

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена»

На правах рукописи

Булько Иван Петрович
(иеромонах Иоанн)

Оценка Второго Ватиканского Собора в неотомистском дискурсе

Специальность: 5.11.2 Историческая теология
(по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм,
протестантизм) (теология)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата теологии

Научный руководитель:
доктор философских наук, доцент
А. М. Прилуцкий

Санкт-Петербург
2023

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. Второй Ватиканский Собор в контексте религиозной и политической ситуации в мире.....	19
1.1. Обстановка в мире во время Собора.....	20
1.2. Консерватизм и модернизм в католицизме второй половины XX века.....	22
1.3. Отражение церковной ситуации в документах Собора.....	26
Глава 2. Философия неотомизма, её мировоззренческие основы.....	44
2.1 Особенности философии неотомизма во второй половине XX века.....	54
2.2 Онтология и гносеология неотомизма.....	87
2.3 Этика и аксиология неотомизма.....	103
2.4 Антропология неотомизма.....	115
2.5 Неотомисты-участники Собора.....	121
Глава 3. Оценка результатов деятельности Второго Ватиканского Собора богословами-неотомистами.....	130
3.1. Оценка экклезиологического значения Второго Ватиканского Собора Карлом Раннером и Ивом Конгаром.....	148
3.2. Критика вероучительных решений Собора Анри де Любаком... ..	202
3.3. Критика результатов Собора Архиепископом Марселем Лефевром.....	240
3.4. Критическая рефлексия Дитриха фон Гильдебрандта по решениям Собора.....	268
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	289
БИБЛИОГРАФИЯ.....	292

Введение

Актуальность исследования. В современном обществе произошли процессы секуляризации и глобализации, которые вызвали определенные изменения в жизни религиозных обществ, послужили стимулом для того, чтобы они искали ответы на вопрос, как в данных условиях сохранить основные традиционные ценности и свою идентичность. В XX веке отчетливо обозначились симптомы кризиса новоевропейской культуры. Перед представителями христианской философии встала задача переосмысления идей и идеалов прошлого в свете современной ситуации. Современные мыслители, сориентированные на религию, выдвигают философско-исторические доктрины, которые являются во многом новыми для традиционного христианства. Эти тенденции особенно ярко были выявлены в официальной философской доктрине католицизма – неотомизме. Подобные искания были санкционированы решениями II Ватиканского собора (1962-1965 гг.), который на официальном уровне провозгласил курс католического обновления – «аджорнаменто».

Второй Ватиканский Собор, который вынес ряд важных постановлений для жизни Католической Церкви и поэтому неслучайно считающийся в католицизме XXI Вселенским Собором, был призван стать началом нового этапа в истории Римско-Католической Церкви. Решения данного Собора затрагивают не только собственно жизнь Римско-Католической Церкви изнутри, но также её отношения с внешним миром, а также и отношения с другими христианскими и нехристианскими конфессиями.

Говоря о решениях этого собора в настоящее время, представляется важным оценить, насколько эти решения были плодотворными или же губительными для самой Римско-Католической Церкви. И важно услышать эту оценку из уст представителей Римско-Католической Церкви, а именно от представителей такого течения как неотомизм, провозглашенного официальной доктриной Римско-Католической Церкви. Спустя некоторое

время после закрытия Собора они пытались переосмыслить его решения и здраво взвесить все «за» и «против». Среди представителей неотомистского дискурса были разные мнения относительно Второго Ватиканского Собора: либеральные представители считали, этот Собор безусловно важным и необходимым для обновления жизни Церкви, тогда как консервативное крыло считало его пагубным явлением в истории Церкви. Мнения данных представителей формировалось в ходе их непосредственного участия в деятельности Собора и явилось продуктом переосмысления его значения.

Актуальность данной темы обусловлена следующим:

Во-первых, вкладом представителей неотомизма в систему современного теологического образования, значение которого не ограничено конфессиональными рамками, поскольку оно выступает важным фактором, влияющим на глобальные образовательные процессы.

Во-вторых, преподаванием теологии как в светских ВУЗах, так и в духовных учебных заведениях. Томизм и неотомизм как течения, сформировавшие западное теологическое мышление и чёткую систему богословских знаний, могли бы послужить моделью для преподавания теологии в России.

В-третьих, необходимостью философской апологетики христианского вероучения и нравственности в современном мире. В настоящее время представляется особенно важной защита христианских ценностей перед лицом секулярного мира. В этом смысле неотомизм со своим опытом и методом апологетики был бы особенно ценен.

В-четвёртых, потребностью в более подробной разработке предметов – сравнительное богословие, истории западных исповеданий и сектоведения в светских учебных заведениях и в духовных школах.

В-пятых, пониманием неотомизма в философском дискурсе.

Хронологические рамки исследования соответствуют тому времени, когда проходил Второй Ватиканский Собор (1963–1965), однако для составления четкого представления о том, насколько повлияли решения

Собора на развитие Римско-Католической Церкви, анализируются события предшествующих и последующих периодов.

Объектом исследования являются труды представителей неотомизма.

Предметом исследования являются решения Второго Ватиканского Собора в свете неотомитского дискурса.

Цель исследования: обоснование значимости решений Второго Ватиканского Собора и оценка их последствий в неотомистском дискурсе с тем, чтобы выявить отрицательные и положительные стороны этих решений для современной Католической Церкви.

Задачи исследования:

1. На основе теоретического анализа литературы изложить основные этапы деятельности Второго Ватиканского Собора.
2. Изучить особенности философии неотомизма, определив её значение для Римо-Католической Церкви.
3. Изложить взгляды представителей неотомитского дискурса.

Гипотеза исследования. Неотомизм на Втором Ватиканском Соборе оказался релятивным модернизму, а не традиционализму, как это ожидалось многими участниками Собора. Благодаря духу Собора, сформировался модернистский взгляд неотомизма.

Научная новизна исследования состоит в том, что впервые представлено критическое исследование Второго Ватиканского Собора в свете неотомитского дискурса. Впервые на русском языке излагаются взгляды представителей неотомизма, которые дают оценку последствиям Второго Ватиканского Собора.

Концептуальная новизна полученных результатов заключается, прежде всего, в том, что:

1. Раскрыто философское мировоззрение представителей неотомизма: онтология, гносеология, аксиология и этика. Выявлена непосредственная связь неотомизма с философией и богословием Фомы Аквинского.

2. Проведено критическое исследование решений Второго Ватиканского собора в свете неотомистского дискурса. Представлены и проанализированы взгляды таких представителей неотомизма как Ив Конгар, Карл Ранер, Марсель Лефевр, Анри де Любак и Дитрих фон Гильдебрант и др.

3. Доказано, что неотомизм на Втором Ватиканском соборе оказался релятивным модернизму, а не традиционализму, вопреки ожиданиям консервативно настроенных участников Второго Ватиканского собора.

Степень разработанности проблемы. Говоря о литературе, посвященной Второму Ватиканскому Собору, нужно отметить, что «она в большей своей части западная, так как в основном именно представители католицизма исследовали данную проблематику.

Что касается литературы, посвященной неотомизму, то она достаточно обширная. Труды основных представителей данного течения достаточно хорошо переведены на русский язык»¹.

Среди изданий, в которых содержатся документы Собора стоит назвать следующие: французско–латинское издание документов Второго Ватиканского Собора², издание «Второй Ватиканский Собор: семь соборных документов, полный текст»³, а также исправленное французско-латинское издание 2002 года, русское издание, опубликованное в издательстве «Жизнь с Богом»⁴.

