

Долгов Владислав Борисович

## **КАТОЛИЧЕСКИЙ МОДЕРНИЗМ: ЧАСТЬ ЗАПАДНОГО МОДЕРНА ИЛИ ОСОБАЯ РЕАКЦИЯ НА НЕГО?**

Статья раскрывает понятие "католического модернизма". Он оформился во влиятельное либеральное движение в конце XIX - начале XX в. Рассматриваются богословские и социально-культурные корни этого явления; предлагается типология его основных направлений и логически связанное описание важнейших философско-богословских концепций наиболее ярких его основных представителей; анализируется полемика вокруг модернистских идей в связи с резко критической реакцией на них Ватикана; наконец, выявляется глубокое влияние, которое, несмотря на папские запреты, модернистские идеи оказали на дальнейшее развитие католического богословия в течение всего XX в., включая реформы II Ватиканского собора. Главная цель статьи - показать, что, будучи порождением западного "модерна" и носителем реформистских идей, "католический модернизм", тем не менее, предлагал некую альтернативу, призванную сохранить особую католическую идентичность и обеспечить Церкви адекватное место в быстро меняющемся западном обществе.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2012/12-1/22.html](http://www.gramota.net/materials/3/2012/12-1/22.html)

Источник

### **Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2012. № 12 (26): в 3-х ч. Ч. I. С. 91-98. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/3.html](http://www.gramota.net/editions/3.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/3/2012/12-1/](http://www.gramota.net/materials/3/2012/12-1/)

### **© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [voprosy\\_hist@gramota.net](mailto:voprosy_hist@gramota.net)

**RELATIONSHIP BETWEEN CULTURE  
AND FAITH ACCORDING TO LUIGI GIUSSANI****Sara Zoffoli***Department of Ancient Languages  
Novosibirsk State University  
sara.zopholi@gmail.com*

The author reveals the approach of the most influential Italian thinker, ecclesiastical and social activist Luigi Giussani to the actual in the modern world problem of relationship between Christian and secular cultures, and pays special attention to the conception of "criticism", which is the basis of this philosopher's deeply constructive approach to the most actual problems, such as the crisis of modern Western man self-consciousness and the possibility of peaceful coexistence without the loss of cultural identity.

*Key words and phrases:* culture; faith; criticism; ability to know the truth; relativism; tolerance.

УДК 2.282

**Философские науки**

*Статья раскрывает понятие «католического модернизма». Он оформился во влиятельное либеральное движение в конце XIX – начале XX в. Рассматриваются богословские и социально-культурные корни этого явления; предлагается типология его основных направлений и логически связанное описание важнейших философско-богословских концепций наиболее ярких основных представителей; анализируется полемика вокруг модернистских идей в связи с резко критической реакцией на них Ватикана; наконец, выявляется глубокое влияние, которое, несмотря на папские запреты, модернистские идеи оказали на дальнейшее развитие католического богословия в течение всего XX в., включая реформы II Ватиканского собора. Главная цель статьи – показать, что, будучи порождением западного «модерна» и носителем реформистских идей, «католический модернизм», тем не менее, предлагал некую альтернативу, призванную сохранить особую католическую идентичность и обеспечить Церкви адекватное место в быстро меняющемся западном обществе.*

*Ключевые слова и фразы:* Католическая Церковь; папство; модернизм; Ватиканский собор.

**Владислав Борисович Долгов***Кафедра религиоведения  
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
vlad\_dolgov@mail.ru***КАТОЛИЧЕСКИЙ МОДЕРНИЗМ: ЧАСТЬ ЗАПАДНОГО МОДЕРНА  
ИЛИ ОСОБАЯ РЕАКЦИЯ НА НЕГО?®**

Процессы модернизации Католической Церкви, предпринятые рядом либеральных католических теологов на рубеже XIX–XX вв., ставшие известными в научной литературе под общим названием «католический модернизм», необходимо рассматривать как звенья общемирового процесса модернизации всех аспектов социокультурной действительности того времени. Исходя из данного обстоятельства, феномен католического модернизма невозможно воспринимать как исторически изолированное явление мирового христианства и, в частности, католичества. Попытки модернизации Католической Церкви, приспособления ее к новым реалиям изменившегося мира явились следствием секуляризации, происходившей в Западной Европе на протяжении последних нескольких столетий, прочно аналитически связанной с понятием *Modernity*, как особой цивилизационной модели. Во многих своих аспектах католический модернизм отражал дискуссии, методологические принципы и установки, характерные для интеллектуального климата того времени. Как правило, они базировались на парадигме науки XIX в., основанной на фундаменте логического, рационального подхода к изучению действительности. Собственно, католические модернисты попытались приложить научные методы XIX в. по отношению к феномену религии вообще и католицизму в частности.

В узком смысле, феномен католического модернизма представляет собой лишь единичное явление, прецедент в истории католицизма. Однако сходные с католическим модернизмом явления, – такое же проявление духа *Modernity*, его глубокое усвоение, – были в тот же период присущи, например, протестантизму, особенно в его либеральной форме. Известны также и проекты обновления российского православия, получившие название «новое религиозное сознание». Впрочем, идеи и принципы, которые можно назвать модернистскими, в той или иной мере прослеживаются и в других религиозных традициях: в иудаизме, исламе, индуизме, буддизме [11, р. 90-91]; в течениях внеконфессиональной направленности – в теософии и антропософии – они и вовсе доминируют.

Каковы же характерные особенности учения католического модернизма? Прежде всего, не лишне уточнить, что данный термин не является самоназванием этого движения: он был присвоен ему (с негативным оттенком) папой Пием X, осудившим в 1907 г. модернизм как ересь; тем не менее, мы будем и далее оперировать этим устоявшимся понятием. Для лучшего и более правильного понимания феномена католического модернизма необходимо иметь в виду, что в нем отсутствовала какая-то единая, систематизированная система взглядов, религиозно-философская система. Данное обстоятельство подтверждают как сами модернисты, указывавшие на разнородность и, до известной степени, схематичность своих взглядов, так и современные исследователи феномена модернизма. Кроме того, модернизм не был централизованным движением; он распространился во многих европейских странах, в которых приобрел свои особенности.

