

УДК 272/272-048.37:2-335

DOI <https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.23>

А. О. Шиманович

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>

кандидат філософських наук,

докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

РУХ КАТОЛИЦЬКОГО МОДЕРНІЗМУ: ПОСТАТІ, ТЕКСТИ, ІДЕЇ

Постановка проблеми. Для Католицької Церкви XIX століття стало тією епохою, яка ознаменувалася стрімким поширенням нових ідейних трендів і передусім модерністської програми церковного оновлення, що набула значного розповсюдження після виникнення і стадійного зміцнення ліберальних умонастроїв в академічній царині Католицької Церкви. Ліберальні тенденції середини XIX ст. поволі трансформувалися у рух католицького модернізму, представники якого у Франції, Британії, Німеччині, Італії та США кидали виклик безальтернативному пануванню схоластичних стандартів мислення й навчання, що базувалися на концептуальному каркасі із фіксованою мапою реальності, яка не передбачала жодних змін за будь-яких обставин. Представники католицького лібералізму й модернізму шукали нових форм духовності, силилися поєднати християнську віру із популярними на той час філософськими інтуїціями, експериментували із застосуванням не санкціонованих Ватиканом способів прочитання Біблії через використання методів історико-критичної екзегези, вступали у відкритий діалог із вільними релігійними мислителями за межами Церкви.

Метою статті є актуалізація отриманих результатів в сучасному релігійному полі України, де різнопланові модернізаційні процеси (наприклад, перехід ПЦУ на новоюліанський календар) наразі інспірують жваву суспільну дискусію без надійної богословської теоретичної рамки. Досягнення цієї мети здійснено через усебічний аналіз базових настанов представників католицького модернізму з урахуванням теоретичних методологій, заявлених кожним із них в основних програмних працях.

Виклад основного матеріалу. Дослідники й донині вагаються стосовно особливостей самоосмислення прибічників програми реформування Католицької Церкви на зламі XIX–XX ст. П. Келлі вважає, що «залишається незрозумілим, чи ті, кого називають модерністами, вважали себе рухом, чи ця концепція була нав'язана ззовні» [12, с. 2]. Для більш ефективного унаочнення того жорсткого протистояння, що відбувалося між модерністами та традиціоналістами наприкінці XIX ст., слід бодай коротко звернути увагу на реноваційні зусилля, ключові праці та основні етапи творчої роботи декількох знакових представників тогочасної католицької інтелектуальної еліти.

Герман Шель (1850–1906), професор Вюрцбурзького університету Юліуса Максиміліана, вирізнявся схильністю до беззастовненого інтелектуального новаторства та ризикованої сміливості думки. О. Чедвік заслужено називає Шеля «реформатором, що присвятив свій значний розум демонстрації того, що католицизм не є

непримиренним із наукою та філософією, а також доведенню його союзництва відносно прогресу» [4, с. 349]. Це судження є справедливим, доказом чого можуть бути вступні слова Г. Шеля до праці 1898 р. *Die neue Zeit und der alte Glaube* (з нім. – «Новий час і древня віра») [22], де німецький дослідник розуміє модерну добу як «потужний поштовх до свободи та прогресу, до науки та справедливості» [22, с. 1]. Вочевидь, враховуючи панівні антимодерністські умонастрої у тогочасного церковного проводу, подібна відкрита прихильність католицького науковця до сучасності не могла не привернути прискіпливої уваги.

Будучи поборником інтелектуальної свободи, Г. Шель пропагував ідею зрощення зрілих, самодостатніх та відповідальних мирян задля більш потужного свідчення Церкви у світі через висвітлення універсальності католицької думки й сили католицького духу. У своїй статті про роль Г. Шеля у реформуванні німецького католицизму Дж. Грінер зауважує: дослідникові було властиве переконання, що впродовж історії «дія Божа в житті окремої людини сповнювалася лише тоді, коли особа, свідомо присутня у спільноті, працювала для перетворення суспільства в цілому» [8, с. 438]. Для Г. Шеля соціальний вимір християнства був простором для трансформації суспільства за напрямку встановлення на землі принципів Божого Царства, а активність вірян у житті світу була єдиним правильним способом есхатологічної реалізації Божого задуму щодо людини, Церкви і всього творіння.

