовнішня й деонтологізована теологія пізнього періоду-

ду. До пізньої августиніанської традиції (втіленої такими іменами, як Григорій Риминійський, Гуголіно Орвієтський та Діонісій Монтинський) додалася низка теологічних положень, які походили з *via moderna*, зокрема епістемологічний номіналізм, а також спекулятивний інструмент діалектики двох сил Бога та результати його прикладення, як-от критика ролі сотвореного хисту у виправданні⁷⁹. Поміж іншим, пізня августиніанська традиція дотримувалася *via moderna* в тому, що проповідувала пріоритет учинків над хистами, так що формальну причину виправдання і заслуг дедалі частіше означували як зовнішній акт оголошення *asceptatio divina* замість внутрішнього акту реалізації сотвореного хисту благодаті⁸⁰. Крім того, очевидна чимала текстуальна тяглість між, наприклад, Григорієм, Гуголіно та Діонісієм, яка засвідчує розвиток послідовної богословської традиції всередині августинського ордену. На таких підставах цю школу дедалі частіше почали називати *schola Augustiniana moderna*.

Хоча між *via moderna* та *schola Augustiniana moderna* помітні істотні подібності, слід визнати, що між ними є й не менші розбіжності. Передусім богослови *schola Augustiniana moderna* розвинули безжальну антипелагіанську теологію благодаті, яка охоплювала теологію абсолютного подвійного упризначення, наголос на порочності людства і неодмінності божественної благодаті для морально добрих учинків. Цим вона дуже віддалялася від сотеріології *via moderna* та м'якішої теології ранішої августиніанської традиції від Егідія Римського до Томи Страсбургського. Гейко Оберман прояснив, як ця радикальна августиніанська теологія розвинулася в XIV столітті, продемонструвавши, що вчені Оксфорда й Парижа розробляли певну форму академічного августиніанства фактично одночасно і, вірогідно, незалежно один від одного, спираючись на Августинові антипелагіанські писання⁸¹. В Оксфордському університеті центром цього руху був Тома Брадвардин, чия нищівна критика пелагіанства «*De causa Dei*» побачила світ 1344 року⁸². Хоч Брадвардин здебільшого мусив

* Повна назва трактату – «*De causa Dei contra Pelagium*» («Божа справа проти Пелагія», лат.).

реагувати на поточні богословські питання XIV століття, у його творчості простежується цілеспрямоване прагнення застосовувати раніші антипелагіанські ідеї Августина де тільки можна. Для нього Августин був, як раніше Павло, *gratiae laudatur, gratiae magnificus ac strenuus propugnator*^{*83}. Проте Брадвардин підтримує свої антипелагіанську теологію, що містила чужу Августиніві доктрину божественної всесильності, у якій вся залежність людства від Бога у справі спасіння вважається наслідком *сотво-реності* людини, а не її *гріховності*^{*84}. Відтак Гріхопадіння втратило роль визначального вододілу в проєкті спасіння. Саме з огляду на ці ідеї дехто сумнівався у приналежності Брадвардина до «августиніанства» в точному сенсі цього слова, адже Гріхопадіння слугувало віссю, довкола якої оберталася теологія Августина. Вплив Брадвардина на Реформацію оцінити важко: Сторічна війна ізолювала Оксфорд як осередок ученості від континентальних університетів, а Брадвардин як світський священник не мав релігійного ордену, через який міг би пропагувати свої погляди. Можна здогадуватися про певний обмежений вплив Брадвардина на Реформацію через Вікліфа^{*85}, бо Лютер знав і схвалював твердження Вікліфа (яке зазнало впливу Брадвардина), засуджене на Констанцькому соборі, ніби «*omnia de necessitate absoluta eveniunt*»^{**86}. Однак інша, паризька, версія цього академічного августиніанства, пов'язана з ім'ям Григорія Риминійського, приваблювала найбільшу увагу вчених, починаючи з XII століття, і вона безпосередньо стосується питання про інтелектуальні витоки Реформації.

Фундаментальна відмінність між Григорієм і Брадвардином полягає в тому, що перший боронив теологічну позицію, яка нагадувала ту, з якої виходив антипелагіанський корпус творів Августина і яка вписувалася в контекст інтелектуального каркасу *via moderna*. Інакше кажучи, Григорій пішов слідами *via moderna* там, де Брадвардин обрав стежку *via antiqua*, створивши визначний синтез цих двох позицій, які, на перший погляд, здаються

* Славний у благодаті, великий благодаттю і рішучий захисник (лат.)

** Усе виникає з абсолютної необхідності (лат.).

несумісними. Там, де Брадвардинів предестинаризм є наслідком його метафізичної доктрини божественної всесильності, Григоріїв предестинаризм впливає з його зосередженої на Христі концепції історії спасіння⁸⁷. Як наслідок, Григорій зберігає Августинів наголос на Гріхопадінні як вирішальному антропологічному елементові в історії спасіння. Майже не викликає сумнівів, що саме Брадвардин був *unus modernus doctor*^{*}, котрого обрав об'єктом своєї критики Григорій за його неавгустиніанські погляди на Гріхопадіння⁸⁸. На основі наявних доказів виглядає так, що академічне августиніанство, сперте на антипелагіанські твори Августина і пов'язане з інтелектуальним каркасом, який, по суті, розвинула *via moderna*, почало передаватися всередині августинського ордену в XIV і на початку XV століття, відповідаючи пізнішій августиніанській традиції, яку виділив Трап⁸⁹.

Ці докази свідчать щонайменше про існування традиції, а можливо, й школи⁹⁰, думки всередині августинського ордену протягом Пізнього Середньовіччя, започаткованої Григорієм Римінійським. Точна природа і розмах її впливу всередині і за межами ордену залишаються невідомими. Стало також зрозуміло, чому попереднє покоління дослідників було настільки спантеличене ознаками цієї школи і не змогло відокремити її від *via moderna*. *Schola Augustiniana moderna*, як ця григоріанська традиція стала відома, перебрала не тільки епістемологію (тобто «номіналізм») *via moderna*, а й певні характерні аспекти сотеріології цього руху. Серед таких елементів варто згадати використання діалектики двох сил Бога, щоб продемонструвати другорядну й випадкову роль сотвореного хисту, та наголос на зовнішньому оголошенні *acceptatio divina* у виправданні. Втім, попри цю визначну схожість із *via moderna*, радикальна теоцентрична теологія Аврестинових антипелагіанських творів домінує в сотеріології *schola Augustiniana moderna* і відрізняє її від сотеріології *via moderna*.

Цей складний візерунок одночасних збігів і розходжень із *via moderna* свідчить про неадекватність термінів «номіналізм» і «августиніанство» для позначення цих двох суперницьких шкіл

^{*} Один із сучасних докторів (лат.).

думки Пізнього Середньовіччя. Багато «августиніанських» богословів не тільки засвоювали «номіналістичну» епістемологію, а й запозичували важливі елементи «номіналістичних» теорій виправдання, долучаючи їх до власних доктрин. Саме варіації між окремими августиніанськими богословами, викликані мірою їхнього сприйняття елементів «номіналізму», спричинили плутанину серед сучасних дослідників навколо з'ясування ознак гаданої «августиніанської» теологічної школи того часу.

Ба більше, ці інтелектуальні переміщення могли бути двосторонніми, а не односпрямованими. Є підстави припустити, що дехто з богословів *via moderna*, як-от П'єр д'Айї, можливо, навіть запозичував певні ідеї в Григорія Риминійського в окремих пунктах епістемології⁹¹. Тим самим вони ще більше ускладнили вже й без того заплутану картину та зміцнили враження, ніби існували дві школи, які були майже тотожними в питаннях епістемології, але радикально розходилися в справах сотеріології. Серед університетських викладачів мистецтв ці відмінності вважалися несуттєвими: скажімо, в Парижі Григорій Риминійський і Вільям Окам були визнані провідними докторами *via nominalium* на факультеті мистецтв⁹². Та серед викладачів теології відмінності між двома школами були суттєвими. Ось яке питання цікавитиме нас у кількох місцях наступних підрозділів цього розділу: чи була *schola Augustiniana moderna* представлена в установах, де здобували освіту різні реформатори? І чи є причини гадати, що вона справила хоч якийсь вплив на зародження їхніх ідей?

Пізньосередньовічне богослов'я і зародження реформатського богослов'я

Причетність Цвінглі до пізньосередньовічних теологічних шкіл притягувала увагу багатьох дослідників. Відомо, що на нього вплинула *via antiqua*, коли він перебував в Базельському університеті (1502–1506), і що він був власником примірника венеційського видання 1502 року Скотової «*Opus Oxoniense*»*,

* «Оксфордської праці» (лат.), інша назва – «*Ordinatio*».

супроводженого розлогими коментарями, а також кількох дрібніших праць Скота⁹³. Це натякає на ранні зв'язки зі скотизмом. 1510 року Глареан написав Цвінглі, що хотів би полишити Кельн і обійняти посаду в Базелі, де він міг би викладати відповідно до *via seu secta Scoti*⁹⁴, чим прямо засвідчив, що Цвінглі схвалював цей *via*⁹⁴. Можливість того, що формування теологічних поглядів Цвінглі відбувалося під впливом скотизму, була нещодавно уважно вивчена і виявилася важливою для прояснення ролі схоластичного богослов'я в каталізації постання реформатської богословської спільноти.

У своєму ретельному дослідженні Цвінглівих коментарів до видання Скотового «*Ordinatio*», оприлюдненого італійським францисканцем Філіпо Баньякавалло, Данієл Болінгер продемонстрував, що в них можна виділити два різні способи рецепції⁹⁵. В «пасивній», або непрямій рецепції Цвінглі засвоював скотистські ідеї непрямом, передусім через вторинні джерела. Однак нас цікавить насамперед Цвінглів «активний» спосіб рецепції Скота, який став наслідком прямого занурення в першоджерела. В межах цього способу Цвінглі особливо цікавився ідеєю божественної споконвічності і заглибився в цілий шерег питань, які пізніше стали важливими пунктами в його теології таїнств. Зрозуміло, що Цвінглі присвоїв частину Скотових ідей, які доклалися до формування його теології.

Факт інкорпорації низки чітко скотистських ідей в теологію Цвінглі дуже суттєвий, особливо для будь-якого дослідження рецепції Скота в ранньомодерний період. Проте важливо врахувати, що Цвінгліву *реформаційну* програму, схоже, жодною істотною мірою не сформувала схоластика. Становлення Цвінглі як діяча-реформатора, яке відбулося в 1510-х роках, спиралося на зацікавлення, відверто пов'язані з загальною гуманістичною і дедалі виразнішою еразмівською програмою. Ідеї, які прискорили прихід Реформації в Цюрих, не проявляють ознак тяглості з пізньосередньовічною схоластикою будь-якого штибу, тоді як печаті швейцарського гуманізму можна легко впізнати в багатьох

⁹³ Шляху, або трибу Скота (лат.).

місцях. Хоча немає підстав сумніватися в наявності скотизму у Цвінглівих ранніх поглядах, ми не маємо доказів, аби стверджувати, що ці ідеї окреслили його реформаційну програму або вибудували його розуміння на такий побит, що робив яку-небудь форму реформації неодмінною. Щонайбільше можна висувати, що Цвінглі змінив позиції всередині усталеної схоластичної матриці, позбавленої будь-яких реформаційних потягів.

Критичне питання полягає в тому, як Цвінглі перейшов від поміркованого скотистського світогляду до еразмівського реформаційного підходу. І відповісти на це питання можна, лише згадавши наростання контактів між Цвінглі та швейцарськими гуманістичними товариствами і його щодалі тісніше зближення з їхніми націоналістичними, пацифістичними і реформаційними програмами. Мовою соціології, Цвінглі став для гуманістів «своїм», що тягнуло за собою відповідний розрив із його помірковано-схоластичним минулим. Продемонструвати Цвінгліве раннє зацікавлення Скотом і скотизмом дуже важливо для питання про історію рецепції ідей Скота в часи пізнього Ренесансу, однак це не допоможе нам пояснити інтелектуальні витoki Реформації.

Набагато важче оцінити вплив пізньосередньовічних богословських шкіл, як-от *via moderna* і *via antiqua*, на Жана Кальвіна у зв'язку з майже тотальною відсутністю першоджерел із 1523–1534 років Кальвінової творчості. Знання про Кальвінові зв'язки в Паризькому університеті 1520-х років явно мають вирішальне значення для правильного розуміння витоків його релігійної думки. Але ця інформація майже напевно втрачена для нас через події, прискорені *affaire des placards** 1534 року. Гострополемічні листівки Антуана Маркура, які викривали месу, були поширені й розклеєні по всій Франції раннього ранку 18 жовтня 1534 року⁹⁶. Вони винесли на поверхню суперечку між французькими католиками і *évangéliques***, яка повільно закипала вже хтозна-відколи, і спонукали Франциска I запровадити його давно обіцяну кампанію проти «лютеранських» учень у Франції.

* Справа листівок (фр.).

** Євангелістами (фр.).

Прихильники євангелізму у Франції тоді ще не готові були обґрунтувати відмінність між «лютеранством» і «євангелізмом», тому публічно не афішували свої погляди. Небезпеку такого вчинку Кальвін виявив попереднього листопада, коли він утік із Парижа до порівняно безпечного Ангулема після полемічної промови Ніколя Копа на День всіх святих. За кілька годин після його втечі представники влади влаштували трус у його кімнатах і конфіскували його особисті папери⁹⁷. На слід цих паперів так і не вдалося натрапити, навіть на частину їх, так що ми не маємо жодних документів, які вийшли з-під власного пера Кальвіна протягом цього кардинального періоду становлення у його творчості. Фактично все, що ми «знаємо» про Кальвіна паризького періоду, не більше, ніж дослідницький домисел, побудований на побічних доказах.

Щоб проілюструвати останню думку, візьмімо, для прикладу, твердження, спільне для більшості переказів про Кальвінову молодість, згідно з яким він вступив до паризького Колеж де ла Марш 1523 року у віці 14 років⁹⁸. З цього приводу можна висловити дві тези. По-перше, ми насправді не знаємо, чи Кальвін був у Колеж де ла Марш перед вступом до Колеж де Монтегю. В першому виданні «*Vie de Calvin*» Теодор де Без жодним словом не згадує цей колеж у розповіді про Кальвінів ранній паризький період, а потім відразу говорить, що Кальвін спершу відвідував Колеж де Сент-Барб. На цей факт натрапляємо дещо пізніше в біографії при згадці про шанованого педагога Матюрена Кордье, котрого де Без описує як «*son régent au collège de Sainte barbe a Paris en sa première jeunesse*»⁹⁹. Ця біографія, певна річ, була написана поспіхом, щоб заздалегідь анулювати образливіші версії Кальвінової смерті й не дати їм набути правдоподібності. Хай там як, а це лишається найдавнішим викладом Кальвінового життя в Парижі, який, без сумніву, охоплює чимало матеріалів, отриманих від самого Кальвіна.

* «Життя Кальвіна» (фр.).

** Його викладача з паризького Колеж де Сент-Барб часів ранньої молодості (фр.).

Наступного року Ніколя Коладон опублікував набагато докладнішу біографію Кальвіна, яка містила розширену розповідь про його паризький період. Саме в цьому тексті ми вперше натрапляємо на твердження, нібито Кальвін спершу вчився в Колеж де ла Марш¹⁰⁰. Без пізніше узгодив ранню Кальвінову біографію зі своєї книги з тим, що писав Коладон, проминувши згадку про Сент-Барб і згадавши ла Марш у зв'язку з Кордьє¹⁰¹. Фактично ж ми не маємо жодних заяв самого Кальвіна про те, що він навчався в ла Марш, одинокі наближення до такої заяви – це висловлена пізніше вдячність Кордьє за те, що він був Кальвіновим учителем у Парижі, але при цьому не вказувався жоден конкретний колеж, із яким Кальвін або Кордьє були поєднані¹⁰². Ми знаємо, що Кордьє в той час як ментор був пов'язаний із майже півдесятком паризьких *collèges de plein exercice**, серед них ла Марш і Сент-Барб¹⁰³, тому неможливо спростувати заяву Беза про те, що Кальвін спершу навчався у Сент-Барб¹⁰⁴.

У своїх особистих спогадах про паризький період, опублікованих у лютому 1564 року (іншими словами, до смерті Кальвіна та наступних біографій де Беза і Коладона), Кордьє перерахував ці колежі: Реймс, Лізьє і Навара, а також ла Марш і Сент-Барб¹⁰⁵. Такі різноманітні інституційні залучення членів викладацького персоналу не були чимось надзвичайним для Парижа на початку XVI століття. Наприклад, 1512 року Алекс де Рантійї обіймав посаду бурсарія з теології в Колеж де Навар, був регентом із мистецтв у Колеж де Бургунь та резидентом у Колеж де Трегуйє. На початку XVI сторіччя формальні переходи студентів із колежу до колежу теж не були в Парижі дивиною. Наскільки ми нині знаємо, це бувало постійно через одну з двох причин. З одного боку, студент одного колежу міг здобути стипендію (чи аналогічну академічну нагороду або підвищення) на навчання в іншому. Відомо, що близько двадцяти колежів надавали стипендії на вивчення теології, серед них і Монтегю. Колеж де Сорбон давав студентам можливість відвідувати початковий випробувальний

* Колежів загального навчання (лат.).

період на платній основі яко *hospites**, якщо їхні успіхи дозволяли це, їх могли обрати товаришами (*socii*) і безкоштовно надати житло й харчування. Студент із меншого колежу (яким був, приміром, ла Марш) міг змінити колеж, щоб отримати стипендію в більшому колежі (наприклад, Сорбоні, Наварі або Аркурі). Отож Кальвін міг почати навчання в ла Марші або Сент-Барбі, відтак отримати стипендію від Монтею. Сент-Барб, будучи порівняно новим колежем, не мав змоги надавати стипендії в усіх галузях до 1525 року, коли Дієго де Гувей зумів переконати короля Португалії підтримати стипендіями португальських студентів.

По-друге, немає неспростовних підстав стверджувати, що Кальвін справді розпочав навчання в Парижі чотирнадцятирічним. Думку про те, що його вперше віддали в науку саме в цьому віці можна відстежити до Еміля Думерга¹⁰⁶, котрий, своєю чергою, висловив своє твердження на основі дещо тенденційного тексту 1621 року¹⁰⁷. У ньому запис у реєстраційних книгах Нуайона від 5 серпня 1523 року (де сказано, що Кальвіновому батьку дали дозвіл відправити його з Нуайона до жовтня) потрактовано як свідчення, що Кальвін уперше їздив до Парижа тієї осені. Але цей висновок не обов'язково впливає з самого факту. Чотирнадцять – занадто пізній вік за стандартами того часу для початку університетської освіти¹⁰⁸, а якщо Кальвін справді мав рано розвинений інтелект, який йому приписують біографи, він зміг би подужати університетські навчальні плани в 12 років¹⁰⁹. Ця імовірність, звісно, перешкоджає висновку, що він *таки* пішов у науку в цьому віці. Ми навели ці факти, тільки щоб продемонструвати, як мало у нас хоча б більш-менш певних фактів про Кальвінів паризький період.

Так само не ясно, що саме Кальвін вивчав протягом свого перебування в Парижі. У рідкісному для нього автобіографічному фрагменті він згадував, що його батько завжди хотів віддати його в богословську науку¹¹⁰. Однак це ще не дозволяє виснувати, що він узагалі почав цю науку під час побуту в Парижі. До того ж існують вагомні причини гадати, що його формальна освіта

* Гостям (лат.).

не пішла далі відвідування лекцій із філософії¹¹¹. Є також підстави припускати, що Кальвінова богословська освіта була переважно продуктом його самостійного навчання або читання впродовж паризького періоду його життя¹¹². Якщо це справді так, він легко міг стикатися з ідеями з-поза формальної освіти, пропонованої у Парижі, що істотно зменшує причетність формальної університетської богословської навчальної програми до його розвитку.

Імена Кальвінових менторів із його паризького періоду також повиті мороком. За одним винятком Кордєс, Кальвін не називає нікого, хто навчав його в Парижі. Можна тільки здогадуватися, що кілька плутаних згадок про іспанців у ранніх біографіях¹¹³ могли бути відлуннями Кальвінових спогадів про знаменитого іспанського діалектика Антоніо Коронела, чий «*Rosarium logices*» побачив світ у Парижі 1510 року і котрий, схоже, викладав у Колеж де Монтегю під час Кальвінового перебування там¹¹⁴. Тут, як і в багатьох інших аспектах паризького періоду, Кальвінів розвиток залишається таємницею.

Відсутність достатньо надійної інформації про Кальвінів інтелектуальний розвиток, яка дала б змогу проаналізувати цей розвиток, змушує історика обирати один із двох шляхів, відверто визнаючи такий стан справ. Через відсутність необхідних матеріалів для такого аналізу можна підсумувати, що нічого хоч скількись певного сказати не можна. Інакше історик може піти шляхом умовивідного аналізу, спираючись на побічні докази, щоб формулювати висновки різної міри правдоподібності. Фактично ж історик не має іншого вибору, ніж другий шлях. Визнавши, що про паризький період небагато можна сказати хоч із якоюсь мірою певності (коли він почався? хто вчив Кальвіна? що він вивчав?), він перейде до висновування з доступних доказів (зокрема пізніших творів Кальвіна), що *могло* статися, пам'ятаючи про умовний і пробний характер будь-яких отриманих висновків. Застосовуючи останній метод, наголошу, що вдаюся до єдиного можливого підходу до паризького періоду з огляду на відсутність належних джерел і не маю наміру вибудовувати якусь велику гіпотезу на основі таких фрагментарних відомостей. Для початку давайте розглянемо інтелектуальний клімат у Парижі на світанку XVI століття.

Упродовж XIV століття конфлікт між *via antiqua* і *via moderna*, характерний для середньовічного університетського життя, поляризував академічну думку в університеті Парижа. Паризькі викладачі мистецтв намагалися опиратися дедалі потужнішому впливу *via moderna* на початку XIV сторіччя: 29 грудня 1340 року набрав чинності статут, який засуджував *mores Okanicorum*^{*115}. Відтоді кожен кандидат, який домагався ступеня магістра мистецтв у Парижі, мусив присягнути, що дотримуватиметься цих статутів *contra scientia Okamicam*^{**} й уникатиме викладати такі доктрини своїм учням¹¹⁶. Проте на кінець століття недовіра цих заходів стала очевидною: П'єр д'Айї (1350–1420), відомий *modernus*, став ректором Колеж де Навар у 1384 році і канцлером університету п'ятьма роками пізніше¹¹⁷. До початку другого десятиліття XVI сторіччя Колеж де Монтегю, що його Кальвін відвідуватиме у якийсь невідомий час наступного десятиріччя, стане твердинею *via moderna* в університеті, який уже більше не намагався чинити опір цьому рухові¹¹⁸.

Незважаючи на короткочасність свого побуту в Монтегю на схилку попереднього століття, Еразм устиг скласти перелік теологічних турбот Парижа, які виявилися точнісінько тими самими питаннями, що їх дебатоватимуть у рамках *via moderna*¹¹⁹. Два такі питання варті згадки. По-перше, чи може Бог переробити минуле, скажімо, зробивши повію незайманицею¹²⁰? Питання про те, чи може Бог переробити минуле, вважали значущим богослови і *via moderna*, і *schola Augustiniana moderna*, порушуючи складне питання про можливі майбутності та стосунок між *potentia absoluta* і *potentia ordinata*¹²¹. По-друге, Еразм розповідає про гарячі богословські дебати довкола того, чи міг Бог стати жуком або огірком замість людини¹²². Ми маємо рясні документальні свідчення, що богослови *via moderna* дискутували навколо питання, чи Бог міг прибрати подобу віслюка або каменя замість людської подоби. Саме в такій формі Кальвін зазнайомився з цим питанням¹²³. Як ми вже демонстрували в іншому місці, у цій по-

* Окамівські звички (лат.).

** Проти Окамівської науки (лат.).

зірно безглуздій дискусії на кону стояло питання про природу іпостасної єдності*, зокрема концепція «уособлення». На думку Окама, природа іпостасної єдності така, що прибрана природа не має потреби бути раціональною. Прояснюючи зв'язок між божественною і людською *persona*** у воплощенні, Окам доводить, що божественна *persona* спроможна забезпечити раціональність, яка відтак не обов'язково повинна існувати в тілі, прибраному потім у ході воплощення¹²⁴. Отже, Бог міг прибрати подобу віслюка або каменя (або ж жука чи огірка), не викликаючи логічних протиріч. Ця думка очевидна в обговореннях цього питання багатьма паризькими теологами *via moderna*, зокрема Джоном Мейджором (Маєром)¹²⁵.

Саме постать Джона Мейджора в останні роки привернула помітну увагу з боку дослідників Кальвіна почасти завдяки так званій «гіпотезі Ройтера». У знаковому дослідженні Карл Ройтер 1963 року стверджував, що Кальвіна в Парижі учив Джон Мейджор і що цей видатний шотландський богослов справив вирішальний вплив на формування теології молодого француза¹²⁶. Ройтер, зокрема, стверджував, що Мейджор познайомив Кальвіна з «новою концепцією антипелагіанської та скотистської теології»¹²⁷. Якщо в попередніх розвідках доводилося, що Мейджор просто викладав у Кальвіна і, можливо, познайомив його з якоюсь формою «окамізму»¹²⁸, то Ройтер розвинув це припущення у чільну гіпотезу кальвінознавства. Згідно з його твердженнями, саме через вплив Мейджора Кальвін натрапив на писання Августина, Бонавентури, Дунса Скота, Томи Аквінського, Томи Брадвардина і Григорія Риминійського¹²⁹. Ця теза дуже вагома своїми наслідками для питання про зародження Кальвінової реформаційної теології, тому стала предметом прискіпливого вивчення.

Попервах її зустріли майже некритичним прийняттям¹³⁰. Ре-
гельніші дослідження справді виявили епістемологічну близькість між Мейджором і Кальвіном¹³¹, хоча самих тільки їхніх

* Доктрина про єдність божественного і людського в особі Христа.

** Особами (лат.).

поглядів на інтуїтивне й абстракційне знання було недостатньо, щоб конкретно продемонструвати вплив Мейджора на Кальвіна (з огляду на тогочасну повсюдність цих поглядів серед паризьких викладачів мистецтв загалом). Мало того, цей факт не дає жодних підстав для висновку щодо Мейджорового специфічно *теологічного* впливу на Кальвіна, бо вищезгадані питання обговорювалися викладачами мистецтв, а не теології. Гіпотеза ця згодом зазнала сильної критики, найпомітніше з боку Александра Ганочі¹³². Особливо ж важливі дві думки, висловлені Ганочі на спростування Ройтера. По-перше, хоч Ганочі й погоджується, що Кальвін міг прочитати Мейджорів «Коментар до сентенцій» між 1540 і 1559 роками, він зазначає, що в першому виданні «*Institutio*» (1536) немає текстуальних доказів, які підтверджували б висновок, ніби Кальвін прочитав цю працю перед 1536 роком. Ройтер обґрунтовував свої висновки виданням «*Institutio*» 1559 року, яке, на думку Ганочі, було сумнівним для встановлення історичних витоків його ідей. По-друге, в першому виданні «*Institutio*» Кальвін схильний ототожнювати схоластичну теологію передусім із писаннями Граціана та Петра Ломбардця¹³³. Скажімо, у цьому виданні трактату маємо 35 посилань на Ломбардця і жодного посилання на будь-якого іншого богослова XIV–XV сторіч хоч би якої теологічної орієнтації. Крім того, зрозуміло, що якщо Кальвінів приїзд до Парижа датувати ще 1521 роком, то ймовірність, що його ментором був Мейджор, вимагає переоцінки, адже останній не був у Парижі до 1525 року.

Хоча Ройтерова гіпотеза в її початковій формі явно неспроможна, виглядає на те, що критика з боку Ганочі й інших вимагає щонайбільше модифікації, а не відкидання головного твердження про те, що Кальвін зазнав впливу напрямків думки, які панували в Пізньому Середньовіччі, – втілених Мейджором, але в жодному разі не обмежених ним. Наприклад, Ройтер наводить шість аспектів Кальвінової релігійної думки, котрі слушно можна потрактувати як наслідки пізньосередньовічного впливу¹³⁴: навіть якщо вони не вказують на пряму на Мейджора, то вже напевно на світ думки *via moderna* або *schola Augustiniana moderna* загалом. Аналогічні коментарі стосуються твердження про те,

що Кальвін був знайомий із *modus loquendi theologicus** Пізнього Середньовіччя¹³⁵.

Паризькі викладачі мистецтв визнавали три *viae* впродовж Пізнього Середньовіччя: *via sancti Thomae*** , *via Scoti* та *via nominalium*¹³⁶ – і знали двох визнаних представників цього останнього *via* – Вільяма Окама та Григорія Риминійського¹³⁷. Цей факт відразу засвідчує, що епістемологічний «номіналізм», або «термінізм», такий притаманний для *via moderna* та *schola Augustiniana moderna*, офіційно визнавався і допускався в середовищі тогочасного паризького викладацтва мистецтв. Навіть якщо його освіта не сягнула далі тривіума***, Кальвін навряд чи міг уникнути таких логічних і епістемологічних питань. Доброзична згадка про схильного до діалектики іспанця в біографії, укладеній Безом, важлива, хай би ким цей іспанець був – Антоніо Коронелом чи кимось іншим. Вона вказує на Кальвінову формальну зустріч із діалектикою на цьому етапі його творчого життя, а також на «номіналізм», який був надзвичайно повсюдною ознакою цього періоду в Колеж де Монтеію. Часто відзначають виразно терміністичні основи й діалектичну структуру Кальвінової думки¹³⁸. Вони чудово узгоджуються з цим аспектом його університетської освіти.

Отже, слід зауважити, що Кальвін міг засвоїти чималу частину діалектичного світогляду *via moderna* або *schola Augustiniana moderna* впродовж свого перебування в Парижі, при цьому немає потреби приписувати цей вплив комусь конкретному зі згаданих осіб. Так само немає потреби постулювати особистий контакт між Кальвіном і Мейджором, аби ствердити, що перший із них зазнав впливу загальної теологічної тенденції, яку представляв останній. Вище ми вже наголошували вади поняття «передвісник Реформації», бо воно частково спиралося на припущення, що вплив мав місце на рівні окремих соціально ізольованих мислителів. Така сама вразливість характерна для Ройтерової тези в

* Теологічним способом висловлення (лат.).

** Шлях святого Томи (лат.).

*** Навчальний цикл із трьох словесних наук: граматики, діалектики й риторики.

її оригінальній формі. Але немає потреби спекулювати на якось особистому контакті або впливі між Кальвіном і Мейджором; питання полягає в тому, які напрямки думки існували та як Кальвін із ними зазнайомився, якою мірою він їх засвоїв.

Альтернативне пояснення таких паралелей висунув Гейко Оберман, котрий висловив думку, що Кальвін міг створити власну «августиніанську» теологію без жодного контакту з схоластичною традицією загалом або зі схоластичною рецепцією Августина зокрема¹³⁹. Це глибоко незадовільна гіпотеза, яка мусить постулювати, що Кальвін зміг випадково відтворити теологію, дуже схожу на теологію *schola Augustiniana moderna*, не будучи взагалі знайомим із загальними обрисами особливих ідей цього руху. Випадковість – незадовільний науковий інструмент, особливо коли є такі чіткі й правдоподібні альтернативи.

Серйозніше заперечення проти відхилення Ганочі Ройтерової гіпотези стосується природи самого «*Institutio*» 1536 року і найкраще може бути поціноване, якщо врахувати дуже відмінні ситуації, в яких опинилися Лютер і Кальвін. Лютер, пишучи за двадцять років до Кальвіна, мусив прямо звертатися до того, що вважалося найвагомішою загрозою для євангелія – доброї звістки – як сприймав її він сам. Лютер побачив цю загрозу, правильно чи хибно, в теології *via moderna*. Тому він мусив безпосередньо вдаватися до чільних представників цієї теології¹⁴⁰ і п'ядь за п'яддю спростовувати їхні погляди. Лютеранська Реформація зародилася як *університетський* реформаційний рух в академічному контексті, ведучи попервах посутньо академічну війну проти панівних тенденцій у локальній академічній культурі (в даному разі проти *via moderna*), аж доки вторгнення гуманістичного руху перетворило дрібну локальну академічну дискусію на центральну космополітичну церковну конфронтацію. Так Карлштадтова 151 августиніанська теза 1517 року або Лютерова «*Disputatio contra scholasticam theologiam*»* того самого року були націлені не проти церкви, а проти окремого академічного теологічного руху, започаткувавши посутньо академічні дебати, що їх провадили академічною лекси-

* «Виступ проти схоластичних богословів» (лат.).

кою і в академічному контексті. Як ще буде підкреслено в цьому розділі, витоки реформатської церкви, схоже, мало чим завдячують (якщо взагалі хоч чимось) таким університетським дискусіям: ранню полемічну літературу лютеранської церкви, зокрема з 1517–1520 років, не можна вважати моделлю для аналогічної літератури реформатської церкви з 1536–1539 років.

Я поставив би таке питання Ганочі: чому Кальвін мав захотіти або потребувати вмістити якісь посилання на *будь-якого* пізньосередньовічного богослова, а що вже говорити про такого маловідомого як Мейджор, у виданні «*Institutio*» 1536 року? Ця праця була задумана водночас як захист ортодоксії євангелічного руху проти його французьких критиків (зокрема, після *affaire des placards*) та як релігійний посібник, а не нападка на богослов'я Пізнього Середньовіччя. Якщо хоч якась лютеранська праця слугувала зразком для «*Institutio*», то це Катехізиси, а не академічні диспути¹⁴¹. Крім того, схоластична теологія не становила серйозної загрози для народжуваної реформатської церкви – найсерйознішу небезпеку несли в собі неучтво й байдужість, які вимагали педагогічної, а не полемічної реакції. На порядку денному була потреба в систематичному й привабливому представленні доктрини, а не затяжні дебати з якимсь указаним і розлого цитованим пізньосередньовічним богословом. Там, де першочерговою турботою Лютера була радикальна критика (гадано) пелагіанських сотеріологій *via moderna*, Кальвіновою першочерговою турботою була, схоже, радикальна критика еклезіології, що лежала в підґрунті пізньосередньовічної церкви¹⁴². Замість устряти в доскіпливі дебати з пізньосередньовічними авторами, Кальвін вдається до стандартного Меланхтонового прийому дискредитації середньовічної доби взагалі шляхом прямої атаки на *fons et origo** її еклезіології – Граціана та Петра Ломбардія¹⁴³. Відтак Кальвінові посилання на Петра Ломбардія у виданні «*Institutio*» 1536 року всі без винятку стосуються четвертої книги з «*Libri quattuor sententiarum*»**, у якій викладено вчення про церкву і таїнства¹⁴⁴. Вдаривши по струменю традиції в її джере-

* Джерело і початок (лат.).

** «Чотири книги сентенцій» (лат.).

лі, Кальвін звільнив себе від необхідності розбирати її подальший розвиток і проклав шлях для досередньовічної еклезіології, прихильнішої до його реформаційних заходів. Жодного разу Кальвін не мав потреби або вигоди, яка спонукала б його втягнутися в дебати з ким-небудь із представників пізньосередньовічної релігійної думки. А твердження про те, ніби його мовчанка відображає незнання таких джерел або свідчить, що Кальвін не зазнав їхнього впливу хоч якоюсь помітною мірою, – просто *non sequitur**. Питання про вагомість використання Кальвіном теологічних джерел другорядне для обговорення його релігійних інтересів, літературних і полемічних прийомів та потенційних аудиторій. Тому я хотів би наголосити, що відсутність конкретних посилань у творах Кальвіна на певних пізньосередньовічних теологів, скажімо, Григорія Риминійського або Джона Мейджора, не можна вважати доказом незнання ним їхніх поглядів або відсутності в нього інтелектуальної спадковості з ними. Не можна відкидати імовірність, що Кальвін міг із захисних міркувань применшити свою тяглість із певними пізньосередньовічними авторами з полемічних причин.

Можливо, тоді можна переформулювати Ройтерову тезу, що Кальвін ознайомився з «новими концепціями антипелагіанської і скотистської теології та відновленим августиніанством» у Парижі¹⁴⁵, в термінах впливу певної пізньосередньовічної теологічної школи (або навіть *Bewegung***), якщо вдатися до ще м'якішого терміна), а не конкретного індивіда (тобто Джона Мейджора). Головні характеристики епістемології й теології *schola Augustiniana moderna*, втілені Григорієм Риминійським, можна викласти в такому списку:

1. Суворий епістемологічний «номіналізм», або «термінізм».
2. Волонтаристичне, на противагу інтелектуалістичному, розуміння *ratio meriti*.
3. Широке використання творів Августина, зокрема його антипелагіанських писань.
4. Глибоко песимістичний погляд на первородний гріх, у якому Гріхопадіння вважається вододілом у проміслі спасіння.

* Не впливає з цього (лат.).

** Руху (нім.).

5. Наголос на верховності Бога у виправданні, поєднаний із доктриною особливої благодаті.

6. Радикальна доктрина абсолютного подвійного упризначення.

Ці шість ознак охоплюють центральні позиції і в думці Жана Кальвіна (не згадуючи про інші, спільні для *via moderna* та *schola Augustiniana moderna*, зокрема відхилення причетності сотвореного хисту до благодаті до виправдання або заслуги). Версія Обермана передбачає, що Кальвін вивів ці специфічні ідеї, не звертаючись до панівних уявлень. Це ідея, яка відображає давно дискредитовану філософську думку Імануїла Канта про те, що окремі мислителі залишаються ізольованими від свого соціального контексту й не зазнають його впливу.

Друге з-поміж цих шести положень можна виокремити для подальшого обговорення. Вище в поточному розділі ми зазначали, як пізньосередньовічна традиція яко ціле (що охоплювало пізню францисканську школу, *via moderna* та *schola Augustiniana moderna*) прийняла глибоко волонтаристичний підхід до підстави для заслуги¹⁴⁶. Це спостереження однаково стосується заслуг Христа і людської заслуги. Скотова максима, що вартість жертви визначається винятково божественною волею, зажила загального визнання: «*dico, quod sicut omne aliud a Deo, ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso; sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur*»¹⁴⁷. В «*Institutio*» Кальвін посідає аналогічну позицію щодо заслуги Христа. Хоч вона імпліцитно присутня в раніших виданнях праці, експліцитною вона стає тільки у виданні 1559 року – слідом за Кальвіновим листуванням із Лелієм Социном з приводу заслуги Христа та запевнення віри¹⁴⁸. 1555 року Кальвін відповів на порушені Социном питання щодо заслуги Христа та запевнення віри¹⁴⁹ і, схоже, змістив ці відповіді у виданні «*Institutio*» 1559 року, не надто їх змінивши. В ході цього листування стає очевидним сильний волонтаристичний

* «Кажу, що позаяк усе інше, крім Бога, добре, бо воно по волі Бога, а не навпаки, тому й заслуга ця була доброю настільки, наскільки вона була прийнята Богом» (лат.).

погляд, прийнятий Кальвіном щодо *ratio meriti Christi**. Кальвін пояснює, що основа Христової заслуги полягає не у внутрішній вартості Христової самопожертви (що відповідає інтелектуалістичному підходу до *ratio meriti Christi*), а в божественному рішенні прийняти цю жертву якою достатню заслугою для спасіння людства (що відповідає волюнтаристичному підходу). Для Кальвіна «без Божого благовоління на те Христос не зміг би нічого заслужити» (*nam Christus nonnisi ex Dei beneplacito quidquam mereri potuit*)¹⁵⁰. Якраз отут унаочнюється спадковість між Кальвіном і пізньосередньовічною волюнтаристичною традицією.

Раніше цю подібність між Кальвіном і Скотом уважали свідченням прямого впливу Скота на Кальвіна або, можливо, непрямого впливу, опосередкованого Социном. Скажімо, Александр Гордон стверджував, що Кальвін пристав на скотистський підхід до *ratio meriti Christi*, і на підставі припущення, що скотизм був основою социніанства, простежив неперервний розвиток цього руху від Скота до Кальвіна¹⁵¹. Те, що цей погляд надзвичайно проблематичний на кожному рівні, стане очевидно згодом; утім, у ньому криється важлива думка про близькість між Кальвіном і Скотом, яка вимагає пояснення. Як ми вже доводили вище, Кальвін був спадкоємцем пізньосередньовічної волюнтаристичної традиції як *цілого*, що походила від Вільяма Окама і Григорія Римінійського та в якій Скот був важливою перехідною віхою. Заслугова природа Христової жертви не має жодних підстав, окрім Божої ласки прийняти її за таку. Тяглість Кальвіна з цією пізньою традицією очевидна, хоч би яким було її пояснення.

Вищенаведені ознаки *schola Augustiniana moderna* охоплюють ті аспекти Кальвінової думки, які виокремив Ройтер, приписавши їх впливу Джона Мейджора¹⁵². Мейджор справді міг вплинути на Кальвіна в цих питаннях; однак не менш імовірно, що обидва – Мейджор і Кальвін – засвоїли і зазнали впливу загального теологічного волюнтаризму тієї доби, відчутного в таких різних писаннях, як твори Скота, Окама і Григорія Римінійського, серед яких два останні були загальновизнаними інтелекту-

* Підстави для заслуг Христа (лат.).

альними віяннями в Парижі. Знаменно, що в передмові до своїх «Коментарів до сентенцій» Мейджор відверто визнає свій борг перед трьома богословами, і це ніхто інший як Дунс Скот, Вільям Окам та Григорій Риминійський¹⁵³. Тому цей збіг – те, що Кальвін відтворив головні риси академічного августиніанства, яке розвивалося в тому самому університеті, де він навчався, не будучи особисто обізнаним прямо або опосередковано з такими теологічними течіями – виглядає, м'яко кажучи, підозріло. Немає потреби домислювати, що Кальвін познайомився з цими поглядами під час формальних лекцій із філософії або теології¹⁵⁴: Григорієві «Коментар» вийшов трьома виданнями в Парижі (1482, 1487 і 1520 роки), останнє з яких побачило світ незадовго до Кальвінового приїзду¹⁵⁵. Якщо Кальвін читав так багато, як стверджують його сучасники, нічого надзвичайного в тому, що ця праця – еталон для підручників з логіки й теології, укладений одним із двох визнаних у Парижі докторів *via nominalium*, – привернула його увагу. Ройтер, ясна річ, висунув свою думку до того, як *schola Augustiniana moderna* була виокремлена і описана, тому його теорія суттєво кульгає через необов'язкові доповнювальні гіпотези (як-от припущення про особистий контакт між Кальвіном і Мейджором). Відтак хочу підкреслити, що стосунок молодого Кальвіна й *schola Augustiniana moderna* в Парижі – потенційно плідне поле для досліджень Реформації.

Цю ідею можна поглибити, розглянувши витоки релігійної думки Петра Мартира Вермільї. Десь 1516 року Вермільї вступив до августинського ордену у Фізоле, перебравшись до Падуї 1519 року¹⁵⁶. В перші два десятиріччя XVI століття на території Північної Італії існувала добре вкорінена академічна школа, яка спиралася на писання Григорія Риминійського і була представлена передусім Паолом з Сончино та його учнем Гаспаром Мансуєті з Перуджі¹⁵⁷. Відомо також, що Вермільї контактував із цією школою. Крім того, один сучасник Вермільї описав августинський будинок у Падуї як «*roccaforte dell' agostinismo*»¹⁵⁸, і ми маємо всі підстави вірити його твердженню. Перший біограф Вермільї

* Цитадель августиніанства (іт.).

занотував його симпатію до «шкіл теологічних, особливо *Томи* [Аквінського] та *Ариміненсія* [Григорія Риминійського]»¹⁵⁹. У Північній Італії побачили світ чотири видання Григорієвого «Коментаря» (Мілан, 1494 рік; Венеція, 1503, 1518 та 1522 роки), що свідчить про великий інтерес до поглядів цього великого августинського богослова в Падуї та інших місцях¹⁶⁰.

Із цих спостережень постає таке очевидне питання: чи зазнав Вермільї впливу *schola Augustiniana moderna*? Побічні докази дуже красномовні. Вермільї був членом августинського ордену і, схоже, знав і позитивно ставився до поглядів Григорія Риминійського. Навіть більше, Вермільї допевне засвоїв усі головні ознаки теології *schola Augustiniana moderna*, перераховані вище в обговоренні Кальвіного можливого зв'язку з цією школою (хоча треба зазначити, що важко встановити, чи були логіка й епістемологія Вермільї послідовно терміністичними). Знову-таки, якщо відкинути таку можливість, то доведеться вводити маловірогідний і дуже помітний збіг. Пояснювати появу цих ідей у творах Вермільї впливом Кальвіна важко¹⁶¹. Хоча в питанні стосунку Вермільї до пізньосередньовічної думки залишається ще багато невиконаної роботи, прояснення зв'язку між його сотеріологією та сотеріологією Григорія Риминійського, без сумніву, дуже цікаве й важливе¹⁶². Якщо Штакемаєр доводив існування в Італії середньовічної августиніанської школи, яка вплинула на Серипандо, то, мабуть, ще більше підстав припускати існування такої школи у випадку Вермільї. Це, своєю чергою, спонукає думати, що інші постаті, наприклад Джироламо Занчи, теж могли зазнати впливу такої школи. Однак це питання чекає на дослідників¹⁶³.

У цьому обговоренні ми розглянули можливі впливи пізньосередньовічної теології на інтелектуальні витоки реформатської теології. Хоч потреба в подальшому вивченні зв'язку між Григорієм Риминійським і зародженням специфічних ідей Кальвіна й Вермільї явно не зникає, факти, відомі нам на цей момент, – радше здогади, ніж висновки. Хай там як, а Кальвін і Вермільї незалежно один від одного демонструють дивовижну тяглість із центральними ознаками академічного августиніанства, притаманного пізньосередньовічному періоду, хай би яким, кінець

кінцем, було пояснення цієї тяглості. У попередньому розділі увага була прикута до неабиякого впливу гуманізму на інтелектуальне зародження реформатської церкви. Схоже, що цей підсумок навіть зараз залишається чинним. Не викликає сумнівів, що в писаннях Цвінглі, Кальвіна й Вермільї можна натрапити на пізньосередньовічні схоластичні доктрини – і філософські, і теологічні, а також що ці останні сформували принаймні деякі їхні особливі ідеї, може, найпомітніше в межах тематики всесильності Бога.

Тепер нам слід звернутися до питання про вплив пізньосередньовічної схоластики на інтелектуальний генезис лютеранської Реформації.

Пізньосередньовічне богослов'я і зародження лютеранського богослов'я

Вивчаючи питання витоків специфічної теології лютеранської Реформації, треба звернути увагу передусім на зв'язок Мартина Лютера з пізньосередньовічною думкою. Однак важливо від самого початку визнати, що ні інтелектуальні витoki Реформації взагалі, ні навіть витoki реформаційного богослов'я вітенберзького богословського факультету 1515–1519 років не можна зводити до *самого тільки* питання про витoki Лютерових богословських осяянь. Припущення такого стибу часто були імпліцитно присутніми в ранішій літературі, але складність тогочасної ситуації не дає змоги робити настільки спрощені узагальнення. Пояснити походження Лютерових ідей або реформаційного потягу – це не те саме, що пояснити походження Реформації *tout simple*^{*164}. Звісно, питання про витoki особливої теології Лютера протягом 1513–1519 років становить надзвичайний інтерес, хай там яким, зрештою, визнають зв'язок цієї теології з виникненням вітенберзької Реформації. Тому насамперед у нашому обговоренні слід з'ясувати академічні течії, з якими Лютер познайомився під час своєї богословської освіти.

* Тут – всього-на-всього (фр.).

1505 року Лютер вступив до августинського дому в Ерфурті, де почав вивчати теологію під орудою своїх старійшин по Августинському ордену. Хоча Карл Штанге доводив, що прийняття обітниць таких черпечих орденів означало канонічне визнання теологічного авторитету Егідія Римського і Григорія Риминійського¹⁶⁵, нині відомо, що це переконання ґрунтується на простому непорозумінні¹⁶⁶. Однак з огляду на той факт, що сьогодні встановлено існування й ознаки *schola Augustiniana moderna* як вагомої теологічної течії в пізньосередньовічному августинському ордені, можна вважати, що Лютер мав гарні шанси зазнайомитися з такими течіями в Ерфурті або Вітенбергу, присвоївши і пристосовавши їх до своїх власних цілей. Ось як Оберман сформулював цей здогад:

Ми можемо вказати на *schola Augustiniana moderna*, започатковану Григорієм Риминійським і представлену Гуголіно Орвієтським, що явно духовно процвітала в Ерфуртському августинському монастирі й була перетворена на пастирську реформу-теологію Штаупіцем, як на *occasio proxima** – а не *causa***! – початку *vera theologia* у Вітенбергу¹⁶⁷.

Цей здогад дуже суттєвий, тому вимагає ретельної оцінки. В подальшому викладі я намагатимуся продемонструвати, що твердження про Лютерове знайомство з такою августиніанською школою в будь-який момент його життя перед 1519 роком безпідставне.

Зрозуміло, що Лютер розпочав свої теологічні студії під керівництвом ерфуртських августинських наставників, але немає доказів, які пов'язували б цих наставників зі *schola Augustiniana moderna*. Як зауважив у своїй плідній розвідці Гермелінк, є свідчення, що богослови релігійних орденів схильні були зазнавати впливу богословських течій, які домінували в місцевому університеті. Наприклад, у Кельні, де на світанку XVI сторіччя панувала *via antiqua*, місцеві домініканські богослови вважали своїм

* Найближчу обставину (лат.).

** Причину (лат.).

учителем Тому Аквінського, натомість у Відні й Ерфурті, де тон задавала *via moderna*, авторитетом визнавали його супротивника Вільяма Окама¹⁶⁸.

Аналогічне твердження справедливе щодо августинського дому в Ерфурті, де вплив *via moderna* невідступно відчутний¹⁶⁹. Скажімо, обидва Лютерові вчителі, Йоган Натин і Вартоломей Арнольдї Узингенський, були відомими виразниками *via moderna*. Зокрема, доктрину виправдання Арнольдї практично неможливо відрізнити від аналогічної доктрини Габрієля Біля¹⁷¹. Лютер навчався на ерфуртському факультеті мистецтв, перш ніж вступив до місцевого августинського пріорства, тому майже напевне мав зустріти Арнольдї і Йодокуса Трутветера на цьому етапі¹⁷². Вплив обох цих представників *via moderna* на ерфуртських викладачів мистецтв був істотним, особливо після знаменитого «релігійно-філософського диспуту» 1497 року, який, за загальною згодою, позначив перехідну віху в історії цього факультету¹⁷³. Відданість Трутветера *via moderna* не викликає сумнівів¹⁷⁴, а отримане Лютером призначення, отже, вказує на згодну міру близькості між ним і колом Трутветера. Вплив *via moderna* на Лютера в Ерфурті далі потверджу той факт, що він пізніше не раз демонстрував безпосередню обізнаність із «*Sacri canonis missae expositio*»* та «*Collectorium circa quattuor sententiarum libros*»** Габрієля Біля, на які він мав би натрапити під час вивчення теології в ерфуртському пріорстві. На противагу цьому, Лютер, схоже, не був знайомий із писаннями Григорія Риминійського до 1519 року¹⁷⁵; а це серйозне утруднення для тих, хто висував припущення, нібито він у цей період натрапив на школу думки, яка спиралася на творчість Григорія.

Восени 1508 року Лютер прибув до Вітенберга, щоб обійняти катедру моральної філософії на факультеті мистецтв місцевого університету. Раніше того самого року відбулася вагома зміна статуту цього факультету, здійснена під наглядом Кристофа Шерля¹⁷⁶. Від часу свого заснування Вітенберзький універси-

* «Виклад священного канону меси» (лат.).

** «Коментар до чотирьох книг сентенцій» (лат.).

тет проявляв ознаки дрейфу в напрямку *via antiqua*. У «*Rotulus*» від травня 1507 року лекції на факультеті мистецтв ретельно розрізнялися на підставі того, були вони в руслі *via sancti Thomae* чи *via Scoti*¹⁷⁷. Цю відданість двом традиційним школам у межах *via antiqua* далі стверджує важливий тогочасний діалог Андреаса Майнгарді, у якому згадано обидві головні школи *via antiqua* і не фігурує жодне угруповання, пов'язане з *via moderna*¹⁷⁸. Тертя між *via antiqua* й *via moderna*, такі характерні для багатьох німецьких університетів кінця XV століття, схоже, не виникали у Вітенбергу протягом перших п'яти років його існування. Проте ця ситуація безповоротно змінилася 1508 року – в рік Лютерового приїзду сюди.

Восени 1507 року Кристофа Шерля на посаді ректора Вітенберзького університету змінив Йодокус Трутветер, який нещодавно покинув Ерфурт. Приїзд такого відомого *modernus*, котрий уважав Жана Буридана й Габрієля Біля своїми інтелектуальними наставниками¹⁷⁹, до Вітенберга, а також його сходження на престижну позицію ректора свідчать, що сцена для постановки фундаментального виклику проти засилля *via antiqua* вже була готова. Цей виклик набрав форми перегляду статутів для факультету мистецтв 1508 року. У нових *statuta collegii artistarum** перераховувалися три *viae*, відповідно до методів і доктрин яких членам факультету мистецтв дозволялося викладати. На додаток до двох головних *viae* з *via antiqua* (тобто *via Thomae* та *via Scoti*) тепер згадано ще й третій *via* – *via Gregorii*¹⁸⁰. Немає сумніву, що це вказівка на Григорія Риминійського, але чи можемо ми її також уважати посиланням на *via moderna* або *schola Augustiniana moderna*?

У своїй важливій статті Оберман доводив, що статuti 1508 року офіційно санкціонували допуск *schola Augustiniana moderna* на вітенберзький факультет мистецтв¹⁸¹. Наслідки цієї тези дуже вагомі, адже витоки Лютерової реформаційної теології відтак можна досліджувати у світлі академічного августиніанства, щойно запровадженого у Вітенбергу. На мою думку, гіпотеза Обер-

* Статутах факультетів мистецтв (лат.).

мана необґрунтована, а давніший погляд – ніби *via Gregorii* був просто місцевим синонімом для *via moderna* – засадничо правильний¹⁸². Наступні міркування підштовхують до цього висновку:

1. У той час *via moderna* була відома під багатьма назвами. Скажімо, в Гайдельбергу її називали *via Marsiliana* за ім'ям Марсилія Ін.єнського¹⁸³. Цікаво відзначити, що Марсилій називав Григорія *magister noster*¹⁸⁴, чим засвідчував близькість між ними та їхній спільний намір представляти *via moderna*. У цьому аспекті слід також відзначити дедалі одностайніше визнання подібності між Григорієм Риминійським та Габрієлем Білем¹⁸⁵.

2. Добре відомі прецеденти, коли університети приймали практику означення трьох *viae*, із яких два представляли *via antiqua*, а третій – *via moderna*. Чудовий приклад цього – Париж, де ставилася умова, щоб члени університетського викладацтва вчили відповідно до «*via sancti Thomae, via Scoti et via nominalium*»¹⁸⁶. Ба більше, двох докторів названо як виразників *via nominalium* – Вільяма Окама і Григорія Риминійського¹⁸⁷. Зважаючи на такий приклад, *via Gregorii* у вітенберзьких статутах поруч із *via Thomae* та *via Scoti*, швидше за все, – інша назва для *via moderna*. Мало того, тут важливо пам'ятати про рукописні докази, які свідчать, що в прелімінарних версіях вітенберзьких статутів 1508 року фігурував *via Guilelmi*¹⁸⁸, а не *via Gregorii*¹⁸⁸. Пам'ятаючи про паризьку звичку ставити Вільяма Окама поруч із Григорієм Риминійським як двох визнаних докторів *via nominalium*, це невблаганно підтверджує свідому згадку про *via moderna*, а не *schola Augustiniana moderna*.

3. Здається, сам Кристоф Шерль знав про існування однієї головної академічної школи, oprіч *via Thomae* та *via Scoti*, і вважав Йодокуса Трутветера її представником у Вітенбергу. От у листі від 12 серпня 1513 року він називає Трутветера *modernorum princeps*¹⁸⁹, недвозначно натякаючи на його причетність до *via moderna* і навіть на його авторитет у ній. Якщо взяти до уваги той

* Наш учитель (лат.).

** Шлях Вільяма (лат.).

*** Чільним модерністом (лат.).

факт, що Трутветер був ректором університету в той час, коли здійснювалася ревізія статутів, і близьким другом Шерля (що видно з їхньої кореспонденції), можливістю того, що Шерль мав намір дозволити на факультеті мистецтв *via*, з яким був пов'язаний Трутветер, навряд чи можна нехтувати.

4. Слід пам'ятати, що ці статuti стосувалися факультету *мистецтв*, а не автономного вищого факультету *богослов'я*. Ми вже підкреслювали в поточному розділі, що, з погляду проблематики факультету мистецтв, методи й погляди *via moderna* та *schola Augustiniana moderna* майже неможливо відрізнити один від одного (так що Григорія могли правомірно називати *antesignanus nominalistarum**)¹⁹⁰. Згадка про Григорія в контексті навчального плану факультету *мистецтв* стосується його *епістемології*, а не його *сотеціології*. Сотеціологічні розбіжності, такі очевидні між Григорієм Риминійським і П'єром д'Айї або Габрієлем Білем, не помічалися в цьому контексті.

Тому видається резонним припущення, що Лютер, мабуть, перебрався до Вітенберга як виразник *via moderna*, приєднавшись до університетського факультету мистецтв, який нещодавно (і запізно як на стандарти того часу) визнав цей *via*. Згодом, ніби *via Gregorii* – це синонім для *schola Augustiniana moderna*, просто-напросто не підтверджують доступні докази. Хай там як, сам Оберман, схоже, відкликав цю тезу у своїх останніх працях, не акцентувавши увагу читачів на цій важливій відмові¹⁹¹. Однак це ще не дає нам змоги висувати, що Лютер справді не стикався зі *schola Augustiniana moderna* у Вітенбергу. Ми просто вказуємо, що ця школа думки, як впливає, не була офіційно визнаною Вітенберзьким університетом і допущеною для викладання на факультеті мистецтв. Лютер міг сприйняти цю школу думки в будь-який інший непрямий спосіб. Один із можливих варіантів – зустріч Лютера з цим рухом в особі Йогана фон Штаупіца, його керівника й ментора по августинському ордену¹⁹².

Це захоплене припущення наражається на три головні утруднення. По-перше, неможливо точно встановити природу Штаупі-

* Прапорноосцем номіналізму (лат.).

цевого впливу на Лютера з хоч би якоюсь певністю¹⁹³. Ціла низка чинників поєдналася, породивши цю складність¹⁹⁴. Уплив Штаупіца на Лютера, здається, сягнув апогею в 1510–1512 роках – період, із якого ми не маємо практично жодних писемних свідчень про їх обох. Так що до нас не дійшли літературні докази, які вказували б, що Лютер узагалі чув Штаупіцеву проповідь або лекцію, а що вже казати про вплив, який останній міг би справити на першого. Цей вплив, певно, мав би відбутися в ході приватних пастирських розмов, у які не посвячувалася жодна третя сторона.

Брак таких джерел щедро компенсують «Застільні бесіди», та позаяк більша частина цього матеріалу фрагментарна й ненадійна, було б необережністю ґрунтувати якісь висновки на його спокусливих *dicta**, багато з яких явно плутані. Приміром, Лютер із захисних міркувань применшує свій борг перед літературними дослідженнями гуманістів, а надто Еразма, підкреслюючи своє зобов'язання перед Штаупіцем¹⁹⁵. Крім того, існує ймовірність, що ці докази серйозно викривлені через неохайність тих, хто нашвидку занотовував (а потім місцями прикрашав) Лютерові коментарі, або через вплив часу на Лютерову пам'ять про події чи на його сприйняття їхньої значущості. Слід також пам'ятати, що «Застільні бесіди» датуються на чверть століття пізніше того періоду, коли Штаупіц здійснював пастирський нагляд за Лютером.

По-друге, жодного істотного запозичення Лютером із Штаупіца не можна продемонструвати, по пунктах порівнюючи їхні писання за 1512–1519 роки. Оберманове припущення, ніби Штаупіц був сполучною ланкою між авґустиніанською традицією і Лютером; Бауерів здогад, що цією сполучною ланкою передавалася герменевтична програма; Бізерова теза стосовно доктрини виправдання – всі вони приреченні спиратися на досить-таки недостатню доказову базу¹⁹⁶. Лютер проявляв дивовижну міру незалежності від Штаупіца в усіх цих справах, якщо взагалі зазнав його впливу. То правда, що Лютер розвинув багато тем, які міг започаткувати Штаупіц (як-от визнання пасторської значущості

* Висловлюваннях (лат.).

Христових ран і погляд, що покаєння починається з Божої любові), але все це були спільні місця для більшої частини середньовічної думки, тому їх слушніше було б назвати «духовністю», а не «теологією»¹⁹⁷. У кожному разі їх не можна вважати специфічними проявами *schola Augustiniana moderna*. Ці теми самі по собі не можуть розглядатися як дороговкази інтелектуального походження реформаційної теології Лютера; вони просто підсилюють загальне враження про тяглість і зосередження на точках дотику між Лютером і його теологічним та духовним середовищем.

Нарешті, слід порушити складне питання, чи можна Штаупіца хоч у якомусь сенсі вважати представником *schola Augustiniana moderna*. Цей засновок імпліцитно присутній в Обермановій тезі, однак його не можна підтвердити на підставі наявних доказів. У своїх творах Штаупіц не посиляється на жодного богослова, якого вважали пов'язаним із цією школою, скажімо, Григорія Риминійського або Гуголіно Орвієтського. А коли він таки посиляється на августиніанських теологів, то демонструє виразну преференцію до ранньої августиніанської традиції, пов'язаної з Егідієм Римським, чим натякає, що він, якщо вже так, є представником *schola Aegidiana*, а не *schola Augustiniana moderna*¹⁹⁸.

Отже, на підставі окреслених вище міркувань ми можемо підсумувати Лютерів зв'язок із «середньовічною августиніанською традицією». Хоча є вагомі причини гадати, що окремішняя школа думки, яку нині прийнято називати *schola Augustiniana moderna*, розвивалася в Пізньому Середньовіччі в августинському ордені, факти свідчать, що Лютер не здибався з такою школою ні під час свого ерфуртського, ані протягом вітенберзького періодів. Тому й немає літературних слідів безпосередньо зв'язку між Лютером і ким-небудь із представників цієї школи до 1519 року. Хоча за певними ознаками й можна об'єднати Лютера й окремих пізньосередньовічних августиніанців, та необхідних доказів для встановлення *прямого текстуального* впливу останніх на першого немає¹⁹⁹. Крім того, теза, що *schola Augustiniana moderna* була добре вкоріненою в августинському ордені на початок XVI сторіччя, ще не дає нам права висновувати, що вона була присутньою в кожному августинському пріорстві Європи, як-от в Ерфурті.

Августиніанські богослови, які справили найбільший вплив на Лютера в роки його формування, скажімо, Натин, Арнольд та Штаупіц, могли й не бути типовими представниками тих напрямків думки, що вони, як гадають окремі дослідники, домінували всередині августинського ордену. Але факт той, що саме ці особливі індивіди, були вони представниками чи ні, справили найбільший вплив на розвиток Лютерової теології. Специфіку Лютерової локальної ситуації не можна вважати відображенням загальних рис того періоду. Ледве чи можна сумніватися в тому, що Лютер хоча б якоюсь мірою зазнав впливу з боку богословських напрямків і методів, пов'язаних із цим орденом. Однак він познайомився з ними через специфічних персоналій в Ерфурті й Вітенбергу, які просто-на-просто не були типовими для цієї школи думки, що її деякі дослідники виокремили в тогочасному августинському ордені. Нарешті, ті окремі пункти, з яких можна висувати вплив *schola Augustiniana moderna* на Лютерову ранню теологію, можуть бути правдоподібніше пояснені в термінах прямого впливу *via moderna*.

Чудовий приклад цього утруднення демонструє Лютерова критика наслідків сотвореного хисту до благодаті для виправдання. Поняття сотвореного хисту до благодаті було започатковане у XII сторіччі³⁰⁰ і розумілося як онтологічно неодмінна проміжна ланка в процесі виправдання. Інакше кажучи, теологи високої схоластики, котрі розробляли свої доктрини на основі онтологічної або *ex natura rei* концепції причиновості, стверджували, що такий хист був неодмінною проміжною ланкою у виправданні. Вище ми вже відзначали, що пізньосередньовічному періоду притаманна була завітна або *ex pacto divino** концепція причиновості, яка робила такі хисти непотрібними у виправданні. В результаті богослови *via moderna* і *schola Augustiniana moderna* ставилися до цих хистів як до необов'язкових гіпотез у теології виправдання, так що їхнє існування вважали недоречним, якщо вони ще взагалі існували. Всередині *schola Augustiniana moderna* особливо помітною була тенденція зміщувати наголос із впли-

* За божественним завітом (лат.).

ву сотвореної благодаті на вплив несотвореної благодаті (іншими словами, Святого Духа), хоч і не достатньо акцентованою, щоб непомилково відрізнати цю школу від *via moderna*.

Лютерові коментарі на берегах «Сентенцій» Петра Ломбардця, датовані 1509–1510 роками, демонструють саме цю критику ролі сотвореного хисту у виправданні²⁰¹. Для Лютера концепція сотвореного хисту водночас безплідна й необов'язкова: якщо вона може бути збережена хоч у якійсь формі, то тільки в сенсі уз любові, які пов'язують Бога з людством, іншими словами, несотвореної благодаті Святого Духа – *habitus autem est spiritus sanctus*²⁰². Колись ця радикальна критика ролі сотворених хистів у виправданні вважалася ознакою повного розриву з теологією Середньовіччя, та зрозуміло, що Лютер просто відтворив загальне середньовічне ставлення до таких хистів, однаково притаманне як *via moderna*, так і *schola Augustiniana moderna*. Аж ніяк не засвідчуючи розрив із пізньосередньовічною традицією, Лютер у цьому місці проявляє тяглість із нею. Однак неясно, чи його критика схожа з критикою цієї концепції представниками *via moderna* або *schola Augustiniana moderna*: його коментарі занадто стислі й короткі, щоб можна було з'ясувати відмінності між ними в цьому пункті. Саме на підставі цих міркувань молодого Лютера назвали виразником сотеріології *via moderna*.

Теологія *factum*, про яку йшлося вище, – центральна ознака сотеріології *via moderna*, але не *schola Augustiniana moderna*²⁰³. Можна виділити дві центральні ознаки цієї теології. По-перше, мінімальні передумови для виправдання. Люди повинні «докладати максимум зусиль» (*quod in se est*), і якщо вони відповідають цій умові, Бог повинен виконати зобов'язання, накладене ним на самого себе, винагородивши їх даром виправдальної благодаті: *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*²⁰⁴. По-друге, стосунок між особою, яка здійснює *quod in se est*, і її подальшим виправданням не є наслідком необхідного зв'язку між ними, а лише наслідком божественної постанови, що вони повинні перебувати

* Хист же і є Дух Святий (лат.).

** Тому, хто робить те, що в його силах, Бог не відмовить у благодаті (лат.).

в саме такому причиновому зв'язку між собою. Кажучи іншими словами, причиновість цього зв'язку концептуалізували як продукт *ex pecto divino*, а не *ex natura rei*.

Обидва ці аспекти теології *pactum* були особливо блискуче розвинені в Лютерових «*Dictata super Psalterium*»^{*} у 1513–1515 роках²⁰⁵. Наприклад, можна виділити п'ять суттєвих дотичностей між Лютеровою сотеріологією та сотеріологією *via moderna*, серед них дві вищезгадані²⁰⁶. Лютер схвалював сотеріологічну аксіому *via moderna* – *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* – на основі завітних підвалин²⁰⁷. Єдина причина, з якої благодать і віра втягнуті у виправдання, – це божественний завіт (*pactum*) із людством²⁰⁸. Тим часом Лютер, здається, навіть прямо звертався до тверджень Габрієля Біля про *pactum* між Богом і людством²⁰⁹, чим ще дужче зміцнював загальне враження про свій прямий теологічний зв'язок із тюбінгенським *modernus*.