В следующих трудах мы найдем информацию о том, как и кем собирались документы Собора⁵: У. Бетти⁶; В. Карбоне⁷; В. Гомеса⁸; Ж. Лефевра⁹ и С. Скатена¹⁰, а также Ватиканские издания «Актов Собора»¹¹.

¹ Иоанн (Булыко), иером. Второй Ватиканский Собор: современная историография// Контекст и рефлексия: философия мира и человечества. 2019. Т. 8. С. 196.

² Vatican II, l'intégrale (édition bilingue révisée). Paris: Bayardcompact, 2002. 1009 p.

³ Le Concile Vatican II (1962-1965) : édition intégrale définitive bilingue latin-français. Paris: Cerf, 2003. 654 p.

⁴Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. 580 с.

⁵ Иоанн (Булыко), иером. Второй Ватиканский Собор: современная историография// Контекст и рефлексия: философия мира и человечества. 2019. Т. 8. С. 197.

⁶ Betti U. A proposito degli Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.//Antonianum. LVI (1981). 1. P. 3-42.

⁷ Carbone V. Genesi e criteri della pubblicazione degli atti del Concilio Vaticano II. // Lateranum. XLIV (1978). P. 579-594.

Краткими введениями в проблематику Второго Ватиканского Собора являются труды Жака Вермейлена¹², священника Даниэля Мулине¹³, Доминика Морана¹⁴ и Джозефа Тома¹⁵.

Процесс подготовки ко Второму Ватиканскому Собору представлен следующими трудами: книгами «Накануне Второго Ватиканского Собора»¹⁶, Ламери¹⁷, «Латеранский университет и приготвление ко Второму Ватиканскому Собору»¹⁸; проблемы и этапы приготвления Собора освещает книга Ж. Альбигьери и А. Меллони¹⁹. Разбору документов Второго Ватиканского Собора посвящены труды Мишеля Феду²⁰, Мишеля Кеснеля²¹.

По истории Второго Ватиканского Собора мы имеем исследования следующих авторов: Даниэля Мулине²², Джузеппе Альбериги²³. Данной работе предшествовала книга этого же автора под названием «Краткая история Второго Ватиканского Собора (1959-1965)»²⁴ изданная в Болонье и переизданная в 2012 году. Альбериги также издал свои размышления над соборной герменевтикой, которые вошли в книгу «Эпохальный переход»²⁵. Также отметим диссертацию митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) (1929–1978) о папе Иоанне XXIII²⁶, с подробным описанием подготовительного и первого периода Собора, и труды датского

⁸ Gomez M. V. Para una sistematizacion en los documentos del Concilio Vaticano II. // Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana. (1989). 3. P.735-746.

⁹ Lefeuvre G. Les Actes du Concile du Vatican II// Revue Théologique de Louvain. XI (1980). P. 186-200.

¹⁰ Scatena S. La filologia delle decisioni conciliari: dal voto in congregazione generale alla «Editio Typica»// Volti di fine concilio. a cura di J. Doré e A. Melloni, Bologna, 2001. P. 53-97.

¹¹ Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II. Città del Vaticano, 1970. 567 p.

¹² Vermeylen J. Vatican II. Fidélité, 2012. 712 p.

¹³ Moulinet D. Vatican II raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu. Paris: L'Atelier, 2012. 126 p.

¹⁴ Morin D. Les grandes intuitions du Concile Vatican II. Paris: Cerf (Carnets Fêtes et saisons n°17), 1996. 322 p.

¹⁵ Thomas J. Le Concile Vatican II. Paris: Cerf (Bref), 1989. 400 p.

¹⁶ À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental, M. Lamberigts et Cl. Soetens (éd.). Leuven, 1992. 400 p.

¹⁷ Lameri A. La «Pontificia Commissio de Sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II» : documenti, testi, verbali. Roma: Pontifix, 2013. 290 p.

¹⁸ L'Università del Laterano e la preparazione del Concilio Vaticano II, a cura di Ph. Chenu. Roma, 2001. 390 p.

¹⁹ Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare, a cura di G. Alberigo e A. Melloni. Genova, 1993. 490 p.

²⁰ Fédou M. L'Église catholique et les autres croyants. Médiaspaul (Vatican II pour tous, n°12), 2012. 670 p.

²¹ Quesnel M. Vatican II et la parole de Dieu : autour de Dei Verbum. DDB, 2012. 345 p.

²² Moulinet D. Vatican II raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu. Paris: L'Atelier, 2012. 126 p.

²³ Alberigo G. Histoire du Concile Vatican II, 1959-1965. Paris: Cerf-Peeters, 5 tomes (1997-2005).

²⁴ Alberigo G. Breve storia del concilio Vaticano II (1959-1965). Bologna, 2005 (2012). 344 p.

²⁵ Alberigo G. Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II. Bologna, 2009. 256 p.

²⁶ Никодим (Ротов), митр. Иоанн XXIII, Папа Римский// Богословские труды. Сб. 20. М., 1978. С. 83-240.

богослова-реформатора Г.К. Беркувера (1903–1996), который был гостем секретариата по Христианскому единству на Втором Ватиканском соборе²⁷.

Особого внимания заслуживают также дневники участников и очевидцев Второго Ватиканского Собора: Папы Бенедикта XVI, тогда кардинала Йозефа Ратцингера²⁸, Анри Феске²⁹, Ива Конгара³⁰, Анри де Любака³¹, «Дневник» Виллебранда под редакцией Тео Солемника³², Г. Каприле³³, К. Фалкони³⁴, Хелбинг Х.³⁵, Хортон Д.³⁶, Б. Клоппенбург³⁷, Р. Ла Валле³⁸, Лакманн М.³⁹, Р. Ларентин⁴⁰, Реймон Ш.⁴¹, Кс. Райн⁴², Венгер А.⁴³, Вильтгена⁴⁴.

Среди трудов по Второму Ватиканскому Собору в популярном изложении следует назвать следующие: Дж. Альбериго⁴⁵, коллективный труд «Второй Ватиканский Собор. История и актуальность собора»⁴⁶, Монсеньора книгу Раймона Буше⁴⁷ «Вновь открытый Второй Ватиканский Собор»⁴⁸, опубликованную по случаю сорокалетия Второго Ватиканского Собора, Джона О’Мэлли «Событие Второго Ватиканского Собора»⁴⁹ и «Что

²⁷ Berkouwer G.C. Retrospective of the Council. New York, 1968. 567 p.; Berkouwer G.C. The Second Vatican Council and the New Catholicism. New York, 1965. 677 p.

²⁸ Ratzinger J. Mon Concile Vatican II. Paris, 2011. 300 p.; Ratzinger J. Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick. Köln, 1963. 637 p.; Ratzinger J. Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode. Köln, 1964. 544 p. ; Ratzinger J. Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode. Köln, 1965. 344 p. ; Ratzinger J. Die letzte Sitzungsperiode des Konzils. Köln, 1966. 248 p.

²⁹ Fesquet H. Le Journal du Concile. Salvator, 2012. 342 p.

³⁰ Congar Y. Mon journal du Concile (2 tomes). Paris: Cerf, 2002. I T. 580 p.; II T. 590 p.