Наприкінці своєї статті Грінер пропонує розлогу підсумкову характеристику компліментарного характеру, спрямовану на увиразнення основних інтелектуальних здобутків німецького реформатора: «Його інтелектуальна цілісність містила в собі критичну вченість, що віддавала перевагу внутрішній переконливій силі правди над зовнішньою категорією авторитету як вирішальній для схвалення з боку дослідника... Шель випрацював сміливу, образну апологетику, укорінивши динамічну силу еволюції глибоко у творчій енергії одвічно життєдайного Духу Божого. Він був розчарованим скептиком із тієї причини, що церковні спікери виявили жахливу нерішучість до взаємодії зі світом, який демонстрував неабияку енергію та креативність у своєму самовираженні. У цьому новому світі він бачив не загрозу, а дивовижну можливість для християнської віри розкрити її багатство та інтерпретативну силу» [8, с. 454].

У другій половині XX ст. дослідники вже оцінювали Г. Шеля як найбільш креативного німецького католицького теолога останньої третини XIX ст. [18, с. 101] та шанобливо іменували його «першопроходцем

до II Ватиканського собору» [10]. Утім, за часів життя науковця, прикритим наслідком його прогресивних богословських підходів стало те, що 15 грудня 1898 р. найзначніші праці Г. Шеля були внесені Ватиканом до переліку заборонених книг. Сутнісні богословські претензії до Г. Шеля полягали в наступному: 1) концепт про Бога як самодіючу *causa sui* (з лат. – «причина самого себе») та суто спекулятивне обґрунтування троїчності Бога; 2) перебільшення опору Духу Святому як того зла, що передусім лежить в основі смертного гріха; 3) есхатологічний оптимізм, применшення пекельних загроз на межі апокатастасису; 4) наголос на любові до ближнього як ключовому критерію для вироку на Божому суді; 5) надмірний акцент на квазісакраментальному характері страждань та смерті із релятивізацією значущості таїнств Хрещення та Слепомазання хворих [8, с. 439–440]. Постійний тиск, цькування, звинувачення у неояльності до церковного магістеріуму, невпинні атаки з боку німецьких неотомістів, маргіналізація у офіційній церковній періодиці та інші подібні чинники підірвали здоров'я Г. Шеля, і у віці 56 років він помер напередодні П'ятидесятниці від серцевої недостатності.

Луї Дюшен (1843–1922) був талановитим філологом-класиком, знавцем древньоцерковної писемності та ранньої історії папства. Дюшен викладав у Паризькому католицькому інституті (*Institut Catholique de Paris*) та у Практичній школі вищих досліджень (*École Pratique des Hautes Études*), а з 1895 р. обіймав почесну посаду очільника Французької школи в Римі (*École française de Rome*). Дослідник не уникнув закидів на свою адресу за релятивізацію та підважування централізованої папської влади на основі історичних розвідок. Набувши цілком заслуженої репутації іронічного гострослова за характерне вербальне оформлення своїх ідей (Чедвік підкреслює його «гострий розум», «блискучий сарказм» та «холодний стиль» [4, с. 350]), Дюшен невпинно вправлявся у «деміфологізації» ранньої історії Церкви. Зокрема, у своєму двотомному виданні *Le Liber pontificalis* [5; 6] Дюшен запропонував історично вивірені життєписи перших понтифіків без пізніших благочестивих нашарувань, штучного ошляхетнення та традиційного приписування першим папам непритаманних їм адміністративних повноважень. Як наслідок, французький історик «зачив собі недоброї слави через корозійний вплив його критичного підходу на християнські легенди» [23, с. 198]. Певна річ, потрапляння праць Дюшена до переліку заборонених видань було лише справою часу, що досить очікувано відбулось у 1912 р.

