

ких окресленнях жіночої фігури. Середньовічний живописець мало цікавився реальними пропорціями людського тіла, оскільки "його гармонія полягала в аскетичному площинному відображенні в ньому надтілесного світу". Поняття гармонії, пропорції почали обґрунтовуватися науковими даними – медицини, математики, оптики тощо. Якщо античні майстри при виконанні художнього задуму ділили зріст людини на 6-7 частин, то гуманіст Л.Б. Альберті, наприклад, із метою досягнення точності зображуваного запропонував ділити на 600 (пізніше А. Дюрер – на 1800) частин [10, с. 54].

Як і звернення до наукових даних, новим, порівняно з Середньовіччям, було зростання значення індивідуальності художника. Метод роботи середньовічного майстра обумовлювався корпоративним характером художньої практики, а його самостійність, оригінальність нівелювалися. Те, що стане ознакою Нового часу – свобода творчості, самостійність вибору художника – спостерігалося вже в Ренесансі, принаймні, як тенденція. "Хоча багато творчих засобів, що сягали у Середні віки, продовжували своє існування, сама сутність творчого методу середньовічного художника, який спирався у своїй роботі на зразки, а не на безпосереднє спостереження за природою, минала разом із середньовічною символікою і всім пов'язаним з нею середньовічним характером мислення" [13, с. 34].

Досить часто окремі дослідники вказують на обмеженість сфери ренесансного реалізму, бо шедеври XVI ст. "...зовсім не становили основну масу художньої продукції тієї епохи, існуючи в живому й тісному традиційному оточенні" [8, с. 11]. На півночі Європи переважала готика. Навіть у Парижі церковна й громадська архітектура зберігала вірність традиції, успішно конкуруючи з "італійським" стилем. Однак було б невірно зводити все до витіснення готичного мистецтва. Воно продовжувало існувати ще декілька століть і органічно ввійшло у фонд європейської культури. Навіть ренесансні митці, хоч і декларували критичне ставлення до готики, охоче користувалися деякими її методами й іноді змішували власні та античні елементи з готичними (Л.Б. Альберті, Леонардо да Вінчі, Мікеланджело, Браманте та інші).

Те, що ренесансна культура існувала у середньовічному оточенні, сьогодні не викликає ніяких сумнівів. Поняття "епоха Відродження" не ототожнюється з "культурою Відродження" [7, с. 6]. Зрозуміло, що поряд із Ренесансом існували й інші феномени, неренесансні за характером. Візьмемо хоча б розквіт витончено аристократичної культури в Нідерландах, що ґрунтувалася на лицарських ідеалах і переспівувала середньовічні мотиви, або друге народження (завдяки книгодрукуванню) лицарського роману, німецьку міську літературу та шванки Г. Сакса.

Гадаємо, що є всі підстави вважати Відродження не таким уже й "середньовічним", як його іноді змальову-

ють. На цьому етапі у духовній культурі європейської цивілізації здійснився справжній прорив. Були повністю відновлені зв'язки з античною традицією і водночас багато в чому визначено напрям подальшого розвитку до Нового часу. Має рацію дослідник С. Стам, стверджуючи, що "...у культурній творчості минулих часів навряд чи будь-яка ще історична епоха залишила для наступного культурного прогресу більше, залишила слід більш незгладний і більш плідний, ніж Відродження" [17, с. 76].

Ми далекі від упередженого ставлення до Середніх віків. Це була, як сьогодні прийнято говорити, "нормальна", повноцінна епоха в розвитку людської цивілізації. Не варто протиставляти "прогресивний" Ренесанс "консервативному" Середньовіччю за принципом краще-гірше. Так само ми не схильні вважати епоху Відродження "...переломним етапом, коли у Західній Європі відбувся перехід від Середньовіччя до Нового часу" [8, с. 8]. Питання про початок Нового часу потребує окремого розгляду й об'єктивного історичного обґрунтування. Проте, як нам видається, було б помилкою не бачити у культурі Відродження тих рис, які зближували її з Новим часом.

