

Пастушенко Людмила
(Дніпропетровськ)

**Етичні концепції північного
гуманізму в традиції німецького
“політичного” роману XVII століття**

Німецький політичний роман останньої чверті XVII ст. належить до художніх явищ перехідного типу, які такою ж мірою причетні до бароко, якою знаменують канун літературного Просвітництва. “Політична” романістика, що підхопила естетичні традиції сатирико-дидактичного напрямку, напрочуд розгалуженого в Німеччині, навряд чи відзначалася вузько регіональним характером, як інколи гадають, і, ознаменувавши початок оновлення системи поезики німецького роману межі культурних епох, мала далеко не лише “місцеве значення”¹. При цьому популярність жанру була досить великою (спеціалісти налічують до 42 текстів такого роду²), а очевидна актуальність його ідейно-естетичного змісту була настільки значимою, що це дало історикам літератури вагомі підстави вести мову про “політичну” епоху в прозі Німеччини³, протягом якої, за висловом одного із сучасників Христіана Вейзе, “справді цілий світ, абсолютно всі, і навіть нікчемна скотарка, забажали бути політиками”⁴. Це, певно, слід розцінювати як прояв своєрідної сенсаційності “політичних” умонастроїв у літературі та ідейному житті Німеччини на рубежі XVII-XVIII ст.

Роман, який розглядається, цікавий не лише тим, що стоїть на початку зародження ранньопросвітницьких тенденцій у літературі Німеччини. Привабливість і навіть принадливість його як об’єкту дослідження не в останню чергу зумовлені неповторним поєднанням традиційності та новаторства, спадкоємністю щодо минулого та яскравою новизною. Дійсно, цей жанр у його підкреслено національ-

II. Історико-літературний процес.

ній самобутності (вчені не можуть назвати зарубіжних аналогів даного явища) виступає як прямий наступник і продовжувач зрілої вітчизняної лінії демократичного роману низового бароко (Мошерош, Альбертінус, Грімельсгаузен) і спирається на надзвичайно багату в Німеччині сатиричну традицію літератури про дурнів (Брант, Мурнер, Дедекінд, шванки), яка сягає своїм корінням Середньовіччя та Реформації, при цьому в ньому відчувається як глибинна спорідненість з цією традицією, так і відмінність. Правильною, як думається, є така точка зору німецького германіста Г.Грімма: “Вейзе в перехідну епоху 1680-1720^x років реалізує спробу синтезу гуманістичних традицій та прагматичного духу епохи, втіленого світським ідеалом політика”⁵.

Називаючи свої романи “політичними”, Х.Вейзе, а згодом Й.Рімер та цілий ряд їхніх послідовників, мали на увазі передусім мистецтво жити й діяти відповідно з вимогами розуму, особистого блага і достоїнства з метою здобуття славної репутації серед співгромадян: “Справжня політика націлює людину прагнути як особистого, так і суспільного блага”⁶. Звідси у теоретичних передмовах і трактатах тієї пори як синонім до *politisch* постає лексема *weltklug* у значенні “світська розумність, дипломатія”. Важливо, що роль раціонального начала, *ratio* в значенні природного розуму, в даному понятійному комплексі є досить великою і багато в чому випереджає уявлення про розум в епоху Просвітництва.

Гуманістична програма Вейзе була спрямована на досягнення достатку та соціального успіху незнатними людьми, вчила здобувати щастя щоденного існування, а не пориватися до метафізичної гармонії, зважала на кожну окрему особистість у її приватній, ізольованій іпостасі. Таким чином, у центрі інтересу “політичного” роману, що був звернений передовсім до середнього прошарку і відзначався відкритою програмовістю, стоїть нова етика, котра непрямо впливала на формування норм поведінки неаристократичного стану: “Про князів і панів уже достат-

ньо писали інші: тут же слово мовиться про тих, хто не набагато знатніший, ніж я... До цих людей я відчуваю сердечну прихильність”⁷.