³¹ De Lubac H. Carnets du Concile (2 tomes). Paris: Cerf, 2007. I T. 567 p.; II T. 569 p.

³² Salemink Th. The Diary of J.G.M. Willebrands, 1958-1961. Leuven (coll. « Instrumenta theologica », XXXII), 2009. 454 p.

³³ Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica», a cura di G. Caprile, 5 voll. Roma, 1965-1969.

³⁴ Falconi C. Vu et entendu au Concile. Monaco, 1965. 654 p.

³⁵ Helbing H. Das Zweite Vatikanische Konzil, ein Bericht. Basel, 1966. 431 p.

³⁶ Horton D. Vatican Diary, 4 voll. Philadelphia, 1964-1966.

³⁷ Kloppenburg B. Concilio Vaticano II, 5 voll. Petrópolis, 1962-1966.

³⁸ La Valle R. Coraggio del Concilio. Giorno per giorno la seconda sessione. Brescia, 1964. 458 p.

³⁹ Lackmann M. Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 voll. Graz, 1963-1966.

⁴⁰ Laurentin R. L’enjeu du Concile, 5 voll. Paris, 1962-1966.

⁴¹ Reymon L, Richard Ch., Vatican II au travail. Méthodes conciliaires et documents. Paris, 1965. 136 p.

⁴² Rynne X. Vatican Council II. New York, 1968. 347 p.

⁴³ Wenger A. Vatican II, 4 voll. Paris, 1963-1966.

⁴⁴ Wiltgen R. The Rhine flows into the Tiber. The Unknown Council. New York, 1967. 280 p.

⁴⁵ Alberigo G. Pour la jeunesse du christianisme : le Concile Vatican II . Paris: Cerf, 2005. 265 p.

⁴⁶ Vatican II : histoire et actualité d’un Concile. Éd. Assas, 2010. 459 p.

⁴⁷ Bouchex R. À la découverte de Vatican II . Parole et Silence, 2009. 190 p.

⁴⁸ Vatican II retrouvé . Noël Copin. DDB, 2003. 789 p.

⁴⁹ O’Malley J. L’événement Vatican II. Lessius, 2011. 199 p.

произошло на Втором Ватиканском Соборе»⁵⁰; А. Меллони и Ж. Ружьери⁵¹, Жана-Мари Везана и Лорана Виллемана⁵²; книга, изданная под редакцией Лорана Виллемана⁵³; две книги Поля Пупара «Второй Ватиканский Собор»⁵⁴ и «Исследовать Второй Ватиканский Собор»⁵⁵; коллективный труд под названием «Второй Ватиканский Собор, компас для нашего времени: более сорока лет, чем стал Собор? Великопостные конференции в Соборе Парижской Богоматери»⁵⁶; книга «Второй Ватиканский Собор: история и настоящее Собора»⁵⁷, коллективный труд о Втором Ватиканском Соборе «Второй Ватиканский Собор: забытое будущее»⁵⁸; «Второй Ватиканский Собор и богословие: перспективы для XXI века»⁵⁹; труд «Авторитет и авторитеты: богословская герменевтика Второго Ватиканского Собора»⁶⁰, Ж.Фамере⁶¹.

Среди трудов представителей традиционалистского направления выделяются следующие: во-первых, книги умеренного консерватора Дитриха фон Гильдебрандта: «Разорённый виноградник»⁶² и «Троянский конь во Святом Граде»⁶³ и, во-вторых, труды архиепископа Марселя Лефевра «Они предали Его»⁶⁴ и «Открытое письмо смущённых верующих»⁶⁵.

⁵⁰ O'Malley J. W., What Happened at Vatican II. Cambridge MA/London: Harvard University Press, 2008/2010. xi + 380 pp.

⁵¹ Melloni A. Ruggieri G. Qui a peur de Vatican II ? Lessius, 2010. 453 p.

⁵² Vezin J-M., Villemain L. Les sept défis de Vatican II . DDB (Théologie), 2012. 268 p.

⁵³ Des théologiens lisent le Concile Vatican II : Pour qui ? Pour quoi ? sous la dir. de Laurent Villemain. Bayard, 2012. 432 p.

⁵⁴ Poupard P. Card. Le Concile Vatican II . Salvator, 2012. 270 p.

⁵⁵ Poupard P. Card. Découvrir le Concile Vatican II. Salvator, 2004. 235 p.

⁵⁶ Bianchi E., Moulins-Beaufort É., Bruguès J.L. Vatican II, une boussole pour notre temps : plus de quarante après, qu'est devenu le Concile ? Conférences de Carême à Notre-Dame de Paris. Paris: Parole et Silence, 2010. 543 p.

⁵⁷ Vatican II : histoire et actualité d'un Concile. Éd. Assas, 2010. 459 p.

⁵⁸ Melloni A., Theobald Ch., Alberigo G., Legrand H., Doré Mgr J. Vatican II, un avenir oublié. Bayard-Concilium, 2006. 453 p.

⁵⁹ Bordeyne Ph., Villemain L. Vatican II et la théologie : perspectives pour le XXIe siècle. Paris: Cerf (Cogitatio Fidei n°254), 2006. 789 p.

⁶⁰ Routhier G., Jobin G.L' Autorité et les autorités : l'herméneutique théologique de Vatican II. Paris: Cerf (coll. « Unam Sanctam », Nouvelle série n°3), 2010. 290 p.

⁶¹ Famerée J. Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile. Paris: Cerf, 2012. 235 p.

⁶² Hildebrandt D. Der verwüstete Weinberg. Regensburg: Feldkirch LINS-Verlag, 1972. 248 S.

⁶³ Hildebrandt D. Trojan horse in the City of God. Manchester: Sophia Institute Press. New Edition, 1996. 303 p.

⁶⁴ Лефевр М., архиеп. Они предали Его: От либерализма к отступничеству. Пер. с франц. М. Заслонова. СПб.: Владимир Даль, 2007. 348 с..

⁶⁵ Lefebvre M., archb. An open letter to the confused catholics. London: Society of St. Pius X, 1986. 167 p.

Среди недавних публикаций о Втором Ватиканском соборе следует упомянуть два труда: Христофа Теобальда⁶⁶ и диссертацию бельгийского историка Лоика Фигуро «Анри де Любак и Второй Ватиканский Собор»⁶⁷.

Отметим также работы, посвященные отношению ко Второму Ватиканскому Собору в России и СССР: труд О. Ю. Васильевой «Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор»⁶⁸, статьи С. Л. Фирсова⁶⁹, Т. А. Фолиевой⁷⁰, А. А. Красикова⁷¹, С. В. Земских⁷², В. И. Петрушко⁷³, Г. Т. Сардаряна⁷⁴.

Упомянем также следующие критические труды, посвященные Второму Ватиканскому Собору.

Во-первых, это книга архиепископа Агостино Маркетто «Второй Ватиканский Собор⁷⁵. Контрапункт к истории», изданная на русском языке в 2009 году издательством «Духовная библиотека». Как отмечает автор, целью данной книги является содействие появлению истории Второго Ватиканского Собора, опровергающей опасные установки, которые называются идеологическими. На русском языке книга опубликована не полностью. Она является контрапунктом, фундаментальным и подробным критическим анализом пятитомника «История Второго Ватиканского Собора» под редакцией профессора Дж. Альбериги. «Это попытка анализа историографии

⁶⁶ Theobald Ch. La réception du Concile Vatican II. I. Accéder à la source. Paris: Cerf, 2009. 260 p.