1. Барг М.А. Эпохи и люди. Становления историзма / М.А. Барг. М.: Мысль, 1987. 348 с.
2. Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов. Вторая половина XV века / Л.М. Брагина. М.: Изд-во Москов. ун-та, 1983. 303 с.
3. Бруни Л. Письмо к Никколо Строцци / Леонардо Бруни // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. М.: Наука, 2004. С. 196-199.
4. Бурдах К. Реформация. Ренесанс. Гуманизм / К. Бурдах: [пер. с нем.]. М.: РОССПЭН, 2004. 208 с.
5. Горфункель А.Х. К спорам о Возрождении / А.Х. Горфункель // Средние века. М.: Наука, 1983. Вып. 46. С. 214-228.
6. Енгельс Ф. Дialeктика природы // К. Маркс и Ф. Енгельс. Твори. К.: Вид-во політ. л-ри, 1965. Т. 20. С. 319-576.
7. История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения: [учеб. пособ. для вузов]. М.: Высш. школа, 2001. 479 с.
8. Косиков Г.К. Средние века и Ренессанс. Методологические проблемы Г.К. Косиков // Зарубежная литература второго тысячелетия: [учеб. пособ.; под ред. Л.Г. Андреева]. М.: Высш. школа, 2001. С. 8-39.
9. Краснова И.А. Проблема воспитания делового человека во Флоренции XIV в. (по педагогическим трактатам, семейным запискам и домашним хроникам) / И.А. Краснова // Возрождения: гуманизм, образование, искусство: [межвуз. сборник науч. трудов]. Иваново: Изд-во Иванов. ун-та, 1994. С. 58-73.
10. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1978. 623 с.
11. Манетти Дж. О достоинстве и превосходстве человека / Джаноццо Манетти // Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV – XVII вв.). М.: Изд-во УРАО, 1999. С. 65-74.
12. Монтень М. Опыт. Книга вторая / М. Монтень. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 652 с.
13. Муратова К.М. Мастера французской готики XII – XIII веков. Проблемы теории и практики художественного творчества / К.М. Муратова. М.: Искусство, 1988. 350 с.
14. Паоло да Чертальядо. Книга о добрых нравах / Паоло да Чертальядо // Послушник и школяр, наставник и магистр. Средневековая педагогика в лицах и текстах: [учеб. Пособ.; сост. И отв. Ред. В.Г. Безрогов, общ. Ред. Т.М. Матулис]. М.: Изд-во УРАО, 1996. С. 321-367.
15. Ревякина Н.В. Человек в гуманизме итальянского Возрождения / Н.В. Ревякина. Иваново: Изд-во Иванов. Ун-та, 2000. 319 с.
16. Рутенбург В.И. Культура эпохи Возрождения / В.И. Рутенбург // Средние века. – М.: Наука, 1987. Вып. 50. С. 220-236.
17. Стам С.М. Культура Возрождения: вопросы содержания, эволюции, периодизации / С.М. Стам // Вопросы истории. 1977. – №4. С. 75-93.
18. Huizinga H. L'automne du Moyen age / H. Huizinga. Paris, 1975. 184 p.

Надійшла до редколегії 17.01.11

Н. Год, канд. іст. наук, доц.

ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ І РУХ ЗА ОНОВЛЕННЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В XVI СТОЛІТТІ

У статті аналізуються місце і роль Еразма Роттердамського, лідера європейського гуманістичного руху XVI століття, у боротьбі за реформування діяльності католицької церкви.

The place and role of Erasmus of Rotterdam, a leader of the European humanistic movement of the 16th century, in the struggle for reforming the activity of the Catholic Church has been analyzed in the article.

Постать Еразма Роттердамського займає провідне місце в історії європейської і світової культури. Його погляди і діяльність досить ґрунтовно досліджені нау-

ковцями (Ф. Гельднер, Й. Хейзінга, Ф. Кербер, Е. Кольс, Ж.-К. Марголен, С. Маркіш, М. Смірін, І. Григор'єва, А. Урманова та ін.). Є серед робіт і такі, що стосуються

взаємин Еразма з реформаційним рухом і Реформацією, зокрема з Мартіном Лютером. Враховуючи складність проблеми, неоднозначність її оцінок істориками різних напрямів, а також принципове значення для розуміння ключових понять епохи – "гуманізм" і "Реформація", необхідно, на нашу думку, ще раз повернутися до цього питання, використавши такі оригінальні твори мислителя, як: "Зброя християнського воїна", "Діатриба, або Міркування про свободу волі", "Гіпераспістес", листи до Мартіна Лютера тощо.