Попри те, що пов’язаність секуляризованої демократичної концепції світу “політичних” письменників з ідеологією бюргерства, яке саме в той час переживало підйом, не перетворювало автоматично цей роман на практичне керівництво з питань здійснення кар’єри, однак у міру клішування і формалізації жанрового ядра сама дидактична інструктивність, зазвичай притаманна його розповідної модальності, сприймалася все більш утилітарно й прагматично. З цієї причини новаторство Вейзе вбачали передусім у тому, що він виробив ідеали виховання бюргерства (“Вейзе пише з метою виховати службовців, котрі будуть корисні у громадському житті”⁸), закидаючи авторові несправедливі докори за “плоский практицизм”⁹ та “безсоромність”¹⁰, про що вже доводилося детально писати¹¹. Думається, така досить образлива для “політичних” романістів репутація їхніх творів як підручників для тих, хто бажає зробити успішну кар’єру¹², є явно не заслуженою, оскільки базується на надто категоричних і однозначних оцінках новаторського компонента морально-художньої програми цих письменників та цілковитому ігноруванні її традиційної і навіть традиціоналістської проекції, що сягає в етичні концепції північного гуманізму. Між тим, художня моралістика Вейзе втілює в собі нерозривний синтез ідей гуманістичного благочестя та світської етики успіху. І цей синтез, який навряд чи може бути порушений без втрат для цілого, є настільки ж багатогранним, наскільки неординарною є творча особистість автора.

Окреслюючи лінію спадковості моральних пошуків “політичних” романістів у напрямку етичних ідеалів мислителів північного гуманізму, звернімося до фігури Еразма, котрий став “втіленням самої ідеї Північного Відродження”¹³. Подібне звернення є правомірним і з огляду на прямі алузії до образів дурнів системи *moria* у

II. Історико-літературний процес.

першому романі Вейзе, і з точки зору типологічних ідейно-тематичних перегуків, близькості і навіть сходження художніх текстів, а також окремих діалогічних принципів їх наративної організації. Як відомо, синтез етичних пошуків гуманізму втілив найпопулярніший в XVI ст. твір Еразма “Енхірідон” (1504), знаний ще під назвою “Зброя християнського воїна”¹⁴, який розглядається вченими як “маніфест еразміанства”¹⁵, “практичне керівництво для благочестивого життя в миру”¹⁶, “основа гуманістичної етики”¹⁷. Лишаючи осторонь можливі контактні паралелі з творчістю розглядуваних письменників (бо ж досить важко достовірно з’ясувати, чи був Вейзе безпосередньо знайомий з текстом “Енхірідону”), зупинимося детально на тих аспектах перегуку та впливу етичних ідей Роттердамця, які відображають впливовість “моральної субстанції еразміанства”¹⁸. Адже Німеччина повною мірою підтримала загальноєвропейський культ великого гуманіста, який сприймався передовими умами (наприклад, Гуттенем) як “світоч Німеччини”¹⁹.

Співвіднесені між собою в рамках діалогії романи Вейзе “Три найбільші у світі дурні” (1673) та “Три найбільші в світі розумники” (1675) взаємодоповнюючим чином ставлять і вирішують єдину раціональну задачу: пізнати численні відтінки і варіанти дурості й розуму. В передмові до другого роману автор мотивує зв’язок цих скорегованих між собою ключових понять: “Здається, що допитливий світ зажагнув прочитати щось нове і замість дурнів мати справу з розумними людьми. Але в цьому житті завжди так: де іноді помітний проблиск найбільшого розуму, там часто приховується справжній навіжений”²⁰ (Тут і надалі переклад Вейзе наш. – *Л.П.*). Романи Вейзе об’єднані принципом співвідносної парності, який нагадує взаємоосвітлюваність диспутативних модусів викладу, властивих для ренесансних діалогів. Пригадаймо, що Еразм також використовував подібний нарративний прийом. Так, великий гуманіст визнавав взаємодоповнюваність “Енхірідона” та “Похвали Глупоті”, в яких він прагнув по-різному

сказати про одне й те ж, продемонструвати дві сторони однієї медалі”²¹.

В центрі роману “Три найбільші у світі дурні”, на думку Й.Бека, “одного із найкращих творів XVII ст.”²², постає сатиричне ревію дурнів, крізь призму якого дійсність зображується як світ глупоти – *närrische Welt*. Цей огляд сюжетно мотивується умовами заповіту: для того, щоб отримати спадщину, головний герой Флориндо в одному із залів фамільного замку має зобразити портрети трьох несосвітених дурнів. Читач небезпідставно припускає, що педантичні умови заповіту – лише хитромудрий виверт, мета якого полягає у тому, щоб збагатити молодого спадкоємця життєвим досвідом, спонукати його до пізнання світу і людей. Калейдоскопічна панорама дурнів трактує комічне в поведінці та зовнішності людини як таке, що йде врозріз із соціальною нормою та благом самої особистості, адже те, що порушує суспільні правила, вже достойне висміювання.