Тем не менее, в центре модернистского дискурса можно выделить несколько крупных блоков вопросов, характерных для всех относящихся к этому движению направлений: переосмысление католической догматики, прояснения ее роли и значения для современного модернистам католичества; экзегетические исследования происхождения библейской религии и христианства, основанные на широком использовании научных методов; полемика с либеральным протестантизмом.

Первый из этих вопросов, а именно догма и ее значение для католической традиции, получает глубокое освещение в произведениях большинства модернистов.

Основная проблема для современного сознания в отношении религиозной истины с точки зрения модернизма заключается в предельном традиционализме католичества, отсутствия в нем гибкости и желания перемен в изменившихся исторических условиях. Зримым же воплощением этой идеи в глазах либеральных католиков выступает консервативная католическая теология, а именно, учение неотомизма, являвшегося наследником средневековых идей Фомы Аквинского. Свое значение быть выразителем наиболее традиционных элементов католического учения неотомизм приобрел в конце XIX – начале XX в. В понтификат папы Льва XIII (1878-1903) происходит его окончательное признание и утверждение в качестве общепризнанной догматической базы католицизма, что нашло свое выражение в энциклике «*Aeterni Patris*» (лат. «Отцу Вечному») в 1879 г. Однако церковная политика Льва XIII по внедрению в католический обиход конкретных мер по преобразованию Церкви страдала существенными изъянами. Как пишет один из современников модернистского движения итальяно-американский историк Джорджио Ла Пиана: «...умственное объединение католического духовенства, через общепринятые методики образования и общие философские доктрины, было основной задачей понтификата Льва XIII» [13, р. 177]. Схоластика, на базе которой такого объединения предполагалось достичь, является, по мнению модернистов, одним из факторов, препятствующих дальнейшему развитию католической Церкви и ее открытому диалогу с современным миром. Данное обстоятельство прекрасно отобразил Джордж Тирелл, один из крупнейших теоретиков католического модернизма, указывая на противоположность модернистской реформы средневековым пережиткам католичества: «...модернизм наиболее удачно показывает наше отличие от тех католиков, чье отношение к синтезу религии и культуры в духе XIII в. считается окончательным и единственно верным на все времена, и которых мы могли бы поэтому обобщенно назвать людьми Средневековья» [35, р. 305-306].

Католическая догматика в свете модернистской мысли принимает следующее воплощение. Так, у французского модерниста Эдуарда Леруа (Eduard Le Roy, 1870–1954) догмат понимается, прежде всего, в морально-практическом аспекте, при котором смысл догмы заключается в ее динамике, активной природе, она активно направлена на человека и воспринимается как явление духовного порядка, определяющее саму жизнь: «...Догматическая истина, как таковая, принадлежит к порядку жизни, а не умозрения...» [3, с. 47]. Несмотря на то, что Леруа признает за догмой сверхъестественное происхождение, философский анализ догмата Леруа противопоставляется его схоластической интерпретации, подразумевающей абсолютную законченность и статичность догмата, данного через учительство Церкви [Там же, с. 24]. Данное обстоятельство, с точки зрения Леруа, чревато как выхолащиванием в догмате представления о живой связи человека с Богом, так и определенной «закрытостью» догмата для его восприятия современным миром: в этом случае возникают и проблемы соотношения догмы с научными представлениями. В этом отношении, по замечанию английского религиоведа Алека Видлера, Леруа, наравне с другими модернистами, «призвал к такому пересмотру догмы, которое сделало бы ее совместимым с выводами современной библейской и исторической критики» [39, р. 187, 190]. В числе других аспектов догмата Леруа выделял и его исторически развивающуюся структуру, которая определяет понимание догмы соразмерно с культурно-цивилизационным уровнем каждой эпохи.

Эта последняя характеристика догмы (т.е. признание исторической динамики в догмате) проходит красной нитью через концепции других модернистов. К примеру, подобный взгляд находит свое выражение в творчестве известного систематизатора католического модернизма Мориса Блонделя (Maurice Blondel, 1861–1949). Взгляды теолога лежали в осмыслении и развитии учения имманентизма, придававшего большее значение (в версии Блонделя) внутреннему духовному опыту человека по сравнению с внешним авторитетом Церкви. В ряде своих работ, таких как «Действие» (1893), «История и догма» (1904), «Мысль» (1934), «Философия и дух христианства» (1944) и некоторых других, Блондель выдвигает идеи интегральной философии, объединяющей религию, науку и философию в единое целое в контексте католичества, делая особый акцент на феномене человеческой личности, ее предназначении. Будучи католическим богословом либерального толка, Блондель, отдавая должное католической традиции, в то же время «не выступал за некритическое восприятие всех особенностей Церкви» [32, р. 70]. Также как и другие модернисты, Блондель разделяет их критическое отношение к схоластике, видя в ней ошибочность попытки согласования греческой философии с христианским Откровением. Отдельное внимание Блондель выказывал к проблеме христианской догмы, которая, при