Коли розпочалася Реформація, Еразм досяг zenіту слави. Визнаний лідер духовно-інтелектуальної еліти, "князь науки", "муж незрівнянний" – таким він сприймався європейцями на початку XVI століття. Можновладці і папи прагнули домогтися його прихильності, а п'ять університетів Європи сперечалися за право бачити його на своїх кафедрах. Здавалося, що XVI століття стане цілою епохою гуманіста.

У розглядуваний період значно поживався рух за оновлення католицької церкви. Він мав давні й глибокі корені. Упродовж двох століть релігійне життя на Заході розвивалося під знаком утвердження "народного благочестя" у напрямку його індивідуалізації і автономізації, незалежності від ієрархічних структур [2, с. 152]. Ренесансний гуманізм зробив, безсумнівно, значний вплив на цей процес, прискоривши його кульмінацію і Великий розкол. Передусім значення мала критика церковних зловживань і моральної зіпсованості духовенства. Вона простежується у багатьох творах нідерландського гуманіста: "Похвала Глупоті", "Домашні бесіди", "Скарга миру" тощо. Еразм різко критикував інститут чернецтва – за фарисейство і злочини, що здійснюються за стінами монастирів. Католицька церква постає в його зображенні "зіпсованим" інститутом, таким, що не слугує просвіті та вдосконаленню людського роду, формуванню досконалої особистості і спільноти людей, об'єднаної ученням Христа.

Але був ще один суттєвий момент, який відрізняв Еразма від багатьох критиків церкви того часу. Його критика велася з позицій "християнського гуманізму". Так називали поширений тоді різновид гуманістичної думки. Він, окрім Еразма, був представлений північно-європейськими мислителями – Д. Колетом, Т. Мором, Х.Л. Вівесом, Лефевром д'Етаплем та іншими учасниками "республіки вчених". Заслуга Еразма полягала в тому, що він дав новий імпульс і сформулював доктрину "християнського гуманізму" у вигляді "філософії Христа". Її сутність і головні положення викладені мислителем у трактаті "Зброя християнського воїна" (1501 р.), а назва і його завдання роз'яснені в "Посланні до Пауля Вольца" від 14 серпня 1518 р., яке стало переднім словом до цього твору.

"Філософія Христа" – це, по суті, переосмислене в гуманістичному дусі християнське вчення, звільнене від догматизму і схоластики. По-перше, воно поєднувалося з античною мудрістю, здобутками релігійно-філософської думки різних часів і народів. Таку ідею Еразм висловив у "Книзі антиварварів", одному зі своїх ранніх творів (початок роботи над текстом – 90-і рр. XV століття). На його думку, християнство стало законним підсумком тривалого розвитку людської свідомості, вершиною світової гармонії. Тому не варто зневажливо ставитися до всього язичницького. Культура цього етапу, знання, здобуті греками і римлянами, успіхи у філософії та правознавстві є невіддільною частиною загального прогресу людства і повинні бути успадкованими "християнською ерою". Нічого не можна втратити з того, що з великими зусиллями відкривав і засвоював людський розум. Отже, "...догматична ви-

значеність християнства у працях Еразма розвивалася, здобутки язичницької культури вже не розглядалися як дещо вороже християнству. Навпаки, вони розумілися як підґрунтя для подальшого розвитку культури людства" [4, с. 129]. Більше того: під впливом Платона і флорентійських неоплатоніків (зокрема Піко делла Мірандола) Еразм схилився до ідеї всезагальної релігії, єдиної для всіх народів світу.

По-друге, шлях до подолання кризи католицизму Еразм Роттердамський бачив у поверненні до витоків християнства. Звідси його особливий інтерес до "отців церкви" – Августина Блаженного, Орігена, Ієроніма. Йому здавалося, що в наступні століття головний сенс християнської ідеї був спотворений і похований у хитросплетіннях схоластичних диспутів. До того ж засновники церкви стояли ближче до античної культури і сприймали її зовсім по-іншому, без упередженості та ворожечі. Вони вміли – а це особливо імпонувало Еразму – "ретельно досліджувати наявний сенс" Святого Писання, переходячи "від букви до таїнства, від чуттєвого до раціонального, від складного до простого". Його улюбленцем був Оріген, найбільш глибокий філософ, чий антропологічний положення лягли в основу моральної доктрини нідерландського гуманіста.