Інша важлива думка стосується Лютерового теологічного прориву, який зосереджувався на питанні про значення нюансованої фрази «Божя справедливість» (*iustitia Dei*)²¹⁰. У знаменитій автобіографічній заяві 1545 року Лютер пояснив, чому він не міг збагнути, як концепцію «Божої справедливості» можуть уважати доброю звісткою, адже вона не провістила нічого, крім осуду грішників²¹¹. В основі Лютерових заяв лежала концепція *iustitia Dei*, пов'язана з теологією *pactum*, яку розвивала *via moderna*²¹²: «Божу справедливість» слід розуміти як ту (остаточно непізнавану) божественну якість, що винагороджує особу, котра діє *quod in se est*^{**} для виправдання, і карає людину, яка цього не робить. Початкові Лютерові труднощі з цією концепцією були розв'язані тільки 1515 року, коли він відступився від сотеріологічного каркасу *via moderna*. Його попереднє боріння з цією концепцією полягало в спробах прояснити її в рамках чинного контексту цього каркасу²¹³. Його згадка в наведеному автобіографічному фрагменті про погляди «докторів, які вчили його», явно вказує на ерфуртських *moderni*.

* «Комментарі на Псалтир» (лат.).

** Докладаючи максимальних зусиль (лат.).

Наявні факти, які засвідчують тяглисть між *via moderna* і Лютером, можна узагальнити таким списком:

1. Існують недвозначні літературні докази того, що Лютер зазнав прямого впливу теологів *via moderna*, а понад усе – Габрієля Біля.

2. Сотеріологічні рамки, у яких Лютер займався інтелектуальною діяльністю протягом 1513–1515 років, були безумовно рамками *via moderna*. Це особливо очевидно через використання ним теології *pactum* і пов'язаної з нею концепції *facere quod in se est* та причиновості *ex pacto divino*, а також кардинальної концепції «Божої справедливості».

3. У пізніших Лютерових творах трапляються фрагменти, де він осуджує сотеріологічні погляди *via moderna*, часом додаючи, що сам колись їх притримувався²¹⁴. Цими поглядами, які він хулив, були ті самі, що їх він утверджував і розвивав у «*Dictata super Psalterium*».

На додаток до цих чітких доказів маємо ще шерех сумнівніших міркувань, які не можуть слугувати вирішальними аргументами, а проте мають певне значення як частина сукупної кумулятивної думки, яку ми зараз формуємо. Це, приміром, факт, що його перші вчителі в Ерфурті були *moderni*; імовірність того, що Лютер міг перебратися до Вітенберга як знаний представник *via moderna*; а також той факт, що його критика ролі сотвореної благодаті у виправданні була (в цьому не було неодмінності), можливо, близькою до аналогічної критики з боку *via moderna*. Так вимальовується загальна картина: теолог, який спочатку був відданий сотеріології *via moderna*, зрештою безповоротно відійшов від неї впродовж тривалого періоду часу. Якщо це так, то про інтелектуальні витoki Лютерової реформаційної теології можна з певним переконанням говорити, що вони пов'язані з теологією *via moderna*. Не схоже, щоб реформаційний прорив Лютера був наслідком зовнішнього контакту зі *schola Augustiniana moderna*, радше плодом унутрішнього невдоволення теологічною послідовністю і біблійними підвалинами загальної сотеріологічної позиції *via moderna*. Прорив став наслідком критичного оцінення *via moderna*, здійсненого зсередини на основі особливого підхо-

ду цієї школи до джерел і методів, фактично, як побачимо далі, на підставі біблійної герменевтики.

Якщо цей висновок правильний, він має істотне значення, бо наштовхує на думку, що Лютерів теологічний прорив не постав на ґрунті якоїсь фундаментальної *методологічної* поважі, яку можна було б приписати впливові гуманізму. Далі ми покажемо, що Лютерова рання біблійна герменевтика була наскрізь середньовічною, тому його теологічний прорив не можна прямо пов'язувати з якоюсь передуючою зміною в його герменевтичних засновках. Маємо підстави гадати, що Лютерів теологічний прорив міг мати ті самі корені, що й давніші прориви Августина і Томи Аквінського. Обидва розвинули більш теоцентричні сотеріології з причини зростлого усвідомлення вищості божественної благодаті над людськими вчинками, а не через якесь зміщення в теологічному методі²¹⁵. З цього погляду цікаво, що Лютер сам час від часу звертався до Августинової розповіді про свій теологічний прорив (викладений у восьмій книзі його «Сповідей») у «*Dictata super Psalterium*», очевидно вбачаючи в ньому нормативну парадигму божественного осяяння²¹⁶. Попри те, що теологічний розвиток раннього періоду Лютерової біографії сумнозвісний своєю складністю для вивчення, ми маємо вагомі причини вважати, що Лютер, мабуть, прочитав плідний антипелагіанський твір Августина «*De spiritu de litera*»* до 1515 року²¹⁷ і що цей трактат щонайменше спонукав його до сотеріологічних роздумів, а може, навіть позначився на них. Знаменно, що Карлштадт, звернувшись (у 1516–1517 роках) до посутньо тих самих сотеріологічних питань, із якими зіткнувся Лютер у 1513–1515 роках, вирішив розглядати їх у світлі того самого антипелагіанського твору²¹⁸. Отож є підстави гадати, що витoki вітенберзької Реформації, а також потонна критика *попервах* сотеріології *via moderna*, а *потім* окремих аспектів Августинової теології благодаті (зокрема його поглядів на природу виправдальної справедливості) пов'язані з перевідкриттям Августина²¹⁹. Схоже, Лютерові знадобилися кілька років, щоб повністю пройти шлях своїх

* «Про дух і літеру» (лат.).

початкових теологічних прозрінь, через що його теологія 1513–1519 років складається, по суті, з програми перероблення (щоб зрештою відхилити її) сотеріології *via moderna* у світлі його нових прозрінь²²⁰.

Отже, інтелектуальні витoki вітенберзької Реформації досить відмінні від джерел реформатської церкви. Це ще вочевиднється, якщо розглянути їхні герменевтичні методи. Чільні члени вітенберзького теологічного викладацтва 1513–1518 років були університетськими теологами з добре усталеною спорідненістю з різними теологічними школами Пізнього Середньовіччя²²¹. Витoki цієї Реформації стосувалися певних аспектів Августинової теології благодаті, пов'язаних із труднощами, які попервах виникли у Лютера з «Божою справедливістю», а відтак у Карлштадтових критичних розвідках августиніанського походження пізньосередньовічної сотеріології, їхня кульмінація – 151 теза у квітні 1517 року. Отже, витoki лютеранської Реформації відрізняються від джерел реформатської церкви у чотирьох кардинальних пунктах:

1. Вітенберзьке коло належало до групи, що своїми сотеріологічними поглядами відрізнялася і була культурно ізольованою від гуманістичних товариств, до яких належали Цвінглі та його коло швейцарських гуманістів або на яких вони звертали свої погляди в пошуках чуття групової ідентичності й підтримки.

1. *Vera theologia*, що сформувалася у Вітенбергу, була у своїй суті академічною теологією, виробленою в університетському контексті, яку ще тільки належало прикласти до життя церкви або ширшої громади. Цвінгліве посутньо гуманістичне бачення Реформації як реформи життя і моральних підвалин склалося в прямому контакті з церквою і громадою Цюриха, а не керувалося від початку специфічним теологічним порядком денним.

3. Вітенберзькі богослови передусім цікавилися сотеріологією, вираженою в доктрині виправдання. Лютерові власні труднощі в цій царині могли спонукати інших, як-от Карлштадта, розвивати цей напрям. Цей інтерес до доктрини виправдання красномовно відсутній на першій стадії розвитку реформатської теології²²². У попередньому розділі зазначено, що перші рефор-

матські богослови могли розвинути посутньо моралістичну доктрину виправдання, яка потенційно існувала в опозиції до теоцентричної сотеріології, котру розробляли у Вітенбергу.

4. Першому періоду вітенберзької Реформації притаманне щораз дужче усвідомлення несумісності *vera theologia* і сотеріології *via moderna*. В результаті новопостала *vera theologia* дедалі частіше артикулювалася у свідомій опозиції до цієї сотеріології, як у Карлштадтовій 151 тезі від квітня 1517 року або Лютеровому «Disputatio contra scholasticam theologiam» з вересня того самого року. Водночас перші теологи реформатської церкви були так само вільні від схоластичної теології і не вважали себе зобов'язаними вступати в затяжні дебати з її представниками, хай там яким великим був їхній особистий інтерес до них: як засвідчує Цвінглів «Commentarius» 1525 року, для полемічних цілей уважалось достатнім просто відкинути *theologastri** з посутньо еразмівських мотивів. Пряме й затяжне громадське заглиблення в теологію *via moderna* – чільна ознака ранньої реформаційної теології вітенберзького викладацтва. Той факт, що вітенберзька реформаційна теологія проявляла ознаки як інтелектуальної тяглості, так і розриву з теологією Пізнього Середньовіччя, зробив нагальним на той час встановлення і обстоювання цих розривів. Отже, маємо першокласні підстави гадати, що за ознаками мотивації, методів і змісту витoki лютеранської і реформатської теологій були досить різними. До цієї теми ми повернемося пізніше.

В останніх двох розділах ми займалися з'ясуванням і оцінюванням впливу гуманізму й пізньосередньовічної теології на інтелектуальне зародження Реформації. Згодом стане зрозуміло, що цей вплив поширювався на теологічні джерела й методи. В наступних розділах ми розглянемо зміну ставлення до джерел і методів богослов'я в часи Пізнього Середньовіччя, аби з'ясувати міру тяглості між цим періодом і добою Реформації.

* Рядових, пересічних теологів (лат.).

Частина друга

Джерела і методи

Розділ 4

Письмо: переклад, текст і Передання

Реформацію часто зображують як повернення до Біблії або її перевідкриття, покликане виправити сторіччя теологічного нехтування цим засадничим для християнської теології ресурсом або ж свідомого ухиляння від його вивчення. Дійсність же набагато складніша і куди цікавіша. Одне дослідження за іншим показували, що середньовічні богословські школи наділяли Святе Письмо найвищим авторитетом у доктринальних справах. Тогочасні дебати точилися саме навколо питання, якого значення надавати тексту Письма і як його слід тлумачити.

Наголос гуманістів на поверненні *ad fontes* тягнув за собою вигоду знайомства з цими джерелами на їхніх оригінальних мовах. Цей імператив, попри всю його видиму теологічну невинність, крив у собі багато провідних тем Реформації. Богослови продемонстрували, що Вульгата, яку вважали точним перекладом і на цій підставі наділяли теологічним авторитетом, насправді ненадійна. Міра ненадійності і її теологічні наслідки стали об'єктом дебатів. Підвалини для подальшого розвитку було закладено наприкінці XV століття, коли новосформоване прискіпливе ставлення до точності текстів спонукало виробити методи оцінки надійності загальноприйнятих текстів, серед них і текстуальних традицій Вульгати¹. Засадниче ототожнення Вульгати з Письмом, на якому значною мірою ґрунтувалася середньовічна теологія, відтепер стало сумнівним. «Письмо» вже не прирівнювали беззастережно до «традиційного латинського тексту Вульгати»². На черзі була низка критичних дебатів щодо перекладу та самого тексту.

Однак гуманізм не тільки наголосив на важливості вивчати Письмо мовами оригіналу; від ще й забезпечив нові засоби для

тлумачення біблійних текстів – ті засоби, які розхитали традиційні схоластичні герменевтичні інструменти і потенційно підважили окремі теологічні вчення, базовані на цих інструментах. Злет ренесансного гуманізму щонайменше приніс подвійний виклик загальноприйнятій традиції західної теології, чим проклав шлях для теологічної критики й експериментування, які змінили картину християнського світу і про які піде мова в п'ятому розділі. А зараз звернімо увагу на перемену в трактуванні терміна *scriptura** напередодні Ренесансу.

***Середньовічний консенсус навколо
пріоритетності Святого Письма
для богослов'я***

Протягом Середніх віків повсюдно визнавалася важливість Святого Письма як джерела християнського богослов'я. Тома Аквінський, по суті, говорив від імені всієї середньовічної традиції, коли наголошував, що християнське богослов'я спиралося на божественне об'явлення, яке при вичерпному розборі можна виявити за всіма відкриттями природничих наук³. Цікаво, що Тома виводить неодмінність цього об'явлення не з людської упадлості, гріховності або зіпсутості, а з того, що це знання в кінцевому ліку виходить поза природні здатності людини *яко творіння*. Якби це знання не було дане людям через боже втручання, воно назавжди залишилося б поза людською досяжністю. Отож об'явлення встановлює аксіоматичні засновки для теологічного мислення, так само як самоочевидні принципи (*principia per se nota*) закладають їх для філософських дисциплін⁴. Об'явлення доноситься людям через Святе Письмо, тому християнську теологію можна означити як «сприйняте людським умом Святе Письмо»⁵.

Для Томи *sacra doctrina* і *sacra scriptura*** – майже тотожні поняття, адже теологія в своїй суті – це прояснення, відстоювання і

* Письмо, писання (лат.).

** Священна доктрина і Святе Письмо (лат.).

переказування істини, об'явленої в Письмі, за допомоги відповідального і належного використання *ratio*^{*}, яким наділений теолог. Хоча в ході інтерпретаційної і пояснювальної роботи над Письмом можна вдаватися до небіблійних термінів і понять, їх треба підбирати так, щоб вони сповна виражали «смісл» Письма⁶. Принцип зведення теологічних суперечок до Письма яко джерела й норми сповіщеної істини виступає відтак формальним методологічним принципом: для Томи теологія – це *doctrina quaedam secundum revelationem divinam*^{**7}. Попри очевидні розбіжності в багатьох питаннях між Томою і його сучасниками, вони однак у своєму переконанні, що християнська теологія – це не більше й не менше, ніж роз'яснення Письма.

На основі свого розуміння стосунку між *scriptura* і *doctrina*, яке ми окреслили вище, Тома Аквінський стверджує, що Письмо – це підґрунтя віри, *fidei fundamentum*⁸. Правильність віри спирається на авторитет Письма⁹ і в кінцевому лікові походить від того факту, що граничним автором Письма є Бог і тільки Бог¹⁰. Канонічне Письмо передає істину, яку людям слід знати, аби бути врятованими¹¹. Та хай навіть Письмо посутньо нормативне, а ще чітке й самодостатнє як основа теології, з цього не випливає, що об'явлена в ньому істина легкодоступна в будь-якому розумінні. Письмо потребує належного витлумачення, щоб воно сповнило свою роль підоснови християнської теології¹².

У такий спосіб вочевиднюється, що середньовічна полеміка навколо *інтерпретації* Письма, яку ми розглянемо в наступному розділі, найсуттєвіша для нашого вивчення інтелектуальних витоків Реформації, адже *зміст* теології був зумовлений попереднім щодо нього розумінням, що було вірним текстом Письма і як цей текст слід було тлумачити. Інакше кажучи, вчення залежить від текстуальної критики, філології та біблійної герменевтики. Незгода або ж одночасні різні тенденції в будь-якій із цих царин загодя приховують зародки потенційного доктринального плюралізму. У поточному й наступному розділах ми пропо-

* Розуму (лат.).

** Вчення, яке відповідає божественному об'явленню (лат.).

нуємо розглянути природу та обшар розмаїття поглядів у цих царинах упродовж середньовічного періоду. Розпочнімо з питання про текст Письма.

Латинський переклад Біблії (Вульгата)

Протягом Середніх віків біблійна екзегеза брала за основу текст Вульгати¹³. Цей текст не мав якоїсь усталеної версії, попри явну потребу в стандартизованому тексті, ретельно звіреному зі староеврейським і грецьким оригіналами. В обігу перебували кілька версій тексту, розбіжності між якими переважно ігнорувалися. І лише 1592 року церковна влада підготувала «офіційну» версію тексту, врахувавши випадки проти авторитету Вульгати з боку вчених-гуманістів Ренесансу та протестантських богословів¹⁴. Однак доти, незважаючи на неодноразові намагання в XIII сторіччі переглянути латинський переклад шляхом його зіставлення зі староеврейським і грецьким оригіналами¹⁵, текст Вульгати залишався основою середньовічної богословської думки. Попри чимраз досконаліший захист Вульгати, неохота переглядати її була всього-на-всього наслідком нездатності більшості середньовічних теологів розуміти староеврейську мову. Ендрю Сен-Вікторський був, мабуть, найважливішим тлумачем Біблії у XII століття завдяки тому, що звертався до староеврейського оригіналу Старого Заповіту, хоча при цьому нерідко мусив шукати допомоги у знавців староеврейської мови з місцевої єврейської громади, коли натрапляв на якусь заплутану фразу¹⁶.

Та справа не йшла далі такого принагідного звертання до Старого Заповіту мовою оригіналу. Протягом Середніх віків не було жодних послідовних спроб проникнути глибше Вульгати аж до оригінального староеврейського і грецького текстів. Так само майже ніхто не намагався вдатися до сучасних або класичних єврейських методів екзегези, щоб прикласти їх до самого староеврейського тексту або хоча б до наявного західного перекладу¹⁷. Втім, зачатки наміру звернутися до Старого Заповіту мовою оригіналу вже простежувалися, хоча це зерно не проростатиме ще кілька століть. Якою була б історія церкви, якби теологічне від-

родження XII сторіччя добре володіло старосєврейською мовою і могло скористатися прямим доступом до старосєврейського тексту Старого Заповіту замість чекати на Реформацію XVI століття? Ясна річ, не можна вгадати, якою була б історія, якби ці засоби з'явилися раніше, але кардинально важливо врахувати, що вони таки могли з'явитися – основні інструменти були під рукою, хай і не словна розроблені або використовувані.

Текст Вульгати почали наділяти такою значущістю, аж на середину XIV століття латина практично здобула статус священної мови, зрівнявшись із старосєврейською і грецькою. Ціла низка чинників спонукала середньовічних учених неохоче ставитися до вивчення Письма просторічною мовою. (Тут свідомо вжито слова «неохота», бо середньовічні папи і собори ніколи не видавали повсюдної або абсолютної заборони на переклад Письма просторічною мовою, так само не було жодних заборон з боку духовенства та мирян.) Ми вже відзначали наполягання Томи Аквінського на тому, що тлумачення Письма складне і далеко виходить за межі компетенції мас. Тим часом існувало переконання, що переклад Письма просторічною мовою відкриє шлях серйозним хибам у розумінні цього тексту.

Середньовічну неприязнь до читання Біблії просторічною мовою можна відстежити до ситуації, яка склалася в єпархії Мецадесь у червні 1199 року. Єпископ Меца звернувся до папи Інокентія III з листом, у якому розповів, що в його єпархії регулярно потайки збирається великий гурток парафіян і парафіянок, щоб читати Євангеліє та послання Павла рідною мовою. Далі він просив у папи поради, як діяти¹⁸. З відповіді Інокентія єпископу зрозуміло, що істинну небезпеку такої діяльності він убачав в узурпації повноваження на проповідь і за це гурток слід ганити (*in eo tamen apparent merito arguendi**). Справжнє заперечення проти такої практики полягало в її потенційних наслідках для церковного вчення і порядку через узурпацію мирянами ролі духовенства, а не в якихось проблемах, які могли виникнути з глибшого знання тексту Письма.

* У цьому заслуговують на покарання (лат.).

Вплив Біблії на західноєвропейське суспільство – помітний, наприклад, у концепції усталеного уряду, для якої, схоже, роль зразка відіграла концепція королівської влади зі Старого Заповіту – між IX і XI сторіччями дуже стабільний. Очевидно також, що її *прямий* вплив істотно занепадає між XII і XIV століттями¹⁹. Однак *непрямий* вплив Біблії впродовж цього останнього періоду був неабияким, просто він був опосередкований канонічним правом і схоластичною теологією²⁰. Одна з причин занепаду прямого впливу Біблії в теологічних справах і канонічному праві полягає в тому, що в цей час панувала тенденція звертатися до біблійного тексту не прямо, а через посередництво глос, зокрема «Glossa Ordinaria»^{*}.

Цю глосу традиційно приписували ченцеві IX сторіччя Валафриду Страбону²¹, але нині добре відомо, що твір цей став важливою віхою в розвитку теологічного методу кінця XII століття. По суті справи, «Glossa Ordinaria» – складний і розширений послідовний коментар тексту Біблії, йому притаманні лаконічність, чіткість і авторитетність, сперта на головні джерела з святоотецького періоду. «Glossa» була здебільшого плодом праці Ансельма Ланського, але суттєвий внесок до неї зробили також Беренгарій Турський, Манегольд Лаутенбахський, Ламберт Утрехтський та Гільберт Універсальний²². Їхній коментар став настільки впливовим, що на кінець XII століття коментування й екзегеза Біблії зводилися переважно до переказування коментарів їхньої глоси. Саме ця особливість біблійних коментарів Стивена Ленгтона – нехитре переказування «витягів із глоси» – дозволила, нарешті, розгадати таємницю походження «Glossa Ordinaria»²³. Отже, слід зафіксувати важливий факт: тогочасний читальник Письма здебільшого звертався до його тексту не прямо, а через інтерпретаційну глосу, стикаючись із нагромадженою мудрістю попередніх тлумачів, а не з самим текстом. Помилки запопадливих переписувачів час від часу приводили до поміщення глос у тексті самого Письма, виливаючись у ненавмисний, але ще істотніший вплив глосатора на читальника.

^{*} «Упорядкована глоса» (лат.).

Хоча переклад Біблії просторічною мовою, як-от вікліфівські версії XIV сторіччя, часто вважають поворотним моментом у середньовічному тлумаченні Біблії²⁴, є підстави сумніватися в цьому твердженні. Боротьба за створення таких перекладів для ширшого загалу була суттєвим елементом дореформаційної релігійної полеміки (наприклад, в Англії початку XV століття), проте їхнє теологічне значення не варто перебільшувати. Так, це були англійські переклади, але переклади того-таки тексту Вульгати, точність і надійність якого стане чільним предметом дебатов у Пізньому Ренесансі. Такі переклади, кінець кінцем, залежали від філологічних прийомів, які будуть розроблені щойно в часи італійського Ренесансу.

Не маючи прямого доступу до староеврейського і грецького текстів Старого й Нового Заповітів і не володіючи відповідними філологічними прийомами для їхнього перекладу, просторічні версії Письма не мали й шансу здобути бодай якийсь авторитетний статус, хоча й слугували при цьому популяризації антиелітарних поглядів. Адекватні філологічні прийоми будуть розроблені й удосконалені в ході італійського Ренесансу XV сторіччя, а практично використані для вирішення серйозних теологічних питань – не раніше XVI-го. Їхня поява пов'язана з одним курйозом: ті, хто ці методики розвинув, робили це з причин, прямого не пов'язаними з теологічними справами. Для гуманістів ці прийоми були істотним складником їхньої широкої освітньо-культурної програми, тому вони (можливо, за кількома винятками) не помітили (або, напевно, вирішили знехтувати) їхнім потенційним теологічним значенням при застосуванні до тексту Нового Заповіту. Отже, тепер нам слід розглянути гуманістичний рух XIV століття.

Гуманістичне повернення ad fontes

Зрозуміло, що гуманісти Ренесансу, прагнучи досягти красномовства на письмі й усно, про що вже йшлося в попередньому розділі, звернулися до визнаних майстрів давнини, аби повчитися у них. Висока пошана до Цицеронових «*Orationes*»* спону-

* «Промов» (лат.).

кала докладніше вивчати його твори, про що виразно свідчать промови Бартоломео делла Фонте²⁵. Інтерес до літератури класичної старовини сприймався не як самоціль, а радше як засіб досягнути мети *eloquentia*. Відтак Єронім, Августин, Арнобій, Кипріяні і понад усе Лактанцій правили за взірці християнського *eloquentia*²⁶, тоді як саме Письмо було не більше ніж *eloquentia vera theologiae*²⁷. Отже, для гуманістів імперативом було звернення (або точніше *повернення*) до джерел старовини – християнський і поганських, – щоб повчитися з них. Потреба безпосередньо звернутися до грецьких і латинських класиків античності сприяла відродженню інтересу до класичної філології. Гасло «*ad fontes*» акумулювало культурно-просвітню програму Ренесансу: пряме повернення до писань класичного періоду – як світських, так і священних – щоб скористатися їхньою пишномовністю.

Безпосередні наслідки цього поновленого зацікавлення *eloquentia vera theologiae* очевидні. По-перше, виник новий інтерес до вивчення Письма і Отців Церкви, уникаючи «фільтра» глос і коментарів. По-друге, зростало визнання потреби напряму заглибитися в Письмо та (меншою мірою) твори грекомовних Святих Отців мовою оригіналу, а не через неточний латинський переклад. Ось так цей новий інтерес до філології був пов'язаний із турботою про точний оригінальний текст Письма та його подальшим перекладом. В обох царинах вирішальним був вплив флорентійського гуманізму, який визнавали більшість гуманістів серед реформаторів. Філіп Меланхтон доводив, що Флоренція привабила грецьких учених, вигнаних після падіння Константинополя, і тим самим врятувала грецьку мову від забуття. Крім того, нове зацікавлення вивченням греки у Флоренції тягло за собою обізнаніше використання латини (яка стояла перед загрозою сповзти в яку-небудь форму варварства), а також забезпечило ключ до вивчення Біблії її оригінальною мовою²⁸.

У праці «*Oratio de studiis linguae graecae*»** (1549) Меланхтон наголосив, що неможливо повернутися *ad fontes*, не вивчив-

* Справжнім теологічним красномовством (лат.).

** «Промова про вивчення грецької мови» (лат.).

ши попередньо грецьку мову. Згідно з Меланхтоном, ця мова найкраще спроможна виражати найвищі духовні й філософські істини, а Новий Заповіт та найраніші святоотецькі твори (Меланхтонові першоджерела) були написані саме нею²⁹. Тож щоб прямо заглибитися в Письмо і почути живі голоси св. Павла й апостолів, слід неодмінно опанувати скарбами грецької мови³⁰. У цьому сенсі Меланхтона можна вважати речником як гуманістичної традиції, так і реформаторів, бо обидві школи – якщо їх узагалі можна розрізнити в цей момент часу – злилися на ґрунті спільної програми повернення до первісних текстів Нового Заповіту мовою оригіналу. Насправді ж флорентійське Відродження доби Кватроченто дещо повільно усвідомлювало важливість грецької мови, можливо, внаслідок впливу Лоренцо да Моначі та його кола³¹. Лоренцо Валла (бл. 1406–1457) – один із найвизначніших голосів, котрі закликали поновити інтерес до грецької мови, – доводив, що володіння грекою неодмінне для належного розуміння й уживання латини. Це твердження він обґрунтовував, посилаючись на класичних латинських письменників³².

Вивчення староєврейської мови, до якого епізодично вдавалися у XII сторіччі, стало серйознішим наміром у дослідженнях Джованні Піко делла Мірандола в останню чверть Кватроченто, хоча його явно не вважали рівним вивченню грецької. Піко делла Мірандола, як свідчили очевидці, виявив недопустимо велику кількість перекладацьких помилок у вульгатній версії Старого Заповіту, продемонструвавши необхідність її переглянути.

Цей пункт найдоречніший і найзручніший, щоб залучити до наших міркувань уплив друкарства на інтелектуальні витоки Реформації. Нині ніхто не в силі заперечити, що винайдення друкарства було вагомим каталізатором і агентом інтелектуальної й суспільної зміни³³. Роль друкарських верстатів у поширенні ідей Реформації надто добре відома, тому в цей момент не потребує додаткового обговорення, треба лише звернути увагу на значення цього засобу для витоків, а не тільки для поширення Реформації³⁴. Приміром, заснування друкарень, здатних працювати зі староєврейськими літерами, проклало шлях для ширшого зна-

йомства гуманістів із цією мовою, а відтак для точніших видань і перекладів Старого Заповіту. Попервах такі друкарні існували винятково на Піренейському півострові та в Італії³⁵. Хоча видання друкованих творів староєврейською почалося в Італії ще до 1475 року, а через десять років це була вже розлога справа³⁶, зростання антиєврейських настроїв спричинило припинення виробництва скрізь, крім території Неаполітанського королівства. Тут утворилася чимала єврейська громада, яка домоглася дозволів *ad stampandum libros** для *magister Jacob hebreo* та *magister Josep hebreo* від 18 березня 1487 року³⁷. Вони вможливили істотне поширення і покращення друкарських методів, потрібних для випуску книг староєврейською або книг зі староєврейськими вкрапленнями. Проникнення відповідної технології на північ Європи було тільки питанням часу.

Найранішим виданим підручником староєврейської мови для неєвреїв був «*De modo legendi et intelligendi Hebraeum*»** (1504)³⁸ Конрада Пелікана, але найзнаменитішим і найвпливовішим став «*De rudimentis Hebraicis*»*** (1506) Йогана Ройхліна. На думку Ройхліна, завдання священної філології полягало в тому, щоб дати змогу читачеві зустрітися зі Старим Заповітом у тих самих словах, якими Бог його від початку виголосив (*quale os dei locutum est*). Там, де гуманісти наводили культурні підстави для освоєння староєврейської мови, Ройхлін запровадив виразно теологічне обґрунтування здобування цього знання. Знати староєврейську означало чути Слово Боже оригінальною мовою.

Опанувавши староєврейською мовою – мабуть, навчаючись у середньовічних єврейських граматиків – протягом часу, який він провів у ренесансній Італії, Ройхлін повернувся в Північну Європу, щоб написати вступ до цієї мови, який уможливив би прямий доступ до оригінального тексту Старого Заповіту³⁹. Невдовзі (1512 року) з'явилося видання семи покайних піснеспівів, які давали змогу читальникові, що не мав доступу до рукописів,

* На друк книжок (лат.).

** «Про гебрейський спосіб читати і мислити» (лат.).

*** «Про основи гебрейської мови» (лат.).

опанувати окремими старосьвєрейськими текстами Старого Заповіту. Серед удячних читачів цього видання був і Мартин Лютер, котрий придбав примірник «*De rudimentis*» перед виїздом з Ерфурта до Вітенберга 1508 року. Неабияка вправність, із якою Лютер застосовував знання старосьвєрейської у своїй біблійній екзегезі впродовж 1513–1518 років достатньо засвідчує важливість цього процесу⁴⁰, хоча, звісно, можна й заперечити, мовляв, Лютерів теологічний прорив не був прямим наслідком цього здобутку ним уміння. Але вплив Ройхлінового «*De rudimentis*» зовсім не обмежувався у Вітенбергу одним лише Лютером. Нещодавно звернули увагу на вплив цього підручника на «*Distinctiones Thomistarum*» Карлштадта, який побачив світ роком пізніше праці Ройхліна – 30 грудня 1507 року⁴¹. Незгасне зацікавлення Карлштадта цією мовою суттєво посприяло запровадженню відповідного курсу до теологічної навчальної програми Вітенберга 1518 року⁴².

Проект прямого занурення в Біблію мовами оригіналу матиме важливе теологічне значення. Богослови латинського Заходу у своїх теологічних диспутах залежали головно від Вульгати, хоча на точність тексту і перекладу наприкінці Кватроченто падатиме щораз довша тінь сумніву, який матиме важливі теологічні наслідки. Тут слід виокремити текстуальні й філологічні дослідження Лоренцо Валли. Його текстуальний хист більш ніж достатньо виявився при викритті фальшивості так званого «Костянтинового дару»⁴³. Праця над грецьким текстом Нового Заповіту переконує його в серйозних неточностях Вульгати, а відтак у погіршеності теології тих, хто на неї покладався⁴⁴. Редагування й видання його праці Еразмом у 1505 році під назвою «*Adnotationes in Novum Testamentum*»* привернуло до цих досліджень увагу ширшого загалу й прислужилося самому Еразмові як основа для його власного латинського перекладу Нового Заповіту десятиріччя згодом⁴⁵. Валла часто картав теологів, які опирали свої висновки на латинський переклад грецького тексту Нового Заповіту: «*Has ineptias effutiunt qui, graecae linguae ignari,*

* «Анотації до Нового Заповіту» (лат.).

exponunt e graeco traducta»⁴⁶. Він, скажімо, критикував учення Томи Аквінського про спомагавчу благодать, бо воно спиралося на хибні латинські переклади текстів Павла, наприклад 1 Коринтян 15:10. Якщо у Вульгаті один уривок був перекладений як «non autem ego, sed gratia Dei mecum»⁴⁷, то Валла стверджував, що його слід читати як «non autem ego, sed gratia Dei quae est mecum»⁴⁸. Тому Валла коментує версію Вульгати: «Nihil dicant qui hanc vocant gratiam Dei *cooperanter*: Paulus enim sibi hoc non tribuit, sed totum a Deo refert acceptum». Програма безпосереднього вивчення оригінального грецького тексту Нового Заповіту вимагала підготування грекомовних видань Нового Заповіту, слідом за якими з'явилося кількомовне видання в м. Алкала-де-Енарес (римська назва – Complutum) грецького Нового Заповіту, відоме як «Комплутенська поліглотта» (1514)⁴⁹, та Еразмів «Novum Instrumentum omne» (1516)⁴⁸.

Отож, на кінець другого десятиріччя XVI століття екзегезу Нового Заповіту, хай там де до неї бралися – в монастирі чи в університеті, не можна було по-справжньому починати, не звертаючись до грецького тексту Нового Заповіту. (При тому, що зростало усвідомлення потреби вивчати Старий Заповіт оригінальною старосврейською, прихильність гуманістів до грецької як мови eloquentia незмінно спонукала їх зосереджувати увагу саме на документах Нового Заповіту.) В результаті цього нового інтересу до Нового Заповіту точність, а значить, і авторитет Вульгати дедалі більше ставилися під питання.

Формування погляду, що Письмо (і тільки Письмо) може слугувати підвалиною та критерієм істинної теології (vera theologia)⁴⁹, додало ще більшого значення до важливості нових методів екзегези для християнської теології. Велика гуманістична візія Christianismus renascens, що її поділяли так багато ранніх реформаторів, була пов'язана з відтворенням світу раннього християн-

* Ці нісенітниця приносять ті, хто, не знаючи грецької мови, набираються їх із перекладу (лат.).

** Не я, а благодать Божя в мені (лат.).

*** Не я, а благодать Божя, що в мені (лат.).

ства через пряме звернення до його джерел. Як зазначив Цвінглі, «сьогодні відкинутий Христос знову скрізь підноситься»⁵⁰, і засобом цього воскресіння є пряме занурення Церкви в титульні документи християнства. Сутнісна єдність формального і матеріального принципів Реформації полягає в тому факті, що, на думку реформаторів, утвердження християнства формально і матеріально під гаслом *solus Christus** залежало, кінець кінцем, від супутнього підтвердження, що Христос і його добрі вчинки можуть бути пізнані *sola scriptura*.

Була в наголосі реформаторів на важливості «священної філології» яко передумови біблійної герменевтики, а відтак і теології, ще й певна іронія. Найцікавіший із парадоксів Реформації в тому, що цей рух, який від початку присвятив себе тому, щоб зробити «Слово Боже» доступним *Heri Omnes* (такий вислів Лютер використовував на позначення «всіх»), насправді *перешкодив* цій можливості, бо наполягав на необхідності апелювати до біблійних текстів мовами оригіналів. Наприклад, Цвінглі в суперечках з анабаптистськими радикалами обставав за те, що Біблію слід читати мовою оригіналу, аби зрозуміти її правильно, і що таке розуміння не виникне з прямого звернення до Святого Духа⁵¹. Неграмотні повинні покладатися на класичну освіту, а не на божественне мовне натхнення. Схожі погляди 1524 року висловив Лютер у трактаті «An die Ratsherren»**, де він переконував, що треба засновувати християнські школи, у яких викладатимуться класичні мови, передусім грецька і старосврейська. На переконання Лютера, Святий Дух діяв через посередництво *die Sprachen*⁵². Якщо так ставити питання, то неучтво в грецькій або старосврейській виявляється перешкодою для самого євангелія⁵³. Попервах Лютер начебто схвально відгукувався про думку, що всі можуть і повинні читати Біблію на просторіччі, а також базувати свою теологію безпосередньо на цьому читанні. Однак згодом він став дещо скептичнішим стосовно здатності *Heri Omnes* тлумачити Письмо, не в останню чергу через Селянську війну 1525 року,

* Тільки Христос (лат.).

** «До членів міських рад» (лат.).

яка, на його думку, виникла з найскорботнішого хибного прочитання і застосування Письма, виплеканого й заохоченого анабаптистськими радикалами зі свідомо політичними цілями.

Аналіз шкільних програм у лютеранських містах розвіює сумніви щодо важливості цього спостереження. *Schulordnungen*^{*} герцогства Вюртемберг (1559) передбачають вивчення Нового Заповіту тільки найздібнішими учнями в останні роки навчання, і вони повинні вивчати Новий Заповіт безпосередньо мовою оригіналу – грецькою – або в латинському перекладі⁵⁴. Від менш здібних учнів вимагали натомість вивчати Лютерів «Малий катехізис» 1529 року, який забезпечував таким читальникам теологічно надійну і прийнятну призму, крізь яку можна було читати й розуміти Новий Заповіт правильно, тобто в дусі Лютера. Внаслідок цього пряме занурення в тексти Письма резервувалося для вчених; інші мали наближатися до Письма через «фільтр» катехізису, який установлював рамки, в межах яких Письмо можна було тлумачити. Отже, у реформаційному принципі *sola scriptura* існував цікавий виверт: тлумачення Письма фактично зводилося до обмеженої групи людей замість віддати його у відання всієї громади сумлінних вірян. Пряме занурення в оригінальний текст зарезервували для тих, хто володів необхідними мовними уміньми. В цьому сенсі Реформація, як і Еразм та середньовічна схоластика, відмовляли масам у праві тлумачити Письмо самим для себе.

Критика Вульгати

Новий інтерес до грецького тексту Нового Заповіту, який сформувався насамкінець Кватроченто і вів до дедалі сильнішого збентеження з приводу точності перекладу Вульгати, мав потенційне теологічне значення тільки всередині латиномовної (тобто західної) церкви. Грекомовна (тобто східна) церква завжди прямо спиралася на грецький текст Нового Заповіту, а не на якийсь проміжний переклад. Позаяк рання західна церква схильна була залежати від східної в теологічних справах (таких як христологія

^{*} Шкільні статути (нім.).

та вчення про Трійцю), але по суті розвивалася самостійно після теологічного ренесансу XII сторіччя⁵⁵, природно було очікувати, що найсерйозніші труднощі спіткають її у доктринах, які розвинулися специфічно в латиномовній церкві впродовж 1150–1450 років. Саме цей період збігається з періодом занепаду теології та розкладу доктрин, на який указували реформатори, як от Меланхтон. Тому має бути зрозуміло, що нове занепокоєння грецькими текстами Нового Заповіту та поцінування їхньої теологічної важливості було потенційно значущим на тих ділянках теології, де поступ відбувся в західній церкві протягом схоластичного періоду, це маріологія і теологія таїнств.

Цю думку можна проілюструвати конкретними значливими змінами в перекладах, яких домагалися Валла та Еразм. У своєму перекладі оригінального грецького Євангелія від Луки 1:28 (*ave gratia plena Dominus tecum**) Валла й Еразм указували, що латинська фраза *gratia plena*** неточно відповідає грецькому пасивному дієприкметнику, який насправді означав «наділена благодаттю» або «уподобана»⁵⁶. Відтак Еразм трохи в'їдливо коментує тенденцію «окремих теологів, зокрема Бернара, котрі дивоглядно філософують про ці два слова *gratia plena*», відхиляючи своїх читальників від істинного значення тексту Євангелія. Грецький дієприкметник слід перекладати як *gratificata**** або хоча б як *gratiosa*****⁵⁷. Тривалий час існувала тенденція – переважно в народній, ніж в академічній маріології, – трактувати цю фразу так, що Марія, по суті, виступає джерелом благодаті. Тепер засобами нової філології ця інтерпретація була списана або щонайменше позбавлена своєї початкової переконливості.

Мабуть, ще важливішим було розривання досі гаданого семантичного зв'язку між душевною настановою каяття і таїнством покаяння, який часто припускали не в останню чергу через вуль-

* Радій, благодатная, Господь із тобою! (лат.).

** Сповнена благодаті (лат.).

*** Та, що догодила, угодна (лат.).

**** Уподобана, улюблена, обраниця: та, що зажила прихильності; та, якій дарована (дана) благодать (лат.).

гатний переклад із Євангелія від Матвія 4:17: «Exinde coepit Jesus praedicare et dicere poenitentiam agite adpropinquavit enim regnum caelorum»*. У цьому уривку добачали наказ «здійснити покаєння», готуючись до наближення Царства Небесного⁵⁸. (Звернімо увагу на двозначність латинського слова «poenitentia», яке можна перекласти як душевний стан «каяття» або як таїнство «покаєння».) Постанови нової філології спочатку цей зв'язок послабило, а згодом повністю відкинуло. Приміром, Еразм спершу переклав грецьке дієслово як poeniteat vos («розкайтеся»), а пізніше як resipiscite («отямтеся»). Обидва переклади знаменували відділення внутрішньодушевного перетворення внаслідок каяття від інституційного припису покаєння і вказували на потребу хоч якогось теологічного перегляду наявних переконань.

Либонь найгостріші суперечки, які зринули через новий підхід до вульгатного тексту, стосувалися правильного перекладу уривку до Євреїв 2:7, що став предметом гарячої полеміки між Жаком Лефевром з Етапля та Еразмом у 1515–1517 роках⁵⁹. Лефевр виявив розбіжність між Септуагінтою** і староеврейською версією у своєму трактаті «Quincuplex Psalterium»*** 1509 року, а також що Послання до євреїв, у якому цитується цей уривок, вдавалося до перекладу Септуагінти замість староеврейського оригіналу з масоретичного тексту. Відтак у до Євреїв 2:7 проголошувалося, що Христос був учинений «мало меншим від Ангелів», тоді як Лефевр стверджував, що текст треба виправити й читати «мало меншим від Бога» (minuisti eum paulominus a Deo). В «Annotationes» 1516 року Еразм несхвально відгукнувся на цю пораду, наполягаючи, що початковий текст Послання до євреїв слід залишити без змін, хоча він містив речі, які, на перший погляд, здавалася помилкою⁶⁰. У другому виданні своїх

* З того часу Ісус почав проповідувати й промовляти: Покайтеся, бо наблизилось Царство Небесне! (лат.).

** Септуагінта (від лат. Septuaginta – [переклад] сімдесятох; для скорочення вживається позначення LXX) – грецький переклад Старого Заповіту, виконаний між III і I століттями до н. е. в Александрії нібито 70 або 72 вченими.

*** «П'ятірний Псалтир» (лат.).

«*Epistolae Pauli*»* того самого року Лефевр не погодився з Еразмовою відповіддю⁶¹. Їхня полеміка викликала такий інтерес, що тогочасні екзегетики почувалися зобов'язаними посилатися на цю суперечку, як це бачимо з коментарів Венделіна Штайнбаха і Мартіна Лютера, котрі писали наприкінці другого десятиріччя того самого століття. На думку Штайнбаха – переконаного прибічника *via moderna*, а відтак схильного наголошувати на важливості *determinationes ecclesiae*** – подальше використання Вульгати виправдовувалося авторитетом церкви та довгочасним використанням тексту Вульгати в теологічних дебатах: «*sufficit nobis auctoritatis ecclesiae et usus multorum temporum in ecclesia Dei legencium, ut nostra habet translatio*»***⁶². Лютер своїм розлогим обговоренням цього питання продемонстрував, що тонкощі технічного філологічного диспуту⁶³ (не кажучи вже про деталі особистої ворожнечі, яка виникла між Лефевром Етапльським та Еразмом Роттердамським) були добре відомі у Вітенбергу⁶⁴.

Важливість цієї дискусії полягає в її пов'язаності із новим розумінням природи екзегези на початку XVI століття. Якщо попередні покоління екзегетів переважно обмежувалися повторюванням поглядів із *Glossa Ordinaria* або інших утверджених авторитетів, то екзегети-гуманісти напряду займалися оригінальними біблійними текстами на мовах оригіналів. Зросло усвідомлення неточності та неадекватності Вульгати неминуче піднімало питання в думках екзегетів про її теологічну надійність і авторитет. Оскільки теологія й екзегетика не відокремлювалися як дисципліни, які не мають що сказати одна одній, була ясно видимою кінцева вимога прилаштуватися до цих нових гуманістичних екзегетичних методів. Але не варто думати, що самі тільки теологи зіткнулися із дилемою через філологічну й текстуальну творчість гуманістів. Точнісінько ті самі труднощі постали через праці французьких гуманістичних правників.

* «Послання Павла» (лат.).

** Церковних ухвал (лат.).

*** Нам достатньо авторитету Церкви і довгочасного використання в Церкві Божій, щоб задовольнитися нашим перекладом (лат.).

Початок XVI сторіччя став свідком великого спору в правничих колах щодо природи права. Старша італійська школа (*mos italicus*) працювала на основі глос і коментарів середньовічних правників, тоді як супротивна їй французька школа, котра на початку XVI століття розвинулася в місті Бурж (*mos gallicus**) на пряму зверталася до оригінальних правових джерел старовини⁶⁵. Яко приклад можна взяти «*Annotationes in quattuor et vigintii Pandectarum libros*»** (1508) Гійома Бюде, де цей провідний французький гуманістичний правник оминає глоси Акурсія та Бартола на Юстиніанових «Пандектах», аби безпосередньо заглибитися в самі оригінальні тексти. Таким чином, писання глос і коментування були заміщені критичним вивчення першоджерел⁶⁶. Бюде добачив теологічні наслідки цього прийому: 1526 року він виправив свої «*Annotationes*» і застосував ті самі прийоми до тексту Вульгати. За багатьма ознаками *mos gallicus* паралельна новому гуманістичному підходу до Письма, за правилами якого до оригінального тексту слід звертатися на пряму й інтерпретувати його на основі наукових філологічних та історичних методів, тоді як *mos italicus* перегукується із давнішим схоластичним підходом до Письма, за яким до оригінального тексту підходили через своєрідний «фільтр» глос (приміром, «*Glossa Ordinaria*») або коментарів, наділених сукупним авторитетом традиції.

Напруга між *mos gallicus* та *mos italicus* у XIV сторіччі вказує ще на один чинник, релевантний нашому дослідженню. При тому, що нові філологічні й екзегетичні методики, яким судилося справити настільки могутній вплив на гуманізм початку XVI століття, розвинулися в Італії, вони не знайшли застосування там – ні в теологічних, ані в юридичних справах. Можна пригадати, що трактат «*Collatio*»*** Валли не був опублікований до 1505 року, коли Еразм виявив рукопис цієї праці в одній бібліотеці неподалік Лувена⁶⁷. Стрімкий розвиток «священної філології», віхами якої виступили

* Дослівно – «галлійський звичай» (за традиційною латинською назвою Франції).

** «Анотації до двадцяти чотирьох книг пандектів» (лат.).

*** «Примітки (до Нового Заповіту)» (лат.).

видання (Еразмом) «Adnotationes» Валли (1505), «De rudimentis Hebraicis» (1506) Ройхліна та «Psalterium Quincuplex» (1512) Лефевра Етапльського, а також «Novum Instrumentum omne» (1516) самого Еразма, хоч попервах спирався на італійські ідеї та методи, найбільшого розквіту досяг у Північній Європі. Схоже, що ідеї Ренесансу проклали собі шлях на північ від Альп завдяки подорожам людей, обміну листами, рукописами і друкованими творами⁶⁸, справивши глибший вплив на юриспруденцію і теологію Англії, Франції, Нідерландів та Німеччини, ніж у своїй рідній Італії. Впливи Джона Колета в Оксфорді⁶⁹, Лефевра Етапльського в Парижі⁷⁰, Йогана Ройхліна у Вюртембергу⁷¹ та philosophia Christi Еразма по майже всій Європі⁷² засвідчили живучість і плідність гуманізму в Північній Європі, а також слугують індикаторами потенційного впливу нових історичних і філологічних прийомів на біблійну екзегезу, а через неї – на богословську думку.

Стрімкий розвиток «священної філології» в Північній Європі протягом першого й другого десятиріч XVI століття, таким чином, поставив під питання біблійну основу багатьох доктрин, навіть якщо він їх не підривав повністю. Для гуманістів будь-який авторитет Письма походив із оригінальних текстів, написаних оригінальними мовами, а не із Вульгати, котру дедалі частіше визнавали за ненадійну та неточну. Через неухильне наполягання католицької церкви на доктринальній нормативності вульгатного перекладу неминуче зростала напруга між гуманістичною бібліологією та католицькою теологією. Не дивно, що перше покоління реформаторів у Німеччині та Швейцарії складалося з людей, на котрих сильне враження справила «нова філологія». Сам Лютер вважав появу «священної філології» (die Sprachen) не менше ніж божественним промислом, оскільки в ній Божа мудрість і провидіння дарували засоби, якими можна здійснити так конче потрібне очищення і реформу доктрини⁷³. Завдяки безпосередньому доступу до оригінальних текстів мовами оригіналів теологи могли напряму взятися за «Слово Боже»⁷⁴, не нашттовхуючись на перепони глос і коментарів, які ставили погляди попередніх інтерпретаторів між скегетом і текстом. Для реформаторів «священна філологія» забезпечила ключ, з допомогою якого

теолог міг вирватися із пут середньовічної екзегетики і повернутися *ad fontes* до титульних документів християнського віровчення, а не до їхніх середньовічних викладів, щоб відтворити автентичну теологію ранньої церкви.

Утім, Еразмова критика тексту Вульгати йшла далі простого наполягання на його неточності перекладу оригінальної біблійної мови. На думку Еразма, важливо звірити оригінальні грецькі рукописи Нового Заповіту, аби гарантувати, що грецький текст, який неначебто відтворювала Вульгата, був сам точно встановлений⁷⁵. На жаль Еразм натрапив на труднощі в цьому своєму намірі. Ватикан тимчасово передав багато найкращих рукописів книг Нового Заповіту гуртку вчених, які працювали в місті Алькала-де-Енарес над тим, що стане відомим під назвою «Комплютенська поліглата». Цей фоліант був переданий у друк 1517 року, але вийшов тільки у березні 1522 року через затримки з отриманням неодмінного папського дозволу. Еразм, як наслідок, мусив задовольнитися будь-якими текстами, які трапилися під руку. Наскільки ми нині знаємо, для своєї редакторської роботи він використав шість скорописних грецьких манускриптів, більшість із яких датувалася з XI по XII століття і являла собою візантійські імперські тексти, які, як сьогодні достеменно відомо, належали до найубогіших текстуальних традицій Нового Заповіту. Цим Еразм заповів своїм наступникам колосальну працю з виправлення цього *textus receptus** через звіряння із якіснішими александрійськими та західними традиціями⁷⁶. Однак Еразмова редакторська праця була настільки вбогою, що *textus receptus* не був надійним свідоцтвом навіть візантійського тексту, містачи прочитання, не знайдені в жодному відомому свідоцтві того тексту. Найостанніше обстеження редакторської роботи Еразма виявило 1838 відмінностей між його текстом і найнадійнішою версією візантійського тексту⁷⁷. На додачу до цих розбіжностей, видрукуваний Еразмів текст містив кілька тисяч друкарських помилок, які стали джерелом роздратування для його шанувальників і джерелом веселощів для його критиків.

* Загальнопоширеного тексту (лат.).

Хоч нам добре відомі критичні принципи, якими мав би керуватися Еразм при редагуванні своїх текстів⁷⁸, він не зумів їх сповна застосувати через брак належної кількості надійних джерел. Свою попередню редакторську роботу над «*Lucubrationes*»^{*} Се-неки Еразм виконав на основі всього-лиш двох рукописів⁷⁹; але текстуальних варіацій тоді було менше, ніж ті, з якими він зіткнувся у випадку Нового Заповіту. Вислідний текст сам Еразм охарактеризував як «*praecipitatum verius quam editum*» – «не стільки редагованим, як швидкокоруч збитим до купи» – він рядок за рядком проявляє ознаки поспішного редагування.

Приклади Еразмового сумнівного редагування не важко знайти. Він мусив запозичити текст Об'явлення св. Івана Богослова у свого колеги Ройхліна⁸⁰; цьому тексту бракувало кінцевої сторінки, на якій містилися останні шість стихів цього біблійного твору (Об'явлення 22:16–21). Не знеохочений, Еразм просто переклав вульгатну версію цих стихів на грецьку мову, спровокувавши цим самим кілька помилок. Цей «самовільний» підхід до редакторського процесу повторювався і в інших місцях. Наприклад, Еразм додав те, що нині називається Дії 8:37, до свого грецького тексту, незважаючи на фактичну відсутність будь-яких слідів у грецьких рукописах, очевидно вважаючи наявністю цього стиха у Вульгаті достатньою підставою для його прийняття. Так само Дії 9:6 був інтерпольований із Вульгати всупереч його відсутності в грецьких оригіналах. Натомість Еразм вирішив пропустити «*Johannine Comma*»^{**} (1 Івана 5:7–8, за традиційною системою нумерації), оскільки підтвердження цього уривку не знайшлося в доступних йому грецьких рукописах⁸¹. Славослів'я

^{*} «Плоди нічної роботи» (лат.).

^{**} «Іванове вставне речення» (лат.) – фраза із 1 Івана 5:7–8, яка не містилася в грецьких рукописах, але з'явилася в ранніх друкованих виданнях грекомовного Нового Заповіту. Ймовірно, фраза зародилася як берегова примітка на одному із середньовічних рукописів латинського тексту, а згодом перемандрувала в сам текст більшості пізніших рукописів Вульгати. Відповідні стихи такі («Іванове вставне речення» виділене курсивом):

7 Бо трое свідкують на небі: Отець, Слово й Святий Дух, і ці Троє Одно.

8 І троє свідкують на землі: дух, і вода, і кров, і троє в одно.

із Павлового послання до римлян, яке візантійський текст ставить наприкінці чотирнадцятої глави, було переміщене на кінець шістнадцятої, за зразком Вульгати.

Та попри всі ці численні вади Еразмова критика Вульгати стала ударною хвилею для більш консервативних кіл європейської церкви. Його напосідання, що історичні й філологічні міркування мають пріоритет над їхніми теологічними еквівалентами повсюдно сприймалося як виклик загальноприйнятій ортодоксії середньовічної церкви. Мартин Дорп доводив, що Еразм дарма покладався на суто філологічні судження в своїй текстуальній та екзегетичній діяльності; теолог повинен старшинствувати над граматиком⁸². Як об Лопес Стуніца, редактор тоді ще очікуваної Комплютенської поліглоти, розносив Еразмів текст за всілякі огріхи, зокрема за втрату речення у 1 Івана 5:7–8. Його «*Annotationes contra Erasmus Roterodamum*» (1520) ставили під сумнів Еразмову філологічну компетентність, разом із тим висловлюючи занепокоєння щодо теологічних висновків запропонованих ним змін у перекладі⁸³. Едвард Лі, котрий пізніше стане архієпископом Йоркським, зосередив свої критичні зусилля на демонструванні неприйнятних теологічних наслідків Еразмового заходу⁸⁴.

Але шкоду було завдано. В умовах обвального визнання факту, що певні доти невідпорні теологічні переконання спиралися на перекладацькі помилки, була започаткована програма реформи. Вимога читати Письмо мовами оригіналу відчинила скриньку Пандори. Чого ще можна було чекати від такого нового розуміння того, що значилося під терміном *scriptura*? Письмо скрізь вважали єдиним матеріально достатнім джерелом для теології протягом Пізнього Середньовіччя – це той чинник, який, після значної еволюції, може пояснити кризу, що спалахнула в теології на початку XVI століття, коли текстуальні й філологічні розвідки гуманістів дедалі сильніше розхитували панівний погляд, що «Письмо» тотожне «тексту Вульгати».

Дотепер ми концентрували увагу на питаннях щодо тексту Письма та способів його перекладу. Але релігійні суперечки XVI сторіччя були також місцем поновлення інтересу до важливості

Передання в справі роз'яснення та прикладення Письма. З огляду на важливість цієї проблеми для низки питань Реформації, зокрема для питання про спосіб розуміння принципу *sola scriptura*, а також про роль Отців Церкви в теологічній рефлексії, зараз нам слід звернутися до середньовічних дебатів навколо богословської значущості Передання.

Концепція Передання

Один із найтривкіших стереотипів про стосунок між Реформацією та пізньосередньовічним періодом полягає в тому, що останньому притаманне звертання як до Письма, так і до Передання як теологічних джерел, тоді як перша апелює винятково до Письма (*sola scriptura*). Загалом вважається, що постанова Тридентського собору з приводу Письма і Передання схвалила середньовічну тенденцію визнавати обидва ці джерела. Реформацію ж, у цьому руслі, можна розглядати як розрив із Середньовіччям у цьому важливому плані, а Вікліф і Гус, під таким кутом, постають «передвісниками Реформації»⁸⁵. Хай яким впливовим був цей стереотип у сприйнятті Пізнього Середньовіччя та Реформації науковими і позанауковими колами на початку XX сторіччя, він не витримує критичної перевірки. Середнім вікам у цілому притаманне загальне переконання, що єдиною матеріальною основою християнської теології є Письмо. Це змушує нас переосмислити, що ж такого відмітного було в принципі Реформації *sola scriptura*, якщо в ньому взагалі було щось відмітне⁸⁶.

Останні дослідження виявили в Середньовіччі загальний консенсус з приводу матеріальної достатності Письма – іншими словами, що Письмо, за загальною згодою, містило всі істини, невідмінні для спасіння⁸⁷. Так, Дунс Скот стверджує, що «теологію не цікавить ніщо, крім того, що міститься у Письмі і що можна висувати [*elici*] із нього», – це останнє «міститься там *virtualiter*»⁸⁸. Ось так, навіть із найбільш поверхового читання пізньосередньовічних джерел видно, що Письмо, і тільки Письмо, вважалося ма-

* По істині (лат.).

теріально достатнім джерелом і нормою для християнської теології⁸⁹. Жодне інше джерело не наділялося таким статусом. Хіба це не те саме, про що говорить і реформаційний принцип *sola scriptura*? В дійсності ситуація набагато заплутаніша як щодо пізньосередньовічного періоду, так і щодо самої Реформації, тому поставлене питання потребує докладнішого обговорення.

Важливу спробу прояснити питання стосунку між Письмом і Переданням у пізньосередньовічному богослов'ї урядив Гейко Оберман⁹⁰, чий висновок мають потенційно кардинальні наслідки для нашого розуміння інтелектуальних витоків Реформації. Оберман привернув увагу до двох головних розумінь цього стосунку впродовж даного періоду, хоч водночас вказав на труднощі із їхнім відокремленням один від одного.

Перший погляд, який Оберман охрестив «Передання І», трактує Письмо і Передання як однороджені та прилеглі один до одного. В другому погляді, названому автором «Передання ІІ», на додачу до Письма джерелом теології визнається позабіблійне усне Передання, яке не обов'язково однороджене або прилегле до нього. Саме із цим другим поглядом на стосунок між Письмом і Переданням кілька поважних досліджень пов'язали зачатки розкладу середньовічного синтезу⁹¹. Щоб з'ясувати ситуацію, нам слід розглянути теорії «єдиного джерела» і «двох джерел» (тобто теорії, які Оберман називає «Передання І» і «Передання ІІ» відповідно), зокрема як вони розвивалися протягом Середніх віків.

Антигностична полеміка ранньої церкви стимулювала розвиток *regula fidei*^{*}, за яким Письмо, як воно було прийняте церквою, розглядали як втілення християнської кериґми в матеріально достатній спосіб⁹². Хоч ця ідея пов'язана конкретно із Іринеем Ліонським⁹³, вона швидко стала центральною темою в захисті ранньої церкви ортодоксії проти загроз зсередини і ззовні християнської громади. Всі істини, яких вимагає спасіння, дані безпосередньо і відкрито в Письмі або ж можуть бути напряду виведені із того-таки Письма. Християнська теологія, таким побитом, ставала фактично екзегетикою Письма в контексті церкви⁹⁴. Хоч цей

^{*} Правила віри (лат.).

погляд зародився у патристичну добу, його повсюдно визнавали в Середні віки. Зокрема Герардо Болонський, пишучи на початку XIV сторіччя, звертав увагу на органічний зв'язок між Письмом і церквою, підкреслюючи їхню взаємозалежність⁹⁵. Однак Оберман доводить, що цей середньовічний консенсус поступово занепадав через прийняття «дводжерельної» теорії каноністів. У XII і XIII століттях, коли теологи визнавали «одподжерельну» теорію, каноністи (до прикладу, Іво Шартрський і Граціан Болонський) почали розробляти «дводжерельну» теорію, яка спиралася на Письмо і на Передання⁹⁶. Згідно з Оберманом, коли вплив каноністів досяг зеніту в XIV сторіччі, «канонічно-правова традиція почала просочуватися в традицію теологічну»⁹⁷. Інакше кажучи, теологи почали переймати методи канонічних правників, коли теорії останніх були в піку пошани.

Оберман ідентифікує патристичного автора Василя Кесарійського як початкове джерело цієї тенденції. Василій відстежив певні літургійні та теологічні елементи – як-то підтвердження повної божественності Святого Духа – в минуле до неписаних джерел і доводив, що віряни повинні шанобливо ставитися до церковних передань – як писаних, так і усних⁹⁸. Натрапивши на цей текст і пов'язану з ним концепцію усного Передання, каноністи, згідно із Оберманом, визнали два джерела божественного об'явлення, тим самим провістивши пізнішу середньовічну теологію в цьому аспекті.

Проте складається враження, що Оберман вельми викривлено зрозумів природу та функції канонічного права, пропонуючи своє положення. Граціан, безумовно, часто посилався на канонічне право як *divina lex*, але це не значить, що він вважав його наділеним статусом божественного об'явлення. На думку Граціана, канонічне право черпало з двох джерел: Письма і звичаїв; до цих останніх належали «звичаєва практика» або «людське право»: «*Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et evangelio continetur*»⁹⁹.

* Людський рід управляється двома джерелами: ясна річ, природним правом і звичаями. Природне право – це те, що закладено у законі та євангелії (лат.).

Іншими словами, канонічне право стосується природного права (тобто константного, об'явленого Богом права) та людського права. Це останнє – і тільки воно – підлягало перегляду й виправленню з боку папи, котрий не мав повноваження відхиляти або видозмінювати сповіщену Богом істину. Отож, завдання каноністів полягало у відділенні божественного (а відтак постійного) від людського (а відтак минушого) на ниві канонічного права.

Цей підхід передбачав чітке розрізнення між *богослов'ям* і *правом*, між доктриною і дисципліною. Так у положенні 19 праці «*Decretum*» Граціан наполягає на *доктринальному* авторитеті Письма, тоді як у наступному положенні він утверджує *юридичний* авторитет папи, не даючи підстав звинуватити себе в непослідовності. Він визначає дві різні сфери авторитету – доктринальну та юридичну, – котрі можуть часами накладатися, наприклад у питанні встановлення єресі, де спочатку використовуються теологічні критерії, щоби встановити, чи є даний рух справді єрессю, а тоді ініціюється юридичний процес, щоби дати раду із таким чином виявленою єрессю. На цьому етапі повноваження папи яко тлумача Письма допускалися. Браян Тірні звернув увагу на один текст, який наполягав на пріоритеті Письма в питаннях доктрини (*primum locum et principale obtineat lex naturalis, vetus testamentum et novum**), але поступався владою папі яко найвищому тлумачеві Письма у випадках, коли біблійний текст туманний або неоднозначний (*in obscuris scripturis et maxime circa articulos fidei maioris auctoritatis esset interpretatio papae***)¹⁰⁰. Одначе папа наділений цим авторитетом яко *тлумач* Письма, а не яко *джерело* позабіблійного Передання. Схоже, Оберман недобачив цього нюансу, що прозирає із його інтерпретації зауваг Амвросія Шпеєрського, котрий переказав точнісінько ту саму позицію, яку ми шойно озвучили, яко «дуже чіткого і якнайлаконічнішого викладу Передання II»¹⁰¹ (тобто «дводжерельної» теорії), тоді як

* Першим місцем і пріоритетом наділений природний закон, Старий і Новий Заповіти (лат.).

** У незрозумілих записах, а надто щодо положень віри, вищим авторитетом має бути тлумачення папи (лат.).

Амвросій явно попросту переповів погляд на папу як посередника в спірних питаннях доктрини.

Інша релевантна цьому питанню тема – вага, якою наділялися різноманітні джерела церковного авторитету, про що часто дискутували каноністи¹⁰². На жодному з етапів папські декреталії не розцінювалися навіть як віддала рівноцінні статусу Письма. Теологічний авторитет завжди вважали передусім уміщеним у самому Письмі, і тільки в похідній або обмеженій формі – в ухвалях папи¹⁰³.

Проте можна натрапити на уривки в декретальних документах XIV сторіччя, які натякають, що папа може «звільнитися від Письма», тобто йти всупереч очевидному сенсу Письма у випадках, коли контекст неначебто вимагає цього¹⁰⁴. Деякі дослідники додали в цьому натяку ставлення до папи як втілювача другого джерела божественного об'явлення на додачу до Письма. Проте ретельніше вивчення декретальних джерел вказало, що папу розглядали як носія таких широких повноважень лише в обмеженій царині церковної дисципліни, а не в складнішій царині доктрини.

Отож, питання, яке стояло на кону, торкалося не вічних істин учення (в яких папа, як і будь-хто, вважався цілковито скованим біблійним об'явленням), а стосувалися дрібнішого (хоч безумовно важливого для практики) питання, чи даний біблійний текст призначений встановлювати абсолютний і навічно обов'язковий закон, слушний для всіх часів, а чи він просто формулює минулий кодекс поведінки для ранньої церкви (або для ізраїльтян, якщо говорити про Старий Заповіт), який може слугувати не більше ніж пунктом відправлення для сучасного розмірковування над тим самим питанням. Загалом це питання обговорювали в контексті проблеми, чи можна пом'якшити біблійні приписи щодо кандидатів на рукопокладення (котра не належала до доктрини). Так, Новий Заповіт заявляв, що єпископи можуть бути одружені тільки з однією дружиною, лишаючи двошлюбних індивідів за бортом вищих церковних посад. Через цю проблему Луцій III провів, мабуть, не одну безсонну ніч, з огляду на становище одного зі своїх вищих церковників¹⁰⁵. Привілей «звільня-

тися від Письма» аж ніяк не вважався санкцією для папи діяти яко друге джерело божественного об'явлення в справах доктрини, а був просто визнанням, що абсолютний біблійний буквалізм у справах церковної дисципліни був неможливим у той час. Із цього природно поставало питання, хто в таких моментах може виступати тлумачем Письма. Як і з іншими спірними питаннями біблійної інтерпретації, визнання потреби в найвищому апеляційному суді переважно відбувалося в руслі підтвердження верховенства Письма, а не виклику йому.

Дебати між Йоаном XXII і францисканцями навколо питання про «абсолютну бідність Христа» можуть прислужитися для прояснення стосунку між папою та Письмом і для усунення можливих хибних розумінь, які завоювали довіру протягом попереднього сторіччя. Йоан XXII наполягав, що Письмо – єдина стрижнева підвалина, на якій можуть базуватися положення віри, і що францисканці своїми безвідповідальними апеляціями до Письма поставили під питання як джерело доктрини, так і положення віри, що на цю доктрину спиралися¹⁰⁶. В рамках цієї заяви Йоан XXII здійснив подальше уточнення позиції декреталії Александра III «Cum Christo» (1170), спрямованої проти христологічного нігілізму Петра Ломбардця (погляд *quod Christus secundum quod est homo non est aliud**). Хоч Александр по суті нічого не зробив, крім підтвердження халкидонського принципу, що Христос був *verus deus et verus homo***, деякі каноністи витлумачили його так, нібито він запровадив *нове* положення віри. Так, Гвідо да Байсіо розповідав, що попередній каноніст (якого він називає просто «Аланій») дійшов до висновку «et ita papa potest facere novos articulos fidei»^{***107}. Таке ставлення до значення «Cum Christo», звісно безпідставне, було категорично відкинуте каноністами початку XIV сторіччя під тиском Йоана XXII. Наприклад, Зензеліній Касанський обстоював, що папа не мав і ніколи не міг мати повноважень запроваджува-

* Тому що Христос є людиною, а не кимось іншим (лат.).

