

В.В. Арсланов

**ЯЗЫК БОГА В ПЕРЕВЕРНУТОМ МИРЕ:
спиритуалистическая аллегореза Себастьяна Франка
и споры о ясности текста в период Реформации**

*Ибо надлежит быть вражде и расколам
между вами, и в одном доме пятеро будут
друг против друга, трое против двоих,
дабы открылись между вами проверенные,
о том Христос через Павла свидетельствует.*

(1 Кор. 11)

*Это смятение душ (как и все остальное)
идет добрым к добру, бодрит их,
порождает в них вопросы и жажду истины,
гонит прочь от людей и ведет в школу Бога.*

Себастьян Франк.

Предисловие к «Хронике и описанию Турции»¹

В ТВОРЧЕСТВЕ СЕБАСТЬЯНА ФРАНКА (1499–1542), немецкого пастора, сменившего после Крестьянской войны 1525 г. приходскую кафедру на перо вольного писателя-хрониста, воплотилась характерная особенность ряда религиозно-философских течений периода так называемого кризиса Ренессанса²: поиск «чистого» знания как альтернативы искусственным, принудительно установленным догмам настоящего и (относительно) недавнего прошлого. «Низвержение идолов», к которому призывал Френсис Бэкон³, в действительности началось на столетие раньше; в первой половине XVI в. оно имело, однако, совершенно иные исторические корни и, соответственно, облакалось в иные идейные формы, чем эксплицитно «нейтральная» к вопросам морали естественная наука века XVII⁴. В качестве внешнего импульса этого гетерогенного процесса выступил сотрясавший Европу религиозный раскол, приведший не только к непредсказуемо долгим и кровопролитным конфликтам между приверженцами старой и новой церквей, но и к невиданному доселе дроблению западного христианства на непримиримые секты и

конфессии. Реформация, совершив рывок от гуманистической критики к бесповоротному разрыву со старой церковью, помимо прочего остро поставила перед интеллектуалами проблему конечного авторитета. Противопоставив слово человека (папы римского) истинному Слову Откровения, Мартин Лютер одним из первых указал на эпистемологическую ограниченность любой экзегезы и возвел Священное Писание в недостижимый для теологических трактатов ранг, наделив его исключительным авторитетом в вопросах веры. Возможно, в большей степени, чем Гуттенберг, Лютер способствовал созданию условий для всеобщего доступа к Библии⁵. Именно благодаря Реформации чтение Писания заняло столь же видное положение в религиозной жизни образованного христианина (а их становилось с каждым годом все больше), какое еще накануне занимали проповедь и литургия. Постепенно Библия оттеснила в новообразовавшейся конфессии прочие символы веры по степени значимости и стала восприниматься как первостепенный, если не единственный, способ познания воли Всевышнего. Хотя основатели протестантизма в большинстве своем не отрицали достижений культуры и не ставили под сомнение необходимость школьного и университетского образования (в самом деле, как прочесть Слово Божье, не владея грамотой?), они жестче и категоричнее, чем старая церковь, отделили сферу религиозного от светской, включая в последнюю и познание природы. Частично протестантизм (в особенности его кальвинистское ответвление) сузил границы влияния религии на жизнь человека, устранившись — по крайней мере, внешне — из политики, науки и даже образования, но в то же время многократно усилил ее диктат в сфере морали. В результате был проведен фатальный водораздел между светской ученостью и религиозностью, наиболее выразительно засвидетельствованный в программе реформы образования Филиппа Меланхтона, где апология обезвреженного аристотелизма нисколько не диссонировала с постулированием всеобщего примата Писания.

Более столетия тому назад Вильгельм Дильтей обратил внимание на удивительный парадокс, лежащий у истоков европейской мысли Нового времени: протестантизм как определенное

мировоззрение, будучи возвращенным на подготовленной гуманистами почве, развивался наперекор философии Ренессанса, и прежде всего неоплатонизму Марсилио Фичино и Пико дела Мирандола, для которых мир видимый, физический, и мир духовный представлялись тесно взаимосвязанными частями единого космоса⁶. Важным индикатором нарастающего размежевания двух антисхоластических форм мышления стала дискуссия о месте и значении античной традиции — едва ли не ключевом аспекте гуманизма в глазах современных исследователей⁷. Различия в отношении к античности у реформаторов и гуманистов — проблема очень сложная и требующая тщательного многостороннего рассмотрения на основе анализа конкретных явлений и случаев. С одной стороны, несомненно, что критическое изучение и редакция, а также новые переводы канонических текстов, стимулированные интересом гуманистов к греко-римской словесности, послужили серьезным аргументом реформаторов в их критике папства. Более того, в известной мере благодаря новому прочтению Писания и обращению к древнегреческому оригиналу, принятому таким видным гуманистом, как Эразм Роттердамский, Реформация вообще стала возможна. Однако, с другой стороны, обращение реформаторов к античным текстам продиктовано чисто прагматическими целями: они видят в них главным образом инструмент “очистки” Писания от вульгаризации и фальсификаций, на протяжении веков учинявшихся папами и их пособниками; авторитет античных авторов для протестантских теологов несравним со значением Ветхого завета и уж тем более Евангелия. Показательна позиция Лютера, настороженно относившегося к “чрезмерному” увлечению греческими и римскими писателями: ревностное, ежечасное штудирование Писания несопоставимо ценнее для ведения праведной жизни, нежели какофоничный хор языческих поэтов и философов.

Себастьян Франк как историческая фигура и мыслитель интересен тем, что стоит как бы между двумя мощными потоками в культурной жизни эпохи — ранним протестантизмом и поздним гуманизмом. Он известен в истории немецкой культуры как один из первых популяризаторов знания: написанные образным,

доступным и, что не менее важно для той эпохи, немецким языком, его сочинения охватывали самые разные области: всемирную историю (“Хроника, летопись и историческая библия”, 1531; “Хроника Германии”, 1538), географию с этнографическим уклоном (“Книга мира”, 1534), историю инакомыслия (“Хроника римских еретиков”, 1531), теологию и философию (“Парадоксы”, 1534; “Золотая арка”, 1539; “Запечатанная книга”, неопубликованный перевод герметического трактата “Поймандр”, 1542) и даже фольклор (“Пословицы”, 1541). Начав свою литературную деятельность с переводов с латыни на немецкий, он и позднее, когда выпускал книги от собственного имени, воспринимал себя прежде всего “посредником”, чья задача состоит не столько в том, чтобы объяснить, сколько донести, по возможности беспристрастно, содержание исторических источников (Zeugnissen). Однако оппоненты небезосновательно замечали, что Франк ловко использует чужой материал, чтобы иллюстрировать и пропагандировать свои неконформистские взгляды. На наш взгляд, религиозные убеждения Франка и его своеобразный подход к интерпретации самого разносортного материала настолько неразрывно связаны одно с другим, так что любая попытка развести их заранее обречена на неудачу. Хотя он еще в конце 1520-х годов встал в решительную оппозицию как к лютеранству, так и иным протестантским доктринам, включая анабаптистов, влияние, которое Лютер оказал на формирование его мировоззрения, сложно переоценить. Дело даже не столько в яростном разоблачении папства и беспощадной критике устоев католицизма, сколько в идее внутренней религиозности и прямого, не опосредованного ритуалами и канонами, доступа к Слову Божьему. Однако категорическое неприятие у Франка вызывала догматизация Писания как единственного источника благодати, выраженная в Лютеровом принципе *sola scriptura*⁸.

Необходимо подчеркнуть, что вопреки расхожему в литературе мнению принцип *sola scriptura* сам по себе еще не закладывал основ новой ортодоксии. Подчеркивая необходимость тщательного, предельно внимательного отношения к Писанию, Лютер в ясной и лаконичной форме выразил смену в отношении к Биб-

лии, происходившую в этот период и нашедшую свое практическое воплощение, в частности, в новом переводе Нового завета Эразма и его разрушительной критике доселе непрекаемого авторитета Вульгаты. В этом смысле немецкий перевод Лютера сначала Евангелия (1522), выполненный на основе изданного Эразмом греческого оригинала⁹, а затем и всей Библии (1534), вполне укладывался в гуманистическую программу “ad fontes”. Верность воспроизведения текста не исключала возможности перевода оригинала на иные языки, хотя бы уже потому что текст, на протяжении более чем тысячи лет считавшийся римской церковью каноническим, сам был переводным¹⁰. Переход от рукописного текста к книгопечатанию привел к абстрагированию содержания, которое несет в себе книга, и одновременному повышению значения интерпретации. Текст, а не его материальный носитель (точно воспроизводящий оригинал манускрипт) выходит на первый план и получает новую символическую ценность; текст и отрывается от конкретных материальных носителей и вариантов, и получает универсальное, вневременное значение. Решающим, однако, остается факт письма, т. е. свершившийся акт фиксации мысли в конкретной литературной, и только литературной, форме. Если для периода распространения книгопечатания вполне вероятен и даже необратим процесс отделения писания как единожды данной и неизменной семантической последовательности от письма как формы ее визуальной репрезентации, то следующий шаг — обособление идеи, стоящей за тем или иным текстом, — получает решительный отпор в разнородных рядах сторонников реконструкции и сохранения его подлинного смысла. И если приписывать эпохе Реформации дискуссии о вольности и множественности интерпретаций было бы грубым анахронизмом, то в значении, которое уделялось нормированию понимания и пресечению попыток “растянуть” границы интерпретации, грандиозный по значимости проект восстановления аутентичной интенции живших за много веков авторов и очистке их сочинений от позднейших наслоений и вольных или невольных искажений (фактически первое масштабное археологическое исследование в истории) привел к резко возросшему педантизму и строгости в обращении с восстановленными ценностями кропотли-

вых усилий античными текстами. Укрепившись в среде гуманистов-филологов, эта тенденция позднее проникла в религиозную сферу и стала одним из ключевых факторов, обусловивших эпохальную трансформацию в отношении к сакральным текстам.