Одним із найбільш перспективних учнів Л. Дюшена у Парижі був Альфред Луазі (1857–1940), на внеску котрого у становлення модерністського проекту слід зупинитися більш детально. На початках присвятивши свою дослідницьку увагу вивченню старозавітних текстів, Луазі згодом зорієнтував свій прискіпливий науковий погляд на ґрунтовний аналіз Нового Завіту із використанням історико-критичної методології, яка на той час вже встигла полонити чималу кількість протестантських і католицьких академічних умів. Луазі став одним із початківців у царині компаративних релігієзнавчих студій всередині Католицької Церкви [13], пророко попереджаючи про те, що стрімка популяризація релігієзнавчих розвідок *poza* церковно-

науковим середовищем супроводжується виразною *антицерковною* налаштованістю секулярних дослідників із їхніми спробами релятивізувати унікальність Церкви та її вчення [15, с. 445]. До того ж Луазі силився апологетично виправдати багатство католицької духовної, інтелектуальної, культурної традиції, а також, за власним зізнанням, «із ентузіазмом» [15, с. 421] досліджував теорію догматичного розвитку Дж. Г. Ньюмена та охоче інкорпорував у своє вчення результати ліберальної біблійної екзегетики, але відкидаючи закиди Адольфа фон Гарнака (1851–1930) щодо неподібності Церкви кінця XIX ст. до християнської спільноти апостольської доби.

Слід уточнити, що у 1900 р. А. фон Гарнак публікує свою в багатьох сенсах переламну працю *Das Wesen des Christentums* (з нім. – «Сутність християнства») [9]. У цій книзі автор звужено редукує усе різнопланове багатство християнства до простих моральних приписів щодо любові до Бога та ближнього, базуючись не стільки на ґрунтовній екзегезі Нового Завіту, скільки на суб'єктивній оповіді-переказі із віддалено впізнаваними новозавітними мотивами. До того ж, керуючись притаманним духу часу адогматичним історизмом, Гарнак вдається до радикального історичного демонтажу й рішуче зчищає зайві, на його думку, нашарування на християнській вірі, тим самим очищуючи й являючи світові «історично обґрунтоване», «автентичне» ядро християнства. Згідно з оцінкою архімандрита Кирила Говоруна, принаймні в еклезіологічному вимірі Гарнак був деконструктором-криголамом і зачинателем принципово нової парадигми еклезіологічного мислення – емпіричної еклезіології (*evidential ecclesiology*): «Відправним пунктом Гарнака були історичні дані. Коли він виявляв невідповідність між історичними даними та панівною ідеєю церкви, він ставав на бік історичних даних, навіть якщо це тягнуло за собою зміну усталених еклезіологічних ідей. У цьому він відрізнявся від більшості попередніх істориків церкви, які в разі колізії між історичними даними та теорією залишали теорію недоторканою й намагалися тлумачити історичні дані в її світлі. Гарнак змінив цей напрямок герменевтики історії церкви на протилежний» [1, с. 199].

Тож за два роки після публікації згаданої Гарнакової праці Луазі видає книгу-відповідь на сконструйований – чи радше романтично сфантазований – Гарнаком образ християнства під назвою *L'Évangile et l'Église* (з фр. – «Євангеліє та Церква») [14]. Цікаво те, що «Луазі, з одного боку, засуджував надто ліберальні й антикатолицькі заяви Гарнака, як-от теза, що Римо-Католицька церква цілковито суперечить Євангелію. З іншого боку, Луазі приставав на деякі ідеї Гарнака, застосовуючи їх у власному католицькому середовищі. Зокрема, Луазі явно захопився ідеєю Гарнака про історичний розвиток церкви під впливом різноманітних контекстів. Важливим аспектом цієї ідеї було те, що рушійною силою розвитку церкви могли бути не лише її віра, а й нецерковні чинники. На противагу Гарнаку, Луазі вбачав у співвідношенні церкви та її історичного контексту радше гармонію, ніж суперечність» [1, с. 200–201]. Розглядувана праця Луазі є прикладом спроби майстерно балансувати на помезів'ї, узгоджуючи між собою заледве узгоджувані елементи. Не дарма Х. Хіл називає доволі «заплутаним

поєднанням» [11, с. 97] ту нелегку для інтерпретації синтезу, в якій Луазі намагався з'єднати такі складові як беззаперечні, ретельно вивірені історичні дані, апологетичну жагу до порятунку Церкви від нападів, а до того ще й реформаторські амбіції, супроводжувані зрозумілим бажанням осучаснити Церкву, але водночас зберегти себе у кордонах прийнятної для магістеріуму ортодоксії. Але всупереч усім закидам про «хитрість», «нечесність», «сплутаність свідомості» чи «чесне збентеження» [11, с. 97] автора, ця на позір нездійснена місія, що її Луазі поставив перед собою, була майже досягнута ним, втім, не без прикрих наслідків для дослідника.