** По-справжньому божественним і по-справжньому людським (лат.).

*** І таким чином папа може створювати нові положення віри (лат.).

ти нововведення в доктринальних справах: «Non credas papam posse facere articulum per quem nova fides inducatur aut veritatis fidei detrahatur aliquid vel accrescat qua ad substantiam»^{*108}. Зензеліній недвозначно заявив, що єдиною основою християнської теології було Письмо: «Fides nisi per scripturam sacram probari penes homines non possit». В цих ідеях не існує жодного сліду «дводжерельної» теорії: і це при тому, що саме опоненти Йоана ХХІІ (передусім францисканці, зокрема Вільям Окам) мусили б розвинути «дводжерельну» теорію, позаяк «одnodжерельна» теорія явно не давала адекватної основи для їхніх поглядів на бідність Христа.

Бревікокса наводив такий аргумент на користь «дводжерельної» теорії, який засвідчував тісний зв'язок між теологією та канонічним правом:

Католики повинні вірити доктринальним заявам папи доти, доки в них немає нічого протилежного Божій волі. Ми знаємо, що католиків змушує коритися цим законам канонічне право. Таким чином, ми знаємо, що вони також зобов'язані вірити доктринальним заявам¹⁰⁹.

З нашого попереднього обговорення ідей, зачеплених даним доводом, його слабкість стає відразу очевидною, адже практика, про яку йдеться, сприймалася каноністами як пов'язана із *канонічним примусовим запровадженням папських доктринальних заяв, зроблених у рамках контексту «одnodжерельної» теорії теологічних джерел*. Аналогічний висновок впливає із розгляду цієї самої тези Габрієлем Білем. Біль зазначає, що час і місце започаткування таїнств хрещення і миропомазання (конфірмації) невідомі, але ж, слід гадати, вони таки *були* започатковані. Посилання на неписане Передання полегшує це утруднення¹¹⁰.

Цей докладний розбір кидає тінь сумніву на Оберманів аналіз конкретного стосунку між Письмом і Переданням в ХІV столітті. Оберман явно припускає, що «дводжерельна» теорія походить

* Не віритися, що папа може створювати положення, які започатковуватимуть або руйнуватимуть віру, а також додавати щось суттєве (лат.).

від традиції канонічного права, тоді як декреталії та декреталісти, як стало видно, не схвалювали концепцію позабіблійного *доктринального* джерела. Заблуд автора обумовлений тим, що він не зумів розрізнити навічні істини доктрини і хвилеві регули церковної дисципліни. Щоб бути справедливими до Обермана, зазначимо, що в XIV сторіччі багато хто став жертвою цього самого сплутування. Так, здається, Джон Вікліф здогадувався, що його опоненти розглядають папські декреталії як рівноцінні за авторитетом Святому Письму: ця думка бачилася йому нісенітною, оскільки будь-яку декреталію можна відкликати в будь-який час, а відтак, виходить, навічні теологічні істини можна також переробляти за бажанням¹¹¹. Вона таки була нісенітницею, але це зовсім не те, про що говорили каноністи.

Утім, Оберманова теза щодо «Передання II» («дводжерельна» теорія) не втрачає слушності через те, що його думка про її походження виявилася неточною. Хоч би які були витoki «дводжерельної» теорії, пізньосередньовічна традиція безсумнівно охоплювала представників школи, котра наполягала, що «існує чимало істин, неодмінних для спасіння, які не містяться в Письмі і не можуть бути однозначно виведені із його змісту»¹¹². Але натомість можна спитати: а чи це істини? У своєму розборі даного питання Бревікокса подав сім головних напрямків аргументації на користь цього «більш вірогідного» погляду на стосунок між Письмом і Переданням. Він наводить три приклади істин, які не містяться у Письмі і не можуть однозначно бути виведені з нього: «Апостольський символ віри був укладений апостолами»; «Престол св. Петра був перенесений із Антиохії в Рим»; «Римські папи виступають наступниками св. Петра»¹¹³. Якщо це показові істини з-поміж тих, які можна вивести із цього теологічного джерела, зрозуміло, що вони малозначні для наших більш конкретних теологічних цілей.

Але чи можна описаний конструкт справедливо назвати «дводжерельною» теорією? Якщо істини християнської теології впорядкувати ієрархічним чином, такі «істини» (які часто виглядають не більше, ніж «трюїзмами») навряд чи будуть виділятися. Якщо вдатися до Білевих категорій, то вони радше належатимуть

до *fides implicita*, аніж до *fides explicita*. Цей факт визнавали виразники цієї теорії (зокрема Бревікокса), які градували істини християнської теології ієрархічним чином, відводячи істинам, які містилися або висновувалися із Письма, найвищий ранг. Так, де Воохт вказує, що ідея «неписаного передання» переважно використовувалася на допоміжних ділянках християнської теології – наприклад, у зв'язку із практикою соборування, освяченням потира і чинністю індульгенцій¹¹⁴. Але це «джерело» не використовували, до прикладу, щоб встановити маріологічні доктрини, а це була одна із царин справжніх теологічних нововведень і розвитку протягом Середніх віків. Словами Шюслера, критичний аналіз поняття «позабіблійне Передання» в Пізньому Середньовіччі свідчить, що воно містить у дійсності набагато менше теологічного змісту, ніж можна було б очікувати¹¹⁵, і що до нього покликалися в першу чергу в справах літургійного обряду та церковної дисципліни, а не доктрини.

Принцип Sola Scriptura

«*Ipsa [theologia] est solum de his quae in sacra scriptura revelantur et de his quae possunt elici ex ipsis illatione necessaria et evidenti*»¹¹⁶. Для багатьох теологів Пізнього Середньовіччя матеріальна достатність Письма яко теологічного джерела була рівнозначна твердженню, що теологія була посутньо нічим іншим, як роз'ясненням Письма в церковній сфері¹¹⁷. Це не значить, що пізньосередньовічному періоду притаманна однорідність або загальна одностайність у цьому питанні. В цей час навколо нього сформувалися три обширні школи, які легко можна виділити¹¹⁸.

1. Пізньофранцисканська школа і *via moderna* розвивали в основному церковний позитивізм, який робив вагомий наголос на *determinationes ecclesiae*. У цьому сенсі можна вважати, що вони розробляли принцип Бонавентури *consensus ecclesiae*^{*}, сформульований у зв'язку зі словесною формулою, яка використовувалася при хрещенні¹¹⁹.

^{*} Церковної згоди (лат.).

2. Томісти вагомий наголос робили на однородженості, якщо не тотожності, Письма й теології із належним визнанням ролі папи яко судді в спірних або туманних справах теології.

3. Найцікавішою, напевно, є тенденція середньовічної августиніанської традиції, очоленої попервах Егідієм Римським, а далі – Григорієм Риминійським та *schola Augustiniana moderna*, наголошувати, що основою християнської теології було *scriptura sola* із відповідною схильністю применшувати інші елементи в теології, як-то *determinationes ecclesiae* або метафізичні концепції¹²⁰.

Відтак ні гасло *scriptura sola*, ні полемічну відстань, якої це гасло вимагало щодо неписаних передань або інших мислимих джерел доктрини, не можна вважати новаціями, запровадженими Реформацією, або достатніми критеріями відмежування цього руху від пізньосередньовічного католицизму. В цьому сенсі, як і в багатьох інших, Реформацію слід вважати продовженням наявних діалогів і дебатів на просторому полі пізньосередньовічного богослов'я. Зокрема це гасло виказує особливу близькість між вітенберзькою Реформацією та *schola Augustiniana moderna*. Це спостереження природно знову піднімає надважливе питання про стосунок між реформаторами і *schola Augustiniana moderna*, докладніше обговорене в розділі 3, але яке тепер набирає додаткової важливості: чи можна ранньореформаційний біблійний позитивізм приписати впливу цього, або еквівалентного, елемента пізньосередньовічної думки?

Існують переконливі підстави припускати, що один елемент біблійного позитивізму *schola Augustiniana moderna* – радикальна критика ролі Аристотеля в теологічному мисленні – був відомий молодому Лютерові¹²¹. У своїх коментарях на берегах «Сентенцій» (1509–1510) Лютер відтворює критику Аристотеля в Гуголіно Орвієтського¹²². На особливу увагу заслуговує факт, що хоч Лютер часто критикував Аристотеля починаючи із 1509 року, підстави його критики зазнали радикального перетворення в період 1516–1517 років¹²³. Спершу мотиви Лютерової критики були аналогічними, що й у Гуголіно, але його подальші нападки – а надто після 1516 року – базувалися на його нових сотеріологічних

прозріннях, приведених у рух його відкриттям «справедливості Бога». Якщо рання Лютерова критика Аристотеля спиралася на міркування, що виходили із об'явлення, то згодом вона поступається місцем більш проникливим нападкам, ґрунтованим на сотеріологічних підвалинах. На основі самих лиш коментарів на берегах «Сентенцій» важко зіставити всебічне Лютерове ставлення до Письма зі специфічними школами, притаманними Пізньому Середньовіччю. Але в «*Dictata super Psalterum*» це ставлення роз'яснене, що дозволяє нам пов'язати Лютера із його пізньосередньовічним контекстом із більшою точністю.

Ранні погляди Лютера на біблійну екзегезу засадничо можна віднести до того, що Оберман охрестив «Передання І» («одноджерельна» теорія). Він відстоює матеріальну достатність Святого Письма, як воно розумілося Отцями і вченими мужами Церкви; у випадку незгоди між цими тлумачами останньою інстанцією мало бути саме Письмо¹²⁴. Утім, межі інтерпретації Письма визначає *regula fidei* церкви¹²⁵: «*Extra enim ecclesiam non est cognitio vera Dei*»^{*126}. Взаємна однородженість Письма і Передання тут підтверджена в дусі, який вказує, що Лютер перебуває в колії «Передання І» разом із Брэдвардином, Вікліфом¹²⁷, Гусом, Веселем Гансфортом та богословами із *schola Augustiniana moderna*. У цій важливій площині Лютер демонструє наступність із міцно закріпленою лінією інтерпретації природи та ідентичності джерел теології, пов'язаною із пізньосередньовічним періодом.

Якщо XVI сторіччя стало свідком продовження дебатів XIV–XV століть про стосунок між Письмом і Переданням, тим важливіше стає встановити, що нового (якщо щось взагалі) внесли у дискусію реформатори. Одна з самоочевидних відмінностей полягає в мірі застосування «принципу Письма». Не викликає сумнівів, що принцип *sola scriptura* вживався радикальніше ранніми реформатськими теологами, ніж раніше. Ми вже відзначали важливість «принципу Письма» в швейцарській Реформації після цюрихського диспуту 29 січня 1523 року. «Ухвала цюрихсько-

* Поза церквою немає істинного знання про Бога (лат.).

го диспуту» – наказ проповідувати на основі самого лиш Письма, який швидко став основою для аналогічних рішень по всій Швейцарії та Південній Німеччині¹²⁸, – стала важливою віхою в політичному поступі Реформації, але вона головним чином стосується не інтелектуальних витоків Реформації.

Менше з тим, істотно те, що витoki ранньої реформатської церкви можна пояснити принаймні почасті посиленням одного ваговитого елемента середньовічної теології (Передання І), тоді як тридентський декрет про Письмо і Передання можна аналогічно розглядати як посилення зовсім іншого елемента (Передання ІІ), який тепер видавався особливо влучним полемічним засобом, щоб протидіяти теологічним поглядам реформаторів¹²⁹. Для ранніх реформатських богословів Письмо стало тепер пробним каменем у справах церковного порядку й моральності, а також у справах теологічних (і в цьому сенсі, як говорилося вище, між ранніми реформатськими богословами і пізньосередньовічними мислителями на кшталт Вікліфа й Гуса цілком може бути значна міра тягlostі). Розширення сфер, у яких Письмо визнавали чинним, – одна із найвагоміших рис ранньої реформатської церкви: вимагалoся, щоб навіть авторитет і тлумачення Письма базувалися на самому Письмі, а не на церкві – *scriptura sui ipsius interpres**.

Одначе це не охоплює інтелектуальних витоків лютеранської Реформації. У своєму надзвичайно проникливому викладі стосунку між принципом *solā scriptura* та лютеранською Реформацією Кропатчек спостеріг, що цей принцип – який він справедливо назвав загальником середньовічного періоду – ставав безплідним і даремним за відсутності відповідної герменевтичної схеми для його інтерпретації¹³⁰. Для Вікліфа та інших Письмо – не більше й не менше ніж *lex divina*, протилежний *lex humana* папських указів і заяв¹³¹. Зазначивши, що Вікліфа справедливо вважають прибічником «принципу Письма», він вказав, що Вікліфова теологія своїм загальним тоном глибинно моралістична і не залишає місця для розрізнення між *lex* і *evangelium*¹³².

* Святе Письмо само себе витлумачує (лат.).

Аналогічне спостереження легко зробити щодо Гуса, котрий трактував Письмо як *lex Dei**, на противагу якому існують *leges humanas***, які встановлює папа¹³³. Відтак Письмо розглядається як дароване небесами джерело права, звичаїв, правил для регуляції людської поведінки і як вище за статусом від тих законів і звичаїв, що були створені людською владою всередині церкви. За багатьма ознаками ранні радикальні речники принципу *sola scriptura* (як-от Вікліф і Гус) розширювали засяг Письма настільки, що він охоплював дисципліну, на додачу до доктрини, тим самим підважуючи методи декреталістів і канонічних правників. В цьому сенсі їх можна вважати предтечами швейцарської Реформації (як часто моралізм цієї Реформації на її ранній стадії відзначався!), але не лютеранської Реформації. Прирівняння *lex, scriptura* та *evangelium*, імпліцитно наявне (і часто експліцитно оголошене) в творах пізньосередньовічних теологів, було в дійсності, либонь, перешкодою (а не каталізатором) для постановки реформаційної теології у Вітенбергу. Кардинальне питання, яке ставили у Вітенбергу, стосувалося не стільки *статусу* Письма, скільки того, як його *інтерпретувати* – це вчене питання, яке надто часто ігнорують, але ми звернемося зараз саме до нього.

* Закон Божий (лат.).

** Людські закони (лат.).

Розділ 5

Інтерпретація Письма

Ні встановлення і переклад тексту Письма, ні визнання його матеріальної достатності як джерела теології ще не вичерпують питань його теологічного застосування. Кардинальне питання залишається нерозв'язаним: як Письмо слід *інтерпретувати*? Без надійної герменевтичної програми реформаційний принцип *sola scriptura* втрачає сенс або стає непрактичним. Письмо таки може містити (або навіть бути тотожним) Слово Боже, але нездатність витлумачити Письмо неминуче перешкоджає доступу до цього Слова. Позаяк Письмо вважалося першочерговою підвалиною теології впродовж Середніх віків, разом із добою становлення Реформації, вивчення біблійної герменевтики Пізнього Середньовіччя та Реформації є невилучною частиною нашого дослідження. Герменевтичні заспопки теологів неодмінно справляли значний вплив на їхні теологічні висновки. В цьому розділі я запропоную розгляд традиційних середньовічних герменевтичних прийомів і нових літературних методів, запроваджених гуманістами, маючи на меті встановити стосунок між герменевтичними методами реформаторів та методами пізньосередньовічного періоду. Отож тепер ми візьмемося до розбору рутинного середньовічного герменевтичного інструменту – Квадриги.

Схоластика: чотирискладниковий смысл Письма

Труднощі інтерпретації різних літературних стилів у Старому й Новому Заповітах були відомі від часів Клементя Александрийського та Оригена¹. Розрізнення «дослівного» та «алегорич-

ного» (котрий попервах означав тільки трішки «недослівний») смислів Письма походить із цього періоду, зринувши на поверхню як вагома проблема в часи аріанської суперечки IV сторіччя². Проте думку про наявність багатьох вищих (тобто недослівних) сенсів у Письмі передав Середньовіччю Августин. Ця ідея зрештою викристалізувалася у формальний герменевтичний конструкт «чотирискладникового смислу Письма», тобто в Квадригу³. Окрім дослівного, були виділені три духовні сенси: алегоричний, який стосується вірувань; анагогічний, який стосується надій; та тропологічний, пов'язаний із моральною поведінкою⁴. Стосунок між цими чотирма сенсами часто підсумовували рядками із домініканця XIII століття Августина Датського:

Littera gesta docet; quid credas allegoria,
Moralis quid agas; quo tendis, anagogia⁵.

Щоби запобігти виродженню такої герменевтичної схеми в довільну інтерпретацію Письма, теологи цього періоду наполягали на приматі дослівного сенсу: не можна нічому вірити на підставі лиш одного з трьох духовних сенсів, якщо воно спершу не було встановлене на основі дослівного сенсу⁶. Ця герменевтична схема, фактично, призначалася передусім для того, щоб дати змогу гармонізувати за інших умов туманні або явно несполучні фрагменти Письма із тими, значення яких було яснішим. Невдача в досягненні такої гармонізації була би рівнозначна закріпленню теології тільки за певними біблійними текстами, а не всім канonom Письма.

Чотирискладникову герменевтичну схему використовував молодий Лютер для роз'яснення Псалтиря в період 1513–1515 років⁷. Тут Квадрига була задіяна відповідно до середньовічної традиції. Так, наприклад, Лютер наполягав, що три духовні смисли підпорядковані дослівному (історичному) смислу⁸. Аж до 1519 року Лютер готовий був відстоювати цінність Квадриги як помічника в екзегезі, за умови, що нею не зловживали⁹. Використання

* Літера розповідає історію; алегорія вчить, у що вірити;
Мораль каже, як діяти; на що надіятися – анагогія (лат.).

Лютером цього рутинного герменевтичного засобу Середніх віків відіграло важливу роль через його розмисли з приводу значення фрази «справедливість Бога» (*iustitia Dei*), оскільки деякі науковці доводили, що Лютерів теологічний прорив був наслідком визнання ним примату тропологічного сенсу фрази, яка трактується як «віра в Христа» (*fides Christi*)¹⁰. Попри спірність цього здогаду, він засвідчує, наскільки важлива герменевтична наступність між Середньовіччям і Лютером для вивчення його теологічного розвитку.

Насправді ж рання Лютерова герменевтика зазнала істотного впливу подій 1503–1515 років, коли з'ясувалася кардинальна проблема, пов'язана із першим з-поміж чотирьох смислів Письма – із дослівним. Через те, що решта три смисли кінець кінцем залежали від першого, його роль у застосуванні Квадриги була дуже суттєвою. Стрижневим новотвором цього періоду була поява чіткого розрізнення між «літерою» і «духом» Письма.

Гуманізм: літера і дух

Винайдення гуманістами нових філологічних і текстуальних прийомів у перші два десятиріччя XVI століття вилилося в нове зацікавлення дослівним смислом Письма. Так, якщо в «*Enchiridion*» 1503 року Еразм демонстрував виразний нахил до духовного смислу Письма¹¹, то пізніше він робив дедалі вагоміший наголос на його граматичному смислі. На його переконання, до дослівного смислу можна було дістатися за допомогою методів літературної та текстуальної критики¹². У зв'язку із цим екзегетик повинен володіти священними мовами. Не залишивши сумнівів щодо своєї обізнаності із Квадригою¹³, Еразм критикував її в кількох аспектах, особливо за те, що вона прислугується теологічно мотивованій герменевтиці, котра накидає теологічно визначені загодя тлумачення на туманні фрагменти Письма¹⁴. Біблійний текст володіє самопідтверджувальним авторитетом, тому його значення не можна обумовлювати нав'язуванням сторонніх засобів інтерпретації.

Попри Еразмові ранні вправи із мудраціями алегоричного тлумачення, згодом він пристав на думку, що дух лишається

ся прив'язаним до літери. Відтак Еразм розробив герменевтичну програму, за якою спершу встановлювався дослівний смисл Письма на основі нових наукових літературних, текстуальних і філологічних прийомів, а потім наставала черга трактування духовних смислів¹⁵. Серед цих останніх Еразм явно наділяв першорядністю тропологічний або моральний сенс. Він дотримувався думки, що біблійна мова, якщо її правильно витлумачити, спонукала своїх читальників до етичних учинків, а отже, підносила моральний смисл Письма понад іншими¹⁶. Отже, відзначає він, будь-який фрагмент можна витлумачити тропологічно, але не всі надаються до алегоричної інтерпретації¹⁷. Ілюстрацію такої тропологічної екзегези знаходимо в його інтерпретації *fides Abraam*: Авраамова віра виступає прикладом чесноти, яку можна протиставити безплідному покладанню на обрізання та інші подібні церемонії зі Старого Заповіту¹⁸.

Однак такий наголос на дослівному значенні Письма викликав серйозне утруднення: за цим дослівна екзегеза Старого Заповіту прирікалася бути не більше, ніж *Judaica expositio**. У важливому листі до Вольфганга Капіто від 26 лютого 1517 року Еразм привертав увагу саме до цієї небезпеки. Дослівна екзегеза Старого Заповіту ставала потенційним розплідником для відродження юдаїзму, котрий міг перерости у серйозну загрозу для християнського віровчення¹⁹. Хоча цій проблемі віддавали належне сподавна, заклик до повернення *ad fontes*, притаманний пізньому Ренесансу і ранній Реформації, зробив її незмірно гострішою. Як можна було здійснювати дослівну екзегезу Старого Заповіту, не перекидаючись до юдаїзму? Чи не існувало загрози, що апеляції до дослівного значення Письма можуть перетворитися на вправляння у мідраші** або пешаті***²⁰? Ще більше

* Юдейським викладом (лат.).

** Мідраш (від старосєвр. מדרש, дослідження, витлумачення) – рабинське тлумачення тексту Старого Заповіту у вигляді неперервного коментаря до окремих стихів, яке зосереджувалося в основному на ремезі та, особливо, дераші (див. наступну примітку).

*** Пешат (פ. ש. ב) – один із чотирьох методів, який використовували єврейські вчені для розуміння Біблії. Згідно із екзегетичною системою «пардес», розумін-

проблему ускладнювала потреба опанувати відповідними філологічними прийомами, щоб дати раду староеврейському тексту Старого Заповіту: філологічні праці, до яких найчастіше зверталися християнські гебраїсти (приміром Ройхлінова «De rudimentibus»), були написані євреями. До цього слід додати, що кілька важливих екзегетичних праць ранньореформаційного періоду – скажімо, Буцерів коментар до Псалтиря (1529), – багато чого запозичили із середньовічних рабинських джерел, як-то Давида Кімгі та Авраама Ібн Езри (із середньовічної іспанопровансальської школи пешату) та Соломона Ісаака бен Ізраєлі (Раші) із Труа²¹.

Та незважаючи на всі ці труднощі, Буцер свідчить, що його коментар до Псалтиря був спробою витлумачити текст Старого Заповіту суто на основі історичного (або дослівного) розуміння. Він обґрунтував цю процедуру трьома причинами: по-перше, це єдина форма екзегези, яка здатна вселити повагу євреям²²; по-друге, тільки вона може витримати нападки в ході академічних диспутів; по-третє, вчення в остаточному лікові спирається саме на це розуміння Письма²³. Зрозуміло, що новий наголос на історичному розумінні тексту Старого Заповіту, пов'язаний із потребою в надійному філологічному проникненні в суть староеврейського тексту, неминуче означав, що християнські гебраїсти та євреї XVI сторіччя опинилися в стані (зрештою нерозв'язаного) конфлікту на цьому поприщі. Отже, потребу розрізняти єврейське і християнське розуміння історичного смислу вважали важливою і нагальною. Але легкого розв'язку знайти не вдалося. Гострота проблеми очевидна із герменевтики Старого Заповіту Жапа Кальвіна, яка потрапила під жорстку критику його лютеранських опонентів. 1595 року Егідій Гуній доводив, що Каль-

нія біблійних текстів юдаїзму можна досягати такими чотирма методами: пешат (розуміння простого, або дослівного сенсу), ремез (розкриття «натяків» на глибше значення, що ховається за словами), дераш («тлумачення», або розплутування значень в алгорично-пророчому ключі) та сод (таємниче, або «містичне» значення уривку, що дається через натхнення або об'явлення). Назва системи «ПарДеС» – це акронім він назв методів (і видів значення), що були її частиною.

він – юдаїзатор, оскільки той не зумів послідовно витлумачити Старий Заповіт на християнський манер²⁴.

Частковий розв'язок цієї проблеми з'явився протягом першого десятиліття XVI сторіччя і був пов'язаний із іменем Жака Лефевра Етапльського. На думку Лефевра, єдиний важливий дослівний смисл – це христологічне «*qui scilicet est intentionis prophetae et Spiritus sancti in eo loquimur*»²⁵. Можна виділити два дослівні значення: хибний, плотський смисл рабинської екзегези, яка прикладає слова псалміста або пророка тільки до специфічної історичної ситуації, котра існувала на час написання, та істинний дослівний сенс («як замислив Святий Дух»), який вбачає у цих словах вказівку на Христа. Отож істинне значення Письма не тропологічне, не аналогічне і не алегоричне, а дослівне – дослівний смисл, який розкриває свій прихований христологічний духовний смисл через зблиск Святого Духа²⁶. В цьому своєму твердженні Лефевр покладався на традицію, започатковану Миколаєм Лірським²⁷, котрий доводив, що в Біблії є місця – наприклад, Ісаї 11:1, – де автор Старого Заповіту явно посилається на Христа, а не на Ізраїля, чим він змушує визнати подвійність дослівного смислу, один із яких стосується часів самого пророка, тобто часів Старого Заповіту, а інший посилається на Христа, тобто на Новий Заповіт. Подібну теорію розвинув Павло Бургоський²⁸.

Лефевр назвав ці два дослівні значення *sensus literalis historicus** та *sensus literalis propheticus***, які відповідні «дослівно-плотському» та «дослівно-духовному» смислам²⁹. При прочитанні Старого Заповіту просто яко низки оповідей про історію стародавніх близькосхідних семітських племен неминуче губиться глибший смисл тексту, донесеного Святим Духом. Покликаючись на Августинове розрізнення, яке він виснував із 2 Коринтян 3:6, міжубивчою *litera**** і живодайним *spiritus*****³⁰, Лефевр отожд-

* Дослівний історичний смисл (лат.).

** Дослівний пророчий смисл (лат.).

*** Літерою (лат.).

**** Духом (лат.).

нив першу із історичним сенсом Старого Заповіту, а останній – із пророчим. Оскільки Лефеврів «Quincuplex Psalterium» був широкоживаним текстом серед коментаторів початку XVI століття, які прагли на власному досвіді ознайомитися із староєврейським текстом Псалтиря, не дивує його суттєвий вплив на екзегезу Старого Заповіту протягом другої половини XVI сторіччя. Так, згаданий Тюбінгенський екзегетик Венделін Штайнбах наполягав, що в своєму дослівному смислі Старий Заповіт слід розуміти як посилання на Христа та його церкву³¹. Але для наших цілей найважливішим прикладенням Лефєврової діалектики *litera* й *spiritus* був трактат Мартина Лютера «*Dictata super Psalterium*» (1513–1515), до якого ми ще звернемося. А розпочнемо ми із розмірковування над значенням герменевтики для витоків реформатської теології Цвінглі та його наступників.

Герменевтика і витоки реформатської церкви

Будь-який виклад ранньої реформатської герменевтики повинен у першу чергу звернути увагу на розвиток екзегетичних методів і засновків Ульриха Цвінглі. В одному з попередніх розділів ми вже відзначали поважний вплив гуманістичних літературних і текстуальних прийомів на розвиток теології ранньої реформатської церкви. Тепер слід розглянути той самий вплив на екзегетичні прийоми, що використовувалися при інтерпретації Письма.

Ми вже описували початкову прихильність Еразма до Оригієнової алегоричної екзегези, котра помалу поступилася (у зв'язку із розвитком його філологічних прийомів) щораз більшому наголосу на дослівному тексті Письма. Порівняння біблійної герменевтики Цвінглі й Еразма нерідко доходили до непрохідної плутанини через схильність припускати, що «*Enchiridion*» (1503) останнього втілював його остаточну герменевтичну програму, тоді як насправді зрозуміло, що мірою просування його філологічної творчості відповідно змінювалася й Еразмова герменевтика³². Людина, яка редагувала видання Нового Заповіту 1516 року, вже не була тим молодим гуманістом, котрий написав

«Enchiridion» 1503 року. Як видно із переповідання Матвія Еразмом від 14 січня 1522 року та важливого трактату Цвінглі «Von clarheit und gewüsse oder unbetrogliche des wort gottes»* від 6 вересня того самого року, погляди цих двох учених значною мірою сходилися в їхніх засновках, методах і доктринах. Хоч і виникав розбрат між ними з приводу питань про природні людські здатності (як приклад можна згадати свободу волі та педагогічний аспект Реформації, про який ішлося вище), очевидно, що в багатьох інших аспектах вони знаходили спільну мову³³ як щодо важливості Письма, так і щодо способу його інтерпретації.

Цвінглі часто послуговується розрізненням «природного» і недослівного смислів Письма. В річищі середньовічної традиції він наполягає, що нічому, встановленому на основі недослівного смислу Письма, не слід вірити, якщо тільки його не можна продемонструвати на основі літери Письма. Духовні смисли слід сприймати як оздоблення екзегетичного аргументу, а не як його підвалини³⁴. Як і Еразм, Цвінглі наполягав, щоб для встановлення природного значення Письма вживалися найкращі можливі екзегетичні пристосування (наприклад, знання старовірської та грецької мов, а також різноманітних риторичних фігур, застосованих у Письмі)³⁵. Найочевидніше вплив гуманістів проявився, напевно, коли Цвінглі наголошував на філолого-історичному методі, котрий здобув у нього набагато більше місця, ніж його колеги із Вітенбергу могли помислити. Більше того, Цвінглі багато що запозичує із гуманістичної риторичної теорії, намагаючись виділити різні тропи, скажімо аллюйозу, катахрезу і синекдоху, які несли потенційне теологічне значення.

Вплив гуманізму на Цвінглі найпомітніший у його екзегетичних працях, як наприклад, його коментарі 1516–1517 років на берегах Еразмового «Novum Instrumentum»³⁶. Він скрізь залежить від Еразма: його перекладу тексту, його текстуальної критики, його прикладів та посилань на святоотецьку літературу. Якщо говорити про *testimonia patrum***, до яких звертається Цвінглі, тут

* «Про ясність і достовірність Слова Божого» (нім.).

** Свідчення Святих Отців (лат.).

наскрізь очевидний сильний нахил до Оригена, притаманний Еразму, зокрема в його роз'ясненні природного закону, природи гріха та есхатології. Нарешті, очевидна антропоцентричність цвингліанської екзегези паралельна духові молодого Еразма. Звертали увагу також на стиль використання Цвінглі гуманістичних риторичних прийомів для розбору внутрішнього значення біблійного тексту, особливо часте використання ним поганських авторів в ході власної екзегези³⁷. Це ще раз засвідчує значний вплив гуманізму на нього в цьому місці. Помітний у його екзегезі також Еразмів наголос на тропологічному, або моральному, смислі Письма, котре набуває форми морального путівника для вірян, вказуючи на вчинки й настанови, які вважаються пригожими для євангелічного вчення, і подаючи приклади для унаочнення їхнього застосування. Отже, Цвінглі підкреслює моральний вимір Письма, наголошуючи на сучасній моральній слушності *exempla** зі Старого Заповіту. Цвингліанська розробка Еразмової концепції тропологічного смислу Письма (хоч Цвінглі не використовував ні цього, ні спорідненого терміна *sensus moralis***) чітко засвідчує його моралістичні мотиви і відрізняє його в цьому важливому сенсі від молодого Лютера.

Всупереч сильному зацікавленню з боку гуманістів природним смислом Письма, про яке мова йшла вище, Цвінглі доводить, що використання Старого Заповіту апостолом Павлом узаконює використання алегорії для його інтерпретації (2 Коринтян 8:15 та Галатів 4:22–26 слугували «пробними текстами»). Цвінглі, відтак, розрізняє дослівний смисл Старого Заповіту та його духовне значення. Читати Старий Заповіт відповідно до літери означає приймати плотські екзегетичні методи євреїв, зводячи такі виклади до земного Ізраїлю або Єрусалима. Натомість його слід читати на духовний манер яко провіщення того, що буде здійснене і вдосконалене в Христові³⁸. Навіть у цьому не можна не помітити впливу гуманізму, особливо з огляду на алегоричний характер в Оригеновому дусі ранніх творів Еразма, як-от «*Enchiridion*».

* Прикладів, узірців (лат.).

** Моральний смисл (лат.).

По суті, Цвінглі називає Лефеврив *sensus literalis historicus* природним смислом, а *sensus literalis propheticus* духовним смислом, хоч цей паралелізм не зовсім повний. Розуміння стосунку між цими смислами в Цвінглі дуже унікальне, тому вимагає ретельного аналізу.

На його думку, конкретні історичні події, переказані в Старому Заповіті, наділені глибшим символічним значенням. Враховуючи людські вади, Бог провістив те, що, зрештою, буде здійснене і довершене в Христові, у формі зовнішніх подій і постатей. Відтак Цвінглі вживає термін «алегорія» на позначення того способу біблійної екзегези, який протиставляється суто дослівній і плотській екзегезі Старого Заповіту³⁹. В своєму вагомому дослідженні Едвін Кюнзлі продемонстрував, що складне (і можливо непослідовне) використання алегорії в Цвінглі можна більш-менш вичерпно пояснити, якщо провести різницю між «типологією» та «алегорією»⁴⁰. «Типологічна» екзегеза передусім займається христологічною інтерпретацією індивідів і подій зі Старого Заповіту яко «типів» Христа, тоді як «алегорична» займається уривками, де виникає якась непевність для екзегези. Проте по суті справи Цвінгліве використання терміна й концепції алегорії настільки широке й розмите, що його важко переконливо проаналізувати⁴¹. Головне утруднення полягає в тому, що, незважаючи на свою критику тих, хто накидав довільні інтерпретації на туманні фрагменти⁴², Цвінглі сам мусив зробити те саме. Отже, на основі власного розуміння природного смислу, він зумів «відчитати» свою власну теологію із епізодів, які за інших умов виявилися б туманними, зачим створив підґрунтя для звинувачень проти себе в забавлянні *eisegesis** замість *exegesis*⁴³.

Ще помітніший вплив еразмівського гуманізму в герменевтиці Мартина Буцера⁴⁴. Вище ми вже відзначали, як Бупер підхопив і далі розвинув Еразмову концепцію благої вісті євангелія яко *lex Christi*, піднісши до статусу аксіоми принцип *nam et sacra*

* Ейзегеза (від гр. «введення») – процес інтерпретації тексту, під час якого читальник уводить в нього свої думки; вкладання бажаного смислу в текст. Натомість термін «екзегеза» у перекладі з гр. означає «виведення».

*doctrina proprie moralis est**. Відтак Буцер вважав тропологічну екзегезу Письма – засадничо позачасове прикладення будь-якого біблійного судження до практичної набожності на тій підставі, що воно *propter nos*** – фундаментальною⁴⁵. Можна вважати, що історії Старого Заповіту мають дещо істотне сказати сучасній набожності, тому їх не варто сприймати як чисто історичні оповідки. Особливо в наголосі на *imitatio**** Буцер дуже близько підходить до Еразма. Отже, він пішов слідами Цвінглі, стверджуючи, що Святе Письмо було написане заради нас⁴⁶, а не просто як об'єктивний і неупереджений виклад діянь Бога серед людей.

Буцерів наголос на *imitatio* дозволяє йому витлумачити життєві та моральні тези Письма в педагогічному руслі, трактуючи Христа як *unicus magister*****, як першообраз, якого зобов'язані наслідувати християни⁴⁷. Під цим оглядом Буцерову біблійну екзегезу можна розглядати як водночас продовження духовної традиції *devotio moderna* і передвісника пієтизму XVII сторіччя. Не викликає також сумнівів те, що поверхова схожість між Буцером і молодим Лютером (адже обоє виділяли тропологічний смисл Письма) оманлива: хоч обидва пов'язують тропологічний смисл із життєвим виміром Письма, для Лютера він – діяльність Христа поміж людей, а Буцер трактує його як взірць, який людство повинне наслідувати за сприяння Святого Духа.

В одному важливому аспекті Буцера можна назвати вірнішим інтерпретатором пізньої творчості Еразма, ніж Цвінглі. Попри зрослу Еразмову орієнтацію на дослівний смисл Письма, твори Цвінглі рясно пересипані алегоризацією, особливо у випадках тлумачення Старого Заповіту. Буцер же відмовився від використання алегорії, оскільки вона дозволяє добачити – або нав'язати – будь-яке значення в певному уривку, чим уможливило недобачання або втрату його прямого значення⁴⁸. Втім, це не значить, що він цілковито утримується від алегорії. Він радше вдається

* Бо і святе вчення є властиво моралістичним (лат.).

** Створене заради нас (лат.).

*** Наслідування (лат.).

**** Одного-єдиного вчителя (лат.).

до обмеженого використання цього знаряддя, коли значення не викликає сумнівів⁴⁹. Але при цьому він не вважає її першочерговим смислом Письма, чим розкриває свою близькість радше із пізньою творчістю Еразма, аніж із автором «Enchiridion». Якщо молодий Еразм розглядав алегорію яко засіб розрізнення літери і духу, то Буцєрова теологія Святого Духа яко автентичного інтерпретатора Письма, котрий дозволяє вірянину читати текст *ex intentio auctoris**, дає йому змогу дати собі раду без цього ненадійного герменевтичного інструмента.

Із цього стислого огляду ранньої реформатської біблійної герменевтики зрозуміло, що пізньосередньовічні екзегетичні методи – приміром, Квадрига, – справили незначний, якщо хоч якийсь, вплив у цій царині. Герменевтику Цвінглі й Буцєра можна вважати засадничо фабріанською** та еразміанською, а їхню теологічну програму – спробою повернення *ad fontes*, щоб витлумачити Письмо в термінах його власних параметрів, а не мовою нав'язаного герменевтичного каркасу – *scriptura sui ipsius interpret****. Сильний моралістичний нахил ранньої реформатської теології, пов'язаний із еразмівською концепцією *imitatio*, зайвий раз підкреслює відмінності між раннім реформатським і лютеранським підходами до Письма. Якщо інтелектуальні витоки Реформації пояснювати в термінах повернення до Письма яко джерела християнської теології, суттєві розбіжності всередині цього руху навколо питання герменевтики порушують серйозні сумніви щодо обґрунтованості цього підходу. Радикальне розходження всередині Реформації як цілого, а також всередині як лютеранського, так і реформатського флангів цього руху щодо екзегези шостої глави четвертого Євангелія демонструє, якою глибокою була прірва між різними реформаторами, коли справа доходила до герменевтичних *сутужностей* (особливо тих, які стосувалися недослівних тверджень). Наступну думку занадто часто не помічають: *політична*

* Відповідно до задуму автора (лат.).

** Фабріанський – прикметник від латинського імені Жака Лефєвра Етапльського – Якобус Фабер.

*** Святе Письмо само себе витлумачує (лат.).

герменевтика, котра слугувала поширенню Реформації в Швейцарії та Південній Німеччині протягом третього десятиріччя XVI століття, мало чим завдячувала (якщо завдячувала взагалі) більш теологічній герменевтиці, яку розвинув Цвінглі та інші.

Ми вже згадували про значення «першого цюрихського диспуту», який відбувся 29 січня 1523 року для постанови реформатської церкви. Висновки цього диспуту часто розглядають як громадське схвалення реформатської програми Цвінглі та встановлення принципу *solā scriptura* нормативним у справах вчення і проповіді. Проте насправді міська рада внесла один непомітний поворот у герменевтичну дискусію, яка тоді шаленіла Цюрихом, проголосивши, що саме міська рада (якщо точніше, то Мала Рада) мала прерогативу визначати, що відповідає Письму, а що ні⁵⁰. Мала Рада відразу вислід Першого диспуту зрозуміла так, що допустимі будь-яке вчення або практика тільки за єдиної умови, що вони можуть продемонструвати свою формальну основу в Письмі. Аналогічне рішення було досягнуте в Базелі наприкінці травня 1523 року⁵¹. В обох випадках рішення рад задумували як «проміжкове» – ця формула була покликана виграти час для прийняття остаточного рішення в спірних справах. Так що Цвінглі повідомили, що він може продовжувати свою проповідницьку діяльність, доки йому не вкажуть (від імені ради) на кращу теологію⁵². Фактично Мала Рада зайняла незвично помірковану позицію щодо питання формальної відповідності Письму, не давши дозволу, наприклад, цвінгліанській фракції зафарбувати інтер'єр усіх цюрихських церков білою фарбою. Тогочасні джерела засвідчують, що тільки меншість членів Малої Ради прихильно ставилася до євангелічної фракції⁵³, тому цюрихська політична біблійна герменевтика вийшла на диво консервативною. Ця ситуація помітно змінилася 11 січня 1524 року, коли Велика Рада позбавила Малу Раду її обов'язку тлумачити Письмо, перебравши цю прерогативу на себе. Те, що радикальні євангелісти на кшталт Шпрюнглі хотіли бачити в Цюриху і що було блоковане Малою Радою, згодом таки сталося завдяки розширеній (хоч самопривласненій) духовній владі Великої Ради.

Отож, масштаби поступу Реформації в Цюриху, як і скрізь,

були зумовлені політичними міркуваннями, головним чином міської ради⁵⁴. В Цюриху, як, зрештою, по всій Швейцарії та Південній Німеччині, Реформація поширилася через публічні диспути, які спиралися на принцип *sola scriptura*. Як стверджує даний розділ, Письмо потребує інтерпретації – і політичний вимір цюрихської Реформації зокрема (та швейцарської і південнонімецької Реформації загалом) полягав у тому, що повноваження визначати, що відповідає Письму, а що ні, тут перебрав на себе *політичний* орган. Інакше кажучи, хай там якою була герменевтика ранніх теологічних прибічників Реформації, вторинна герменевтика політичного характеру була принаймні інколи помічною для поширення цього руху.

Звідси очевидно, що питання про те, як ранні реформатські теологічні громади тлумачили Письмо, більш заплутане, ніж іноді припускають. Тому цікаво звернутися до питання, яку біблійну інтерпретацію тягли за собою генезис і консолідація поглядів їхніх лютеранських опонентів.

Герменевтика і витоки лютеранської церкви

Для Лютера, як і для середньовічної традиції в цілому, дослівний смисл Письма був засадничим⁵⁵. Проте Лютер дійшов висновку, що слід розрізняти *два* дослівні смисли Письма, і розвинув герменевтичну схему, до якої найкраще пасує опис яко поєднання традиційного чотирискладникового значення Письма із Лефевровим розрізненням між *sensus literalis historicus* та *sensus literalis propheticus*, в результаті чого постали цілих *вісім* смислів Письма⁵⁶. Лютер висуває цю тезу – здається, із легкою душею, – розглядаючи вісім значень, які фраза «гора Сіон» може доносити, на основі своєї схеми⁵⁷.

- Розуміючи фразу в дослівно-історичному сенсі – яко «вбивчу літеру» (*litera occidens*), як це називає Лютер слідом за Лефевром, – можна висувати такі чотири значення. В дослівному смислі вона означає ханаанський Край; в переносному сенсі – синагогу; в тропологічному смислі – справедливість закону; в її аналогічному смислі – майбутню славу плоті.

- Розуміючи фразу в дослівно-пророчому смислі – яко «живодайний дух» (*spiritus vivificans*), як називає його Лютер, – можна висувати чотири зовсім інших смисли. Так, у дослівному смислі вона позначає народ Сіону; в переносному смислі – церкву; в тропологічному смислі – справедливість віри; в аналогічному смислі – вічну славу небес.

Це восьмизначне розрізнення дозволяє Лютерові висунути дві важливі тези. По-перше, він доводить, що Христос – *sensus principalis** Письма⁵⁸. Іншими словами, дослівно-пророчий смисл Письма поклав початок христологічному зосередженню. По-друге, він твердить, що все розрізнення між законом і євангелієм обіймається відповідним розрізненням між *litera* і *spiritus*: перший тільки висуває (нездійснимі) вимоги до людства, тоді як останнє насажує людство здійснювати їх. Ми розглянемо ці дві Лютерові тези згодом, розпочавши із його «христологічного зосередження».

Лютер продовжує Августинову традицію, трактуючи Псалтир як посутньо *христологічний* текст. Христос – ключ до тексту, який він спробував розтлумачити⁵⁹. Тому Лютер розпочинає своє роз'яснення твердженням «*PRAEFATIO IHESV CHRISTI filii dei et domini nostri in Psalterium DAVID*»**⁶⁰. Давид був пророком, і змістом його пророцтва був не хто інший, як сам Ісус⁶¹. З цієї причини Лютер критикує Миколая Лірського за те, що той не зумів розкрити повної ваги пророчого смислу тексту, стверджуючи, що інтерпретувати текст *historice****, замість *prophetic*****, – значить використовувати рабинський інструмент, із якого постане юдаїзована інтерпретація тексту. Для Лютера, як ми переконалися, *sensus literalis* – це *sensus propheticus*. Помилка, на яку вказує Лютер, полягає в тому, що тінь приймають за реальність або ж знак – за річ, яку він позначає⁶². На думку Лютера, реальність,

* Найголовніший, першочерговий смисл (лат.).

** Провіщення Ісуса Христа, Сина Божого і Господа нашого у Псалтирі Давида (лат.).

*** По-історичному (лат.).

**** По-пророчому (лат.).

яку провістить Старий Заповіт, – це Христос⁶³; річ, яку позначає закон, – це життя, смерть і воскресіння Ісуса Христа⁶⁴. Відтак Новий Заповіт, а понад усе його христологічні елементи, – це, по суті, той самий закон Мойсея, який розуміють відповідно до духу – іншими словами, *littera staе spiritus*⁶⁵. У надзвичайному звороті фрази, яка явно призвіщає (а може вже й виражає) *theologia crucis**, Лютер твердить, що дослівно-історичний смисл – це *sensus in dorso***, а дослівно-пророчий смисл – це *sensus in facie***66*. Це христологічне подання Псалтиря хоч і має традиційний вислід, утім запозичує екзегетичні методи Лефевра Етапльського, які також були підхоплені католицькими екзегетами (наприклад, Штайнбахом) у той самий час. Отже, важливо констатувати, що в цьому місці Лютерова герменевтика притаманна всьому тому періоду. Якщо й відбувся який-небудь справдешній теологічний прорив під час Лютерового витлумачення Псалтиря, то він не був наслідком якихось радикально нових герменевтичних осяянь.

Діалектика *lex* і *evangelium* – другий передній аспект Лютерової герменевтики. Закон Мойсея, згідно із Лютером, можна зрозуміти відповідно до літери або видиму зовнішню справедливість, *chinnuscoramhominibus*****, а *lenescoramDeo*****67*. Але його можна зрозуміти й по-інакшому – відповідно до духу – або євангеліє благодаті (звідси й Лютерові принагідні посилання на євангеліє як на *lex spiritualis*****68*, тобто «закон, який розуміють згідно із духом»). Лютер також застерігає, що євангеліє іноді хибно розуміють як *littera*, зводячи його до закону: кардинальне розрізнення *littera* та *spiritus* не обмежене самим тільки періодом Старого Заповіту. (В цьому твердженні можна запримітити діалектику закону та євангелія – таку характерну рису його думки 1519–1525 років). Посутня єдність Старого та Нового Заповітів ґрунтується на правиль-

* Теологію хреста (лат.).

** Погляд у потилицю (лат.).

*** Погляд ув обличчя (лат.).

**** Перед людьми (лат.).

***** Перед очима Божими (лат.).

***** Духовний закон (лат.).

ному розумінні діалектики *litera* і *spiritus*. Життю відповідно до літери притаманні зневіра, погорда і бунт проти Бога, тоді як життю відповідно до духу властиві віра, сумир'я і покірливість перед Богом. Отож, не дивує, що Лютер проголошує, що здатність розрізняти літеру й дух – ознака справжнього теолога⁶⁹.

Отже, рання Лютерова екзегеза істотним чином спиралася на середньовічну схоластичну Квадригу, в якій він три духовні смисли Письма підпорядковував дослівно-пророчому смислу⁷⁰. Лютер в цілому схильний применшувати анагогічний, проявляючи живий інтерес до тропологічного смислу Письма⁷¹. Саме в цьому місці з'являється варта зауваги відмінність між Лютером, з одного боку, та Еразмом і Буцером, з іншого. В Еразма тропологічний смисл Письма обіймає моральні вимоги, які висуваються щодо вірянина. Так, його аналіз віри Авраама закінчується напучуванням, адресованим дітям, наслідувати чесноти їхніх батьків⁷². Проте Лютер по-особливому розумів цей смисл Письма. На його думку, тропологічний смисл стосується благодіючої діяльності Ісуса Христа в кожному індивідуальному вірянині, так що *bonum tropologicum** можна означити як віру⁷³. Як зауважує Ебелінг, Лютер трактує це поняття так, ніби воно властиве Божим *acta*, а не людським *facta*⁷⁴: «*Via dei est, qua nos ambulare facit*»**⁷⁵. Відтак Лютер розуміє *iudicium Dei****, *iustitia Dei* та інші подібні терміни по-тропологічному, крізь призму того, що Бог *робить* для людства, а не того, що Бог *очікує від* людей⁷⁶.

В цьому місці Лютер розходиться із середньовічною герменевтичною традицією із не зовсім зрозумілих причин. Імовірна (але сумнівна) важливість тропологічного смислу *iustitia Dei* для його теологічного прориву наділяє ще більшою вагою встановлення витоків Лютерових поглядів на тропологічний смисл⁷⁷. Під цим оглядом плідним може виявитися такий домисел. Лютер, очевидно, вважає, що стрижневе послання Письма – як Старого, так і Нового Заповітів – стосується *acta Dei*. Виокремлюються

* Тропологічне добро (лат.).

** Божий шлях такий, що примушує нас йти (лат.).

*** Суд Божий (лат.).

три конкретні аспекти цієї діяльності Бога: *acta Dei* в Христові, в Церкві та в окремому вірянині⁷⁸. Лютер неодноразово повторював твердження, що влада належить Богу, і він її здійснює через Боже Слово; вона не належить людству⁷⁹. Це твердження неминуче тягнуло за собою наголос радше на *acta Dei*^{*}, аніж на *facta nostra*^{**}. Проявом цього є використання ним переносного смислу Письма як оповіді про Божі *acta* в Церкві. Послідовність вимагала, щоб аналогічний підхід був застосований щодо тропологічного смислу, який стосується радше *acta Dei in nobis*^{***}, аніж *facta nostra pro Deo*^{****}.

Про ці речі слід пам'ятати, розглядаючи важливу тезу Карла Бауера, що витоки Лютерової реформаторської теології слід пояснювати на основі розвитку нової герменевтики⁸⁰. Цій новій герменевтиці, згідно з Бауером, притаманні дві провідні особливості. Перша – наголос на христологічній орієнтації Письма; друга – тенденція розцінювати безпосередні практичні клопоти індивідуального вірянина як першочергове завдання екзегези. Бауер гадає, що Лютер запозичив цю нову герменевтику в Штаупіца і доопрацював протягом 1516–1519 років⁸¹. Припущення про вплив Штаупіца на герменевтичні відкриття Лютера виглядає малоімовірним з огляду на останні дослідження⁸², тому це був, можливо, попервах плідний, але зрештою провальний здогад. Пов'язана із ним гіпотеза, що Лютерова реформаторська теологія була прямим наслідком відкриття нової герменевтики, набагато сміливіша й захопливіша, але також вимагає ретельної оцінки.

Перша річ, за яку слід узятися, – це встановлення точної дати Лютерового богословського прориву. Попри те, що дебати досі не завершилися⁸³, нині вже зрозуміло, що Лютерова теологія виправдання зазнала суцільного перетворення до 1516 року. На цей момент в нього вже склалося нове розуміння життєво важливого

* Діяння Божих (лат.).

** Наших учинках (лат.).

*** Діяння Бога у нас (лат.).

**** Наші вчинки для Бога (лат.).

теологумена «справедливості Бога» (*iustitia Dei*) і рішуче утвердилася думка про примат Бога над людством в справі виправдання⁸⁴. Але це не значить, що Лютерів теологічний прорив тотожний його новій теології виправдання, хоч вона таки була його стрижневим складником⁸⁵. Лютерова теологія виправдання, як ми зазначали вище, була спершу (1513 р.) взята з *via moderna*, а потім пройшла поступову видозміну протягом 1513–1515 року в міру настання нових досягнень. Ці нові досягнення в царині виправдання людства *coram Deo* були в основному завершені на початок 1516 року, хоч майже напевно цю подію можна віднести до 1515 року⁸⁶. Оскільки Бауер гадав, що нова герменевтика Лютера походила із 1516–1519 років, виходить, що його гіпотеза про герменевтичну основу Лютерової реформаторської теології наштотується на підводне каміння, адже формування теології, вірогідно, *передувало* прийняттю Лютером реформаторської герменевтики.

Серйозність цього утруднення можна суттєво полегшити, визнавши той факт, що важливі герменевтичні здобутки очевидні вже в самому «*Dictata super Psalterium*»⁸⁷. Хоч Лютерова нова герменевтика в основному належить до 1516–1519 років, вагомі передвістя її провідних ознак можна знайти вже в 1513–1515 роках⁸⁸. З огляду на цей домисел, імовірність того, що реформаторська теологія Лютера завдячує своєю появою новим герменевтичним здобуткам, залишається правдоподібною.

Зрозуміло, що, хоча Лютер продовжує використовувати Квадригу впродовж «*Dictata*» – і навіть вважатиме її допустимим герменевтичним інструментом протягом кількох подальших років, – в цьому трактаті відбувається важлива модифікація чотирискладникової схеми. Попри те, що *попервах* він загалом дотримується середньовічної традиції, наполягаючи на засадничості *дослівного* (тобто дослівно-пророчого, користуючись терміном Лефевра) смислу Письма, на кінець «*Dictata*» ми виявляємо, що він із не меншим запалом відстоює думку про те, що засадничим є *тропологічний* смисл: «*sensus tropologicus ultimus et principaliter intentus in scriptura*»⁸⁹. Ми вже згадували, як Лю-

* Тропологічний смисл – граничний і першочерговий намір Письма (лат.).

тер сторониться традиційного морального витлумачення *sensus tropologicus*⁹⁰, розглядаючи його натомість як засіб висвітлення Божої діяльності серед людства через Христа. Як зауважив Ебелінг, Лютер вважає саме тропологічний смисл втіленням життєвого виміру євангелія – доброї звістки⁹¹, – оскільки він відображає і артикулює життєвий вплив Христа на вірянина. Вагомість таких концепцій, як *iustitia Dei* та *iudicium Dei*, полягає в здійсненому через Христа життєвому впливі, який вони справляють на вірянина, – і в цьому безумовно вгадується Лютерів наголос 1516–1519 років на безпосередній практичній релігійній турботі про кожного окремого вірянина.

Сильний суб'єктивний вимір Лютерової екзегези, що так тісно пов'язаний із розробкою ним теології виправдання, добре помітний у тому, як він видозмінює Квадригу настільки, що виникають сумніви, чи продовжує він користуватися нею взагалі⁹². Дослівно-пророчий і тропологічний смисли дедалі більше сприймаються як одне й те саме, тоді як задумана значущість Христа *pro nobis* визнається найвищим христологічним осяянням Письма. З огляду на неповторне Лютерове розуміння *sensus tropologicus* виглядає на те, що його теологічний розвиток протягом 1513–1515 років відбувався *всередині*, але не обов'язково *на підставі*, традиційної середньовічної герменевтичної схеми. Поза сумнівом, Лютер мав змогу використати тропологічний смисл Письма як засіб розвитку своєї особливої теології, але наявних фактів не достатньо, щоб підтвердити, що так і сталося, і тим більше, що цей смисл був причиною цього розвитку. Натомість докази свідчать, що Лютерові герменевтичні та сотеріологічні здобутки відбувалися симбіотично – кожен із цих вимірів його думки підсилював і стимулював іншого, аж доки традиційний каркас Квадриги не втратив спроможності стримувати всередині себе радикальну нову теологію, яка розвинулася в його межах.

Так само, як сотеріологічні здобутки Лютера спершу не здобули загального визнання серед вітенбергських теологів, його герменевтичні досягнення зазнали такої самої невдачі, а може навіть і більшої. Найважливіший документ, пов'язаний із герменевтикою вітенбергської університетської теології 1516–1519 ро-

ків, – це Карштадтові тези травня 1518 року. Автор тез вважав засадничим смислом Письма дослівний: авторитетна теологічна аргументація має базуватися саме на ньому⁹³. За багатьма ознаками його вислови щодо примату дослівного смислу повторюють ідеї його наставника – Томи Аквінського⁹⁴, котрі, своєю чергою, відображають середньовічну традицію в цілому. На думку Карлштадта, значення біблійного тексту (виражене такими термінами, як *verbi significatio** та *proprietas verborum***) можна встановити тільки за допомогою його дослівного смислу⁹⁵. Але що, власне, таке дослівний смисл Письма?

У своєму важливому дослідженні Бубенгаймер привернув увагу до ролі правничої традиції в Карлштадтовій герменевтиці⁹⁶. Останній розвивав своє розуміння дослівного смислу Письма за взірцем спадкового права. Так, *circumstantiae scribentis**** нерелевантні для зумовлення дослівного смислу. На противагу Жану Жерсону та іншим, хто наполягав, що *sensus literalis* обумовлювався намірами автора, Карлштадт обстоював думку, що текст, як він написаний, – першочерговий об'єкт вивчення⁹⁷. В цьому контексті важливе часте звертання Карлштадта до терміна *sensus legibilis*****, як і його розрізнення між «внутрішнім» і «зовнішнім» роз'ясненням Письма⁹⁸. Таке радикальне звуження поняття «дослівного смислу Письма» мало вагоме значення для розвитку реформаційного принципу Письма, який дедалі частіше спирали на писану літеру Біблії.

Однак для наших поточних цілей важливіше зазначити, що Карлштадт, вважаючи себе автентичним інтерпретатором Августина, прийняв підхід до дослівного смислу Письма, який був дуже відмінним і потенційно діаметрально протилежним Лютеровому підходу тих років. Хоча погляди Карлштадта і Лютера значною мірою збігалися в багатьох пунктах їхньої сотеріології, це не було наслідком спільних герменевтичних засновків, а

* Значення слова (лат.).

** Особливість слова (лат.).

*** Обставини написання (лат.).

**** Легко читкий смисл (лат.).

може бути пояснене хіба що на основі їхньої спільної поваги до Августина. Неперевершене застосування тропологічного смислу Письма, таке характерне для періоду становлення Лютера, привертає увагу своєю відсутністю і стає об'єктом відвертої критики Карлштадтових герменевтичних тез у 1518 році. Теологія Вітенберзького університету не базувалася на спільній герменевтичній програмі: будь-яка об'єднавча основа цієї теології залишається промовисто невловимою⁹⁹. Можна було б охарактеризувати вітенберзьку теологію поверненням до «Біблії та Августина», але серед місцевих викладачів вирішального періоду 1516–1518 років, схоже, було мало згоди щодо способу інтерпретації першого з цих джерел¹⁰⁰.

Та попри все, вагоме значення має той факт, що рання Лютерова герменевтика виявляє помітну наступність зі своєю пізньосередньовічною поєстествою. Зокрема, його герменевтика явно продовжує схоластичну Квадригу, а його головна новація на цій ниві (використання Лефєврового поняття *sensus literalis propheticus*) має паралелі в схоластичних екзегетів того самого періоду, якот Венделін Штайнбах. Хоча докази свідчать, що герменевтичні просування мали менше значення для Лютерового теологічного розвитку, ніж раніше вважалося, ці просування попервах відбувалися в рамках герменевтичного (а також сотеріологічного) каркасу, який був широкоvizнаним на 1510 рік в певних теологічних колах. Каркас, усередині якого слід шукати інтелектуальних витоків вітенберзької Реформації, був переданий у спадок її головним ширителям із Середніх віків.

У даному розділі ми розглянули герменевтику ранньої реформатської та лютеранської теологічних громад і виявили, що вони мали відносно мало спільного. Загальний принцип Реформації повернення *ad fontes* не супроводжувався повсюдною згодою або чимось, що хоча б віддаля її нагадувало, щодо способу інтерпретації Письма. Хоч, безумовно, багато розходжень всередині ранньої Реформації, особливо навколо теології таїнств, постали на ґрунті передуючої незгоди щодо герменевтики, неможливо довести тезу, що відмітні основоположні ідеї Реформації самі виникли на підставі новітньої герменевтики навіть у випадку самого

Лютера. Насправді, як стане видно із наступного розділу, існують переконливі причини гадати, що *testimonium patrum* – свідчення Святих Отців – могло справити істотний стримувальний вплив на ранню лютеранську та реформатську герменевтики, значною мірою компенсуючи відсутність загального герменевтичного консенсусу. Тому ми тепер перейдемо прямо до розгляду ролі *testimonium patrum* в теологічному методі реформаторів.

Розділ 6

Патристичний спадок

Останнім часом зріс інтерес до того, як теологічні автори XV–XVI століть трактували й засвоювали спадщину Отців Церкви¹. В зацікавленні святоотецьким теологічним спадком можна виділити дві провідні мотивації. По-перше, акцент Ренесансу на тому, що культурне оновлення повинне відбуватися шляхом повернення *ad fontes*, викликало відродження зачудування писаннями Отців, як грекомовних, так і латиномовних. Гуманістичні письменники переважно уникали специфічних теологічних критеріїв оцінки таких писань, оскільки для них старовинність цих творів сама по собі була достатньою основою для їхнього авторитету. Інші ж намагалися зміцнити цей мінімалістичний підхід, запроваджуючи теологічні критерії (цей мотив часто вів їх до теологічної ортодоксії Августина) або докладаючи додаткові культурні міркування, скажімо, вказуючи на красномовність їхньої мови (цей мотив спонукав особливо захоплюватися Оригеном).

Другим чинником був дедалі сильніший наголос усередині середньовічної теології, а надто в августинському ордені, на критичному джерелознавстві. Багато авторів зі *schola Augustiniana moderna* вважали за необхідне встановити точні параметри Августинової теології шляхом скрупульозного текстуального аналізу перед тим, як застосувати логіко-критичні прийоми для розвитку їхнього теологічного потенціалу. Григорій Риминійський вважається центральною фігурою в консолідації цього напрямку.

Тож яку роль відіграв цей зрослий інтерес до теологічної спадщини патристичної епохи в генезисі Реформації? Всі докази свідчать, що зросле розуміння важливості *testimonia patrum* не зіграло якоїсь неоціненної ролі в інтелектуальному становлен-

ні Реформації. Немає такого місця, де можна було би сказати, що патристичний теологічний спадок був критично важливим для зумовлення Реформації. Однак *testimonia patrum* важлива для нашої розвідки, позаяк ретельне вивчення манери занурення перших реформаторів у твори Святих Отців та міра їхнього поцінування ідей останніх допоможуть прояснити фундаментальне розходження між витоками лютеранської і реформатської теологічних громад. Хоч жодна з них не вважала Отців *кардинальними* для своїх завдань, вони, менше з тим, визнавали їх немаловажними як для теологічного завдання витлумачення Письма, так і для апологетичного завдання спростування звинувачень у новаціях або віровідступництві, які їм закидали противники. Різноманітність інтелектуальних витоків двох крил Реформації, котра привертала дедалі більше уваги в ході цієї книги, підтверджується манерами їхнього обходження з патристичною спадщиною.

Схоластична реценція Августина

Вплив патристичної спадщини і понад усе поглядів Августина Гіпонського на розвиток християнської думки Середніх віків не викликає сумнівів². Дійсно, середньовічна теологія була наскрізь августиніанською настільки, що мало не зводилася до низки приміток до його творів. Богословське мислення було, по суті, спробою захистити, розвинути та – коли назрівала потреба – видозмінити августиніанську спадщину. Ансельм Кентерберійський фактично прирівняв ортодоксію із поглядами «вселенських Отців, зокрема Августина»³. Стандартним підручником середньовічної теології, який використовували ще в XVI сторіччі, були «Сентенції» Петра Ломбардця – збірка патристичних *dicta*^{*}, взятих головню із писань Августина. Книга Ломбардця поглиблювала процедуру, яка траплялася вже в «*Liber sententiarum ex operibus Augustini*»^{**} Проспера Аквітанського, на яку часто вказують як на ранній приклад «середньовічного августиніан-

* Висловлювань (лат.).

** «Книзі сентенцій із творів Августина» (лат.).

ства» – спробу звести до купи головні елементи Августинової теології, щоб їх можна було ідентифікувати й розвинути⁴. Саме на писаннях Августина базувався теологічний ренесанс XII сторіччя, котрий можна вважати основоположним для теології Середньовіччя в цілому. В кожній вагомій царині богословських дебатів відправним пунктом слугували погляди Августина⁵.

Головна проблема, з якою зіткнулися богослови XII – початку XIII століть, полягала в тому, що писання Августина були здебільшого фрагментарними, написаними у відповідь на виклики з боку противників, зачим його теологічні розрізнення й термінологія часто формувалися під дією цих викликів. Так, Августинові поняття «дійової» та «спомагавчої» благодаті були сформульовані у відповідь на Пелагієве розрізнення «доброї волі» та «доброго вчинку» і виявилися неспроможними витримати тягар, який поклали на них у період зрослої точності та систематичності⁶. Аналогічна проблема виникла із Августиновим категоричним твердженням, що людство не може заслужити на виправдання: що саме мав він на увазі під словом «заслужити»? Мірою поступу теологічної систематизації⁷ ставало дедалі зрозуміліше, що «заслуга» може мати цілу низку значень, загострюючи потребу в переформулюванні Августинового заперечення заслуги, яка передусь виправданню, але залишаючи чинне теологічне положення, яке його словесні формулювання виражали⁸. XII–XIII сторіччя були періодом консолідації Августинової спадщини шляхом збереження її *догматичного змісту*, але додавання до неї розрізнень, термінів, концепцій та методів, які самому Августину не були відомі. Однак упродовж XIII сторіччя процес пересвітлумачення Августина дедалі сильніше відривався від його першоджерел. Існують усі докази того, що розвиток традиції інтерпретації творчості Августина призводив до затуманення самої його думки. Цей процес каталізували ще й кілька інших чинників.

По-перше, Августина переважно вивчали дискретно – у формі ізольованих цитат або «сентенцій», відібраних із його творів. Через те, що середньовічний читальник цих сентенцій не мав можливості дізнатися про їхній безпосередній контекст, виникала ймовірність серйозних хибних інтерпретацій таких витягів із

Августина. Середньовічна інтерпретація Августина здебільшого використовувала такі «сентенції» як перевіірочні тексти для конкретної позиції, яка в даному випадку відстоювалася, не докладати реальних і послідовних зусиль для прямого заглиблення в повне першоджерело. Такі першоджерела, варто додати, не були загальнодоступними в Середні віки через фізичну неможливість перевезення крихких рукописів із одного місця в інше. Саме з цієї причини винайдення друкарства і випуск великих августинівських зібрань на початку XVI сторіччя були настільки важливими. До цієї думки ми ще згодом повернемося.