По-третє, Еразм наголошував на новому прочитанні Біблії з позицій адогматизму і раціоналізму. Неможливо буквально розуміти і тлумачити її образи та вислови, бо це затьмарює їх сенс, – вважав він. Вихід, на думку мислителя, у граничному загостренні алегоричності, інакомовності. Також на першому плані повинні бути не різні дива, якими рясніють розповіді про життя Христа, а моральний зміст його вчення. А це, у свою чергу, обумовило переважний інтерес гуманіста до Нового заповіту. Постає Христ для Еразма цілком історична. Вона сама по собі слугувала зразком моральності й доброчесності, а християнину залишалось лише "наслідувати Христа" в усіх проявах його земного існування. У результаті християнське вчення перетворювалося на суму простих, усім доступних істин, звільнених від схоластичних нашарувань. А це й було те саме "практичне благочестя", яке не вимагало ні великої кількості обрядів, ні громіздкої церковно-ієрархічної структури.

У посланні до Пауля Вольца мова йде про війну проти турків, до якої готувалася християнська Європа. Еразм закликав не розпалювати міжконфесійний конфлікт і говорив, що ідеї християнства можна викласти у короткому і простому "компеноні", із яким варто звернутися до іновірців [9, с. 71-74]. У "Зброї християнського воїна" гуманіст говорить із пересічним християнином, якому викладає свою версію Христового вирошення. Для того, щоб "попрямувати до щастя упевненим кроком", радить Еразм, потрібно поставити перед собою "як єдину мету життя Христа; до нього одного звернути всі прагнення, усі зусилля, усю справу й дозвілля..." Потрібно, щоб Христос був для віруючого "не пустим звуком, а нічим іншим, ніж любов'ю, щирістю, терпінням, чистотою..." Як бачимо, "філософія Христа" Еразма глибоко педагогічна: по суті, мова йшла про виховання і самовиховання справжнього християнина (а ми б сказали людини взагалі). Досліджуваний трактат має й іншу назву – "Енхирідон", тобто кінджал, який автор радить віруючому встромляти у власні груди. Він закликає дотримуватися євангельських слів і христових заповідей, бо лише в такий спосіб можна стати моральною людиною і подолати диявольські спокуси.

Відповідно до власного гуманістичного вчення, "філософії Христа", Еразм уважав доцільним критичний переклад грецького тексту Нового заповіту на латинську мову. Адже текст Євангелія повинен бути перш за

все зрозумілим і люди мають адекватно сприймати думки, що в ньому викладені. Такий переклад і був здійснений гуманістом у 1519 р. У результаті цього європейці отримали замість старого тексту, Вульгати, яка містила багато помилок і неточностей, більш точний і грамотно оформлений основний документ християнства. Таким чином відбулася велика подія у релігійному житті Європи, що, безсумнівно, сприяла розвитку реформаційного процесу. З іншого боку, це загострило стосунки Еразма з ортодоксальними богословами старої школи. Тому він змушений був захищатися. Невдоволення викликала й Еразмова критика інституту чернецтва, яка мала місце у листах до його багатьох кореспондентів. Однак, здається, гуманіст умів ладнати з князями церкви, застосовуючи прийоми дипломатії. Так, перед початком роботи над перекладом Вульгати він написав листа папі Леву X, у якого просив дозволу присвятити йому видання творів Ієроніма та низки своїх праць, а ще раніше надіслав послання кардиналу Доменіко Грімані з повідомленням про необхідність перекладу Нового заповіту. Папі нічого не залишалось, як схвалити роботу Еразма, оголосивши її "великою справою" [1, с. 116]. Нерідко Еразм виступав і посередником-миротворцем між ортодоксами та новаторами. Так сталося, наприклад, у "справі Рейхліна", якого він узяв під свій захист.