правильной постановке вопроса, может избежать конфликта с наукой сегодняшнего дня, она согласуется, с определенными оговорками, также и со схоластикой. Догма в своем метафизическом аспекте непознаваема, однако вера в нее происходит через сверхъестественное посредничество Действия (в данном случае, божественной воли), «источника внешнего, по отношению к нам, но в то же время имманентного» [7, р. 401]. Блондель выделяет два аспекта догмы: «экстринсизм» (или ее внешняя, поверхностная сторона), при котором догма остается неизменной теологической величиной – в таком случае она определяет историю; при этом «верующий воспринимает догму в силу авторитета традиции, как бы со стороны» [Цит. по: 10, р. 646], и ее «историзм», подразумевающий относительность догмы, которая есть порождение исторических событий: «Он (*т.е. исторический аспект догмы – В. Д.*) открывает и формулирует истины, которые в прошлом пребывали в неясном состоянии» [Цит. по: 30, р. 54]. «Историзм» означает возможность интерпретировать содержание догматического учения в соответствии с требованиями науки и философии. На практике, между двумя сторонами догмы наблюдается противостояние, которое нашло свое отображение в модернистском кризисе. Блондель предлагает его разрешение путем выделения в догме одновременно как ее исторического аспекта, подверженного развитию, так и вечного, неизменного принципа, сопряженного с традицией. Последняя, если она хочет находиться в согласии с требованиями современности, должна адаптироваться к новым условиям, что означает и возможность более широкого толкования догмы, приспособления ее к современному знанию. Таким образом, Блондель показывает, что в действительности не существует разночтения между традиционным католическим пониманием догмы и ее восприятием и «включением» в контекст современной цивилизации, «метод имманентности и логики действия Блонделя внес основополагающий вклад в примирение католической доктрины с историческими и культурными изменениями» [8, р. 117].

Похожие представления о теологическом смысле догмы встречаются у друга и последователя Блонделя, французского теолога о. Люсьена Лабертоньера (Lucien Laberthonnière, 1860–1932). Точно так же как и его другие коллеги – модернисты, он был ярким защитником имманентизма и страстным противником схоластического позитивизма [Ibidem, р. 104]. Но, в отличие от Блонделя, критические высказывания Лабертоньера облеклись в гораздо большую полемическую форму, в конечном итоге такие его книги как «Опыты по религиозной философии» (1903), «Христианский реализм и реализм греческий» (1904), «Догма и теология» (1908), «Свидетельство мучеников» (1912), «По пути католицизма» (1912) были включены в Индекс запрещенных книг (лат. *Index Librorum Prohibitorum*) – список произведений, запрещенных к чтению Римско-Католической Церковью, впервые опубликованный в 1529 г. и официально отмененный в 1966 г. на II Ватиканском соборе.

Лабертоньер предпочитает рассматривать свою доктрину как моральный догматизм: «Основание для моей философской доктрины я нахожу в самом смысле жизни, человеческой экзистенции, так что любая доктрина есть моральная работа» [Цит. по: 30, р. 56]. Человеческая душа является носителем религиозно-этических принципов, характеризующих и божественные качества: «Он (*т.е. Бог – В. Д.*) не является высшим концептом, а есть высшее, также и внутреннее, действие» [Цит. по: Ibidem, р. 198]. На внешнем плане моральная религия противопоставляется Лабертоньером религии институциональной: «Религия для нас не что иное, как суеверие, чуждое моральной жизни; и Бог религии для нас означает силу, повелевающую нами с небес, как рабами» [Цит. по: 16, р. 363]. Аналогичным образом догматика Церкви у Лабертоньера получает вид исторически обусловленной системы, вобравшей в себя многие элементы языческих религий и философии. Догма, в понимании Лабертоньера, не есть законченное и последовательное учение Церкви, «она является ничем иным, как сочетанием абстрактных и субъективных идей... неадекватным выражением знаков и символов, знаменующих незаменимость веры» [14, р. 84, 91, 93-94], которые, парадоксальным образом, заключают в себе живой, действительный смысл, открывающий двери для восприятия догмы. Христианство, при этом, несводимо просто к абстрактному философскому учению, оно представляет «...интерпретацию последовательности событий, в которых угадывается Божий промысел. Так снимаются любые противоречия между событием и его “значением”... Христос для верующего не просто исторический факт, но существующая реальность» [Цит. по: 30, р. 57].

Вышеперечисленные концепции догмата французских модернистов во многом смыкаются с аналогичными суждениями известного представителя английского модернизма Джорджа Тиррелла (George Tyrrell, 1861–1909). Тиррелл прославился как блестящий полемист, писатель и оригинальный теолог. Он является автором множества сочинений, среди которых хотелось бы особенно выделить следующие: «Вера миллионов» (1904), «Между Сциллой и Харибдой» (1907), «Медиевизм» (1908), «Христианство на перепутье» (1910), «Церковь и будущее» (1910), которые затрагивают важные вопросы католической теологии и ее интерпретации в свете модернистской критики. Хотя Тиррелл и позиционировался как последовательный критик католической ортодоксии, теолог, по замечанию религиоведа Дж. Беллы, «признавал Римско-Католическую Церковь. Он находился под впечатлением универсальности Церкви и ее исторической непрерывности» [6, р. 320].

Тиррелл, как и большинство модернистов, проводит четкое разграничение религии и теологии. Последняя отождествляется Тирреллом с официальной доктриной католичества, которая внешняя, поверхностная по отношению к Откровению, составляющего суть религии: «Догматическое богословие предполагает Откровение, но обратное неверно. Как правило, религии начинаются с откровения и заканчиваются доктриной или теологией... Таким образом, не будучи богословием, откровение может быть сформулировано в богословских терминах, которые оно использует не в их правильном и богословском значении, но в их иллюстративном и символическом значениях» [38, р. 270-279]. Богословие, однако, имеет тенденцию к вырождению в чисто интеллектуальную практику, которую Тиррелл называет теологизмом, наподобие схоластики, мало отражающей доктринальное учение Церкви. Тиррелл не выступает против догмы как таковой, которая обеспечивает стабильность церковного устройства, «он лишь намекает на необходимость нового к ней

подхода» [36, р. 152] и критикует те формы злоупотребления догмой, которые вытекают из теологии. Тиррелл предлагает разграничивать и само понятие догмы, которая представляет собой теологическое закрепление опыта Откровения, выделяя при этом первичные и вторичные догмы.

Отображение чистого религиозного опыта в религии и есть первичная догма, она, по выражению Тиррелла, воспринимается как «сформулированная тайна» [38, р. 156].