Ортодоксия, как лютеранская, так и “сектантская”, началась с толкования текста, вернее, с притязания на истинность *данной* интерпретации. Сложный процесс кристаллизации лютеранского библицизма и складывания новой монолитной доктрины протекал в условиях нарастающего обособления и стремительно обострявшейся конфронтации с недавними единомышленниками, причем противоречия в толковании Писания лишь на поверхностный взгляд могут показаться “внешним поводом”, скрывавшим структурные, социально обусловленные, непреодолимые на уровне общественных дискуссий причины раскола внутри протестантского лагеря. Истоков очищенного от неточностей и позднейших напластований текста имело для Лютера несравнимо большее значение, чем прояснение отдельных “темных” мест или комментирование их в духе патристики и католической теологии¹¹. Ничто не было ему более чуждо, чем библиофильство, преклонение перед Писанием как “книгой книг”. Превосходство Библии как литературного произведения над творениями светских писателей не занимало его вовсе. Не переложение Слова Божия для малограмотной или вовсе безграмотной паствы было целью реформатора (с этим он как раз яростно боролся, когда разоблачал ученых клериков и настаивал на необходимости установления “всеобщего священства”), а приложение этого Слова к реальной повседневной жизни, “выложение” (Auslegung) на свет дневной для воспитания затуманенных лживыми проповедями умов. Роль Писания, на которой настаивал Лютер, была, таким образом, двойной: с одной стороны, взамен книги, ритуально, чуть ли не магически почитаемой как символ, наставником в индивидуальной жизни христианина становилось Слово; с другой, сама действительность насильственно втискивалась в лоно одной книги, в том смысле что, постоянно указывая на магистральное, внеисторическое значение Писания и расценивая его как Закон, как одновременно истинное описание

и неоспоримый постулат, Лютер старался подчинить все разнообразие жизни своих современников нормам, почерпнутым из древнего текста. Итак, с точки зрения Лютера, Библия и абсолютно точное изображение жизни, и наставление, как следует ее, жизнь, вести. Отождествление “видимой”, чувственной действительности и текста оказалось, в итоге, не в пользу первой. Библия — это, согласно лютеранам, раз и навсегда запечатленное в чернилах Откровение — давала ответы на все проблемы, которые могли возникнуть, а реальная жизнь, в свою очередь, “подгонялась” под библейский трафарет: не затрагивавшиеся в ней вопросы должны были быть признаны надуманными. Главным было правильно прочесть Писание, для чего, в свою очередь, требовалось верить в его истинность. Неравный баланс, созданный соотношением Библии с конкретной реальностью, закреплял авторитет вечного над изменчивым, а буквальный смысл (*sensus literalis*) священного Писания наделялся всей полнотой власти над пестротой подлунного мира. Институционально такое положение закреплял отказ от духовенства как отдельно стоящей и наделенной широкими полномочиями касты судей и консультантов, поскольку предполагалось, что точный и ясный ответ на любую жизненную коллизию каждый христианин должен самостоятельно искать в доступной всем Книге. Однако, приняв за отправной пункт установку на практическую функциональность Библии, Реформация очень скоро продемонстрировала пределы цельности заложенного (согласно ее поборникам) в Писании смысла и уперлась в роковой вопрос о произвольности толкования Слова Божьего. Если Священное Писание — конечная инстанция в решении конфликтов и раздирающих мир разногласий, то кто все же определит адекватность его приложения к конкретным ситуациям и корректность вынесения библейских вердиктов по отношению к практическим делам?

Камнем преткновения в знаменитой полемике Лютера с Эразмом Роттердамским стал вопрос об аллегоричности библейских текстов и правомерности толкования отдельных мест из Священного Писания как иносказаний. Эразм настаивает на длительной подготовке, предшествующей чтению Писания, ко-

торое только тому раскрывает свои тайны, кто уже достаточно основательно проникся мудростью древних (имеются в виду греческие и римские писатели): “Эти сочинения лепят и оживляют детский разум и удивительным образом подготавливают к познанию божественных Писаний, врываются в которые с немощными руками и ногами — своего рода святотатство”¹². В отличие от Лютера, считавшего Писание доступным любому человеку и даже настаивавшего на непосредственном, свободном от всяких вспомогательных комментариев и пояснений, подходе, Эразм подчеркивает сложность и своеобразие библейского языка: “Ведь Божественный дух имеет свой язык и свои образы, которые ты должен прежде всего изучить посредством тщательного наблюдения”¹³. Писание для Эразма прежде всего мощный стимул к духовному и моральному развитию человека, трудный и требующий предельной концентрации мысли и духа, особого рода “закалки”, а также пристального внимания к разнообразным намекам, аллегориям, аллюзиям и прочим укрытым от поверхностного взгляда, прописанным между строками смыслам: “В Писании, полном тайн, часто упоминаются колодцы, источники, реки только для того, чтобы побудить нас тщательно исследовать неявный смысл (*mysticae scripturae diligens vestigatio*)”¹⁴. Будто предчувствуя, чем может обернуться сведение смысла Писания исключительно к *sensus literalis*, Эразм решительно восстает как против сухой формализованной софистики схоластов, так и против наивного буквоедства народных проповедников: “пренебрегая буквой, тебе прежде всего надо думать о тайне”¹⁵ — наставляет читателя гуманист. И даже “если ты не понимаешь тайны, помни, однако, что в основе она существует: ведь предпочтительнее надеяться на нечто неизвестное, чем успокоиться на убивающей буквальности”¹⁶.

В библейской герменевтике Эразма уже возникает мотив “ложного прочтения”, который позднее Себастьян Франк разовьет в целую концепцию чтения плотского и духовного. “Ведь для чистых все чистое, — пишет Эразм в “Энхиридионе” (“Кинжале христианского воина”), доказывая пользу и необходимость изучения античных авторов для понимания Писания, — а для не-

чистых, наоборот, ни в чем нет чистоты”¹⁷. Вероятно, именно у Эразма Франк почерпнул идею расщепленности объектов познания, которую Симон Маркиш охарактеризовал как “парадокс бытия”¹⁸: “любая вещь имеет два лица, подобно Алкивиадовым силам, и лица эти отнюдь не схожи одно с другим. Снаружи как будто смерть, а загляни внутрь — увидишь жизнь, и наоборот, под жизнью скрывается смерть, под красотой безобразие, под изобилием — жалкая бедность, под позором — слава, под ученостью — невежество, под мощью — убожество... коротко говоря, сорвав маску с силена, увидишь как раз обратное”¹⁹. По сравнению с Эразмом, Франк делает особый акцент на непримиримости мирского тщеславия и скромной мудрости просветленных. Франк также использует античную аллегорическую фигуру Януса, которая позволяет ему в образной форме выразить идею объективной раздвоенности всех вещей. Один из его парадоксов, собранных в одноименной книге 1534 г., так и называется — “*Janus bifrons omnia* — у каждой вещи два лика”. Разъясняя это положение, спиритуалист обнажает сложный механизм переплетения лжи и правды в разговорной речи и в письменных текстах, обусловленный дуализмом “внешнего” и “внутреннего” суждений: “Так как человек и Бог, плоть и дух судят о вещах прямо противоположно, то на одной стороне всегда будет зло, грех, ересь, смерть, черт и т. д., тогда как в другом царстве — добро, справедливость, Слово Божье, жизнь и сам Бог. Так что если Бога иные зовут чертом, Слово Божье ересью, Христа Антихристом, то это и не верно, и не ложно... Ибо человек говорит о вещах на свой лад, и оценивает их также согласно своим представлениям, поэтому и называем один лик Януса божеским, а другой — человеческим”²⁰.