Ідеї та видавнича діяльність Еразма Роттердамського вплинули на лідера німецької Реформації Мартіна Лютера, а також на Ульріха фон Гуттена, Ф. Меланхтона, інших ватажків цього руху. Але учасником Реформації гуманіст так і не став як із ідейних міркувань, так і через особливості свого характеру. Історія його взаємин із Лютером сповнена драматизму. Розбіжності між двома великими постатями епохи чітко виявилися під час відомої полеміки з приводу свободи волі – спірної тези християнського вчення. Усе розпочалося з того, що наприкінці 1516 р. Лютер, тоді скромний монах-августинець, висловив зауваження щодо недостатньої уваги Еразма до ідеї першородного гріха, а згодом, уже після "95 тез", звернувся до нього з проханням оцінити його боротьбу. Гуманіст у відповіді зазначив, що він не поділяє радикальних поглядів і дій і що поміркованість можна досягти більшого. Лютер швидко "розкусив" Еразма. Ще у 1517 р. в одному з листів він досить влучно схарактеризував його позицію: "Людські справи для нього варті набагато більше, ніж божественні". У зв'язку з цим розгортання Реформації супроводжувалося тиском на гуманіста з обох боків, хоча він зайняв нейтральну позицію. До того ж, Еразм промовчав, коли Лютер був відлучений від церкви і урочисто спалив папську буллу.

У квітні 1524 р. Лютер пообіцяв обходити Еразма, якщо він не буде втручатися у справи реформаторів. Рим, у свою чергу, чекав від Роттердамця іншого: відсічі еритиків. Тоді Еразм вирішив поставити крапку у цій історії, удавшись до обговорення суто теоретичної проблеми, якою й стала свобода волі. Так з'явилася його "Діатриба, або Міркування про свободу волі", де ідею свободи волі гуманіст розглядає з позицій "християнського гуманізму", у суто теоретичному плані. Він доводить безпідставність прагнень Лютера заперечувати свободу волі, даровану Творцем людині. Дійсно, першородний гріх спотворив її, але "...після прощення гріха вона стала настільки вільною, що, на думку пелагіан (прихильників монаха Пелагія, опонента Августина в полеміці щодо цього питання – Н.Г.), здатна досягти вічного життя без допомоги нової благодаті..." [7, с. 231]. Посилаючись на апостола Павла, автор говорить про потрійний закон, що регулює людські стосунки:

закон природи, закон справи і закон віри. "Закон природи глибоко вирізьблений у серцях усіх людей... Він говорить, що несправедливо, коли хто-небудь робить іншому те, чого не хоче, аби робили йому? Стародавні греки, як і скіфи, знали цей закон і "...без допомоги Священного Писання... пізнавали вічну довершеність і велич Бога... Вірогідно, і в них була воля, що якимось чином схилилася до добра, але вона не була здатна привести до вічного спасіння, якщо за вірою не прийшла благодать". Свобода волі – не пустий звук, стверджував автор "Діатриби". Помилково думати, що все – і добро, і зло – твориться Богом і відбувається з чистою необхідністю". Людина має право вибору: "...якби воля не була вільною, то не можна було б ставити в провину гріх, бо коли немає свободи, то немає й гріха" [5, с. 232-233].

Погляди Лютера були діаметрально протилежними. Він виклав їх у трактаті "Про рабство волі" (1525 р.), сповненому сарказму та різких випадів на адресу гуманістів і гуманізму. Еразма він звинуватив у тому, що той намагався "пливти між Сциллою і Харибдою", поведився на зразок "невловимого Протея" і не боявся "набути слави безбожника". Власне, у цій полеміці зіткнулися філософський і богословський підходи до інтерпретації Святого Писання. Еразм наголошував на раціональній складовій богопізнання, Лютер – на містифікуючій. Схожість була лише в тому, що обидва відмовилися від схоластичних прийомів, дефініцій, суджень. "Християнський гуманіст" Еразм прагнув розтлумачити "темні" місця Біблії, а Лютер взагалі не визнавав поділу на "темні" та "зрозумілі". Еразм умів тонко, діалектично оперувати поняттями в осмисленні морально-соціального життя ("кожна річ має два обличчя"), Лютеру був не до вподоби філософський скептицизм. Він дотримувався буквального тлумачення священних текстів. У питанні про свободу волі останній майже всю повноту волі відносив на рахунок Бога, не відділяючи її від провидіння. Таким чином, фаталістично-волюнтаристський аспект августинівського вчення навіть був посилені. "Тільки Бог вільний..." – такий висновок зробив Лютер, посилаючись при цьому на апостола Павла [4, с. 367]. А відтак – "...ми не можемо дошукатися сенсу божественного хотіння. Треба просто молитися, славити Його, бо тільки Він праведний, мудрий і справедливий до кожного. Він не може робити щось нерозумне або випадкове, навіть якщо ми про це думаємо інакше" [4, с. 328]. Еразм переконаний, що для того, щоб зрозуміти Писання цілком і в кожному місці окремо, необхідні не наукові пошуки, не філософська мудрість, а "Дух" (ідея богодуховності Писання). "Писання, на думку Еразма, відзначається подвійною ясністю... Одна – зовнішня – перебуває на службі в слова, інша – знаходиться у знанні серця (in cordis cogitatione). Жодна людина нічого не зрозуміє у Писанні, якщо в ній немає Духа Божого" [4, с. 301].