Между тем вторичная догма ассоциируется Тирреллом исключительно с теологией: «...я четко различаю христианское Откровение и теологию, которая рационализирует и объясняет его... Оно не подлежит развитию и изменению, как теология, но является предметом богословия» [36, р. 57]. Но в чистом виде догмы обоих уровней применяются редко, скорее можно говорить о догмах смешанного содержания, в которых отражаются различные уровни интерпретации Откровения: «Догма – это просто костяк живой конкретной реальности, контуры которой она и формулирует; и то же самое можно сказать о спектре причин, которые мы прилагаем для нашего признания церковных утверждений» [33, р. 439]. Догмы первичного плана, как говорит Тиррелл в другом месте, нельзя рассматривать как что-то устаревшее, анахроничное, они представляют живую реальность Церкви и наделены внутренней динамикой развития: «Догмы не мертвые, неизменные вещи, но живые и изменчивые, они не только могут изменяться, но они должны по необходимости претерпевать изменения; путем признания, а также понимания этой необходимости, а не путем игнорирования или противодействия этому взгляду, богословием будет сохранено догматическое христианство» [37, р. 116]. Подобно тому, как догмы имеют два отличных друг от друга уровня существования, они в той же степени подразумевают три различных смысла. Тиррелл выделяет догмы внешние, практические и вечные. Внешние догмы тесно переплетены с интеллектуальной стороной Богопознания: «Таким образом, существование и природу Бога, бессмертие души, свободу воли можно рассматривать как составные элементы нашей философии; рождение, смерть и Воскресение Христа – как звенья в цепи истории» [34, р. 56]. Практические догмы служат целям наставления в вере: «Они дают нам действенное руководство к вечной жизни» [Ibidem, р. 57]. И, наконец, высшим смыслом Тиррелл наделяет догмы вечные, которые являются «целью религии, приводящие нас к внутренней гармонии» [Ibidem].

Функционирование догмы, интерпретация Откровения возможны только с учетом историко-культурных особенностей каждой эпохи, благодаря чему религиозное содержание Откровения становится понятным в любой отрезок земной истории. Для Тиррелла характерным является его отрицание возможности познания религиозных истин, Откровения напрямую, даже посредством учительного авторитета Церкви (что резко расходилось с католической догматикой); наши возможности познания Бога, духовной реальности резко ограничены материальными условиями и повседневным опытом, они даются человеку опосредованным способом и постигаются в символической сфере [33, р. 314]. Посредством символики Тиррелл предлагает трактовать многие догматы христианства, которые, имея внутренний глубокий религиозный смысл, могут быть постигнуты через их осмысление теологией, систематизирующей и переводящей метафизическое содержание Откровения в богословскую доктрину. Основная же ошибка Церкви по отношению к догме видится Тирреллу в непонимании католицизмом сложных процессов исторического развития христианского учения, догматики, которые на всем протяжении своей истории претерпевали многочисленные изменения и дополнения. Во многих отношениях консервативные основы католичества и его неприятие современности для Тиррелла обусловлены авторитарностью папства: «...Я считаю, что Папа является де-юре верховной властью в Церкви, но его власть, в отличие от примера и святости Христа, Его духовного, а не юридического авторитета, есть принуждение и господство» [Цит. по: 28, р. 413]. В этом отношении, по замечанию современного религиоведа Дэвида Ф. Уэллса, Тирреллу «нравилось думать о себе как о новом Давиде, ниспровергающем “гигантского Папу”» [40, р. 276]. Вкратце можно сказать, что Тиррелл обличает папство за фактическую узурпацию им учительного авторитета Церкви, монополию в интерпретации христианской веры, преследование инакомыслия, ограничения свободы богословских исследований и отчуждения католичества от реалий современной цивилизации.

Надо сказать, что противостояние Джорджа Тиррелла официальной доктрине католицизма, яркий полемический пафос его произведений встретили вполне ожидаемую реакцию. Выводы Тиррелла, свидетельствовавшие о его «полном разрыве с традиционным пониманием догмы» [39, р. 174], критика теологом папского абсолютизма были немедленно осуждены Ватиканом, книги английского теолога автоматически попали в Индекс, наподобие сочинений Леруа и Лабертоньера.

Теперь, после ознакомления с догматическими спорами в католическом модернизме, остановимся на кратком рассмотрении второго блока вопросов, связанных с экзегетическими исследованиями модернистов. Важное (если не сказать, главное) место истории католического модернизма отводят личности о. Альфреда Луази (Alfred Loisy, 1857–1940), указывая при этом, что модернисты во Франции долгое время назывались просто «луазистами» [27, р. 46; 39, р. 270]. Конечно, на этом поприще трудились и некоторые другие модернисты, такие как Гийом Рене Меньян (Guillaume-René Meignan), Морис Дульст (Maurice d'Hulst), однако в наиболее систематизированном виде экзегетические изыскания католического модернизма получили в творчестве именно Луази.

В своем подходе к изучению религии Луази широко применял все передовые достижения гуманитарных наук XIX в. Особенным образом он выделял историко-критический метод, действие которого французский теолог решительно распространял на все явления религиозной жизни. Творческий потенциал Альфреда Луази был впечатляющим, он является автором более 20 работ по различным областям общественно-церковной жизни. Несмотря на то, что Луази известен преимущественно как самый видный экзегет католического модернизма, его интересы простирались на весь спектр модернистского дискурса, затрагивая и вопрос о догме. Для Луази характерно понимание догмы в эволюционном ключе, она лишена сверхъестественного происхождения и

обусловлена историческим и культурным контекстом. Кроме того, догма характеризуется постоянным динамизмом, обновлением; таким образом, «значение догмата не является абсолютным, но относительным» [Цит. по: 15, р. 57], эта характеристика догмы сближает теолога с концепциями Леруа, Лабертоньера, Блонделя и Тиррелла. Богословская проблематика Альфреда Луази, по оценке современных историков религии, состояла в стремлении теолога «переформулировать католическое учение в современных условиях» [8, р. 176] и сосредотачивалась вокруг нескольких, типичных для его творчества, тем.