Небольшая по объему глава “Антихрист”, занимающая скромное, казалось бы, место в знаменитой “Хронике римских еретиков” (три страницы folio), представляет собой своего рода ключ к герменевтике Франка, причем спиритуалист тонко сопрягает свой метод с современными и, очевидно, по его мнению, центральными проблемами. Открывающие параграф строки проникнуты сомнением относительно предмета: автор не берется судить об инкарнации Антихриста сам, а к мнению других на сей

счет относится с нескрываемым скепсисом. “Кто же именно будет главой Антиписания или был ли он уже — мне неизвестно”. Но сослагательное наклонение быстро уступает место довольно резкому, если не сказать пугающему, тону: “Ибо он есть и будет отцом всех ересей, которые он отлил во всевозможных формах и пытается держать на привязи”²¹. С первых строк внимательному читателю бросаются в глаза два образа, усиливающие своего рода логику кривого зеркала, на которой зиждется “перевернутый мир” (“*verkerkte welt*”). В Антихристе, чей приход, как известно, связывается в Откровении апостола Иоанна с концом света, автор “Хроники” усматривает чисто аллегорическую фигуру. Он может прийти и сегодня, и завтра, возвращаться вновь и вновь, менять облик в зависимости от стран и времен. Это явление не исчерпывается определенным историческим персонажем или институтом — таким как папство. Лишь внешне Антихрист мутирует, сущность же его остается всегда одной и той же. Если на протяжении столетий до Реформации он воплощался в папах, то теперь действует намного коварнее: забрался “по уши в самую глубь Писания” и распускает свою тлетворную заразу среди бесконечно враждующих сект “книжников” (“*schriftlichen gelehrten*”): “И до того этот мир плутовской, заумный, извращенный, что повсюду только для того и используют Писание, чтобы еще больше обмануть, посеять ложь и ереси и выдавать их за имя Христово и слово Божье, так чтобы по возможности даже избранных сбить с пути”²². Более того, приняв обличие евангельского пастора, лукавый с церковной кафедры проповедует христианское учение и сам клеймит на словах Антихриста, указывая на сторонников других вероисповеданий: “И толкует папа пророчество об Антихристе, что-де под ним подразумевается Лютер, тогда как Лютер указывает на папу, энтузиастов²³ и анабаптистов. Анабаптисты и иные [сектанты] — и на папу, и на Лютера”²⁴. Здесь один из редких случаев, когда Франк раскрывает (пусть и между строк) свое отношение к современным ему событиям и личностям: Лютер, в сущности, не отличается для автора “Хроники” от римских пап, которых он столь яростно обличает; а перекрещенцы и “энтузиасты” настолько же далеки от понимания истины, как и бичующий их “виттенбергский про-

рок”. Все они, как несложно заключить из хода рассуждений Франка, ослеплены Антихристом и служат его черному делу: извратить смысл Писания и посеять вражду среди христиан.

Было бы, однако, неверно трактовать этот ярко выраженный полемический пассаж как попытку Франка отмежеваться от “сектантов” и, доказав с помощью перекрестного сравнения общую ложность их на вид противоположных взглядов, от противного утвердить собственную позицию. Несомненно, что разгоравшееся на его глазах противоборство, превращавшее близких друзей в лютых врагов, остро волновало писателя, и своими книгами он пытался содействовать выходу из этой смуты. В отличие от большинства религиозных мыслителей своего времени, Франк не подает свои взгляды как неопровержимую истину (“ни от кого не требую разделять мое мнение”²⁵): взвешенно представляя на страницах “Хроники” адептов различных конкурирующих учений и доктрин, сам он последовательно антидогматичен в своем отказе от формулирования однозначного кредо. Оригинальность его позиции состоит не в обличении отдельных сторон или выдвигании некоего нового предложения, а в критике самого предмета разногласий и конфликтов. Не Писание виновно в разжигании ссор и возникновении сект, утверждает спиритуалист, а его “буква” — источник всех ересей прошлого и настоящего: “Ибо мы видим, сколько диковинных многоглавых партий и сект вышло уже из их писания, и не оно, а занавес плоти в том виноват, что мы не понимаем его духовный смысл, а лишь бранимся из-за буквы, которая вечно порождала еретиков и была престолом и орудием Антихриста”²⁶ (курсив мой. — В. А.). Попробуем проследить за строением и внутренней логикой данной фразы. Имя Антихриста, которому посвящена глава, появляется в самом конце и зависит от “буквы” — семантически и синтаксически центрального элемента этого предложения. Именно из-за буквы происходят все склоки между партиями и сектами, она всегда порождала еретиков, и она же — “престол” и “оружие” Антихриста, “главы” и “отца” всех еретиков. Налицо последовавшие за его аллегоризацией нейтрализация и ослабление значения апокалипсической фигуры Антихриста, постепенно вытесненного вполне “земным”, знакомым лю-

бому читателю и с виду невинным знаком — “буквой”. Неужели простой письменный знак в силах рассорить все человечество, да еще так, что люди будут веками проклинать и убивать друг друга из-за него? Что же это тогда за буква, если она обладает, как кольцо Нибелунгов, магической силой разделять и приносить бедствие своим владельцам? Закрепляя за “буквой” такую власть, Франк производит объективацию разворачивающейся на глазах у его читателей-современников борьбы вероисповеданий (“сект” и “партий”) и показывает историческую относительность столь бурно разгоревшихся в Реформацию конфликтов. Крайне важно отметить универсально-исторический характер этого символа, который в разные эпохи являлся причиной раздоров и камнем преткновения; и, соответственно, суть конкретных споров, таких как полемика о причастии, приведшая к расколу между Лютером и Цвингли, второстепенна по отношению к их неизменной причине — “букве”. Итак, Франку ненавистен предмет спора, вмешиваться в который (т. е. искать и клеймить “Антихристов”) значило бы самому сравняться с ослепленными во лжи спорщиками. Если остановиться на этом месте, можно так понять диагноз, поставленный Франком: буква — корень зла, и, чтобы с ним покончить, необходимо избавиться от нее. Но для Франка такой перенос акцентов лишь риторический прием, в чем легко убедиться из самой логики противопоставления Писания и его буквы. Разве буква не составная часть любого текста и разве возможен текст без букв? Как можно покончить с “буквой”, не уничтожив весь текст? Иными словами, имеется ли здесь в виду некий изначально присущий тексту дефект? Если же речь идет о таком тексте, как Библия, истинность и даже святость которого не подлежат сомнению, то уже сама подобная постановка вопроса кощунственна, и Франк, разумеется, не мог подсказывать читателю подобное решение. Франк и вправду сбивчив и нелогичен — или он хочет запутать читателя и внушить ему скепсис к всему написанному? Последнее отпадает, поскольку, будь это действительно так, читатель ни во что бы не ставил ни “Хронику”, ни советы ее скептически настроенного автора. Представляется, что как в пассаже об Антихристе в целом, так и в этом предложении в частности применяется один и тот же прием, который

характерен для завуалированной аргументации Франка — избранного им метода полемики. Доводы только тогда складываются в единую последовательную систему, когда удастся расчлнить рассмотрение проблемы на три уровня: аллегорический, символический и “реальный”. Антихрист — фигура, как уже говорилось, чисто аллегорическая, и, соответственно, обращение к ней объясняется функциональными целями пояснения определенной мысли посредством знакомого читателю образа.

Далее, символическое, создавая на время иллюзию центра тяжести, концентрирует внимание читателя на как будто разрозненных, но, с точки зрения автора, внутренне связанных вопросах. Оно также способствует абстрагированию и объективации предмета рассуждений. Но автор не останавливается на выведении “общего” и, главное, не забывает о его умопостигаемости и функциональности. В данном случае бичуемая Франком “буква” — вовсе не цель его страстной филиппики, иначе он был бы сродни рыцарю печального образа, в благородном гневе бросающемуся на ветряные мельницы. Достаточно обратить внимание на основное свойство буквы, как оно раскрывается в “Хронике”. Что есть буква, как не часть слова или предложения (“грамматической структуры”), которые имеют значение только в контексте? Буква символизирует некую часть текста (в том числе и Священного Писания), с ним семантически неразрывно связанную. Отождествив, таким образом, фразу или отрывок с “буквой”, мы вправе сделать следующий вывод: значение части можно уяснить, только поняв *смысл* текста в целом. “Буква” у Франка есть не что иное, как вырванная из контекста цитата. Но тогда получается, что “буква” — не субъект, а объект действия и не может причинять бедствия, а является лишь признаком некоторых, скрытых от взгляда, процессов. Франк не отрицает “буквы” как таковой, но протестует против ее механического извлечения из ткани текста и настаивает на понимании смысла в противоположность дословному чтению. Причина непрекращающихся раздоров состоит, по его убеждению, в нашей неспособности постичь потаенный смысл Писания. Но и на этом Франк не останавливается; он задается воп-