Диспут про свободу волі дозволив виявити протилежність гуманістичних і реформаторських уявлень про людину. Для Еразма – і про це він заявив ще раніше у "Зброї християнського воїна" – людина є "благородною живою істотою", "співгромадянином янголів, сином Божим, нащадком безсмертя, членом Христовим" [8, с. 197]. Для Лютера людина – "нікчемна істота, воля якої розбита й спалена божественною блискавкою" [4, с. 308]. Для Еразма Бог – це любов, для Лютера – здебільшого грізна, караюча сила. Еразм, як і всі гуманісти, прагнув миру й злагоди, виховання шляхом освіти, зцілення соціальних вад шляхом поширення знань і утвердження християнсько-етичних норм співжиття. Цей момент видавався мислителю особливо актуальним в умовах Реформації, що набирала сили. Лютер

дотримувався іншої точки зору. Принципово значущим є те місце у "Рабстві волі", де він обґрунтовував необхідність насильства для досягнення поставленої мети, а отже – неминучість війн і заворушень. "Не мир прийшов я принести, а меч" (слова Христа); "вогонь прийшов я скинути на землю" (Євангеліє від Луки); "я в заколотах..." (слова апостола Павла) тощо. Ось на чому наголошував теолог Лютер, виправдовуючи, очевидно, і свою позицію, і реформаторську діяльність. В іншій частині твору він радив авторів "Діятриби" змінити своє ставлення до "найменшого зла, яке легше стерпіти, ніж відвернути". На його думку, саме заворушення, війни, повстання, розбрат є найменшим злом, його легше перенести, бо воно тимчасове, а найбільше зло – це "застарілі погані звичаї, котрі неминуче занепасть усі душі, якщо їх не змінить слово Боже". "Краще переболіти проказою тимчасових бідувань, ніж, умертвивши всі душі... заспокоїти мир і зцілити його від заворушень" [4, с. 321].

На "Рабство волі" Мартіна Лютера Еразм у 1527 р. відповів твором "Гіпераспистес-1". Окрім полемічної риторики, у ньому підбито підсумок міркувань про свободу волі, а також розвинута далі думка про неприпустимість і небезпеку поглиблення протиріч між християнами [6, с. 573-574]. Богословські проблеми у гуманіста переплетені з оцінками релігійно-політичної ситуації і соціального напруження в Європі. Еразм стурбований тим, що "хорообрість" Лютера, "плоди його духу" довели Німеччину до кровопролитного спустошення – "і ми боїмося ще гіршого!" Реформація супроводжувала "найжорстокіший бунт" (йдеться про рух Томаса Мюнцера), а Лютер жорстоко засудив селянські виступи в своїй книжці [6, с. 559]. "Народ збурено проти єпископів і князів; влада ледве стримує його... жорстока ненависть роз'єднує держави, колись тісно зв'язані між собою..." Де ж та свобода, за яку йде боротьба? Еразм досить гостро й уїдлимо критикував політику Лютера. "Адже ти не усунув тиранію князів, єпископів, теологів і монахів... а пробудив її". У роботі Роттердамець засуджував розкол церкви і релігійний фанатизм: "Усе, що роблять або кажуть, одразу ж викликає підозру! Про те, про що раніше можна було розмірковувати так або інакше, тепер не можна й рота розкрити! Рабство, яке ти збирався викоринити, подвоїлося!" Еразм звинувачував Лютера у тому, що "вільні мистецтва всюди замерли, так само як і благородні науки... Руйнують чудові стародавні пам'ятники, натомість світ наповнюється зухвалою пaskвільною літературою..." [6, с. 581].