⁶⁷ Figoureux L. Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960-1965). //Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 102. Turnhout, Belgium: Brepols, 2017. viii + 426 pp.

⁶⁸ Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. М.: Лепта, 2004. 399 с.

⁶⁹ Фирсов С.Л. Папа Римский Иоанн XXIII в зеркале советской прессы: к вопросу об истории и восприятии личности понтифика в СССР// Религия. Церковь. Общество. Вып. IV. С. 54-83.

⁷⁰ Фолиева Т.А. Второй Ватиканский Собор и социальная доктрина Католической Церкви в оценке советских религиоведов// Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. 2013. Вып. 4 (48). С. 89-100.

⁷¹Красиков А.А. Эхо Второго Ватиканского Собора. «От Атлантики до Урала» // Современная Европа. 2011. № 3. С.112-126.

Его же Папство и мировая политика (к 45-летию завершения Второго Ватиканского Собора) // Современная Европа 2010. № 4 (44) . С. 121-133.

⁷² Земских С.В. Наблюдатели от Московской Патриархии на Первой сессии Второго Ватиканского Собора// Ученые записки. История. С. 53-57.

⁷³ Петрушко В.И. Первая сессия Второго Ватиканского Собора и проблема создания Киевского униатского Патриархата// Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2006. Вып. 4 (21). С. 86-104.

⁷⁴ Сардарян Г.Т. Второй Ватиканский Собор и католическая политическая доктрина//Право и политика. 2017. № 11. С. 93-101. Его же Значение Второго Ватиканского Собора в контексте эволюции католической политической мысли// Ценности и смыслы. 2019. № 3(61). С. 23-33.

⁷⁵Маркетто А., архиеп. II Ватиканский Собор. Контрапункт к истории. М.: Духовная библиотека, 2009. 160 с.

Второго Ватиканского Собора, где автор пытается обозначить новый голос в доминирующей интерпретации. Автор подчеркивает оригинальность, смысл и главное назначение для всякого собора: соединять старое и новое. Традиция и открытость новизне – сохранять преемственность веры с необходимым воплощением в современности»⁷⁶.

Во-вторых, труд Антуана Казанова «Второй Ватиканский Собор. Критика идеологии и практики современного католицизма»⁷⁷, изданный в 1973 году в издательстве «Прогресс» на русском языке. Автор книги был заместителем главного редактора теоретического еженедельника французской коммунистической партии «Нуфель критик». Книга написана с позиций атеизма, коммунизма и материализма. Большое внимание автор уделяет диалогу между марксистами и христианами.

Таким образом, мы видим, что библиография, касающаяся Второго Ватиканского Собора, является обширной. В данном исследовании мы физически не можем охватить все издания по данному вопросу, для этого потребовалось бы отдельное исследование. В настоящем труде мы постарались остановиться на самых основных и самых известных трудах. В основном это труды западного происхождения, так как эта проблематика касается западной – Римско-Католической Церкви.

Что касается трудов по неотомитскому дискурсу, то здесь нужно отметить следующие. Прежде всего, необходимо назвать труды самих неотомистов, таких как Жак Маритен и Этьен Жильсон.

У Ж. Маритена назовем такие: во-первых, «Знание и мудрость»⁷⁸, во-вторых, «Религия и культура»⁷⁹, в-третьих, «От Бергсона к Фоме Аквинскому»⁸⁰. Из работ Э. Жильсона следует указать следующие: во-

⁷⁶ Иоанн (Булыко), иером. Второй Ватиканский Собор: современная историография// Контекст и рефлексия: философия мира и человечества. 2019. Т. 8. С. 205.

⁷⁷ Казанова А. Второй Ватиканский Собор. Критика идеологии и практики современного католицизма. М.: Прогресс, 1973.376 с.

⁷⁸ Маритен Ж. Знание и мудрость. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2015. 215 с.

⁷⁹ Маритен Ж. Религия и культура. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2014. 115 с.

⁸⁰ Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. 215 с.

первых, «Введение в философию св. Фомы Аквинского»⁸¹, во-вторых, «Дух средневековой философии. Гиффордские лекции (университет Абердина)»⁸², в-третьих, «Бог и философия»⁸³, в-четвертых, «Христианская философия»⁸⁴, в-пятых, «Бытие и сущность»⁸⁵, в-шестых, «Разум и Откровение»⁸⁶, в-седьмых, «Философ и теология»⁸⁷. Среди представителей неотомизма стоит назвать и Тьяра де Шардена, автора труда «Феномен человека»⁸⁸.

Исследованию философии неотомизма посвящены многие научные труды – западные, и отечественные.

Из отечественных исследователей выделим – Долгова К. М.⁸⁹, Губман Б. Л.⁹⁰ Арапова А. В.⁹¹, Желнова М. В.⁹², Субботина Ю. К.⁹³, Быховского⁹⁴, Б. Э., Бургете А. Р.⁹⁵, Шишкова К. А.⁹⁶, Гараджа В. И⁹⁷. Стоит также отметить

⁸¹ Жильсон Э. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. 515 с.

⁸² Жильсон Э. Дух средневековой философии. Гиффордские лекции (университет Абердина). М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. 560 с.

⁸³ Жильсон Э. Бог и философия. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. 160 с.

⁸⁴ Жильсон Э. Христианская философия. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. 660 с.

⁸⁵ Жильсон Э. Бытие и сущность. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. 105 с.

⁸⁶ Жильсон Э. Разум и Откровение. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. 125 с.

⁸⁷ Жильсон Э. Философ и теология. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. 115 с.

⁸⁸ Тьяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Астрель Полиграфиздат, 2012. 224 с.

⁸⁹ Долгов К. М. Диалектика и схоластика. М., 2013. – 220 с.; Долгов К. М. Неотомизм // Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. М.: Советская энциклопедия, 2013. – 245-256 с.

⁹⁰ Губман Б. Л. Западная религиозная философия // Введение в философию: Учеб. пособие для вузов / Авт. колл.: И. Т. Фролов и др. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Республика, 2013. 623 с.; Губман Б. Л. Неотомизм // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. — 2-е изд., испр. и допол. М.: Мысль, 2010. 80-89 с.; Губман Б.Л. Кризис современного неотомизма. Критика неотомистской концепции Ж. Маритена. М., 1983; Губман Б.Л. Неосхоластика // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд/ Т. 3. 2-е изд., испр. и допол. М., 2000-2001. С. 70-71.

⁹¹ Арапов А. В. Неотомизм. Учебно-методическое пособие по предмету «Философия». Воронеж, 2015; Арапов А. В. Неосхоластика: история и основные концепции // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 3. С. 51-58.

⁹² Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. М: Издательство МГУ, 1971. 360 с.

⁹³ Субботин Ю.К. Проблема ценности в неотомизме. Критический анализ неотомистской концепции ценности. М.: Мысль, 1980. 125 с.

⁹⁴ Быховский Б. Э., Неотомистский обскурантизм, в современности // Совр. религиозно-филос. течения в капиталистич странах, М., 1962. С. 35-100; Быховский Б. Э. Эрозия «вековечной» философии (критика неотомизма). М.: Мысль, 2013. 267 с.

⁹⁵ Бургете А. Р. Современный томизм // Современный объективный идеализм. 2-е изд., испр. и доп. / Сост.: Бургете А. Р. М., 1963. 150 с.