У своїй полеміці з Гарнаком, намагаючись спростувати запропонований німецьким істориком редукований образ християнства та Церкви, Луазі викладає ідейну лінію щодо доктринального розвитку християнського вчення, історичного зростання Церкви, її еволюції у світлі власного новонабутого досвіду, наукових відкриттів та загального контексту свого перебування. Важливо те, що через полемічне протистояння із Гарнаком Луазі розкривав своє бачення історичного поступу Церкви із розвитком її структур та інституцій, включно з ієрархією й папством, але, згідно з Луазі, цей поступ Церкви крізь час і простір відбувався ледь не адаптивно, ситуативно, як зазначає о. Кирило Говорун, «в нетелеологічний спосіб» [1, с. 201], себто без чітко окресленого цілепокладання, без будь-якої стратегічної візії з боку Церкви щодо того, якими будуть наступні фази її саморозгортання в історії. Певна річ, подібні ідеї Луазі важко вкладалися в узвичаєні еклезіологічні доктрини та неабияк йшли врозріз із традиційними способами самоосмислення Католицької Церкви у провіденційних категоріях. Важко не погодитись із наступним стислим підсумковим твердженням щодо методів, кінцевої авторської мети та загальної цінності *l'Évangile et l'Église*: «Книга демонструє складну взаємодію різних горизонтів, що призводить до дивовижного чергування високонаукових та релігійних аргументів. Порівняльне релігієзнавство було науковим інструментом Луазі для історизації усіх фаз і аспектів християнства. Водночас це була зброя проти ліберального протестантизму та проти тогочасної Католицької Церкви» [13, с. 56]. В результаті, у січні 1903 р. архієпископ Парижу, кардинал Рішар де ля Верн (1819–1908), засудив книгу *l'Évangile et l'Église*, а вже у грудні того ж року Священна Канцелярія накладає заборону й на інші праці Луазі. Автор намагався довести легітимність власних міркувань, наполягав на неприпустимості авторитарного тиску з боку магістеріуму на дослідницькі процеси, нагадував, що Церква є поборницею правди та її вільного, неупередженого пошуку, але він так і не був почутий [4, с. 351–352n12]. У 1908 р. Луазі був відлучений від Церкви у суворій формі – *vitandus* (з лат. – «такий, що його слід уникати»), яка забороняє вірним будь-які форми комунікації з відлученим, окрім родинних зв'язків [1, с. 202].

Англо-ірландський священник-езуїт Джордж Тіррел (1861–1909) також не може бути залишений поза увагою в контексті розглядуваної теми. Свої богословські розвідки Тіррел спрямовував на віднайдення серединного шляху між вільним від будь-

яких схем містичним емпіризмом та томістською традицією в суаресіанському викладі, яку він мусив ретельно засвоїти перед вступом до Товариства Ісуса (ордену езуїтів) на початку 1880-х років. З формальної точки зору, Тіррел спершу не виявляв відкритої войовничості до повсюдного панування томізму, а його ухил убік богословського лібералізму був неквапливим і стадійним. Однак у приватному листі від 6 грудня 1897 р. до свого друга й однодумця барона Ф. фон Хюгеля він визнав: «Якби домініканці дізналися, що саме означав мій томізм, вони спалили б мене живцем на повільному вогні» [19, с. 45]. Б. Рієрдон схильний вважати, що поступове зміцнення дружби й інтенсивне спілкування з фон Хюгелем і стало тією вирішальною життєвою обставиною, яка спонукала Тіррела рухатися у напрямку від стриманих богословських позицій поміркованого лібералізму до опозиційності та відкритої антагонізму по відношенню до церковного магістеріуму [20, с. 161].

Відроджений католицьким модернізмом дух історизму, який поволі опонував а- або надісторичному схоластичному богословству, спонукав Тіррела вивчати томізм із викривальною метою, аби мати змогу «використати неосхоластичний рух для перемоги над збідненим духом, що надихає багатьох його пропагандистів» [19, с. 45]. Згодом, асимілювавши ідеї ліберальних протестантів-англіканців [4, с. 353] та надихнувшись філософією дії М. Блонделя (під впливом фон Хюгеля), Тіррел у декількох статтях та невеликих книгах розгорнув низку вкрай сміливих ідей. Наприклад, у статті від 16 грудня 1899 р. *A Perverted Devotion* (з англ. – «Спотворена відданість»), яку Рієрдон називає «благанням про стриманість» [20, с. 161], Тіррел пропонує перейти від сміливих і однозначних тверджень до смиренного зашитування та «поміркованого агностицизму» [2, с. 56] у питанні щодо вічних мук у пеклі, позаяк доглибне раціональне дослідження і впевнений виклад усіх нюансів потойбічної реальності навряд чи є досяжною справою для обмеженого людського розуму.