По-друге, в середньовічному суспільстві циркулювало багато праць, які хибно вважалися автентичними творами Августина⁹. Автентичність кількох із них була поставлена під сумнів у ході дебатів про передречення IX століття, в яких обидві сторони визнавали авторитет поглядів Августина – приміром, «Nupomnesticon»¹⁰. Серед неавтентичних творів, які середньовічні теологи вважали автентичними, були й наскрізь пелагіанські, як-от «De vita Christiana»^{*11}, що ще більше ускладнювало й без того непросте завдання інтерпретації Августинової теології благодаті. Мабуть, найвпливовішою працею для формування середньовічного ставлення до покаяння – а ця тема набуде колосального розмаху в дебатах про Реформацію – була псевдоавгустиніанська «De vera et falsa poenitentia»^{**12}, яка пропагувала такий погляд на покаяння, який реформатори пізніше відкинуть як псевдопелагіанський. Широкий обіг і визнання таких трактатів створило серйозну проблему для середньовічних богословів, оскільки було незрозуміло, які з численних «сентенцій», котрі перебували в обігу, відображали автентичні погляди Августина.

Це утруднення можна було подолати одним-єдиним способом – посиленою джерелознавчою критикою, яку й було розгорнуто в ході відродження академічного августиніанства, котре зараз вважають пов'язаним із зародженням schola Augustiniana

* «Про християнський спосіб життя» (лат.).

** «Про істинне та хибне покаяння» (лат.).

moderna. Її успіхи можна проілюструвати встановленням пелагійського характеру «*Epistola ad Demetriadem*» Томою Брадвардином і Григорієм Римінійським у XIV сторіччі¹³ (хоч цей важливий висновок прийняли не всі, Йоган Ек і Йоган Капреолій продовжували приписувати цей твір Єроніму)¹⁴. Прикладом критичного джерелознавства, типовим для цього руху, може слугувати Григоріїв «Коментар до сентенцій», котрий використовували однаковою мірою і як хрестоматію перевірених і автентичних уривків із Августина, і водночас як хрестоматію творчості самого Григорія¹⁵. Ще одна риса академічного августиніанства, притаманна *schola Augustiniana moderna* та її безпосередньому предтечі в Оксфорді, – це її особливий наголос на Августинових антипелагійських писаннях (замість, скажімо, його антидогматистських праць). Повсюдне визнання Григорія Римінійського *maximus et studiosissimus divi Augustini propugnator** – наприклад, з боку впливового католицького теолога XVI сторіччя¹⁶ – ґрунтувалося на його звертаннях до Августинової доктрини благодаті, викладеної саме в антипелагійських працях. Вагомий також той факт, що один важливий аспект Григорієвої критики Брадвардина зосереджувався на неавгустиніанських поглядах останнього щодо значущості Гріхопадіння.

Виникнення критичного джерелознавства в рамках августинського ордену та в інших середовищах упродовж XIV століття неухильно вело до настільки масштабної переоцінки оздобленого традицією нарису Августинової теології, що її можна навіть вважати перевідкриттям антипелагійського виміру його думки. Піднесення нещадної антипелагійської сотеріології *schola Augustiniana moderna* завдячувало, напевно, своїм походженням, принаймні в значній своїй частині, «перевідкриттю» антипелагійської теології Августина. Примат Августинових поглядів на доктрину благодаті над *testimonia patrum* в цілому обґрунтовували відчутними паралелями (біографічними й теологічними) між Августином і св. Павлом. Обидва, за спостереженням Брадвардина, були певірами, котрі завдячували своїм наверненням зна-

* Найбільшим і найстараннішим захисником божественного Августина (лат.).

менному втручання божественної благодаті (якщо вдатися до термінології народної релігії XX століття, обоє були «наново народжені»), а відтак вони мали надійні основи говорити про суверенність і передування божественної благодаті щодо людських учинків¹⁷.

Саме в цьому контексті неперервного перезасвоєння і переоцінки теологічного, а надто сотеріологічного спадку Августина наприкінці Середніх віків слід шукати реформаційні дебати про його інтерпретацію та відносний пріоритет його елементів. Усі реформатори цінували Августина, але різною мірою і з різних причин¹⁸. Потенційні неузгодженості різних елементів цього спадку, яскраво підкреслені гуситською суперечкою й досі не розв'язані напередодні Реформації, можна вважати вагомими доповненнями інтелектуальних витоків Реформації. Вітенберські реформатори були переконані, що церква їхніх часів опустилася в певну форму пелагіанства. Незважаючи на те, чи було це переконання обґрунтованим, воно змушувало їх звертатися до питання про відносний пріоритет і теологічну значущість антидона-тистських і антипелагіанських писань. Так принаймні з погляду Лютера, Реформація розпочалася не як наслідок якоїсь *явної* церковної дискусії, а просто на ґрунті євангелічного переконання, що церква початку XVI століття відхилилася від Євангелія – доброї звістки, – а отже, скомпрометувала себе як християнська церква¹⁹. «Реформація, із внутрішнього погляду, була якраз остаточною тріумфом Августинової доктрини благодаті над Августиною доктриною церкви»²⁰. У Вітенбергу реформатори наділяли такою вагою Августинові антипелагіанські писання, що теологія виправдання, яка відповідала цим писанням, почала виконувати роль критерію вселенськості церкви, а відтак виступала для євангелічної фракції цього міста водночас означувальною характеристикою і полемічним засобом проти опонентів. Хоч Реформацію часто засадничо трактують як полеміку щодо теологічного статусу й інтерпретації Письма, часткова правда цієї заяви затіняла той факт, що вона рівною мірою була продовженням пізньосередньовічних дебатів про статус, а понад усе – інтерпретацію – *Августина*.

Конкретна форма, якої набрали ці дебати протягом перших трьох десятиріч XVI століття, зазнала значного впливу ґрунтовних гуманістичних редакторських заходів, у результаті яких постало величне (за тогочасними стандартами) амербахівське видання праць Августина²¹. Цей одинадцятитомник завершили до 1506 року²², і хоч не ясно, коли справу почали, існують достатні підстави гадати, що вона вже тривала у 1490 році, а то й у 1489-му. Перший наклад цієї публікації, наскільки відомо, обмежили 200 примірників кожного тому²³, що дало правдоподібні підстави припущенню, нібито друге видання «*Opera omnia Augustini*»* побачило світ у Парижі 1515 року. Ця гіпотеза важлива для вивчення августиніанського ренесансу початку XVI сторіччя. Так, широке визнання здобуло припущення Келера, що саме це видання Августинових творів Карлштадт придбав на ляйпцигському книжковому ярмарку 13 квітня 1517 року²⁴. Насправді ж амербахівське видання не виходило наново 1515 року: гіпотеза про його передрук спирається на помилку в ранньому каталозі Бодлеянської бібліотеки Оксфорда²⁵. Ця помилка виникла так: один із дев'яти томів амербахівського видання 1506 року помилково поставили в інше місце, а його позицію на бодлеянській полиці обійняло Бадієве видання повчань Августина, яке побачило світ 1515 року в Парижі. Цей недогляд помітили на початку XX сторіччя, і Бадіїв фоліант був замінений відсутнім томом амербахівського видання. Каталогів картки до 1918 року містили таку інформацію: «D. Aurelius Augustinus, episc. Hipponensis...Opera IX Tom. per Ammerbachium, & c. Bas. 1506 & Par. 1515». Із цього складалося враження, що були два видання амербахівської компіляції, одне з яких вийшло у Базелі 1506 року, а інше – в Парижі 1515 року.

Гуманістична реценція Августина

Помітний занепад патристичних студій загалом і вивчення Августина зокрема, що відбувся в Пізньому Середньовіччі, був зупинений і навіть обернений в протилежному напрямку ви-

* «Повного зібрання творів Августина» (лат.).

найденням книгодрукування та розвитком нових гуманістичних прийомів редагування. Ці два чинники вкупі зробили доступними надійні видання важливих святоотецьких текстів. Важко переоцінити важливість цього процесу для новонароджуваних реформаційних рухів у Німеччині та Швейцарії. Однак той самий процес, який подарував реформаторам видання Августина, породив також і серйозний виклик для його теологічного авторитету. Звернення гуманістів до *testimonia patrum* було посутньо апеляцією до старовини, аспектом загального бажання повернутися *ad fontes*.

Святим Отцям віддавали перевагу над схоластами із трьох причин: по-перше, через їхній довершеніший латинський стиль; по-друге, на ґрунті простоти і витонченості їхнього теологічного вислову; по-третє, завдяки їхній хронологічній близькості до періоду Нового Заповіту. За всіма цими ознаками Святі Отці вигідно відрізнялися від схоластів, чий варварська латина, загадкова теологічна термінологія та часова віддаленість від документів, які вони силкувалися витлумачити, були достатніми в очах гуманістів, щоб дискредитувати їх як богословських авторитетів. Зазначимо, що жоден із цих трьох критеріїв, до яких вдавалися гуманісти, не можна вважати «богословським». Єдиними законними критеріями, згідно з гуманістами, були витонченість і ясність висловлювання, а також старовинність. У цьому плані «богословська ортодоксальність» в жодному разі не визнавалася критерієм. Відтак стає зрозуміло, що гуманістична апеляція до *testimonia patrum* була в своїй суті апеляцією до *патристичного корпусу в цілому*, а не до якогось окремого теолога всередині нього. Звернення до Августина як *inter theologos summus** відкидали, навіть не замислюючись, оскільки в ньому фігурував недопустимий *теологічний* критерій. Переоцінку (або, мабуть, все-таки слід сказати *знецінення*) гуманістами значення Августина напевно найкраще видно із редакторських заходів Еразма.

Попервах, як уже згадувалося в розділі 5, Еразм серед Святих Отців віддавав явну перевагу Оригену – очевидно на підста-

* Головного поміж богословів (лат.).

ві його витонченого алегоричного методу біблійної екзегези. Однак мірою просування його власної редакторської діяльності над грецьким текстом Нового Заповіту, ставало очевидно, що він почав із найбільшою пошаною ставитися до свого колеги по редакційній і філологічній праці Єроніма. У вагомому листі до Лева X, датованого 21 травня 1515 року, Еразм оголосив свій намір працювати з метою визнання Єроніма, «єдиного латинського теолога, гідного свого фаху», *inter theologos summus*²⁶.

Перше Еразмове видання творів Єроніма з'явилося в базельській книгодрукарні Фробена в дев'яти томах 1516 року²⁷ із передмовою, яка переповідала життєвий шлях Єроніма, котрий було крок за кроком порівняно із Августиновим життям – щоразу на шкоду останньому²⁸. Теологічне значення цього вчинку не пройшло непоміченим у той час. У листі, датованому лютим 1518 року, Йоган Ек неприємно відзначав, що Еразм скинув Августина із його місця на верхівці Святих Отців²⁹. У низці видань святоотецьких творів, які відразу ринули в 1520–1529 роках, до Августина ставилися як до звичайного патристичного письменника того самого рівня, що й Арнобій Молодший (котрий був, до речі, критиком Августинової доктрини благодаті), а не як до найвидатнішого серед них³⁰. Більше того, друге й третє Еразмові видання творів Єроніма (1524 та 1533 років) містили пелагіанський *vita Hieronymi*^{*}, котрий уважали неприйнятним дедалі більше тих, хто шукав основ для *vera theologia* в антипелагіанських писаннях Августина.

Як я вже зауважував, Реформацію можна вважати продовженням, а до певної міри навіть посиленням поодиноких у Пізньому Середньовіччі дебатів щодо рецепції антипелагіанської думки Августина. Вплив *testimonia patrum*, а надто *vera theologia nostri Augustini* на інтелектуальні витoki Реформації набагато складніший, ніж вважається. В двох подальших підрозділах ми розглянемо вплив святоотецького спадку на розвиток реформатської та лютеранської богословських громад. Розпочнімо із процесів у Цюриху другого десятиріччя XVI століття.

* Життєпис Єроніма (лат.).

Патристичний спадок і витоки реформатської церкви

За сучасними свідченнями, Фробен передав Цвінглі примірник одного із томів амербахівського видання творів Августина 1506 року³¹. Хоч книгозбірня Цвінглі, яку він узяв із собою із Гларуса до Айнзідельна в 1516 році, містила анотовані примірники творів Августина, зокрема й видання «De civitate Dei»^{*} 1515 року, він не надто часто до них звертався. В цей час Цвінглі дотримувався тієї самої прихильності до Єроніма, котра була притаманною і Еразму. Пишучи до Беатія Ренанія в червні 1520 року, Цвінглі жодним словом не обмовився про Августина в своїх посиленнях на патристичних авторів³². Фактично, дуже важко встановити розмах і природу використання пим Августинових праць до переїзду в Цюрих 1519 року³³. Так, до прикладу, найважливіші берегові глоси до Цвінглівих примітників творів Августина можна знайти в амербахівському виданні, але все одно точно невідомо, коли Цвінглі придбав це видання. А що вже казати про те, де були ці берегові коментарі написані – в Айнзідельні чи в Цюриху? Насправді за всіма цими береговими коментарями слід визнати датування цюрихським періодом, якщо їх взагалі можна датувати. Вони в основному зачіпають теологію таїнств. Не можна знехтувати й промовистою відсутністю будь-яких посилань на Августина в знаменитому листі до Миконія від 24 липня 1520 року, який часто вважають віхою розриву Цвінглі із гуманізмом³⁴. Ця відсутність засвідчує, що Цвінглі не вважав свій розрив із гуманізмом наслідком якогось прямого впливу Августина. Доводи, які наводили деякі дослідники (зокрема Келер) про його нібито тривале заглиблення в Августинову думку після 1516 року, побічні й неоднозначні³⁵. Їх недостатньо для ґрунтовних висновків. Натомість більш правдоподібною видається думка, що Цвінглі використовував попервах патристичний спадок на питомо гуманістичний манер і звернувся до Августина протягом цюрихського періоду більшою мірою за його погляди на таїнства, аніж за

^{*} «Про місто Бога» (лат.).

його теологію благодаті – ця ділянка богослов'я, як читальник пам'ятає, ніколи не була так важливою для Цвінглі, як для Лютера або Карлштадта.

Такий початковий брак зацікавлення Августиною теологією благодаті всередині громади реформатських прибічників поступився інтересом до антипелагіанського корпусу праць в 1530–1540-ві роки. Якщо Кальвінів колишній колега П'єр Віре явно не визначився щодо достоїнств *testimonia patrum*, ніколи не виникало сумнівів з приводу того, хто був найголовнішим патристичним автором. Августина беззаперечно вважали найвиднішим серед Святих Отців³⁶. У часи Кальвіна найвищий авторитет Августина міцно утвердився. Тому Кальвін неприкрито розумів Реформацію яко відновлення або відтворення Августинової теології, якимось зазначивши, що все написане ним самим слід сприймати яко переповідання писань Августина³⁷. В цьому питанні він у цілковитій гармонії із вітенберзькою *vera theologia*, але не зовсім зрозуміло, чи сам-один цей факт може пояснити Кальвінове високе поцінування Августина. Припущення, що своїм власним наверненням Кальвін завдячував Августину³⁸, яке призначалося, щоб пояснити високу пошану з боку першого щодо останнього, дотепне, але йому бракує документального підтвердження. Якщо можливість походження Кальвінових особливих ідей із його уважного прочитання Августина не можна заперечити навідруб, факт приналежності Кальвіна до другого покоління реформаторів повинен стати нагадуванням, що ми маємо справу із *опосередкованим* впливом патристичного спадку через проміжну ланку самої Реформації. Якщо в пізньосередньовічний період теологія спиралася на обрамлену в традицію творчість Августина, то пізня Реформація розвивала дедалі більшу власну традицію щодо цього великого африканського богослова³⁹.

Отже, можна вважати, що вплив патристичного спадку на інтелектуальні витоки реформатської церкви достеменно встановити неможливо, але він допевне був невеликим. Можливо, справедливо було би сказати, що Святі Отці вплинули на Цвінглі настільки ж, що й на Еразма, – як екзегетичні, моральні й духовні, але передусім не як *доктринальні* проводирі. Немає достат-

ніх доказів, аби продемонструвати, що інтелектуальні витoki реформатської євангелічної фракції можна пояснити хоча б почасти на основі прямого перевідкриття Августинових антипелагіанських писань, тоді як переконливі факти дають підстави гадати, що таке «перевідкриття» лежало в основі витоків вітенберзької теології 1517–1519 років, зокрема тієї, яку розвинув Карлштадт.

Разом з тим уваги заслуговує той факт, що рання реформатська церква 1515–1520 років не мала й тіні тогочасного вітенберзького зацікавлення доктриною благодаті, яке було справжньою причиною її боротьби проти антипелагіанської частини Августинової творчості. Разюча відмінність теологічних інтересів раннього лютеранського та реформатського євангелічних рухів певною мірою пояснює різні оцінки та рецепції ними Августинових антипелагіанських писань. Реформація можливо й була «перевідкриттям» Августина, але «Августини», яких перевідкрили вітенберзькі та цюрихські богослови, були досить різними, що зараз стане очевидним, коли ми розглянемо Лютерову концепцію реформаційної теології, яка була розроблена під знаком Августина.

Патристичний спадок і витoki лютеранської церкви

Вплив Августина на Лютера на кожній стадії його теологічної еволюції неспростовний⁴⁰. Так, у своїй критиці аристотелівської концепції сотвореного хисту Лютер напряду посилається на Августинову доктрину єдності вірянина із Богом через Святий Дух⁴¹. Так само Лютерове усвідомлення важливості людської *liberum arbitrium**, недвозначно вміщеної в його теологію виправдання 1515–1516 років⁴², явно стало наслідком ретельного прочитання Августинових антипелагіанських творів. Та незважаючи на все це, Лютерова, напевно, найважливіша заява щодо свого теологічного розвитку (в автобіографічному фрагменті 1545 року) свідчить, що Августин вплетений у цей розвиток досить перифе-

* Свободи волі (лат.).

рійно⁴³. Згідно з його власними словами, в нього повністю сформувалися вирішальні міркування про природу «справедливості Бога» (*iustitia Dei*) ще до того, як він натрапив на схожу інтерпретацію цього поняття в Августиновому «*De spiritu et litera*». Звісно, не можна списувати здогад, що Лютер із міркувань самозахисту применшував свій борг перед Августином, щоб зміцнити свої власні претензії на теологічну оригінальність або самостійність. Перші цитати з «*De spiritu et litera*» почали з'являтися в Лютера наприкінці 1515 року – на той час його теологічний прорив був майже напевно вже здійсненим⁴⁴. Окрім того, очевидно, що поняття *iustitia Dei*, яке «відкрив» Лютер, вельми відмінне від аналогічного поняття в Августина⁴⁵.

Хоч Лютер і Августин сходяться на тому, що *iustitia Dei* – це справедливість, яку Бог *дарує*, а не яка *притаманна* йому, Лютер, менше з тим, розвиває думку про два головні аспекти цієї справедливості, які не мають паралелей в Августина. По-перше, ця справедливість проявляється у хресті Господа нашого Ісуса Христа. По-друге, ця справедливість не відповідає людським сподіванням та упередженням щодо форми, якої вона повинна набувати⁴⁶. Докладне порівняння доктрин виправдання у Лютера й Августина розкриває спільну антипелагіанську теологію благодаті, але також і цілий шерех значущих пунктів, у яких Лютер і Августин радикально розходяться⁴⁷, зачим стає неможливим стверджувати, що Лютер просто-лиш відтворив Августинову сотеріологію або злегка змістив її наголос. Навіть якщо Лютер, за прикладом багатьох пізньосередньовічних богословів, дотримувався августиніанського сотеріологічного *каркасу*, новаторські елементи його реформаційної теології явно зародилися деінде.

Підстави для свого звернення до патристичного спадку Лютер чітко виклав у трактаті 1539 року «*Von den Konziliis und Kirchen*»⁴⁸. Варто зазначити, що він не вважав власне приписування значного теологічного авторитету патристичним авторам, а надто Августину, несумісним або противним своєму наголосу на принципі *sola scriptura*. Письмо й патристичний спадок нале-

* «Про Собор і про Церкву» (нім.).

жать один одному, як струмок своєму джерелу, де перше відсилає назад до останнього⁴⁹.

Лютерів вітенберзький колега Андреас Боденштайн фон Карлштадт також глибоко шанував Августина. Однак він і Лютер тлумачили Августина на дуже різний лад і відразу прийшли до дуже відмінних висновків щодо деяких праць, які традиційно приписували Августину. Відштовхуючись від антипелагіанського корпусу як критерію, Лютер швидко встановив 1516 року, що надзвичайно впливовий трактат *de vera et falsa poenitentia* був псевдо-августиніанським. Цей висновок не фігурував у впорядників будь-якого із видань «Opera Augustini»*, якими Лютер до тих пір користувався. Так, страсбурзьке видання «Opuscula Augustini»** 1489 року, до якого звертався Лютер у 1509 році, містило цю працю як автентичну⁵⁰, що мало місце і в авторитетному амербахівському виданні⁵¹. В диспуті 25 вересня 1516 року, пом'янутому вище, Лютер розлютив Карлштадта своїм натяком на те, що цей трактат не належав перу Августина⁵². Через інше припущення Лютера, що Августин не схвалював погляду, неначебто людство може здійснити Божі заповіді за допомогою своїх власних здібностей⁵³, на диспуті запахло конфронтацією всередині громади вітенберзьких викладачів теології навколо питання про точні ознаки Августинової доктрини благодаті. Придбане Карлштадтом 13 січня 1517 року видання творів Августина, схоже, переконало його в правоті Лютера (принаймні в цих пунктах інтерпретації), після чого він 26 квітня того самого року здійснив публічний захист 151 тези, виснуваної із праць Августина (зокрема із «De spiritu et litera»), а згодом прочитав пробний новаторський курс лекцій про цю саму антипелагіанську працю протягом 1517–1518 навчального року.

Із тексту цього лекційного курсу видно, що Карлштадтова теологія благодаті була наскрізь августиніанською, не містячи жодного із радикальних відхилень, притаманних Лютерові на тому самому етапі. Зокрема Карлштадт трактує *iustitia Dei* суто ав-

* «Творів Августина» (лат.).

** «Невеликі твори Августина» (лат.).

густиніанською мовою (уникаючи будь-яких уявлень про ззовні приписану, на противагу внутрішньо присутній, праведність)⁵⁴, розвиває тему діалектики закону й *благодаті* замість закону і *благовісті* (як у Лютера) і наголошує на приматі *благодаті* над *вірою* у справі виправдання⁵⁵. В нього виразно відсутні лютерівські погляди на радикальну дихотомію божественної та людської праведності, як і христологічний (якщо точніше, ставрологічний) фокус уваги, настільки властивий Лютеровим теологічним розмірковуванням на цій стадії.

Після цієї події вітенберзькі університетські теологи почали тяжіти до прийняття реформаційної теології, спертої на «Біблію та Августина»⁵⁶, яка би втілювала суть Августинової антипелагіанської теології. Публікація 6 лютого 1517 року Штаупіцевої «*Libellus de executione aeternae praedestinationis*»*, в якій розвивалася радикальна доктрина подвійного упризначення, що дуже нагадувала аналогічне вчення *schola Augustiniana moderna*⁵⁷, без сумніву допомогла закріпити позиції тих вітенбергців, котрі прагнули визнання Августина *summus theologus*. Крім того, вона поставила під сумнів августиніанське походження середньовічної теологічної аксіоми *si non es praedestinatus fac ut praedestineris*⁵⁸ (яку літературно можна перекласти так: «якщо ти досі не упризначений, зроби себе упризначеним»), зачим полегшила завдання захисту радикальної інтерпретації Августинової теології *благодаті* для тих, хто, як-от Ек, мав за краще читати свого Августина крізь призму традиції.

Програма реформи через повернення до первинних теологічних джерел святоотецького періоду явно захоплювала уяву Філіпа Меланхтона, котрий приєднався до вітенберзької університетської громади в 1518 році jako професор грецької мови⁵⁹. Меланхтон не бачив ніякого конфлікту між принципом верховного авторитету Письма та принципом позитивної теологічної оцінки представників ранньої церкви. Святих Отців цінували передусім як ранніх тлумачів Письма⁶⁰. Та найцікавіше для нас Меланхтонове виправдання акценту, який вітенберзькі ре-

* «Книжечки про здійснення одвічного упризначення» (лат.).

форматори ставили на поглядах Августина. Згідно з Меланхтоном, в період ранньої церкви протягом перших чотирьох сторіч відбувалося поступове відступлення від *primum et verum** – від «справдсшнього» євангелія⁶¹. Конкретно цей процес пов'язували із Оригеном, алегоричний метод котрого здавався його читальникам дуже заблудливим. Вважали, що він збивав із правильного шляху до істинного (дослівного) значення біблійного тексту⁶². На думку Меланхтона, ситуація була виправлена впливом Августина, котрий утілював первобутнє євангеліє без будь-якого оригенського зіпсуття⁶³. Визначення Августина критерієм теологічної ортодоксальності спонукало Меланхтона далі доводити, що той слугував взірцем для всіх подальших реформаций Церкви. У такому ракурсі вітенберзька Реформація ставала всього-лиш прикладенням принципів «августиніанської реформації» початку V століття до становища XVI сторіччя.

Хоч вплив Августина на особистий теологічний розвиток молодого Лютера, можливо, й був не вирішальним, докази свідчать, що його вплив на вітенберзьку Реформацію в цілому був центральним. Навернення Карлштадта до євангелічної справи в 1517 році заклало основи домінування Августинових поглядів у спільній реформаційній теології, виробленій вітенберзькими викладачами теології. В їхньому вжитку *vera theologia* по суті означала Письмо як воно тлумачилося в антипелагіанських творах Августина. Цей факт слід тримати в голові при намаганні оцінити можливий вплив *schola Augustiniana moderna* на цей рух. Від спільних для обох рухів апеляцій до Письма та антипелагіанського *corpus* варто очікувати певного теологічного зближення, але це не обов'язково означає, що *schola Augustiniana moderna* напряду текстуально вплинула на вітенберзьку Реформацію.

Той спосіб, у який реформатори користалися *testimonia patrum*, ілюструє одну з багатьох трудностей, що супроводжують будь-яку спробу встановити точний стосунок між Ренесансом і Реформацією. За багатьма ознаками реформаційна освітня програма, яку розробила вітенберзька викладацька громада, симе-

* Першопочатку та істини (лат.).

трична тій, яку вподобали гуманісти, – повернення до оригінальних джерел (зокрема Біблії та Святих Отців), вивчення трьох священних мов (староєврейська, грецька та латина) і вилучення із навчальних планів творів «схоластичної» теології⁶⁴. Це вказує на необхідність розрізнення *змісту* теологічного методу ранньої Реформації та *мотивації в його основі*. Недостатньо розглянути тільки те, які теологічні джерела й методи приймали реформатори. Щоб виділити ті аспекти Реформації, які відрізняли її від Ренесансу, слід також встановити причини, чому вони їх приймали. У випадку вітенберзької Реформації стимулом до вивчення Біблії (а разом з тим і до освоєння пов'язаних із ним філологічних і текстуальних прийомів) стала спроба віднайти Слово Боже, щоб можна було реформувати церкву на його основі – як інституційно, так і доктринально. Вивчення Святих Отців вважали вагомим допоміжним засобом досягнення цієї мети, а також виправданням для наголосу на Августині серед усього патристичного корпусу на підставі відкрито визнаного *доктринального* критерію⁶⁵.

Хоч це розрізнення досить легко продемонструвати у випадку вітенберзької Реформації, воно натрапляє на серйозні утруднення у випадку Цвінглі та ранньої цюрихської Реформації. Схоже на те, що Цвінглі вивчав Біблію, біблійні мови та Святих Отців не із тими самими наскрізними засновками, що й ті, якими керувалися вітенберзькі вчені. Рання реформатська церква виявляє набагато більшу спорідненість із Ренесансом, ніж її вітенберзька поєсестра – як у категоріях змісту її теологічного методу, так в термінах мотивації, що лежала в його основі. Незважаючи на переміни, яких зазнає ця ситуація – спершу через переопрацювання цвінгліанської теології Генрихом Булінгером⁶⁶, а потім через піднесення Женеви як політичного і богословського центру реформатської церкви⁶⁷, – фактом залишається те, що інтелектуальні *витоки* реформатської церкви набагато тісніше пов'язані з Ренесансом, ніж їхні лютеранські еквіваленти. Розгалуження в теоретичній методології, яке ми зауважили в попередніх розділах, відтак отримало підтвердження із нашого аналізу першої стадії Реформації у Вітенбергу та Цюриху, попри те, що вважається – слушно, як на мене, – що інтерес до патристики не був

ані якоюсь мірою корисним, ні вирішальними для пришвидшення Реформації. Розходження раннях реформатського та лютеранського ставлень до *testimonia patrum* підтверджує загальніший зразок інтелектуальних настанов, які свідчать про засадничо різні богословські методології, прийняті в Цюриху та Вітенбергу, і робить будь-які уявлення про богословську однорідність руху на його першій і вирішальній стадії вкрай недостовірними.

У цьому пункті наш докладний аналіз специфіки походження теологічних методів першої стадії Реформації добігає кінця. Детально вивчивши головні теологічні проблеми інтелектуальної історії, тепер ми повинні дійти загальних висновків, що впливають із такого аналізу.

Висновок: інтелектуальна різноманітність ранньої Реформації

У своїй суті дана праця – це розвідка з історії ідей, яка демонструє безсумнівну інтелектуальну тяглість між ідеями та методами пізньої схоластики, Ренесансом і першими стадіями Реформації. Окрім документації та прояснення явних ліній спадковості між Реформацією та її контекстом, найбільш фундаментальний висновок даного дослідження – це потреба визнати складність і різноманітність витоків тих ідей, що лягли в основу Реформації. Будь-який редукаціоністичний підхід до цього визначного історичного явища – хай то шляхом цілковитого нехтування його теологічним виміром або накидання упередливого інтерпретаційного каркасу на видимо неподатливий матеріал – може спричинитися до хибного уявлення про його природу і значущість. Рух, який позначають привільним терміном «Реформація», постав на ґрунті різноманітної матриці суспільних та ідеологічних чинників. Останні були пов'язані з окремими особистостями, інтелектуальними рухами, школами думки та університетами в такий спосіб, який не надається до грубих узагальнень, які були суттю аж занадто багатьох інтерпретацій цього явища.

В термінах історії ідей Реформацію найкраще можна зобразити як низку попервах засадничо незалежних реформаційних рухів¹ із досить різними замірами та розуміннями того, як розвивати теологію та яку роль їй відводити в житті Церкви. Через заплутані мережі взаємообміну особистостями, листами і публікаціями, притаманні тій добі, ці рухи поমалу досягли принаймні часткового згуртування впродовж подальших років. Протестантські апологети природно зосереджуються на цих згуртуваннях не в останню чергу через те, що вони допомагали зображува-

ти Реформацію яко посутньо єдиний рух. Одначе витоки цього руху радше локальні, аніж глобальні, і відображають вони місцеві обставини, зокрема проекти окремих мислителів, будову й місцевий статус гуманістичних товариств, відносні достоїнства гуманізму та схоластики (а також панівну форму схоластики) в локальних університетах, місцеві наміри міських рад, доступність книг у книгозбірнях та соціальні й політичні клопоти даного регіону. Кантональна структура Швейцарії в цей момент історії підкреслила й інституціоналізувала такі регіональні варіації і водночас перетворила реформу на справді локальну справу². Позаяк більшість цих тем вважаються належними до такої загальної царини, як «соціальна історія», стає зрозуміло, що неможливо підтримувати абсолютне розрізнення між інтелектуальною та соціальною історією. «Доступне вірогідне», якщо позичити тону фразу Поля Рікера, неминуче зумовлюється соціальним розташуванням окремого мислителя. Попри те, що пізній Ренесанс став свідком поступу в напрямку постання пан'європейської вченої культури, на світанку XVI сторіччя продовжували існувати значні локальні варіації умов існування. Географічне розташування мислителя мало надзвичайне значення для доступних йому інтелектуальних ресурсів і теологічних опцій, а також легкості, із якою можна було привести в рух яку-небудь реформаційну програму.

Отож, пошук інтелектуальних витоків Реформації полягає не у з'ясуванні єдиного стрижневого чинника і навіть не групи чинників, про які можна було би сказати, що вони *спричинили* рух, а радше в розмотуванні складного клубка творчо переплетених потоків, спосіб взаємодії яких визначався рівною мірою місцевими і космополітичними, соціальними й академічними чинниками. Інтелектуальні потоки, які творчо взаємодіяли між собою в одній місцевості, не робили цього в якомусь іншому місці. Вони навіть могли бути відсутніми в певних місцях, котрі виявляться важливими для генезису деяких локальних реформаційних рухів. З позицій огляду історії ідей генезис Реформації був інтелектуально різноманітним. Теологічні методи, розвинуті й прикладені у Вітенбергу й Цюріху на першій стадії Реформації, були досить відмін-

ними, відображаючи різні соціальні розташування їхніх провідних мислителів та різнобіжні розуміння теологічної методології, яку вони підтримували.

Різnorodність Реформації стає наочною, коли поглянути на зв'язки її елементів із схоластикою і гуманізмом. В обох випадках слід враховувати сутужності із їхнім означенням. Спрощене ототожнення «схоластики» із виродженим окамізмом або ж сплутування «гуманізму» із особистими зацікавленнями та уподобаннями Еразма Роттердамського надзвичайно заважало належній оцінці стосунку цих двох рухів до Реформації. Як я наголошував раніше, ретельне вивчення природи обох цих рухів – суттєва передумова нинішньої реформаційної історіографії. З цієї самої причини для наших нинішніх знань про Реформацію такої потенційної ваги набули нещодавні прояснення ознак *via moderna* та *schola Augustiniana moderna*, а також піонерські студії Кристелера про природу ренесансного гуманізму. Анулювання багатьох давніших досліджень зв'язку Реформації в цілому або окремих елементів чи особистостей всередині неї із схоластикою і гуманізмом є в кінцевому підсумку наслідком поліпшення нашого розуміння цих останніх рухів.

У світлі таких тенденцій стає очевидним, що для вітенберзької Реформації характерним було занурення в схоластику. Хоч Лютеру і Карлштадту в цій справі без сумніву допомагали новопосталі гуманістичні текстуальні й філологічні прийоми, схоже, що для своєї біблійної екзегези Лютер використовував герменевтику пізньосередньовічного періоду, в процесі якої він поступово відходив від сотеріологічного каркасу *via moderna*. Інакше кажучи, Лютерів теологічний прорив слід вважати за звершення, яке відбулося *всередині* каркасу пізньосередньовічної думки, а не було радикальним розривом із нею. Хоч раніше було модним говорити про «Лютерову коперніканську революцію», яка замінила середньовічну антропоцентричність теоцентричністю, домисел про такий радикальний розрив (на який натякає термін «революція») попросту неможливо довести. Згадана «теоцентричність» була притаманною *schola Augustiniana moderna* наприкінці Середніх віків, із якою Лютер був опосередковано зна-

йомий і з якою його твори демонструють щонайменше певну міру наступності й близькості. Замість називати Лютера супротивником середньовічної богословської традиції, точніше було б сказати, що він просто зайняв дещо іншу позицію в межах її широкого діапазону. «Кабінетний» характер Лютерової теології впродовж 1513–1519 років часто підмічали. Він свідчить про те, що в той час це була радше академічна, аніж народна, реформаційна теологія, спрямована в першу чергу проти академічних опонентів.

Схоластичний характер вітенберзької Реформації допомагає помітити її розходження із реформатською церквою в цьому пункті. Сильне еразмівське забарвлення теології Цвінглі в 1515–1520 роки ілюструє гуманістичний характер ранньої реформатської теології. Пряме звернення до схоластики, що було відмінною ознакою вітенберзької Реформації, привертає тут увагу своєю промовистою відсутністю. Там, де Лютер критикував схоластів, щоби спростувати їх, Цвінглі критикував їх, щоби повністю обійти їх на властиво еразмівський манер. Жвавість ранньої реформатської теології, котра різко контрастує із дещо нудною і млявою вітенберзькою теологією того самого періоду (1515–1520 років), відображає гуманістичне переконання, що релігія повинна займатися радше життям у всій його повноті, аніж теологічними формулюваннями. Відтак слід підкреслити дуже відмінні середовища, в яких виникала вітенберзька і цюрихська реформаційні теології. Перша була від початку академічним, а остання – соціальним і церковним реформаційними рухами. Хоча вплив нових філологічних, текстуальних і екзегетичних прийомів, безумовно, відчувався у Вітенбергу, засвоєння і використання цих прийомів конкретно пов'язане із раннім періодом існування реформатської церкви. Якщо у Вітенбергу ці прийоми застосовували в обмежених масштабах, щоби створити реформоване академічне августиніанство, то в Цюриху до них вдалися, щоби виплекати спеціальну теологію, за допомогою якої можна було б реформувати місто й церкву.

Дана розвідка була особливо спрямована на питання інтелектуальних витоків Реформації. Лабіринти обговорення цього

питання в попередніх розділах даної праці могли перешкодити встановленню загальних ознак пізньосередньовічного інтелектуального терену, на якому розгорталися всі згадані процеси. Тож корисно було б перелічити ці процеси, щоб визначити пункти деталізації для ширшого контексту.

Слід зауважити питома доктринальне розмаїття Пізнього Середньовіччя. Цьому періоду, зокрема XV сторіччю, притаманний теологічний плюралізм, що постав із таких чинників, як виникнення різних методологій в рамках різноманітних теологічних шкіл. Отже, всередині пізньосередньовічної церкви існувала ціла гама теологічних поглядів, які порушували питання про стосунок цих «думок» до вселенської догми. Позаяк у Пізньому Середньовіччі сталася криза авторитету всередині церкви, зросло також і сум'яття, особливо очевидне в XV столітті, навколо чіткого розрізнення просто «богословської опінії» та справжньої «вселенської догми». Внаслідок цього сум'яття першу дуже часто сплутували із останньою. Потребу в терпимості до розбіжних богословських опіній рішуче захищали протягом цього періоду як істотний аспект конструктивних академічних теологічних дебатів, а такі «опінії» часто визнавали цінними в суто евристичному, а відтак минушому плані. Менше з тим, у період настільки безприкладної проліферації таких «опіній» авторитетні декларації щодо стосунку «опіній» до «догми» були промовисто відсутніми.

Наставницький авторитет *magisterium** зазнав значного ослаблення через явні утруднення, спричинені для такого поняття авторитету Великим розколом в західному християнстві. Як наслідок відсутності владного проводу, богословські опінії почали сплутувати зі вселенською догмою. Як ми зазначали, існують вагомі підстави припускати, що погляди Мартина Лютера щодо гаданого «пелагіанства» середньовічної церкви постали, мабуть, на ґрунті сплутування ним теологічних позицій *via moderna* із офіційним ученням Церкви. Цю ерозію наставницького авторитету церкви супроводжувала відверта неохочість (з причин не-

* Керівництва (лат.).

бажання або неспроможності) з боку *magisterium* вдаватися до рішучих примусових дій, щоб придушити опінії, які воно не схвалювало. Цей процес корениться в XV сторіччі, але найочевидніше він проявився у третьому десятилітті XVI сторіччя. Так, німецькі єпархіальні та провінційні синоди, які традиційно виконували роль насаджувачів релігійної ортодоксальності, не скликалися протягом кардинальних 1522–1523 років, коли силове придушення реформаторських ідей було реальною можливістю.

Наступна важлива думка стосується гаданої природи теології в Пізньому Середньовіччі. Існувала загальна тенденція (із певними винятками всередині францисканського ордену) сприймати теологію як по суті роз'яснення Письма. Таке розуміння природи теології неминуче тягло за собою кризу з огляду на виникнення нових філологічних, літературних і екзегетичних прийомів Ренесансу, адже Письмо відтоді вже не можна було ототожнювати із «загальновизнаною версією тексту Вульгати». Не можна було відкидати й можливість значної видозміни змісту християнської теології через вплив нової вченості. Багатьом католикам здавалося, що «священна філологія» розхитує певні традиційні католицькі вчення, особливо ті, що склалися в маріології та теології покаяння, – вчення, без яких реформатори охоче обходилися, хоч і дотримувалися погляду на теологію як на роз'яснення Письма.

А головною причиною цього була переміна в розумінні значення терміна *scriptura*. В Середні віки цим терміном позначали вульгатний текст Письма. Відомим (принаймні в певних колах) був факт, що з приводу надійності *textus Vulgatus* можна порушити цілу низку сутужних питань як щодо перекладу, так і самого тексту. Але загалом їх не порушували. У зв'язку із настанням Ренесансу зросли вимоги до чистоти тексту, а також постала потреба в прямому зануренні в класичні тексти мовами оригіналів. Вульгата виявилася вразливою до обох цих обстежень. Попри серйозні вади Еразмового «*Novum Instrumentum omne*» (1516) в багатьох планах, він, утім, засвідчив загальне визнання, що Вульгату вже не можна вважати самим *scriptura*. Теологічні імплікації цього визнання відлунюватимуть по всьому західнохристиянському світі, а надто всередині гуманістичних това-

риств. Цвінглі, приміром, розробив свою реформаційну теологію завдяки прямому зануренню в Еразмів грецький текст, який, за свідченням колеги, він вивчив напам'ять, використавши герменевтичні прийоми, вподобані й підтримані Еразмом і його оточенням.

Однак наймасштабніші елементи Лютерової реформаційної теології вже були створені на момент, коли Еразмова праця побачила світ 1516 року, і не вказували ніякого істотного боргу перед інтелектуальними устремліннями гуманістів. Лютерів теологічний прорив був чимось на кшталт планети, яка обертається навколо іншого методологічного сонця. Лютер, можливо, мав доступ до старосвєрейського тексту п'яти псалмів – завдяки упорядницькій праці Жака Лефєвра Етапльського, – але його теологічний прорив відбувся через занурення в текст *Вульгати* за допомогою *схоластичної* герменевтичної схеми.

Різнорідність теологічних методів, які лежали в основі Реформації, дала поштовх відповідній розбіжності в її теологічних ідеях. Найяскравіший приклад – фундаментальне розходження між вітенберзькою і цюрихською реформаціями з приводу доктрини виправдання вірою. Лютер, без сумніву, вважав це теологічне питання осьовим для своєї реформаційної програми і виробив низку пов'язаних понять (як-от доктрина *iustitia Christi aliena**), котрі стали визначальними для подальших стадій руху. Однак цілком очевидно, що перейнятість цим питанням не поділяли ранні теологи південно-німецької та швейцарської Реформації. Теологи цього руху, зокрема Цвінглі й Буцер, попервах були майже повністю байдужими до цієї доктрини, а згодом, напевно, недоладно її зрозуміли, вважаючи шкідливою для розвитку набожності. В такому контексті вагомим фактом є незалежність витоків швейцарської Реформації від витоків її вітенберзької посестри, наділяючи переконливістю здогад про відмінність устремлінь цих двох рухів. Реформатська церква, починаючи зі своєї першої стадії, демонструвала прагнення (можна назвати його «гуманістичним» чи ні) реформувати звичаї та практики церкви на осно-

* Чужої праведності Христової (лат.).

ві Письма, ніяк не намагаючись поєднати цей розвиток принципу *sola scriptura* із розробкою ідеї виправдання *sola fide*. Припущення, що принцип виправдання *sola fide* був всезагальною справою Реформації, зовсім необґрунтоване. Це був один із багатьох елементів цього складного руху. Відсутність єдності всередині руху, яку публічно оприядвала невдача марбургської бесіди (1529), існувала від самісінького початку Реформації, проявляючись у розмаїтті методологій руху.

Частиною порядку денного другої стадії Реформації була консолідація потенційно розбіжних програм Лютера й Цвінглі. Цьому процесу посприяв занепад Цюріха як теологічного центру й провал наступників Цвінглі в інституціоналізованні його теологічних програм. Політичне й інтелектуальне перетікання влади з Цюріха до Берна, а по тому від Берна до Женеви дало змогу встановити певну відстань між теологічними програмами Цвінглі й Кальвіна³, так що останній став наводити важливі теологічні мости між цими двома крилами Реформації. Документування поступової маргіналізації теологічної спадщини Цвінглі всередині реформатської церкви виходить за рамки даного дослідження. Все, що нас цікавить, – це встановити проблеми, передані в спадок пізнішим інтерпретаторам і апологетам Реформації її інтелектуально різнорідними витоками.

Насамкінець дозвольте поставити нерозв'язне питання. Чи була Реформація неминучою? Наш огляд інтелектуальних течій в переддень Реформації свідчить, що певна форма перевороту в тогочасному католицизмі була високоймовірною. Перелічені в даній розвідці чинники вказують, що на кінець першого десятиріччя XVI століття всередині католицизму склалася значна міра доктринальної нестабільності, перспективи розв'язання якої на обрії не виднілися. Нагромадження такої нестабільності матиме важливі наслідки для саморозуміння церкви в цей момент її історії. Однак ця потреба вимагала не більше, ніж зміни ставлень усередині тогочасного католицизму, і аж ніяк не вела неминуче до виникнення розколу всередині нього. Реформація як історичний феномен не може бути вичерпно пояснена мовою самих лише релігійних ідей, що лежали в її основі. Поява націоналіз-

му, зростання політичної влади міст Швейцарії та півдня Німеччини, а також німецьких князів, піднесення набожності й теологічної свідомості мирян – всі ці речі збіглися із кризою всередині світу релігійних ідей, перетворивши посутньо інтелектуальний рух на політичний переворот. Саме цю комбінацію соціальних, політичних і релігійних параметрів слід вважати наріжним каменем тієї специфічної історичної форми, якої набрала Реформація. Шукання інтелектуальних витоків європейської Реформації – вагомий аспект вивчення цього руху, але вони не можуть претендувати на обумовлення тієї специфічної історичної форми, якої цей рух набув. У Реформації був без сумніву нескоротний релігійний та інтелектуальний елемент, який зробив значний унесок до її формування, але це був не єдиний такий елемент. Історик ідей мусить стати соціальним істориком, щоб досягти розуміння повної складності цього дивовижного руху в плині людської історії – так само, як і соціальний історик повинен своєю чергою стати істориком ідей.

Пошук інтелектуальних витоків Реформації з причин їхньої питомої заплутаності ще тривалий час продовжуватиме заворожувати істориків ідей. Цілком можливо, що майбутні дослідження продемонструють ще чіткіше, наскільки заплутаним і різноманітним інтелектуальним явищем була Реформація. Як минулі спрощення, хоч би як близькі цілям істориків і дилетантським поясненням витоків Реформації, були поставлені під сумнів поглибленими дослідженнями останньої чверті століття, так само слід визнати, що навіть пробні висновки дня нинішнього можуть стати нечинними через майбутнє поглиблення пошуків інтелектуальних витоків Реформації. Однак сподіваємося, що дана розвідка принаймні зафіксує поточний стан знань із нашого питання, а можливо, заохотить інших взятися до подальшої праці на цій, мабуть, найзахопливішій ділянці академічних студій.

Примітки

Передмова

¹ Див., наприклад: Geoffrey Cantor, "The Reception of the Wave Theory of Light in Britain: A Case Study Illustrating the Role of Methodology in Scientific Debate," *Historical Studies in the Physical Sciences* 6 (1975), 109–132; Alvar Ellegård, *Darwin and the General Reader: The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press, 1859–1872* (University of Chicago Press, Chicago, 1990); Victor Navarro Brotóns, "The Reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain: The Case of Diego de Zúñiga," *Isis* 86 (1995), 52–78.

² Особливий інтерес у цьому сенсі становлять ідеї Констанської школи рецептивної естетики, див. розлогу літературу на цю тему: Heinrich Anz, "Erwartungshorizont: Ein Diskussionsbeitrag zu H. R. Jaub's Begründung einer Rezeptionsästhetik der Literatur," *Euphorion* 70 (1970), 398–408; Stefanie Hüttinger, *Der Tod der Mimesis als Ontologie und ihre Verlagerung zur mimetischen Rezeption: Eine mimetische Rezeptionsästhetik als postmoderner Ariadnefaden* (Peter Lang, Frankfurt am Main, 1994).

³ Eckhard Bernstein, "From Outsiders to Insiders: Some Reflections on the Development of a Group Identity of the German Humanists between 1450 and 1530," у кн. C. G. Nauert and J. V. Mehl (eds.), *In laudem Caroli: Renaissance and Reformation studies for Charles G. Nauert* (Sixteenth Century Publishers, Kirksville, MO, 1998), 45–64.

Вступ

¹ Коментарі див. у кн.: Carter Lindberg, *The European Reformations* (Blackwell, Oxford, 1996).

² G. V. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism* (International Publishers, New York, 1969), р. 80 (Рос. текст: Георгій Плеханов, *Основные вопросы марксизма*). Про Плеханова див.: Samuel H. Baron, *Plekhanov: The Father of Russian Marxism* (Stanford University Press, Stanford, 1963).

³ Див.: Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences* (London, Routledge, 1998).

⁴ Прекрасне дослідження розвитку соціальних підходів до Реформації, починаючи від Маркса, див. A. G. Dickens and John M. Tonkin, *The Reformation in Historical Thought* (Blackwell, Oxford, 1985), pp. 234–321.

⁵ Див.: Max Steinmetz, “Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland in der ersten Hälfte des 16. Jahrhundert,” у кн. Gerhard Brendler (ed.), *Die frühbürgerlichen Revolution in Deutschland* (Walter de Gruyter, Berlin, 1961), pp. 17–52, особливо р. 32; Berndt Moeller, “Probleme der Reformationsgeschichtsforschung,” *ZKG* 76 (1965), 246–57.

⁶ Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250* (Blackwell, Oxford, 1990).

⁷ Див., наприклад: Erich Hassinger, *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600* (Westermann, Braunschweig, 2nd edn., 1966); Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. 4. Reformation of Church and Dogma (1300–1700)* (University of Chicago Press, Chicago/London, 1984).

⁸ Цю думку сформульовано у кн.: Heiko A. Oberman, “Reformation; Epoche oder Episode,” *ARG* 68 (1977), 56–111, особливо pp. 56–64, де він звертає увагу на вплив інтересів означувальних груп на означення епох. Див. також: Paul Ourliac and Henri Gilles, *La période post-classique, 1378–1500: la problématique de l’époque* (Cujas, Paris, 1971); Franklin H. Littell, “The Periodization of History,” у кн. F. Forrester (ed.), *Continuity and Discontinuity in Church History* (Brill, Leiden, 1979), 18–30.

⁹ Oberman, “Reformation: Epoche oder Episode,” pp. 74–88.

¹⁰ Див., наприклад: Abraham Friesen, *Reformation and Utopia: The Marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents* (Franz Steiner, Wiesbaden, 1974), особливо pp. 189–205; Thomas Nipperdey, “Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft,” у кн. *Reformation, Revolution, Utopie: Studien zum 16. Jahrhundert* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975), pp. 9–34. Прикметно, що на основі такого розуміння Реформації все одно виявляється можливим вважати Гуса «передвісником Реформації», див. Robert Kalivoda, *Revolution und Ideologie: Der Hussitismus* (Herder, Cologne/Vienna, 1976), особливо р. 254.

¹¹ Наприклад, див.: Josef Engel, *Die Entstehung des neuzeitlichen Europa* (Union Verlag, Stuttgart, 1971), pp. 1–43.

¹² Про динаміку розвитку реформатських спільнот і їхні особливі ідеї див.: G. W. Locher, “Von Bern nach Genf: Die Ursachen der Spannung zwischen zwinglischer und calvinistischer Reformation,” у кн. W. Balke, C. Graafland, and H. Harkema (eds.), *Wegen en Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme* (Ton Bolland, Amsterdam, 1976), pp. 75–87.

¹³ Про вплив цього напруження на церкву, суспільство та університети

див.: Thomas Kaufmann, *Universität und lutherische Konfessionalisierung: Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gütersloh, 1997); Heiko E. Janssen, *Gräfin Anna von Ostfriesland: Eine hochadelige Frau der späten Reformationszeit (1540/42–1575). Ein Beitrag zu den Anfängen der reformierten Konfessionalisierung im Reich* (Aschendorff, Münster, 1998).

¹⁴ Martin Friedrich, *Von Marburg bis Leuenberg: Der lutherisch-reformierte Gegensatz und seine Überwindung* (Spenner, Waltrup, 1999). Про тексти див. у: Friedrich W. Schirrmacher, *Briefe und Aden zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530* (Perthes, Gotha, 1876).

¹⁵ Проникливий огляд цих термінів див. у: Josef Bohatec, “‘Lutherisch’ und ‘Reformiert’,” *Reformiertes Kirchenblatt für Österreich* (28 January, 1951), pp. 1–3.

¹⁶ Тому доречніше вживати слова «євангелічно-лютеранський» і «євангелічно-реформатський». Див.: Bohatec, “‘Lutherisch’ und ‘Reformiert’,” p. 2.

¹⁷ Bodo Nischan, *Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism* (Ashgate, Aldershot, 1999).

¹⁸ Напр., його *Farrago confusaneorum et inier se dissidentium opinionum de coena Domini ex sacramentariorum libris congesta* (Magdeburg, 1552). Див.: Ernst Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16. Jahrhundert* (Gerd Mohn, Gütersloh, 1940); Jean Cadier, *La doctrine calviniste de la sainte cène* (Faculté de théologie protestante de Montpellier, Montpellier, 1951).

¹⁹ Див. докладніше у кн.: Hans Leube, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie I: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland* (Deichert, Leipzig, 1928).

²⁰ Про його умови див. С. W. Spieker, *Geschichte des Augsburger Religionsfriedens von 26. September 1555* (Schleiz, 1854); Karl Brandi, *Der Augsburger Religionsfriede von 25. September 1555* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1927).

²¹ Див. присвяту до коментаря до Єремії від 23 липня 1563 р., CR (Calvin) 20.73, «Dum ergo Calvinismus obiciendo aliqua infamiae nota tua, Celsitudinem aspergere conantur, nihil aliud quam suam privitatem cum stultitia frustra et magno suo cum dedecore produunt.»

Розділ перший

¹ Див., напр.: Armand Maurer, *Medieval Philosophy* (Random House, New York, 1962), p. 265; Gordon Leff, *The Dissolution of the Medieval Outlook:*

An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century (New York University Press, New York, 1976).

² Heiko A. Oberman, "Fourteenth Century Religious Thought: A Premature Profile," *Speculum* 53 (1978), 80–93.

³ Про Німеччину див.: G. Ritter, "Why the Reformation Occurred in Germany," *Church History* 27 (1958), 99–106; Berndt Moeller, „Frömmigkeit in Deutschland um 1500," *ARG* 61 (1965), 5–31; Karl Schlemmer, "Gottesdienst und Frömmigkeit in Nürnberg vor der Reformation," *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 44 (1975), 1–27. Про Англію див.: C. Haigh, "Some Aspects of Recent Historiography of the English Reformation," у кн. W. J. Mommsen (ed.), *The Urban Classes, the Nobility and the Reformation* (Publications of the German Historical Institute, London, 1980), pp. 88–106.

⁴ R. Crofts, "Books, Reform and the Reformation," *ARG* 71 (1980), 21–35; J. J. Scarisbrick, *The Reformation and the English People* (Blackwell, Oxford, 1985), pp. 1–39.

⁵ Hans-Peter Geh, *Mittelalterliche Andachtsbücher: Psalterien, Stundenbücher, Gebetbücher. Zeugnisse europäischer Frömmigkeit* (Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, 1992).

⁶ Приклади впливу цього явища на пізньосередньовічне міське життя див. у: N. Birnbaum, "The Zwinglian Reformation in Zürich," *Past and Present* 15 (1959), 27–47; R. M. Kingdom, "Was the Protestant Reformation a Revolution?" у кн. R. M. Kingdom (ed.), *Transition and Revolution: Problems of European Renaissance and Reformation History* (Burgess, Minneapolis, 1974), pp. 53–107; R. W. Scribner, "Civic Unity and the Reformation in Erfurt," *Past and Present* (1975), 29–60; Steven E. Ozment, *The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland* (Yale University Press, New Haven, CT, 1975). Озментів психологічний і соціальний виклад коренів і причин успіху Реформації відкритий для серйозної критики, див. Thomas A. Brady, *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg* (Brill, Leiden, 1978), pp. 9–10. Ретельне і документально обґрунтоване дослідження незадоволення серед німецького простолуду між 1438 і 1519 роками див. у: Gerald Strauss, *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation* (Indiana University Press, Bloomington, IN, 1971).

⁷ Добре документоване дослідження соціального статусу і діяльності нижчого духовенства Пізнього Середньовіччя див.: Dietrich Kurze, "Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späten Mittelalters," у кн. Knut Schultz (ed.), *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters* (Bohlaus, Cologne/Vienna, 1976), pp. 273–305. Це питання розглядається у ширшому контексті у цінному дослідженні Karl Trödingen, *Stadt und Kirche im spät-*

mittelalterlichen Würzburg (Klett-Cotta, Stuttgart, 1978). Спеціальне точкове дослідження, корисне у нашому випадку: Geoffrey Dipple, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation: Johann Eberlin von Günzburg and the Campaign Against the Friars* (Ashgate, Aldershot, 1996).

⁸ Peter Kern, *Trinität, Maria, Inkarnation: Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späteren Mittelalters* (Walter de Gruyter, Berlin, 1971). Важливо також визнати, що вміння читати рукописи ставало дедалі поширенішим серед мирян у XV сторіччі: Paul Saenger, "Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script," *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 13 (1982), 367–414, особливо pp. 408–13.

⁹ Найкраще дослідження цього аспекту ордену див.: Kaspar Elm, "Die Bruderschaft von gemeinsamen Leben: Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit," *Ons geestelijk Erf* 59 (1985), 470–96.

¹⁰ Hans N. Janowski, *Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio Moderna* (Walter Verlag, Olten, 1978).

¹¹ Цей момент наголосив R. R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Brill, Leiden, 1968), p. 97, виступ проти раніших поглядів Albert Hyma, *The Devotio Moderna or Christian Renaissance (1380–1520)* (Baker, Grand Rapids, MI, 2nd edn, 1975). Див. також Hans Michael Franke, *Der Liber Ordinarius der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation* (Verlagshus Borengasser, Bonn, 1981).

¹² James D. Tracy, *Erasmus: The Growth of a Mind* (Droz, Geneva, 1972), pp. 21–9.

¹³ Augustin Renaudet, *Préreformes et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494–1517)* (Librairie d'Argences, Paris, 2nd edn, 1953), pp. 172–81. Слід зауважити можливий зв'язок між devotio moderna і Кальвіном через Колеж Монтегіу (який встановив тісні зв'язки із цим рухом за Жана Стандонка), хоча й сумнівно, що характер цього зв'язку коли-небудь буде повністю з'ясовано: August Renaudet, "Jean Standonck un réformateur avant la Réforme," *Humanisme et Renaissance, Travaux* 30 (1958), 114–61, and "L'humanisme et l'enseignement de l'université de Paris au temps de la Renaissance," у кн. J. Calvet (ed.), *Aspects de l'Université de Paris* (Editions Albin Michel, Paris, 1949), pp. 135–55.

¹⁴ Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation: Vom Wege-streit zum Glaubenskampf* (Mohr, Tübingen, 1977), pp. 56–71.

¹⁵ Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought Illustrated by Key Documents* (Holt Rinehart and Winston, New York, 1981), pp. 7–9.

¹⁶ Denys Hay, *The Italian Renaissance* (Polity Press, Cambridge, UK, 2nd edn, 1977), pp. 49–57.

¹⁷ Marc Venard, "Pour une sociologie du clergé du XVI^e siècle: recherches sur le recrutement sacerdotal dans la province d'Avignon," *Annales Économies, Sociétés, Civilisations* 23 (1968), 987–1016.

¹⁸ Henry Heller, *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth-Century France* (Brill, Leiden, 1986), pp. 11–12, 53–4.

¹⁹ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc* (2 vols., Flammarion, Paris, 1966), vol. 1, pp. 320–6.

²⁰ Théophile Boutiot, *Études historiques: recherches sur les anciennes pestes de Troyes* (Troyes, 1857), pp. 15–23; Alain Croix, *Nantes et pays nantais au XVI^e siècle* (Editions France-Empire, Paris, 1974), pp. 109–10.

²¹ M. M. Edelstein, "Les origines sociales de l'épiscopat sous Louis XII et François I," *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 24 (1977), 239–47.

²² L. E. Marcel, *Le Cardinal de Givry, évêque de Langres, 1529–1561* (2 vols., Dijon, 1926), vol. 1, pp. 69–109.

²³ Як завважив Оберман, для пізньосередньовічної Німеччини був характерний, так би мовити, надлишок набожності: *Werden und Wertung der Reformation*, pp. 10–11. Коментарі з приводу зовнішніх форм набожності в Англії див. у кн.: Susan S. Morrison, *Women Pilgrims in Late Medieval England: Private Piety as Public Performance* (Routledge, London, 2000); Mary C. Erler, *Women, Reading, and Piety in Late Medieval England* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2002); Kathleen Kameron, *Popular Piety and Art in the Late Middle Ages: Image Worship and Idolatry in England, 1350–1500* (Palgrave Macmillan, New York, 2002).

²⁴ Типологію набожності можна взяти з таких творів як: Konrad Eisenbichler, *Crossing the Boundaries: Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities* (Medieval Institute Publications, Western Michigan University, Kalamazoo, MI, 1991); Andrew D. Brown, *Popular Piety in Late Medieval England: The Diocese of Salisbury, 1250–1550* (Oxford University Press, Oxford, 1995); G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist* (Brill, Leiden, 1995).

²⁵ Деякі приклади див. у кн.: Philip E. Webber, *A Late Medieval Devotional Anthology from Salzburg* (Kummerle, Göppingen, 1990). Загальніші міркування про важливість цього жанру див. у Anne Clark Bartlett and Thomas H. Bestul, *Cultures of Piety: Medieval English Devotional Literature in Translation* (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1999). Про ситуацію до винайдення книгодрукування див: D. L. D'Avray, *Medieval Marriage Sermons: Mass Communication in a Culture Without Print* (Oxford University Press, Oxford, 2001).

²⁶ Про «Enchiridion» див. Robert Stupperich, "Das *Enchiridion Militis Christiani* des von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinem Sinn und Cha-

rakter," ARG 69 (1978), 5–23. Про англійські видання цього твору див. Douglas H. Parker, *A Critical Edition of the English Enchiridion Militis Christiani of Erasmus, 1534* (University of Birmingham Press, Birmingham, 1971).

²⁷ Про Еразмові коментарі з питань, дискутованих теологами-схоластами, див. *Opera Omnia*, J. Leclerc (ed.), (Leiden, 1703–6), vol. 6, 926D–927B. Подібну критику незрозумілості латини схоластів розгорнув Меланхтон: Melancthon, *De corrigendis adolescentiae studiis; Werke*, H. Engelland and R. Nünburger (eds), (3 vols., Mohr, Tübingen, 1952–61), vol. 3, p. 45.

²⁸ Детальніше див. у кн.: M. Consuelo Oldenbourg, *Hortulus animae (1494)–1523: Bibliographie und Illustration* (Hauswedell, Hamburg, 1973). Оцінки див. у кн.: René Bornert, *La réforme Protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523–1598)* (Brill, Leiden, 1981), pp. 25–8.

²⁹ Добрий загальний аналіз див. у кн.: Robert Stupperich, *Das Herforder Fraterhaus und die Devotio Moderna: Studien zur Frömmigkeitsgeschichte Westfalens an der Wende zur Neuzeit* (Aschendorff, Münster, 1975). Про ситуацію в Німеччині і Богемії див.: Franz Machilek, "Die Frömmigkeit und die Krise des 14. und 15. Jahrhunderts," *Medievalia Bohemica* 3 (1970), 209–27.

³⁰ Див. про це J. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain/Paris, 1926), pp. 79–91, 150–5, 394–404. Можна припустити, що претензії на абсолютну світську і духовну владу, висловлені в «Unam sanctam», простежуються до папи Іннокентія III; див.: Brian Tierney, "Tria quippe distinguit iudicia..." A Note on Innocent III's Decretal *Per venerabilem*," *Speculum* 37 (1962), 48–59. Думка, що такі погляди передвістив у своїх творах ще францисканець Франциск з Мейрона; були переконливо спростовані, див. F. Baethgen, "Dante und Franz von Mayronis," *Deutsches Archiv für Erforschungen des Mittelalters* 15 (1959), 103–36.

³¹ Guillaume Mollat, *Les papes d'Avignon (1305–1378)* (Letouzey et Ane, Paris, 1965); Yves Renouard, *La papauté à Avignon* (Presses Universitaires de France, Paris, 1954); Bernard Guillemain, *Les papes d'Avignon (1309–1376)* (Editions du Cerf, Paris, 1998).

³² *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle and E. Châtelain (eds.), (4 vols., Delalain, Paris, 1889–97), vol. 3, p. 485, no. 1023. Окама ще раніше засудили були в Авін'йоні, див.: A. Pelzer, "Les 51 articles de Guillaume Ockham censures en Avignon en 1326," *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 18 (1922), 240–70; C. K. Brampton, "Personalities at the Process against Ockham at Avignon 1324–26," *Franciscan Studies* 26 (1966), 4–25.

³³ *Chartularium*, vol. 3, pp. 414–42, nos. 779–87.

³⁴ Ockham, *Tractatus contra Johannem*, у кн. *Guillelmi de Ockham Opera Politica* (3 vols., University of Manchester, Manchester, 1940–56), vol. 3, pp. 67–72.

³⁵ *Opus nonaginta dierum*, cap. 123, у кн. *Opera Politica*, vol. 2, pp. 832–46. Як вказує Лягард, Окам залишав за папою радше духовний potestas, аніж юрисдикцію: Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen-âge* (6 vols., Editions Beatrice, Paris, 1940–6), vol. 5, p. 183. Див. також Brian Tierney, “Ockham, the Conciliar Theory, and the Canonists,” *Journal of the History of Ideas* 15 (1954), 40–70.

³⁶ Ockham, *De corpore Christi*, T. B. Birch (ed.), (Lutheran Literary Board, Burlington, IA, 1930), cap. 5, 182–4; cap. 36, 444.

³⁷ Див. про це: Walter Ullmann, *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History* (Archon, Hamden, CT, 1972); Howard Kaminsky, *Simon de Cramaud and the Great Schism* (Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1983); Alan E. Bernstein, *Pierre d'Ailly and the Blanchard Affair: University and Chancellor of Paris at the Beginning of the Great Schism* (Brill, Leiden, 1978). Пізанський претендент прикметий своєю близькістю до теології via moderna, див.: F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V: Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreits* (Aschendorff, Münster, 1925).

³⁸ Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Bid and Late Medieval Nominalism* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1963), pp. 378–90; John J. Ryan, *The Apostolic Conciliarism of Jean Gerson* (Scholars Press, Atlanta, GA, 1998).

³⁹ Цінне дослідження бездіяльності церкви у XV сторіччі у справі доктрини і поширення ересей у той час див. John N. Stephens, “Heresy in Medieval and Renaissance Florence,” *Past and Present* 54 (1972), 25–60. Про загострення ситуації у XVI ст. див. прекрасне дослідження Gerhard Müller, *Die römische Kurie und die Reformation 1523–1534: Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens VII* (Gerd Mohn. Gütersloh, 1969).

⁴⁰ Phillip H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance (1414–1418)* (Brill, Leiden, 1994). Серед старішої літератури див. Remigius Bäumer, “Die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts in der neueren Forschung,” *Annuarium Historiae Conciliorum* 1 (1969), 153–64.

⁴¹ Odilo Engels, “Zur Konstanzer Konzilsproblematik in der nachkonziliaren Historiographie des 15. Jahrhunderts,” у кн. R. Bäumer (ed.), *Von Konstanz nach Trient: Beiträge zur Kirchengeschichte von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum* (Schöningh, Paderborn, 1972), pp. 233–59. Розбіжності в оцінках статусу Констанцького і Базельського соборів видно також у нумерації соборів у тогочасних джерелах, див. Remigius Bäumer, “Die Zahl der allgemeinen Konzilien in der Sicht von Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts,” *Annuarium Historiae Conciliorum* 1 (1969), 288–313.

⁴² Перехід Миколая Кузанського з позицій собору на бік папи викликав кризу в тогочасних гуманістичних колах, див. James E. Biechler, "Nicholas of Cusa and the End of the Conciliar Movement: A Humanist Crisis of Identity," *Church History* 44 (1975), 5–21.

⁴³ Див. ґрунтовне дослідження Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change* (2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1979).

⁴⁴ Див.: James K. Farge, "Early Censorship of Printed Books in Paris: New Insights and Perspectives," у кн. J. M. de Bujanda (ed.), *Le contrôle des idées à la Renaissance* (Droz, Geneva, 1996), pp. 75–91.