Цікаво, що однозначний, чітко визначений масштаб для портретної галереї дурнів з’являється лише в фіналі твору, тоді як на початку та в процесі розвитку нарації принципово важливі незавершеність і розмитість критеріїв дурості, певний внутрішній динамізм і відкритість цього поняття: “Бо ж той, хто тепер є дурнем невеликим, з часом може бути переобтяженим дурістю й тоді посяде найвище місце серед інших дурнів”²³. Така небезпека, приміром, неодноразово загрожує сентиментальному м’якосердому Флориндо, якому гофмейстер спересердя кидає: “Тобі слід повернутися додому й звеліти зобразити себе тричі!”²⁴.

У подібних художніх рішеннях відчувається відгук богословської гуманістичної ідеї про блаженство наївних. Вейзе пише: “Христос першим узрів дурість, а тому сказав: нехай буде Євангеліє одкровенням для незрілих розумом і таємницею для розумників і мудреців”²⁵. Схоже переконання, близьке до “небесної філософії”, сповідував і Еразм, котрий розрізняв мирську (“матір великого зла”²⁶) та Христову мудрість: “...у Бога немає більшої глупоти, аніж земна мудрість, яку має забути той, хто дійсно прагне бути

II. Историко-літературний процес.

мудрим... Адже мудрість цього світу – це глупота у Бога”²⁷. Сучасні вчені-філософи відзначають, що захищаючи чистоту вчення Христа від формалістично обрядового ускладнення, Роттердамець свідомо спрощує християнство і підходить до нього з раціоналістичних позицій²⁸. Це робить ідеї християнства співзвучними новому раціоналізму, що зароджується напередодні Просвітництва. Усе ще живо сприймаючи гуманістично-узагальнений, амбівалентний смисл поняття глупоти, Вейзе – письменник нової формації – багато в чому відмовляється від цієї традиції, бо глупота постає у нього передусім як своєрідна комічна призма, що опосередковує суспільну та індивідуальну практику повсякденності. Розглядуване поняття в його трактуванні є скоріш негативним, аніж душеспасенним чи авторитетним. У письменника, який жив напередодні Просвітництва, поняття глупоти дробиться у сотнях конкретних проявів, справді безглуздох з точки зору соціальної прийнятності і доцільності, набуває виразного індивідуально-часткового, побутового забарвлення, реалізує смисл особистої неповноцінності та недосконалості, хоча водночас автор віддає данину й окремим положенням “філософії Христа”.

Твір Вейзе поєднує накопичення емпіричних фактів з їх раціональним узагальненням та містить у фіналі (розд. XLVIII) вчений трактат, де представлені судження академіків про критерії та міру визначення глупоти. Із трактату випливає, що “глупота є нічим іншим, ніж нестачею розуму”²⁹. Трактат поділяє дурнів на три сорти: одні обирають зло через необізнаність або простодушність, інші – в афективному стані, а треті – свідомо, керуючись тимчасовою вигодою. Першим слід співчувати, другим – прощати, а серед третіх шукати найбільших у світі дурнів. Найзапекліші ж дурні на світі – ті, хто зневажає найвище благо: бога і благочестя. Їх називає дурнями саме Св. Писання.

Даний ідейний комплекс прямо пов’язує романістику Вейзе з гуманістичною традицією і робить письменника

безпосереднім, хай і віддаленим у культурно-історичному плані, спадкоємцем ідеалів Північного Відродження. Приміром, “компендіум гуманістичного благочестя”³⁰, “Енхирідіон” Еразма, написаний з метою надати читачеві “щит віри”³¹, захистити його від духовної смерті, озброїти проти мирських спокус, повчає: “Безпечніше за все бути вірним благочестю, щоб старання були спрямовані не на земні справи, а до Христа”³². Четверте правило справжнього християнина у викладенні Еразма говорить: “Постав собі за єдину мету життя Христа; до Нього одного зверни усі прагнення, усі зусилля, усяку справу і дозвілля”³³. В шостому правилі Еразм напучує людину “ніде, окрім Христа, не шукати прикладу благочестя”³⁴. При цьому трансформовані ідеї нового благочестя Еразма спиралися на гуманістичні концепції прийняття земного життя і широко впроваджували вчення містиків – Мейстера Екхарта, Іоганна Таулера.