Слід коротко згадати й про яскравий стиль викладення Тіррелом своїх поглядів, часто безнадійно віддалений від традиції виваженого академічного полемізування. Рієрдон пише, що Тіррел «за своєю природою був відвертим та імпульсивним, місцями аж до безрозсудності, як-от під час своїх запеклих нападів на кардинала Мерсьє у 1908 р.» [20, с. 143]. Після багаторазового оприлюднення неортодоксальних для Ватикану ідей, Тіррел у двох статтях (30 вересня і 1 жовтня 1907 р.) піддав прямій гострій критиці антимодерністську папську енцикліку *Pascendi dominici gregis*. У тому ж 1907 р. Тіррела відлучили від Церкви, а 15 липня 1909 р. він передчасно помер від хвороби Брайта. Через відмову зректися перед смертю своїх модерністських поглядів, його не поховали на католицькому цвинтарі.

Для багатьох представників модерністського табору барон Фрідріх фон Хюгель (1852–1925) був кимось нахшталтнеформального лідера, ідейного натхненника, інтелектуального авторитету та духовного наставника. Відзначаючи ступінь впливовості фон Хюгеля, Поль Сабатьє (1858–1928), сучасник-спостерігач модерністської кризи, називає барона «мирським єпископом модерністів» [21, с. 42]. Основоположними

об'єктами наукових досліджень барона були ґрунтовні біблійні студії, філософія релігії та питання соціології [21, с. 43]. Результати розвідок у цих доволі відмінних одна від одної царинах мислитель спромагався якщо не синтезувати воедино, то принаймні координувати та гармонізувати, зближуючи між собою базові витoki церковної Традиції, актуальні напрями філософування та безпосередні запити тогочасного суспільства. Як строга науковість, історизм, соціальна залученість, так і практикування католицького благочестя, чутливість до метафізики, інтенційна спрямованість до трансцендентного – не витісняли одне одного, а у діалектичній напруженості співіснували в світогляді цього непересічного мислителя для досягнення єдиної інтегральної мети – пошуку і переживання Бога за допомогою усього наявного у досвіді людства інструментарію.

Л. Барман звертає увагу на те, що вже змолоду пріоритетною складовою життя для фон Хюґеля стало занурення в аскетичні практики і досвідне проживання християнської істини в контексті Церкви: «Зрештою, християнство було життям – не теорією, не ідеєю, не клубом; і це було життя, яким треба було жити і навчатися йому всередині церковної структури. Зрозуміти як життя, так і структуру таким чином, щоб зробити живе християнство якомога більш практичним, стало життєвою пристрастю фон Хюґеля» [3, с. 222]. Лише згодом наукова складова – передовсім ретельне вправлення у біблійних дослідженнях – створить гармонійний, врівноважений баланс між духовністю та інтелектуальністю в житті фон Хюґеля.

У зіставленні з іншими мислителями-модерністами, барон фон Хюґель вирізнявся не лише прагненням оминати усталені схоластичні схеми, чи то згаданою прихильністю до містичного емпіризму, а й своїм невпинним нагадуванням про важливість належати до видимої Церкви: «Фон Хюґель уважав, що методи курії були вкрай дискредитуючими, але він зберігав лояльність до папства й вірив, що “Містичний елемент релігії”, який став назвою його видатної книги 1908 р., забезпечував абсолютну впевненість у божественному, котре ставилося під сумнів тогочасними хвилюваннями у гуманітарних та точних науках» [4, с. 352]. За фон Хюґелем, вихід за межі вихолощеного сцієнтизму та безжиттєвої логіки декадентської схоластики мав набути свого органічного сповнення у містичному подоланні християнином кордонів матеріального й темпорального, у досвідному переживанні Божої присутності. Стосовно ж фон Хюґелевого визнання за папством права на існування в модерну добу слід зазначити, що воно не заважало барону захищати від папського гніву тих священників, котрі, як і він сам, публічно декларували необхідність дотримання принципів неупередженості, незаангажованості та інтелектуальної свободи для здійснення академічної роботи на належному рівні [4, с. 352].