⁴⁵ Hermann Schüssler, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter* (Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977).

⁴⁶ Див., напр.: John J. Contreni, *The Cathedral School of Laon from c. 850–c. 1000* (Arbeo-Gesellschaft, Munich, 1978); John Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1983).

⁴⁷ Stephen C. Ferruolo, *The Origins of the University: The Schools of Paris and Their Critics, 1100–1215* (Stanford University Press, Stanford, CA, 1985).

⁴⁸ Деталі суперечок, що породили цю ситуацію, див у кн.: M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259* (Picard, Paris, 1972), особливо pp. 146–282.

⁴⁹ Аналіз цієї ситуації, позаяк вона стосується розвитку середньовічної доктрини виправдання, див. у кн.: Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge University Press, Cambridge, 2nd edn., 1998), pp. 155–63.

⁵⁰ Див.: Adolar Zumkeller, "Die Augustinerschule des Mittelalters," *Analec-ta Augustiniana* 27 (1964), 167–262; A. E. McGrath, "'Augustinianism?' A Critical Assessment of the So-called 'Medieval Augustinian Tradition' on Justification," *Augustiniana* 31 (1981), 247–67.

⁵¹ Carl Stange, "Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens," *Neue kirchliche Zeitschrift* 11 (1900), 574–85.

⁵² Heinrich Hermelink, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477–1534* (Paul Siebeck, Tübingen, 1906).

⁵³ Див.: Heiko A. Oberman, "Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam: Robert Holcot O. P. and the Beginnings of Luther's Theology," *HThR* 55 (1962), 317–42; Fritz Hoffmann, *Die theologische Methode des Oxfor-der Dominikanerlehrers Robert Holkot* (Aschendorff, Münster, 1972).

⁵⁴ Цей момент зазвичай наголошують у дискусіях про initia theologia Lutheri. Див., напр.: Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Blackwell, Oxford, 1985), pp. 27–

71, особливо pp. 69–70. Про *via moderna* в Ерфурті див.: W. Urban, “Die ‘via moderna’ an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation,” у кн. H. A. Oberman (ed.), *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation* (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981), pp. 311–30.

⁵⁵ Зауважмо ремарки Бонавентури Пія із Костакьяро на Тридентському соборі 28 грудня 1546 року: *Concilium Tridentinum diarorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Goeresiana (ed.), (Societas Goeresiana, Freiburg, 1901–61), vol. 5, p. 741, lines 28–32. Насправді, як вказав Валенс Гейнк, існували помітні розходження у францисканській делегації на Тридентському соборі у дражливому питанні, в чому саме полягали погляди Дунса Скота на те чи інше важливе питання. Див.: Valens Heynck, “Controversy at the Council of Trent concerning the Doctrine of Duns Scotus,” *FcS* 9 (1949), 181–258.

⁵⁶ Див.: Daniel R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality* (University of Georgia Press, Athens, GA, 1989). Ретельне дослідження францисканської духовності наприкінці періоду, що його ми розглядаємо, див. у кн.: André Godin, *L'homélaire de Jean Vitrier: spiritualité franciscaine en Flandre au XVIe siècle* (Droz, Geneva, 1971). Хоча францисканці були набагато успішнішими в душпастирстві, ніж домініканці, певні труднощі залишалися, див.: Paul L. Nyhus, *The Franciscans in South Germany 1400–1530: Reform and Revolution* (American Philosophical Society, Philadelphia, 1975).

⁵⁷ Див.: Damasus Trapp, “Augustinian Theology of the Fourteenth Century,” *Augustiniana* 6 (1956), 146–274. Терміни *antiqui* і *moderni* мали багато значень у тогочасних джерелах, оскільки, крім відрізнення поглядів Томи Аквінського і Дунса Скота від поглядів Вільяма Окама і Габрієля Біля, їх використовували у різноманітних контекстах і з різноманітними цілями, див.: Elizabeth Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter: Eine geschichtliche Standortsbestimmung* (Schöningh, Munich/Paderborn, 1974). Засяг цієї проблеми добре проілюстровано у недавніх студіях, зокрема у кн.: Albert Zimmermann, *Antiqui und Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittswusstsein im späten Mittelalter* (Walter de Gruyter, Berlin, 1974); Emidio Campi, *Via antiqua, umanesimo e riforma: Zwingli e la Vergine Maria* (Meynier, Turin, 1986).

⁵⁸ Див.: K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham: Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung* (Steiner, Wiesbaden, 1975); Berndt Hamm, *Promissio, pactum, ordinatio: Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (Mohr, Tübingen, 1977), pp. 340–90. Слід зауважити, що цей принцип задумувався спершу як захист божественної свободи від авероїстського детермінізму

XIII ст.: M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christliche Weltanschauung* (Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich, 1931). Про розвиток цієї ідеї у XVI ст. див.: Miguel A. Granada, Yves Charles Zarka, and Guido Canziani, *Potentia dei: l'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII* (Angeli, Milan, 2000).

⁵⁹ Про ці ідеї у реформаційний і ностреформаційний період див.: Granada et al., *Potentia Dei*.

⁶⁰ Aliquid autem est possibile deo dupliciter: vel secundum eius potentiam absolutam, qua potest omne id, quod non includit contradictionem; aut secundum eius potentiam ordinatam, secundum quam fit omne aliud, quod consonat legibus divinae iustitiae et regulis sapientiae eius, quod si fieret aliter et secundum alias leges statutas et ordinatas a divina voluntate, non inordinate fieret, set ita ordinate sicut modo secundum ista.

Reportatio Parisiensis IV dist. i q. 5 n. 2; цит за: Werner Dettloff, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre* (Dietrich Coelde Verlag, Werl, 1954), p. 206, n. 7.

⁶¹ Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra, quae omni modi est ipse Deus. Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere et aliqua potest absolute et non inordinate. Sed est intelligenda quod “posse aliquid” quandoque secundum leges ordinatas et institutas a Deo; et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata.

Quodl. VI q. 1; *Opera Theologica* (9 vols, St Bonaventura University Press, New York, 1966–85), vol. 9, pp. 585–6.

⁶² McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 100–9, 158–63.

⁶³ *Ibid.*, pp. 45–54. Давніше дослідження Paul Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle* (Vrin, Paris, 1934) досі цінне документальними даними про ці суперечки.

⁶⁴ Насправді ці явно беззмістовні спекуляції мали серйозну мету, див.: Allster E. McGrath, “*Homo assumptus? A Study in the Christology of the Via moderna, with Particular Reference to William of Ockham*,” *ETHL* 60 (1985), 283–97. Більш філософські міркування про деякі з цих питань див. у кн.: Marilyn McCord Adams, *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology* (Milwaukee, 1999).

⁶⁵ Так Ернст Борхерт говорить, що для XIV ст. характерне «Trennungstendenzen und häretischen Lehranschauungen eines abgewandelten Nestorianismus», див.: Ernst Borchert, *Einfluß des Nominalismus der Spätscholastik nach dem Traktat de communicatione idiomatum des Nikolaus Oresnte* (Aschendorff, Münster, 1940), p. 151.

⁶⁶ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development*

of Doctrine. 4. Reformation of Church and Dogma (1300–1700) (University of Chicago Press, Chicago/London, 1984), pp. 69–126.

⁶⁷ Див. важливе дослідження Stanley Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century: The Ecclesiology of Gratian's Decretum* (University of California Press, Berkeley, CA, 1972).

⁶⁸ Pelikan, *Reformation of Church and Dogma*, pp. 10–68.

⁶⁹ Edward B. King and Jacqueline T. Schaefer, *Saint Augustine and his Influence in the Middle Ages* (The Press of the University of the South, Sewanee, TN, 1988).

⁷⁰ Trapp, “Augustinian Theology of the Fourteenth Century.”

⁷¹ Jill Kraye, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* (Warburg Institute University of London, London, 1986); Marcello Caleo, *Verità e certezza della donazione di Costantino: Polemica con Lorenzo Valla* (Ler, Naples, 1990).

⁷² M. de Kroon, “Pseudo-Augustin im Mittelalter: Entwurf eines Forschungsberichts,” *Augustiniana* 22 (1972), 511–30. Про це питання загалом див.: John E. Chisholm, *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians* (University Press, Fribourg, 1980).

⁷³ Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, pp. 160–5, особливо pp. 163–4.

⁷⁴ Див.: Johann Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* (2 vols., Herder, Freiburg, 1942–51), vol. 2, p. 200.

⁷⁵ Franz Ehrle, “Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod,” *ZKTh* 37 (1913), 266–318.

⁷⁶ Див.: Paulus Rusch, “Mariologische Wertungen,” *ZKTh* 85 (1963), 129–161, особливо pp. 129–50.

⁷⁷ F. de Guimarens, “La doctrine des théologiens sur l’Immaculée Conception de 1250 à 1350,” *Etudes Franciscaines* 3 (1952), 181–203; 4 (1953), 23–51, 167–87; Ignatius Brady, “The Development of the Doctrine on the Immaculate Conception in the Fourteenth Century after Aureoli,” *FcS* 15 (1955), 175–202. Схожу ситуацію можна знайти в августинському ордені в пізньосередньовічний період: G. Tumminello, *L’immacolata concezione di Maria et la scuola Agostiniana del secolo XIV* (Gregoriana, Rome, 1942).

⁷⁸ Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, pp. 286–92.

⁷⁹ Wilfrid Werbeck, *Jacobus Perez von Valencia: Untersuchungen zu seiner Psalmenkommentar* (Mohr, Tübingen, 1959), pp. 214–15.

⁸⁰ R. Weijenborg, “Doctrina de Immaculata Conceptione apud Ioannem de Paltz OESA, Magistrum Lutheri Novitii,” *Virgo Immaculata* 14 (1957), 160–83.

⁸¹ David C. Steinmetz, *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting* (Brill, Leiden, 1968), pp. 146–7.

⁸² *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti*, F. Palacky et al. (eds.), (3 vols., Typis C. R. Officinae Typographicae aulae et status, Viena, 1857–1932), vol. 3, p. 362. Загальніші питання див. у: Ernst Reiter, “Rezeption und Beachtung von Basler Dekreten in der Diözese Eichstätt unter Bischof Johann von Eych (1445–1464),” у кн. Bäumer (ed.), *Von Konstanz nach Trient*, 215–232.

⁸³ Pelikan, *Reformation of Church and Dogma*, p. 50.

⁸⁴ Ibid., pp. 59–61.

⁸⁵ Про так зване «напівпелагіанство» див. Rebecca Harden Weaver, *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy* (Mercer University Press, Macon, GA, 1996).

⁸⁶ Про це вперше сказано у кн.: Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez Thomas d'Aquin* (Aubier, Paris, 1944), pp. 99–123. Див. також: M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Matthias Grunewald Verlag, Mainz, 1961), pp. 90–133.

⁸⁷ Див.: A. E. McGrath, “The Anti-Pelagian Structure of ‘Nominalist’ Doctrines of Justification,” *EThL* 57 (1981), 107–19.

⁸⁸ Див.: Hubert Jedin, “Ein Turmerlebnis des jungen Contarini,” у кн. *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte: Ausgewählte Aufsätze und Vorträge I* (Herder Verlag, Freiburg, 1966), pp. 167–90; McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 9–10. Про роль Контаріні в італійській Реформації див.: Elisabeth G. Gleason, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform* (University of California Press, Berkeley, CA, 1993).

⁸⁹ Harry J. McSorley, *Luther – Right or Wrong? An Ecumenical-Theological Study of Luther's Major Work, The Bondage of the Will* (Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1969), pp. 288–93.

⁹⁰ Karl H. Ulimann, *Reformatoren vor der Reformation vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden* (2 vols., Perthes, Hamburg, 1841–2).

⁹¹ Oberman, *Forerunners of the Reformation*, pp. 32–43.

⁹² Насправді виявляється важко встановити «передвісників» на основі такої дефініції, див.: Alister E. McGrath, “Forerunners of the Reformation? A Critical Examination of the Evidence for Precursors of the Reformation Doctrines of Justification,” *HTHR* 75 (1982), 219–42.

⁹³ Див.: Heiko A. Oberman, “Headwaters of the Reformation: *Initia Lutheri – Initia Reformationis*,” у кн. H. A. Oberman (ed.), *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Brill, Leiden, 1974), pp. 40–88.

⁹⁴ Про текст паризького «Determinatio», яке дуже добре ілюструє цю тенденцію, див.: *Collectio iudicorum de Novis Erroribus*, C. du Plessis d'Argèntre (ed.). (Paris, 1724), vol. 1, cols. 358–74.

⁹⁵ McGrath, “Forerunners of the Reformation?” pp. 219–22, 228–30.

⁹⁶ *Ecclesiastica historia secundum singulas centurias per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgi* (Basle, 1559–74). Див.: Heinz Scheible, *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien* (Gerd Mohn, Gütersloh, 1966). Давнє дослідження А. Jundt, *Les Centuries de Magdebourg* (Aubier, Paris, 1883) досі є цінним вступом до цієї теми.

⁹⁷ *Catalogus testium veritatis, quae ante nostrum aetatem reclamarunt Papae* (Basle, 1556).

⁹⁸ Marcel Simon, "From Greek Hairesis to Christian Heresy," у кн. William R. Schoedel and Robert L. Wilken (eds.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition* (Editions Beauchesne, Paris, 1979), pp. 101–16.

⁹⁹ Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Betelorden und der religiösen Frauenbewegung um 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik* (Emil Ebering, Berlin, 1935). Його пізніші міркування див. у кн.: Herbert Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963).

¹⁰⁰ Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Blackwell, Oxford, 2002), p. xi: «Я писав як історик, а не як теолог. Слово "єресь" я вживаю на позначення будь-чого, що папа прямо або опосередковано засуджував у цей період».

¹⁰¹ Це показано у: Othmar Hageneder, "Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts," у кн. W. Lourdaux and D. Verhelst (eds.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages* (Louvain University Press, Louvain, 1978), pp. 42–103.

¹⁰² Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250* (Blackwell, Oxford, 1990).

¹⁰³ Дослідження цього моменту у зв'язку з тяглістю між середньовічною ерессю і Реформацією див.: René Bornert, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523–1598)*.

¹⁰⁴ Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, pp. 50–1.

Розділ другий

¹ Корисний аналіз і коментарі див.: Jacques Etienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvainistes: un changement de problématique au début du XVI^e siècle* (Publications universitaires de Louvain, Louvain/Gembloux, 1956); Charles G. Nauert, "The Clash of Humanists and Scholastics: An Approach to Pre-Reformation Controversies," *Sixteenth Century Journal* 4 (1973), 1–18.

² Eckhard Bernstein, "From Outsiders to Insiders: Some Reflections on the

Development of a Group Identity of the German Humanists between 1450 and 1530,” у кн. C. G. Nauert and J. V. Mehl (eds.), *In laudem Caroli: Renaissance and Reformation studies for Charles G. Nauert* (Sixteenth Century Publishers, Kirksville, MO, 1998), pp. 45–64.

³ Так Шварцерд став *Меланхтоном*, Копфель – *Kanimo*; Фішер – *Піскатором*; Мюлер – *Молітором*, а Гаусхайн – *Еколампнадісм*. Тут є важливі паралелі з монастирськими новаціями, які давали нові імена яко символ вступу до релігійного ордену. Вступ до спільноти гуманістів повсюдно вважали трансформацією *особистості*. Була ще одна причина змінити ім'я. Зміна імені дозволяла замаскувати порівняно низький соціальний статус індивідів, звільняючи від ролі, яку для них визначало середньовічне суспільство, і зайняти повноправне місце у літературному світі. Див.: Bernstein, “From Outsiders to Insiders,” p. 51.

⁴ Helmar Junghans, “Der Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518,” *Luther-Jahrbuch* 37 (1970), 37–101, особливо pp. 45–51; Donald Weinstein, “In Whose Image and Likeness? Interpretations of Renaissance Humanism,” *Journal of the History of Ideas* 33 (1972), 165–76. Про поняття «Ренесанс» див. Delio Cantimori, “Sulla storia del concetto di Rinascimento,” *Annali della scuola normale superiore di Pisa: Lettere, storia e filosofia*, 2nd series (1932), 229–68. Дискусія між Трієром і Штакельбергом також проливає світло на тонкі стосунки між Ренесансом і класичною античністю: Jost Trier, “Zur Vorgeschichte des Renaissance-Begriff,” *Archiv für Kulturgeschichte* 33 (1955), 45–63; J. von Stackelberg, “Renaissance: ‘Wiedergeburt’ oder ‘Wiederwunsch’? Zur Kritik an J. Triers Aufsatz über die Vorgeschichte des Renaissance-Begriffs,” *BHR* 22 (1960), 406–20; Trier, “Wiederwunsch,” *Archiv für Kulturgeschichte* 43 (1961), 177–87.

⁵ Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation* (Houghton Mifflin, Boston, MA, 1948), pp. 195–252.

⁶ Giuseppe Toffanin, *Storia dell'umanesimo II: l'umanesimo italiano* (Zanichelli, Bologna, 1964); *La religione degli umanisti* (Zanichelli, Bologna, 1950); *L'umanesimo di Dante e il cielo di Giove* (Società Editrice Internazionale, Turin, 1959).

⁷ Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton University Press, Princeton, NJ, revised edn., 1966). Його попередня студія у цікавий спосіб накреслює цей підхід: Hans Baron, *Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance* (Manchester University Press, Manchester, 1938). Баронів підхід нещодавно було переоцінено з особливою увагою до його оцінок Леонардо Бруні і Макиавеллі, див.: Ronald Witt, “The ‘Crisis’ after Forty Years,” *American Historical Review* 101

(1996), 110–18; John M. Najemy, “Baron’s Machiavelli and Renaissance Republicanism,” *American Historical Review* 101 (1996), 119–29.

⁸ Див., напр.: P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and its Sources* (Columbia University Press, New York, 1979). Огляд здобутків американської науки, на які спирається Кристелерів підхід, див.: Edward Muir, “The Italian Renaissance in America,” *American Historical Review* 100 (1995), 1095–1118.

⁹ Giorgio Radetti, “Le origini dell’umanesimo civile fiorentino nel 1400,” *Giornale critico della filosofia italiana*, 3rd series, 12 (1959), 98–122; Giulio Cervani, “Il Rinascimento italiano nella interpretazione di Hans Baron,” *Nuova rivista storica* 39 (1955), 492–503.

¹⁰ Jettold E. Seigel, “‘Civic Humanism’ or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni,” *Past and Present* 34 (1966), 3–48. Подальшу дискусію див. у: Hans Baron, “Leonardi Bruno: ‘Professional Rhetorician’ or ‘Civic Humanist’?” *Past and Present* 36 (1967), 21–37; David Rohey, “P. P. Vergerlothe Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist,” *Past and Present* 58 (1973), 3–37.

¹¹ Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* (Kraus, Munich, 1981). Марсиліо Фічіно можливо найбільш помітний тогочасний християнський платонік, див.: Michael J. B. Allen, “Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity,” *Renaissance Quarterly* 37 (1984), 555–84, і особливо його фундаментальне дослідження *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis* (University of California Press, Berkeley, CA, 1984).

¹² Charles B. Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities* (Variorum Reprints, London, 1984); Eugenio Garin, “Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV,” *Atti e memori dell’Accademia fiorentini di scienze morali “La Colombaria”* 16 (1951), 55–104; G. Toffanin, *Storia letteraria d’Italia: Il Cinquecento* (Vallardi, Milan, 6th edn, 1960), pp. 447–520; P. O. Kristeller, “Renaissance Aristotelianism,” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 6 (1965), 157–74; *La tradizione aristotelica nel Rinascimento* (Antenore, Padua, 1972); *Aristotelis e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi* (Antenore, Padua, 1983). Раніше Ганс Барон звернув увагу на важливу роль Аристотелевої «Етики» у розвитку «громадянського гуманізму»: “Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought,” *Speculum* 13 (1931), 1–37.

¹³ Antonio Poppi, “Il problema della philosophia morale nella scuola padovana dei Rinascimento: Platonismo e Aristotelismo nella definizione dei metodo dell’etlica,” у кн. *Platon et Aristote à la Renaissance* (XVIe Colloque Internationale de Tours, Vrin, Paris, 1976), pp. 105–146.

¹⁴ Michel Reulos, "L'enseignement d'Aristote dans les collèges au XVI^e siècle," у кн. *Platon et Aristote à la Renaissance*, pp. 147–162. Завважте також ремарку на с. 149 цієї статті, що Цицерона слід вивчати як *оратора*.

¹⁵ Hannah Holbom Gray, "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence," у кн. P. O. Kristeller and P. P. Wiener (eds.), *Renaissance Essays* (Harper & Row, New York, 1968), pp. 199–216.

¹⁶ Charles Trinkaus, "A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte," *Studies in the Renaissance* 7 (1960), 90–147.

¹⁷ Wolfenbüttel, Cod. 43 Aug. Fol. ff. 141v–142v, cited in Trinkaus, "Bartolommeo della Fonte," p. 97 n. 26.

¹⁸ Wolfenbüttel, Cod. 43 Aug. Fol., ff. 142v–143r, cited in Trinkaus, "Bartolommeo della Fonte," p. 98 n. 27.

¹⁹ Погляд Просвітництва на Лютера як на інтелектуального визволителя див.: Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* (Quelle & Meyer, Heidelberg, 1955), pp. 14–15.

²⁰ Див., напр.: François Masai, *Plethon et la Platonisme de Mistra* (Société d'édition "les Belles Lettres," Paris, 1956); D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (Warburg Institute University of London, London, 1958); Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Routledge & Kegan Paul, London, 1967). Про походження і вплив герметизму див.: Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1986).

²¹ Див.: D. Harmening, "Faust und die Renaissance-Magie: Zum ältesten Faust-Zeugnis Oohannes Trithemius an Johannes Viridung, 1507," *Archiv für Kulturgeschichte* 55 (1973), 56–79.

²² Це зауважив Heinz Otto Burger, *Renaissance, Reformation, Humanismus* (Verlag Gehlen, Bad Homburg, 1969). У цьому зв'язку важлива переробка Й.-В. Гете легенди про Фауста. Про інтерес Ройхліна до цього темного боку ренесансної спадщини див.: Charles Zika, *Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance* (Thorbecke, Sigmaringen, 1998).

²³ E. Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola: Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des Humanismus* (Steiner Verlag, Wiesbaden, 1960).

²⁴ Franco Gaeta, *Lorenzo Valla: filologia e storia nell'umanesimo* (Napoli Istituto Italiano per gli studi storici, Naples, 1955); Salvatore I. Camporeale, *Lorenzo Valla: umanesimo e teologia* (Istituto Palazzo Strozzi, Florence, 1972).

²⁵ Особливо зауважте, як Ауер показує, що Еразмові етичні упередження відбивають вплив радше Отців Церкви, аніж раціоналізму: Alfons Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen* (Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1954).

Тяглисть між Еразмом і ранішою католицькою традицією показано у кн.: John B. Payne, *Erasmus: His Theology of the Sacraments* (John Knox Press, Richmond, VA, 1970).

²⁶ Про німецький гуманізм див.: Gerhard Ritter, "Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus," *Historische Zeitschrift* 127 (1922–3), 393–453; Heinz Entner, "Der Begriff 'Humanismus' als Problem der deutschen Literaturgeschichtsschreibung," *Klio* 40 (1962), 260–70; Richard Newald, *Probleme und Gestalte des deutschen Humanismus* (Walter de Gruyter, Berlin, 1963); Lewis W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1963); Entner, "Probleme der Forschung zum deutschen Frühhumanismus 1400–1500," *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald* 15 (1966), 587–90. Про країни Бенілюксу див. Jozef Ijsewijn, "The Coming of Humanism to the Low Countries," у кн. H. A. Oberman and Thomas A. Brady (ed.), *Itinerarium Italicum* (Brill, Leiden, 1975), pp. 193–304.

²⁷ Див. прекрасне дослідження: Alfred Noe, *Der Einfluss des italienischen Humanismus auf die deutsche Literatur vor 1600: Ergebnisse jüngerer Forschung und ihre Perspektiven* (Mohr, Tübingen, 1993).

²⁸ Прекрасне дослідження цієї важливої постаті, маловідомої в англомовному світі, див.: Maja Eib, *Der Humanismus und sein Einfluss auf das Eheverständnis im 15. Jahrhundert: Eine philosophisch-moraltheologische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des frühhumanistischen Gedankenguts Albrechts von Eyb* (LIT Verlag, Münster, 2001).

²⁹ P. O. Kristeller, "The European Diffusion of Italian Humanism," у кн. *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts* (Harper, New York, 1965), pp. 69–88, особливо pp. 71–83. Цю статтю можна доповнити іншими роботами. Наприклад, дослідники звертали увагу на роль північноєвропейських друкарень jako каналів поширення італійського гуманізму, див.: Friedrich Luchsinger, *Der Baslerbuchdruck als Vermittler italienischer Geistes* (Helbing & Lichtenhahn, Basle, 1953).

³⁰ Згадаймо знаменитий вислів Цвінглі: «Ego mundi civis esse cupio, communis omnium, vel peregrinis magis. Utinam contingat ascribi civitati coelesti»: *CR* (Zwingli) 7.580.

³¹ Попри схильність ранніх німецьких гуманістів, таких як Ніклас фон Вайль, Гайнрих Штайнгевель і Альбрехт фон Айб писати рідною німецькою, німецький гуманістичний рух швидко прийняв латину. Див.: Eckhard Bernstein, *Die Literatur des deutschen Frühhumanismus* (Metzler, Stuttgart, 1978), 41–98.

³² Див.: J. Huizinga, "Erasmus über Vaterland und Nationen," у кн. *Gedenkschrift zum 400. Todesrtage des Erasmus* (Braus-Riggenbach, Basle, 1936),

pp. 34–49. Стосунок між латиною і рідними мовами ґрунтовно висвітлено у кн.: Bodo Guthmüller (ed.), *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance* (Harrassowitz, Wiesbaden, 1998).

³³ CR (Zwingli) 5.250.8–11. Див.: W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford University Press, Oxford 1986), pp. 7–8. Еразм дистанціювався від подібних речей, див.: CR (Zwingli) 8.37.8–9.

³⁴ H. Glareanus, *Descriptio de situ Helvetiae et vicinis gentibus* (Basle, 1519). Вадіанове твердження, що швейцарську національну свободу слід захищати *armis animisque* різко розходиться з Еразмовим більш космополітичним баченням гуманізму.

³⁵ Bernstein, "From Outsiders to Insiders," p. 47.

³⁶ Див. прекрасне дослідження Christine Tremi, *Humanistische Gemeinschaftsbildung: Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit* (Olms, Hildesheim, 1989), особливо обговорення гуманістських спільнот на с. 44–77. Деякі корисні речі є у збірці статей: Richard C. Trexler, *Persons in Groups: Social Behavior as Identity Formation in Medieval and Renaissance Europe* (Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, NY, 1985).

³⁷ Kenneth Goewens, "Ciceronianism and Collective Identity: Defining the Boundaries of the Roman Academy, 1525," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 23 (1993), 173–95.

³⁸ Деякі приклади див.: Eckhart Bernstein, "Creating Humanist Myths: Two Poems by Ulrich von Hutten," у кн. A. Dalzell, C. Fantazzi, and R. J. Schoeck (eds.), *Actus Conventus Neo-Latini Torontonensis* (Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, NY, 1991), pp. 249–60.

³⁹ Про роль сатири див. ретельне дослідження Reinhard P. Becker, *A War of Fools: The Letters of Obscure Men. A Study of the Satire and the Satirized* (Peter Lang, Bern, 1981). Загальніші речі див. у кн.: Barbara Becker-Cantarino, *Satire in der frühen Neuzeit* (Rodopi, Amsterdam, 1986).

⁴⁰ Див. особливо: Kaspar Elm, "Verfall und Erneuerung des Ordenswesens in Spätmittelalter," у кн. *Untersuchungen zu Kloster und Stift* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980), pp. 188–238.

⁴¹ Про важливість цього кола для розвитку гуманізму і Реформації в Північній Європі див.: Berndt Moeller, "Erwägungen zur Bedeutung Erfurts als Kommunikationszentrum der frühen Reformation," у кн. U. Weiss (ed.), *Erfurt: Geschichte und Gegenwart* (Bohlaus, Weimar, 1995), pp. 275–82.

⁴² Становлення класичних студій добре показано у таких дослідженнях: Giuseppe Billanovich, "Petrarch and the Textual Tradition of Livy," *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 14 (1951), 137–208; Winifried Trillitzsch, "Erasmus und Seneca," *Philologus* 109 (1965), 270–293; Sesto Prete, "Leistun-

gen der Humanisten auf dem Gebiete der lateinischen Philologie," *Philologus* 109 (1965), 259–69; Vittore Branca, "Ermolao Barbaro and Late Quattrocento Venetian Humanism," у кн. J. R. Haie (ed.), *Renaissance Studies* (Humana Press, Totowa, NJ, 1973), 218–43; Antony Grafton, "On the Scholarship of Politian and its Context," *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 40 (1977), 150–88; Charles G. Nauert, "Humanists, Scientist and Pliny: Changing Approaches to a Classical Author," *American Historical Review* 84 (1979), 72–85.

⁴³ Див.: George M. Logan, "Substance and Form in Renaissance Humanism," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977), 1–34.

⁴⁴ Наголос на важливості радше певних обставин, аніж загальних категорій, було добре показано у випадку Леонардо Бруні, Поджо Брачоліні і Гійома Бюде, див. Nancy L. Struever, *The Language of History in the Renaissance* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1970); Donald Kelley, *The Foundations of Modern Historical Scholarship* (Columbia University Press, New York, 1970).

⁴⁵ У джерелах XVI ст. часто розрізняють *doctores* (наприклад, Августин) and *patres* (наприклад, Ориген), див., напр.: CR (Zwingli) 1.366.24—5. Термін «Отці» у моєму дослідженні вжито на означення церковних письменників перших п'яти століть, і греко-, і латиномовних.

⁴⁶ Frank Lestringant, *Mapping the Renaissance World: The Geographical Imagination in the Age of Discovery* (University of California Press, Berkeley, CA, 1994).

⁴⁷ Важливо, що перша велика Вадіанова екзегеза – це коментарі до Дій апостолів, які висвітлювали досвід ранньої церкви: Conradin Bonorand, *Vadian's Weg vom Humanismus zur Reformation und seine Vorträge über die Apostelgeschichte* (Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, Vadian-Studien 7, St Gallen, 1962).

⁴⁸ Див.: Berndt Moeller, "Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation," *ZKG* 70 (1959), 46–61, 54.

⁴⁹ K. E. van Liere, "Humanism and Scholasticism in Sixteenth-Century Academia: Five Student Orations from the University of Salamanca," *Renaissance Quarterly* 53 (2000), 57–107; Lech Szczucki, "Between Scholasticism and Humanism: Philosophy at the University of Cracow in the Sixteenth Century," *Giornale critico della filosofia italiana* 7 (1987), 220–234; James H. Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984). See further Etienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvainistes*; Nauert, "Clash of Humanists and Scholastics."

⁵⁰ Moeller, "Die deutschen Humanisten," pp. 53–54.

⁵¹ *Ibid.*, p. 53.

⁵² Див. ретельне дослідження Pierre Fraenkel, *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon* (Droz, Geneva, 1961).

⁵³ Н. А. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation* (Mohr, Tübingen, 1977), pp. 93–95.

⁵⁴ Berndt Moeller, “Zwingli's Disputationen: Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus,” *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonische Abteilung*, 56 (1970), 275–324, 60 (1974), 213–364.

⁵⁵ Це не був «диспут» у строго академічному сенсі цього слова. Докладне обговорення і аналіз див. у кн.: Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, pp. 237–266.

⁵⁶ Berndt Moeller, “Die Ursprünge der reformierten Kirche,” *Theologische Literaturzeitung* 100 (1975), 642–653.

⁵⁷ Див. класичне дослідження: Emil Egli, “Zur Einführung des Schriftprinzips in der Schweiz,” *Zwingliana* 1 (1903), 332–339.

⁵⁸ Див. дослідження Ernst Ziegler, “Zur Reformation als Reformation des Lebens und der Sitten,” *Rorschacher Neujahrsblatt* (1984), 53–71. Слід також звернутися до старішого дослідження: Н. А. Е. van Gelder, *The Two Reformations in the 16th Century: A Study of the Religious Aspects and Consequences of the Renaissance and Humanism* (Martinus Nijhof, The Hague, 1961).

⁵⁹ Див.: Hans von Greyerz, “Studien der Kulturgeschichte der Stadt Bern am Ende des Mittelalters,” *Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern* 35 (1940), 175–491; Werner Näf, “Schweizerische Humanismus: Zu Glareans ‘Helvetiae Descriptio,’” *Schweizerische Beiträge allgemeinen Geschichte* 5 (1947), 186–198; W. Näf, *Vadian und seine Stadt St Gallen* (2 vols, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gall, 1944–1957), vol. 1, pp. 335–360, vol. 2, pp. 55–121.

⁶⁰ Про вплив патріотизму на молодого Цвінглі див.: Stephens, *Theology of Huldrych Zwingli*, pp. 7–8.

⁶¹ Franz Stuhlhofer, *Humanismus zwischen Hof und Universität: Georg Tannstetter (Collimitius) und sein wissenschaftliches Umfeld im Wien des frühen 16. Jahrhunderts* (Wiener Universitätsverlag, Vienna, 1996). Див. також раніше дослідження: Conradin Bonorand, “Die Bedeutung der Universität Wien für Humanismus I; Reformation, insbesondere in der Ostschweiz,” *Zwingliana* 12 (1964–1968), 162–180; і детальніше недавнє дослідження: Michael H. Shank, “*Unless you Believe, you Shall not Understand*”: *Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988).

⁶² Dennis D. Martin, “The *Via moderna*, Humanism and the Hermeneutics of Late Medieval Monastic Life,” *Journal of the History of Ideas* 51 (1990), 179–197.

⁶³ Gustav Bauch, *Die Rezeption des Humanismus in Wien* (M. & H. Marcus, Breslau, 1903). Цінний аналіз ситуації на зламі століть див.: Elisabeth Brandstätter and Hans Trümper (eds.), *Arbogast Strut* (Vadian-Studien 5, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gallen, 1955), 5–12. Про риторичну традицію у Відні див.: Matthäus Gabathuler (ed.), *Joachim Vadian: Lateinische Reden* (Vadian-Studien 3, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gallen, 1953), pp. 17*–23*.

⁶⁴ У кн.: Bonorand, “Die Bedeutung der Universität Wien für Humanismus,” p. 166, подано такі цифри наборів у різні університети на літній семестр 1515–1516 навчального року: Відень – приблизно 355; Кельн – близько 200; Фрайбург-Брайсгау – 54; Росток – 114; Інгольштадт – близько 210; Ляйпциг – близько 210; Гайдельберг (за цілий 1516 рік) – 140; Вітенберг – 90; Тюбінген – 52; Базель – 32.

⁶⁵ Невелика монографія Erwin Liefert, *Zwingli in Wien* (Wiener Universitätsverlag, Vienna, 1984), підсумовує поточний стан досліджень.

⁶⁶ Див. детальніше: Conradin Bonorand, *Aus Vadians Freundes- und Schülerkreis in Wien* (Vadian-Studien 8, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gallen, 1965), pp. 17–87.

⁶⁷ Див.: “Vadian und die Universität Wien,” *Wiener Geschichtsblätter* 20 (1965), 385–390 (Там ім'я автора хибно пишуть «Harter».) Про інших помітних гуманістів, зокрема Георга Колімітія, чільну фігуру Sodalitas Colimitiana, і Йогана Куспініана, див.: Hans Ankewicz-Kleehoven, *Der Wiener Humanist Johannes Cuspinian, Gelehrter und Diplomat zur Zeit Kaiser Maximilians I* (Bohlaus, Graz, 1959); Bonorand, *Vadians Freundes- und Schülerkreis*, pp. 80–87; Stuhlhofer, *Humanismus zwischen Hof und Universität*. Деякі міркування про надійність наших знань про деякі з таких спільнот див. у важливому дослідженні: Moritz Csaky, “Die Sodalitas litteraria Danubiana: Historische Realität oder poetische Fiktion des Conrad Celtis?” у кн. H. Zeman (ed.), *Die österreichische Literatur: Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert* (Bohlaus, Graz, 1985), pp. 739–785.

⁶⁸ Див.: Kurt Maeder, *Die via media in der schweizerischen Reformation: Studien zum Problem der Kontinuität im Zeitalter der Glaubensspaltung* (Zwingli Verlag, Zurich, 1970), pp. 37–53.

⁶⁹ Eduard Buechler, *Die Anfänge des Buchdrucks in der Schweiz* (Schweizerisches Gutenbergmuseum, Berne, 2nd edn, 1951). Загальнішу інформацію див. у: F. L. Hoffmann. *Bibliography of the History of printing in Switzerland* (Chicago Club of Printing House Craftsmen, Chicago, 1941).

⁷⁰ Maeder, *Die via media in der schweizerischen Reformation*, pp. 47–49. Про вплив Вадіана у Східній Європі див.: Conradin Bonorand, “Joachim Vadians Beziehungen zu Ungarn,” *Zwingliana* 13 (1969), 97–131; “Joachim Vadi-

an und Johannes Dantiscus; Ein Beitrag zu den schweizerisch-polnischen Beziehungen im 16. Jahrhundert," *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 35 (1971), 150–170.

⁷¹ Bonorand, *Vadians Weg vom Humanismus zur Reformation und seine Vorträge über die Apostelgeschichte*, 91–100.

⁷² Див. напр.: CR (Zwingli) 1.10–22, де бик представляє Швейцарію, а коти чужоземні держави, що її експлуатують.

⁷³ Conradin Bonorand, *Vadian und die Ereignisse in Italien im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts* (Vadian-Studien 13, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gallen, 1985), pp. 43–54.

⁷⁴ *Querela Pads* Еразма було опубліковано у Базелі у 1517 році. Про його вплив на Цвінглі див.: Joachim Rogge, *Zwingli und Erasmus: Die Friedensgedanken des jungen Zwingli* (Calwer Verlag, Stuttgart, 1962). Про схвальні відгуки Цвінглі на твір Миконія див.: CR (Zwingli) 7.231.11–13.

⁷⁵ Hans Trümpler, "Glarner Studenten im Zeitalter des Humanismus," *Beiträge zur Geschichte des Landes Glarus: Festgabe des Historischen Vereins des Kantons Glarus* (Historischer Verein des Kantons Glarus, Glarus, 1952), pp. 273–84.

⁷⁶ Трюмплі дає такий розподіл 13 студентів, що їх він описує, по університетах (281): Базель – 1; Фрайбург – 2; Гайбельберг – 6; Кельн – 1; Ляйпциг – 1; Тюбінген – 1; Відень – 1.

⁷⁷ Guido Kisch, "Forschungen zur Geschichte des Humanismus in Basel," *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), 194–221. Конфлікт між *mos gallicus* і *mos italicus* ілюструє напруження в університетах в пзньосередньовічний період, див.: Kisch, *Humanismus und Jurisprudenz: Der Kampf zwischen mos italicus und mos gallicus an der Universität Basel* (Helbing & Lichtenhahn, Basle, 1955); Peter Bietenholz, *Der italienische Humanismus und die Blütezeit des Buchdrucks in Basel* (Helbing & Lichtenhahn, Basle, 1959). Пізніше, звісно, яскраво виражений еразмівець Еколампадій оселився у Базелі: J. J. Herzog, *Das Leben Johannes Oekolampads und die Reformation der Kirche zu Basel* (2 vols, Schweighauser'schen Buchhandlung, Basle, 1843); Ernst Staehelin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads* (Heinsius, Leipzig, 1939). Про Вольфганга Капіто у Базелі див.: James M. Kittelson, *Wolfgang Capito: From Humanist to Reformer* (Brill, Leiden, 1975), pp. 23–51.

⁷⁸ Albert Büchi, "Glareans Schüler in Paris," у кн. *Festschrift für Robert Durrer* (Stans, 1928), pp. 372–421. Про його раніший і пізніший періоди див.: Marc Sieber, "Glarean in Basel, 1514–1517 und 1522–1529," *Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus* 60 (1963), 53–75.

⁷⁹ Див.: Wilhelm H. Neuser, *Die reformatorische Wende bei Zwingli* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1977), pp. 38–74. Автобіографічні висловлювання

про це див. у: Ulrich Gabler, *Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert: Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972* (Theologischer Verlag, Zurich, 1975), pp. 41–44.

⁸⁰ CR (Zwingli) 1.236–7.

⁸¹ Ibid., 1.247.5–23.

⁸² Ibid., 2.132–5.

⁸³ Про аналіз Цвінглі 23 творів Еразма див.: Walther Köhler, *Huldrych Zwinglis Bibliothek* (Kommissionsverlag Beer, Zurich, 1921), pp. 14–16. Цвінглі знав, але особисто не мав, десять інших творів Еразма. Повчальним буде порівняння з бібліотекою Вадіана, див.: Verena Schenkel Frei, *Bibliotheca Vadiana: Die Bibliothek des Humanisten Joachim von Watt nach dem Katalog des Josua Kessler von 1553* (Vadian-Studien 9, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gallen, 1973). Про важливість феномену записів на берегах див.: H. J. Jackson, *Marginalia: Readers' Writing in Books* (Yale University Press, New Haven, CT, 2001).

⁸⁴ Цікаво, що редакція «Novum Instrumentum», яку мав Цвінглі, 1519-го, а не 1516 року: Köhler, *Zwinglis Bibliothek*, n. 106.

⁸⁵ Див. коментарі J. F. Gerhard Goeters, “Zwinglis Werdegang als Erasmi-aner,” у кн. M. Greschat and J. F. C. Goeters (eds.), *Reformation und Humanismus: Robert Stupperich zum 65. Geburtstag* (Luther Verlag, Witten, 1969), pp. 255–271, особливо pp. 268–269.

⁸⁶ Можна завважити його ідкі коментарі про сміливість перекладача Вульгати: CR (Zwingli) 3.682.25–7.

⁸⁷ *Heinrich Bullingers Reformationgeschichte*, J. J. Hottinger and H. H. Vögel (eds.), (2 vols, Beyel, Frauenfeld, 1838–1840), vol. 1, p. 8.

⁸⁸ Напр., Gottfried W. Locher, “Zwingli und Erasmus,” *Zwingliana* 13 (1969), 37–61. Див.: James M. Stayer, “Zwingli before Zürich: Humanist Reformer and Papal Partisan,” *ARG* 72 (1981), 55–68.

⁸⁹ Див.: A. E. McGrath, “Humanist Elements in the Early Reformed Doctrine of Justification,” *ARG* 73 (1982), 5–20; Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2nd edn., 1998), pp. 219–221.

⁹⁰ Про те, коли саме Цвінглі став теологом-реформатором, див.: Neuser, *Die reformatorische Wende bei Zwingli*, pp. 38–74.

⁹¹ CR (Zwingli) 7.245.14–15.

⁹² Це можна вважати ознакою розриву з Еразмом, див.: Arthur Rich, *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis* (Zwingli Verlag, Zurich, 1949), pp. 96–104, 119–123.

⁹³ Це більш-менш спільна риса релігійної думки швейцарських і прирайнських реформаторів цього перехідного періоду, таких як колега

Цвінглі Лео Джуд: Karl-Heinz Wyss, *Leo Jud: Seine Entwicklung zum Reformator 1519–1523* (Peter Lang, Berne/Frankfurt, 1976), pp. 80–83.

⁹⁴ Див.: Richard Stauffer, “Einfluß und Kritik des Humanismus in Zwinglis *Commentati de vera et falsa religione*,” *Zwingliana* 16 (1983), 97–110.

⁹⁵ CR (Zwingli) 8.333.26–9: «Erasmus Roterodamus ubi commentarium nostrum in manum cepit, ut familiaris quidem eius prodit, dixit: O bone Zwingli, quid scribis, quod ipse prius non scripserim!»

⁹⁶ Stauffer, “Einfluß und Kritik des Humanismus,” pp. 99–102. Про тогочасні тертя між французьким королем і сорбонськими богословами див.: James K. Farge, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 1500–1543* (Brill, Leiden, 1985).

⁹⁷ Поп.: Cicero, *De natura deorum*, ii, 28.

⁹⁸ CR (Zwingli) 3.641.

⁹⁹ Ibid., 3.705.7–10.

¹⁰⁰ Некритична оцінка «Commentarius» дуже знижує цінність дослідження Dorothy Clark, “Erasmus and Zwingli’s *On the True and False Religion*” у кн. E. J. Furcha and H. Wayne Pipkin (eds.), *Prophet, Pastor, Protestant: The Work of Huldrych Zwingli after Five Hundred Years* (Pickwick Publications, Allison Park, PA, 1984), pp. 23–42. Як припускає Штаубер, Еразмові ремарки, переказані Цвінглі, стають зрозуміліші, якщо припустити, що Еразм прочитав твір не далі присвяти з її їдкими згадками про схоластичну теологію, і не завважив критики власної позиції далі у тексті.

¹⁰¹ Stauffer, “Einfluß und Kritik des Humanismus,” pp. 105–108; Stephens, *Theology of Huldrych Zwingli*, pp. 148–149.

¹⁰² У цьому моменті цікавий можливий вплив майже фатальної хвороби Цвінглі у 1519 р., під час якої автобіографічний текст показує дедалі більше усвідомлення божественного передсуду: Rich, *Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis*, pp. 104–119.

¹⁰³ CR (Zwingli) 6 iii.92.19–114.9. Схожі твердження у «Commentarius» (хоча без постійних звертань до Сенеки) див.: CR (Zwingli) 3.647.7–16. Слід сказати, що XVI ст. стало свідком відродження чималого інтересу до стоїцизму (а звідси до Сенеки і Цицерона), див.: Leontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle* (Slatkine, Geneva, 1975).

¹⁰⁴ Stauffer, “Einfluß und Kritik des Humanismus,” pp. 108–109.

¹⁰⁵ Найкраще дослідження – Martin Greschat, *Martin Bucer: Ein Reformator und seine Zeit* (C. H. Beck, Munich, 1990). Дуже цінні два раніших його дослідження: M. Greschat, “Die Anfänge der reformatorisch Theologie Martin Bucers,” у кн. M. Greschat and J. F. G. Goeters (eds.), *Reformation und Humanismus: Robert Stupperich zum 65. Geburtstag* (Luther Verlag, Witten, 1969), pp. 124–140; “Der Ansatz der Theologie Martin Bucers,” *Theologische Litera-*

turzeitung 103 (1978), 81–96. Дoci важливе старіше дослідження: Henri Strohl, “Théologie et humanisme à Strasbourg au moment de la création de la Haute-Ecole,” *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 17 (1937), 435–456.

¹⁰⁶ Martin Greschat, “Martin Bucers Bücherverzeichnis,” *Archiv für Kulturgeschichte* 57 (1975), 162–185.

¹⁰⁷ R. Raubenheimer, “Martin Bucer und seine humanistischen Speyerer Freunde,” *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* 32 (1965), 1–52.

¹⁰⁸ Текст цього листа від 1 травня 1518 року можна знайти у WA 9.160–9, див.: Greschat, “Ansatz der Theologie Martin Bucers,” p. 94, n. 53.

¹⁰⁹ Це вперше показав Karl Koch, *Studium Pietatis: Martin Bucer als Ethiker* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1962), 10–15.

¹¹⁰ Див. проникливі коментарі у кн.: Robert Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen* (Heinsius, Leipzig, 1936), p. 23.

¹¹¹ Johannes Müller, *Martin Bucers Hermeneutik* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gütersloh, 1965), pp. 142–150. Цей момент буде розвинуто у розділі 5.

¹¹² Кох вважає цю максиму ключем до Буцерової теології: *Studium Pietatis*, p. 8.

¹¹³ F. Krüger, *Bucer und Erasmus: Eine Untersuchung zum Einfluß des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers* (Steiner, Wiesbaden, 1975); McGrath, “Humanist Elements in the Early Reformed Doctrine of Justification,” pp. 10–14; McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 221–222.

¹¹⁴ Дискусія про це в науковій літературі безрезультатна, закінчується нічим і вказує на 1533 рік. Поза цим навряд чи щось можна додати, позаяк потрібні документальні свідчення. Див.: P. Sprenger, *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1960); Jean Cadier, “Le conversion de Calvin,” *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* 116 (1970), 142–151; Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1985), pp. 219–226.

¹¹⁵ Цей твір найкраще досліджено в новому виданні: F. L. Battles and A. M. Hugo, *Calvin's Commentary on Seneca's “de Clementia”* (Brill, Leiden, 1969).

¹¹⁶ Див.: Quirinius Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism* (Archon Books, Hamden, 2nd edn., 1968).

¹¹⁷ Див. класичну студію: Ford Lewis Battles, “God was Accommodating Himself to Human Capacity,” *Interpretation* 31 (1977), 19–38. Інші корисні дослідження можна знайти у кн.: David F. Wright, “Accommodation and Barbarity in John Calvin's Old Testament Commentaries,” у кн. A. G. Auld (ed.), *Understanding Poets and Prophets* (JSOT Press, Sheffield, 1993), pp. 413–427.

¹¹⁸ Див., напр.: Stephen D. Benin, *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought* (State University of New York Press, Albany, NY, 1993).

¹¹⁹ Див. аналіз у кн.: Manfred Hoffmann, *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus* (University of Toronto Press, Toronto, 1994), pp. 106–112. Його старіше дослідження не втрачає важливості: Manfred Hoffmann, *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam* (Mohr, Tübingen, 1972).

¹²⁰ Див., напр.: *Opera Omnia*, vol. 7, 17C; 825D; 894E.

¹²¹ Alexandre Ganoczy, *Le jeune Calvin: Genèse et évolution de sa vocation réformatrice* (Steiner Verlag, Wiesbaden, 1966), pp. 271–300.

¹²² Міркування про історичні сенси цього терміна див. у кн.: Leslie Levin, *Metaphors of Conversion in Seventeenth-Century Spanish Drama* (Tamesis, Rochester, NY, 1999); Arthur D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Clarendon Press, Oxford, 1972); Michael Wolfe, *The Conversion of Henri IV: Politics, Power and Religious Belief in Early Modern France* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993).

¹²³ Richard Stauffer, *Problèmes et méthodes d'histoire des religions* (Presses Universitaires de France, Paris, 1968), pp. 262–264. Але, звісно, далеко неясно як Лєфєврєв гуманістичний стиль стосується початку Реформації; see Richard Stauffer, “Lefèvre d’Etaples, artisan ou spectateur de la Reforme?” *Bulletin de La société de l’histoire du protestantisme français* 113 (1967), 405–423; Henry Heller, “The Evangelicalism of Lefèvre d’Etaples: 1525,” *Studies in the Renaissance* 19 (1972), 42–77.

¹²⁴ François Wendel, *Calvin et l’humanisme* (Presses Universitaires de France, Paris, 1976). Залишається цінним старіше дослідження, де йдеться про стосунок Кальвіна до раннього французького гуманізму: Josef Bohatec, *Budé und Calvin: Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus* (Bohlaus, Graz, 1950). До цього слід додати важливе дослідження: Michael L. Monheit, “Guillaume Budé, Andrea Alciato, Pierre de l’Estoile: Renaissance Interpreters of Roman Law,” *Journal of the History of Ideas* 68 (1997), 21–40.

¹²⁵ Див.: Jean Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin* (Presses Universitaires de France, Paris, 1959); Charles Partee, *Calvin and Classical Philosophy* (Brill, Leiden, 1977). Припущенню, що на Кальвіна вплинув стоїцизм (радіше, ніж він просто використовував його з власними цілями), бракує підстав: Zanta, *Renaissance du stoïcisme*, 47–73; Jean Cadier, “Le pretendu stoïcisme de Calvin,” *Etudes théologiques et religieuses* 41 (1966), 217–226.

¹²⁶ Тут слід зауважити, що деякі тогочасні гуманісти, бачили таку саму дихотомію. Корисно дослідити у цьому зв'язку «De transitu hellenismi ad christianismum» (1535) Гійома Бюде, що належить до того самого часу, що й Кальвинове «навернення».

¹²⁷ Egli Grislis, "Calvin's Use of Cicero in the Institutes 1:1-5 – A Case Study in Theological Method," *ARG* 62 (1971), 5-37.

¹²⁸ *De natura deorum*, I.xvi.43. Див. інші згадки, зібрані у: Grislis, "Calvin's Use of Cicero," pp. 5-6. Дискусію див. у кн.: Knut Kleve, *Gnosis Theon: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie* (Universitets-forlaget, Oslo, 1963).

¹²⁹ *Institutio* I.iii.1. Див. також: Grislis, "Calvin's Use of Cicero," pp. 6-9.

¹³⁰ *De natura deorum*, I.xvii.45.

¹³¹ Grislis, "Calvin's Use of Cicero," pp. 13-14.

¹³² Див.: Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Columbia University Press, New York, 1952), pp. 50-147. Критику цієї позиції див. у кн.: T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God* (Oliver & Boyd, Edinburgh, 1969).

¹³³ Dowey, *The Knowledge of God*, pp. 148-242.

¹³⁴ McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 223-226. Про подібність між Кальвіном і Бернаром Клервоським у цьому моменті див.: Dennis E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1994).

¹³⁵ Див.: Rodolphe Peter, "Rhétorique et prédication selon Calvin," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975), 249-272. Це дослідження затіняє подекуди легковажну розвідку Quirinius Breen, "John Calvin and the Rhetorical Tradition," *Church History* 26 (1957), 3-21.

¹³⁶ Порівняйте статтю Peter, "Rhétorique et prédication" з дослідженням Benoit Girardin, *Rhétorique et théologique: Calvin, le commentaire de l'épître aux Romains* (Éditions Beauchesne, Paris, 1979).

¹³⁷ *WATr*, 1.624: «Doctrina et vita sunt distinguenda. Vita est mala apud nos sicut apud papistas; non igitur de vita dimicamus et damnamus eos». *WATr*; 4.4338: «Sed doctrina non reformata frustra fit reformatio morum».

¹³⁸ Див. аналіз важливості *die Sprache* в Лютеровій теології: Bengt Hägglund, "Martin Luther über die Sprache," *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984), 1-14.

¹³⁹ Див. лист до Еколампадія від 20 червня 1523 р., *WABr*, 3.98.18-25:

Ipse fecit, ad quod ordinatus fuit: linguas introduxit et a sacrilegis studiis avocavit. Forte et ipse cum Mose in campestribus Moab morietur, nam ad meliora studia (quod in pietatem pertinet) non provehit. Vellemque mirum in modum abstinere ipsum a tractandis scripturis sanctis et paraphrasibus suis, quod non sit

par istis officiis et lectores frustra occupat et moratur in scripturis discendis. Satis fecit, quod malum ostendit, bonum ostendere (ut video) et in terram promissionis ducere non potest.

¹⁴⁰ Про Кристофа Шерля див.: Wilhelm Graf, *Doktor Christoph Scheurl von Nürnberg* (Gerstenberg, Hildesheim, 1972). Загальніші речі див. у кн.: Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Blackwell, Oxford, 1985), pp. 27–32. У статті Гельмара Юнганса є цінні думки: Helmar Junghans, "Der Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518," *Luther-Jahrbuch* 37 (1970), 37–101, що їх автор розвиває у більшому дослідженні *Der junge Luther und die Humanisten* (Mohr, Göttingen, 1985), де є особливо цінна інформація про стосунок Лютера до ерфуртського гуманізму, пов'язуваного з Ніколаусом Маршалком. Загальніші речі див. у кн.: Maria Grossmann, *Humanism in Wittenberg 1485–1517* (de Graaf, Nieuwkoop, 1975).

¹⁴¹ *WABr*, 1.65.18.

¹⁴² *Ibid.*, 1.65.24–66.1.

¹⁴³ Ми маємо власне свідчення Карлштадта про такий диспут: Ernst Kähler, *Karlstadt und Augustin: Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift "De Spiritu et Litera"* (Martin Niemeyer, Halle, 1952), 4.13–22:

Exurrexit dei ope quidam de nostris Venerandus Pater Martinus Luther et arcium acutissimus et theologiae doctor acerrimus atque eorundem fratrum per Saxoniam Vikarius, qui meraciores sanctae scripturae litteras perdidicit et earum succum ultra fidem epotavit asserebatque scholasticos doctores et a Christi non solum documentis sed et intelligentia tam Augustini (cuius documenta frequentius citat) tam aliorum similium esse alienissimos. Verumtamen ego de mea intelligentia atque scholasticorum dexteritate confidebam intra me sicut phariseus ille, qui et mussitare et clamore in disputationibus (more sollicito), quod deficiente ventate non valui, affirmare cepi.

¹⁴⁴ Kähler, *Karlstadt und Augustin*, 4.22–8 «...Sed mihi ita inclamanti prisceque moriae meae laudes profundenti pius Pater respondebat pie: ego te, ait, arbitrium diligenter monumenta ecclesiasticorum rimantem seligo constituoque.»

¹⁴⁵ Про корені такої практики див.: Marcia Colish, "The Sentence Collection and the Education of Professional Theologians in the Twelfth Century," у кн. Nancy van Deusen (ed.), *The Intellectual Climate of the Early University* (Medieval Institute Publications Western Michigan University, Kalamazoo, MI, 1997), pp. 1–26. Про обізнаність Карлштадта зі схоластичною теологією див. кн.: *Scriptorum insignium qui in celeberrimis praesertim Lipsiensi, Wittenbergensi, Francoforti ad Oderam academiis afundatione ipsarum usque ad annum Christum 1515 floruerunt centuria*, J. F. L. T. Merzdorf (ed.), (Leip-

zig, 1839), pp. 82–83, в якій анонімний гуманіст-перипатетик згадує про вивчення Карлштадтом коментарів (і, до речі, не згадує Лютера).

¹⁴⁶ Kähler, *Karlstadt und Augustin*, 5.4–7. Келерове припущення (p. 54 n. 1), що Карлштадт придбав «паризьке видання 1515 р.» спирається на непорозуміння, про яке йдеться у розділі 6. Ці тези були опубліковані 26 квітня. Текст див. у кн.: Kähler, *Karlstadt und Augustin*, 11*–36*. Прихильні Лютерові коментарі див. у: *WABr*, 1.94.15–25.

¹⁴⁷ Завважте його схвальні згадки про noster Erasmus, напр.,: Kähler, *Karlstadt und Augustin*, 100.31–101.1, і особливо його *Epistola adversus inep-tam et ridiculam inventionem J. Eckii* (Leipzig, 1519).

¹⁴⁸ *WABr*, 1.99.8–13.

¹⁴⁹ Kähler, *Karlstadt und Augustin*, 9.29–10.5.

¹⁵⁰ Власні Лютерові висловлювання про ці зміни див.: *WABr*, 1.153.3–154.1.

¹⁵¹ Про стосунок Меланхтона до тюбінгенського гуманізму в 1512–1518 роки див.: Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, pp. 17–27, 72–81. 10 грудня 1518 р. Спалатин повідомляє, що Меланхтонову лекцію про грецьку мову відвідали близько 400 студентів, дві третини всіх студентів: *WABr*, 1.197 n. 10.

¹⁵² Лютер вважав, що цілий теологічний факультет і сам університет віддані цій програмі: *WABr*, 1.170.22–5.

¹⁵³ Довідкову інформацію і обговорення див. у кн.: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 15–19.

¹⁵⁴ Див. обговорення у кн.: Heiko A. Oberman, “Headwaters of the Reformation: *Initia Lutheri — Initia Reformationis*,” у кн. H. A. Oberman (ed.), *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Brill, Leiden, 1974), pp. 40–88.

¹⁵⁵ Див. лист від 13 лютого 1514 р. до Георга Спалатина: Johann Friedrich Heckel, *Manipulus primus epistolarum singularium* (Typis Hallerianis, Halle, 1695), pp. 17–20. Про цю суперечку див.: Hans Peterse, *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin: ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert* (Zabern, Mainz, 1995); Guido Kisch, *Zasius und Reuchlin: eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert* (Thorbecke, Konstanz, 1961).

¹⁵⁶ Див. ретельне дослідження: Berndt Moeller, “Luther und die Städte,” у кн. *Aus der Lutherforschung: Drei Vorträge* (Westdeutscher Verlag, Opladen, 1983), pp. 9–26, особливо pp. 16–24.

¹⁵⁷ F. Leitschuh, *Albrecht Dürers Tagebuch der Reise in die Niederlande* (Leonhard Simion, Berlin, 1908), p. 84.

¹⁵⁸ Moeller, “Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation.”

¹⁵⁹ Важливість повного входження до таких культурних і академічних груп яко засобу впливати на публічні дебати підкреслили нещодавно у таких книгах, як Erika Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995); Charles G. Nauert, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1995).

¹⁶⁰ Тертя між етичним і педагогічним оптимізмом, помітним в гуманістичних освітніх творах, таких як Еразмов «*Declamatio de pueris insiliuendis*» (Jean-Claude Margolin (ed.), (Droz, Geneva, 1966)) і більш песимістичною антропологією лютеранства, схоже, не справили великого впливу на практичні справи освіти, див. детальніше: Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978).

¹⁶¹ Див.: Wilhelm Maurer, "Melanchthons Loci Communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift; Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit," *Luther-Jahrbuch* 27 (1960), 1–50.

¹⁶² Paul Joachimsen, "Loci Communes: Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation," *Luther-Jahrbuch* 8 (1926), 27–97; Cesare Vasoli, "Loci Communes and the Rhetorical and Dialectical Traditions," у кн. J. C. McLelland (ed.), *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform* (Wilfred Laurier University Press, Waterloo, ON, 1980), pp. 17–28. Аргументацію, що Механхтон підпорядковував і філософію і теологію риторичі див. у статті: Quirinius Breen, "The Subordination of Philosophy to Rhetoric in Melanchthon: A Study of his Reply to G. Pico della Mirandola," *ARG* 43 (1952), 13–28.

¹⁶³ Про теологічні структури цього твору див. корисне дослідження: Robert Kolb, "The Ordering of the *Loci Communes Theologici*: The Structuring of the Melanchthonian Dogmatic Tradition," *Concordia Journal* 23 (1997), 317–337.

Розділ третій

¹ Про деякі з цих питань див. прекрасне дослідження: Michael Basse, "Theologiegeschichte und Kontroverstheologie: Die Bedeutung der Scholastik für die protestantische Kirchengeschichtsschreibung," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 107 (1996), 50–71. Слід зауважити, що в час Тридентського собору римокатолицькі кола стали дивитися на схоластику з дедалі більшими підозрами. Про важливу тогочасну оборону схоластики, що виказує виниклу до неї ворожість, див.: Juan Belda Plans, "Domingo de Soto y la defensa de la teología escolástico en Trento," *Scripta Theologica* 27 (1995), 423–458.

² Див.: Johannes Schilling, "*Determinatio secunda almae facultatis theologiae Parisiensis super Apologiam Philippi Melanthonis pro Luthero scriptam*," у кн. *Lutheriana: Zum 500. Geburtstag Martin Luthers* (Archiv zur Weimarer Ausgabe 5, Bohlau, Cologne/Vienna, 1984), 351–375; див. особливо 372.27–31. Події на паризькому богословському факультеті в 1500–1543 роках мають значення для нашого дослідження, але обговорити їх безпосередньо тут неможливо, див.: J. K. Farge, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 1500–1543* (Brill, Leiden, 1985).

³ Загальний огляд літератури див: William J. Courtenay, "Nominalism and Late Medieval Thought: A Bibliographical Essay," *Theological Studies* 33 (1972), 716–734; "Nominalism and Late Medieval Religion," у кн. Charles Trinkaus with Heiko A. Oberman (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Brill, Leiden, 1974), pp. 26–59; "Late Medieval Nominalism Revisited: 1972–1982," *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), 159–164; Joseph Koterski, "Philosophy and Religion: From the Thirteenth Century to the Twentieth Century," у кн. B. Davies (ed.), *Philosophy of Religion* (Cassell, London, 1998), pp. 12–21.

⁴ Старий погляд, давно відтоді відкинутий, див. у кн.: Johann Heinrich Loewe, *Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter: Sein Ursprung und sein Verlauf* (Kosmack & Neugebauer, Prague, 1876).

⁵ Див., науп.: Neil W. Gilbert, "Ockham, Wyclif and the 'Via Moderna'," у кн. A. Zimmerman (ed.), *Antiqui et Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittbewusstsein im späten Mittelalter* (Walter de Gruyter, Berlin, 1974), pp. 85–125; Zénon Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris: nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles* (Lubrina, Bergamo, 1988); Dennis D. Martin, "The *Via moderna*, Humanism and the Hermeneutics of Late Medieval Monastic Life," *Journal of the History of Ideas* 51 (1990), 179–197.

⁶ Погляд на «номіналізм» XIV ст. див. у: Konstantin Michalski, "Les courant philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle," *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres* (Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Cracow, 1921), pp. 59–88. Такий самий погляд можна знайти у свіжішій праці: David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Longman, London, 1970).

⁷ Paul Vignaux, article on "Nominalisme," у кн. *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, Letouzey et Ane, 1927–1954), vol. II/1, cols. 717–784. Вінньо далі розвиває цей підхід у пізнішій монографії *Nominalisme au XIVe siècle* (Institut d'études médiévales, Montreal, 1948).

⁸ Jean Jolivet, "Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIVe siècle," у кн. E. M. Buytaert (ed.), *Peter Abelard: Proceedings of the International Conference* (Leuven University Press, Louvain, 1968), pp. 1–10.

1974), pp. 163–178; Martin Tweedale, *Abailard on Universals* (Rodopi, Amsterdam, 1976).

⁹ Див. особливо важливий опис: Stephen F. Brown, “A Modern Prologue to Ockham’s Natural Philosophy,” у кн. *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (Walter de Gruyter, Berlin, 1981), pp. 107–129. Міркування про точогадне значення «номіналізму» див. у кн.: Jürgen Goldstein, *Nominalismus und Moderne: Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Bluntenberg und Wilhelm von Ockham* (Alber, Freiburg im Breisgau, 1998).

¹⁰ P. Boehner, “The Realistic Conceptualism of William Ockham,” у кн. E. M. Buytaert (ed.), *Collected Articles on Ockham* (Franciscan Institute, New York, 1958), pp. 156–174.

¹¹ E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham* (Russell & Russell, New York, 1965), pp. 37–38.

¹² Cyrille Michon, *Nominalisme: la théorie de la signification d’Occam* (Vrin, Paris, 1994). Див. також важливе дослідження: Elizabeth Karger, “Ockham’s Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition,” у кн. P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1999), pp. 204–226.

¹³ Див. плідне дослідження Erich Hochstetter, “Nominalismus?” *FcS* 9 (1949), 370–403.

¹⁴ Courtenay, “Nominalism and Late Medieval Religion,” p. 52.

¹⁵ Див. цінну розвідку: Katherine H. Tsuchi, “The Problem of the *species in medio* at Oxford in the Generation after Ockham,” *Medieval Studies* 44 (1982), 394–443.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 404–432. До коментарів Кетрин Тушо слід додати пізніше дослідження: Fritz Hoffmann, “Der Wandel in der scholastischen Argumentation von 13. zum 14. Jahrhundert, aufgezeigt an zwei Beispielen: Robert Holcot und William (Johannes?) Crathorn (1330–1332 in Oxford),” у кн. A. Speer (ed.), *Die Bibliotheca Amploniana: Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus* (De Gruyter, Berlin, 1995), pp. 301–322.

¹⁷ Tsuchi, “Problem of the *species in medio*” p. 443.

¹⁸ Див. важливе дослідження: Heinrich Schepers, “Holcot contra dicta Crathorn,” *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), 320–354; 79 (1972), 106–136.

¹⁹ Gedeon Gál, “Adam of Wodeham’s Question on the ‘complexe significabile’ as the Immediate Object of Scientific Knowledge,” *FcS* 37 (1977), 66–102. У цій статті розв’язане тривалий час дискутоване питання про джерела теорії Григорія Риминійського про *complexe significabile*. Про Вудгема див.: William J. Courtenay, *Adam Wodeham: An Introduction to His Life and Writings* (Brill, Leiden, 1978).