⁹⁶ Шишков К. А. Современный неотомизм: история и политика в философии Ж. Маритена: Конспект лекций. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2014. 43 с.; Шишков К. А. Проблема взаимосвязи философско-исторических

совместную статью о неотомизме Аверинцева С. С., Гараджа В. И., Грекова Л., Долгова К. М. в «Советской энциклопедии»⁹⁸.

Что касается зарубежных авторов, изучавших проблему неотомизма, то здесь выделим следующих: болгарского философа Ради Радева⁹⁹, М. Аттриджа¹⁰⁰, Ж. Комончака¹⁰¹, П.Д. Мюрея¹⁰², Бретшера П. М.¹⁰³, Сессарио Р.¹⁰⁴, Э. Фуйю¹⁰⁵, Ж. А. Маккула¹⁰⁶, Т. Омеара¹⁰⁷, Ж. Прувоста¹⁰⁸, Р. Миллера¹⁰⁹, М.-Д. Шеню¹¹⁰.

Таким образом, мы видим, что литература по неотомизму достаточно обширна как на русском, так и на иностранных языках. В нашем исследовании мы будем использовать именно ту ее часть, которая касается гносеологии, онтологии, аксиологии, антропологии, социологии в неотомизме.

Источники исследования. В данном исследовании нами использованы документы Второго Ватиканского Собора, труды философов-неотомистов – Жака Маритена, Этьена Жильсона, М.-Д. Шеню, также труды таких богословов и очевидцев Второго Ватиканского Собора, как Карл

и политико-философских концепций современного европейского неотомизма / диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2013. 168 с.

⁹⁷ Гараджа В. И. Неотомизм. Разум. Наука. М.: Наука, 2014. 390 с.

⁹⁸ Аверинцев С. С., Гараджа В. И., Греков Л., Долгов К. М. Неотомизм // Философская энциклопедия. В 5-х т / Под ред. Ф. В. Константинова. М.: Советская энциклопедия, 1960—1970. – 1256-1270с.

⁹⁹ Радев Р. Критика неотомизма. Пер. с болг. яз. М.: Прогресс, 1975. – 441 с.

¹⁰⁰ Attridge M. What Happened to Thomas Aquinas at Vatican II? Critical Inquiry// Aquinas at Vatican II Toronto: Newman Rambler. Vatican II special edition. № 1, 2013. 67 p.

¹⁰¹ Komonchak J. Thomism and the Second Vatican Council. Fairfield: Sacred Heart University Press, 1998. 120 p.

¹⁰² Murray P. D. The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918, ed. David F. Ford and Rachel Muers. New York: Blackwell, 2005. – 870 p.

¹⁰³ Bretscher P.M. Neo-Thomism// Concordia Theological Monthly. Vol. XXI. April 1950. No.4. P. 241-259.

¹⁰⁴ Cessario R., O. P. A short history of Thomism. Washington: The Catholic University of America Press, 2014. 105 p.

¹⁰⁵ Fouilloux E. Saint Thomas au XXe siecle: Colloque du centenaire de la "Revue thomiste". Paris: Ed. Saint-Paul, 1994. 353 p.

¹⁰⁶ McCool G. A. From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism. New York: Fordham University Press, 1989. 230 p.

¹⁰⁷ O'Meara T. Thomism// Encyclopedia of Catholicism, ed. Richard McBrien. London: Harper Collins, 1995. p. 1254 -1267.

¹⁰⁸ Prouvost G. Thomas d'Aquin et les thomismes:Essai sur l'histoire des thomismes. Paris: Cerf, 1996. 286 p.

¹⁰⁹ Миллер Р., Личность и общество. К критике неотомистского понимания личности. Пер. с нем. яз. М.: Наука, 1965. 546 с.

¹¹⁰ Chenu M. D. Toward Understanding St. Thomas. Washington: Regnery Publishing. 1964. 456 p.

Ранер, Ив Конгар, Адри де Любак, архиепископ Марсель Лефевр, Дитрих фон Гильдебрандт.

Основные методы исследования. Наряду с общенаучными методами познания (анализ, синтез, обобщение) использовались и такие методы, как проблемно-хронологический анализ богословской литературы по исследуемой проблематике, позволивший выявить основные идеи и положения Второго Ватиканского Собора; сравнительно-сопоставительный анализ представителей неотомистского дискурса, который дал возможность определить особенности их взглядов и оценить их.

Положения, выносимые на защиту:

1. Второй Ватиканский Собор в корне отличался от Первого Ватиканского Собора, который ставил католицизм в исключительное положение и не допускал никакого диалога с другими христианскими исповеданиями.

2. Второй Ватиканский Собор своей основной задачей поставил обновление церковной жизни, которая состояла в том, чтобы Церковь была понятна всем, и чтобы она была открыта для диалога с внешним миром. Среди историков и представителей католицизма существует разное мнение по поводу того, насколько Собор выполнил свою задачу, и совершилось ли настоящее обновление Церковной жизни.

3. Неотомизм был признан официальной философией и богословием Римско-Католической Церкви. В задачу неотомизма входила апологетика, защита положений католицизма от различных нововведений.

4. Неотомизм был возрожден в противовес модернизму – течению в католицизме, которое опиралось на современную философию и представляло собой движение, склонявшееся более к протестантизму.

5. Второй Ватиканский Собор положил конец томизму, так как последний не мог дать ответы на все вызовы современности, и если судить по определениям собора, то томистское богословие сведено в них к минимуму.

6. Рассматриваемые нами представители неотомитского дискурса не являются неотомистами в чистом виде. Но они расширяли свое видение богословия и философии, постепенно отходя от томизма.

7. Представители как консервативного, так и либерального крыла были обеспокоены последствиями решений Второго Ватиканского Собора, считая эти последствия рискованными для Церкви.

8. Представители неотомитского дискурса по-разному смотрели на проблемы, затрагиваемые Вторым Ватиканским Собором.

Практическая значимость работы.

Результаты и материалы предоставленного исследования могут послужить основой для дальнейшего изучения как истории и проблематики Второго Ватиканского Собора, так и современного католицизма в целом, использоваться для подготовки курсов в Духовных школах и в светских Высших учебных заведениях по истории западных исповеданий и современного западного богословия. Материалы диссертации могут быть также использованы:

- при дальнейшей разработке проблем истории западной философии;
- при подготовке лекционных курсов по истории западной философии;
- при подготовке спецкурсов, посвященных проблемам истории современной западной философии и культуры;
- в преподавании смежных дисциплин: философии истории, политической философии, истории и теории религии, культурологии.

В ходе диссертационного исследования получены следующие результаты:

1. Изучены политический контекст и внутрицерковная ситуация накануне созыва Второго Ватиканского собора.

2. Раскрыты основные особенности философии неотомизма.

3. Предложена классификация основных представителей неотомизма по критерию «традиционализм – модернизм».

4. Выявлен модернистский вектор неотомизма.

5. Определены характер и специфика влияния неотомистского дискурса на развитие христианского богословия в XX веке.

Степень достоверности и апробация результатов исследования.

Достоверность и обоснованность результатов исследования обеспечивается опорой на системный характер его теоретико-методологических оснований; преемственностью и последовательностью в реализации исходных теоретических положений; многообразием фактического материала исследования; использованием системы методов, адекватных предмету, целям и задачам исследования. Основные идеи базируются на анализе теоретических положений обширного корпуса источников: документов Второго Ватиканского собора, трудов философов-неотомистов (Жака Маритена, Этьена Жильсона, М.-Д. Шеню), богословов участников и современников Второго Ватиканского Собора (Карла Ранера, Ив Конгара, Адри де Любака, архиепископ Марселя Лефевра, Дитриха фон Гильдебрандта и др.).