Вражаючу здатність фон Хюґеля узгоджувати, здавалося б, важко узгоджувані царини Б. Рієрдон описує так: «Винахідливість барона у поєднанні католицького благочестя із радикальним критицизмом була чимось дивовижним для всіх, хто його знав» [20, с. 159]. Важливо наголосити й наступне: незважаючи на світоглядну динаміку фон Хюґеля впродовж його життя, попри будь-які коливання між відданістю

містиці та зануренням у суто наукову проблематику, вірність Католицькій Церкві для нього завжди була чимось непохитним і непідвладним для будь-яких змін, адже для барона Церква завжди лишалася «найвищим свідком реальності трансцендентного» [20, с. 160]. Його прагнення до активної, плідної взаємодії із Церквою і жагу бути корисним Л. Барман передає наступним чином: «Фрідріх фон Хюґель провів усі свої зрілі роки, працюючи та намагаючись досягти якомога повнішого вираження містичного християнства у своєму власному житті, ділячись цим життям із інституційною Церквою у взаємопідкріплюючих симбіотичних стосунках» [3, с. 243]. Барон-містик не мав ані найменшого натяку на будь-які форми емоційно забарвленого провокативного опозиціонізму (як, наприклад, Дж. Тіррел). Тож доволі дивним є той факт, що Церква, попри повну фон Хюґелеву лояльність і відданість їй, не виявила жодного бажання інкорпорувати у своє життя наукові напрацювання та духовний досвід цього видатного мислителя і проникливого містика.

На відміну від інших модерністів, барон фон Хюґель не зазнав брутальних гонінь з боку Ватикану. Причиною цього Дж. Лафлін пропонує вважати те, що барон «завжди писав більш обережно ніж ті, для кого він був наставником в інакодумстві» [16, с. 490]. Результатом багатодесятилітньої інтелектуальної праці та інтенсивного, насиченого й плідного духовного життя стало те, що «Фрідріх фон Хюґель зробив величезний внесок у римо-католицький модерністський рух, оскільки він щиро вірив, що чимало із запропонованих ним реформ могли б зробити інституційну церкву ефективнішим знаряддям для плекання святості» [3, с. 244]. Найбільша прикрийсть полягає у тому, що вже найближчі десятиліття показали: поставлені фон Хюґелем діагнози щодо наявного стану любимої ним Церкви були справедливими, а пророковані загрози – небезпідставними.

Висновки. Наостанок слід наголосити, що неомізм став тим напрямом у католицькій думці кінця XIX ст., на який було покладено відповідальність за ефективне викорінення модерністських тенденцій. Натомість ідейних натхненників руху *nouvelle théologie* (з фр. – «нова теологія») або *ressourcement* (з фр. – «повернення до джерел»), що з'явився на обрії у 1930-х роках, нерідко вважали замаскованими ідеологами неомодерністського реваншу. Направду ж як модерністи, так і антимодерністи (неотомісти) не були до кінця свідомі того, що так чи інак вони всі були продуктом доби Модерну. У даному випадку оперувати в режимі традиційних і зручних бінарних опозицій є історично некоректним та сутнісно неправильним. Доволі дотепним є спостереження М. Фрідріха про неомізм як інтелектуальний терапевтичний засіб проти модернізму, котрий не меншою мірою й сам був модерним проектом, хоч і з середньовічною ідейно-інституційною пам'яттю: «Будучи “антимодерним”, томіст-неосхоласт сам по собі займав модерністську позицію: антимодерністська ідеологія була такою ж недавньою інновацією, як і ті ідеї, яким вона протистояла» [7, с. 645]. Неотомісти не одразу усвідомили, що вони радше є носіями трансформованої впродовж шестисот років традиції томізму з усіма її трансформаціями, модифікаціями та інноваціями, аніж автентичної історичної синтези, що її залишив