Мандрівне товариство “Трьох розумників” Вейзе формулює свою задачу так: “...розшукати найрозумнішого серед людей”³⁵. Подорож і тут психологічно достовірно мотивовано, в її основі лежить втеча героїв від розчарувань у коханні. Ідея розуму трактується письменником настільки ж багатопланово, як і проблема глупоти в першому романі, причому цікавий майже буквальний повтор, що походить від “Трьох дурнів”: “Від розумних Богом приховано те, про що відомо тим, хто незрілий розумом”³⁶. Християнськи благочестивий смисл розумного способу життя втілено в ідилії природного існування та невимушеного благочестя відлюдників Коридона і Титіри. Вони втілюють різновид “найрозумніших людей”³⁷, їхнє ставлення до світу є стоїчним, це справжній християнський стоїцизм. Відзначимо концептуальну подібність та типологічну спадковість з ідеями північного гуманізму. Вчені визнають важливу роль стоїцизму в етичній концепції Роттердамця. Він так висловився про стоїків у “Енхирідіоні”: “Але стоїки, найхоробріші утверджувачі доброчесності, називають глупотою скупчення усякого роду пороків”³⁸.

II. Историко-літературний процес.

Трактат “Із Епіктета” реалізує у другому романі Вейзе (кн. III) потребу в *alte Klugheit*, являючи собою популяризацію філософських ідей стоїцизму, короткий підручник мудрого ставлення до життя. Він спирається на основну думку Епіктета: людина не владна над світом, однак володіє своїм ставленням до нього. Щастя не ззовні, а всередині “я”³⁹, – у свободі духу, свідомому самообмеженні, презирстві до швидкоплинних, тимчасових благ – краси, багатства, знатності. До речі, Еразм також посилається на цього філософа: “... як говорить Епіктет, окрім добродійності духу, все інше виходить за межі людини”⁴⁰. На думку дослідників, великий гуманіст, цілком ймовірно, був знайомий з трактатом Епіктета “Енхірідіон”, який міг дати ідею для назви Еразмового твору. Отже, “традиція укладання морального посібника на кшталт “Енхірідіону”, – як зауважує І.Осиновський, – веде свій початок від античності”⁴¹. Як бачимо, фігура мудреця, котрий розвивав філософську етику духовної автономії й досягнення щастя особистістю, була значною мірою близькою північним гуманістам та привабливою для “політичних” письменників XVII ст.

Трактат із роману Вейзе закликає пізнати і тверезо оцінити свої можливості, проповідує чистоту совісті, упокорення власної гордині, споглядальність, презирство до дозвільної думки оточуючих, утримання від зла. Трактат ототожнює розум з внутрішньою свободою людини відносно зовнішніх обставин і втілює варіант етики, який є суголосний із моральними побудовами стоїцизму. Три категорії розумних людей визначаються в ньому наступним чином: розумними є ті, хто може сприяти своїй удачі, керувати своїми пристрастями та вберегтися від недоброчинців. Удача, щастя мисляться у трьох аспектах: вічне, політичне, приватне. Письменник зауважує: “Політичне вимагає угодного Богові життя, але Бог створив світ не лише молитвою, але й працею. Отже, потрібна тонка наука про те, як зважувати минуле, розсудливо керувати теперішнім і розумно готуватися до майбутнього. Кантор і

бургомістр, радник чи службовець, полковник чи суперінтендант повинні пізнати себе, якою мірою вони можуть покладатися на свої сили”⁴².