Прежде всего, Луази уделяет пристальное внимание толкованию Ветхого Завета. В данном отношении для Луази представлялось важным представить актуальные проблемы тогдашней библеистики, а именно осмысление «столкновения между выводами современной науки и традиционными догмами о боговдохновенности Священного Писания» [39, р. 82]. В своей первой серьезной работе «Histoire du Canon de l'Ancien Testament» («История Канона Ветхого Завета», 1890) Луази пишет о спорности приписывания библейского канона Ездры, считающегося традиционно его автором-составителем: «Правильно рассмотренный, ложный авторитет Ездры равен нулю... Все церковные авторы, которые приписывали Ездры формирование канона, зависят в большей или меньшей степени, прямо или косвенно от документов апокрифических» [17, р. 20]. Луази устанавливает и новую, гораздо более позднюю хронологию для отдельных книг Писания. Этот критический подход теолога, связанный с новой датировкой книг библейского канона и вопросом его авторства, постоянно встречается и в других его книгах, посвященных происхождению Библии, таких как «Les Proverbes de Salomon» («Книга притчей Соломона»), «La religion d'Israël» («Религия Израиля»). В последней работе Луази проводит мысль о влиянии на библейскую религию социально-культурного контекста, определяющего, в конечном итоге, содержание древнего иудаизма: «Например, рассказ о создании мира, который можно прочесть в Библии или в другом источнике, не может быть историческим сам по себе, но он выражает убеждения и мысли времени и обстоятельств» [25, р. 20]. В соответствии с данными установками, исторически относительными и, в целом, научно недостоверными Луази считал большинство книг Ветхого Завета.

Как указывает А. Видлер, произведения Луази по библеистике отражают взгляд и новаторские методы, которые применяли и другие представители католического модернизма, показывавшие кризис традиционалистского мировоззрения в католицизме конца XIX – начала XX в., игнорирующего методы науки при анализе библейских источников [39].

При научном анализе священных книг новозаветного канона Луази использует точно такие же установки. Богословская проблематика евангельских текстов, вопросы их авторства и датировки решаются Луази в его фундаментальном труде «Les Evangiles Synoptiques» («Синоптические Евангелия», 1907-1908), а также в «Jésus et la tradition évangélique» («Иисус и евангельская традиция», 1910). Происхождение синоптических евангелий представляется Луази весьма туманным, в целом соотношение их предполагаемых авторов с евангельскими апостолами является условным [18, р. 17-20; 20, р. 81]. Как и в случае с Ветхим Заветом, Луази предлагает иную, отличную от традиции, датировку евангелий, их авторство, которые соотносятся им с раннехристианской общиной, а не собственно с апостолами: «...эти книги принадлежали к христианской общине, а не к упомянутым авторам» [18, р. 20-21; 20, р. 82].

Кроме того, Луази ставит под сомнение правильность отождествления Евангелия от Иоанна с одноименным апостолом, который в «Истории канона Нового Завета», как и в других его произведениях, посвященных этой теме – «Le quatrième Évangile» («Четвертое Евангелие»), «L'Apocalypse de Jean» («Апокалипсис Иоанна») – объединяется с «протоИоанном», таинственным пророком из Эфеса, авторитету которого и был приписан весь корпус Иоанновых текстов [19, р. 38-39].

Критический настрой Луази в дальнейшем только еще более усилился, не в последнюю очередь это было обусловлено отлучением теолога от Церкви в 1908 г. В ряде своих поздних работ, относящихся к 1930-м гг.: «La Naissance du Christianisme» («Зарождение христианства», 1933) и «Les Origines du Nouveau Testament» («Происхождение Нового Завета», 1936), Луази доводит до логического конца свои теории происхождения христианства от интеллектуальной деятельности ранней Церкви. Например, Луази говорит о том, что «евангелия – это не повествования об историческом Иисусе, но воплощение пророчества о Христе» [22, р. 344]. Новозаветное учение у Луази проходит через длительный этап эволюции и, так же как и библейская религия, не может претендовать на божественное происхождение [23, р. 10-11; 24, р. 10].

Наконец, ещё один спектр богословской проблематики католического модернизма, на котором мы бы хотели остановить внимание, заключался в полемике с либеральным протестантизмом. Это течение, истоки которого, согласно общепринятой точке зрения, берут свое начало в религиозно-философских взглядах Фридриха Шлейермахера (1768–1834) об интуитивном постижении религии, отвержении в ней всякой метафизики и мистики, по многим параметрам было схоже с католическим модернизмом. Либеральные протестанты, в качестве отправной точки для своих исследований, использовали все современные на то время методы и достижения науки, пригодные для рациональной интерпретации религии. Во многих отношениях либеральный протестантизм следует воспринимать как ответ на вызов западных интеллектуалов, считавших христианство несовместимым с открытиями науки, в том числе, наук исторических. Главную свою задачу, по замечанию А. Видлера, либеральные протестанты видели в поисках «сути» христианства, освобождении его от пут догмы и традиции, с целью обезопасить религию от нападков секулярного мира [39, р. 106].

Но при всей схожести установок, католические модернисты сделали полемику с либеральными протестантами одной из центральных тем. Главным своим оппонентом модернисты рассматривали теолога Адольфа фон Гарнака (Adolf von Harnack, 1851–1930), понимавшего христианство преимущественно в эволюционном ключе. С точки зрения Гарнака, христианство может изучаться научными методами, так же как и любое другое

социальное явление [1, с. 5-6]; при этом, теолог выделял в евангельской проповеди Иисуса исключительно морально-этическую сторону, противопоставляемую обрядности: «Иисус резко отделил этику от внешнего культа и технически-религиозных обрядностей. Он отверг тенденциозное и своекорыстное делание “добрых дел”, связанное с богослужебным ритуалом» [Там же, с. 52, 53]. При анализе исторического развития христианства Гарнак приходит к выводу об извращении истинного учения Христа, выхолащивании в нем морального начала и последующей подмене его догмой в различных конфессиях [Там же, с. 127, 144-146, 152, 154-216].