після себе сам св. Тома. Менше з тим, починаючи з другої половини XIX ст. і впродовж усього XX ст., в лоні Римо-Католицької Церкви виникло два магістральні рухи оновлення, які ставили собі за стратегічну мету подолати раціональний дискурс доби модерну і повернутися до випрацьованих впродовж століть систем, перевірених часом філософських концепцій та богословських програм. Водночас обидва рухи опинилися у стані антагоністичного несприйняття ідейних засновків та далекосяжних прагнень одне одного. Стосовно напрямку *nouvelle théologie* (*ressourcement*) слід зауважити, що сучасний дослідник Ю. Меттепеннінген не вважає два наведені поняття синонімічними, а пропонує сприймати рух *nouvelle théologie* як один із декількох напрямів всередині значно ширшого руху *ressourcement* [17, с. 142]. Як неотомізм, так і *nouvelle théologie* вирізнялися чітко окресленими методологічними підходами, обранням взірцевих мислительних канонів з древньої історії богослов'я й філософії (утім, відмінних одне від одного), а також пасіонарним прагненням до всеохоплюючого впливу на академічну теологію та до збагачення практичного життя Католицької Церкви в усіх його проявах.

Література

1. Говорун С. М. Теоретичні засади православної еkleзіології у її історичному розвитку : дис. на здобуття наукового ступеня док. філос. н. Київ, 2019. 623 с.
2. Фенно І. Модерністська криза в Католицькій церкві : навчальний посібник. Київ, 2021. 161 с.
3. Barmann L. The Modernist as mystic. *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context* / Ed. by Darrell Jodock. Cambridge : Cambridge University Press, 2000. P. 215–247.
4. Chadwick O. A History of the Popes, 1830–1914. Oxford : Clarendon Press, 1998. x + 614 p.
5. Duchesne L. Le Liber Pontificalis : Texte, Introduction et Commentaire. Vol. 1. Paris : Thorin, 1886. cclxii + 536 p.
6. Duchesne L. Le Liber Pontificalis : Texte, Introduction et Commentaire. Vol. 2. Paris : Thorin, 1892. lxxviii + 650 p.
7. Friedrich M. The Jesuits: A History. Princeton, NJ; Oxford, UK: Princeton University Press, 2022. xiii + 854 p.
8. Griener G. E. Herman Schell and the Reform of the Catholic Church in Germany. *Theological Studies*. Vol. 54. Iss. 3. 1993. P. 427–454.
9. Harnack A. von. Das Wesen des Christentums: sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin. Leipzig : J. C. Hinrich, 1900. iv + 189 s.
10. Hasenfuß J. Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Munich : Schönigh, 1978. 221 s.
11. Hill H. Loi sy's L'Évangile et l'Église in Light of the "Essays". *Theological Studies*. Vol. 67. Iss. 1. 2006. P. 73–98.
12. Kelly P. *Ressourcement Theology: A Sourcebook*. London : T&T Clark, 2021. viii + 176 p.
13. Lannoy A. Alfred Loisy and the Making of History of Religions: A Study of the Development of Comparative Religions in the Early 20th Century. Berlin : De Gruyter, 2020. xiv + 366 p.
14. Loisy A. L'Évangile et l'Église. Paris : A. Picard et fils, 1902. xxxiv + 235 p.
15. Loisy A. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, vol. 1. Paris : Emile Nourry, 1930. 589 p.
16. Loughlin G. Catholic Modernism. *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology* / Ed. by David A. Fergusson. Malden-Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. P. 486–508.
17. Mettepenningen J. *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II*. London; New York: T&T Clark, 2010. xv + 218 p.
18. O'Meara T. F. Church and Culture: German Catholic Theology, 1860–1914. Notre Dame, IN; London : University of Notre Dame Press, 1991. x + 260 p.
19. Petre M. D. Autobiography and Life of George Tyrrell, vol. 2: Life of George Tyrrell from 1884 to 1909. London : Edward Arnold, 1912. xii + 512 p.
20. Reardon B. M. G. Roman Catholic Modernism. *Nineteenth-Century Religious Thought in the West*, Vol. 2 / Ed. by Ninian Smart, John Clayton, Steven T. Katz and Patrick Sherry. Cambridge : Cambridge University Press, 1985. P. 141–177.
21. Sabatier P. Modernism: The Jowett Lectures, 1908. New York : Charles Scribner's Sons, 1909. 350 p.
22. Schell H. Die neue Zeit und der alte Glaube: eine culturgeschichtliche Studie. Würzburg : Andreas Göbel, 1898. viii + 160 s.
23. Talar C. J. T. Innovation and biblical interpretation. *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context* / Ed. by Darrell Jodock. Cambridge : Cambridge University Press, 2000. P. 191–211.