Думка Вейзе про самопізнання настільки ж індивідуально забарвлена, наскільки й традиціоналістськи солідна. Античний принцип самопізнання, підхоплений середньовічною християнською традицією, перетворився у вченні Еразма на вихідний пункт гуманістичної етики. Самопізнанню присвячено цілий розділ “Енхирідіону”, названий “Початок мудрості – пізнання самого себе”. Еразм пише: “Можна сказати, що початок цієї мудрості в самопізнанні ... Тож, оскільки ти сам розпочав війну з самим собою, першою запорукою твоєї перемоги є якнайкраще пізнання себе самого ...”⁴³. І далі: “Тому існує один-єдиний шлях до щастя: головне пізнати самого себе; потім робити все керуючись не своїми пристрастями, а рішеннями розуму. Але розум нехай буде здоровим і розважливим, тобто нехай він буде спрямований лише на благородне”⁴⁴. Теза про самопізнання є однією з фундаментальних у гуманістичній антропології, християнська гуманістична етика Еразма живиться не лише біблійними уявленнями про людину (приміром, Послання апостола Павла широко цитується в трактаті Роттердамця), але й античною моральною філософією (Цицерон, Епіктет), філософією Августина, Фоми Аквінського, вченням про “нове благочестя”, розвинутим німецькою неоплатонічною містиком⁴⁵.

На закінчення звернімо увагу на Еразмове поняття “політичної доброчесності” (в оригіналі *politica virtute*⁴⁶), яке, на жаль, втрачене у виданні філософських творів цього вченого (1986 р.), але точно відтворене відомим істориком, академіком М.М.Смиріним. Це поняття прикметним чином збігається зі слововживанням Вейзе термінологічно, але відрізняється за змістом: “«Політичною доброчесністю» Еразм називає... найближчий до вищого етичного ідеалу ступінь...”⁴⁷. І у Вейзе, і у Еразма контекст поняття, яке

II. Историко-літературний процес.

пов'язується переважно з моральним наповненням, є багатозначний і типологічно співзвучний різним епохам.

Проведене зіставлення дозволяє точніше, в руслі традиції північного гуманізму, оцінити етичний комплекс “політичного” вчення Вейзе. Виявляється, що моральна програма письменника якщо й не є безпосереднім відгуком на моральне вчення Еразма чи прямим продовженням “науки добродетелі”⁴⁸ гуманістів, то все ж таки спадково з ними пов'язана і співвіднесена. Безсумнівний зв'язок моральних шукань Вейзе з “загальними місцями” моралістики XVI ст., зокрема відбиття етичних ідей еразміанства, що акцентували людське начало, свідчить про безперечну прихильність письменника до провідних морально-філософських ідей північного гуманізму, переконує у багатогранності та глибокій складності “політичної” концепції, котра аж ніяк не може бути зведена до посібника по здійсненню кар'єри. Порівняльний контекст традиції підтверджує тезу В.Дільтея про приховане існування гуманізму в післяреформаційну епоху⁴⁹ і в той же час дає підстави поставити під сумнів репутацію “політичних” письменників лише як популяризаторів світської етики легкого успіху в суспільстві.

¹ *Пуришев Б.И.* Немецкая литература // История всемирной литературы: В 9 т. – М.: Наука, 1987. – Т.4 – С.263.

² *Becker R.* Christian Weises Romane und ihre Nachwirkung. – Diss. – В., 1910.

³ *Hoffmeister G.* Spanien und Deutschland. Geschichte und Dokumentation der literarischen Beziehungen. – В.: Erich Schmidt, 1976. – S.45.

⁴ *Texte zur Romantheorie I (1626–1731)/ Hrsg. von Weber E.* – München: Wilhelm Fink, 1974. – S.244.

⁵ *Grimm G.E.* Literatur und Gelehrtentum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel des Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung. – Tübingen: Max Niemezer, 1983. – S.316.

⁶ *Frühsohr G.* Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in der Romanen Christian Weises. – Stuttgart: Metzler, 1974. – S.1.