росом: откуда эта неспособность? Почему мы читаем только “буквы”, а не усваиваем суть выраженного ими? Тем самым мыслитель затрагивает проблему чтения и *ложного прочтения* (“brauch und mißbrauch der schrift”): “Некоторые нынче полагают, что она [Библия] всякому доступна, открытая книга, написанная простым сухим языком, всем ясным и понятным. У таких поинтересовался бы я: откуда же взялось тогда столько сект и ересей, которые все до одной основываются на своем писании. Почему же не могут они достичь единства? <...> Папа закинул свидетельство писания под скамью, а мы его возносим аж выше Бога, даже делаем из мертвой буквы (к которой мы, забывшие Бога, чуть что обращаемся как к советчику и учителю) идола и всегда полагаемся, подобно тому как книжники-иудеи на Моисея, на ясные прозрачные слова, как мы их называем, но никак не можем их понять, ибо без духа, света и веры это лишь сплошное шарлатанство, а вместо того, чтобы спрашивать совета у Бога, мы хотим научиться вере и духу из буквы”²⁷. Людям (причем не только отдельным заблуждающимся еретикам) свойственно выхватывать отдельные места из текста и превозносить их, а также, прикрывшись толстым щитом из цитат, выдернутых из авторитетных сочинений, оправдывать ими свои помыслы и поступки. Хуже того: какой бы текст ни попал нам на глаза, мы читаем его под своим собственным углом зрения и высокомерно считаем *свое* прочтение спорного места единственно возможным. Между тем, по логике Франка, у отрывка или фразы из книги истинного прочтения не может быть в принципе, ведь “буква” как семантическая единица отдельно от слова не существует²⁸. Короткое злоупотребление текстом, извращение его смысла является, согласно Франку, следствием нашей эгоистической природы, а точнее, порочной склонности человека видеть вещи в выгодном ему свете. Жажда присвоения составляет, по Франку, фундаментальное свойство отпавших от Бога потомков Адама. На протяжении жизни (а в более глобальном масштабе — в ходе всемирной истории) человек присваивает вещи, подчиняя их своим интересам и заботясь главным образом о личной выгоде. Так как механизм присвоения объективен и не зависит от прихоти человека, он приводит к не-

намеренному самообману и, как следствие, к ошибочной оценке реальности. В итоге, желая приручить вещи, эгоистичный человек вступает в опасную игру, в которой ему отведена роль пешки. Мрачные рассуждения, вызывающие в памяти скорбные мотивы Экклезиаста, не должны вводить в заблуждение относительно глубоко полемической интенции спиритуалиста: антитеза культу буквы латентно присутствует в критических выпадах Франка против апологетов “уставной” герменевтики, а иногда, как в приведенном выше отрывке, всплывает как оборот: “вместо того, чтобы спрашивать совета у Бога”. Остается выяснить, что имеет в виду автор, когда рекомендует “спрашивать совета у Бога”? Однако прежде, чем перейти к этому вопросу, остановимся поподробнее на еще одном важном аспекте гносеологии Франка.

Франк одним из первых среди мыслителей Нового времени отметил факт, на который неустанно обращают внимание современные экологи: история освоения мира человеком есть история его покорения этого мира. Человек относится к окружающей среде не как к родному дому, который надо беречь, а как к побежденной стране, из которой можно высасывать соки, не задумываясь о последствиях. Однако в значительно большей мере спиритуалиста занимает, как хищнические инстинкты человека деформируют Божий дар, отличающий *homo sapiens* от остальных тварей: способность *познавать*. Потребительское отношение к миру не остается безнаказанным. “Плотский” человек видит все вещи только со стороны, обращенной к его же потребностям: он усматривает в предметах и явлениях только свойства, позволяющие применить их на практике; иными словами, это взгляд на мир под призмой полезности, определяемой не всегда осознанными субъективными желаниями и рефлексамми. Мир, увиденный посредством такой “оптики”, неизменно предстает искаженным и даже перевернутым. Подобная инверсия вполне реальна, а не является лишь игровым приемом, рассчитанным на внешний эффект. Само собой, эта деформация восприятия негативно отражается на не контролирующем уже свое зрение индивиде: он не просто видит вещи однобоко, но не способен понять их суть, проникнуть внутрь.

Представление об искаженном или даже перевернутом образе мира было широко распространено в литературе позднего Средневековья и Ренессанса и зачастую находило выражение в ярких метафорах, к наиболее популярным из которых относятся корабль дураков и осел в очках²⁹. Важно отметить, что эти образы, будучи, по всей видимости, инспирированы “снизу”, прежде всего карнавальными формами бюргерской культуры, наделялись в гуманистической литературе глубоким аллегорическим смыслом и со временем превратились в своего рода символ слепоты “людского” знания и трагикомичности положения человека перед лицом Бога. Заблуждением было бы видеть в обильном использовании топоса сумасбродного мира симптом скептицизма и увядания культуры. Несмотря на то, что такие “пессимистичные” авторы, как Франк, вкрапляя при удобном случае подобные отступления в нить рассказа, нередко говорят от первого лица, возможность истинного знания как такового они в отличие от последовательных скептиков вовсе не ставили под сомнение. Пространные рассуждения о бренности и ненадежности наук и ремесел, многократные повторения приписываемого Сократу изречения “Я знаю, что ничего не знаю” служат, как правило, либо целям социальной критики, либо религиозной полемики (обычно с университетскими теологами), либо — в позитивном смысле — христианского воспитания. К классическим примерам подобного мнимого скептицизма можно отнести “Похвалу Глупости” Эразма, а также “О тщетности всякого знания” Агриппы Неттесгеймского. Оба автора вполне имплицитно для современного им читателя указывали на существования иного, действительно истинного знания, неотъемлемым условием которого выступает христианская вера. Особенность мышления Франка — радикальное спиритуалистическое развитие топоса “искривленного зрения”, который он интегрирует с центральной для его мировоззрения идеей расщепленности вещей и всего мира в целом, толкуемой, однако, не в манихейском духе, а как аллегория отторжения человека от Бога — правда, с постоянно сохраняющейся возможностью воссоединения. Вещи, пишет Франк, существуют не сами по себе, а для нас; все дело в том, что мы в них видим и как с ними обращаемся (причем первое зависит от

второго): “Какова бочка, таково и вино... каковы очки, такова и вещь, на которую сквозь них смотрят”³⁰. Мир устроен так, что “человек властен над всеми творениями и внешними вещами, стоящими под, а не над ним... такими как день, одежда, еда, деньги, жена, дети, слова, работа, смерть, жизнь... Им надлежит следовать за ним и служить ему, что они охотно и делают, если он с ними правильно управляется”. Но свобода распоряжаться вещами имеет обратную сторону — ответственность за неправильное пользование падает на самого пользователя: “если хозяин схватит нож за лезвие и порежется, то он сам будет в том виноват, что навредил себе”³¹. Такая позиция приводит Франка, с одной стороны, к тому, чтобы вывести человека в центр, к которому сходятся практически все вещи (“творения”) и явления материального мира³², а с другой — к постулированию бесконечного многообразия вариантов видения мира и, соответственно, признания факта девальвации взгляда отдельного человека. В отличие от живописцев своего времени, Франк был убежден, что абсолютная точка зрения в *этом* мире невозможна, а существует лишь бесконечное множество равно неполных, варьирующихся от индивида к индивиду и от ситуации к ситуации перспектив. Повторимся: речь идет не о сознательном выборе, как у художника, меняющего положение, чтобы найти оптимальный ракурс, или у астронома, настраивающего телескоп, чтобы четче разглядеть небесное тело; глаз “плотского” человека дает искаженный образ реальности не в силу объективной ограниченности его нервной системы или наличия естественных препятствий (даже если бы Франк знал изданную год спустя после его смерти “революционную” работу Коперника, она вряд ли оказала бы влияние на его собственную теорию), а вследствие рокового выбора в метафизической дилемме между “миром”³³ и Богом.

С учетом сказанного становится понятно и акцентированное введение притяжательных местоимений в отношении священной для христиан книги. В данном контексте говорится не столько о противоречивости Писания, сколько о собственных (“*eunigen*” в одном случае, “*für sich*” в другом) “писаниях”. Проблема различения канонического текста, остро волновавшая вдумчивых современников Реформации, решается Франком путем выхода за

пределы текста и его *социализации*. Проведя четкое разграничение между написанным и его толкованиями, спиритуалист показывает, что хотя любое сочинение может быть истолковано по-разному, причину такого искажения не следует искать в нем самом: “Но если человек перевернутый *verkört*, то все вещи представляются ему наизусть, так что те, кто утратил способность незримого и духовного суждения, все на свой кривой лад переворачивают и выворачивают, а не принимают в себя, как за вещью и предустановленно Богом”³⁴. Текст попадает в орбиту сложных социальных процессов и становится для соперничающих группировок эффективным средством защиты или нападения. Правда, в тот самый момент, когда текст начинают использовать в кастовых интересах, происходит невидимая для “книжников” метаморфоза: из оригинала он превращается в *их* текст, пусть сами толкователи превращения и не замечают. Ведь подмена чтения книги ее применением не может произойти бесследно, и из того, что материальный субстрат выглядит одинаково в разных руках, еще не вытекает, что само сочинение не претерпевает — на ином уровне реальности, как сказали бы сегодня, — трансформации.