Анотація

Шиманович А. О. Рух католицького модернізму: постаті, тексти, ідеї. – Стаття.

Статтю присвячено огляду витоків модерністського напрямку в академічній царині Католицької Церкви, котрий на зламі XIX – XX століть став найпотужнішим викликом з часів Реформації початку XVI ст. На основі аналізу засадничих текстів ідеологів модерністського проекту у розвідці висвітлено причини антагоністичного несприйняття одне одним з боку представників двох ключових тогочасних богословських напрямів католицизму: (1) схоластів-неотомістів, що зберігали відданість традиції мислення в категоріях Аквіната, та (2) чутливих до новітніх наукових здобутків носіїв модерної богословської ментальності. В основу дослідження покладено огляд ідей таких теологів як Г. Шель, Ж. Дюшен, А. Луазі, А. фон Гарнак, Дж. Тіррел та барон Ф. фон Хюгель. Автором враховано напрацювання сучасних українських науковців, а саме, архимандрита Кирила Говоруна та І. Фенно, а також західних дослідників – П. Сабатьє, Л. Бармана, О. Чедвіка, Т. Омейри, М. Фрідріха, Дж. Грінера, Й. Хазенфуса, Х. Хілла, П. Келлі, А. Ланнуа, Дж. Лафліна, Ю. Меттепеннінгена, М. Д. Петре, Б. Рієрдона та інших. У висновках дослідження зіставлено два найвпливовіші богословські рухи першої половини XX ст. – неотомізм, першорядною місією котрого

було викорінення будь-яких залишків модерністського мислення, та рух *nouvelle théologie* (з фр. – «нова теологія»), представники якого часто безпідставно були звинувачувані у намаганні наново відродити модерністський богословський проєкт, нібито приховавши свої наміри за прагненням здійснити «повернення до джерел» (фр. – *ressourcement*). Також у висновках акцентовано, що неотомізм сам по собі був не меншою мірою модерним явищем, аніж модерністський напрям, оскільки у своїй полеміці теологи-неотомісти переважно спиралися на пізні інтерпретації спадщини св. Томи Аквінського, аніж на його автентичні праці.

Ключові слова: оновлення, Католицька Церква, богослов'я, історизм, традиція, духовність, біблійна екзегетика.

Summary

Shymanovych A. O. The movement of Catholic modernism: figures, texts, ideas. – Article.

The article deals with the review of the modernist trend in the academic life of the Catholic Church, which at the turn of the 19th and 20th centuries became the most powerful challenge since the 16th-century Reformation. Based on the analysis of the foundational works of the modernist project's ideologues, the research highlights the reasons for the antagonistic rejection of each other by the representatives of the two key theological trends in Catholicism: (1) neo-Thomist scholastics, who remained

loyal to the tradition of thinking in the categories of Aquinas, and (2) the bearers of modern theological mentality who were sensitive to the latest theological and historical achievements. The research is based on the analysis of the ideas of such modernist theologians as H. Schell, L. Duchesne, A. Loisy, A. von Harnack, G. Tyrrell, and Baron F. von Hügel. The author also took into account the work of Ukrainian researchers, namely, archimandrite Cyril Hovorun and I. Fenno, as well as Western researchers – P. Sabatier, L. Barmann, O. Chadwick, T. O'Meara, M. Friedrich, G. E. Griener, J. Hasenfuß, H. Hill, P. Kelly, A. Lannoy, G. Laughlin, J. Mettepenningen, M. D. Petre, B. M. G. Reardon, and others. The research conclusions compare the two most influential theological movements of the first half of the 20th century. They are neo-Thomism, the primary mission of which was to eradicate any remnants of modernist thinking, and the *nouvelle théologie* (new theology) movement, whose representatives were often unjustifiably accused of trying to revive the modernist theological project, allegedly hiding their intentions behind striving to “return to the sources” (fr. – *ressourcement*). The conclusions also emphasize that neo-Thomism itself was no less a modern phenomenon than a modernist movement, since in their polemics neo-Thomists mainly relied on late interpretations of Aquinas, rather than his authentic works.

Key words: renewal, Catholic Church, theology, historicism, tradition, spirituality, biblical exegesis.