Эти и некоторые другие положения теологии Гарнака вызвали горячие споры как внутри протестантизма, так и в католическом модернизме. Самым ярким примером критического осмысления наследия Гарнака у модернистов может служить книга А. Луази «L'Évangile et L'Église» («Евангелие и Церковь»), вышедшая в 1902 г. в ответ на основное сочинение Гарнака «Сущность христианства» (1900), «в которой великий историк доктрины неисторическим образом недооценивает выдающуюся роль надежды на Царствие Божие, которая играла важное значение в вере в Иисуса и в раннем Христианстве» [26, р. 32]. Спор двух великих экзегетов, по словам протестантского теолога Поля Сабатье, отражает разницу в методах католической и протестантской герменевтики. Если последняя строится исключительно на интеллектуальных конструкциях ученых, то принципы католической экзегезы предполагают более сложные процессы анализа через сопричастность исследователя стоящему за событиями живому опыту [31, р. 79-80].

В отличие от прежних работ Луази, рассчитанных на узкие круги профессиональных богословов, эта книга была уже в большей степени адаптирована к широкой читающей публике, благодаря затрагиваемой тематике общих вопросов христианства. Прежде всего, Луази обозначает свою позицию в предложенном дискурсе как апологетическую по отношению к католицизму. Он не соглашается с низведением христианства в теологии Гарнака на уровень морального учения, при котором «суть Евангелия заключается только в сыновнем доверии к Богу Отцу» [23, р. 114], и рассмотрением института Церкви как чисто внешнего, исторически обусловленного феномена. Одно из возражений Луази заключается в критике крайней избирательности евангельских текстов у Гарнака [Ibidem, р. 11-12]. Гарнак, по мнению Луази, слишком поспешно отбрасывает многочисленные элементы евангельского учения, которые непосредственно связаны с Личностью Иисуса, тем самым искажая наше представление о сущности христианской религии [Ibidem, р. 15-16]. Подлинный свет на сущность христианства у Луази должны проливать сами евангельские тексты, преимущественно синоптические евангелия, но не Евангелие от Иоанна, которое стоит особняком по отношению к главным источникам христианства и имеет символическую природу [Ibidem, р. 24, 30].

Основной вопрос, которым постоянно задается Луази на всем протяжении «Евангелия и Церкви», заключается в следующем: что в учении Иисуса может считаться принадлежащим только Ему и не выводиться из контекста иудаистской традиции? Отвечая на этот непростой вопрос, Луази последовательно отвергает как ложные представления Гарнака о Божьем Сыновстве, Царстве Божьем, мессианстве Иисуса. Как отмечает британский исследователь католического модернизма Лесли Лилли, парадоксальным образом у Луази «все учение Иисуса традиционно»; с другой стороны – «оно относительно» и является адаптированным для людей того времени [15, р. 62-63], при этом истинной «сущностью христианства» является его «великий Дух» как квинтэссенция всего иудаизма, преобразованного деяниями и Воскресением Христа.

Продолжая полемизировать с Гарнаком и отвечая на его упрек о непрерывном догматическом и литургическом развитии Католической Церкви, Луази подчеркивает культуросозидательную функцию католичества в истории христианства. При этом догматическая база Церкви является ее неотъемлемой принадлежностью; формирование и развитие догматов в истории Церкви отнюдь не закончено, данный процесс сопровождается непрерывным прогрессом, который прекратится только с исчезновением Церкви [23, р. 116]. В описании же отдельных христианских догматов, в частности в учении о почитании Богоматери, Луази предлагает их не вполне каноническую трактовку [Ibidem, р. 255-256].

Несмотря на в целом апологетический, по отношению к католицизму, тон «Евангелия и Церкви», выводы ее автора оказались слишком смелыми для ватиканской цензуры, усмотревшей в этом произведении Луази, равно как и во всех других его книгах, вызов католической ортодоксии. Современный американский религиовед Лестер Куртц, объясняя причины неприятия этой работы Луази Ватиканом, подчеркивает, что «фактически это произошло потому, что антипротестантская полемика была менее важной для римской иерархии, чем неокатолицизм, обрисованный в книге в общих чертах» [12, р. 1096]. В 1903 г. «Евангелие и Церковь», также как и другие работы теолога начала XX в., были помещены в Индекс запрещенных книг, куда включались на протяжении многих лет и все остальные труды Луази.

Аналогичную, критическую позицию Луази в отношении либерального протестантизма разделяли и другие модернисты. Упомянутый выше Лабертоньер характеризует учение либерального протестантизма, наравне с католическим модернизмом, в котором он разочаровывается к 1908 г., как «веру без веры» [Цит. по: 8, р. 96]. Критической оценке подвергает либеральный протестантизм и Джордж Тиррелл, который вместе с Луази опровергает сведение христианства к моральной проповеди Иисуса и отстаивает идею преемственности Церкви евангельскому учению; также либеральный протестантизм в глазах Тиррелла отличается предвзятостью и преувеличенной верой в прогресс, он игнорирует, при этом, «эсхатологические и апокалиптические элементы в Евангелии, просто перенося либеральные идеи девятнадцатого века на время Иисуса» [Ibidem, р. 97].

Однако сходство методов, научно-критических установок самих модернистов в интерпретации фундаментальных богословских вопросов с либерально-протестантскими (выведение религии из психологических потребностей человека; отрицание законченности догматического учения Церкви, нуждающегося в исправлении и новой интерпретации), в свою очередь, не вызывает сомнения, давая повод католическим критикам называть их «крипто-протестантами» [Ibidem, р. 98].