²⁰ Mario Del Fra, “La teoria dei ‘significato totale’ delle propositioni nel

pensiero di Gregorio da Rimini,” *Rivista critica di storia della filosofia* 11 (1956), 287–311. В загальношому плані див.: F. Hoffmann, “Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holcot, Crathorn und Gregor von Rimini,” у кн. *Der Begriff der Repräsentatio im Mittelalter* (Walter de Gruyter, Berlin, 1971), pp. 296–313.

²¹ Volker Wendland, “Die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini in der Diskussion,” у кн. H. A. Oberman (ed.), *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation* (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981), pp. 241–300; Courtenay, “Late Medieval Nominalism Revisited,” p. 163.

²² Це погляд Шеперса (Scheper, “Holcot contra dicta Crathorn”), який вважав Голкота консервативним оборонцем Окама супроти поглядів Креторна.

²³ Важливість постаті Єроніма Пардо, учасника останнього великого розквіту «номіналізму» в Паризькому університеті в останнє десятиліття XV ст., оцінили лише нещодавно, див.: Paloma Pérez-Ilzarbe, *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo († 1502) y las teorías medievales de la proposición* (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1999).

²⁴ Див: Adolar Zurnkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1941); Mario Del Fra, “Linguaggio e conoscenza assertiva nel pensiero di Roberto Holcot,” *Rivista critica di storia della filosofia* 11 (1956), 15–40; E. A. Moody, “A Quodlibetal Question of Robert Holcot O. P. on the Problem of Knowledge and of Belief,” *Speculum* 39 (1964), 53–74; Willigis Eckermann, *Wort und Wirklichkeit: Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und seine Weiterwirkung in der Augustinerschule* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1978).

²⁵ K. Smith, “Ockham’s Influence on Gregory of Rimini’s Natural Philosophy,” у кн. V. Syros, A. Kouris, and H. Kalokairinou (eds.), *Dialexeis: Akademaiko etos 1996–1997* (Homilos Philosophias Panepistemiou Kyprou, Nicosia, 1999), pp. 107–142. Аналіз Григорієвого «Коментаря до сентенцій» див.: Pascale Bermon, “La *Lectura* sur les deux premiers livres des Sentences de Grégoire de Rimini O. E. S. A. (1300–1358),” у кн. G. R. Evans (ed.), *Medieval Commentaries on Peter Lombard’s Sentences* (2 vols, Brill, Leiden, 2001), vol. 1, pp. 267–285.

²⁶ Manuel Santos-Noya, *Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini* (Peter Lang, Frankfurt am Main, 1990). Загальніший аналіз див. у кн.: Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2nd edn, 1986), pp. 166–179.

²⁷ Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1963), pp. 196–206.

²⁸ WATr 5.6419; передруковано у кн.: Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation* (Mohr, Tübingen, 1977), p. 425. Детальний аналіз Лютерової епістемології у пізньосередньовічному контексті див.: Graham White, *Luther as Nominalist: A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background* (Luther Agricola Society, Helsinki, 1994).

²⁹ Див. його біографію у кн.: Joachim Camerarius, *De vita Philippi Melancthonis*, ed. G. T. Strobel (Sumptibus Ioannes Iacobi Gebaueri, Halle, 1777), pp. 22–23.

³⁰ Ruprecht Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut: Zur Entstehung des Realitätsbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft (Occam, Buridan und Petrus Hispanicus, Nikolaus von Autrecourt und Gregor von Rimini)* (Walter de Gruyter, Berlin, 1970). Про соціальне походження цих мислителів див.: William J. Courtenay, *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century: A Social Portrait* (Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

³¹ Gerhard Ritter, *Studien zur Spätscholastik I. Marsilius von Inghen und die okkamtische Schule in Deutschland* (Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1921); *Studien zur Spätscholastik II: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts* (Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1922); Maarten van Rhijn, "Wessel Gansfort te Heidelberg en de strijd tussen de 'via antiqua' en de 'via moderna'," у кн. *Studien over Wessel Gansfort en zijn tijd* (Kemink en Zoon, Utrecht, 1933), pp. 23–37.

³² Про радикальні розходження між цими особами в питаннях виправдання і упризначення див. класичне дослідження Paul Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini* (Vrin, Paris, 1934). В певних моментах ця праця потребує поправок, див., напр., James L. Halverson, *Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought* (Brill, Leiden, 1998); Christopher Schabel, *Theology at Paris 1316–1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents* (Ashgate, Aldershot, 2000).

³³ Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, p. 35.

³⁴ Див. про це такі дослідження: L. M. de Rijk, *Jean Buridan (c. 1292–c. 1360): Eerbiedig ondermijner van het aristotelisch substantie-denken* (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1994); P. Souffrin and Alain Segonds, *Nicolas Oresme: Tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle* (Editions Les Belles Lettres, Paris, 1988); M. J. F. M. Hoenen and Paul J. J. M. Bakker, *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters: Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit* (Brill, Leiden, 2000); M. J. F. M. Hoenen, *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in*

Late Medieval Thought (Brill, Leiden, 1993). Стосунок Жана Жерсона до *via moderna* був темою великої дискусії, див.: Jan Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter: Ein Überblick* (Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1972), pp. 77–126.

³⁵ Наприклад, в Парижі. Див.: R. G. Villoslada, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507–1522)* (Universitas Gregoriana, Rome, 1938), p. 76.

³⁶ Наприклад, в Тюбінгені. Див.: Rudolph von Roth (ed.), *Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1416 bis 1550* (Scientia Verlag, Aalen, 1973), p. 264.

³⁷ Ritter, *Studien zur Spätscholastik I*, p. 46.

³⁸ Walther Friedensburg, *Urkundenbuch der Universität Wittenberg I (1502–1611)* (Selbstverlag der Historischen Kommission, Magdeburg, 1926), pp. 53, 56.

³⁹ Ockham, *In II Sent.*, qq. 14–15 O.

⁴⁰ M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich, 1931).

⁴¹ Подальше обговорення цих важливих тем див. у кн.: Francis Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz* (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1984); Gijsbert van den Brink, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence* (Kok, Kampen, 1993).

⁴² Вступні зауваги див.: McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 119–128. Наступне твердження Окама найпромовистіше, *Quodl.* 6 q. 1; *Opera Theologica* 9.585.114–586.24:

Dico quod quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate. Sed est intelligenda quod «posse aliquid» quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo; et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata.

⁴³ Історичний аналіз див.: McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 100–109, 145–154.

⁴⁴ Ibid., pp. 149–150. Детальну дискусію про це питання див.: Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle*, pp. 43–95.

⁴⁵ McGrath, *Iustitia Dei*, 150–151; див.: Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle*, pp. 97–140, особливо pp. 99–118.

⁴⁶ See William J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought: Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice* (Variorum, London, 1984).

⁴⁷ Werner Dettloff, *Die Lehre von der Acceptatio Divina bei Johannes Duns Scotus* (Dietrich Coelde Verlag, Werl, 1954); *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther* (Achendorff, Münster, 1963).

⁴⁸ Найкращим дослідженням цього питання залишається Berndt Hamm, *Promissio, pactum, ordinatio: Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (Mohr, Tübingen, 1977).

⁴⁹ Див. корисні зауваження у кн.: Markus Wriedt, *Gnade und Erwählung: Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther* (von Zabern, Mainz, 1991). Цікаво в цьому моменті порівняти Лютера з Карлом Бартом: Bertold Klappert, *Promissio und Bund: Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976).

⁵⁰ Holcot, *Lectiones super libros sapientiae*, lect. 145B

Necessitas coactionis nullo modo cadit in deo, necessitas vero infallibilitatis cadit in deo ex promisso suo et pacto sive lege statuta, et haec non est necessitas absoluta sed necessitas consequentiae ... Concedendo quod ex misericordia et gratia sua pro tanto, quia talem legem misericordiam statuit et observat, sed statuta lege necessario dat gratiam necessitate consequentiae.

Зауважте наголос на поняттях promissio та pactum.

⁵¹ Biel, *In II Sent.* dist. xxvii q. unica a. 2 conc. 1 G "Nam licet deus nullius debitor esse possit ex natura rei, potest tamen se facere debitorem nostrum ex sua libera voluntate nobis promittendo pro talibus actibus tantum praemium". Див. також: Heiko A. Oberman, "Wir sint pettier. Hoc est veruni. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und Reformation," *ZKG* 78 (1967), 232–252; Martin Greschat, "Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters," *ZKG* 81 (1970), 44–63; William J. Courtenay, "Covenant and Causality in Pierre d'Ailly," *Speculum* 46 (1971), 94–119; Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio*, pp. 355–390.

⁵² Див.: James S. Preus, *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1969). Загальніше див.: Rolf Rendtorff, *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation* (T&T Clark, Edinburgh, 1998).

⁵³ Див., напр., коментарі Бугенхагена: «...insipienter errent, qui gratiam dei, de qua loquuntur scripturae per quant solam salvamur, describunt esse habitum in hominem sive qualitatem, cum sit favor potius in deo bene volente nobis ut illi»; процитовано у: Hans H. Holfelder, *Solus Christus: Die Ausbildung von Bogenhagens Rechtfertigungslehre in der Paulusauslegung (1524/25) und ihre Bedeutung* (Mohr, Tübingen, 1981), p. 24. Про розвиток у Середні віки ідеї благодаті див.: McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 100–109; Zoltan Alszegehy, *Nova creatura: La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo* (Uni-

versitas Gregoriana, Rome, 1956); Johann Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* (Herder, Freiburg, 1951).

⁵⁴ Див.: Alister E. McGrath, "Some Observations concerning the Soteriology of the *Schola Moderna*," *RThAM* 52 (1985), 182–193.

⁵⁵ Biel, *In II Sent.* dist. xxvii q. unica a. 3 dub. 4 O.

⁵⁶ Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, pp. 108–111.

⁵⁷ McGrath, "Some Observations," p. 184; "*Homo Assumptus?* A Study in the Christology of the *Via moderna*, with Particular Reference to William of Ockham," *ETHL* 60 (1985), 283–297, особливо pp. 285–287. Про Августина і Скота як основу Окамової думки див.: Richard A. Cross, *The Metaphysics of Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus* (Oxford University Press, Oxford, 2002).

⁵⁸ Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, pp. 112–119.

⁵⁹ J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Ohio University Press, Athens, OH, 1980), xi–xxvi; 1–25; у цій книжці є деякі корисні зауваження, хоча їй шкодить хибне розуміння пізньосередньовічної думки (напр., с. 23–25). Заперечення (тут і деінде) гаданого «напівпелагіанства» *via moderna* див. А. Е. McGrath, "The Anti-Pelagian Structure of 'Nominalist' Doctrines of Justification," *ETHL* 57 (1981), 107–119.

⁶⁰ McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 114–116.

⁶¹ Строго кажучи, радше *iustitia secundum praesuppositionem divinae ordinationis*, ніж *iustitia secundum absolutam aequiitatem*. Див.: *Summa Theologiae*, IaIIae q. 114 a. 1 ad 3um; McGrath, *Iustitia Dei*, vol. 1, 114.

⁶² Scotus, *Opus Oxoniense* III dist. xix q. 1 n. 7.

⁶³ Vignaux, *Justification et prédestination*, pp. 127–140.

⁶⁴ Erwin Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockhams* (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1956), pp. 64–67.

⁶⁵ Biel, *Canonis Missae expositio*, 23E:

Nihil fieri dignum est nisi be tua benignitate et misericordia voluntate dignum iudiacre volueris, neque enim quia bonum aut iustum est aliquid, ipsum Deus vult, sed quia Deus vult, ideo bonum est et iustum. Voluntas nanque divina non ex nostra bonitate, sed ex divina voluntate bonitas nostra pendet, nec aliquid bonum nisi quia a Deo sic acceptum.

⁶⁶ McGrath, "Some Observations," pp. 191–192.

⁶⁷ A. V. Müller, *Luthers theologische Quellen: Seine Verteidigung gegen Denifle und Gisar* (Topelmann, Giessen, 1912).

⁶⁸ Див.: Karl Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters III: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters* (Bohlau, Vienna, 1883); Carl Stange, "Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens," *Neue*

kirchliche Zeitschrift 11 (1900), 574–585; Stange, “Luther über Gregor von Rimini,” *Neue kirchliche Zeitschrift* 13 (1902), 721–727.

⁶⁹ Eduard Stakemeier, *Der Kampf um Augustin: Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum* (Bonifacius Druckerei, Paderborn, 1937).

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 21–22.

⁷¹ Див. рецензію Губера Єдина: Hubert Jedin’s review of Stakemeier, *Der Kampf um Augustin*, у кн. *Theologische Revue* 37 (1938), 425–430.

⁷² McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 253–255.

⁷³ David C. Steinmetz, *Luther and Staupitz: An Essay on the Intellectual Origins of the Protestant Reformation* (Duke University Press, Durham, NC, 1980), 13–15. Він розрізняє п’ять сенсів, я яких середньовічні історики вживали термін «августинський», і звертає увагу на плутанину, яку це створювало.

⁷⁴ Під «Августином» ми, звісно, маємо на увазі «св. Августина», а не «Августина Римського», Агостіно Фавароні, відомого богослова-августинця XV ст., див.: Salesius Friemel, *Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni von Rom, O. E. S. A. (1443)* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1950).

⁷⁵ Damasus Trapp, “Augustinian Theology of the Fourteenth Century: Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore,” *Augustiniana* 6 (1956), 147–265.

⁷⁶ Adolar Zumkeller, “Die Augustinerschule des Mittelalters: Vetreter und philosophisch-theologische Lehre,” *Analecta Augustiniana* 27 (1964), 167–262. Про Егідія Римського див.: J. Beumer, “Augustinismus und Thomismus in der theologischen Prinzipienlehre des Aegidius Romanus,” *Scholastik* 32 (1957), 542–560. Боймер переконливо доводить, що Егідій радше послідовник Августина з принагідними томістськими ухилами, аніж томіст з особливим інтересом до Августина: Silvia Donati, “La dottrina di Egidio Romano sulla materia dei corpi celesti. Discussioni sulla natura dei corpi celesti alla fine del tredicesimo secolo,” *Medioevo* 12 (1986), 229–280. Див. загальніше: Giorgio Pini, “La dottrina della creazione e la ricezione delle opere di Tommaso d’Aquino nelle Quaestiones de esse et essentia (qq. 1–7) di Egidio Romano,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3 (1992), 271–304.

⁷⁷ A. E. McGrath, “‘Augustinianism’? A Critical Assessment of the So-called ‘Medieval Augustinian Tradition’ on Justification,” *Augustiniana* 31 (1981), 247–267; *Iustitia Dei*, pp. 172–179.

⁷⁸ Дехто з пізніших теологів, як наприклад Йоганн фон Ретц, дотримувалися старого погляду, зберігаючи вірність вченню Томи Страсбурського.

⁷⁹ Martin Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini* (Kohlhammer, Stuttgart, 1934); Vignaux, *Justification et prédestination*, pp.

141—75; Adolar Zumkeller, *Dionysius de Montina: Ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1948); “Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst,” *Augustiniana* 4 (1954), 109–156, 5 (1955), 5–51.

⁸⁰ McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 145–154, 172, 179.

⁸¹ Heiko A. Oberman, “Tuus sum, salvum me fac: Augustinreveil zwischen Renaissance und Reformation,” у кн. C. P. Mayer and W. Eckermann (eds.), *Scientia Augustiniana: Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1975), pp. 349–394.

⁸² Heiko A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth Century Augustinian* (Kemink & Zoon, Utrecht, 1957); Gordon Leff, *Bradwardine and the Pelagians: A Study of His “De Causa Dei” and its Opponents* (Cambridge University Press, Cambridge, 1957), pp. 23–124. Новіше дослідження полі Томаса Бекінгема у цій суперечці, див.: Jean-François Genest, *Prédetermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle: Buckingham contre Bradwardine* (Vrin, Paris, 1992).

⁸³ *De causa Dei* (London, 1618), i, 35; 311C.

⁸⁴ McGrath, “Augustinianism?” pp. 254–255.

⁸⁵ Thus J. F. Laun, “Thomas von Bradwardine, der Schüler Augustins und Lehrer Wiclifs,” *ZKG* 47 (1928), 333–356.

⁸⁶ *WA* 7.146.5–11 (1520). Пор. з ранішим твердженням (1518), “*Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo*” (*WA* 1.359.32), яке може, але не конче з необхідністю, відображати погляд Вікліфа.

⁸⁷ Schüler, *Gregor von Rimini*, p. 31; Oberman, *Werden und Wertung*, p. 89.

⁸⁸ *In II Sent.* dist. xxix q. 1 a. 1. Им'я «Bradwardine» можна знайти на берегах двох рукописів: Paris Bib. Nat. lat 15891 та Mazarine 914. Незрозуміло, чи термін *modernus* тут означає просто «нешодавній», чи має якісь глибші значення.

⁸⁹ Див.: Manfred Schulze, “‘Via Gregorii’ in Forschung und Quellen,” у кн. H. A. Oberman (ed.), *Gregor von Rimini: Wirk und Wirkung bis zur Reformation* (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981), pp. 1–126, особливо pp. 13–22, 25–75.

⁹⁰ Трап застерігає нас, що розглядаючи теологів августинського ордену, слід «обережно говорити про настанови, а не про школи» (Trapp, “Augustinian Theology,” p. 150). Відтоді факти, що дозволяють говорити про «школу», було підкріплено, див.: Schulze, “Via Gregorii,” pp. 25–63.

⁹¹ Schulze, “Via Gregorii,” pp. 64–75.

⁹² Villoslada, *Universidad de Paris*, p. 118.

⁹³ Walter Köhler, *Huldrych Zwingli Bibliothek* (Kommissionsverlag Beer,

Zurich, 1921), pp. 10–11, nn. 74, 290. Поп.: J. F. Gerhard Goeters, “Zwinglii Werdegang als Erasmusianer,” у кн. M. Greschat and J. F. G. Goeters (eds.), *Reformation und Humanismus: Robert Stupperich zum 65. Geburtstag* (Luther Verlag, Witten, 1969), pp. 255–271, особливо pp. 256–261.

⁹⁴ CR (Zwingli) 7.3. Перші роки існування Базельського університету, 1460–1464, були позначені конфронтацією між *via moderna* та *via antiqua*, див.: Astrik L. Gabriel, “‘Via Antiqua’ and ‘Via Moderna’ and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century,” у кн. A. Zimmermann (ed.), *Antiqui und Moderni: Traditionsbewußtsein und Fortschrittbewußtsein im späten Mittelalter* (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1974), pp. 439–483, 474; Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, pp. 39–40.

⁹⁵ Daniel Bolliger, “Infiniti Contemplatici: Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwingli.” Unpublished PhD Thesis, University of Zurich, 2000, pp. 239–331.

⁹⁶ G. Berthoud, *Antoine Marcourt, réformateur et pamphlétaire du “Livres de Marchans” aux placards de 1534* (Droz, Geneva, 1973), pp. 157–222. Текст цих знаменитих листків див. на с. 287–289.

⁹⁷ Як наголошує одна з його ранніх біографій, це була раптова втеча: CR (Calvin) 21.56.

⁹⁸ Останні дані див. у: Richard Stauffer, “Calvin,” у кн. Menna Prestwich (ed.), *International Calvinism 1541–1715* (Clarendon Press, Oxford, 1985), pp. 15–38; див. с. 16. Див. також авторитетне дослідження François Wendel, *Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought* (Collins, London, 1974), pp. 17–18.

⁹⁹ Про його біографію див.: D. Ménager, “Théodore de Bèze biographe de Calvin,” *BHR* 45 (1983), 231–255.

¹⁰⁰ CR (Calvin) 21.36.89, 21.54.

¹⁰¹ Ibid., 21.121 “... in Gymnasio Marchiano Mathurinum Corderium.”

¹⁰² Ibid., 13.525.

¹⁰³ Див.: Charles Emile Delormeau, *Un maître de Calvin: Mathurin Cordier, l'un des créateurs de l'enseignement secondaire moderne* (Messeillier, Neuchâtel, 1976), pp. 24–29.

¹⁰⁴ Завважте коментарі у кн.: J. Quicherot, *Histoire de Sainte Barbe* (3 vols, Hachette, Paris, 1860–1864), vol. I, p. 206.

¹⁰⁵ Список також колегів можна знайти у Кордьє: Cordier's *Colloquia* (February 6, 1564); передруковано: Delormeau, *Un maître de Calvin*, pp. 122–126.

¹⁰⁶ Emile Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps* (7 vols, Bridel, Lausanne, 1899–1917), vol. I, p. 46.

¹⁰⁷ Jacques Desmay, "Remarques sur la vie de Jean Calvin, tirées des registres de Noyon, 'ville de sa naissance'," у кн. L. Cimber (Lafait) and F. Danjou (eds.), *Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusqu'à Louis XVIII* (15 vols, Beauvais, Paris, 1834–1837), vol. 5, pp. 387–398.

¹⁰⁸ Див.: Charles Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen âge* (Dezobry Magdeleine, Paris/Besançon, 1850), p. 94; G. Dupont-Ferrier, "La faculté des arts dans l'université de Paris et son influence civilisatrice," у кн. L. Halphen (ed.), *Aspects de l'université de Paris* (Michel, Paris, 1949), pp. 63–80, див. с. 70–71.

¹⁰⁹ Див., напр.: Desmay, "Remarques," p. 388; Beza, *CR* (Calvin) 21.121; Alexandre Ganoczy, *Le jeune Calvin: gènesе et évolution de sa vocation réformatrice* (Stemer Verlag, Wiesbaden, 1966), p. 34.

¹¹⁰ *CR* (Calvin) 31.22. Пор. з твердженням Беца: «son coeur tendoit entièrement à la Théologie»: *CR* (Calvin) 21.29.

¹¹¹ Ganoczy, *Le jeune Calvin*, pp. 39, 186.

¹¹² Див., напр.: W. F. Dankbaar, *Calvin: Sein Weg und Werk* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1959), p. 26.

¹¹³ Колодон відсилає нас до двох нецікавих іспанців у виданні *CR* (Calvin) 21.54; натомість Без явно пов'язує Кальвінові діалектичні здібності з учителем-іспанцем, див.: *CR* (Calvin) 21.121: «Translatu deinde in Gymnasium ab Acuto Monte cognominatum Hispanum habuit doctorem non indoctum: a quo ex cultu ipsius ingenio, quod ei iam tumerat acerrimum, ita profecit... ad dialectices et aliarum quas vocant artium studium promoveretur».

¹¹⁴ Pierre Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres* (7 vols, Picard, Paris, 1900–1910), vol. 2, p. 66.

¹¹⁵ Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*, pp. 8–12. Mores тут слід розуміти як *mos gallicus* або *mos italiens* – тобто, радше як наукові конвенції, аніж персональні етичні настанови.

¹¹⁶ C. E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis* (6 vols, Franciscus Noel, Paris, 1665–1675), vol. 4, pp. 273–274.

¹¹⁷ Про вплив цих подій див.: Alan E. Bernstein, *Pierre d'Ailly and the Blanchard Affair: University and Chancellor of Paris at the Beginning of the Great Schism* (Brill, Leiden, 1978). Загальніші речі див.: L. Salembier, *Le Cardinal Pierre d'Ailly* (Georges Frère, Tourcoing, 1932). Про його епістемологію див.: B. Meiler, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly* (Herder, Freiburg, 1954).

¹¹⁸ Villoslada, *Universidad de Paris*, pp. 87, 106–126.

¹¹⁹ Див.: Erasmus, *Opera Omnia*, vol. 6, 962D, де Еразм ілюструє термін «vaniloquium» (1 Timothy 1.13) і згадує про деякі питання, що турбували *théologastres via moderna*.

¹²⁰ *Opera Omnia*, vol. 6, 927B: “An possit ex facta facere infectum: ac per hoc ex meretrice facere virginem”.

¹²¹ Див. цінне дослідження William J. Courtenay, “John of Mirecourt and Gregory of Rimini on whether God can undo the past,” *RThAM* 39 (1972), 244–256, 40 (1973), 147–174. Дотичне питання про те, як складається майбутнє, див.: Léon Baudry, *La querelle des futurs, contingents, Louvain 1465–1475* (Vrin, Paris, 1950); Gordon Leff, *William of Ockham* (Manchester University Press, Manchester, 1977), pp. 447–454.

¹²² *Opera Omnia*, vol. 6, 927C: «An quaelibet persona divina possit quamlibet naturam assumere, quomodo Verbum humanam assumpsit... An haec propositio, Deus est scarabeus, aut cucurbita, tam possibilis sit, quam haec, Deus est homo.» Схожі дрібні сентименти висловлені в листі 1499 р. Джованні Колету, ще був свіжий Еразмів паризький досвід: *Opus Epistolarum*, P. S. and H. M. Allen (eds.), (Oxford University Press, Oxford, 1906–1947), vol. 1, no. 108, pp. 246–249, особливо рядки 41–44.

¹²³ *Institutio* II.xii.5: «Eosque erupit quorundam vesania dum praepostere acuti videri appetunt, ut quaererent an naturam asini assumeri potuerit Dei filius.» У такій формі це питання порушили Вільям Окам та інші: *In III Sent.* q. i G.

¹²⁴ Див. обговорення цього моменту: McGrath, “*Homo Assumptus?*”. Глибший аналіз деяких з цих питань див. у: Richard A. Cross, *The Metaphysics of Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus* (Oxford University Press, Oxford, 2002).

¹²⁵ Major, *In III Sent.* dist. ii q. 2 (Paris, 1528), fol. vi^{ra}.

¹²⁶ Karl Reuter, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1963), pp. 20–21. Пізніше Ройтер захистив і розвинув цю тезу: *Vom Scholaren his zum jungen Reformator: Studien zum Werdegang Johannes Calvins* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1981). Поп.: Alister E. McGrath, “John Calvin and Late Medieval Thought: A Study in Late Medieval Influences upon Calvin’s Theological Development,” *ARG* 77 (1986), 58–78.

¹²⁷ Reuter, *Grundverständnis der Theologie Calvins*, p. 21.

¹²⁸ Див., напр., натяки на таку гіпотезу у кн.: Luchsius Smits, *Saint Augustin dans l’oeuvre de Jean Calvin I: étude de critique littéraire* (Van Gorcum, Assen, 1956), p. 14; Dankbaar, *Calvin: sein Weg und sein Werk*, p. 5.

¹²⁹ Reuter, *Grundverständnis der Theologie Calvins*, pp. 32–34, 154.

¹³⁰ Приклади див. у: Kilian McDonnell, *John Calvin, the Church and the Eucharist* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1967), pp. 7–22.

¹³¹ Thomas F. Torrance, “La philosophie et la théologie de Jean Mair ou Major (1469–1550),” *Archives de philosophie* 32 (1969), 531–547, 33 (1970), 261–294; “Intuitive and Abstractive Knowledge from Duns Scotus to John Calvin,” у

кн. *De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta tertii Congressus Scotistici Internationalis* (Cura Commissionis Scotisticae, Rome, 1972), pp. 291–305.

¹³² Ganoczy, *Le jeune Calvin*, pp. 189–192.

¹³³ Ganoczy, *Le jeune Calvin*, pp. 179–185. Детальний аналіз того, як Кальвін покликався на Петра Ломбардія і Граціана у виданнях 1536, 1539, 1543 і 1559 років, див.: Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, p. 210. Із 40 згадок про Петра Ломбардія і Граціана лише одна стосується теології благодаті. Особливо прикметна практично повна відсутність згадок про таїнства у виданні 1539 р. поруч з новим інтересом до теології благодаті: із 10 посилань на цих двох теологів, тепер вісім стосуються теології благодаті. Деякі важливі міркування про це висловлено у кн.: A. N. S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (T&T Clark, Edinburgh, 1999), pp. 22–25.

¹³⁴ Reuter, *Vom Scholaren bis zum jungen Reformator*, pp. 6–12.

¹³⁵ Louis Goumaz, *Le doctrine de la salut d'après Les commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament* (Cherix, Noyon, 1917), p. 92.

¹³⁶ Villoslada, *Universidad de Paris*, p. 76.

¹³⁷ Ibid., 118.

¹³⁸ Див., напр.: Ganoczy, *Le jeune Calvin*, pp. 196–200; Reuter, *Vom Scholaren bis zum jungen Reformator*, pp. 6–7.

¹³⁹ H. A. Oberman, "Initia Calvini: The Matrix of Calvin's Reformation," у кн. W. H. Neuser (ed.), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor* (Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994), pp. 117–127.

¹⁴⁰ Тепер вважають, що видання «Disputatio contra scholasticam theologiam» 1517 р. спрямоване радше проти Габрієля Біля, аніж «схоластичної теології» загалом, див.: Leif Grane, *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517* (Gyldendal, Copenhagen, 1962).

¹⁴¹ Про Катехізис див.: H. Robinson-Hammerstein, *The Transmission of Ideas in the Lutheran Reformation* (Irish Academic Press, Blackrock, Ireland, 1989); T. F. Torrance, *The School of Faith: The Catechisms of the Reformed Church* (Clarke, London, 1959).

¹⁴² Див. важливий нарис: Jacques Courvoisier, *De la Réforme au Protestantisme: essai d'ecclésiologie réformée* (Beauchesne, Paris, 1977), pp. 65–100.

¹⁴³ Див. детальніше про цей метод: Fraenkel, *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon*.

¹⁴⁴ Ganoczy, *Le jeune Calvin*, p. 179. Див. також M. Reulos, "Le Décret de Gratian chez les humanistes, les Gallicans et les réformés français du XVI^e siècle," *Studia Gratiana* 2 (1954), 692–696. Цікаве зауваження, важливе в цьому моменті, це небажання багатьох авторів XVI ст. першим ділом визначати

сучасні джерела, див.: G. Mattingly, "International Diplomacy and International Law," у кн. R. B. Wernham (ed.), *New Cambridge Modern History III: The Counter Reformation and the Price Revolution 1558–1610* (Cambridge University Press, Cambridge, 1968), pp. 168–169.

¹⁴⁵ Reuter, *Grundverständnis der Theologie Calvins*, p. 21.

¹⁴⁶ Див.: McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 109–119, 163–178.

¹⁴⁷ Scotus, *Opus Oxoniense* III dist. xix q. 1 n. 7. Див. також вище у цьому розділі.

¹⁴⁸ *Responsio ad aliquot Lailii Socini Senensis quaestiones: CR* (Calvin) 10a. 160–5. У виданні «Institution» 1554 року міститься лише побіжний аналіз цього питання (vii, 18: CR 1.523–4).

¹⁴⁹ Ці відповіді вміщені у видання «Institution» 1559 року у таких місцях: II.xvii.I–5; III.ii.II–12.

¹⁵⁰ *Institutio* II.xvii.1.

¹⁵¹ Alexander Gordon, "The Sozzini and their School," *Theological Review* 16 (1879), 293–322.

¹⁵² Reuter, *Grundverständnis der Theologie Calvins*, p. 21.

¹⁵³ Major, *In I Sent.*, praefatio (Paris, 1530).

¹⁵⁴ Як вказав ван Равенсваай, студентам мистецтв не дозволяли відвідувати лекцій з теології: J. Marius Lange van Ravenswaay, *Augustinus totus noster: Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990). Цю книжку варто прочитати уважно.

¹⁵⁵ Примірник (не обов'язково Кальвінів особистий) цієї книжки потрапив до бібліотеки Женевської академії у 1572 р., див.: Alexandre Ganoczy, *La bibliothèque de l'Academie de Calvin* (Droz, Geneva, 1969), pp. 102–105.

¹⁵⁶ Хронологія спірна, див.: Philip McNair, *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy* (Oxford University Press, Oxford, 1967), pp. 78–82. Міркування про теологічну еволюцію Вермілі див.: Frank A. James, *Peter Martyr Vermigli and Predestination: The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer* (Oxford University Press, Oxford, 1998), pp. 91–105.

¹⁵⁷ McNair, *Peter Martyr*; pp. 100–106, особливо р. 106 n. 3. Про дотичне питання стосунку італійських реформаторів до гуманізму див.: John Tedeschi, "The Cultural Contributions of Italian Protestant Reformers in the Late Renaissance," *Italica* 64 (1987), 19–61.

¹⁵⁸ McNair, *Peter Martyr*, p. 94.

¹⁵⁹ Цит. за: McNair, *Peter Martyr*, p. 106.

¹⁶⁰ Про цей текст див.: Bermon, "La *Lectura* sur les deux premiers livres des Sentences de Grégoire de Rimini O. E. S. A. (1300–1358)."

¹⁶¹ Дивю: John Patrick Donnelly, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace* (Brill, Leiden, 1976), pp. 125–129.

¹⁶² Деякі корисні міркування див. у: James, *Peter Martyr Vermigli and Predestination*, pp. 106–150.

¹⁶³ Про Занчі у цьому плані див.: Emanuele Fiume, “*Decretum Dei, solatium ineffabile: il contributo di Girolamo Zanchi (1516–1590) alla dottrina della doppia predestinazione e della perseveranza dei credenti*,” *Bollettino della Societa di Studi Valdesi* 114 (1997), 67–78. Нещодавно було висловлено припущення, що Занчі у своїй доктрині про Бога по суті томіст: Willem van’t Spijker, “Thomism in Zanchi’s Doctrine of God,” у кн. Willem J. van Asselt and Eef Dekker (eds.), *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Baker, Grand Rapids, MI, 2001), pp. 121–139. Мені здається, що ця ідея породжена нерозрізненням відповідних ідей Томи Аквінського і Григорія Риминійського.

¹⁶⁴ Цей момент наголошено у: Heiko A. Oberman, “Headwaters of the Reformation.”

¹⁶⁵ Див.: Stange, “Über Luthers Beziehung zur Theologie seines Ordens,” p. 578, де він говорить, що ствердження Джерома Дюнгерсгайма «Egydius Rhomanus ordinis heremitarum s. Augustini, quern et Luther professus est» означає, що Лютер виказував згоду з ученням Егідія Римського.

¹⁶⁶ Див.: Heinrich Hermelink, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477–1534* (Paul Siebeck, Tübingen, 1906), p. 95 n. 1, де він вказує, що Дюнгерсгайм просто зауважував, що Егідій Римський і Лютер належали до одного монастирського ордену (іншими словами, радше ordo, аніж Egydius Rhomanus передує quern).

¹⁶⁷ Oberman, “Headwaters of the Reformation,” p. 82.

¹⁶⁸ Hermelink, *Die theologische Fakultät*, pp. 95–96. Поп.: Gabriel, “‘Via antiqua’ and ‘via moderna’,” p. 443. Про Відень див.: Michael H. Shank, “*Unless you believe, you shall not understand*”; *Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988). Про Кельн див. вичерпне дослідження Götz-Rüdiger Tewes, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät his zur Mitte des 16. Jahrhunderts* (Bohlaus, Cologne, 1993), де розрізнено і ці дві *viae*, і три групи в межах цих *viae*.

¹⁶⁹ Wolfgang Urban, “Die ‘via moderna’ an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation,” у кн. H. A. Oberman (ed.), *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation* (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981), pp. 311–330.

¹⁷⁰ E. Hüdebrand, “Bartholomäus Arnoldi von Usingen: Ein Lehrer Luthers an der Universität Erfurt,” *Nassauische Annalen* 94 (1983), 327–334.

¹⁷¹ Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, pp. 178–181.

¹⁷² Біографічні матеріали див.: Nicolaus Paulus, *Der Augustiner Bartholomäus von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner* (Herder, Freiburg, 1893); Nikolaus Härung, *Die Theologie des Erfurter Augustiner-Eremiten Bartholomäus*

von Usingen (Schmitt, Limburg, 1939); Gustav Plitt, *Jodocus Trutfetter von Eissenach der Lehrer Luthers in seinem Wirken geschildert* (Erlangen, 1876).

¹⁷³ Urban, "'Via moderna' an der Universität Erfurt," pp. 315–319.

¹⁷⁴ Josef Pilvousek, "Jodocus Trutfetter (1460–1519) und der Erfurter Nominalismus," у кн. D. von der Pforden (ed.), *Große Denker Erfurts und der Erfurter Universität* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002), pp. 96–117.

¹⁷⁵ Див. ретельне дослідження: Leif Grane, "Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation," *Studia Theologica* 22 (1968), 29–49.

¹⁷⁶ Про Шерля див.: Wilhelm Graf, *Doktor Christoph Scheurl von Nürnberg* (Gerstenberg, Hildesheim, 1972). Про його реформаторські погляди, які проявилися кількома роками пізніше в Нюрнбергу, див.: Gunter Zimmermann, "Das Nürnberger Religionsgespräch von 1525," *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 71 (1984), 129–148.

¹⁷⁷ Наприклад, лекції Карлштадта і Амсдорфа: Friedensburg, *Urkundenbuch der Universität Wittenberg*, p. 15.

¹⁷⁸ Andreas Meinhardi, *Dialogus illustratus ac augustissime urbis Albiorenae vulgo Wittenberg dicte* (Leipzig, 1508), chapter 15 «'Reinhard: Cuius opinio verior, Divi Thome an subtilissime domini Scoti? Meinhard: Uterque fundatas habe rationes.» Цим посиланням я завдячую д-ру Мартину Трою (Гале).

¹⁷⁹ F. W. Kampschulte, *Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnis zu dem Humanismus und der Reformation I: Der Humanismus* (Lintz, Trier, 1858), pp. 43–45.

¹⁸⁰ *Statuta cap. 3, 5; Friedensburg, Urkundenbuch der Universität Wittenberg*, pp. 53, 56.

¹⁸¹ Oberman, "Headwaters of the Reformation." Див. примітку 191 далі.

¹⁸² Див., напр.: Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation* (Mohr, Tübingen, 1928), p. 9, n. 4; Franz Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V* (Aschendorff, Münster, 1925), p. 233.

¹⁸³ Ritter, *Studien zur Spätscholastik I*, p. 46.

¹⁸⁴ Ibid., pp. 11 n. 4, 38, n. 3.

¹⁸⁵ Schulze, "Via Gregorii" in *Forschung und Quellen*, pp. 84–100.

¹⁸⁶ Villoslada, *Universidad de Paris*, p. 76. Див. також: *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*.

¹⁸⁷ Villoslada, *Universidad de Paris*, p. 118.

¹⁸⁸ Найраніший рукопис можна знайти у: Theodor Muther, *Die Wittenberger Universität- und Fakultätsstatuten von Jahre MDVIII* (Buchhandlung des Weisenhauses, Halle, 1867), pp. 41, 45. Хоча слід віддати перевагу виданню Фрайденсбурга, важко оминати важливість в цьому моменті рукописної традиції.

¹⁸⁹ *Christoph Scheurl's Briefbuch: Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihre Zeit*, F. von Soden and J. K. F. Knaake (eds.), (2 vols, Gropius'sche Buchhandlung, Potsdam, 1867–1872), vol. I, no. 80. pp. 123–125. Слід зауважити, що термін *modernus* не вживали у значенні «недавній автор» (для цього брали термін *recentior*), це був технічний термін для «постреалістської» чи «нереалістської» філософської школи.

¹⁹⁰ Ґрунтовне дослідження Лютерового філософського номіналізму див.: Graham White, *Luther as Nominalist: A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background* (Luther Agricola Society, Helsinki, 1994). Ці міркування підсилюють наш висновок, що, по-перше, Лютер був «номіналістом» в одному важливому сенсі цього терміна, а, по-друге, що це не позначилося на його сотеріології – питанні, з якого ймовірно почалася лютеранська Реформація.

¹⁹¹ Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, p. 434; там міститься згадка про *via Gregorii*, яка не потрапила до покажчика, але вона визнає тотожність *via Gregorii* та *via moderna*.

¹⁹² Adolar Zutnkeller, *Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1994). Про інші дослідження Штаупіца див.: Rudolf K. Markwald and Franz Posset, *125 years of Staupitz Research (since 1867): An Annotated Bibliography of Studies on Johannes von Staupitz (c. 1468–1524)* (Center for Reformation Research, Saint Louis, MO, 1995).

¹⁹³ Ґрунтовне дослідження див.: Steinmetz, *Luther and Staupitz*, pp. 3–34.

¹⁹⁴ Це обговорюється у кн.: Wriedt, *Gnade und Erwählung: Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther*.

¹⁹⁵ Напр., *WATr* 1.173 "Ex Erasmo nihil habeo. Ich hab al mein ding von Doctor Staupitz."

¹⁹⁶ Steinmetz, *Luther and Staupitz*, p. 141.

¹⁹⁷ Див.: Rudolf K. Markwald, *A Mystic's Passion: The Spirituality of Johannes von Staupitz in his 1520 Lenten Sermons* (Peter Lang, New York, 1990).

¹⁹⁸ Ernst Wolf, *Staupitz und Luther: Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang* (Heinsius Verlag, Leipzig, 1927), pp. 23–25; David C. Steinmetz, *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting* (Brill, Leiden, 1968), pp. 22–28; *Luther and Staupitz*, pp. 27–31.

¹⁹⁹ Див. коментарі Губерта Єдина про дуже небезсумнівну спробу Штакермаєра пов'язати Серипандо з такими богословами: *Theologische Revue* 37 (1938), 425–430.

²⁰⁰ McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 145–154.

²⁰¹ Див.: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 84–85. Зберіає цінність старе дослідження: Paul Vignaux, *Luther Commentateur des Sentences (Livre I, Distinction XVII)* (Vrin, Paris, 1935).

²⁰² *WA* 9.44.1–4. Поп.: 9.42.35–43.6.

²⁰³ McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 65–67, 126–128.

²⁰⁴ Про корені і становлення цієї аксіоми див.: McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 83–91.

²⁰⁵ McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 85–92.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 88, ґрунтовано на *WA* 4.261.32–9.

²⁰⁷ *WA* 4.262.4–7: «Him recte dicunt doctores, quod homini j»adenti quod in se est deus infallibiliter dat gratiam et licet non de condigno sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tarnen bene de congnio proprer promissionem istam dei et pactum misericordia.»

²⁰⁸ *WA* 3.289.1–5.

²⁰⁹ Як зауважив і документально підтвердив Освальд Баєр: Oswald Bayer, *Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971), pp. 129–132.

²¹⁰ Див. розлогий критичний розгляд цього центрального питання у Лютеровому вченні: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 95–147.

²¹¹ *WA* 54.185.12–186.21; латинський оригінал і паралельний англійський текст див.: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 95–98.

²¹² McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 100–119; *Iustitia Dei*, pp. 190–196.

²¹³ Цей момент слід мати на увазі, стверджуючи, що прорив стався під час опису Псалма 70 (71), що очевидно не так: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 119–128.

²¹⁴ Найважливіший з них: *WA* 56.502.32–503.5. Поп. 56.382.26–7.

²¹⁵ Про ці дві постаті див.: T. Salguiero, *La doctrine de Saint Augustin sur la grâce d'après la traité a Simplicien* (Faculdade de Letras de Coimbra, Porto, 1925); Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin* (Aubier, Paris, 1944); Gustaf Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1956), 41–48; McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 24–25, 80–82, 85–86, 104–108.

²¹⁶ Див, напр.: *WA* 3.169.28–34, 3.535.20–2, 3.549.26–32. Див. також: A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin* (2 vols, Gerd Mohn, Gütersloh, 1934–1935), vol. I, pp. 157–162.

²¹⁷ Див.: C. Boyer, “Luther et le ‘De spiritu et litera’ de Saint Augustin,” *Doctor Communis* 21 (1968), 167–187; Leif Grane, *Modus loquendis theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)* (Brill, Leiden, 1975), pp. 65–66.

²¹⁸ Див.: E. Kahler, *Karlstadt und Augustin: Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift "De spiritu et litera"* (Martin Niemeyer, Halle, 1952); Ronald J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt: The Development of His Thought 1511–1525* (Brill, Leiden, 1974), pp. 17–44. Дивно, але Сайдер не зауважує міру тягlosti між Августинoм і Карлштадтоm в питанні виправдання, див.: McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 207–210.

²¹⁹ See McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 190–219.

²²⁰ Дослідження цього складного процесу див.: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 95–161.

²²¹ Так Амсдорф був скотистом, а Карлштадт початково неотомістом (перш ніж стати скотистом), див.: R. Kolb, *Nikolaus von Amsdorf: Popular Polemics in the Preservation of Luther's Legacy* (de Graaf, Nieuwkoop, 1978), p. 28; Kähler, *Karlstadt und Augustin*, 3.19–21 «quia sectam Capreolinam et Scotisticam manifesta interpretatione successive profitebar.» Про Капреолія і неотомістів, на яких покликається тут Карлштадт див.: Martin Grabmann, "Johannes Capreolus O. P., der 'Princeps Thomistarum,' und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule," у кн. L. Ott, *Mittelalterliches Geistesleben III* (Hueber, Munich, 1956), pp. 370–410.

²²² A. E. McGrath, "Humanist Elements in the Reformed Doctrine of Justification," *ARG* 73 (1982), 5–20.

Розділ четвертий

¹ John F. D'Amico, *Theory and Practice in Renaissance Textual Criticism: Beatus Rhenanus Between Conjecture and History* (University of California Press, Berkeley, CA, 1988). Загальніший розгляд див. у: W. Speed Hill (ed.), *New Ways of Looking at Old Texts: Papers of the Renaissance English Text Society* (Renaissance English Text Society, Binghamton, NY, 1993).

² Це мало наслідки для корпусу біблійних писань, які разом становлять Старий Заповіт. Новий наголос на важливості вивчення таких документів їхніми ориганіальними мовами – старосєврейською та арамейською – тягнув за собою перегляд загальноvизнаного канону Письма. Отже, філологічний критерій мав теологічні наслідки у вигляді появи «Апокрифів» або «второканонічних книг» Старого Заповіту. З приводу цих питань див.: J. Alberto Soggin and R. J. Coggins, *Introduction to the Old Testament from its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon* (SCM Press, London, 3rd edn, 1989); Stephen B. Chapman, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation* (Mohr Siebeck, Tübingen, 2000).

³ *Summa Theologiae* Ia q. 1 a. 1 «Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas doctrinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per rev-

elationem haben.» Cf. J.-F. Bonnefoy, "La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin," *ETHL* 14 (1937), 421–446; 15 (1938), 491–516.

⁴ *Summa Theologiae* Ia q. 1 a. 8 «Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum.» Про перемінливу роль аксіом у теологічному методі див.: Gillian R. Evans, "Boethian and Euclidian Axiomatic Method in the Theology of the Later Twelfth Century," *Archives internationales d'histoire des sciences* 103 (1980), 13–29.

⁵ Etienne Gilson, *Le Thomisme: Introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (Vrin, Paris, 2nd edn, 1922), pp. 21–22. Порівн.: *Summa Theologiae* Ia q. 1 a. 2 "Revelatio divina... super quam fundatur sacra scriptura seu doctrina."

⁶ *Summa Theologiae* Ia q. 36 a. 2 ad 2um "De Deo dicere non debemus quod in sacra scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum."

⁷ Ibid., Ia q. 1 a. 1. Порівн.: Per Erik Persson, "Le plan de la Somme théologique et le rapport ratio-revelatio," *Revue philosophique de Louvain* 56 (1958), 545–572.

⁸ *Summa Theologiae* IIIa q. 55 a. 5 "...per auctoritatem sacrae scripturae, quae est fidei fundamentum."

⁹ Ibid., IIa IIae q. 110 a. 3 ad lum.

¹⁰ Ibid., Ia q. 1 a. 10 "auctor sacrae scripturae est Deus." Порівн.: Gillian R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1985), pp. 7–14.

¹¹ *Quaestiones quodlibetales*, q. 7 a. 14. Порівн.: *Summa Theologiae* Ia q. 1 a. 8 ad 2um "Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt."

¹² See, наприклад, *Summa Theologiae* Ia q. 9 a. 9 ad 2um; IIaIIae q. 1 a. 9 ad lum.

¹³ Проте час від часу середньовічні коментарори відмовлялися від вульгатної версії Псалтиря на користь пізнішого Єронімового «Psalterium iuxta Hebraicam veritatem». Прикладом може слугувати коментар до Псалтиря Герберта Боземського, виявлений Н. Р. Кером у бібліотеці собору св. Павла в Лондоні. Див.: Herbert of Bosham Beryl Smalley, "A Commentary by Herbert of Bosham on the Hebraica," *RThAM* 18 (1951), 29–65.

¹⁴ Текст «Климентової Вульгати» див.: *Biblia Sacra Vulgatae Edidonis* (Rome, 1592).

¹⁵ Evans, *The Language and Logic of the Bible*, pp. 70–73.

¹⁶ Див.: Beryl Smalley, "Andrew of St Victor, Abbot of Wigmore," *RThAM* 10 (1938), 358–373 та "The School of Andrew of St Victor," *RThAM* 11 (1939),

145–671. Про загальніше підозріливе ставлення до юдаїзму всередині західного християнства див.: Gilbert Dahan, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge* (Éditions du Cerf, Paris, 1991).

¹⁷ Петро Кантор був важливим і промовистим винятком із цього загального зразка. Див.: Gilbert Dahan, “Les interprétations juives dans les commentaries du Pentateuch de Pierre le Chantre,” у: D. Wood and K. Walsh (eds.), *The Bible in the Medieval World* (Blackwell, Oxford, 1985), pp. 131–155.

¹⁸ Див.: Leonard E. Boyle, “Innocent III and Vernacular Versions of Scripture,” у кн.: Walsh and Wood (eds.), *The Bible in the Medieval World*, pp. 97–107, де міститься цінна критика попередньої розвідки Маргарет Дінезлі: Margaret Deanesley, *The Lollard Bible and Other Medieval Biblical Versions* (Cambridge University Press, Cambridge, 1920). Листування між єпископом та Інокентієм III з приводу цього питання див.: O. Hagenreder et al. (eds.), *Die Register Innocenz III: Pontifikatsjahr 1199/1200* (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Rome, 1979), pp. 271–276.

¹⁹ Найкращим дослідженням цього явища лишається Beryl M. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Blackwell, Oxford, 3rd edn, 1983).

²⁰ Практичну відсутність будь-якого впливу екзегетичних міркувань на цей пізній період чудово ілюструє роль правників у диспуті Бекега. Див.: Beryl M. Smalley, *The Becket Conflict and the Schools: A Study of Intellectuals in Politics in the Twelfth Century* (Basil Blackwell, Oxford, 1973).

²¹ Про нього див.: J. Blic, “L’oeuvre exégétique de Walafrid Strabon et la *Glossa Ordinaria*,” *RThAM* 16 (1949), 5–28.

²² Див.: Beryl Smalley, “Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128–1134) and the Problem of the *Glossa Ordinaria*,” *RThAM* 7 (1935), 235–262, 8 (1936), 24–46; Smalley, “La *Glossa Ordinaria*, quelques prédécesseurs d’Anselme de Laôn,” *RThAM* 9 (1937), 365–400; Smalley, “Les commentaires bibliques de l’époque romane; glose ordinaire et gloses périmées,” *Cahiers de civilisation médiévale* 4 (1961), 23–46; E. Bertola, “La *Glossa Ordinaria* biblica ed i suoi problemi,” *RThAM* 45 (1978), 34–78.

²³ Див. фундаментальне дослідження Берила Смолі та Джорджа Лакомба: Beryl Smalley and Georges Lacombe, “Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 5 (1931), 1–220.

²⁴ Див.: Henry Hargreaves, “The Wycliffite Versions,” у кн.: *Cambridge History of the Bible* (3 vols, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1963–1970), vol. 2, pp. 387–415. Затяжне використання глос промовисте саме по собі, оскільки вказує на небажання допускати пряме звернення до тексту. Див.: Hargreaves, “Popularising Biblical Scholarship: The Role of the Wycliffite

Glossed Gospels,” у кн.: W. Lourdaux and D. Verhelst (eds.), *The Bible and Medieval Culture* (Louvain University Press, Louvain, 1979), pp. 171–189.

²⁵ Про вплив Цицерона на вжиток латини на початку XVI століття див.: Angiola Gambaro, “Il Ciceronianismus di Erasmo da Rotterdam,” *Scritti Van I* (Claudiana, Turin, 1950), pp. 129–184; Giorgio Petrocci, *La dottrina linguistica del Bembo* (Editrice universitaria, Messina, 1959). Про цицероніанство Ренесансу в цілому див.: Giuseppe Toffanin, *Storia letteraria d'Italia: Il Cinquecento* (Vallardi, Milan, 6th edn., 1960), pp. 34–81.

²⁶ Див., напр., розширене обговорення в Еразмовому *Antibarbari: Opera Omnia*, J. Leclerc (ed.), (Leiden, 1703), vol. 10, pp. 1691–1743.

²⁷ Erasmus, *Opera Omnia*, vol. 6, p. 335C.

²⁸ Melanchthon, *In laudem novae scholae*, у кн.: *Werke*, H. Engelland and R. Nürnberger (eds.), (3 vols, Mohr, Tübingen, 1952–1961), vol. 3, p. 67. Меланхтон припускає, що варварські мови неминуче призведуть до варварських думок (p. 146).

²⁹ Melanchthon, *Werke*, vol. 3, pp. 135–146. Про зв'язок між Письмом і патристичним спадком у теологічному методі Меланхтона див.: Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon* (Droz, Geneva, 1961), pp. 162–252, 338–362.

³⁰ Melanchthon, *Werke*, vol. 3, p. 140.

³¹ Див.: Deno Geanakoplos, “The Discourse of Demetrius Chalcondyles on the Inauguration of Greek Studies at the University of Padua in 1463,” *Studies in the Renaissance* 21 (1974), pp. 119–144.

³² Sarah S. Gravalle, “Lorenzo Valla's Comparison of Latin and Greek and the Humanist Background,” *BHR* 44 (1982), 269–289.

³³ Найдокладніший виклад фактів можна знайти в: Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change* (2 vols, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1979). Про роль друкарства у поширенні Реформації див.: Mark U. Edwards, *Printing, Propaganda, and Martin Luther* (University of California Press, Berkeley, CA, 1994). Ця книга значною мірою спирається на Келерів проект тюрінгенських брошур (1500–1530). Див. також давніше дослідження Голборн: H. J. Louise W. Holborn, “Printing and the Growth of a Protestant Movement in Germany from 1517 to 1524,” *Church History* 11 (1942), 123–137.

³⁴ Вплив друкарства на вивчення Нового Заповіту, дуже важливий у цьому сенсі, був розглянутий у: Eisenstein, *The Printing Press*, vol. 1, pp. 329–367.

³⁵ З усіх книг, надрукованих до 1501 року, відома тільки одна, що була надрукована в іншому регіоні (в Константинополі 1493 року). Див.: A. K. Offenberger, “The First Printed Book Produced at Constantinople,” *Studia*

Rosenthalia: Tijdschrift voor loodse wetenschap et geschiedenis in Nederland 3 (1969), 96–112. Згідно з однією з останніх оцінок, кількість таких книг становила 175: *Encyclopaedia Judaica* (16 vols, *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1971), vol. 8, cols. 1319–1344.

³⁶ Див.: Adriaan K. Offenberg, “Untersuchungen zum hebräischen Buchdruck in Neapel um 1490,” у кн.: Lotte Hellinga and Helmar Härtel (eds.), *Buch und Text im 15. Jahrhundert* (Hauswedell, Hamburg, 1978), pp. 129–141. Ситуація з видаванням старосєврейських книг стала ще складнішою, коли політичні питання відтіснили на задній план наукові. Див., напр.: Stephen Burnett, “The Regulation of Hebrew Printing in Germany, 1555–1630: Confessional Politics and the Limits of Jewish Toleration,” у кн.: Max Reinhart and Thomas Robisheaux (eds.), *Infinite Boundaries: Order, Disorder, and Reorder in Early Modern German Culture* (Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, MO, 1998), pp. 329–348.

³⁷ Offenberg, “Untersuchungen,” p. 132.

³⁸ Щодо Пеліканової праці про рабинські коментарі до Біблії див.: Christoph Zürcher, *Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526–1556* (Theologischer Verlag, Zürich, 1975), pp. 153–236. Про вплив старосєврейської мови на реформацію в Базелі див.: Thomas Willi, “Der Beitrag des Hebräischen zum Werden der Reformation in Basel,” *Theologische Zeitschrift* 35 (1979), 139–154.

³⁹ Подальші деталі див., напр., у: M. Brod, *Johannes Reuchlin und sein Kampf: Eine historische Monographie* (Kohlhammer, Stuttgart, 1965).

⁴⁰ Див. три плідні дослідження Зигфрида Редера: Siegfried Raeder, *Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung* (Mohr, Tübingen, 1961), *Die Benutzung des masoretischen Textes bei Luther in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Psalmenvorlesung* (Mohr, Tübingen, 1967), *Grammatika Theologica: Studien zu Luthers Operationes in Psalmos* (Mohr, Tübingen, 1977).

⁴¹ Hans Peter Rüger, “Karlstadt als Hebraist an der Universität Wittenberg,” *ARG* 75 (1984), 297–309, зокрема pp. 299–302.

⁴² G. Bauch, “Die Einfuhrung des Hebräischen in Wittenberg mit Berücksichtigung der Vorgeschichte des Studiums der Sprache in Deutschland,” *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 48 (1904), 22–32, 77–86, 145–160, 214–223, 283–299, 328–340, 461–490.

⁴³ Про значущість цього документа див.: D. Maffei, *La Donazione di Constantino nei giuristi medievali* (Giuffrè, Milan, 1964).

⁴⁴ Його «Collatio Novi Testamenti» було написано близько 1444 року, а видане в оригінальному вигляді Алесандро Перосою (Sansoni, Florence, 1970). Див. плідний аналіз у: Christopher S. Celenza, “Renaissance Huma-

nism and the New Testament: Lorenzo Valla's Annotations to the Vulgate," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 24 (1994), 33–52.

⁴⁵ Salvatore I. Camporeale, *Lorenzo Valla: umanesimo e teologia* (Istituto Palazzo Strozzi, Florence, 1972), pp. 277–403. Зверніть увагу, що різночитання «Annotationes in Novum Testamentum» часто трапляється в літературі.

⁴⁶ Щодо подальшого викладу див.: Camporeale, *Lorenzo Valla*, p. 309. Цікавими є міркування Гійома Бюде про філологічну працю Валли: *Annotationes in Pandectas*, у кн.: *Opera Omnia* (4 vols, Basle, 1557), vol. 3, 56C–7A.

⁴⁷ Ця дата стосується друкарського складання книги, але реально вона побачила світ тільки 22 березня 1520 року. Докладніше див. у: Basil Hall, "The Trilingual College of San Ildefonso and the Making of the Complutensian Polyglot Bible," у кн.: G. J. Cuming (ed.), *Studies in Church History*, 5 (Brill, Leiden, 1969), pp. 114–146; Jose López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI* (Facultad de filosofía y letras, Madrid, 1973), pp. 340–348; Jerry H. Bentley, "New Light on the Editing of the Complutensian Polyglot," *BHR* 42 (1980), 145–156.

⁴⁸ Див.: Roland H. Bainton, *Erasmus of Rotterdam* (Collins, London, 1970), pp. 164–184. З приводу порушених питань див.: Jacques Chomorat, "Les Annotations de Valla, celles d'Erasmus et la grammaire," у кн.: Olivier Fatio and Pierre Fraenkel (eds.), *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle* (Droz, Geneva, 1978), pp. 202–228. Про значення «Annotationes» для «Novum Instrumentum» див.: Jerry H. Bentley, "Erasmus's Annotations in Novum Testamentum and the Textual Criticism of the Gospels," *ARG* 67 (1976), 33–53. Еразм віддав перевагу терміна «Instrumentum» перед терміном «Testamentum», але в пізніших виданнях повернувся до початкового слова. В першому виданні грецького Нового Заповіту Еразмом було багато неточностей, зокрема пов'язаних із друкарськими помилками. Крім того, залишається чимало заплутаних питань з приводу редакторських методів Еразма. Наприклад, у кількох місцях Еразмові текстуальні інтерпретації не відповідають надрукованому тексту. Див.: K. W. Clark, "Observations on the Erasmus Notes in Codex 2," *Texte und Untersuchungen* 73 (1959), 755–756.

⁴⁹ Про історичну й теологічну вагу цієї теми див.: Emil Egli, "Zur Einführung des Schriftprinzips in der Schweiz," *Zwingliana* 1 (1903), 332–339.

⁵⁰ *CR* (Zwingli) 3.445.6.

⁵¹ *Ibid.*, 4.417.23–419.6.

⁵² *WA* 15.37.4–16; 38.8–12.

⁵³ *Ibid.*, 15.28.30–1; 42.23–43.1.

⁵⁴ *Die evangelischen Schulordnungen des 16. Jahrhunderts*, R. Vormbaum (ed.), (Mohn, Gütersloh, 1860), vol. 1, pp. 68–73. Аналогічна тенденція спостерігається по всій лютеранській Німеччині. Див.: Gerald Strauss, "Lu-

theranism and Literacy: A Reassessment," у кн.: Kasper von Greyerz (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800* (Allen & Unwin, London, 1984), pp. 109–123, зокрема pp. 114–115.

⁵⁵ С. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1927); G. Pare, A. Brunet, and P. Tremblay, *La renaissance du XIIIe siècle* (Vrin, Paris, 1933); W. A. Nitze, "The So-called Twelfth Century Renaissance," *Speculum* 23 (1948), 464–471; E. M. Sandford, "The Twelfth-Century: Renaissance or Proto-Renaissance?" *Speculum* 26 (1951), 635–642.

⁵⁶ Valla, *Collatio*, Perosa (ed.), 95.2–28, зокрема 13–20: «sciant ergo apud Grecos non dici "gratia piena" sed, ut sic dicam, "gratiata" vel "gratificata", hoc est "que donata est gratia"... Maria in gratia Dei esse dicitur»; Erasmus, *Opera Omnia*, vol. 6, 223D–F.

⁵⁷ Erasmus, *Opera Omnia*, vol. 6, 223D–F. Слід зазначити, що Еразмів переклад певних уривків із Вульгати спричинив значні помилки в цитуванні, зокрема його переклад Івана 1:1 як «In principium erat sermo» замість традиційного «In principium erat verbum». Див.: С. A. L. Jarrott, "Erasmus' *In principio erat sermo*: A Controversial Translation," *Studies in Philology* 61 (1964), 35–40.

⁵⁸ Подальше обговорення див у: Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1998), pp. 91–100.

⁵⁹ Див.: Helmut Feld, *Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief* (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1971), pp. 43–52.

⁶⁰ Erasmus, *Opera Omnia*, vol. 6, 985–986.

⁶¹ Feld, *Vorlesungen über den Hebräerbrief*, pp. 47–51.

⁶² Ibid., p. 56 n. 165.

⁶³ WA 57 III.116–120.

⁶⁴ Feld, *Vorlesungen über den Hebräerbrief*, pp. 58–65.

⁶⁵ Див. класичні дослідження Гвідо Астуті: Guido Astuti, *Mos italicus e mos galliots nei dialoghi "De iuris interpretibus" di Alberico Gentili* (Zanichelli, Bologna, 1937); Guido Kisch, *Humanismus und Jurisprudenz: Der Kampf zwischen mos italicus und mos gailicus an der Universität Basel* (Helbing & Lichtenhahn, Basle, 1955), pp. 9–76. Досі залишається корисним давніше дослідження Roderich Stinzinger, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft I* (Oldenbourg, Munich, 1880), pp. 106–145. Детальну розвідку про одного із чільних представників *mos italicus* див.: Mario Ascheri, *Un maestro del "mos italicus": Gianfrancesco Sannazari della Ripa, 1480c–1535* (Giuffrè, Milan, 1970).

⁶⁶ Kisch, *Humanismus und Jurisprudenz*, p. 20 "An die Stelle der glossierenden oder kommentierenden Methode sollte die kritische Quellenforschung treten, und aus ihrer Ergebnissen sich das Streben nach umfassender und daue-

rend gültiger Rechtserkenntnis entwickeln." Попівн. р. 18 "Rückkehr zur reinen Rechtsquelle statt bloßer Anerkennung der Tradition, Erkenntnis der Rechtsidee statt des Autoritätenkults, System statt Exegese nach der 'Legalordnung'".

⁶⁷ Bainton, *Erasmus of Rotterdam*, p. 85.

⁶⁸ P. O. Kristeller, "The European Diffusion of Italian Humanism," у кн.: *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts* (Harper, New York, 1965), pp. 69–88.

⁶⁹ S. Jayne, *John Colet and Marsilio Ficino* (Oxford University Press, Oxford, 1963); J. K. McConica, *English Humanists and Reformation Politics* (Oxford University Press, Oxford, 1965).

⁷⁰ Renaudet, "Un problème historique: La pensée religieuse de J. Lefèvre d'Étaples," у кн.: *Medioevo e Rinascimento: studi in onore di Bruno Nardi II* (Sansoni, Florence, 1955), pp. 621–650; E. F. Rice, "The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle," *Studies in the Renaissance* 9 (1962), 126–160; R. M. Cameron, "The Charges of Lutheranism Brought Against Jacques Lefèvre d'Étaples," *HThR* 63 (1970), 119–149.

⁷¹ Brod, *Johannes Reuchlin und sein Kampf*; L. W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1963), pp. 61–80.

⁷² McConica, *English Humanists*, pp. 13–43; Robert Stupperich, "Das Enchiridion Militis Christiani des Erasmus von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinem Sinn und Charakter," *ARG* 69 (1978), 5–23.

⁷³ Лютерові погляди на роль мови підкреслюють важливість цієї думки. Див.: Bengt Häggglund, "Martin Luther über die Sprache," *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984), 1–12.

⁷⁴ В цьому місці дуже важливо врахувати розходження, яке виникало між гуманістом і реформатором: якщо для гуманіста авторитет Письма полягав у його старовинності й красномовстві, то для реформаторів (особливо Лютера) він витікав із унікальної природи Письма як «Слова Божого». Див.: Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Blackwell, Oxford, 1985), p. 51.

⁷⁵ H. J. de Jonge, "Novum Testamentum a nobis versum: The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament", *Journal of Theological Studies* 35 (1984), 394–400. Про ставлення до новозавітних апокрифів у часи Ренесансу див.: Irena Backus, "Renaissance Attitudes to New Testament Apocryphal Writings: Jacques Lefèvre d'Étaples and his Epigones," *Renaissance Quarterly* 51 (1998), 1169–1198.

⁷⁶ Обговорення цього питання див. у: Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford University Press, New York, 1992).

⁷⁷ Bart D. Ehrman, Michael W. Holmes, and Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1995), p. 302 n. 28. Найуспішнішу спробу реконструювати цей текст див. у: Zane Clark Hodges and Arthur L. Farstad, *The Greek New Testament according to the Majority Text* (Abingdon, Nashville, TN, 1985).

⁷⁸ John F. D'Amico, *Theory and Practice in Renaissance Textual Criticism: Beatus Rhenanus Between Conjecture and History* (University of California Press, Berkeley, CA, 1988).

⁷⁹ Ibid., pp. 34–35.

⁸⁰ Augsburg, University Library Codex I. 1.4.1 (містить тільки книгу Об'явлення, але в ній бракує останнього листа). Цей рукопис, слід зазначити, не належить до візантійської групи текстів. Ставлення реформаторів до цієї останньої книги Біблії дуже цікаве саме по собі. Див.: Irena Backus, *Les sept visions et la fin des temps: les commentaires genevois de l'Apocalypse entre 1539 et 1584* (Droz, Geneva, 1997); *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, and Wittenberg* (Oxford University Press, Oxford, 2000).

⁸¹ Charles Augrain, "À propos du Comma Johanneum," *Moreana* 35 (1998), 87–94. "Comma" було уміщене у видання 1522 року.

⁸² Erika Rummel, *Erasmus and his Catholic Critics* (De Graaf, Nieuwkoop, 1989), pp. 1–13.

⁸³ Rummel, *Erasmus and his Catholic Critics*, pp. 145–177; Richard H. Graham, "Erasmus and Stunica: A Chapter in the History of New Testament Scholarship," *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 10 (1990), 9–60.

⁸⁴ Rummel, *Erasmus and his Catholic Critics*, pp. 95–120; Robert Coogan, *Erasmus, Lee and the Correction of the Vulgate: The Shaking of the Foundations* (Droz, Geneva, 1992).