Новизна результатов проведенных исследований

Концептуальная новизна полученных результатов заключается, прежде всего, в том, что:

1. Раскрыто философское мировоззрение представителей неотомизма: онтология, гносеология, аксиология и этика. Выявлена непосредственная связь неотомизма с философией и богословием Фомы Аквинского.

2. Проведено критическое исследование решений Второго Ватиканского собора в свете неотомистского дискурса. Представлены и проанализированы взгляды таких представителей неотомизма как Ив Конгар, Карл Ранер, Марсель Лефевр, Анри де Любак и Дитрих фон Гильдебрант и др.

3. Доказано, что неотомизм на Втором Ватиканском соборе оказался релятивным модернизмом, а не традиционализмом, вопреки ожиданиям консервативно настроенных участников Второго Ватиканского собора.

Апробация работы.

По теме диссертации опубликовано работ, общим объемом 4,7 п.л. из них в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных Президиумом ВАК при Министерстве науки и высшего образования РФ – 6.

Результаты и выводы исследования прошли апробацию в выступлениях и докладах на следующих научных конференциях: 1. III Международная научная конференция «Теология в современном научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение» (г. Москва, 05.11.2019); 3. IV Всероссийская (с международным участием) научная конференция «Теология в научно-образовательном пространстве: задачи и решения» (г. Санкт-Петербург, 25-26.11.2020); 4. Международная научно-практическая конференция «Религиозная ситуация: северные векторы» (г. Санкт-Петербург, 09.02.2021); Первый Всероссийский форум молодых теологов в рамках V Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Теология в научно-образовательном пространстве: теория, история, практика межрелигиозного и межкультурного диалога в ситуации глобальных вызовов» (1-2.12.2021, г. Москва); Международная научная конференция «Влияние современной эпидемической ситуации на динамику религиозных процессов» (г. Санкт-Петербург, 09.02.2022); XIV международная научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» (г. Санкт-Петербург, 28.09.2022).

Результаты диссертационного исследования были представлены к обсуждению на заседании кафедры истории религий и теологии ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена». Предзащита состоялась на расширенном заседании кафедры истории религий и теологии ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена» с участием приглашенных докторов философских наук, специалистов по проблеме исследования, с правом решающего голоса.

Диссертация рекомендована к защите на соискание ученой степени кандидата теологии по научной специальности 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Заключение принято на расширенном заседании кафедры истории религий и теологии федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена». Протокол № 10 от 6 июня 2023 года.

Структура работы

Данное исследование состоит из введения, трех глав, разделенных на параграфы и подпараграфы, заключения, списка использованных в работе источников и литературы.

Глава 1. Второй Ватиканский Собор в контексте религиозной и политической ситуации в мире.

Второй Ватиканский Собор стал важной вехой в истории Римско-Католической Церкви. Он считается в Католической Церкви XXI Вселенским Собором. Это говорит о значении Второго Ватиканского Собора, от которого ожидали чего-то нового и необычного. Как отмечает Андреа Рикарди, «Католическая Церковь давно утратила непосредственный опыт Вселенских Соборов. Первый Ватиканский Собор, представлявший собой совершенно особое собрание в ряду других соборов, уже стал отдалённым воспоминанием»¹¹¹.

Открывая собор, папа Иоанн XXIII заявил, что «целью Собора является обновление Церкви» и её «разумная реорганизация», чтобы «Церковь могла продемонстрировать своё понимание развития мира и подключилась к этому процессу»¹¹². Собор, по словам папы, должен был, во-первых, «распространить просвещение, созидание и радость по всему миру»¹¹³ а, во-вторых, «пригласить верующих к разобщенным собраниям, чтобы участвовать с ними в единстве и благодати, к которым стремятся так много душ в этом мире»¹¹⁴. Папа также высказал пожелание, чтобы результатом этого Собора стала «открытая миру Церковь»¹¹⁵. Задачей Собора было «не отвергать и осуждать реалии современного мира, а провести давно назревшие реформы»¹¹⁶.

Говоря о задачах Собора, о взаимоотношениях Церкви и мира, он как бы вписывал Церковь и Собор в современную эпоху, призывал не осуждать мир за его ошибки, а показать ему подлинное богатство Церкви, истину и

¹¹¹ Alberigo G. Histoire du Concile Vatican II, 1959-1965. Cerf-Peeters, 5 tomes (1997-2005). T. 2. P. 1.

¹¹² Discours de Jean XXIII lors de l'ouverture du concile Vatican II // La Documentation Catholique. No. 1304. 1959. P. 233.

¹¹³ Ibid. P. 234.

¹¹⁴ Ibid. P. 234.

¹¹⁵ Ibid. P. 234.

¹¹⁶ Ibid. P. 234.

милосердную любовь. Церковь должна не замыкаться в себе, а продвигаться вперед и не отставать от времени. Собор должен осуществить и выявить присутствие Церкви в мире и сделать ее благовестие доступным разуму и сердцу современного человека.

Папа подчеркивал, что не надо бояться перемен в Церкви. «Не следует чувствовать себя стесненными, придерживаясь старых методов и форм, как если бы мы были отстранены от современной мысли. Следует смотреть на человеческое единство, которое предлагало бы подход, который бы подчеркивал общность более, нежели различия. Следовало бы одобрять сотрудничество с другими. Следовало бы рассматривать свои задачи как пастырские»¹¹⁷.

Хотя консервативные представители церковнослужителей боялись новых решений и были уверены, что больших перемен не должно произойти на Втором Ватиканском Соборе, большинство епископов и богословов понимали, что программа, объявленная папой, имела намерение двигаться вперед, чтобы предпринять реформы, которые были начаты ранее, но осуществлению которых помешали обстоятельства или политика.

1.1. Обстановка в мире во время Собора

Ставший в октябре 1958 года понтификом Иоанн XXIII вошел в историю как реформатор и «первый планетарный Папа»¹¹⁸. С самого начала Папа Иоанн XXIII подчеркивал, что проведение вселенского собора было не только ради устройства христиан, это было также приглашение для отделившихся сообществ для поиска единства, чтобы воссоединить бесчисленное количество других душ с каждого конца Вселенной¹¹⁹. Акцент Папы Иоанна XXIII на том, что этот собор будет Вселенским, особенно

¹¹⁷ Ibid. P. 233.

¹¹⁸ Никифорова М. Е. Планетарное католичество: Ватикан и глобализация. М.: Либроком, 2010. С. 102.

¹¹⁹ Никодим (Ротов), митр. Иоанн XXIII, Папа Римский// Богословские труды. Сб. 20. Москва: Издание Московской Патриархии, 1978. С. 83-240.

значим, поскольку Второй Ватиканский Собор должен был стать новым Собором и новым лицом Церкви, – это не продолжение и не дополнение к Первому Ватиканскому Собору, который проходил под омофором Пия IX в октябре 1870 года.