При всем том важно не упустить из внимания сквозную мысль спиритуалиста, что ложное прочтение не всегда намеренно; более того, как правило, оно попросту не поддается контролю. Хотя книги часто читаются как будто без всякой подоплеки или корыстного умысла, люди все равно извлекают из них *свой*, а не изначальный смысл. В этой злой иронии невольного искажения выражается обратное действие механизма апроприации, о котором шла речь выше; пока человек остается *человеком присваивающим*, истинный смысл всех вещей, а следовательно и Писания, для него недоступен, и все будет ему представляться не так, как оно есть на самом деле, а лишь как конструкт, производная его положения и влечений. Подобно тому, как не выходящий из пещеры человек не догадывается о существовании солнца, так и приверженец определенной секты, читающий Писание усердно, но по установленным инструкциям, остается в неведении относительно его истинного смысла. Пока мы читаем “под зана-

весом плоти”, а не “глазами духа”, мы ни на шаг не приблизимся к тайне Писания, убежден Франк. Послание воздействует только на готовых его принять, перерожденных в Боге “новых людей”, порвавших путы, связывавшие их с плотским миром: “Кто имеет уши слышать, да слышит!” (Мт. 11:15).

Чтобы убедиться, насколько разительно отличается такой подход к чтению Писания от взглядов Лютера, достаточно привести следующие слова виттенбергского богослова: “Повсюду надо держаться простого, ясного, обычного значения слов, предписанного нам грамматикой и тем, *как все говорят*, как сотворил Господь среди людей... Лучше избегать всякого тропа как сильнейшего яда, если только не требует его само Писание”³⁵. На вопрос, нужны ли особая подготовка, освоение специального метода для чтения Писания, Лютер отвечает однозначным “нет”: “Глас Божий следует понимать просто, в соответствии со значением слов. Потому что не в нашей власти... толковать и перетолковывать слова Божьи по своему желанию... Кто после этого, спрашивая я, открыв Библию, не смог бы сразу стать теологом?”³⁶ Для Лютера путь к религиозному просветлению почти равнозначен “неустанной работе над буквой, ибо в ней и только в ней скрывается духовное начало: *sensus literalis* и есть *sensus spiritualis*”³⁷. Абсолютизация буквы Писания доходила у Лютера до такой степени, что он в самом прямом, неаллегорическом смысле настойчиво рекомендовал “буквенные слова Книги не только в сердце, но и внешне, устами непрерывно перебирать и полировать, читать и перечитывать”³⁸ — и другого пути к спасению нет и быть не может.

В чем причина такого полярного расхождения взглядов у людей, единых в своем неприятии католического принципа “*traditio*”³⁹, т. е. изучения одобренных церковью комментариев как необходимого дополнения Священного Писания? Можно ли считать позицию Лютера более демократичной? В приведенном высказывании он косвенно указывает на ориентир, которого необходимо придерживаться в трактовке Писания: здравый смысл, мнение большинства. Попробуем разобраться, откуда берется

такой критерий. Как известно, любой язык — динамичная система, подверженная перманентным изменениям, которые обуславливаются двумя основными факторами: взаимодействие диалектов, из которых, язык, собственно, состоит, и внедрение неологизмов и иноязычных слов. Очевидно, не все представители одной (условно целостной) языковой общности в определенный момент пользуются одинаковым лексиконом, особенно если речь идет об общности, существующей без регламентированных лексических норм, каковую в XVI в. представляла собой Священная Римская империя германской нации. Более того, даже в общностях, где есть такая четкая регламентация языка, понимание отдельных слов и терминов нередко отличается в разных группах. Помимо всего прочего в самом утверждении “так говорит большинство” заложено предположение, что *так* говорят *не все*. И если с точки зрения “народного писателя” Лютера мнение большинства всегда тождественно истине (а именно так следует понимать приведенную цитату, ведь говорится ни больше, ни меньше как о понимании фундамента христианской веры), то “элитарист” Франк придерживается прямо противоположного мнения⁴⁰. Для Франка, в еще большей мере, чем для Эразма, с которым в этих строках полемизирует Лютер, следование большинству — главная опасность, угрожающая непредвзятому, вдумчивому чтению Писания. Франк с одобрением приводит следующее изречение Пифагора: “Никогда не следуй по проторенному пути и не иди по исхоженной дороге, ибо широкая тропа, по которой идет мир и чернь, ведет напрямиком в ад”⁴¹ — и в подтверждение истинности этой мысли указывает читателю на аналогичные слова Евангелия⁴².

Как представляется, разница в подходах Франка и Лютера куда глубже и серьезней, чем давний, идущий еще от Оригена и Тертуллиана спор об уместности аллегории в изложении смысла Писания. Лютер и его сторонники не случайно так активно боролись с герменевтикой спиритуалистов, — им было ясно, что критика тезиса об общедоступности священных текстов нацелена на подрыв самого ядра новой доктрины — ее сотериологии. Очевидно, что и у Лютера спасение даруется не одним лишь

процессом чтения Библии, а верой в истинность ее слов и, как следствие, жизнью по евангельскому уставу. Однако, настаивая на том, что Писание не требует посредничества (с чем в целом соглашался и Франк), Лютер то ли случайно, то ли сознательно упускает один момент, который в герменевтике спиритуалиста выходит на первый план, а именно роль читателя: то, кто читает текст, не может не отразиться на том, как он читает, — уверен Франк. В основе “буквалистской” герменевтики Лютера лежит предположение о семантической симметричности языка Библии и современной ему, Лютеру, речи “большинства”, точнее — тем, что он подразумевает под нормальным языком⁴³. Отсюда и стойкая убежденность в адекватности и самодостаточности простой речи для постижения Писания. Позиция Франка на этот счет прямо противоположна. Не касаясь сейчас проблемы историчности языка, которая, впрочем, имеет второстепенное значение в системе религиозно-философских взглядов Франка (в отличие от Лютера, подчеркивавшего важность филологической критики), обратимся вновь к мотиву расщепленности мира и резкому разграничению видимости и истины, обозначенным выше. Чтобы избежать искажения своего Слова, Бог говорит с людьми притчами и даже оксюморонами⁴⁴. А так как Слово вездесуще, то любой текст (и Библия в том числе) будет истолкован неверно, если не учитывать это всеобщее правило. В призыве читать Библию просто и не выискивать в ней завуалированный смысл четко слышны не только антиклерикальные ноты, но и железный императив только устанавливающейся и оттого еще более бескомпромиссной ортодоксии: “читай, как все, и не мудрствуй”. В результате “общий” язык, а точнее язык Лютера, возводился в ранг незыблемого авторитета и получал статус абсолютного масштаба, в соответствии с которым следовало читать книгу, продиктованную самим Господом. Хотя Лютер не скупился на порицание карнавального “мира” в извращенности и безбожности, вопрос, насколько извращен сам язык, на котором в этом мире говорят, по сравнению с изначальным, Богом данным языком (*lingua adamica*), по-видимому, не составлял предмета его серьезных размышлений⁴⁵. Язык понимался родоначальником протестантизма как универсальное средство, обеспечивающее не

только межличностную коммуникацию, но и понимание Слова Божьего. Слабое звено этой концепции, отмеченное и, к возмущению лютеранских теологов, подвергнутое Франком пристальному анализу, состояло в молчаливом допущении эквивалентности того языка, на котором говорит, к примеру, разбойник со своими сообщниками, с той знаковой системой, в которой запечатлена истина. Проблема спасения решалась лютеранами, так сказать, технически: ведь чтобы понять книгу, необходимую для подкрепления веры, надо было ее прочесть, как читают обычные книги, для чего, в свою очередь, требовалось владеть основами грамматики. Франк, напротив, именовал Писание не иначе как “запечатанной книгой”, и полагал, что, читая его лишь в соответствии с нормами обычного разговорного языка, человек не только не понимает смысл Библии, но, что гораздо хуже, извращает его, выдавая за истину то, что в действительности является “его писанием”. Нельзя понять язык Бога, не признав, что он управляется по трансцендентным правилам⁴⁶, а потому не имеет ничего общего с “мирской” речью и в глазах фарисеев выглядит как набор бессмысленных парадоксов, едва ли не центральный из которых гласит: “Слово Божье записыванию не поддается”⁴⁷. Лютер, Мартин Бугер и другие апологеты новой доктрины не случайно считали подобную эпистемологию деструктивной: в своем радикализме она отрицала саму возможность институционального контроля духовной жизни и, в конечном счете, релятивировала гносеологический статус книги, делавшей христианство собственно религией, а не философией.