⁸⁵ Для прикладу див. класичне дослідження із XIX сторіччя: Gotthard V. Lechler, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation* (2 vols, Friedrich Fleischer, Leipzig, 1873).

⁸⁶ Цей факт було визнано раніше в нинішньому столітті. Див.: Friedrich Kropatschek, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I: Die Vorgeschichte: Das Erbe des Mittelalters* (Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1904), pp. 438–441.

⁸⁷ Див. основоположну працю Paul de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe* (Desclée de Brouwer, Bruges, 1954), яку можна порівняти із пізнішим дослідженням Johannes Beumer, "Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation," *Scholastik* 16 (1941), 24–52.

⁸⁸ Scotus, *Ordinatio*, praefatio, 123; 204. Порівн.: Eligius Buytaert, "Circa doctrinam Duns Scoti de traditione et de scriptura adnotationes," *Antonianum* 40 (1965), 346–362.

⁸⁹ Див. важливе дослідження Hermann Schüssler, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter* (Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977), p. 73: «Daß die Hl. Schrift die maßgebende Quelle und Norm der Theologie wie der Kirchenlehre sei, ist der gesamten Spätscholastik selbstverständliche Voraussetzung gewesen.» Порівн.: de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne*, p. 255 "Lorsque les théologiens du XIVe siècle affirmaient ainsi que l'Écriture seule est la source de la doctrine chrétienne, ils entendaient par là qu'elle était, seule, purement et simplement la parole de Dieu, infaillible et immuable, dictée par le Saint-Esprit, complète et sans rivale.»

⁹⁰ Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1963), pp. 361–412; *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought* (Holt Rinehart and Winston, Philadelphia, 1981), pp. 53–66.

⁹¹ Наприклад, George H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation* (Burns & Oates, London, 1959).

⁹² J. N. Bakhuizen van den Brink, "Tradition und Heilige Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts," *Catholica* 9 (1953), 105–114; Bengt Häggglund, "Die Bedeutung der 'regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen," *Studia Theologica* 12 (1958), 1–44.

⁹³ G. G. Blum, *Tradition und Sukzession: Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenaeus* (Walter de Gruyter, Berlin, 1963).

⁹⁴ Див. важливе раннє дослідження Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (Mohr, Tübingen, 1947), в якому ця тема докладно розглянута.

⁹⁵ *Summa* q. 5 a. 1; edn у кн.: de Vooght, *Sources de la doctrine chrétienne*, 356.32–4: «si congregacio alicuius scripturam istam mutare et oppositum tenere, iam non esset congregacio et ecclesia Dei. Et sic isti scripture esset credendum, et non tam tali ecclesiae.» Див. далі: de Vooght, pp. 33–59. Порівн.: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* la q. 1 a. 8 ad 2um.

⁹⁶ Про Граціана див.: Stephan Kuttner, *Gratian and the Schools of Law 1140–1234* (Variorum Reprints, London, 1983).

⁹⁷ Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, pp. 369–375, цитата із p. 372. Порівн.: Oberman, *Forerunners of the Reformation*, p. 58.

⁹⁸ Basil, *De spiritu sancto*, 66. Цей уривок був уміщений у Граціановому *Decretum*, dist. xi cap. 5.

⁹⁹ Gratian, *Decretum*, dist. i, cap. 1.

¹⁰⁰ Brian Tierney, "Pope and Council: Some New Decretist Texts," *Medieval Studies* 19 (1957), 197–218; цитата із р. 201 н. 20. Пізнішу його працю на цю саму тему див.: Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Brill, Leiden, 1998).

¹⁰¹ Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, p. 373.

¹⁰² See, e.g., Charles Munier, *Les sources patristiques du droit de l'église* (Salvator, Mulhouse, 1957), p. 200.

¹⁰³ Повчальний наступний перелік, узятий із Guido de Baysio, *Rosarium*, dist. xx cap. 3: «Prima recurrendum est ad rescripti novi et veteris testamenti. Secundo ad canones apostolorum et conciliorum. Tertio ad décréta vel decreta-lia romanorum pontificum. Quarto ad scripta graeca. Postea ad scripta sanctorum patrum latinorum.» Порівн.: Schüssler, *Der Primat der Heiligen Schrift*, pp. 78–80. Важливо зазначити, що згадані тут «scripta graeca» не слід хибно приймати за згадки грецьких списків Нового Заповіту, а натомість варто сприймати як посилення на теологічні на інші писання східної церкви.

¹⁰⁴ На це вказував, підтримуючи свої аргументи документальними доказами, Tavad, *Holy Writ or Holy Church*, pp. 38–89.

¹⁰⁵ Див. ретельне й оперте на багату джерельну базу дослідження Stephan Kuttner, "Pope Lucius III and the Bigamous Archbishop of Palermo," у кн.: J. Watt et al. (eds.), *Medieval Studies Presented to Aubrey Gwynn* (Lochlainn, Dublin, 1961), pp. 409–453.

¹⁰⁶ *Extravagantes Johannis XXII* (Antwerp, 1572), tit. xiv, cap. 5 «Profecto hoc ad fidem non pertinet, cum de hoc articulus non sit aliquis, nec sub qua valeat comprehendi, ut patet in symbolis in quibus articuli fidei continentur, nec etiam reducte, ne quasi hoc sacra scriptura contineat, qua negato tota scriptura sacra redditur dubia, et per consequens articuli fidei, qui habent per scripturam sacram probari, redduntur dubii et incerti.» Далі див.: M. D. Lambert, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210–1323* (SPCK, London, 1961).

¹⁰⁷ Guido de Baysio, *Rosarium*, dist. xv, cap. 1.

¹⁰⁸ *Extravagantes Johannis XXII*, tit. xiv, cap. 4.

¹⁰⁹ Johannes Breviscoxa, *de fide et ecclesia*, iii. Повний текст див. у: *Ioannis Gersonii Opera Omnia* (Sumptibus Societatis, Antwerp, 1706), vol. 1, pp. 805–903.

¹¹⁰ Див.: Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, pp. 398–401.

¹¹¹ Див.: de Vooght, *Sources de la doctrine chrétienne*, p. 186 n. 4.

¹¹² Наприклад, Johannes Breviscoxa (Courtcuisse), *De fide et ecclesia*, у кн.: Jean Gerson, *Opera*, L. E. duPin (ed.), (5 vols, Sumptibus Societatis, Antwerp, 1706), vol. I, 805–903, цитата 830A. Див.: Oberman, *Harvest of Me-*

dieval Theology, pp. 387–388; *Forerunners of the Reformation*, pp. 60–62. Англійський переклад частини із цієї праці можна знайти в останній праці на pp. 67–92.

¹¹³ Тут Бревікокса запозичує приклади із Окамових *Dialogus*, Melchior Goldast (ed.), (Graz, 1960), p. 413.

¹¹⁴ de Vooght, *Sources de la doctrine chrétienne*, pp. 159–160.

¹¹⁵ Schüssler, *Primat der Heiligen Schrift*, p. 91:

Der Befund bei den wichtigsten spätmittelalterlichen Zeugen für die “mündliche Tradition” zeigt also, daß diese für die Diskussion um die Schrift-authorität eine geringere Bedeutung besessen hat als heute gelegentlich angenommen wird. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß die Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts sich auch weiterhin grundsätzlich als Schrifttheologie verstanden und die Hl. Schrift als die Grundlage der theologischen Arbeit wie des Glaubens überhaupt betrachtet wird.

¹¹⁶ Johannes Hiltalingen of Basle, *In IV Sent.* prol. q. 4 a. 3; цитується de Vooght, *Sources de la doctrine chrétienne*, p. 121.

¹¹⁷ de Vooght, *Sources de la doctrine chrétienne*, p. 149: “Les textes ne manquent pas – ils sont au contraire fréquents – ou la designation de l’Ecriture comme la source de la doctrine chrétienne est accompagnée du mot sola.”

¹¹⁸ Schüssler, *Primat der Heiligen Schrift*, p. 72 та посилання на цій сторінці.

¹¹⁹ Bonaventure, *In IV Sent.* dist. iii pars 1 a. 2 q. 2: “si Christus non instituit, instituit Ecclesia instinctu Spiritus sancti, et hoc tantum est ac si proprio ore dixisset.”

¹²⁰ Про погляди Брадвардина (якого зазвичай вважають провісником або раннім представником schola Augustiniana moderna) на достатність Письма див.: Heiko A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth Century Augustinian* (Kemink & Zoon, Utrecht, 1957), pp. 22–27.

¹²¹ Див.: Adolar Zumkeller, “Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles,” *ARG* 54 (1963), 13–37.

¹²² *WA* 9.23.7; 43.5.

¹²³ Як я продемонстрував у іншому місці: McGrath, *Luther’s Theology of the Cross: Martin Luther’s Theological Breakthrough*, pp. 136–141.

¹²⁴ Наприклад, *WA* 3.318.3–6; 516.40–517.4.

¹²⁵ Наприклад, *WA* 3.517.33–40; 4.25.12–17.

¹²⁶ *WA* 3.268.37–8.

¹²⁷ Здогад, що Вікліф відмовляє традиції в будь-якій теологічній вазі (приміром, Michael Hurley, “Scriptura sola: Wyclif and his Critics,” *Traditio* 16 (1960), 275–352, котрий іде по стопах Thomas Netter Waldensis, *Doctrinale*

antiquitatum fidei catholcae ecclesiae) хибне і, напевно, виникло через сплутування «Передання І» із «Переданням ІІ» та зведення розуміння слова «Передання» тільки до останнього. Як проникливо зауважує де Воогт (*Sources de la doctrine chrétienne*, p. 197 n. 1): «Prétendre que Wiclif n'admettait pas la tradition . . . c'est lui attribuer gratuitement une opinion dont il n'avait pas l'idée.»

¹²⁸ Emil Egli, "Zur Einführung des Schriftprinzips in der Schweiz," *Zwingliana* 1 (1903), 332–339.

¹²⁹ Oberman, *Harvest of Medieval Theology*, pp. 406–412.

¹³⁰ Kropatschek, *Schriftprinzip der lutherischen Kirche*, pp. 438–441.

¹³¹ Ibid., pp. 348–359.

¹³² Ibid., pp. 357–39.

¹³³ Huss, *Tractatus de ecclesia*, cap. 18 N; S. Harrison Thomson (ed.), (Hefner, Cambridge, 1956), p. 167: «signum autem defectus pape est si postposita lege dei et devotis evangelii professoribus tradicionibus attendit humanis. . . . permetteret garrere leges humanas in palacio et silere legem Christi, que est lex immaculata convertens animas.»

Розділ п'ятий

¹ Henri de Lubac, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'écriture d'après Origene* (Aubier, Paris, 1950); Michael Fiedrowicz, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche* (Peter Lang, Bern, 1998). Низку блискучих досліджень патристичної екзегези див.: Thomas F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics* (T&T Clark, Edinburgh, 1995). Вдалиий загальний путівник по нещодавній літературі щодо тлумачення Письма в часи Реформації див.: Beate Stierle, "Schriftauslegung der Reformationszeit," *Verkündigung und Forschung* 16 (1971), 55–88.

² Див. обговорення гаданого впливу Лукіана Антиохійського й Петра Александрійського на Оригена: T. E. Pollard, "The Origins of Arianism," *Journal of Theological Studies* 9 (1958), 103–111; "The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy," *Bulletin of the John Rylands Library* 42 (1958–1959), 414–429.

³ Gillian R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1984), pp. 114–122. Далі див.: Glenn S. Holland, "Augustine's Hermeneutics in Polemic and Apologetic: The Case of *De Sermon Domini in Monte*," *Proceedings: Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 7 (1987), 117–129.

⁴ Див., наприклад: Bonaventure, *Breviloquium*, prol. 4, 1; *Collationes in Hexameron* xiii, 11. Далі див.: George H. Tavard, *Transiency and Permanence*:

The Nature of Theology according to St. Bonaventure (Franciscan Institute, New York/Louvain, 1954), pp. 31–55. Про розробку таких герменевтичних засобів Бернаром Клервоським див.: Dagmar Heller, *Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux* (Echter, Würzburg, 1990).

⁵ S. A. Walz, “Des Aage von Dänemark ‘Rotulus Pugillaris’ im Lichte der dominikanischen Kontroverstheologie,” *Classica et Medievalia* (Copenhagen) 15 (1954), 198–252, 16 (1955), 136–194.

⁶ Див., наприклад: Thomas Aquinas, *In I Sent*, prol. q. 1 aa. 5, 7; A. Haufnagel, “Wort Gottes: Sinn und Bedeutung nach Thomas von Aquin,” у кн.: Helmut Feld and J. Nolte (eds.), *Wort Gottes in der Zeit* (Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1973), pp. 236–256; Fritz Hahn, “Zur Hermeneutik Gersons,” *ZThK* 51 (1954), 34–50; Helmut Feld, *Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie* (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977), pp. 70–83.

⁷ Karl Holl, “Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst,” у кн.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (3 vols, Mohr, Tübingen, 7th edn, 1948), vol. 1, pp. 544–582, зокрема pp. 545–550.

⁸ WA 3.11.33–5: “*In Scripturis...nulla palet allegoria, tropologia, anagoge, nisi alibi hystorice idem expresse dicatur. Alioquin ludibrium fiet Scriptura.*” Порівн.: WA 4.305.6–8.

⁹ WA 2.550.34–552.19.

¹⁰ Наприклад: E. Vogelsang, *Die Anfänge von Luthers Christologie* (Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig, 1929). Ця праця в основному спирається на WA 3.466.26–8. Критику цього погляду й гіпотезу, що Лютер просто-лиш прояснював (а не видозмінював) свої наявні погляди в цьому пункті див. у: Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Blackwell, Oxford, 1985), pp. 119–128.

¹¹ Erasmus, *Opera Omnia*, vol. 5, 9A–B. Зверніть також увагу на тенденцію трактувати алегорика Оригена на рівних із св. Павлом: 29 F. Критики вже звертали увагу на принагідну схильність Еразма навертатися до Оригенового спіритуалізму (наприклад, Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (Albert Lempp, Munich, 1942), p. 139). Див. чудову розвідку щодо пізніших звернень Еразма до Оригена (1516): André Godin, “Fonction d’Origène dans la pratique exégétique d’Erasmus: Les annotations sur l’épître aux Romains,” у кн.: Olivier Fatio and Pierre Fraenkel (eds.), *Histoire de l’exégèse au XVIe siècle* (Droz, Geneva, 1978), pp. 17–44. Загальніший контекст див.: Peter Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik: Sur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam* (Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1991).

¹² Див.: *Ratio verae theologiae* (1518), Hajo and Annemarie Holborn (eds.), (Walter de Gruyter, Munich, 1933), pp. 284–292. Зверніть увагу на критичне

посилання на Оригена в: 284.26–7: «Immodicus est ac plerumque iniquior historico sensui quam par est.» З огляду на його прихильність до філологічних здобутків Єроніма, навряд чи міг Еразм прогледіти в творчості останнього критику Оригена (287.27–9), «quod aliquoties vim faciat Scripturae, opinor, ut nos prorsus abducat a littera, plerumque sterili.»

¹³ Див., наприклад: *Opera Omnia* vol. 5, 1034C–1035A.

¹⁴ Manfred Hoffmann, *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus* (University of Toronto Press, Toronto, 1994), pp. 101–106.

¹⁵ John B. Payne, “Towards the Hermeneutics of Erasmus,” у кн.: J. Coppen (ed.), *Scrinium Erasmusianum II* (Brill, Leiden, 1970), pp. 13–49, зокрема pp. 45–48.

¹⁶ Див. важливу розвідку: Mary Jane Bennett, “Erasmus and the Hermeneutics of Biblical Practice,” *Renaissance Quarterly* 49 (1996), 542–572.

¹⁷ *Opera Omnia*, vol. 5, 1050A–B. Одним із достоїнств тропологічної екзегези є її простота; Еразм нерідко критикував Оригена за його заплутану алегоричну екзегезу: *Opera Omnia*, vol. 6, 554A; 560B; 564C.

¹⁸ *Opera Omnia*, vol. 7, 787–9.

¹⁹ *Opus epistolamm Erasmi*, P. S. Allen (ed.), (12 vols, Oxford University Press Oxford, 1906–1958), vol. 2, no. 541, 487–492, 491.133–9: «Unus adhuc scrupulus habet animum meum, ne sub obtextu priscae litteraturae renascentis caput erigere conetur paganismus... aut ne renascentibus Hebraeorum literis, Judaismus meditetur per occasionem reviviscere: qua peste nihil adversius nihilque infensius inveniri potest doctrinae Christi.» Про передуючий лист Капіто від 2 вересня 1516 року див.: no. 459, 333–8. Далі див.: Gerald Hobbs, “Monitio amica: Pellican à Capito sur le danger des lectures rabbiniques,” у кн.: Marijn de Kroon and Marc Lienhard (eds.), *Horizons européens de la Réforme In Alsace* (Librairie Istra, Strasbourg, 1980), pp. 81–93. Про Капіто див.: James M. Kittelson, *Wolfgang Capito: From Humanist to Reformer* (Brill, Leiden, 1975).

²⁰ Див. обговорення в: Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge* (Éditions du Cerf, Paris, 1990), pp. 475–480. Про Раші в цьому ракурсі див.: Benjamin Gelles, *Peshat and Daresh in the Exegesis of Rashi* (Brill, Leiden, 1981).

²¹ Gerald Hobbs, “Martin Bucer on Psalm 22: A Study in the Application of Rabbinical Exegesis by a Christian Hebraist,” у кн.: Olivier Fatio and Pierre Fraenkel (eds.), *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle* (Droz, Geneva, 1978), pp. 144–163. Про Раші див.: Gérard Nahon, Gilbert Dahan, and Elie Nicolas, *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge* (Peeters, Paris, 1997).

²² Про апологетичну вагомість цього міркування див.: Erwin Rosenthal, “Anti-Christian Polemic in Medieval Biblical Commentaries,” *Journal of Jewish Studies* 11 (1960), 115–135.

²³ Hobbs, "Bucer on Psalm 22," p. 151.

²⁴ Деталі та коментар див. у: David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Westminster-John Knox Press, Louisville, KY, 1995), pp. 1–24.

²⁵ *Quincuplex Psalterium* (Paris, 1509), *praefatio*. Коментар див. у: Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des écritures* (Droz, Geneva, 1976), а загальніше в: *Le Quincuplex Psalterium de Lefèvre d'Étaples: un guide de lecture* (Droz, Geneva, 1979). Деякі корисні думки ще можна знайти у загалом давньому дослідженні: Fritz Hahn, "Faber Stapulensis und Luther," *ZKG* 57 (1938), 356–432.

²⁶ В інших місцях Лефевр пояснював, що він готовий визнати додаткові смисли Біблії, як-от тропологічний або алегоричний: *Quincuplex Psalterium*, fol. 159 A. Однак першочерговим смислом Письма для нього лишався «дослівно-духовний», про який ішлося вище, на противагу «дослівно-плотському» сенсу рабинської екзегези.

²⁷ Wilfrid Werbeck, *Jacobus Pérez von Valencia: Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar* (Mohr, Tübingen 1959), pp. 112–123; Wolfgang Bunte, *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra: Ein Beitrag zur Schriftauslegung des Spätmittelalters* (Peter Lang, Frankfurt am Main, 1994). Деякі плідні оцінки значення Миколая Лірського в кн.: Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1982), pp. 174–195.

²⁸ Hans Peterse, *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin: Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert* (Zabern, Mainz, 1995), pp. 104–114.

²⁹ Перший інколи також називають *sensus literalis improprius* або *sensus literalis humano sensu fictiis*; тоді як останній – *sensus literalis proprius* або *sensus literalis divino spiritu infusus*.

³⁰ Augustine, *De spiritu et litera* iv, 6 – v, 8. Детальний аналіз Лефеврових методів див.: Guy Bedouelle, "La lecture christologique du Psautier dans le *Quincuplex Psalterium* de Lefèvre d'Étaples," у кн.: Olivier Fatio and Pierre Fraenkel (eds.), *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle* (Droz, Geneva, 1978), pp. 133–143.

³¹ Helmut Feld, *Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief* (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1971), pp. 145–152, зокрема pp. 146–147.

³² Див., наприклад: Christine Christ, "Das Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522," *Zwingliana* 16 (1983), 111–125, див. pp. 122–123:

In der Zwingliforschung wurde bis anhin ein Zwingli, den man vielfach von seinen Spätschriften her interpretierte, dem Verfasser des "Enchiridions" (1503)

gegenüberstellt, wurden spätere Erasmusschriften herangezogen, so wurden ihre "reformatorisch" klingenden Abschnitte mit Zitaten aus dem "Enchiridion" sofort abgeschwächt. Wohl ist es richtig, daß etwa Bibelzitate aus dem "Enchiridion" vorn Programm der "humanistischen Bildungsform" (Schottenloher) her verstanden werden müssen, und wo das in der Erasmusforschung unterlassen wurde, ist das "Enchiridion" auch mißverstanden worden. Aber der Herausgeber der Neuen Testaments nach 1516 ist nicht mehr der junge Humanist von 1503, Erasmus hatte inzwischen die Bibel lang genug studiert, um etwa den Unterschied zwischen einem platonisierenden Bildungsaufstieg und der christlichen Erlösung durch Gottes Gnade zu kennen.

³³ Ibid., pp. 121–125.

³⁴ CR (Zwingli) 2.398.17–400.6; 6 1.404.2–9.

³⁵ Див. блискуче дослідження: Ralf Hoburg, *Seligkeit und Heilsgewissheit: Hermeneutik und Schriftauslegung bei Huldrych Zwingli bis 1522* (Calwer Verlag, Stuttgart, 1994).

³⁶ Walther Köhler, "Die Randglossen Zwinglis zum Römerbrief in seiner Abschrift der paulinischen Briefe 1516/1517," у кн.: *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst: Johannes Ficker als Festgabe zum 70. Geburtstag dargebracht* (Dieterich, Leipzig, 1931), pp. 86–106. Залежність Цвінглі від гуманістичної філології при перекладі цього листа також була ретельно зафіксована в: Adolf Meier, "Zwingli's Übersetzung des Römerbriefs," *Evangelische Theologie* 19 (1959), 40–52.

³⁷ Gerhard Krause, "Zwingli's Auslegung der Propheten," *Zwingliana* 11 (1960), 257–265.

³⁸ CR (Zwingli) 6 11.305.28–308.14; 13.213.8–12; 299.31–2; 374.24–7.

³⁹ Ibid., 6 11.305.28–308.14.

⁴⁰ Edwin Künzli, "Quellenproblem und mystischer Schriftsinn in Zwingli's Genesis und Exoduskommentar," *Zwingliana* 9 (1949–1954), 185–207, 253–307, зокрема pp. 257–280. Цей аналіз блискуче засвідчує широкий розмах і внутрішні суперечності використання алегорії Цвінглі.

⁴¹ Див.: W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford University Press, Oxford, 1986), pp. 78–79.

⁴² Наприклад, CR (Zwingli) 6 11.305.6–27; 14.23–15.8; 361.27–35; 373.2–4.

⁴³ Два особливо підозрілі випадки див.: CR (Zwingli) 13.66.1–8; 347.7–10. Крім того, типологія Цвінглі була дещо розпливчатою: в одному місці він трактує Авраама як своєрідного Бога, а в іншому – як вірний Богові народ; Ісак представляє Христа в одному місці, вірний Богові народ – у другому й самого Бога – в третьому.

⁴⁴ Найкращим дослідженням залишається Johannes Müller, *Martin Bucers Hermeneutik* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gütersloh, 1965).

⁴⁵ Ibid., pp. 142–150, тут міститься важлива джерельна база.

⁴⁶ Ibid., pp. 142–144; порівн.: CR (Zwingli) 1.421.12–423.9.

⁴⁷ Müller, *Martin Bucers Hermeneutik*, pp. 145–147.

⁴⁸ Ibid., pp. 100–114.

⁴⁹ Ibid., pp. 106–111.

⁵⁰ Див.: Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation* (Mohr, Tübingen, 1977), pp. 248–266. Про міську раду див.: Norman Birnbaum, “The Zwinglian Reformation in Zurich,” *Past and Present* 15 (1959), 27–47.

⁵¹ Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, pp. 250–251.

⁵² CR (Zwingli) 1.471.2 «...so lang und vil, biß er eins besseren bericht werde.» Як зауважує Оберман (р. 249), «er» слід розуміти як вказівку на Цвинґлі, а не на «Раду» (der Rat [Рада], узгоджується із займенником чоловічого роду в німецькій мові).

⁵³ Згідно із Адамом Шпрюнглі, тільки 14 із 48 членів ради віддавали перевагу євангелізму. Див.: Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, pp. 258–259. Попри те, що критерії, які застосовував Шпрюнглі для виділення «євангелізму», були дещо жорсткими, в цілому його аналіз охоплював тенденцію.

⁵⁴ Промовистими в цьому випадку є паралелі із Женевою та Ерфуртом. Див.: Robert M. Kingdom, “Was the Protestant Reformation a Revolution? The Case of Geneva,” у кн.: R. M. Kingdom (ed.), *Transition and Revolution: Problems and Issues of European Renaissance and Reformation History* (Burgess, Minneapolis, 1974), pp. 53–107; Robert W. Scribner, “Civic Unity and the Reformation in Erfurt,” *Past and Present* 66 (1975), 29–60.

⁵⁵ Наприклад, WA 3.11.33–5.

⁵⁶ Див. викінчений есей Гергарда Ебелінґа: Gerhard Ebeling, “Die Anfänge von Luthers Hermeneutik,” у кн.: *Lutherstudien I* (Mohr, Tübingen, 1971), pp. 1–68, особливо pp. 51–61.

⁵⁷ WA 3.11.17–31.

⁵⁸ Ibid., 3.46.28–9; 369.6 “*Hec omnia Christus simul.*”

⁵⁹ Ibid., 3.12.14–19. З приводу подальшого викладу див.: Ebeling, “Anfänge von Luthers Hermeneutik,” pp. 54–61.

⁶⁰ WA 3.12.11–13.

⁶¹ Ibid., 3.13.6–13.

⁶² Ibid., 3.318.24–8.

⁶³ Ibid., 55 11.67.16–19.

⁶⁴ Ibid., 3.318.18–24.

⁶⁵ Ibid., 4.134.20 «lex spiritual et evangelium idem sunt»; 55 1.92.16–20 «lex spiritualiter intellecta est idem cum evangelio.»

⁶⁶ Ibid., 4.475.1–4; 11–13. Розрізнення «потилиці» і «обличчя» Бога,

розвинене в *theologia crucis*, див. у: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 147–150.

⁶⁷ *WA* 3.116.5–8.

⁶⁸ Наприклад, *WA* 4.134.20.

⁶⁹ *Ibid.*, 55.1.4.25–7.

⁷⁰ *Ibid.*, 3.46.28–9. Порівн.: Ebeling, “Anfänge von Luthers Hermeneutik,” pp. 60–61.

⁷¹ Ebeling, “Anfänge von Luthers Hermeneutik,” pp. 61–68. Ебелінг вважає (с. 62), що Лютерове поняття віри вже достатньо звернене до майбутнього, щоб дати Лютеру змогу трактувати його як один із аспектів *sensus propheticus*.

⁷² Erasmus, *Opera Omnia*, vol. 7, 789F.

⁷³ *WA* 3.532.23–6.

⁷⁴ Ebeling, “Anfänge von Luthers Hermeneutik,” pp. 64–66.

⁷⁵ *WA* 3.529.33. Порівн.: *WA* 3.156.2–3; 195.2–3; 530.21–2.

⁷⁶ *Ibid.*, 3.465.33–5; 4.22.36 «id est qua nos sapientes, fortes, iusti et humiles vel iudicati sumus.»

⁷⁷ J. S. Preus, *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1969). Автор гадає, що тропологічний смисл більше заважав, ніж допомагав Лютеру в теологічних роздумах. Ця малоімовірна гадка явно спирається, поміж іншого, на плутанину із тим, що Лютер розвів під *sensus propheticus*. Див. переконливі спростування: Gordon Rupp, *Journal of Theological Studies* 23 (1972), 276–268; Scott Hendrix, *Ecclesia in Via: Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium of Martin Luther* (Brill, Leiden, 1974). Серйозніша критика теорії, згідно з якою Лютерів прорив завдячував *sensus tropologicus*, вказує на відсутність будь-якого справжнього прориву в цьому пункті – те, що відбулося, було просто-лиш термінологічним проясненням в рамках його поточних поглядів. Див.: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 113–128, 146. Гельмар Юнганс припустив, що Лютерів теологічний прорив, зокрема відкриття ним «нового» значення *iustitia Dei*, стало наслідком нового ставлення до Слова Божого, зокрема нового способу звернення до тексту Письма: Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten* (Mohr, Göttingen, 1985), p. 287. Хоч аргументи Юнганса не до кінця переконливі в цьому місці, не викликає сумніву, що Лютерів схоластичний підхід до тлумачення Письма на цій стадії зазнав впливу відновленого пошанування Письма, вірогідно похідного від ерфуртського гуманізму, про що й говорив Юнганс.

⁷⁸ *WA* 3.369.2–10; 541.38–542.2; 4.189.1–4.

⁷⁹ Наприклад, *WA* 4.216.40–1.

⁸⁰ Karl Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation* (Mohr, Tübingen, 1928), зокрема pp. 145–147.

⁸¹ Ibid., pp. 21–22, 147. Далі див.: Ebeling, “Anfänge von Luthers Hermeneutik,” pp. 4–6.

⁸² Див., наприклад, David C. Steinmetz, *Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation* (Duke University Press, Durham, NC, 1980), pp. 35–67, особливо pp. 65–67.

⁸³ Обговорення див. у: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 141–147.

⁸⁴ Ibid., pp. 95–136.

⁸⁵ У книзі «Лютерова теологія христа» – дослідженні розвитку Лютерової реформаційної теології впродовж 1513–1519 років – я вказував, що Лютерову *theologia crucis* можна розуміти як вислід теологічної програми, опертої на його прозріння щодо *iustitia Dei*. Витоки цієї програми датуються 1515 роком, а її завершення – 1518–1519 роками.

⁸⁶ McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 128–133; McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2nd edn., 1998), pp. 190–197.

⁸⁷ Див., наприклад: Ebeling, “Anfänge von Luthers Hermeneutik,” pp. 4–7.

⁸⁸ Блискучий аналіз див. у: Ebeling, “Anfänge von Luthers Hermeneutik,” pp. 8–12.

⁸⁹ *WA* 3.335.21–2; 531.33–5.

⁹⁰ Попівн.: Holl, “Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst,” p. 546:

[Luther] betont diesen Sinn so stark, daß er ihn auch als den *sensus primarius scripturae* bezeichnen kann. Dazu kommt aber noch: was Luther unter diesem Titel vorträgt, sind nicht einzelne zufällig herausgegriffene sittliche Weisungen, wie man sie nach jeweiligem Bedünken an den Text anschließen mochte, sondern etwas Einheitliches, scharf Umrissenes, immer wieder von ihm Eingeschärftes. Es ist kurz gesagt das paulinische Evangelium, was Luther als dem tropologischen Sinn aus den Psalmen herausholt.

⁹¹ Ebeling, “Anfänge von Luthers Hermeneutik,” pp. 66–68.

⁹² Див., наприклад: Ebeling, “Anfänge von Luthers Hermeneutik,” p. 68: «Das Schema des vierfachen Schriftsinnes ist von innen her zubrochen. Zunächst auf seine Angelpunkte reduziert: den *sensus literalis propheticus* und den *sensus tropologicus*, hat er sich zuletzt als in sich identisch erweisen.»

⁹³ Наприклад: *Apol. Concl.* fol. A. 2v “*Praemissae conclusiones verae sunt, si dicta doctoris testimonium sanctum seeundum litteralem sententiam suffragetur*”; V. E. Löschner, *Vollständige Reformations-Acta und Documenta II: Aus das Jahr 1518* (Johann Grossen, Leipzig, 1723), pp. 80–81. Попівн. його

коментарі Августинового de spiritu et litera: «vidi, legi et relegi illum textum, ad literam autem legere hoc nequivi»; Ernst Kahler, Karlstadt und Augustin: Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift "De spiritu et litera" (Martin Niemeyer, Halle, 1952), 102.12–13.

⁹⁴ Наприклад: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q. 1 a. 10 ad 1um: «Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra scriptura: cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet literalem; ex qua solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur.»

⁹⁵ *Apol. Concl.* fol. A 3r: «sed eum, qui ad verbum seil verbi significationem accipitur, litteralem dicimus.»

⁹⁶ Ulrich Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae: Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation* (Mohr, Tübingen, 1977), pp. 126–137.

⁹⁷ *Apol. Concl.* fol. A 2v; Löschner, *Reformations-Acta*, p. 81: «Contra Gers[on] negamus, esse sensum litteralem, qui ex intentione, et circumstantiis scribentis colligitur»; Попівн. принцип Жерсона: «Est autem sensus literalis non solum grammaticalis, sed nec stricte logicalis; verum ille quem Spiritus sanctus principaliter intendebat, qui ex circumstantia literae, cum causis dicendi et modis exponendi, magis patet.» *Opera*, vol. 1, 11 D.

⁹⁸ Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae*, pp. 130–133.

⁹⁹ Лютер використовує (а якщо точніше, то перекручує) дієслово «wittenbergescere» на позначення своєї теології: *WABr* 12.16.6–9.

¹⁰⁰ Пізніше лютеранська герменевтика відійшла від таких схоластичних моделей. Особливо варто розглянути герменевтичний підхід Матіаса Флація (Матвія Влаича, 1520–1579), в якому підкреслюються паралелі між Біблією та гуманістичною класикою. Флацій зауважує, що Біблія використовує безсполучникову, асиметричну рвучкість, типову для величного стилю Фукідида і рясно пересипану «порівняннями, інакомовленням, типами» та іншими літературними фігурами, що вкупі вимагають способів інтерпретації, аналогічних тим, які застосовуються до класичних творів. Див.: D. J. Shuger, *Sacred Rhetoric: The Christian Grand Style in the English Renaissance* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988).

Розділ шостий

¹ Див. зокрема збірку есеїв: Leif Grane, Alfred Schindler, and Markus Wriedt, *Auctoritas patrum: Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* (Philipp von Zabern, Mainz, 1993); *Auctoritas patrum II: Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* (Philipp von Zabern, Mainz, 1998).

² David C. Steinmetz, *Misericordia Dei: The Thought of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting* (Brill, Leiden, 1968), p. 33: «Всі середньовічні богослови – навіть найбільш схильні до пелагіанства – завдячували багатьма своїми ідеями великому отцю західної теології. Всі богослови Середніх віків принаймні якоюсь мірою були августиніанцями. Питання полягає не в тому, чи певний теолог запозичив щось у Августина, а радше в тому скільки й що саме він запозичив».

³ *Monologion*, prologue: «Quam ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat.»

⁴ Див.: D. M. Cappeluyns, “Le premier représentant de l’Augustinisme médiévale,” *RTHAM* 1 (1929), 309–337. Про практику збирання таких «сентенцій» див.: Marcia Colish, “The Sentence Collection and the Education of Professional Theologians in the Twelfth Century,” у кн.: Nancy van Deusen (ed.), *The Intellectual Climate of the Early University* (Medieval Institute Publications Western Michigan University, Kalamazoo, MI, 1997), pp. 1–26.

⁵ Це особливо очевидно у випадку доктрини виправдання – однієї з ділянок теології, яку найбільш доскіпливо обговорювали в XII і на початку XIII століття. Див.: Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2nd edn, 1998). Більш загально див.: M. D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle* (Vrin, Paris, 1957); J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique de XIIe siècle* (Culture et Civilization, Brussels, 2nd edn, 1969). Про відродження XII сторіччя в цілому див.: G. Pare, A. Brunet, and P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle* (Vrin, Paris, 1933).

⁶ Див. про труднощі, які виникли у Томи Аквінського із цими поняттями: McGrath, *Iustitia Dei* pp. 103–108.

⁷ Короткий вступ до цього процесу див.: H. Cloes, “La systematisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle,” *EthL* 34 (1958), 277–329.

⁸ McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 109–114.

⁹ M. de Kroon, “Pseudo-Augustin im Mittelalter: Entwurf eines Forschungsberichts,” *Augustiniana* 22 (1972), 511–530.

¹⁰ Зверніть увагу на погляди Гінкмара Реймського та Флорія Ліонського: McGrath, *Iustitia Dei* pp. 131–132. Докладне дослідження див.: J. E. Chisholm, *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians* (University Press, Fribourg, 1967). Про цю проблему загалом див.: Pierre-Patrick Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin* (Abbaye de Saint Pierre, Steenbrugis, 1976).

¹¹ R. Evans, “Pelagius, Fastidius and the Pseudo-Augustinian *De vita Christiana*,” *Journal of Theological Studies* 13 (1962), 72–98.

¹² C. Fantini, "Il trattato pseudo-agostiniana *De vera et falsa poenitentia*," *Ricerche di storia religiosa* 1 (1954–1957), 200–209.

¹³ Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation* (Mohr, Tübingen, 1977), p. 87.

¹⁴ Ibid., 91–93.

¹⁵ Damasus Trapp, "Augustinian Theology of the Fourteenth Century: Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore," *Augustiniana* 6 (1956), 146–274, зокрема pp. 188–189.

¹⁶ Andreas de Vega, *Opusculum de iustificatione, gratia et mentis* (Venice, 1546), fol. 147. Зверніть також увагу на супровідне посилання на Брадвардина.

¹⁷ Bradwardine, *De causa Dei* (London, 1618), I, 35; fol. 311 B–C.

¹⁸ Див., наприклад, їхнє шанобливе цитування із *de civitate dei*: Alfred Schindler, "Augustins Werk *De Civitate Dei* bei den Reformatoren, vor allem Luther und Zwingli," у кн.: J. van Oort (ed.), *De Kerkvaders in Reformatie en Nadere Reformatie* (Boekencentrum, Zoetermeer, 1997), pp. 35–44.

¹⁹ Зверніть увагу на знамениту Лютерову ремарку 1535 року: «Papa, ego voli tibi osculari pedes teque agnoscere summum pontificem, si adoraveris Christum meum et permiseris, quod per ipsius mortem et resurrectionem habeamus remissionem peccatorum et vitam aeternam, non per observationem tuarum traditionum. Si hoc cesseris, non adimam tibi coronam et potentiam tuam» (WA 40 1.357.18–22). Ретельне дослідження ставлення Лютера до папства та розколу протягом вирішального періоду 1517–1520 років див.: Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict* (Fortress, Philadelphia, 1981).

²⁰ Benjamin B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Presbyterian and Reformed Publishing Co., Philadelphia, 1956), p. 322.

²¹ Див.: Joseph de Ghellinck, "La première édition imprimée des *Opera omnia S. Augustini*," у кн.: *Miscellanea J. Gessler I* (Govaerts, Antwerp, 1948), pp. 530–547. Час від часу трапляється написання «Amorbach».

²² Припускається, що внаслідок друкарського огріху в заяві Казимира Удинія з'явилася дата виходу видання 1586 рік, а потрібно «1506»: «Primus igitur Joannes Amerbachus huic collecdoni vigihas suas, operamque baud vulgarem posuit, tanta diligentia, ut opus anno 1586 applausu omnium eruditorum Basileae completum fuerit.» C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis* (Leipzig, 1722), p. 934. На наступній сторінці Удиній веде мову про видання цього твору в Парижі 1515 року. Див. коментар за посиланням в примітці 24.

²³ Ця оцінка базується на твердженнях Конрада Пелікана про те, що Амербах видав 2.200 примірників 11-томного видання: «Fuerunt tunc parit-

er impressi a Magistro Amorbachio Joanne duo millia exemplariorum et ducenta in undecim tomis». *Das Chronikon des Konrad Pellikan*, B. Riggenbach (ed.), (Bahnmaier, Basle, 1877), p. 27. Порівн.: Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, p. 90 n. 37.

²⁴ Ernst Kahler, *Karlstadt und Augustin: Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift "De spiritu et littera"* (Martin Niemeyer, Halle, 1952), p. 54 n. 1. Порівн.: Gordon Rupp, *Patterns of Reformation* (Erworth, London, 1969), p. 56. Калер слушно вказав, що Карлштадт користувався Амербаховим виданням 1492 року яко джерелом Августинових листів.

²⁵ На це вказав Luchesius Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin* (Van Gorcum, Assen, 1956), pp. 197–199.

²⁶ *Opus Epistolarum*, ed. Allen, vol. 2, 86.220–2; 88.292; cf. 220.358–9.

²⁷ *Omnium Operum divi Eusebii Hieronymi* (9 vols, Basle, 1516). Насправді тільки перші чотири томи – листи – можна вважати прикладом Еразмових редакторських методів: решта п'ять томів були взяті із попередніх видань. Порівн.: Fritz Husner, "Die Handschrift der Scholien des Erasmus von Rotterdam zu den Hieronymusbriefen," у кн.: *Festschrift für Gustav Binz* (Schwabe, Basle, 1935), pp. 132–146.

²⁸ Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, pp. 93–95.

²⁹ Цікаво, що саме Єронім зустрічає Ройхліна на небесах у Еразмовій «Похвалі Ройхліну» 1522 року. З приводу Ройхліна див.: Hans Peterse, *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin: Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert* (Zabern, Mainz, 1995).

³⁰ Ціла низка видань творів Августина, окрім Амербахового й Еразмового, побачила світ на початку XVI сторіччя. Повний перелік див. у: Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, pp. 199–201.

³¹ Alfred Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter* (Kommissionsverlag Beer, Zurich, 1984), p. 26. На основі CR (Zwingli) 7.440.9–11 Шиндлер припускає, що це міг бути перший том із 11-томного зібрання.

³² CR (Zwingli) 7.324.23–5.

³³ Як вказувалося в: J. M. Usteri, "Initia Zwinglii," *Theologische Studien und Kritiken* 58 (1885), 607–672, 59 (1886), 95–159, 98; Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter*, p. 31.

³⁴ Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter*, pp. 28–31.

³⁵ Див. ретельний аналіз у: Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter*, pp. 34–41.

³⁶ Georges Bavaud, *Le réformateur Pierre Viret (1511–1571): sa théologie* (Labor et Fides, Geneva, 1986), pp. 35–45. Варто також звернутися до ранішої статті Баво: Georges Bavaud, "L'attitude du réformateur Pierre Viret

face à l'argument de prescription chez saint Augustin," *Revue des etudes augustinienes* 26 (1980), 257–265.

³⁷ *Institutio* (1559) III.xxii.8. Порівн.: CR (Calvin) 8.266 "*Augustinus... totus noster est.*" Скрупульозне дослідження поглядів Кальвіна на статус Августина див. у: Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, pp. 265–70, де вміщені цінні матеріали. Цю працю тепер доповнює: J. M. J. Lange van Ravenswaay, *Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin* (Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1990). В загальніших рисах див. корисний аналіз A. N. S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (T&T Clark, Edinburgh, 1999).

³⁸ Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, pp. 17–24, 261

³⁹ На основі вичерпного аналізу Кальвінового цитування патристичних джерел можна прийти тільки до одного висновку: Кальвін вишукував і впорядковував свої власні цитати із патристики, а не покладався на наявні зібрання «сентенцій»: Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers*, pp. 47–49.

⁴⁰ Див.: Hans-Ulrich Delius, *Augustin als Quelle Martin Luthers* (Walter de Gruyter Berlin, 1984). З давнішої літератури див.: A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin* (2 vols, Gerd Mohn, Gütersloh, 1934–1935), vol. 1, 5–25; Bernhard Lohse, "Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther," *Kerygma und Dogma* 11 (1965), 116–135; Leif Grane, "Augustins 'Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos' in Luthers Römerbriefvorlesung," *ZThK* 69 (1972), 304–330; Leif Grane, "Divus Paulus et S. Augustinus, interpret eius fidelissimus: Über Luthers Verhältnis zu Augustin," у кн.: G. Ebeling, E. Jüngel, and G. Schunack (eck), *Festschrift für Ernst Fuchs* (Mohr, Tübingen, 1973), pp. 133–146. Згідно з Фрідензбургом, починаючи з 1513 року у Вітенбергу розміщувалася велика книгозбірня патристичних текстів: W. Friedensburg, *Geschichte der Universität Wittenberg* (Niemeyer, Halle, 1917), p. 154.

⁴¹ WA 9.44.1–4.

⁴² Наприклад: WA 56.385.15–22 (зверніть увагу на явне посилання на Августина). Далі див.: Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Blackwell, Oxford, 1985), pp. 128–132.

⁴³ WA 54.185.12–186.21. Англійський переклад див. у: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 95–98.

⁴⁴ Порівн.: WA 56.36.11; 172.5. Далі див.: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 132–133. Порівн.: C. Boyer, "Luther et le 'De spiritu et litera' de Saint Augustin," *Doctor Communis* 21 (1968), 167–187; Leif Grane, *Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)* (Brill, Leiden, 1975), pp. 65–66.

⁴⁵ На це вказувалося в іншому місці. Див., наприклад, шість зауважених відмінностей у: McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 204–205. Раніші дослідження переважно приймали Лютерові поняття за присутньо тотожне Августиновому.

⁴⁶ З погляду Августина, *iustitia Dei* та *iustitia humana* були присутньо пов'язані. Див.: McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 35–36; P. A. Schubert, *Augustins Lex-Aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen* (Aschendorff, Munster, 1924).

⁴⁷ McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 206–207. В цьому сенсі особливо важливе поняття *iustitia Christi aliena*.

⁴⁸ Див. аналіз: Karl-Heinz zur Mühlen, “Die *auctoritas patrum* in Martin Luthers Schrift ‘Von den Konziliis und Kirchen’ (1539),” у кн.: *Auctoritas Patrum II*, 141–152. Ознайомлення із цією книгою варто доповнити зверненням до: Christa Tecklenburg Johns, *Luthers Konzilsdece in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatonschen Neuansatz* (Walter de Gruyter, Berlin, 1966).

⁴⁹ *WA* 50.524.13–18.

⁵⁰ *Ibid.*, 9.4 no. 13.

⁵¹ Схоже, що Лютер звертався до восьмого тому цього видання в 1516 році: *WABr* 1.70.12.

⁵² Веселі спогади Лютера про цю подію містяться в його листі, датованому наступним місяцем: *WABr* 1.65.24–5 «Est enim... nihil ab Augustini eruditione et sensu remotius.»

⁵³ Коментар Лютера див. у: *WABr* 1.65.29–66.1.

⁵⁴ Kähler, *Karlstadt und Augustin*, 69.27–31 «Non est sensus, quod illa iusticia dei sit per legem testificatam qua deus in se iustus est, sed illa, qua iustificat impium, qua induit hominem, qua instaurat imaginem dei in homine; de hoc iusticia, qua deus suos electos iustos et pios efficit, tractamus.» Порівн.: 55.32–56.2.

⁵⁵ Див. повне обговорення у: McGrath, *Iusticia Dei*, 207–209. Припушення із Ronald J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt: The Development of his Thought 1517–1525* (Brill, Leiden, 1974), pp. 67–68, 122–125, 258–259 про те, що Карлштадтова доктрина виправдання в цьому пункті судово, слід відкинути, оскільки воно ґрунтується на плутанині із розумінням справжнього значення терміна «судовий».

⁵⁶ *WABr* 1.99.8–13.

⁵⁷ Аналіз цього твору див. у: Steinmetz, *Misericordia Dei*, pp. 75–92.

⁵⁸ Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, pp. 98–102.

⁵⁹ Промова 1519 року містить особливо багато інформації про погляди Меланхтона в цьому питанні: *CR* (Melanchthon) 11.32.

⁶⁰ Функцію *testimonia patrum* в контексті Меланхтонової реформаційної теології ретельно вивчено в: Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum: The Function*

of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon (Droz, Geneva, 1961). Зв'язок змісту Меланхтонової теології із патристичним спадком був проаналізований у: E. P. Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought: The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation* (Brill, Leiden, 1983).

⁶¹ Див. ґрунтовне дослідження із багатою джерельною базою: Fraenkel, *Testimonia Patrum*, pp. 70–86.

⁶² Ibid., pp. 86–93. Зверніть увагу, що Меланхтон трактує Оригена jako передвісника Пелагія.

⁶³ Ibid., pp. 93–96. Порівн.: CR (Melanchthon) 2.884: «so man nun fragt, warum sondert ihr euch denn von der vorigen rechten Kirchen. Ich halte eben das, welches Ambrosius und Augustinus gelehret haben».

⁶⁴ Так, у кн.: Maria Grossmann, *Humanism in Wittenberg 1485–1517* (de Graaf, Nieuwkoop, 1975), вітенберзькі реформи розглядаються як логічний наслідок запровадження studia humanitatis під керівництвом Кристофа Шерля.

⁶⁵ Ця думка розвинута в іншому місці: McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp. 48–53.

⁶⁶ Gottfried W. Locher, “Praedicatio verbi Dei est verbum Dei: Heinrich Bullinger zwischen Zwingli und Luther; Ein Beitrag zu seiner Theologie,” *Zwingliana* 10 (1954), 47–57.

⁶⁷ Gottfried W. Locher, “Von Bern nach Genf: Die Ursachen der Spannung zwischen zwinglischer und calvinistischer Reformation,” у кн.: W. Balke, C. Graafland, and H. Harkema (ed.). *Wegen et Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme* (Ton Bolland, Amsterdam, 1976), pp. 75–87.

Висновок

¹ Я свідомо вживаю цей термін, як і Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung um 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik* (Emil Ebering, Berlin, 1935)

² Див.: Thomas A. Brady, *Turning Swiss: Cities and Empire, 1450–1550* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1985). Приклади інших локальних чинників див. у: Oskar Vasella, *Reform und Reformation in der Schweiz: Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise* (Aschendorff, Münster, 1958); Berndt Moeller, *Imperial Cities and the Reformation* (Fortress, Philadelphia, 1972); Steven E. Ozment, *The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland* (Yale University Press, New Haven, CT, 1975); R. W. Scribner, “Civic Unity and the Reformation

in Erfurt," *Past and Present* 66 (1975), 29–60, "Why was there no Reformation at Cologne?" *Bulletin of the Institute of Historical Research* 49 (1976), 217–241; Thomas A. Brady, *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg, 1520–1555* (Brill, Leiden, 1977); Hans von Greyerz, *The Late City Reformation in Germany: The Case of Colmar* (Franz Steiner, Wiesbaden, 1980); Wilfried Ehbrecht, "Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte in nord- und westdeutschen Städten im Reformationszeitalter," у кн.: B. Moeller (ed.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert* (Mohn, Gütersloh, 1976), pp. 27–47, "Köln, Osnabrück, Stralsund: Rat und Bürgerschaft hansischer Städte zwischen religiöser Erneuerung und Bauernkrieg," у кн.: F. Petri (ed.), *Kirche und gesellschaftlicher Wandel* (Bohlau, Cologne, 1980), pp. 23–64; Hans R. Guggisberg, *Basel in the Sixteenth Century: Aspects of the City Republic Before, During, and After the Reformation* (Center for Reformation Research, St Louis, MO, 1982); Martin Burkhardt, Wolfgang Dobras, and Wolfgang Zimmermann, *Konstanz in der frühen Neuzeit: Reformation, Verlust der Reichsfreiheit, österreichische Zeit* (Stadler, Constance, 1991); Rosi Fuhrmann, *Kirche und Dorf: Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation* (Fischer, Stuttgart, 1995); Bruce Gordon, *The Swiss Reformation* (Manchester University Press, Manchester, UK, 2002).

³ G. W. Locher, "Von Bern nach Genf: Die Ursachen der Spannung zwischen zwinglischer und calvinistischer Reformation," у кн.: W. Balke, C. Graafland, and H. Harkema (eds.), *Wegen en Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme* (Ton Bolland, Amsterdam, 1976), pp. 75–87.

Вибрана бібліографія

- Allen, M. J. B., "Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity," *Renaissance Quarterly* 37 (1984), 555–84.
- Ankwicz-Kleehoven, H., *Der Wiener Humanist Johannes Cuspinian, Gelehrter und Diplomat zur Zeit Kaiser Maximilians* (Graz, Bohlaus, 1959).
- Augrain, C., "A propos du Comma Johanneum," *Moreana* 35 (1998), 87–94.
- Augustijn, C., *Erasmus: Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer* (Brill, Leiden, 1996).
- Backus, I., *Les sept visions et la fin des temps: Les commentaires genevois de l'Apocalypse entre 1519 et 1584* (Droz, Geneva, 1997).
- Backus, I., "Renaissance Attitudes to New Testament Apocryphal Writings: Jacques Lefèvre d'Étaples and his Epigones," *Renaissance Quarterly* 51 (1998), 1169–98.
- Backus, I., *Reformation Readings of the Apocalypse Geneva, Zurich, and Wittenberg* (Oxford University Press, Oxford, 2000).
- Bannach, K., *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham: Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung* (Steiner, Wiesbaden, 1975).
- Barnett, M. J., "Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis," *Renaissance Quarterly* 49 (1996), 542–72.
- Baron, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton University Press, Princeton, NJ, revised edn., 1966).
- Baron, H., "Leonardi Bruno: 'Professional Rhetorician' or 'Civic Humanist'?" *Past and Present* 36 (1967), 21–37.
- Basse, M., "Theologiegeschichte und Kontroverstheologie: Die Bedeutung der Scholastik für die protestantische Kirchengeschichtsschreibung," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 107 (1996), 50–71.
- Battles, F. L., "God was Accommodating Himself to Human Capacity," *Interpretation* 31 (1977), 19–38.

- Bauch, G., "Die Anfänge des Studiums der griechischen Sprache und Literature in Nord-Deutschland," *Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte* 6 (1896), 47–98.
- Bauch, G., *Die Rezeption des Humanismus in Wien* (M. & H. Marcus, Breslau, 1903).
- Bauch, G., "Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg mit Berücksichtigung der Vorgeschichte des Studiums der Sprache in Deutschland," *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 48 (1904), 22–32, 77–86, 145–60, 214–23, 283–99, 328–40, 461–90.
- Bauer, K., *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation* (Mohr, Tübingen, 1928).
- Bäumer, R., "Die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts in der neueren Forschung," *Annuario Historiae Conciliorum* 1 (1969), 153–64.
- Bäumer, R., "Die Zahl der allgemeinen Konzilien in der Sicht von Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts," *Annuario Historiae Conciliorum* 1 (1969), 288–313.
- Bavaud, G., "L'attitude du réformateur Pierre Viret face à l'argument de prescription chez saint Augustin," *Revue des études augustinienes* 26 (1980), 257–65.
- Bavaud, G., *Le réformateur Pierre Viret (1511–1571) sa théologie* (Labor et Fides, Geneva, 1986).
- Bayer, O., *Protmissio Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971).
- Bedouelle, G., *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des écritures* (Droz, Geneva, 1976).
- Benin, S. D., *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought* (State University of New York Press, Albany, NY, 1993).
- Bennett, M. J., "Erasmus and the Hermeneutics of Biblical Practice," *Renaissance Quarterly* 49 (1996), 542–72.
- Bentley, J. H., "Erasmus' *Annotatwnes in Novum Testamentum* and the Textual Criticism of the Gospels," *ARG* 67 (1976), 33–53.
- Bermon, P., "La *Lectura* sur les deux premiers livres des Sentences de Grégoire de Rimini O.E.S.A. (1300–1358)," in G. R. Evans (ed.), *Medieval Commentaries on Peter Lombard's Sentences* (2 vols, Brill, Leiden, 2001), vol 1, pp 267–85.
- Bernstein, E., *Die Literatur des deutschen Frühhumanismus* (Metzler, Stuttgart, 1978).
- Bernstein, E., "From Outsiders to Insiders: Some Reflections on the Development of a Group Identity of the German Humanists between 1450 and 1530," in C. G. Nauert and J. V. Mehl (eds.), *In laudem Caroli: Renaissance*

- and Reformation studies for Charles G. Nauert* (Sixteenth Century Publishers, Kirksville, MO, 1998), pp 45–64.
- Bietenholz, P., *Der italienische Humanismus und die Blütezeit des Buchdrucks in Basel* (Heibing & Lichtenhahn, Basle, 1959).
- Billanovich, G., "Petrarch and the Textual Tradition of Livy," *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 14 (1951), 137–208.
- Birnbaum, N., "The Zwinglian Reformation in Zurich," *Past and Present* 15 (1959), 27–47.
- Boisset, J., *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin* (Presses Universitaires de France, Paris, 1959).
- Bolliger, D., "Infiniti Contemplatio: Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis," PhD Thesis. University of Zurich, 2000.
- Bonorand, C., *Vadians Weg vom Humanismus zur Reformation und seine Vorträge über die Apostelgeschichte* (Vadian-Studien 7, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gallen, 1962).
- Bonorand, C., "Die Bedeutung der Universität Wien für Humanismus und Reformation, insbesondere in der Ostschweiz," *Zwingliana* 12 (1964–8), 162–80.
- Bonorand, C., *Aus Vadians Freundes- und Schülerkreis in Wien* (Vadian-Studien 8, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gallen, 1965).
- Bonorand, C., "Joachim Vadians Beziehungen zu Ungarn," *Zwingliana* 13 (1969), 97–131.
- Bonorand, C., "Joachim Vadian und Johannes Dantiscus Ein Beitrag zu den schweizerisch-polnischen Beziehungen im 16. Jahrhundert," *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 35 (1971), 150–70.
- Bonorand, C., *Vadian und die Ereignisse in Italien im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts* (Vadian-Studien 13, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gallen, 1985).
- Borchert, E., *Der Einfluß des Nominalismus der Spätscholastik nach dem Traktat de communicatione idiomatum des Nikolaus Oresnte* (Aschendorff, Münster, 1940).
- Bornert, R., *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523–1598): approche sociologique et interprétation théologique* (Brill, Leiden, 1981).
- Bouwsma, W. J., "The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought," in H. A. Oberman with T. A. Brady (eds.), *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformation* (Brill, Leiden, 1975), pp. 3–60.
- Boyer, C., "Luther et le 'De spiritu et litera' de Saint Augustin," *Doctor Communis* 21 (1968), 167–87.

- Boyle, L. E., "Innocent III and Vernacular Versions of Scripture," in K. Walsh and D. Wood (eds.), *The Bible in the Medieval World* (Studies in Church History, Subsidia 4, Blackwell, Oxford, 1985), pp. 131–55.
- Branca, V., "Ermolao Barbaro and Late Quattrocento Venetian Humanism," in J. R. Hale (ed.), *Renaissance Studies* (Humana Press, Totowa, NJ, 1973), pp. 218–43.
- Breen, Q., *John Calvin: A Study in French Humanism* (Archon Books, Hamden, CT, 2nd edn., 1968).
- Brown, A. D., *Popular Piety in Late Medieval England: The Diocese of Salisbury, 1250–1550* (Oxford University Press, Oxford, 1995).
- Bubenheimer, U., *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae: Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation* (Mohr, Tübingen, 1977).
- Buechler, E. *Die Anfänge des Buchdrucks in der Schweiz* (Schweizerisches Guttenbergmuseum, Berne, 2nd edn., 1951).
- Bunte, W., *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra: Ein Beitrag zur Schnftauslegung des Spätmittelalters* (Peter Lang, Frankfurt am Main, 1994).
- Burger, H. O., *Renaissance, Reformation, Humanismus: Deutsche Literatur im europäischen Kontext* (Verlag Gehlen, Bad Homburg, 1969).
- Cadier, J., "Le prétendu stoïcisme de Calvin," *Etudes théologiques et religieuses* 41 (1966), 217–26.
- Cadier, J., "Le conversion de Calvin," *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* 116 (1970), 142–51.
- Caleo M., *Verità e certezza della donazione di Costantino: polemica con Lorenzo Valla* (Ler, Naples, 1990).
- Camporeale, S. I., *Lorenzo Valla: umanesimo e teologia* (Istituto Palazzo Strozzi, Florence, 1972).
- Cantimori, D., "Sulla storia del concetto di Rinascimento," *Annali della scuola normale superiore di Pisa: lettere, storia e filosofia*, 2nd series, 1 (1932), 229–68.
- Celenza, C. S., "Renaissance Humanism and the New Testament: Lorenzo Valla's Annotations to the Vulgate," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 24 (1994), 33–52.
- Cervani, G., "Il Rinascimento italiano nella interpretazione di Hans Baron," *Nuova rivista storica* 39 (1955), 492–503.
- Chomorat, V., "Les Annotations de Valla, celles de Erasme et la grammaire," in O. Fatio and P. Fraenkel (eds.), *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle* (Droz, Geneva, 1978), pp. 202–28.

- Christ, C., "Das Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522," *Zwingliana* 16 (1983), 111–25.
- Cohen, J., *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1982).
- Coogan, R., *Erasmus, Lee and the Correction of the Vulgate: The Shaking of the Foundations* (Droz, Geneva, 1992).
- Courtenay, W. J., "Covenant and Causality in Pierre d'Ailly," *Speculum* 46 (1971), 94–119.
- Courtenay, W. J., "The King and the Lead Coin: The Economic Background to Sine Qua Non Causality," *Traditio* 28 (1972), 185–209.
- Courtenay, W. J., "Nominalism and Late Medieval Thought: A Bibliographical Essay," *Theological Studies* 33 (1972), 716–34.
- Courtenay, W. J., "John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God can undo the Past," *RThAM* 39 (1972), 224–56, 40 (1973), 147–74.
- Courtenay, W. J., "Nominalism and Late Medieval Religion," in C. Trinkaus and H. A. Überman (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Brill, Leiden, 1974), pp. 26–59.
- Courtenay, W. J., *Adam Wodeham: An Introduction to his Life and Writings* (Brill, Leiden, 1977).
- Courtenay, W. J., "Late Medieval Nominalism Revisited: 1972–1982," *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), 159–64.
- Courvoisier, J., *De la Réforme au Protestantisme: essai d'ecclesiologie réformé* (Beauchesne, Paris, 1977).
- Cross, R. A., *The Metaphysics of Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus* (Oxford University Press, Oxford, 2002).
- Csaky, M., "Die Sodalitas litteraria Danubiana: Historische Realität oder poetische Fiktion des Conrad Celtis?" in H. Zeman (ed.), *Die österreichische Literatur: Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert* (Bohlaus, Graz, 1985), pp. 739–85.
- Dahan, G., "Les interprétations juives dans les commentaires du Pentateuch de Pierre le Chantre," in D. Wood and K. Walsh (eds.), *The Bible in the Medieval World* (Blackwell, Oxford, 1985), pp. 131–55.
- Dahan, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge* (Éditions du Cerf, Paris, 1990).
- Dahan, G., *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge* (Éditions du Cerf, Paris, 1991).
- D'Amico, J. F., *Theory and Practice in Renaissance Textual Criticism: Beatus Rhenanus Between Conjecture and History* (University of California Press, Berkeley, CA, 1988).

- Del Fra, M., "Linguaggio e conoscenza assertiva nel pensiero di Roberto Holkot," *Rivista critica di storia della filosofia* 11 (1956), 15–40.
- Del Fra, M., "La teoria del 'significato totale' delle proposizioni nel pensiero di Gregorio da Rimini," *Rivista critica di storia della filosofia* 11 (1956), 287–311.
- Delius, H.-U., *Augustin als Quelle Martin Luthers* (Walter de Gruyter, Berlin, 1984).
- Dettloff, W., *Die Lehre von der Acceptatio Divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre* (Dietrich Coelde Verlag, Werl, 1954).
- Dettloff, W., *Die Entwicklung der Akzeptions- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther* (Aschendorff, Münster, 1963).
- Donati, S., "La dottrina di Egidio Romano sulla materia dei corpi celesti. Discussioni sulla natura dei corpi celesti alla fine del tredicesimo secolo," *Medioevo* 12 (1986), 229–80.
- Donnelly, J. P., *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace* (Brill, Leiden, 1976).
- Ebeling, G., "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik," in *Lutherstudien I* (Mohr, Tübingen, 1971), pp. 1–68.
- Eckermann, W., *Wort und Wirklichkeit: Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und seine Weiterwirkung in der Augustinerschule* (Augustinus-Verlag, Würzburg, 1978).
- Edelstein, M. M., "Les origines sociales de l'épiscopat sous Louis XII et François I," *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 24 (1977), 239–47.
- Egli, E., "Zur Einführung des Schriftprinzips in der Schweiz," *Zwingliana* 1 (1903), 332–9.
- Ehrle, F., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V: Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreits* (Aschendorff, Münster, 1925).
- Eib, M., *Der Humanismus und sein Einfluss auf das Eheverständnis im 15. Jahrhundert: Eine philosophisch-moraltheologische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des frühhumanistischen Gedankenguts Albrechts von Eyb* (LIT Verlag, Münster, 2001).
- Eisenbichler, K., *Crossing the Boundaries: Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities* (Medieval Institute Publications, Western Michigan University, Kalamazoo, MI, 1991).
- Eisenstein, E. L., *The Printing Press as an Agent of Change* (2 vols, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1979).

- Elm, K., "Verfall und Erneuerung des Ordenswesen in Spätmittelalter," in *Untersuchungen zu Kloster und Stift* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980), pp. 188–238.
- Elm, K., "Die Bruderschaft von gemeinsamen Leben: Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit," *Ons geestelijk Erf* 59 (1985), 470–96.
- Engels, O., "Zur Konstanzer Konzilsproblematik in der nachkonziliaren Historiographie des 15. Jahrhunderts," in R. Bäumer (ed.), *Von Konstanz nach Trient: Beiträge zur Kirchengeschichte von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum* (Schöningh, Paderborn, 1972), pp. 233–59.
- Entner, H., "Probleme der Forschung zum deutschen Frühhumanismus 1400–1500," *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Amdt-Universität Greifswald* 15 (1966), 587–90.
- Erler, M. C., *Women, Reading, and Piety in Late Medieval England* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2002).
- Etienne, J., *Spiritualisme érasmien et théologiens louvainistes: un changement de problématique au début du XVI^e siècle* (Publications universitaires de Louvain, Louvain/Gembloux, 1956).
- Evans, G. R., *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1984).
- Evans, G. R., *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1985).
- Farge, J. K., "Early Censorship of Printed Books in Paris: New Insights and Perspectives," in J. M. de Bujanda (ed.), *Le contrôle des idées à la Renaissance* (Droz, Geneva, 1996), pp. 75–91.
- Fatio, O., *Méthode et théologie: Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée* (Droz, Geneva, 1976).
- Feld, H., *Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief. Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie* (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1971).
- Feld, H., *Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie* (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977).
- Ferguson, W. K., *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation* (Houghton Mifflin, Boston, 1948).
- Fiedrowicz, M., *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche* (Peter Lang, Bern, 1998).
- Fiume, E., "Decretum Dei, solatium ineffabile: il contributo di Girolamo Zanchi (1516–1590) alla dottrina della doppia predestinazione e della perseveranza dei credenti," *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 114 (1997), 67–78.