Необходимость Собора была вызвана катастрофической ситуацией, в которой находилась Римско-католическая церковь в середине XX в. «В то время отток духовенства из Церкви поражал своими масштабами. Сложившаяся ситуация оценивается католическими иерархами и богословами как подобная той, которая была в Европе накануне Реформации, эпохи тотального кризиса католицизма»¹²⁰. II Ватиканский собор стал своего рода реакцией на столь критическую обстановку духовной и социальной жизни Церкви. Чтобы реанимировать веру христиан нужно, чтобы большинство католиков вошли в теснейший контакт с самой Церковью через обряды мессы и другие таинства. Желанием папы Иоанна было обновить сакраментальную жизнь Церкви, даже восстановить некоторые обряды и практики древней Церкви¹²¹.

Кроме того, Папа Иоанн XXIII был обеспокоен состоянием мира в конце 50-х годов и хотел прояснить роль Церкви в нем. Он наблюдал следующую картину: большая часть мира пребывала в бедности, в то время как наблюдалось беспрецедентное послевоенное изобилие. Люди мира жили при нарастающей угрозе ядерной войны и свидетельством её силы была Япония. Мир все ещё стонал от ужасов только что прошедшей войны и её невообразимого геноцида, сочетающегося с неожиданным успехом тоталитаризма и коммунизма, атеизма и материализма¹²².

Второй Ватиканский Собор созывался в то время, когда западный мир захлестнула волна общественного оптимизма. «Новый гуманизм» наивно полагал, что если дать свободу действий человеческим силам и технике, то

¹²⁰ Земских С.В. Наблюдатели от Московской Патриархии на Первой сессии Второго Ватиканского Собора// Ученые записки. История. С. 53.

¹²¹ Там же. С. 54.

¹²² Там же. С. 55

можно было бы искоренить бедность, голод и войну. С этими надеждами связывались и культурная и освободительные революции 1960-х годов: сексуальная революция, феминистское движение, Вьетнамская война и другие формы социальной активности, секуляризация, связанная с экономическим богатством и возрастающее недоверие к авторитетам¹²³.

Папа осознавал эту тревогу, смятение и страх для многих современных людей, зная, что надежды и мечты мужчин и женщин сконцентрированы вокруг мира и справедливости. С самого начала папой двигала пастырская забота. То, что он изначально хотел от Второго Ватиканского Собора – это оживить христианскую веру, с целью позволить христианам внести свой вклад в благосостояние мира¹²⁴.

Церковь на Втором Ватиканском Соборе пришла к перепутьям, «где живая традиция и её верность Евангелию столкнулись с опытом середины XX-го века, почерпнув из него то, на что нужно сделать акцент в то время. Как результат, многие внешние аспекты Церкви изменились, её пастырская ориентация приспособилась к новым социальным и политическим обстоятельствам»¹²⁵.

1.2. Консерватизм и модернизм в католицизме во второй половине XX века.

Ещё до времени созыва Второго Ватиканского Собора в Римско-Католической Церкви наметились две тенденции в богословии и в отношении к церковной жизни: традиционалистская, которая ратовала за сохранение устоев, которые сложились в Католической Церкви на протяжении веков, и модернистская, либеральная, которая стремилась идти в ногу со временем и старалась выразить истины Церкви на понятном для внешнего мира языке.

¹²³ Земских С.В. Указ. соч. С. 56.

¹²⁴ Там же. С. 57.

¹²⁵ Там же. С. 57.

Политика римских пап в конце XIX – первой половине XX в. отличалась непоследовательностью и противоречивостью. «Правление папы Льва XIII и проведенные им реформы в значительной степени способствовали росту престижа Католической Церкви в новых исторических условиях, повышению ее открытости и социальной значимости»¹²⁶. Папа опубликовал 60 энциклик, основной из которых является знаменитая «*Regum novarum*», в ней впервые в истории определена, в общих чертах, социальная доктрина РКЦ, основные постулаты которой остаются неизменными до сих пор. Важным достижением стало признание учения Фомы Аквинского фундаментом теологической доктрины католицизма. Однако при всей либеральности реформы Льва XIII носили компромиссный характер, далекий от той реформации, которую замышляло сформировавшееся и окрепшее движение модернистов, а именно борьбе с ним посвятили себя все последующие папы от Пия X до Пия XII, проявившего в этом максимальную твердость.

В 1879 году своей энцикликкой папа Лев XIII провозгласил томизм официальной системой католического богословия и предписал строить образование на его основе. Как реакция против модернистского богословия неосхоластика настаивала на строгом следовании мысли, методам и принципам Фомы Аквинского. Это господство стало особенно ощутимым в начале XX века после выхода «Антимодернистской клятвы»¹²⁷ Папы Пия X в 1910 году и публикации в 1914 году «24 томистских положений»¹²⁸, которые должны были преподаваться во всех колледжах как основные элементы богословия. «Антимодернистской клятвой» было предписано, чтобы все

¹²⁶ Там же. С. 57.

¹²⁷ Pius PP, X *Motu proprio sacrorum antistitum qou quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum*. URL: https://www.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html htm (дата обращения 07.05.2021).

¹²⁸ The 24 Thomistic Theses. URL: <http://www.catholicapologetics.info/catholicteaching/philosophy/thomast.htm> htm (дата обращения 07.05.2021).

учителя и священники исповедовали истину католической веры с опровержением заблуждений модернизма¹²⁹.

Формирование католического модернизма можно отнести к началу XX в. Он зародился в окружении католических интеллектуалов и выступал официально как оппозиция неотолизма, который, к сожалению, не имел большого авторитета в среде философов других философских направлений, и причиной этому была та, что неотолизм не занимался оригинальными проблемами, которые бы как-то отвечали на запросы современной жизни.

Католический модернизм как движение либеральных католиков выражало наиболее передовые идеи внутри католической традиции, отражая в себе и отчасти олицетворяя собственно дух, которым была проникнута культура того времени. Один из исследователей модернизма, Р. Хейт, писал, что модернизм, как течение в Римской католической Церкви начала XX века, «был... попыткой столкнуть католическую доктрину с острыми необходимостями науки и современной интеллектуальной культуры»¹³⁰.

Изначально Второй Ватиканский Собор воспринимался ожиданием некоего величайшего события в жизни Католической Церкви. Однако сами участники Собора не имели четкого представления, что произойдет. Многие участники испытывали определённую тревогу по поводу предстоящего Собора: их страшил сложный характер работы, и многие вообще сомневались в целесообразности такого собрания. После определений папского примата и непогрешимости на Первом Ватиканском Соборе некоторые богословы предсказывали, что никогда не будет созван новый Собор, потому что всем казалось, будто сам папа может решить все проблемы. «Многие считали Собор рискованным предприятием из-за центробежных устремлений, которые могли развиться на нем»¹³¹. Это были

¹²⁹ Pius PP, X Motu proprio sacrorum antistitum qou quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum. URL: https://www.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html htm (дата обращения 07.05.2021).

¹³⁰ Haight R. D. The Unfolding of Modernism in France// Theological Studies. 35. (1974). P. 632.

¹³¹ Alberigo G. Histoire du Concile Vatican II, 1959-1965. Paris: Cerf-Peeters, 5 tomes (1997-2005). T. 2. P. 1.

люди приближенные папы Пия XII, известного весьма консервативными взглядами. Однако эти страхи разделяли не все: многие уважительно восприняли предложение папы Иоанна XXIII возродить древнюю традицию созыва Соборов. Они высказывали желание поддержать собор.