Чтобы прояснить последнее утверждение, необходимо вкратце изложить, что именно Франк понимает под аллегорией. В средневековой церковной экзегезе аллегория как литературный прием трактуется в качестве иносказания, требующего небуквального прочтения. Спиритуалист развивает это содержание термина в целую программу: истина хоть и прячется в оболочке из обычных слов, однако имеет противоположный общепринятому смысл. Аллегореза, согласно Франку, подразумевает толкование от противного: в перевернутом мире, на извращенном языке, истина может быть высказана только “наизнанку”; для того же чтобы постичь ее, нужно отказаться от используемых в по-

вседневности средств и навыков — научиться различению аллегорий, в том смысле как овладеть азбукой, нельзя. “Ибо все вещи без исключения в действительности иные, чем кажутся. Бог держится всегда противоположной миру стороны и рассуждает прямо наоборот. Так что достаточно взять мирские слова, веры, речи, желанья и перевернуть их, и ты получишь Божье слово, мудрость и волю”⁴⁸. Фигуральность литературного языка, составлявшая, по мнению Лютера и Меланхтона, лишь “узор”, украшение текста и оправдывавшая свое существование в глазах реформаторов не столько эстетическими потребностями читателей, сколько их недостаточно высоким интеллектуальным уровнем, требовавшим “наглядного” объяснения труднодоступных мест⁴⁹, приобрела в герменевтике спиритуалиста значение ключа к “закрытой книге”, без которого любая фраза, более того, любое слово, будет казаться абсурдом — иначе говоря, противоречить реальному жизненному опыту.

Встает, однако, сложный вопрос о произвольности толкования, с которым столкнулись также и реформаторы. Взятая ими на вооружение максима “*scriptura sacra sui ipsius interpres*” в реальности оставалась не более чем красивой фразой. На болезненном опыте Крестьянской войны Лютер осознал, что и мнение простого народа (а не только католических теологов) не всегда бывает единым. Вывод был сделан сколь скорый, столь и твердый: теперь идеолог Реформации решительно заявил о необходимости строгой регламентации чтения “простых и ясных” слов. Если надо, то, чтобы утвердить правильное прочтение, позволено прибегнуть к мечу.

Итак, отказавшись на первых порах от авторитетной традиции комментария, получившего спустя несколько десятилетий после начала Реформации в католической церкви по решению Тридентского собора силу канона, лютеране пошли по аналогичному пути⁵⁰. Был взят курс на контролирование и стандартизацию толкования, результатом чего, в частности, явились катехизисы. Но разве не к полной свободе интерпретации призывает Франк и разве не направлены все его аргументы на защиту вольной, субъективной трактовки аллегорий? Безусловно, в сочине-

ниях Франка, особенно в знаменитом своей апологией толерантности Введении к “Хронике римских еретиков”, неоднократно встречаются намеки на то, что подлинное понимание Писания возможно только при сугубо индивидуальном, изолированном от внешнего мира чтении. Вера есть интимное дело человека, считает Франк (как и Лютер в начальной стадии Реформации); советы и указания извне, а не из сердца, лишь мешают и искушают душу верующего. Странно, каким образом изучение сочинений немецких неконформистов могло привести авторитетного историка Реформации Алистера Макгрета к парадоксальному утверждению, согласно которому единственным течением, последовательно проводившем на практике принцип *sola scriptura*, был... радикальный протестантизм: “если индивид [согласно спиритуалистам] не просветлен духом, он не может толковать Писание; но как только он получает этот дар, он может интерпретировать Писание как ему угодно”, — такую “волюнтаристскую” окраску получает герменевтика спиритуалистов в целом и Франка в частности в оценке британского исследователя⁵¹. Вынося свое суждение, Макрет упускает из виду главное: роль просветления. Просветленный духом индивид — это уже новый, перерожденный человек⁵², который по всем свойствам представляет собой противоположность тому, каким он был до просветления. И если плотский человек только и делает, что перетолковывает Писание и другие книги и вещи на удобный ему лад, то человек “духовный” способен на прозрение истины.

То, что Франк в принципе допускает правильное прочтение, несомненно; косвенным доказательством этого служит его собственная плодотворная литературная деятельность. Залогом правильного чтения он считает два обязательных условия: индивидуальный, беспристрастный подход, свободный от каких-либо посторонних мнений и суждений, и переживание прочитанного на личном опыте. Первое, так сказать, негативное условие состоит в отказе от аффектов; учитывая недостижимость состояния полной свободы от страстей, это требование следует понимать скорее как последовательную активную установку на критичность к собственному мнению и других, подлинно “беспартийный” подход.

“Многих усилий и трудов приходится приложить, чтобы отказаться от себя, достичь отстраненности и ненавидеть свою душу и жизнь, а без этого не обрести ни это Сокровище, ни Христа и не раскрыть силена⁵³. Кто желает знать, что находится в Храме, должен не снаружи стоять и только о том слушать и читать (все это бесполезно), а войти внутрь, сам узнать на *опыте* и осмотреть; только тогда все заживет; видеть это духовно и *испытать* и значит верить в Писание”⁵⁴ (курсив мой. — В. А.). Именно понятие опыта (Erfahrung), под которым также подразумевается и чужой опыт, донесенный в книгах⁵⁵ (таких, как исторические хроники, описания земель, сборники пословиц и изречений философов), является центральной категорией в спиритуалистической эпистемологии Себастьяна Франка. Тем самым аллегореза в конечном счете трактуется как способность видеть за конкретным словом или явлением общее, вневременное. Исходя из данной эпистемологии, аллегория — это своего рода код, обеспечивающий аккумуляцию и трансляцию во времени и пространстве индивидуального опыта; она позволяет выразить то невербальное содержание, которое избегает строго определенных понятий. Однако чтобы “раскрыть силена”, разрешить парадокс, скрывающий противоречие между тайным смыслом и языком толпы, необходимо активное, горячее желание разобраться в хаосе конкретной действительности; иными словами, истину нельзя найти, как клад, она должна быть выстрадана. Ведь истина, по Франку, есть не что иное, как процесс ее перманентного поиска, который сопряжен, в условиях ее повсеместного замалчивания и искажения, с опасностью гонений и одиночеством. Но в награду решившийся на эти тяжкие испытания человек обретет возможность встать с головы на ноги.

¹ Sebastian Franck. Chronik und Beschreybung der Türckey... Nürnberg, 1530. Vorrede. Bl. 2v: “Aber das muß sein/wie Christus mit Paulo bezeugt/ Es muessen ergernus vnd parthey/ ja fünff in eynem hauß spaenig seyn / die zwey wider die drey/ auff dz so bewerd sein offenbar werden. I. Cor. 11. Diser selig vnfrid kompt (wie alles) dem guoten hoch zuo guot/ mundert sie auff/ gebirt in jhn ein nachfragen vnnd eyn durst nach der warhait/ treibt sy von menschen auff got/ vnd fueret sie yhn die schuol Gottes”.

- ² См.: Nauert Ch. Agrippa and the crisis of Renaissance thought. Urbana, 1965.
- ³ Baconi F. Novum Organon sive indicia vera de interpretatione naturae. Oxon, 1885. P. 19—20: “*Idola et notiones falsae, quae intellectum humanum jam occuparunt, atque in eo alte haerent, non solum mentes hominum ita obsident, ut veritati aditus difficilis pateat; sed etiam dato et concessio aditu, illa rum in ipsa instauratio scientiarum occurrent, et molesta erunt; nisi homines pmmoniti adversus ea se, quantum fieri potest, muniant...* Excitatio notionum et axiomatum per *inductionem* veram est certe proprium remedium ad *idola* arcenda et summovenda”. (Рус. перевод: Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 18.)
- ⁴ См.: Shapin S. A social history of truth. Chicago, 1994.
- ⁵ Основным трудом по проблеме роли книгопечатания в Реформации остается: Eisenstein E. The Printing Press as an Agent of Change. Cambridge, 1979. Vols. 1—2). К актуальному состоянию дискуссии о корреляции распространения протестантизма с ростом грамотности см.: Gawthrop R. / Strauss G. Protestantism and literacy in Early Modern Germany // Past and Present, 104 (1984), а также: Gilmore J.-Fr. Protestant Reformations and Reading // Cavallo G. / Chartier R. (Eds.). A History of Reading in the West. Cambridge; Mass., 1998.
- ⁶ Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; Иерусалим, 2000. С. 43—46.
- ⁷ Kristeller P.O. Humanism // The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Cambridge, 1990. P. 123ff.
- ⁸ “[Спасение] только писанием” (лат.).
- ⁹ Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum & emendatum... Basel, 1516.
- ¹⁰ Основываясь на гуманистических методах критики источников, развитых прежде всего Лоренцо Валла, Эразм внес довольно существенные исправления и изменения в текст по сравнению с каноническим в католической церкви латинским переводом Иеронима (ныне часто именуемым “Вульгата”, хотя само это название вошло в употребление не ранее второй половины XVI в.). Достаточно сказать, что он решился изъять из Евангелия от Иоанна целый стих (1 Иоан. 5:7) на том основании, что не нашел его в известных ему греческих манускриптах (Эразм полагался главным образом на два византийских пергамента, XII и XV вв.). Это опущение было расценено большинством его современников как недопустимое и даже как кощунство, однако в третьем издании Нового завета Эразм все же вернул стих, обнаружив его в новоизученных манускриптах (см.: Bainton R. Erasmus of Christendom. N. Y., 1969. P. 168—170). О текстологии Эразма см. также фундаментальное исследование Жака Шомара: Chomarat J. Grammaire et rhétorique chez Erasme. P., 1981. Vol. 1—2.
- ¹¹ Впоследствии аналогичную установку примет и официальная лютеранская экзегеза.
- ¹² Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 101.
- ¹³ Там же. С. 103.