- Fraenkel, P., *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon* (Droz, Geneva, 1961).
- Friedensburg, W., *Urkundenbuch der Universität Wittenberg I: (1502–1611)* (Selbstverlag der Historischen Kommission, Magdeburg, 1926).
- Friedrich, M., *Von Marburg bis Leuenberg: Der lutherisch-reformierte Gegensatz und seine Überwindung* (Spenner, Waltrup, 1999).
- Friemel, S., *Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni von Rom, O. E. S. A. (1443)* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1950).
- Gabriel, A. L., “‘Via Antiqua’ and ‘Via Moderna’ and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century,” in A. Zimmermann (ed.), *Antiqui und Moderni: Traditionsbewußtsein und Fortschrittbewußtsein im späten Mittelalter* (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1974), pp. 439–83.
- Gaeta, F., *Lorenzo Valla: filologia e storia nell'umanesimo* (Napoli Istituto Italiano per gli studi storici, Naples, 1955).
- Gal, G., “Adam of Wodeham’s Question on the ‘Complexe Significabile’ as the Immediate Object of Scientific Knowledge,” *FcS* 37 (1977), 66–102.
- Ganoczy, A., *Le jeune Calvin: g n se et évolution de sa vocation réformatrice* (Steiner Verlag, Wiesbaden, 1966).
- Garin, E., “Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV,” *Atti e memoir dell’accademia fiorentini di scienze morali*, “La Columbaria” 16 (1951), 55–104.
- Geanokoplos, D., “The Discourse of Demetrius Chalcondyles on the Inauguration of Greek Studies at the University of Padua in 1463,” *Studies in the Renaissance* 21 (1974), 119–44.
- Gelder, H. A. E. van, *The Two Reformations in the 16th Century: A Study of the Religious Aspects and Consequences of the Renaissance and Humanism* (Martinus Nijhof, The Hague, 1961).
- Ghellinck, J. de, “La première  dition imprim e des *Opera omnia* S. Augustini,” in *Miscellanea J. Gessler* (Govaerts, Antwerp, 1948), pp. 530–47.
- Gilbert, N. W., “Ockham, Wyclif and the ‘Via Moderna,’” in A. Zimmermann (ed.), *Antiqui et Moderni: Traditionsbewußtsein und Fortschritt-bewußtsein im späten Mittelalter* (Walter de Gruyter, Berlin, 1974), pp. 85–125.
- Girardin, B., *R torique et théologique: Calvin, le commentaire de l’ p tre aux Romains* ( ditions Beauchesne, Paris, 1979).
- Godin, A., *Le hom laire de Jean Vitrier: spiritualité franciscaine en Flandre au XVIe siècle* (Droz, Geneva, 1971).
- Goewens, K., “Ciceronianism and Collective Identity: Defining the Boundaries

- of the Roman Academy, 1525," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 23 (1993), 173–95.
- Goldstein, J., *Nominalismus und Moderne: Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham* (Alber, Freiburg im Breisgau, 1998).
- Gössmann, E., *Antiqui und Moderni im Mittelalter: Eine geschichtliche Standortbestimmung* (Schöningh, Munich/Paderborn, 1974).
- Goeters, J. F. G., "Zwinglis Werdegang als Erasmianer," in M. Greschat und J. F. G. Goeters (eds.), *Reformation und Humanismus: Robert Stupperich zum 65. Geburtstag* (Luther Verlag, Witten, 1969), pp. 255–71.
- Grabmann, M., "Johannes Capreolus O. P., Der 'Princeps Thomistarum,' und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule," in L. Ott (ed.), *Mittelalterliches Geistesleben III* (Hueber, Munich, 1956), pp. 370–410.
- Graham, R. H., "Erasmus and Stunica: A Chapter in the History of New Testament Scholarship," *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 10 (1990), 9–60.
- Granada, M. A., Y. C. Zarka, and G. Canziani, *Potentia Dei: l'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVIe–XVII* (Angeli, Milan, 2000).
- Grane, L., *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1571* (Gyldendal, Copenhagen, 1962).
- Grane, L., "Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation," *Studia Theologica* 22 (1968), 29–49.
- Grane, L., "Augustins 'Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos' in Luthers Römerbriefvorlesung," *ZThK* 69 (1972), 304–30.
- Grane, L., "Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus: Über Luthers Verhältnis zu Augustin," in G. Ebeling, E. Jüngel, and G. Schunack (eds.), *Festschrift für Ernst Fuchs* (Mohr, Tübingen, 1973), pp. 133–46.
- Grane, L., *Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)* (Brill, Leiden, 1975).
- Gravalle, S. S., "Lorenzo Valla's Comparison of Latin and Greek and the Humanist Background," *BHR* 44 (1982), 269–89.
- Gray, H. H., "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence," in P. O. Kristeller and P. P. Wiener (eds.), *Renaissance Essays* (Harper & Row, New York, 1968), pp. 199–216.
- Greschat, M., "Die Anfänge der reformatorischen Theologie Martin Bucers," in M. Greschat and J. F. G. Goeters (eds.), *Reformation und Humanismus Robert Stupperich zum 65. Geburtstag* (Luther Verlag, Witten, 1969), pp. 124–40.
- Greschat, M., "Martin Bucers Bücherverzeichnis," *Archiv für Kulturgeschichte* 57 (1975), 162–85.

- Greschat, M., "Der Ansatz der Theologie Martin Bucers," *Theologische Literaturzeitung* 103 (1978), 81–96.
- Greyerz, H. von "Studien der Kulturgeschichte der Stadt Bern am Ende des Mittelalters," *Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern* 35 (1940), 175–491.
- Grislis, E., "Calvin's Use of Cicero in the Institutes I: 1–5 – A Case Study in Theological Method," *ARG* 62 (1971), 5–37.
- Grossmann, M., *Humanism in Wittenberg 1485–1517* (de Graaf, Nieuwkoop, 1975).
- Gründler, O., *Die Gotteslehre Giralmo Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1965).
- Grundmann, H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung um 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik* (Emil Ebering, Berlin, 1935).
- Grundmann, H., *Ketzergeschichte des Mittelalters* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963).
- Guthmüller, V. (ed.), *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance* (Harrasowitz, Wiesbaden, 1998).
- Haffter, H., "Vadian und die Universität Wien," *Wiener Geschichtsblätter* 20 (1965), 385–90.
- Hageneder, O., "Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts," in W. Lourdaux and D. Verhelst (eds.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages* (Louvain University Press, Louvain, 1978), pp. 42–103.
- Hägglund, B., "Martin Luther über die Sprache," *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984), 1–12.
- Halverson, J. L., *Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought* (Brill, Leiden, 1998).
- Hamm, B., *Promissio, Pactum, Ordinatio: Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (Mohr, Tübingen, 1977).
- Hargreaves, I., "The Wycliffite Versions," in *Cambridge History of the Bible* (3 vols, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1963–70), vol. 2, pp. 387–415.
- Hargreaves, I., "Popularising Biblical Scholarship: The Role of the Wycliffite Glossed Gospels," in W. Lourdaux and D. Verhelst (eds.), *The Bible and Medieval Culture* (Louvain University Press, Louvain, 1979), pp. 171–89.
- Harmening, D., "Faust und die Renaissance-Magie: Zum ältesten Faust-Zeugnis (Johannes Trithemius an Johannes Viridung, 1507)," *Archiv für Kulturgeschichte* 55 (1973), 56–79.

- Heller, D., *Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux* (Echter, Würzburg, 1990).
- Heller, H., "The Evangelicalism of Lefèvre d'Étaples 1525," *Studies in the Renaissance* 19 (1972), 42–77.
- Heller, H., *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth-Century France* (Brill, Leiden, 1986).
- Hermelink, H., *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477–1534* (Paul Siebeck, Tübingen, 1906).
- Hildebrand, E., "Bartholomäus Arnoldi von Usingen: Ein Lehrer Luthers an der Universität Erfurt," *Nassauische Annalen* 94 (1983), 327–34.
- Hobbs, M., Martin Bucer on Psalm 22: A Study in the Application of Rabbinical Exegesis by a Christian Hebraist," in Olivier Fatio and Pierre Fraenkel (eds.), *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle* (Droz, Geneva, 1978), pp. 144–63.
- Hobbs, M., "Monitio amica: Pellican à Capito sur le danger des lectures rabbiniques," in Marijn de Kroon and Marc Lienhard (eds.), *Horizons européens de la Réforme In Alsace* (Librairie Istra, Strasbourg, 1980), pp. 81–93.
- Hoburg, R., *Seligkeit und Heilsgewissheit: Hermeneutik und Schriftauslegung bei Huldrych Zwingli bis 1522* (Calwer Verlag, Stuttgart, 1994).
- Hochstetter, E., "Nominalismus?," *FcS* 9 (1949), 370–403.
- Hoenen, M. J. F. M., *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought* (Brill, Leiden, 1993).
- Hoenen, M. J. F. M., and Paul J. J. M. Bakker, *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters: Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit* (Brill, Leiden, 2000).
- Hoffmann, F., "Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holcot, Crathorn und Gregor von Rimini," in *Der Begriff der Repräsentatio im Mittelalter* (Walter de Gruyter, Berlin, 1971), pp. 296–313.
- Hoffmann, F., "Der Wandel in der scholastischen Argumentation von 13. zum 14. Jahrhundert, aufgezeigt an zwei Beispielen: Robert Holcot und William (Johannes?) Crathorn (1330–1332 in Oxford)," in A. Speer (ed.), *Die Bibliotheca Amploniana: Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus* (De Gruyter, Berlin, 1995), pp. 301–22.
- Hoffmann, M., *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam* (Mohr, Tübingen, 1972).
- Hoffmann, M., *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus* (University of Toronto Press, Toronto, 1994).
- Holfelder, H. H., *Solus Christus: Die Ausbildung von Bugenhagens Rechtfertigungslehre in der Paulusauslegung (1524/25) und ihre Bedeutung* (Mohr, Tübingen, 1981).

- Holl, K., "Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst," in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (3 vols, Mohr, Tübingen, 7th edn, 1948), vol. 1, pp. 544–82.
- Hurley, M. "Scriptura Sola: Wyclif and His Critics," *Traditio* 16 (1960), 275–352.
- IJsewijn, J., The Coming of Humanism to the Low Countries," in H. A. Oberman and Thomas A. Brady (eds.), *Itinerarium Italicum* (Brill, Leiden, 1975), pp. 193–304.
- Jackson, H. J., *Marginalia: Readers' Writing in Books* (Yale University Press, New Haven, CT, 2001).
- Janowski, H. N., *Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio Moderna* (Walter Verlag, Olten, 1978).
- Janssen, H. E., *Gräfin Anna von Ostfriesland: Eine hochadelige Frau der späten Reformationszeit (1540/42–1575). Ein Beitrag zu den Anfängen der reformierten Konfessionalisierung im Reich* (Aschendorff, Münster, 1998).
- Jedin, H., "Ein Turnerlebnis des jungen Contarinis," in *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte: Ausgewählte Aufsätze und Vorträge I* (Herder Verlag, Freiburg, 1966), pp. 167–90.
- Jonge, H. J. de, "Novum Testamentum a nobis versum: The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament," *Journal of Theological Studies* 35 (1984), 394–400.
- Junghans, H., "Der Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518," *Luther-Jahrbuch* 37 (1970), 37–101.
- Junghans, H. *Der junge Luther und die Humanisten* (Mohr, Göttingen, 1985).
- Kähler, E., *Karlstadt und Augustin: Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift „De Spiritu et Litera“* (Martin Niemeyer, Halle, 1952).
- Kaluza, Z., *Les querelles doctrinales à Paris: nominalistes et réalistes aux confins du XIV^e et du XV^e siècles* (Lubrina, Bergamo, 1988).
- Kamerick, K., *Popular Piety and Art in the Late Middle Ages: Image Worship and Idolatry in England, 1350–1500* (Palgrave Macmillan, New York, 2002).
- Karant-Nunn, S. C., "Turning New Leaves: Renaissance Studies in Germany," *Renaissance Quarterly* (1996), 114–23.
- Karger, E., "Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition," in P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1999), pp. 204–26.

- Kaufmann, T., *Universität und lutherische Konfessionalisierung: Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gütersloh, 1997).
- Kingdom, R. M., "Was the Protestant Reformation a Revolution? The Case of Geneva," in R. M. Kingdom (ed.), *Transition and Revolution: Problems of European Renaissance and Reformation History* (Burgess, Minneapolis, 1974), pp. 53–107.
- Kisch, G., *Humanismus und Jurisprudenz: Der Kampf zwischen mos italicus und mos gallicus an der Universität Basel* (Helbing & Lichtenhahn, Basle 1955).
- Kisch, G., "Forschungen zur Geschichte des Humanismus in Basel," *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), 194–221.
- Kittelson, J. M., *Wolfgang Capito: From Humanist to Reformer* (Brill, Leiden, 1975).
- Klibansky, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* (Kraus, Munich, 1981).
- Koch, K., *Studium Pietatis: Martin Bucer als Ethiker* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1962).
- Köhler, W., *Huldrych Zwinglis Bibliothek* (Kommissionsverlag Beer, Zurich, 1921).
- Köhler, W., "Die Randglossen Zwinglis zum Römerbrief in seiner Abschrift der paulinischen Briefe 1516/17," in *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst: Johannes Ficker als Festgabe zum 70. Geburtstag dargebracht* (Dieterich, Leipzig, 1931), pp. 86–106.
- Kolb, R., "The Ordering of the *Loci Communes Theologici*: The Structuring of the Melancthonian Dogmatic Tradition," *Concordia Journal* 23 (1997), 317–37.
- Kristeller, P. O., "Renaissance Aristotelianism," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 6 (1965), 157–74.
- Kristeller, P. O., "The European Diffusion of Italian Humanism," in *Renaissance Thought II: Humanism and the Arts* (Harper, New York, 1965), pp. 69–88.
- Kristeller, P. O., *La tradizione aristotelica nel Rinascimento* (Antenore, Padua, 1972).
- Kristeller, P. O., *Renaissance Thought and its Sources* (Columbia University Press, New York, 1979).
- Kristeller, P. O., *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi* (Antenore, Padua, 1983).
- Kroon, M. de, "Pseudo-Augustin im Mittelalter: Entwurf eines Forschungsberichts," *Augustiniana* 22 (1972), 511–30.

- Kropatschek, F., *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I: Die Vorgeschichte: Das Erbe des Mittelalters* (Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1904).
- Krüger, F., *Bucer und Erasmus: Eine Untersuchung zum Einfluß des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers* (Steiner, Wiesbaden, 1975).
- Künzli, E., "Quellenproblem und mystischer Schriftsinn in Zwinglis Genesis und Exoduskommentar," *Zwingliana* 9 (1949–54), 185–207, 253–307.
- Kurze, D., "Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späten Mittelalters," in *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters*, ed. K. Schultz (Bohlaus, Cologne/Vienna, 1976), pp. 273–305.
- Lambert, M., *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Blackwell, Oxford, 2002).
- Lane, A. N. S., "Calvin's Use of the Fathers and Mediaevals," *Calvin Theological Journal* 16 (1981), 149–205.
- Lane, A. N. S., *John Calvin: Student of the Church Fathers* (T&T Clark, Edinburgh, 1999).
- Leff, G., *Bradwardine and the Pelagians: A Study of His "De Causa Dei" and its Opponents* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1957).
- Leff, G., *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester University Press, Manchester, UK, 1977).
- Liere, K. E. van, "Humanism and Scholasticism in Sixteenth-Century Academe: Five Student Orations from the University of Salamanca," *Renaissance Quarterly* 53 (2000), 57–107.
- Lindberg, C., *The European Reformations* (Blackwell, Oxford, 1996).
- Locher, G. W., "Praedicatio verbi Dei est verbum Dei: Heinrich Bullinger zwischen Zwingli und Luther, Ein Beitrag zu seiner Theologie," *Zwingliana* 10 (1954), 47–57.
- Locher, G. W., "Zwingli und Erasmus," *Zwingliana* 13 (1969), 37–61.
- Locher, G. W., "Von Bern nach Genf: Die Ursachen der Spannung zwischen zwinglischer und calvinistischer Reformation," in W. Balke, C. Graafland, and H. Harkema (eds.), *Wegen et Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme* (Ton Bolland, Amsterdam, 1976), pp. 75–87.
- Logan, G. M., "Substance and Form in Renaissance Humanism," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977), 1–34.
- Luchsinger, F., *Der Baslerbuchdruck als Vermittler italienischer Geistes* (Helbing & Lichtenhahn, Basle, 1953).
- Machilek, F., "Die Frömmigkeit und die Krise des 14. und 15. Jahrhunderts," *Medievalia Bohemica* 3 (1970), 209–27.

- Maeder, K., *Die via media in der schweizerischen Reformation: Studien zum Problem der Kontinuität im Zeitalter der Glaubenspaltung* (Zwingli Verlag, Zurich, 1970).
- Martin, D. D., "The *Via Moderna*, Humanism and the Hermeneutics of Late Medieval Monastic Life," *Journal of the History of Ideas* 51 (1990), 179–97.
- Maurer, W., "Melanchthons Loci Communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift: Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit," *Luther-Jahrbuch* 27 (1960), 1–50.
- McGrath, A. E., "'Augustinianism' " A Critical Assessment of the so-called 'Medieval Augustinian Tradition' on Justification," *Augustiniana* 31 (1981), 247–67.
- McGrath, A. E., "Humanist Elements in the Early Reformed Doctrine of Justification," *ARG* 73 (1982), 5–20.
- McGrath, A. E., "Forerunners of the Reformation? A Critical Examination of the Evidence for Precursors of the Reformation Doctrines of Justification," *HThR* 75 (1982), 219–42.
- McGrath, A. E., "*Homo assumptus*? A Study in the Christology of the *Via Moderna*, with Particular Reference to William of Ockham," *ETHL* 60 (1985), 283–97.
- McGrath, A. E., *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Blackwell, Oxford, 1985).
- McGrath, A. E., "John Calvin and Late Medieval Thought: A Study in Late Medieval Influences upon Calvin's Theological Development," *ARG* 77 (1986), 58–78.
- McGrath, A. E., *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2nd edn, 1998).
- Michon, C., *Nominalisme: la théorie de la signification d'Occam* (Vrin, Paris, 1994).
- Moeller, B., "Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation," *ZKG* 70 (1959), 46–61.
- Moeller, B., "Frömmigkeit in Deutschland um 1500," *ARG* 56 (1965), 5–31.
- Moeller, B., "Probleme der Reformationsgeschichtsforschung," *ZKG* 76 (1965), 246–57.
- Moeller, B., "Die Ursprünge der reformierten Kirche," *Theologische Literaturzeitung* 100 (1975), 642–53.
- Moeller, B., "Luther und die Städte," in *Aus der Lutherforschung: Drei Vorträge* (Westdeutscher Verlag, Opladen, 1983), pp. 9–26.
- Moeller, B., "Erwägungen zur Bedeutung Erfurts als Kommunikationszentrum der frühen Reformation," in U. Weiss (ed.), *Erfurt: Geschichte und Gegenwart* (Bohlau, Weimar, 1995) pp. 275–82.

- Monheit, M. L., "Guillaume Budé, Andrea Alciato, Pierre de l'Estoile: Renaissance Interpreters of Roman Law," *Journal of the History of Ideas* 68 (1997), 21–40.
- Monnerjahn, E., *Giovanni Pico della Mirandola: Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des Humanismus* (Steiner Verlag, Wiesbaden, 1960).
- Moore, R. I., *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe. 950–1250* (Blackwell, Oxford, 1990).
- Mühlen, K.-H. zur, "Die *auctoritas patrum* in Martin Luthers Schrift 'Von den Konziliis und Kirchen' (1539)," in Leif Grane, Alfred Schindler, and Markus Wriedt (eds.), *Auctoritas patrum II: Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* (Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1998), pp. 141–52.
- Muir, E., "The Italian Renaissance in America," *American Historical Review* 100 (1995), 1095–1118.
- Müller, A. V., *Luthers theologische Quellen: Seine Verteidigung gegen Denifle und Gisar* (Topelmann, Giessen, 1912).
- Müller, J., *Martin Bucers Hermeneutik* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gütersloh, 1965).
- Näf, W., *Vadian und seine Stadt St Gallen* (2 vols, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gallen, 1944–57).
- Näf, W., "Schweizerische Humanismus: Zu Glareans 'Helvetiae Descriptio'," *Schweizerische Beiträge zur allgemeinen Geschichte* 5 (1947), 186–98.
- Najemy, J. M., "Baron's Machiavelli and Renaissance Republicanism," *American Historical Review* 101 (1996), 119–29.
- Nauert, C. G., "The Clash of Humanists and Scholastics An Approach to Pre-Reformation Controversies," *Sixteenth Century Journal* 4 (1973), 1–18.
- Nauert C. G., *Humanism and the Culture of Renaissance Europe* (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1995).
- Neuser, W. H., *Die reformatorische Wende bei Zwingli* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1977).
- Newald, R., *Probleme und Gestalte des deutschen Humanismus* (Walter de Gruyter, Berlin, 1963).
- Nischan, B., *Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism* (Ashgate, Aldershot, 1999).
- Nipperdey, T., "Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft," in *Reformation, Revolution, Utopie: Studien zum 16. Jahrhundert* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975), pp. 9–34.
- Noe, A., *Der Einfluss des italienischen Humanismus auf die deutsche Literatur vor 1600: Ergebnisse jüngerer Forschung und ihre Perspektiven* (Mohr, Tübingen, 1993).

- Oberman, H. A., *Archbishop Thomas Bradwardine, A Fourteenth Century Augustinian: A Study of His Theology in Its Historical Context* (Kemink & Zoon, Utrecht, 1957).
- Oberman, H. A., "Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam: Robert Holcot O. P. and the Beginnings of Luther's Theology," *HThR* 55 (1962), 317–42.
- Oberman, H. A., *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1963).
- Oberman, H. A., "Headwaters of the Reformation: *Initia Lutheri – Initia Reformationis*," in H. A. Oberman (ed.), *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Brill, Leiden, 1974), pp. 40–88.
- Oberman, H. A., "Tuus sum, salvum me fac: Augustinreveil zwischen Renaissance und Reformation," in C. P. Mayer and W. Eckermann (eds.), *Scientia Augustiniana: Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1975), pp. 349–94.
- Oberman, H. A., "Reformation: Epoche oder Episode?," *ARG* 68 (1977), 56–111.
- Oberman, H. A., *Werden und Wertung der Reformation: Vom Wegestreit zum Glaubenskampf* (Mohr, Tübingen, 1977).
- Oberman, H. A., "Fourteenth Century Religious Thought: A Premature Profile," *Speculum* 53 (1978), 80–93.
- Oberman, H. A., *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought illustrated by Key Documents* (Holt Rinehart and Winston, New York, 1981).
- Oberman, H. A., "Initia Calvini: The Matrix of Calvin's Reformation," in W. H. Neuser (ed.), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor* (Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994), pp. 117–27.
- Offenberg, A. K., "Untersuchungen zum hebräischen Buchdruck in Neapel um 1490," in L. Hellenga and H. Härtel (eds.), *Buch und Text im 15. Jahrhundert* (Hauswedell, Hamburg, 1978), pp. 129–41.
- Paqué, R., *Das Pariser Nominalistenstatut: Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft (Occam, Buridan und Petrus Hispanicus, Nikolaus von Autrecourt und Gregor von Rimini)* (Walter de Gruyter, Berlin, 1970).
- Payne, J. B., "Towards the Hermeneutics of Erasmus," in J. Coppens (ed.), *Scrinium Erasmi* II (Brill, Leiden, 1970), pp. 13–49.
- Pérez-Illzarbe, P., *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo († 1502) y las teorías medievales de la proposición* (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1999).

- Peter, R., "Rhétorique et prédication selon Calvin," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975), 249–72.
- Pilvousek, J., "Jodocus Trutfetter (1460–1519) und der Erfurter Nominalismus," in D. von der Pforden (ed.), *Große Denker Erfurts und der Erfurter Universität* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2002), pp. 96–117.
- Pinborg, J., *Logik und Semantik im Mittelalter: Ein Überblick* (Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1972).
- Pini, G., "La dottrina della creazione e la ricezione delle opere di Tommaso d'Aquino nelle Quaestiones de esse et essentia (qq. 1–7) di Egidio Romano," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3 (1992), 271–304.
- Poppi, A., "Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento: Platonismo e Anstotelismo nella definizione del metodo dell'ethica," in *Platon et Aristote à la Renaissance* (XVIe Colloque Internationale de Tours, Vrin, Paris, 1976), pp. 105–46.
- Post, R. R., *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Brill, Leiden, 1968).
- Prete, S., "Leistungen der Humanisten auf dem Gebiete der lateinischen Philologie," *Philologus* 109 (1965), 259–69.
- Radetti, G., "Le ongiri dell'umanesimo civile fiorentino nel 1400," *Giornale critico della filosofia italiana*, 3rd series, 12 (1959), 98–112.
- Raeder, S., *Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung* (Mohr, Tübingen, 1961).
- Raeder, S., *Die Benutzung des masoretischen Textes bei Luther in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Psalmenvorlesung* (Mohr, Tübingen, 1967).
- Raeder, S., *Grammatica Theologica: Studien zu Luthers Operationes in Psalmos* (Mohr, Tübingen, 1977).
- Randall, J. H., "The Development of Scientific Method in the School of Padua," in P. O. Kristeller and P. P. Wiener (eds.), *Renaissance Essay* (Harper & Row, New York, 1968), pp. 217–51.
- Raubenheimer, R., "Martin Bucer und seine humanistischen Speyerer Freunde," *Blätter für pflzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* 32 (1965), 1–52.
- Ravenswaay, J. M. J. Lange van, *Augustinus totus noster: Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990).
- Renaudet, A., *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494–1517)* (Librairie d'Argences, Paris, 2nd edn, 1953).
- Reuter, K., *Das Grundverständnis der Theologie Calvins* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1963).

- Reuter, K., *Vom Scholaren bis zum jungen Reformator: Studien zum Werdegang Johannes Calvins* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1981).
- Rhijn, M. van, "Wessel Gansfort te Heidelberg en de strijd tussen de 'via antiqua' en de 'via moderna'," in *Studien over Wessel Gansfort en zijn tijd* (Kemink en Zoon, Utrecht, 1933), pp. 23–37.
- Rice, E. F., "The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle," *Studies in the Renaissance* 9 (1962), 126–60.
- Rich, A., *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis* (Zwingli Verlag, Zurich, 1949).
- Rijk, L. M. de, *Jean Buridan (c. 1292–c. 1360): eerbiedig ondermijner van het aristotelisch substantie-denken* (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1994).
- Ritter, A., *Studien zur Spätscholastik I: Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland* (Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1921).
- Ritter, A., *Studien zur Spätscholastik II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV Jahrhunderts* (Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1922).
- Ritter, A., "Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus," *Historische Zeitschrift* 127 (1922–3), 393–453.
- Robey, D., "P. P. Vergerio the Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist," *Past and Present* 58 (1973), 3–37.
- Rogge, J., *Zwingli und Erasmus: Die Friedensgedanken des jungen Zwinglis* (Calwer Verlag, Stuttgart, 1962).
- Rüger, H. P., "Karlstadt als Hebräist an der Universität Wittenberg," *ARG* 75 (1984), 297–309.
- Rummel, E., *Erasmus and his Catholic critics* (De Graaf, Nieuwkoop, 1989).
- Rummel, E., *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995).
- Saenger, P., "Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script," *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 13 (1982), 367–414.
- Santos-Noya, M., *Die Sünden und Gnadenlehre des Gregor von Rimini* (Peter Lang, Frankfurt am Main, 1990).
- Schabel, C., *Theology at Paris 1316–1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents* (Ashgate, Aldershot, 2000).
- Schenker-Frei, V., *Biblioteca Vadiana: Die Bibliothek des Humanisten Joachim von Watt nach dem Katalog des Josua Kessler von 1553* (Vadian-Studien 9, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, St Gallen, 1973).

- Schepers, H., "Holkot contra dicta Crathom," *Philosophisches Jahrbuch* 11 (1970), 320–54, 79 (1972), 106–36.
- Schilling, J., "Determinatio secunda almae facultatis theologiae Parisiensis super Apologiam Philippi Melancthonis pro Luthero scriptam," in *Luthariana: Zum 500. Geburtstag Martin Luther* (Archiv zur Weimarer Ausgabe 5, Bohlau, Cologne/Vienna, 1984), pp. 351–75.
- Schindler, A., "Augustins Werk *De Civitate Dei* bei den Reformatoren, vor allem Luther und Zwingli," in J. van Oort (ed.), *De Kerkvaders in Reformatie en Nadere Reformatie* (Boekencentrum, Zoetermeer, 1997), pp. 35–44.
- Schüssler, H., *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter* (Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977).
- Schulze, M., "'Via Gregorii' in Forschung und Quellen," in H. A. Oberman (ed.), *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation* (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981), pp. 1–126.
- Seigel, J. E., "'Civic Humanism' or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni," *Past and Present* 34 (1966), 3–48.
- Shank, M. H., *"Unless you Believe, you shall not Understand": Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988).
- Shuger, D. J., *Sacred Rhetoric: The Christian Grand Style in the English Renaissance* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988).
- Sider, R. J., *Andreas Bodenstein von Karlstadt: The Development of His Thought 1517–1525* (Brill, Leiden, 1974).
- Sieber, M., "Glarean in Basel, 1514–1517 und 1522–1529," *Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus* 60 (1963), 53–75.
- Smalley, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Blackwell, Oxford, 3rd edn, 1983).
- Smith, K., "Ockham's Influence on Gregory of Rimini's Natural Philosophy," in V. Syros, A. Kouris, and H. Kalokairinou (eds.), *Dialexeis: Akademaiko etos 1996–7* (Nicosia, Homilos Philosophias Panepistemiou Kyprou, 1999), pp. 107–42.
- Snoek, G. J. C., *Medieval Piety from Relics to the Eucharist* (Brill, Leiden, 1995).
- Spitz, L. W., *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1963).
- Spitz, L. W., "The Course of German Humanism," in H. A. Oberman with T. A. Brady (eds.), *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations* (Brill, Leiden, 1975), pp. 371–436.
- Smits, L., *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin I: étude de critique littéraire* (Van Gorcum, Assen, 1956).
- Sprenger, P., *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1960).

- Stackelberg, J. von, "Renaissance: 'Wiedergeburt' oder 'Wiederwunsch'?" Zur Kritik an J. Triers Aufsatz über die Vorgeschichte des Renaissance-Begriffs," *BHR* 22 (1960), 406–20.
- Stakemeier, E., *Der Kampf um Augustin: Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum* (Bonifacius Druckerei, Paderborn, 1937).
- Stange, C., "Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens," *Neue kirchliche Zeitschrift* 11 (1900), 574–85.
- Stange, C., "Luther über Gregor von Rimini," *Neue kirchliche Zeitschrift* 13 (1902), 721–7.
- Stauffer, R., "Lefèvre d'Étaples, artisan ou spectateur de la Réforme?" *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* 113 (1967), 405–23.
- Stauffer, R., "Einfluß und Kritik des Humanismus in Zwinglis 'Commentarius de vera et falsa religione'," *Zwingliana* 16 (1983), 97–110.
- Stayer, J. M., "Zwingli before Zürich: Humanist Reformer and Papal Partisan," *ARG* 72 (1981), 55–68.
- Steinmetz, D. C., *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting* (Brill, Leiden, 1968).
- Steinmetz, D. C., *Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation* (Duke University Press, Durham, NC, 1980).
- Stephens, J. N., "Heresy in Medieval and Renaissance Florence," *Past and Present* 54 (1972), 25–60.
- Stephens, W. P., *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford University Press, Oxford, 1986).
- Stupperich, R., *Das Herforder Fraterhaus und die Devotia Moderna: Studien zur Frömmigkeitsgeschichte Westfalens an der Wende zur Neuzeit* (Aschendorff, Münster, 1975).
- Stupperich, R., "Das Enchiridion Militis Christiani des Erasmus von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinem Sinn und Charakter," *ARG* 69 (1978), 5–23.
- Szczucki, L., "Between Scholasticism and Humanism: Philosophy at the University of Cracow in the Sixteenth Century," *Giornale critico della filosofia italiana* 7 (1987), 220–34.
- Tavard, G. H., *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation* (Burns & Oates, London, 1959).
- Tewes, G.-R., *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts* (Bohlau, Cologne, 1993).
- Tierney, B., "Ockham, the Conciliar Theory, and the Canonists," *Journal of the History of Ideas* 15 (1954), 40–70.
- Tierney, B., "Pope and Council: Some New Decretist Texts," *Medieval Studies* 19 (1957), 197–218.

- Tierney, B., "Tria quippe distinguit iudicia... 'A Note on Innocent III's Decretal *Per venerabilem*," *Speculum* 37 (1962), 48–59.
- Toffanin, G., *Storia letteraria d'Italia: Il Cinquecento* (Vallardi, Milan, 6th edn, 1960).
- Toffanin, G., *Storia dell'umanesimo II: l'umanesimo italiano* (Zanichelli, Bologna, 1964).
- Torrance, I. F., "La philosophie et la théologie de Jean Mair ou Major (1469–1550)," *Archives de philosophie* 32 (1969), 531–47. 33 (1970), 261–94.
- Torrance, T. F., "Intuitive and Abstractive Knowledge from Duns Scotus to John Calvin," in *De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta tertii Congressus Scotistici Internationalis* (Cura Commissionis Scotisticae, Rome, 1972), pp. 291–305.
- Trapp, D., "Augustinian Theology of the Fourteenth Century: Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-lore," *Augustiniana* 6 (1956), 146–274.
- Treml, C., *Humanistische Gemeinschaftsbildung: sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit* (Olms, Hildesheim, 1989).
- Trier, J., "Zur Vorgeschichte des Renaissance-Begriff," *Archiv für Kulturgeschichte* 33 (1955), 45–63.
- Trier, J., "Wiederwuchs," *Archiv für Kulturgeschichte* 43 (1961), 177–87.
- Trinkaus, C., *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought* (2 vols, Constable, London, 1970).
- Trinkaus, C., "A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte," *Studies in the Renaissance* 7 (1960), 90–147.
- Trödinger, K., *Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Würzburg* (Klett-Cotta, Stuttgart, 1978).
- Trümpy, H., "Glamer Studenten im Zeitalter des Humanismus," in *Beiträge zur Geschichte des Landes Glarus: Festgabe des Historischen Vereins des Kantons Glarus* (Historischer Verein des Kantons Glarus, Glarus, 1952), pp. 273–84.
- Ullmann, K. H., *Reformatoren vor der Reformation vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden* (2 vols, Perthes, Hamburg, 1841–2).
- Urban, W., "Die 'via moderna' an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation," in H. A. Oberman (ed.), *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation* (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981), pp. 311–30.
- Vasoli, C., "Loci Communes and the Rhetorical and Dialectical Traditions," in J. C. McLelland (ed.), *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform* (Wilfred Laurier University Press, Waterloo, ON, 1980), pp. 17–28.
- Vignaux, P., *Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriose, Guillaume d'Occam, Gregoire de Rimini* (Vrin, Paris, 1934).

- Villoslada, R. G., *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507–1522)* (Universitas Gregoriana, Rome, 1938).
- de Vooght, P., *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e* (Desclée de Brouwer, Bruges, 1954).
- Walter, P., *Theologie aus dem Geist der Rhetorik: Sur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam* (Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1991).
- Weinstein, D., "In Whose Image and Likeness? Interpretations of Renaissance Humanism," *Journal of the History of Ideas* 33 (1972), 165–76.
- Wendel, F., *Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought* (Collins, London, 1974).
- Wendel, F., *Calvin et l'humanisme* (Presses Universitaires de France, Paris, 1976).
- Wendland, V., "Die Wissenschaftlehre Gregors von Rimini in der Diskussion," in H. A. Oberman (ed.), *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation* (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981), pp. 241–300.
- Weibeck, W., *Jacobus Pérez von Valencia: Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar* (Mohr, Tübingen, 1959).
- Werner, K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters III: Dei Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters* (Bohlaus, Vienna, 1883).
- White, G., *Luther as Nominalist: A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background* (Luther Agricola Society, Helsinki, 1994).
- Willi, T., "Der Beitrag des Hebräischen zum Werden der Reformation in Basel," *Theologische Zeitschrift* 35 (1979), 139–54.
- Witt, R., "The 'Crisis' after Forty Years," *American Historical Review* 101 (1996), 110–18.
- Wolf, E., *Staupitz und Luther: Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang* (Heinsius Verlag, Leipzig, 1927).
- Wriedt, M., *Gnade und Erwählung: Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther* (von Zabern, Mainz, 1991).
- Wright, D. F., "Accommodation and Barbarity in John Calvin's Old Testament Commentaries," in A. G. Auld (ed.), *Understanding Poets and Prophets* (JSOT Press, Sheffield, UK, 1993), pp. 413–27.
- Wyss, K.-H., *Leo Jud: Seine Entwicklung zum Reformator 1519–1523* (Peter Lang, Berne/Frankfurt, 1976).
- Zanta, L., *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle* (Slatkine, Geneva, 1975).

- Ziegler, E., "Zur Reformation als Reformation des Lebens und der Sitten." *Rorschacher Neujahtsblatt* (1984), 53–71.
- Zika, C., *Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance* (Thorbecke, Sigmaringen 1998).
- Zürcher, C., *Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526–1556* (Theologischer Verlag, Zurich, 1975).
- Zumkeller, A., *Dionysius de Montina: Ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1948).
- Zumkeller, A., "Hugolin von Orvieto über Urstand und Erbsünde," *Augustiniana* 3 (1953), 35–62, 165–93, 4 (1954), 25–46.
- Zumkeller, A., "Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst," *Augustiniana* 4 (1954), 109–56, 5 (1955), 5–51.
- Zumkeller, A., "Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles," *ARG* 54 (1963), 13–37.
- Zumkeller, A., "Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre (Übersicht nach dem heutigen Stand der Forschung)," *Analecta Augustiniana* 27 (1964), 167–262.
- Zumkeller, A., "Der Wiener Theologieprofessor Johannes von Retz und seine Lehre von Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst," *Augustiniana* 22 (1972), 118–84, 540–82.
- Zumkeller, A., "Johannes Klenkok O. S. A. im Kampf gegen den 'Pelagianismus' seiner Zeit: Seine Lehre über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst," *Recherches Augustiniennes* 13 (1978), 231–333.
- Zumkeller, A., "Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst," *Theologie und Philosophie* 53 (1978) 27–64, 127–219.
- Zumkeller, A., "Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel über Erbsünde, Gnade und Verdienst," *Analecta Augustiniana* 43 (1980), 57–162.
- Zumkeller, A., "Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung im Verständnis der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters," *ZKG* 92 (1981), 39–59.
- Zumkeller, A., "Der Augustiner Angelus Dobelinus, erster Theologieprofessor der Erfurter Universität, über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst," *Analecta Augustiniana* 44 (1981), 69–147.
- Zumkeller, A., *Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1994).
- Zumkeller, A., "Der Wiener Universitätsprofessor Andreas Sachs OESA und sein Kommentar zum vierten Sentenzenbuch in MS. 1550 des Universitätsbibliothek von Padua," in W. Krümmel et al. (eds.), *Traditio augustiniana: Studien über Augustinus und seine Rezeption* (Augustinus Verlag, Würzburg, 1994), pp. 557–82.

Список сокращень

ARG	Archiv für Reformationgeschichte
BHR	Bibliothèque d'humanisme et Renaissance
CR	Corpus Reformationum
EthL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FS	Franziskanische Studien
FcS	Franciscan Studies
HThR	Harvard Theological Review
RThAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale
WA	Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe
WABr	Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel
WATr	Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Tischreden
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Показчик імен

- Абеляр, П'єр [Pierre Abailard (Abélard)] (1079–1142), середньовічний французький богослов і схоласт, засуджений в єресі 30, 89
- Августин Датський [Augustin of Denmark], богослов-домініканець XIII ст. 183
- Августин Триумф з Анкони [Augustinus Triumphus] (бл. 1241 – бл. 1328), чернець-августинець, філософ, богослов, політик 36
- Августин, св. (Августин Блаженний, Августин Гіпонський, Аврелій) [St. Augustin of Hippo] (354–430), філософ, християнський богослов, проповідник, католицький святий 29, 35, 36, 52, 60, 79, 80, 83, 106, 107, 110, 111, 120, 125, 142, 143, 154, 183, 187, 196, 203, 205–221
- Авраам Ібн Езра [Abraham ben Meir ibn Ezra] (1092/1093–1167), єврейський учений, філософ 186
- Адріан VI (1100–1159), папа римський від 1154 до 1159 р. 28
- Айб, Альбрехт фон [Albrecht von Eyb] (1420–1475), німецький гуманіст 54
- д'Айї, П'єр [Pierre d'Ailly] (1350 або 1351–1420), французький богослов і церковний діяч, канцлер Паризького університету, єпископ Камбре, кардинал 27, 91–94, 112, 119, 120, 135
- Аккурсії [Accursius, Accorso di Bagnolo] (1182–1263), італійський правник, укладач глосаріїв 164
- Александр III (1105–1181), папа римський від 1159 до 1181 р. 174
- Александр Сан-Ельпідський [Alexander of San Elpido], богослов 108
- Альберт Великий [Albertus Magnus, Альберт фон Больштедт] (1193–1280), німецький теолог і філософ-схоласт, учитель Томи Аквінського 87, 89
- Альберт Падуанський [Albert of Padua], богослов-августинець 37
- Амвросій Шпеєрський [Ambrosius of Speier] 172, 173
- Амербахи [Amerbach], швейцарські друкарі 63, 78
- Ансельм Кентерберійський [Anselm of Canterbury] (1033–

- 1109), християнський богослов, архієпископ Кентерберійський 206
- Ансельм, Валерій [Valerius Anselm], швейцарський хроніст 64
- Ансельм Ланський [Anselm of Laon] (†1117), французький богослов 152
- Аристотель (384–322 до н. е.), старогрецький філософ і вчений, 36, 51, 57, 80, 81, 178, 179
- Арнобій Молодший [Agnobius Junior], ранньохристиянський письменник V ст. 154, 213
- Арнольд, Вартоломей Узингенський [Bartholomäus Arnoldi von Usingen] (1464–1532), професор філософії і теології 132, 138
- Байсіо, Гвідо да [Guido de Baysio] (?–1313), італійський каноніст 174
- Баньякавалло, Філіпо [Filipo Bagnacavallo], теолог-францисканець 113
- Барбаро, Ермолао [Ermolao Barbaro] (1454–1493), італійський гуманіст, тлумач Аристотеля 51
- Барон, Ганс [Hans Baron], історик 50
- Бауер, Карл [Karl Bauer], історик 136, 199
- Без, Теодор де [Theodore de Beza] (1519–1605), швейцарський письменник 115, 116, 122
- Беренгарій Турський [Berengar of Tours] (бл. 1000–1088), французький філософ-схоласт 152
- Бернар Клервоський [Saint Bernard of Clairvaux] (1090–1153), французький абат-цистеріанець 161
- Бернштайн, Екгард [Eckhard Bernstein], історик 49, 55
- Біль, Габрієль [Gabriel Biel] (бл. 1410–1495), німецький теолог-номіналіст, професор Тюбінгенського університету 36, 93–95, 100, 104, 132–135, 140, 141, 175, 176
- Болінгер, Данієл [Daniel Bollinger], історик 113
- Бонавентура [Bonaventure] (1221–1274), філософ-містик, представник августинського платонізму, глава францисканського ордену, кардинал, канонізований 1482 р. 31, 120, 177
- Боніфацій VIII (бл. 1235–1303), папа римський від 1294 до 1303 р. 26
- Брадвардин, Тома [Thomas Bradwardine] (бл. 1290–1349), англійський учений, архієпископ Кентерберійський 109–111, 120, 179, 209
- Бревікокса, Йоан [Johannes Breviscoxa, Jean Courtecuisse] (1350–1423), французький теолог, діяч церкви 27, 175–177
- Бруні, Леонардо [Leonardo Bruni] (1370 або 1374–1444), італійський гуманіст, письменник, історик 50
- Бубенгаймер, Ульріх [Ulrich Bubenheimer], історик 202
- Булінгер, Генріх [Heinrich Bullinger] (1504–1575), швейцарський реформатор 65, 221

- Бурідан, Жан [Jean Buridan] (бл. 1300–1358), французький філософ-номіналіст 95, 133
- Буркгардт, Якоб [Jacob Burckhardt] (1818–1897), швейцарський історик культури 50, 51
- Буцер, Мартин [Bucer] (1491–1551), діяч німецької Реформації 69–71, 76, 77, 82, 186, 191–193, 198, 229
- Бюде, Гійом [Budé Guillaume, Guglielmus Budaeus] (1467–1540), французький правник 71, 164
- Вадіан, Йоахим [Joachim Vadian] (1484–1551), швейцарський гуманіст 55, 62, 63, 67
- Валла, Лоренцо [Lorenzo Valla] (бл. 1406–1457), італійський гуманіст, учений 36, 53, 57, 65, 78, 155, 157, 158, 161, 165
- Валуа, династія 28
- Василій Кесарійський і Кападокійський (св. Василій Великий) (бл. 330 – бл. 379), один із Отців Східної Церкви 171
- Везельський, Йоан Рухрат [Johann Ruchrat von Wesel] (бл. 1425–1481), німецький теолог-гуманіст 42
- Вельфлі, Гайнрих (Лупул) [Heinrich (Wölffi) Lupulus], базельський гуманіст 64
- Вергілій [Publius Vergilius Maro] (70–19 до н.е.), староримський поет 57
- Вернер, Карл [Karl Werner], історик 105
- Вестфаль, Йоахим [Westphal Joachim], лютеранський полеміст, богослов 16
- Вікліф, Джон [John Wyclif (Wycliffe)] (бл. 1330–1384), англійський богослов-католик 110, 169, 176, 179–181
- Вільям Варський [William of Ware], богослов XIII ст. 108
- Вінью, Поль [Paul Vignaux], французький історик 89
- Віре, П'єр [Pierre Viret] (1511–1571), швейцарський теолог-реформатор 215
- Вітенбах, Томас [Thomas Wyttenbach], гуманіст 64
- Вольмар, Мельхіор [Wolmar] (нар. 1497 – ?), базельський гуманіст 64
- Вудгем, Адам [Adam de Wodeham] (бл. 1300–1358), англійський теолог-францисканець, учень Окама 91, 93, 108
- Габсбурги, династія 28
- Гален (129 – бл. 200), знаменитий староримський лікар і філософ 57
- Генрих Гентський [Henry of Ghent], філософ і богослов XIII ст. 96
- Гермелінк, Ян [Jan Hermelink], історик 31, 131
- Голкот, Роберт [Robert Holcot], англійський філософ-термініст 31, 91–93, 100, 171, 172
- Григорій Риминійський [Gregory of Rimini] (1300–1358), теолог-августинець 31, 37, 87, 89, 91, 92, 94, 95, 106, 108, 109–112, 120, 122, 125, 127–129, 131–135, 178, 205, 209

- Григорій XI (1329, 1331 або 1336–1378), папа римський від 1370 до 1378 р. 27
- Гуго Сен-Вікторський [Hugh of St. Victor] (бл. 1078–1141), філософ-містик 30
- Гуголіно Орвієтський [Hugolino of Orvieto], теолог 91, 92, 94, 109, 131, 137, 178
- Гуній, Егідій [Aegidius Hunnius], теолог 186
- Гус, Ян, чеський релігійний діяч 169, 179–181
- Ганочі, Александр [Alexandre Gano-czy], історик 73, 121, 123, 124
- Гансфорт, Весель [Wessel Gansfort], гуманіст 42, 179
- Герардо Болонський [Gerald of Bologna] († 1317), італійський богослов 171
- Гільберт із Пуатьє (Поретанський) [Gilbert of Poitiers] (1070–1154), теолог-схоласт, логік
- Гільберт Універсальний [Gilbert Universalis] (†1134), єпископ Лондона 152
- Глареан [Glareanus] (1488–1563), швейцарський учений-гуманіст, теоретик музики 55, 62.
- Гордон, Александр [Alexander Gordon], історик 127
- Гохський, Іоан Пупер [Johann Pupper von Goch] (1410–1475), німецький теолог 42
- Граціан [Gratianus], болонський чернець XII ст., автор зводу канонічного права 121, 124,
- Грундман, Герберт [Herbert Grundmann], історик 46, 47
- Гувей, Дієго де [Diogo de Gouveia] 117
- Гуле, Робер [Robert Goulet], теолог 51
- Джустиніані, Паоло [Paolo Giustiniani] 39
- Діонісій Монтинський [Dionysius of Montina], теолог XIV ст. 109
- Дорп, Мартин [Martin Dorp], гуманіст XVI ст. 168
- Думерг, Еміль [Emile Doumergue] (1844–1937), французький теолог 117
- Дунс Скот, Йоан [Duns Scotus] (1265–1308), англійський теолог-францисканець 31, 33, 36, 79, 87, 96, 103, 104, 112–114, 126–128, 133, 134, 169
- Дюрер, Альбрехт [Albrecht Dürer] (1471 –1528), німецький художник і графік 83
- Ебелінг, Герхарт [Gerhard Ebeling] (1912–2001), німецький теолог-герменевтик 198, 201
- Егідій Римський (Жиль Римський, Жиль де Ром, Егідій Колона) [Giles of Rome, Aegidius Romanus] (1246/1247–1316), філософ і теолог, викладав у Паризькому університеті 31, 37, 87, 107–109, 131, 137, 178
- Ек, Йоган [Johann Eck], німецький професор-теолог 81, 209, 213, 219
- Ендрю, Сен-Вікторський [Andrew of St. Victor] (бл.1110–1175), учений-біблеїст, абат 150

- Еразм Роттердамський [Erasmus Desiderius] (1469–1536), письменник-гуманіст 24, 25, 39, 40, 49, 53–56, 59, 60, 62, 64–73, 76–78, 80, 83–85, 119, 136, 157, 158, 160–168, 184, 185, 188–190, 192, 193, 198, 212–215, 225, 228, 229
- Єдин, Губерт [Hubert Jedin], історик 106
- Єронім (бл. 340–420), теолог, письменник, перекладач Біблії з грецької та єврейської мов на тогочасну латину, один із Отців Церкви 36, 52, 60, 154, 209, 213, 214
- Жерсон, Жан [Gerson Jean] (1363–1429), французький теолог, канцлер Паризького університету 202
- Жоліве, Жан [Jean Jolivet], історик 89
- Занчі, Джироламо [Girolamo Zanchi] (1516–1590), італійський гуманіст, протестант 129
- Зензеліній Касанський [Zenzellinus de Cassanis], теолог 174
- Зуменгарт, Конрад [Conrad Summenhart] (бл. 1458–1502), німецький теолог, професор Тюбінгенського університету 95
- Зумкелер, Аделар [Adelar Zumkeller], історик 107
- Іван Богослов, св., апостол 167
- Іво Шартрський, св. [Saint Ivo of Chartres] (бл. 1040–1115), єпископ Шартрський, церковний правник 171
- Інокентій III (бл. 1161–1216), папа римський від 1198 до 1216 р. 151
- Іринеї Лійонський [Irenaeus of Lyons] (бл. 130 – бл. 200), християнський богослов, мученик 170
- Йоан Золотоустий [Ioannes Chrysostomos] (бл. 349–407), архієпископ Константинопольський, один з Отців Церкви 52
- Йоан Сен-Жильський [John of St Giles] (бл. 1180 – бл. 1260), професор-францисканець 30
- Йоан ХХІІ (1244 або 1249 – 1334), папа римський від 1316 до 1334 р. 26, 174, 175
- Йоган Гільталінген із Базеля [Johannes Hiltalingen (Johannes von Basel)] (1330–1392), теолог-августинець 37
- Йоган Еколампадій [Johannes Oecolampadius] (1482–1531), німецький гуманіст 81
- Кальвін, Жан [Calvin Jean] (1509–1564), діяч Реформації, засновник кальвінізму 11, 16, 17, 68, 71–77, 104, 114–130, 186, 215
- Кампф, Ніколас [Nicholas Kampf] (бл. 1415–1497), професор-теолог 62
- Кант, Імануїл [Immanuel Kant] (1724–1804), німецький філософ 126
- Капіто, Вольфганг [Wolfgang Capito] (1478–1541), швейцарський реформатор 185

- Капреолій, Йоган [Johannes Capreolus] (?–1444), богослов-домініканець, коментатор Томи Аквінського 80, 209
- Карл IV (1316–1378), імператор Священної Римської імперії з Люксембургської династії (1346–1378) 54
- Карлштадт [Karlstadt] (власне ім'я Андреас Боденштайн [Bodenstein]) (бл. 1480–1541), діяч німецької Реформації, професор Віттенберзького та Базельського університетів, ім'я отримав за місцем народження 11, 79–83, 123, 142–144, 157, 202, 203, 211, 215, 216, 218, 220
- Касіан, Джон [John Cassian], історик, 36
- Квінтіліан [Quintilianus] (бл. 35 – бл. 96), римський оратор 85
- Келер, Ернст [Ernst Kähler], історик 211, 214
- Кипріяні [Saint Cyprian (Thascius Caecilius Cyprianus)] (†258), єпископ Карфагенський, ранньохристиянський письменник 154
- Кімгі, Давид [David Kimhi] (1160–1235), рабин, філософ, жив у Франції 186
- Клемент Александрійський [Clement of Alexandria] (150?–215?), грецький філософ, один з Отців Церкви 182
- Ковтон, Роберт [Robert Cowton], теолог 108
- Коладон, Ніколя [Nicolas Colladon], біограф Кальвіна 116
- Колет, Джон [John Colet] (1467–1519), англійський церковний діяч 165
- Контаріні, Гаспаро [Gasparo Contarini] (1483–1548), церковний діяч, кардинал 39
- Коп, Ніколя [Nicolas Cop], французький гуманіст XVI ст. 115
- Кордьє, Матюрен [Mathurin Cordier] (1478–1564), французький педагог епохи Відродження 115, 116, 118
- Коронел, Антоніо [Antonio Coronel], іспанський філософ-діалектик 118, 122
- Костянтин Великий, (288?–337), римський імператор 36, 65
- Кратандер [Cratander], швейцарський друкар 63
- Креторн, Вільям [William Crathorn], середньовічний теолог 91, 93
- Кристелер, Пауль Оскар [Paul Oskar Kristeller], історик 50, 51, 53, 84, 88, 225
- Кропатчек, Ф. [Kropatschek], історик 180
- Ксилотект [Xylotectus], швейцарський гуманіст 62
- Кюнзлі, Едвін [Edwin Künzli], історик 191
- Лактанцій [Lactantius] (бл. 240 – бл. 320), християнський письменник, філософ 154
- Ламберт Утрехтський [Lambert of Utrecht], середньовічний теолог 152
- Ланг, Йоган 80, 81
- Лангенштайн, Гайнрих [Heinrich von Langenstein], німецький гуманіст 62, 92

- Лев X (1475–1521), папа римський від 1513 до 1521 р. 213
- Ленгтон, Стивен [Stephen Langton] (1150–1228), архієпископ Кентерберійський 152
- Леруа Ладюрі, Еммануель [Le Roy Ladurie, Emmanuel] (нар. 1929), французький історик-медієвіст 24
- Лефевр, Жак з Етапля (Якоб Фабер) [Lefèvre d'Étaples, Jacobus Faber Stapulensis] (бл. 1450–1536), французький гуманіст, філолог, богослов 73, 162, 163, 165, 187, 188, 191, 195, 197, 200, 229
- Лі, Едвард [Edward Lee], архієпископ Йоркський 168
- Луцій III (1097–1185), папа римський у 1185 р. 173
- Лютер, Мартин [Martin Luther] (1483–1546), лідер німецької Реформації, засновник лютеранства 8, 11, 15, 16, 38–44, 46, 47, 59, 60, 64–66, 68–71, 76–85, 87, 93, 100–102, 104, 105, 110, 123, 124, 130–133, 135–144, 157, 159, 160, 163, 165, 178, 179, 183, 184, 188, 190, 192, 195–201, 203, 204, 210, 215–220, 225–227, 229, 230
- Майнгарді, Андреас [Andreas Meinhardi], письменник 133
- Манегольд Лаутенбахський [Manegold of Lautenbach], середньовічний автор 152
- Мансуєті, Гаспар із Перуджі [Gaspare Mansueti de Perugia], італійський богослов 128
- Маркс, Карл [Karl Marx] (1818–1883), філософ, економіст, діяч міжнародного робітничого руху 12
- Маркур, Антуан [Antoine Marcourt] (1490–1561), французький памфлетист, реформатор 114
- Марсилій Інгенський [Marsilius von Inghen] (1330–1396), німецький філософ-схоласт 92, 95, 134
- Мартин V (1368–1431), папа римський від 1417 до 1431 р.
- Маршалк, Ніколаус [Nikolaus Marschall] (1470–1525), німецький гуманіст, філолог, правник 84
- Мейджор, Джон (Маєр) [John Mair, John Major, Joannes Majoris, Haddingtonus Scotus] (1467–1550), шотландський філософ 120–122, 124, 125, 127, 128
- Меланхтон, Філіп [Melanchton] (1497–1560), німецький теолог і філософ, діяч Реформації, автор «Аугсбурзького сповідання» 77, 81, 85–87, 94, 124, 154, 155, 161, 219, 220
- Миколай Лірський [Nicolas of Lyra] (1270?–1340?), середньовічний письменник 187, 196
- Миконій, Фридрих [Myconius] (1491–1546), діяч німецької Реформації 55, 62, 64, 66, 214
- Моначі, Лоренцо [Lorenzo da Monaci] 155
- Мур, Роберт [Robert Moore], історик 46
- Мюлер, Альфонс Віктор [Alphons Victor Müller], історик 105, 106

- Натин, Йоган [Johannes Nathin] (†1529), німецький богослов, учитель Мартина Лютера 132, 138
- Оберман, Гейко [Heiko Oberman], історик 95, 109, 123, 126, 131, 133, 135–137, 170–172, 175, 176, 179
- Окам, Вільям [Ockham William] (бл.1285–1349), англійський теолог-номіналіст 26, 31, 33, 34, 87–91, 93, 95, 96, 98, 99, 103, 112, 119, 120, 122, 127, 128, 132, 134, 175
- Орезм, Ніколя [Nicolas Oresme] (бл. 1320–1382), теолог, єпископ Лізьє 95
- Ореоль, Петро [Peter Aureole], теолог 98, 106
- Ориген [Origen] (185–254), ранньохристиянський письменник, богослов 182, 188, 190, 205, 212, 220
- Павло Бургоский [Paul of Burgos] 187
- Павло, св., апостол [St. Paul] 52, 57, 69, 72, 110, 151, 158, 168, 190, 209
- Пальтц, Йоган де [Jonannes de Paltz], теолог 37
- Паоло з Сончино [Paolo da Soncino], теолог 128
- Пелатій (бл. 354 – бл. 420), ранньохристиянський богослов 207
- Пелікан, Конрад [Konrad Pellikan], гебраїст XVI ст. 156
- Перес, Якоб із Валенсії [Jacobus Perez of Valencia], іспанський теолог 37
- Петро Аквільський [Peter of Aquila], впливовий італійський богослов першої половини XIV ст. 87
- Петро Кандійський [Peter of Candia], теолог 92
- Петро Ломбардський [Peter Lombard, Petrus Lombardus] (бл. 1100–1160), теолог-схоласт 30, 35, 80, 121, 124, 139, 174, 206
- Петро Мартир (Вермільї) [Peter Martyr] (1499–1562), діяч європейської Реформації, італієць за походженням, священник, професор Оксфорду, взяв ім'я канонізованого ченця-домініканця XIII століття 11, 128–130
- Пій II (1405–1464), папа римський від 1458 до 1464 р. 28
- Піко делла Мірандола, Джованні [Giovanni Pico della Mirandola] (1463–1494), італійський мислитель епохи Відродження, гуманіст 53, 155
- Плеханов Георгій (1856–1918), російський теоретик і пропагандист марксизму, діяч міжнародного робітничого руху 12
- Проспер Аквітанський [Prosper of Aquitaine], св. (бл. 400 – бл. 463), ранньохристиянський письменник 206
- Рантії, Алекс де [Alexis de Rantilly], французький професор-богослов 116

- Ренаній, Беатій [Beatus Rhenanus] (1485–1547), німецький гуманіст 69, 70, 82, 214
- Рідінг, Джон [John of Reading], оксфордський богослов 91
- Рікер, Поль [Paul Ricoeur] (1913–2005), французький філософ 224
- Ройтер, Карл [Karl Reuter], історик 120, 121, 123, 125, 127, 128
- Ройхлін, Йоган [Johann Reuchlin] (1455–1522), німецький гуманіст, філолог, знавець грецької і старосврейської мов 82, 156, 157, 165, 167, 186
- Роланд Кремонський [Roland of Cremona] (1178–1259), теолог-домініканець 30
- Роселін [Roscelin] (1050–1120), французький філософ-схоласт 89
- Рубел (Ротлі), Міхаел [Michael (Röttli) Rubellus], базельський гуманіст 64
- Руф, Конрад Муциан [Mutianus Rufus] (1471–1526), німецький гуманіст, очолював гурток ерфуртських гуманістів 56
- Сенека [Seneca], римський філософ-стоїк I ст. 69, 72
- Серипандо, Джироламо [Girolamo Seripando] (†1563), генерал августинського ордену 105, 179
- Скот (Шотландець), Дунс див. Дунс Скот
- Соломон Ісаак бен Ізраелі (Раші) з Труа [Isaac Israeli Ben Solomon] (бл. 850 – бл. 950), єврейський лікар і філософ 186
- Социн, Лелій [Sozzini] (1525–1562), гуманіст 126, 127
- Спалатин, Георг Буркгард [Spalatin] (1484–1545), діяч німецької Реформації 81
- Страбо, Валафрід [Walafrid Strabo] (бл. 808–849), франкський чернець, письменник-теолог 152
- Стуніца, Якоб Лопес [Jacobus Lopez de Stunica], іспанський теолог 168
- Твідейл, Мартин [Tweedale Martin], історик 89
- Тірні, Браян [Brian Tierney], історик 172
- Томас Аквінський [Thomas Aquinas] (1225–1274), філософ схоласт, систематизатор офіційної доктрини католицтва 30, 31, 33, 36, 79, 87, 89, 103, 120, 122, 129, 132–134, 142, 148, 149, 151, 158, 202
- Томас Страсбургський [Thomas of Strasbourg] (†1357), німецький схоласт-августинець 37, 108, 109
- Тофаннін, Джузеппе [Giuseppe Toffannin], історик 50, 51
- Трап, Дамасус [Damasus Trapp], історик 107, 108, 111
- Трутветер, Йолокус [Jodocus Trutvetter] (1460–1519), німецький теолог 132–135
- Трюмпі, Ганс [Hans Trümpi] (1917–1985), швейцарський науковець, етнограф 64
- Ульман, Карл Гайнрих [Karl Ullman], історик 42

- Фелдкірхен, Вартоломей Бернарді [Bartholomäus Bernhardi of Feldkirchen] (1487–1551), вітєнбергський викладач 79
- Філіп IV Красивий (1268–1314), французький король від 1285 р. з династії Капетингів 26
- Флацій Ілїрійський (Матвій Влачич) [Matthias Flacius Illyricus, Matthias Flach] (1520–1575), лютеранський богослов і письменник, хорватський реформатор 44
- Фонте, Бартоломео делла [Bartolommeo Della Fonte] (1446–1513), флорентійський гуманіст, професор риторики 52, 154
- Фраймар, Генріх 37
- Франциск I (1494–1547), французький король від 1515 р. з династії Валуа 67, 114
- Фридрих III [Frederick III] (1515–1576), райнський пфальцграф із династії Вітельсбахів 16
- Фробен, Йоган [Johannes Froben], швейцарський друкар 63, 65, 213, 214
- Фрошауер [Froschauer], швейцарський друкар 63, 67
- Фулоній (Валкер) Якоб [Jacob (Walker) Fullonius], базельський гуманіст 64
- Цвінглі, Ульріх [Huldrych Zwingli] (1484–1531), швейцарський реформатор, заснував разом із Кальвіном реформатську церкву 8, 11, 15, 43, 44, 61–69, 71, 102, 113, 114, 130, 143, 144, 159, 188, 189–194, 214, 215, 221, 226, 229, 230
- Цельтис, Конрад [Konrad Celtis] (1459–1508), поет-гуманіст німецького відродження, писав латиною 62, 63
- Цицерон [Marcus Tullius Cicero] (106–43 до н. е.), староримський політик і філософ, оратор 51, 52, 57, 67, 74–77, 153
- Чатон, Волтер [Walter Chatton (Catton)] [бл. 1290–1343], англійський теолог і філософ, викладав в Оксфорді 91
- Шерль, Кристоф [Christoph von Scheurl] (1481–1542), німецький гуманіст, дипломат, правник 78, 81, 84, 132, 135
- Штайнбах, Венделін [Wendelin Steinbach] (1454–1519), німецький теолог 95, 163, 188, 197, 203
- Штакемаєр, Едвард [Eduard Stakemeier], історик 105, 106, 129
- Штанге, Карл [Carl Stange], історик 31, 105, 131
- Штаупіц, Йоган фон [Johann von Staupitz] (1460–1524), німецький теолог-августинець 37, 131, 135, 136, 138, 199, 219
- Шюслер [Schüssler], історик 177
- Юстин Мученик, св. [Justin Martyr] (бл. 100 – бл. 165), ранньохристиянський апологет 67, 68
- Юстиніан (482–565), візантійський імператор 57, 164

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Серія «Ідеї та Історії»

Випуск 1

МАК-ГРАТ Алістер
Інтелектуальні витоки європейської Реформації

Редактор *Кость Горобенко*

Коректор *О.С.Петренко*

Верстка: *Олександр Бойко*

Дизайнер обкладинки: *Володимир Романишин*

Підписано до друку 18.06.2007. Формат 60х84/16.
Папір офсетний. Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 20.
Тираж 1500 пр. Зам. №1991.

Видавництво «Ніка-Центр». 01135, Київ-135, а/с 192
т./ф. (044) 484-34-23; e-mail: psyhea@i.com.ua, servic57@i.com.ua
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи ДК №1399 від 18.06.2003

Віддруковано у ТОВ «Сігма».
Київська обл., м.Вишгород, вул.Шолуденка, 19

Мак-Грат А.

М15 Інтелектуальні витоки європейської Реформації / Пер. з англ.
М.Климчука і Т.Цимбала. – К.: Ніка-Центр, 2008. – 344 с. – (Серія
«Ідеї та Історії»; Вип. 1).

ISBN 978-966-521-460-1

ISBN 978-966-521-459-5 (Серія «Ідеї та Історії»)

У книжці відомого оксфордського історика і теолога Алістера Мак-Грата розглянуто інтелектуальні витоки двох головних напрямків Реформації – лютеранського і реформатського. Як можна пояснити релігійні ідеї першого покоління чільних реформаторів, особливо Лютера і Цвінглі? Які чинники, інтелектуальні й соціальні, покликали їх до життя? Чи не слід говорити про «інтелектуальні витоки Реформації» у множині? Який зв'язок між Реформацією і Ренесансом? Була Реформація лише одним з аспектів Ренесансу, чи вона має особливе значення в сенсі своєї тематики, передумов, джерел або методів? Пошук інтелектуальних коренів Реформації, доводить автор, вимагає детального аналізу тягlosti та перервності між двома цими епохами в історії думки та ставить перед істориком ідей і теологом надзвичайно важливі питання.

Книжка розрахована на фахівців-істориків, літературознавців і теологів.

УДК 274/278+94(100)=03.111=161.2

ББК 86.376:63.3(0)4(4Укр)

Пошуки інтелектуальних витоків європейської Реформації XVI століття давно визнано однією з найважливіших справ у дослідженні інтелектуальної історії. Деякі школи історичної інтерпретації схильні були відмовляти Реформації в якомусь релігійному чи інтелектуальному характері, щоби полегшити її аналіз як суто соціального явища. Та попри це, зростає усвідомлення, що Реформації властивий невилучний інтелектуальний аспект, який потребує і заслуговує на пильну увагу.

Ця книжка доводить, що при докладному аналізі навряд чи є підстави говорити про інтелектуальні витoki Реформації як про єдиний виразний рух, хоч би до якої консолідації ідей дійшло на другому її етапі. Два головні напрямки Реформації — лютеранський і реформатський — мали досить відмінні і самостійні інтелектуальні джерела. З історичного погляду, можна легко продемонструвати, що вони виникли незалежно один від одного, з теологічного — що вони постали з різного розуміння характеру і способу інтерпретації засад християнської віри. Цілу європейську Реформацію треба розглядати як наслідок складної і багатогранної низки мікро-Реформацій, кожна з яких спиралася на місцеве розуміння теологічних джерел і методів і чия майбутня взаємодія визначила контури макро-Реформації взагалі.

Як можна пояснити релігійні ідеї першого покоління чільних реформаторів, особливо Лютера і Цвінглі? Які чинники, інтелектуальні й соціальні, покликали їх до життя? Пошук інтелектуальних коренів Реформації вимагає детального аналізу тягlosti і перервности між двома епохами в історії думки та ставить перед істориком ідей і теологом надзвичайно важливі питання.

Алістер Мак-Грат

ISBN 978-966-521-460-1



9789665214601