Подводя итоги, мы хотели бы остановиться на исторических последствиях модернистского движения и его восприятия католичеством в конце XX – начале XXI в.

В начале статьи отмечалось, что католический модернизм не может рассматриваться как единое «учение», (разделяемое самими модернистами), поскольку он являлся выражением разнообразных философско-богословских взглядов его представителей, взглядов, часто не связанных между собой. Сами модернисты, пытавшиеся ответить с точки зрения христианства на вызовы «модерного» секулярного общества, согласовать веру и знание, сделать христианство по-прежнему актуальным в современном мире, несмотря на свои либеральные апологетические методы, всегда считали себя верными католиками. Им было характерно парадоксальное и психологически сложное сочетание решительной конфессиональной идентичности перед лицом секулярной *Modernity* и стремления использовать современные знания и методы. Однако их труды, так или иначе чреватые реформированием католичества, встретили сильное неприятие со стороны церковных властей. Выявляя причины неприятия Ватиканом модернизма, религиовед Л. Куртц пишет: «Модернизм воспринимали как преднамеренный заговор разрушения церкви» [12, р. 1094]. Осуждение католического модернизма состоялось в понтификат папы Пия X (1903–1914). В декрете «*Lamentabili sane exitu*» (лат. «Плачу достойно»), вышедшем 3 июля 1907 г., модернисты прямо еще не называются таковыми, но критические основания модернистской экзегетики в декрете резко осуждаются. Непосредственное же осуждение католический модернизм получает в энциклике «*Pascendi dominici gregis*» (лат. «Пасти Господне стадо») от 8 сентября 1907 г., в которой он называется «синтезом всех ересей». Практически все произведения модернистов вносятся в Индекс, а в 1910 г. вступает в силу т.н. «Антимодернистская присяга» (лат. «*Sanctorum Antistitum*»), направленная на выявление и пресечение модернистской «ереси», которой и завершается сам «модернистский конфликт» в узком историческом смысле слова. По оценкам самих модернистов, также как и их ранних исследователей, модернистское движение было окончательно уничтожено [11, р. 387; 39, р. 217]. Но, несмотря на внешнее поражение, модернистские идеи продолжили свое распространение, оказывая на католичество самое широкое воздействие. Вскоре, начиная с 1940-х гг., наследие католического модернизма начинает постепенно переосмысливаться католической теологией. Представления модернистов об относительности догмы и влияния на нее культурного контекста находят свое закрепление в ряде документов Св. Престола, разрешающих, к примеру, применять католическим экзегетам методы науки в интерпретации Библии.

Другим, гораздо более знаменательным явлением, обозначившим новый мощный импульс перемен в Католической Церкви, стал II Ватиканский собор (1962-1965). На Соборе поднималось множество тем, освещающих положение католичества в современном мире. Назовем лишь некоторые из них: литургические реформы, новая роль мирян в Церкви, отношение католицизма к актуальным проблемам современного мира, экуменическая политика. По оценке современных историков религии, некоторые модернистские идеи оказали непосредственное влияние на богословие II Ватиканского собора. В частности, как указывает теолог о. Джон МакНил (John McNeil), одним из таких источников влияния оказалась философия Мориса Блонделя, его имя в заседаниях Собора упоминается более шестидесяти раз [27]. Влияние философии Мориса Блонделя на II-й Ватиканский собор отмечает и американский религиовед Филлис Камински: «Подход Блонделя к трансцендентности в современном мире через его монументальные исследования философии Действия знаменуют собой сдвиг в католических ответах на вызов современности. Его идеи об открытости человека к сверхъестественному опыту, многие из которых принесли свои плоды на Втором Ватиканском соборе, больше не считаются радикальными» [Цит. по: 8, р. 115]. Американский теолог Джордж Тавард также усматривает общие моменты между философией Блонделя и II Ватиканским собором. Он пишет о том, что: «...отзвуки идей Блонделя звучат в конституциях и постановлениях Второго Ватиканского собора» [Цит. по: Ibidem, р. 168]. Еще один католический теолог, Джеральд Фогарти (Gerald Fogarty), подчеркивает, что в рамках Собора происходит победа богословия нового, модернистского типа над старой, схоластической теологией [9, р. 657]. Не останавливаясь в деталях на достижениях Собора (ввиду необъятности этой темы), отметим очень кратко некоторые его положения, пересекающиеся с модернистскими теориями. Так, Собором подтверждаются нормативы вышеупомянутых папских документов, санкционирующих критические методы католической экзегетики, которые вновь были озвучены в догматической конституции «*Dei Verbum*» (1965) [2, с. 246]. Ряд других соборных постановлений, также перекликающихся с модернистскими воззрениями, посвящен теме свободы человеческой личности, апостольству мирян, тесно смыкающихся с представлением о религиозной свободе, что находит свое отражение в таких текстах как *Lumen Gentium* (лат. «Свет народам», 1965), *Apostolicum Actuositatem* (лат. «Об апостольстве мирян», 1965), *Dignitatis humanae* (лат. «О человеческой свободе», 1965), *Gaudium et spes* (лат. «Радость и надежда», 1965).

Теология Собора, в особенности в той ее части, которая говорит о культурно-историческом влиянии на развитие догмы, находит свое воплощение и у современных католических богословов. Например, известный католический богослов Томас Рауш развивает идеи модернистов об относительном, исторически обусловленном свойстве догмы, в данном случае Откровения, говорит о том, что «откровение всегда опосредовано каким-то земным опытом» [5, с. 96]. С ним согласен о. Поль Пупар, одобряющий использование научных методов в католической экзегетике: «Включение в богословие Откровения исторического измерения является результатом библейских исследований последних ста лет» [4, с. 147]. Точно такого же понимания о необходимости соединения традиции и науки, характеризующего новое католическое богословие XX в., придерживается и ряд других католических теологов, таких как Рэймонд Браун, о. Джузеппе Сегалла.