- 14 Там же. С. 100.
- 15 Там же. С. 143.
- 16 Там же. С. 146.
- 17 Там же. С. 102.
- 18 “Все самое лучшее и великое либо вовсе сокрыто от наших чувств, либо внешне ничтожно” — *Маркиш С.П.* Знакомство с Эразмом из Роттердама. М., 1978. С. 102.
- 19 *Эразм Роттердамский.* Похвала Глупости // Себастиан Брант. Корабль дураков. Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. Навозник гонится за орлом. Разговоры запросто. Письма темных людей. Ульрих фон Гуттен. Диалоги. М., 1971. С. 144–145. Силены — полые статуэтки уродливого спутника Диониса Силены, внутри которых греки хранили изваяния богов. В “Пире” Платона Алкивиад сравнивает Сократа с силенами, подчеркивая несоответствие внешнего внутреннему, а Эразм в адагии “Силены Алкивиада” аллегорически называет силенами апостолов и даже Христа: “бедные и слабосильные... они были шутами в глазах мира сего, который не мог угадать истинного величия под неказистой наружностью” (*Маркиш С.П.* Указ. соч. С. 102).
- 20 Paradoxa. Bl. J3v: “Weil nu Mensch vnd Gott/ flaisch vnd gaist/ das widerspiel vrteilen/ vnd gesint sindt in allen Dingen/ so muoss jhe auff der ainen seitten/ boeß/ sünd/ ketzerei/ tod/ teuffel/ rc/ sein/ Was im andern reich dargegen über/ guot/ gerechtigkeit/ gottes wort/ leben vnd Gott selbst ist/ Derhalb kan man nicht rechtes oder Unrechtes reden. Wann man schon spricht/ Gott ist der Teufel/ Gottes Wort Ketzerei/ Christus ist der Antichrist und dergleichen. ... Denn man rede von einem Ding/ wie man woel/ so ist es recht vnd vnrecht auff seinem sinn/ darnach man es verstehet/ ansihet/ vnd gegen ainem vrtail helt/ Laß dir das ain angesicht Jani/ gottes/ das ander/ der menschen sein”.
- 21 Chronica. Zeitbuoch vnd Geschichtbibell... Ulm, 1536 (репринт: Darmstadt, 1969). III. Bl. 92r–93v: “Wer aber des Widerschrift haupt sein werd/ ist mir verborgen/ ob er gewesen oder noch zukünftig sey... Dann er ist vnd wirt sein aller ketzerei vatter/ die er in den letzten zeitten in manchereley weiß außgiessen vnd zuseen versuochen wirt...”.
- 22 Ibid. Bl. 93v: “Vnd darzuo zuo mehrerm betrug/ weil die welt so naßweiß/ gelert/ verkört vnd schalkhaftig ist/ allermeyst die schrift durchauß brauchen/ damit es krefftig irthumb/ lugen vnd ketzerei alle seyen/ vnder dem nammen Christi vnd Gottes wort verkauffen/ also dz damit disem schein auch die aussererwölten/ wa es möglich wer/ möchten verfuert werden”.
- 23 “Энтузиастами” или “мечтателями” (Schwärmer) Лютер презрительно называл последователей спиритуалиста Карлштадта; по ходу развития Реформации это оскорбительное название превратилось в нарицательное, и его стали употреблять по отношению к различным радикальным или даже воинствующим религиозным меньшинствам.

- 24 Ibid.: “Also deut der Bapst alle Prophecey von dem Antichrist auff den Luther/ Luther auff den Bapst/ Scnwerner vnd Teuffer. Die Teuffer vnd ander beyd auff den Bapst vnd Luther”.
- 25 Chronica III. Bl. 92r: “will niemant mein vrteyl aufftringen”.
- 26 Ibid. Bl. 93v: “Dann wir sehen/ wie vil seltzam wunderkoefff/ parthey vnd Sect schon bereyt auß der eynigen schrift kummen seind/ nit das sy daran schuldig ist/ sunder der vorhang des fleyschs/ dz wir des geysts sinn nit verstehn/ vnd alleyn vmb den buochstaben wider den sinn Christi miteinander zancken/ der allweg ketzer gemacht hat/ vnnd des Antichrists stuol vnd waffen gewesen ist”.
- 27 Chronica III. Bl. 93r: “...wiewol yetz etlich meynen es sey yederman ein offen buoch/ mit durren hellen worten durch auß yederman klar vnd verstaendlich. Dise wolt ich gern fragen/ wazer kummen dann souil sect vnd ketzer/ die alle schrift für sich haben? Wie dz man dann der sach nit eins kan werden? Es wirt in summa niendert ein mittel troffen/ der Bapst hat die zeigniß der schrift gar vnder die banck gestossen/ so heben wirs schier über Gott/ ja machen auß dem todten buochstaben (den wir in allen noeten mit verachtung Gots/ raths fragen vnd zum meister haben) ein Abgott/ vnd ligen/ wie die buochstaebischen Juden ob Mosi/ immer ob den klaren hellen worten/ wie wirs nennen/ künden doch nimmer kein lautern verstand darauß kriegen/ macht alles/ dz wir vermessen on geyst/ liecht vnd glauben darinn vmbgaucklen/ Gott nit ein mal raths fragen/ sunder auß dem buochstaben den glauben vnd geyst woellen noeten vnd leren”.
- 28 Естественно, что сочинения Франка также необходимо исследовать, учитывая его убеждение о приоритете целого (общего смысла текста) над частным (отдельными, могущими казаться противоречащими друг другу фрагментами). “La Chronique de Franck se veut universelle et, à ce titre, il en va comme de l’Ecriture: on ne saurait se contenter de l’interprétation de fragments éparés en perdant de vue la cohérence interactive des éléments <...> le texte frankien ne prend son sens que comme projet global d’appréhension de l’homme” (*Colbus J.-Cl.* La Chronique de Sébastien Franck (1499–1542): Vision de l’histoire et image de l’homme. Bern u. a., 2005. P. 278).
- 29 См., в частности: *Kuper M.* Zur Semiotik der Inversion: Verkehrte Welt und Lachkultur des 16. Jahrhundert. B., 1993.
- 30 Sprüchwoerter... Frankfurt, 1541. Bl. 181v: “Wie das vaß/ also der wein... wie die baryll/ also das ding daß man dadurch sihet”.
- 31 Ibid. Bl. 181r: “der mensch ist ein herr aller creatur vnd eussern ding/ so vnder jm vnd nit ob jm seind ... als tag/kleyd/ speiß/ gelt/ weib/ kind/ wort/ werck/ tod/ leben ... sie sollen jm nachgehn vnd dienen/ das sie gern thuon/ wo er sie recht braucht vnd in die hand nimmt/ Greiff der herr letz darnach/ vnnd nimpt das messer bei der spitz vnd verschneidet sich/ sei sein schuld vnd schad”.
- 32 Учитывая влияние итальянского неоплатонизма (и прежде всего Фичино) на Франка, нельзя обойти молчанием вопрос об образе человека как подобие Всевышнего. Франк не разделяет взгляд ряда представителей позднеренессансного герметизма на человека как оператора (Magus). Человек приближа-