Отже, Еразм не прийняв Реформацію. Але прагнучи залишитися незалежним спостерігачем, він опинився між молотом і ковадлом. І католики, і лютерани прагнули перетягти його на свій бік. При цьому вони не цуралися брудних методів. Офіційна церква оголосила гуманіста ересіархом, попередником і прямим підсобником Лютера. Богослови звинувачували його в атеїзмі та відступництві від віри. Монахи-проповідники (домініканці й кармеліти) публічно ганьбили й обливали брудом. Багато хто з гуманістів, колишніх друзів і шанувальників мислителя стали ворогами. У той же час його підтримки домагалися лестощами й грішми, висміювали за нерішучість і брак мужності, підробляли листи, перекручували слова, шантажували брехливими чутками, начебто у Римі його книги вже заборонені й спалені. Еразм

добре знав, що міг би стати єпископом, якби виступив проти Реформації. У той же час він зайняв би одне з перших місць в її лавах, якби солідаризувався з нею. Слава гуманіста була настільки величезною, що вся духовна й політична еліта Європи чекала його вибору.

І вибір було зроблено. Еразм опинився на узбіччі подій. На довгі роки він оселився у Базелі, у той час маленькому швейцарському місті. Там гуманіст повністю віддав себе літературним і науковим заняттям, книговидавництву. Було завершено видання творів "отців церкви", написані "Домашні бесіди", коментарі до стародавніх авторів і багато листів. Базельський період тривав з 1521 до 1529 р., аж поки протестанти не взяли гору в цьому місті. І знову Еразм був змушений тікати, щоб зберегти свою незалежність. На цей раз притулок було знайдено у Фрейбурзі, де гуманіст провів шість років (1529 – 1535), після чого у червні 1535 р. він знову повертається до Базеля, щоб особисто контролювати видання "Євангельського проповідника", над яким багато працював. Окрім цього твору, наприкінці 20-х – на початку 30-х рр. гуманістом були написані трактати "Про виховання дітей", "Про пристойність дитячих звичаїв", "Про приготування до смерті" та інші. Здавалося, що у його житті настав давно очікуваний спокій і все віддавалося улюбленій справі. Але здоров'я погіршувалося, і 12 липня 1536 р. Еразма Роттердамського не стало.

Звичайно, Еразм Роттердамський не міг досягнути історичного значення Реформації – її прогресивні наслідки далися взнаки не відразу, а через багато десятиліть. Але він достатньо повно відчув ціну цього прогресу. Війни, кровопролиття були несумісні, за його уявленням, із християнською ідеєю і людяністю.

Енергійний протест проти будь-якого насильства, жорстокості, віра в те, що людина є вищою цінністю, небажання примиритися з розколом церкви і релігійним фанатизмом, захист культури і науки, пріоритет гуманності в усіх суспільних і людських справах – усе це становить основу невмирущої творчої спадщини великого мислителя епохи Відродження.

1. Григорьева И.Л. Эразм Роттердамский о реформе католической церкви (по корреспонденции гуманиста до 1517 г.) / И.Л. Григорьева // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М.: Наука, 1997. С. 113-118. 2. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения / Жан Делюмо. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 720 с. 3. История культуры стран Западной Европы в эпоху Возрождения: [учеб. для вузов]. М.: Высш. школа, 2001. 479 с. 4. Лютер М. О рабстве воли / Мартин Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 290-545. 5. Соколов В.В. Философское дело Эразма из Роттердама / В.В. Соколов // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 5-68. 6. Эразм Роттердамский. Гипераспистес-1 / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 546-584. 7. Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждения о свободе воли / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 218-289. 8. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 90-217. 9. Эразм Роттердамский. Послание к Паулу Вольфу от 14 августа 1518 г. / Эразм Роттердамский // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 69-89.

Надійшла до редколегії 17.01.11