Итак, как мы видим, влияние католического модернизма на католическую интеллектуальную жизнь в XX в. было несомненно и ощутимо; оно способствовало пересмотру прежней, консервативной позиции Церкви по



отношению к науке и культуре, делая Церковь более открытой для восприятия опыта секулярного мира, обогащающего и развивающего саму религию. Вместе с тем, по замечанию исследователя католического модернизма Джона Раттэ, для католического богословия по-прежнему открытыми остаются вопросы, поднятые модернистами: «Каково отношение между религиозным опытом и откровением? Каково отношение откровения к догме? Каково отношение догмы к истории вероучения?» [29, р. 349]. Эти и многие другие вопрошания модернистов, которые все еще далеки от своего разрешения, очевидно, останутся актуальными и для нынешнего века.

*Список литературы*

1. Гарнак А. Сущность христианства. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. 222 с.
2. Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 1998. 589 с.
3. Леруа Э. Догмат и критика. М., 1915. 322 с.
4. Пунар П. Церковь и культура. Заметки о папстве разума. Милан – Москва: Христианская Россия, 1993. 253 с.
5. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. М.: ББИ, 2007. 400 с.
6. Bella J. Father Tyrrell's Dogmas // Church History. 1939. Vol. 8. № 4.
7. Blondel M. L'Action. Paris, 1893. 497 p.
8. Catholicism Contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context / ed. by D. Jodock. Cambridge, 2000. 345 p.
9. Fogarty G. Biblical Scholarship at the Catholic University of America // The Catholic Historical Review. 1989. Vol. 75. № 4.
10. Haight R. The Unfolding Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy // Theological Studies. 1974. Vol. 35.
11. Houtin A. Histoire du Modernisme Catholique. Paris, 1913. 458 p.
12. Kurtz L. The Politics of Heresy // The American Journal of Sociology. 1983. Vol. 88. № 6.
13. La Piana G. A Review of Italian Modernism // The Harvard Theological Review. 1916. Vol. 9. № 4.
14. Laberthonnière L. Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec. Paris, 1904. 219 p.
15. Lilley L. Modernism. A Record and Review. L., 1908. 277 p.
16. Livingston J. C. Modern Christian Thought. The Enlightenment and the Nineteenth Century. Minneapolis, 2006. Vol. 1. 445 p.
17. Loisy A. Histoire du canon de l'Ancien Testament. Paris, 1890. 259 p.
18. Loisy A. Jésus et la tradition évangélique. Paris, 1910. 287 p.
19. Loisy A. Le Quatrième Évangile. Paris, 1921. 602 p.
20. Loisy A. Les Évangiles Synoptiques. Paris, 1907. Vol. 1. 1014 p.
21. Loisy A. Les Évangiles Synoptiques. Paris, 1907. Vol. 2. 848 p.
22. Loisy A. The Birth of the Christian Religion. L., 1948. 416 p.
23. Loisy A. The Gospel and the Church. N. Y., 1904. 277 p.
24. Loisy A. The Origins of the New Testament. N. Y., 1962. 330 p.
25. Loisy A. The Religion of Israel. N. Y., 1910. 288 p.
26. McKown C. Alfred Loisy: Unflinching Critic // The Journal of Religion. 1942. Vol. 22. № 1.
27. McNeil J. Freedom of Conscience in Theological Perspectives [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mauriceblondel.com/FofCon.pdf> (дата обращения: 18.09.2012).
28. Petre M. Autobiography and Life of George Tyrrell. L., 1912. 512 p.
29. Ratté J. Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan. N. Y., 1967. 370 p.
30. Reardon B. Roman Catholic Modernism. Stanford, 1970. 251 p.
31. Sabatier P. Modernism. The Jowett Lectures. N. Y., 1908. 351 p.
32. Sullivan J. Blondel and a Living Tradition for Catholic Education // A Journal of Inquiry and Practice. 1997. Vol. 1. № 1.
33. Tyrrell G. Hard Sayings. N. Y., 1904, 1908. 469 p.
34. Tyrrell G. Lex Orandi. L. - N. Y. - Bombay, 1903. 216 p.
35. Tyrrell G. Medievalism and Modernism // The Harvard Theological Review. 1908. Vol. 1. № 3.
36. Tyrrell G. Selected Letters. L., 1920. 301 p.
37. Tyrrell G. The Faith of the Millions. L. - N. Y. - Bombay, 1904. 344 p.
38. Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis. L. - N. Y. - Bombay - Calcutta, 1907. 386 p.
39. Vidler A. The Modernist Movement in the Roman Church. Its Origins & Outcome. L., 1934. 286 p.
40. Wells D. The Pope as Antichrist: the Substance of George Tyrrell's Polemic // The Harvard Theological Review. 1972. Vol. 65. № 2.

**CATHOLIC MODERNISM: PART OF WESTERN ART NOUVEAU OR SPECIAL REACTION TO IT?**

**Vladislav Borisovich Dolgov**

*Department of Religious Studies*

*Orthodox St. Tikhon Classical University*

*vlad\_dolgov@mail.ru*

The author reveals the notion “Catholic modernism”, tells that it turned into an influential liberal movement at the end of the XIX<sup>th</sup> – the beginning of the XX<sup>th</sup> century, considers the theological and social-cultural roots of this phenomenon; suggests the typology of its basic directions and the logically coherent description of the most important philosophical-theological conceptions of its most striking main representatives, analyzes the polemics around modernist ideas in connection with Vatican sharply critical reaction to them, and finally reveals the profound influence, which, in spite of papal bans, modernist ideas had on the further development of the Catholic theology during the XX<sup>th</sup> century, including the reforms of II Vatican Council. The main purpose of the article is to show that being the result of the Western “art nouveau” and the bearer of reformist ideas, “Catholic modernism” however suggested certain alternative designed to preserve special Catholic identity and to provide an adequate status for Church in a rapidly changing Western society.

*Key words and phrases:* Catholic Church; papacy; modernism; Vatican Council.