- ⁷ *Weise Ch.* Die drei ärgsten Ertznarren in der gantzen Welt. Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage nach einer Ausgabe von 1673. – Halle (Saale): Max Niemezer, 1967. – S.3.
- ⁸ *Hirsch A.* Bürgertum und Barock im deutschen Roman. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des bürgerlichen Weltbildes. – Köln, Graz: Böhlau, 1954. – S.51.
- ⁹ *Kimpel D.* Der Roman der Aufklärung. – Stuttgart: Metzler, MCMLXVII. – S.11.
- ¹⁰ *Barner W.* Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. – Tübingen: Niemezer, 1970. – S.136.
- ¹¹ *Пастушенко Л.И.* Своєобразіє німецького «політичного» роману XVII в. (поетика і стилістика): Учеб. пособие. – Изд-во ДГУ, 1993. – С.6-7.
- ¹² *Szyrocki M.* Die deutsche Literatur des Barock. – Hamburg: Rohwolt, 1968. – S.251-252.
- ¹³ *Немилов А.Н.* Эразм Роттердамский и Северное Возрождение // Эразм Роттердамский и его время/ Отв. ред. *Л.С. Чиколини.* – М.: Наука, 1989. – С.19.
- ¹⁴ Назва містить складну семантику: “керівництво”, “настанова”, “зброя”, “кинджал” (Див.: *Осиновский И.Н.* «Энхиридион» Эразма и некоторые особенности его интерпретации в Тюдоровской Англии // Эразм Роттердамский и его время. – Цит. изд. – С. 188-189), тож окремі дослідники вважають: “Подвійний алегоричний смисл його заголовку є таким, що не піддається перекладу” (*Немилов А.Н.* Указ. соч. – С.11).
- ¹⁵ *Соколов В.В.* Философское дело Эразма из Роттердама // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения / Отв. ред. В.В.Соколов. – М.: Наука, 1986. – С.38.
- ¹⁶ *Осиновский И.Н.* Указ. соч. – С.186.
- ¹⁷ *Григорьева И.Л.* Античные источники антропологических представлений Эразма Роттердамского // Античное наследие в культуре Возрождения. – М.: Наука, 1984. – С.126.
- ¹⁸ *Соколов В.В.* Указ. соч. – С.61.
- ¹⁹ *Володарский В.М.* Спор Эразма и Гуттена // Эразм Роттердамский и его время. – Цит. изд. – С.139-140.
- ²⁰ *Weise Ch.* Die drei ärgsten Ertznarren in der gantzen Welt. – Op. cit. – S.2.
- ²¹ *Ошиц В.В.* Нидерландская литература // История всемирной литературы: в 9 т. – М.: Наука, 1985. – Т.3. – С.168.
- ²² *Geschichte der deutschen Literatur 1600 bis 1700/ Hrsg. von J.G. Boeckh.* – В.: Volk und Wissen, 1963. – S.490.

II. Историко-літературний процес.

- ²³ *Weise Ch.* Op. cit. – S.7.
- ²⁴ *Ibid.* – S.19.
- ²⁵ *Ibid.* – S.51.
- ²⁶ *Эразм Роттердамский.* Оружие христианского воина // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. – Цит. изд. – С.109.
- ²⁷ Там само. – С.108.
- ²⁸ *Соколов В.В.* Указ. соч. – С.39.
- ²⁹ *Weise Ch.* Op. cit. – S.222.
- ³⁰ *Осиновский И.Н.* Указ. соч. – С.185.
- ³¹ *Эразм Роттердамский.* Указ. соч. – С.91.
- ³² Там само. – С.99.
- ³³ Там само. – С.135.
- ³⁴ Там само. – С.163.
- ³⁵ *Weise Ch.* Die Drey Klügsten Leute in der gantzen Welt. – Leipzig: Johann Fritsche, MDCLXXV. – S.26.
- ³⁶ *Ibid.* – S.61.
- ³⁷ *Ibid.* – S.137.
- ³⁸ *Эразм Роттердамский.* Указ. соч. – С.107.
- ³⁹ *Weise Ch.* Die Drey Klügsten Leute in der gantzen Welt... – S.328.
- ⁴⁰ *Эразм Роттердамский.* Указ. соч. – С.206.
- ⁴¹ *Осиновский И.Н.* Указ. соч. – С.189.
- ⁴² *Weise Ch.* Die Drey Klügsten Leute in der gantzen Welt... – S.355-357.
- ⁴³ *Эразм Роттердамский.* – Указ. соч. – С.110.
- ⁴⁴ Там само. – С.116-117.
- ⁴⁵ Див. про це статтю *И.Л.Григорьевой* (п.17).
- ⁴⁶ Цит. за: *Смирин М.М.* Проблема свободы воли в «Руководстве христианского воина» // *Смирин М.М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. – М.: Наука, 1978. – С.72.
- ⁴⁷ Там само.
- ⁴⁸ *Эразм Роттердамский.* Указ. соч. – С.127.
- ⁴⁹ *Dilthey W.* Studien zur Geschichte des deutschen Geistes// *Dilthey W.* Gesammelte Schriften: In 6 Bd. – Leipzig, B.: Teubner, 1927. – Bd. 3. – S.19.