- ется к Богу не способностью создавать, а скорее познавать, однако сам процесс познания толкуется прежде всего как активная этическая позиция. Возможно, это объясняется и тем, что в теологии Франка относительно мало внимания уделяется созидательной силе: Бог у Франка скорее Отец или Учитель, чем Творец.
- 33 Под миром Франк, следуя Августину, понимает не мир как природу, в которой нет противоречия видимости и внутреннего содержания, а как отпавшее от Бога человеческое общество.
- 34 Weltbuoch... Tübingen, 1534. Vorrede, Bl. iiiiv.: "Aber wie der mensch verkört ist/ also ist yhm alle ding verkört/ vnd muoss die eusserliche/ so das inner vnsichtbar vnnnd gezstlich vrteyl verloren haben/ alles yrer verkörten art nach auss vnd ab füren/ nimmer aber ein/ wie es doch allein sein solt/ vnd darumb von Gott erschaffen vnd fürgestaltet ist".
- 35 WA 16. S. 607–609. (Рус. перевод: Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 419–420.)
- 36 Там же.
- 37 Böhler P. Allegorese und Sensus literalis in Luthers Hermeneutik. Mit einem Blick auf den Abendmahlstreit // Sinnvermittlung. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik / Hrsg. P. Michel, H. Weder. Zürich, 2000. N 1. S. 510.
- 38 WA 50. S. 659: "Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die mündliche rede und die buchstabische wort im Buch imer treiben und reiben, lesen und widerlesen". Ср. у Эразма: "Размышление над одним стихом удовлетворит больше... если ты, разбив скорлупу, извлечешь зерно, чем когда ты пропоешь все псалмы до последней буквы" (Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 103).
- 39 Ebeling G. "Sola scriptura" und das Problem der Tradition // Ebeling G. Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer hermeneutik der Konfessionen. Göttingen, 1964.
- 40 Любопытно отметить, что немецкоязычные исследователи также склонны именовать Франка "народным писателем" ("Volksschriftsteller"), иногда добавляя эпитет "великий", что является данью периоду поисков истоков "чисто немецкой народной литературы" (именно такое значение имело слово "народный"), инициированных во второй половине XIX в. в рамках *Kulturpolitik* Прусской империи. В результате на страницах одной работы доходит иногда до курьезных противоречий: незадолго до того назвав Франка "народным писателем", автор в другом месте укоряет его в индивидуализме и "мессианском избранничестве".
- 41 Chronica I. 31v: "Du solt durch keynen gemeynen weg wandern/ oder gee nit die wol gebant straß/ laufft nit den weiten weg der welt vnd des poefels zuo der hell".
- 42 Мт. 7:13–14: "Входите тесными вратами, потому что широки врата и просторен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их".
- 43 О полемике Франка с Лютером по вопросу конвенциональности языка Библии см.: Hayden-Roy P. Hermeneutica gloriae vs. hermeneutica crucis. Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture // Archiv für Reformationsgeschichte 81. 1990. S. 63–67. О позиции Лютера см. также: Meinhold P. Luthers Sprachphilosophie. В., 1958.
- 44 "Gott eroeffnet sein geheymniß nur sein gelobten vnd getrewen/ vnd hat ein sundere sprach mitt seinen kindern/ die alle welt nicht versteht" (Chronica III. Bl. 4v).
- 45 Bonheim G. Denken in Signaturen. Zum Verhältnis von Name und Ding bei Jacob Böhme und Walter Benjamin // "Was nie geschrieben wurde, lesen". Frankfurter Benjamin-Vorträge / Hrsg. L. Jäger, Th. Regehly. Bielefeld, 1992. О "порче" Адамова языка после изгнания из рая в результате ориентации человека вместо чистого созерцания на пользу см. особенно S. 197 ff.
- 46 Paradoxa. Vorrede, 1v-2r: "...der recht sinn der Schrift (so allain gottes Wort ist) nichts ist dann ain ewig Paradoxon/ wider allen wahn/ schein/ glauben/ vnd achtung der gantzen welt/ gewisz vnd waar".
- 47 Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit und Spiritualismus / Hrsg. v. A. Hegler. Freiburg in Breisgau, 1906. S. 143: "Wie nun got kein schrift mag sein, oder geschriben werden, also auch sein wort, das eben gott selbs ist". Ibid. S. 144: "Das inner, war, lebendig, natürlich, allmechtig wort... ist dz on mittel ausz mund gottes auszgeet... aller elementen frey... weder geredt noch geschriben mag".
- 48 Paradoxa... Ulm, 1534. Bl. C2r: "Dann durch aus alle ding ist andern in der warhait/ dann es von aussen an zuo sehen ist nach dem schein. Gott haelt immer zuo in allen dingen mit der welt widerpart/vnnnd vrtailt das widerspil/ Darumb wie die Welt ain ding haelt/ nennet/ glaubt/ redt/ will etc so ergreiff du das widerspil/ vnd gegen vrtail/ so hastu Gottes wort/ weyszait/ vnd willen ergriffen".
- 49 WA, 25 S. 88: "Sed possunt pro ornamentis ac amplificationibus adhiberi interdum ad docendum impertium vulgus, cui eadem alia atque alia forma inculcanda sunt". Об аллегории как цветке в протестантской экзегезе см.: Kleinschmidt E. Denkform im geschichtlichen Prozeß. Zum Funktionswandel der Allegorie in der frühen Neuzeit // Formen und Funktionen der Allegorie. Wiesbaden, 1979. S. 399–400.
- 50 См. решение, принятое на 4-м заседании Тридентского собора и зафиксированное в соответствующем декрете *Decretum de vulgata editione et de modo interpretandi Sacram Scripturam*: "Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent" (цит. по: Concilii Tridenti actorum pars altera... Freiburg in Breisgau, 1911. P. 92).
- 51 Alister McGrath. Reformation Thought: An Introduction. Oxon, 1988. P. 107.

- ⁵² Говоря о переломном моменте в жизни индивида, Франк активно использует мистическую лексику; однако, на мой взгляд, функция и семантика почерпнутых им из немецкой мистики образов в его сочинениях принципиально иная. Наличие такой трансформации аргументированно обосновано Андре Сегенни: *Séguenny A. Le spiritualisme de Sebastien Franck: ses rapports avec la mystique, le lutheranisme et l'Humanisme // Müller Jan-Dirk. Sebastian Franck, 1499–1542. Wiesbaden, 1991. См. также его статью в: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 23. S. 452–455.*
- ⁵³ См. примеч. 18.
- ⁵⁴ *Paradoxa, Vorrede. Bl. 8r: "Ja muehe vnd arbeit kost es/ verleügnung sich selbs/ gelaß vnd haß seiner seel/ vnd lebens/ will man disen Schatz vnd Christum finden/ vnd den Silenum auffgewinnen/ das erschein was darinn ist. Wer will wissen was in ainem Tempel sei/ muß nit herausen bleiben/ vnd allein dauon lesen vnd hoeren/ das ist alles ain todt ding/ sonder dareinn gehen/ vnd selbs erfahren/ vnd besichtigen/ dann lebt erst alles/ vnd diß im gaist sehen vnd erfahren/ haißt die schrift glauben".*
- ⁵⁵ *Kühlmann W. Begriffshermeneutik und Signaturen. Grundzüge und Probleme der naturkundlichen Hermeneutik im frühneuzeitlichen Paracelsismus // Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen / Hrsg. J. Schönert, F. Vollhardt. B.; N. Y., 2005. S. 38.*

В.Л. Махлин

КОММЕНТАРИЙ ПОСЛЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

1. Философы и филологи

РЕЧЬ ПОЙДЕТ О ФИЛОСОФИИ и научно-гуманитарном мышлении в связи с диагнозом времени и поиском ориентации в относительно новых условиях гуманитарно-филологического исследования сегодня. Комментарий при этом понимается как такая возможность философской работы, которая позволит философии “выживать” в качестве исследования и в качестве преподавания.

Совокупность заявленных тем самым мотивов и проблем — узнаваема: старый “спор древних и новых” по-новому возвращается сегодня в исторический опыт, а значит, и в опыт гуманитария-исследователя — возвращается не как филологическая цитата и уж тем более не как философская конструкция. Возможно, это — шанс какого-то, пусть первого, сближения, взаимно заинтересованного контакта между философами и филологами, давно ставшего невозможным. Как бы там ни было, речь идет о проблеме, которую я попытаюсь ниже продумать в связи с особым исследовательским жанром — комментарием, в плоскости которого встречаются и сталкиваются философы и филологи. Философия и филология в наше время разошлись уже настолько, что очень легко вообще не заметить, насколько они по-новому сошлись и переплелись в научно-гуманитарном мышлении.

В самом деле: современный философ, в особенности российский, мог бы задуматься о том, почему, на каком основании и по какому такому праву он или она, в лучшем случае снисходительно относясь к историко-филологической деятельности как слишком “эмпирической”, тем не менее на протяжении последних десятилетий сознательно или (чаще) контрабандно заимствует из филологии ее понятия, ее язык, ее нормативы и нарративы (включая понятие “нарратив”), в значительной мере выживая (если не паразитируя) за счет историко-филологической научной