За пределами римских кругов отношение к документам, поданным на рассмотрение епископов, было тревожным и пессимистичным. Все опасались, что Собор может оказаться церемониальным действием, которое всего лишь утвердит документы, созданные подготовительной комиссией. Тревожило то, что Собор может обмануть ожидание католиков, других христианских общин и мировой общественности.

Чтобы понять эту реакцию, нужно учесть тот факт, что когда папа Иоанн XXIII назвал Второй Ватиканский Собор *aggiornamento*, Церковь того времени была такой, какой её представил Первый Ватиканский Собор. Многие сохранялись по-старому, и обновление не было воспринято с энтузиазмом, в особенности это касалось Курии, которая была против созыва Вселенского собора. По мнению представителей Курии, Первый Ватиканский Собор представил Церковь, которая считалась совершенным обществом.

Большинство же епископов считало, что Собор нужен уже потому, что надо было рассмотреть и определить статус епископов, оказавшимся неясным после I Ватиканского Собора. Правящие епископы, находясь в непосредственном контакте со своей паствой, с ее нуждами, запросами и настроениями, значительно лучше понимали действительность, нежели ватиканские куриалы.

Многие посторонние наблюдатели пришли к выводу, что «в Римской Церкви всюду и во всем безраздельно господствует традиция, которой пропитано всё в церковной жизни»¹³². Поэтому они были уверены, что каких-либо существенных, радикальных перемен в Римско-Католической Церкви быть не может. Между тем, в Римской Церкви существовали настроения,

¹³² Ibid. P. 4.

противящиеся традиционным порядкам, происходило искание нового. Люди осознавали необходимость важных перемен в церковной жизни и церковном строе.

1.3. Отражение церковной ситуации в документах Собора.

Историю Второго Ватиканского Собора можно разделить на четыре периода – с 1962 по 1965 год. Каждый из них длился, грубо говоря, десять недель, имел собственный характер, в каждый из этих периодов решались свои насущные проблемы.

Первый период пришелся на время понтификата папы Иоанна XXIII, а последние три периода проходили уже во время понтификата его преемника Павла VI. Очень важны и актуальны встречи 2200 епископов в базилике святого Петра в Риме; в течение этих периодов была сделана работа как перед собором 1959–1962 гг., так и в течение так называемых интерсессий. Работа епископов и экспертов по богословию определила курс собора.

Ко времени завершения Собора папа Павел VI издал 16 документов от своего имени и от имени собора, которые отличаются не только по своему рангу, но и по своему влиянию и значимости. Конституциям удалось консолидировать теоретическую значимость вниманием, скрупулезностью и позитивной оценкой, полученной со стороны ученых. Но различие между декретами и декларациями незначительно, они одинаково важны. Даже если им придавать особое значение и влияние, все 16 документов взаимосвязаны во многом, формируя единый корпус¹³³.

Самыми высокими по своему статусу были 4 конституции: «О Божественной Литургии»¹³⁴, «О Церкви» (*Lumen Gentium*)¹³⁵, «О

¹³³Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. Брюссель: Жизнь с Богом. 1992. 580 с.

¹³⁴ Конституция «О Богослужении»// Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 79-118.

¹³⁵ Догматическая конституция о Церкви (Свет народам) // Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 5-78.

Божественном Откровении»¹³⁶ и «О Церкви в современном мире» (*Gaudium et Spes*)¹³⁷. Следующими по рангу идут девять декретов: о средствах массовой информации, о католических восточных церквях, об экуменизме, о епископах, об обновлении религиозной жизни, о деятельности священников, об апостольстве мирян, о миссионерской деятельности и о служении и жизни священников. Наконец, были декларации: о христианском образовании, о нехристианских религиях, о религиозной свободе.

Говоря о контекстах, в которых появляются данные документы, можно выделить три таких контекста. Первый контекст связан с влиянием событий, какие произошли несколько веков назад. В этой связи ученые после собора будут описывать его как «конец Константиновской эпохи», как аллюзию на официальное признание и привилегированный статус, дарованный Церкви Римским императором Константином в начале IV века¹³⁸.

Декрет «Об экуменизме»¹³⁹ и конституция «О Божественном Откровении»¹⁴⁰ имеют смысл только в контексте полемики с Протестантской Реформацией и католической реакции на неё в XVI веке. Ученые часто описывают Второй Ватиканский Собор как «конец Контр-Реформации»¹⁴¹. Это означает, что Второй Ватиканский Собор и Тридентский соборы сделали более, чем это может показаться. Кроме того, данный собор, который считается в Католической Церкви XXI-ым Вселенским Собором, сравнивается со всеми соборами, предшествующими ему, начиная с первого Никейского Собора 325 года.

Более непосредственным контекстом является «современность» или более конкретно, долгий XIX век, который для Католической Церкви простирается от Французской Революции до конца понтификата папы Пия

¹³⁶ Догматическая конституция «О Божественном Откровении» //Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 171-192.

¹³⁷ Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире //Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 329-428.

¹³⁸ O'Malley J. W. What Happened at Vatican II. P 68.

¹³⁹ Об экуменизме //Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 119-140.

¹⁴⁰ O'Malley J. W. Op.cit. P 69.

¹⁴¹ Ibid. P 70.

XXII в 1958 году¹⁴². Собор был попыткой исцеления некоторых аспектов церковной истории в это период. Он был наследником таких аспектов XIX века, как развитие в библейских, литургических, патристических и философских науках, состязанием с протестантами в иностранных миссиях и подъеме социализма и коммунизма. Самым же важным аспектом XIX века был новое возвышение папства во всех сферах жизни Католической Церкви.

Третьим и самым специфичным контекстом является период начала Второй Мировой войны и продолжающийся вплоть до открытия Собора¹⁴³. Это было время Холодной Войны. Данный период отмечен концом колониализма и огромным влиянием на миссионерскую деятельность всех Церквей. Это было время, когда возникла Христианская Демократия в странах, которые еще недавно находились под фашистским диктатом, а также время, когда западный мир столкнулся с ужасом холокоста. Эти и другие факторы привели политиков и священнослужителей к убеждению, что начинается новый век и что он нуждается в новых решениях и подходах.

Ватиканский Собор обращался к разным спорным вопросам. Весь круг проблем, которыми занимался собор, можно разделить на три основные группы: внутрицерковные, межцерковные и вопросы об отношении Церкви к современному миру¹⁴⁴. Эти вопросы касались следующего: использование органа в церковных службах, место Фомы Аквинского в семинарской жизни, законность хранения ядерного оружия, освящения воды для таинства крещения, роль мирян в церковном служении, отношение епископов к папе, цели брака, зарплата священников, роль совести в принятии нравственных решений, одежда монахов, церковное отношение к искусству, брак диаконов, переводы Библии, границы епархий, законность молитвы с не католиками¹⁴⁵. На соборе особым вопросом был вопрос о достоинстве мирян в Церкви, о том, чтобы узаконить их право исполнить свое призвание в Церкви. Три

¹⁴² Ibid. P. 73.

¹⁴³ Ibid. P. 78.

¹⁴⁴ Ibid. P. 80.

¹⁴⁵ Ibid. P. 88.

спорных вопроса были в поле зрения Собора, которые Папа Павел VI изъясил из повестки собора: целибат духовенства, контроль рождаемости и реформа Римской Курии. К этим трем вопросам должен присоединиться вопрос о Синоде епископов, который создал папа Павел VI во время собора.

Одним из важных вопросов на соборе был вопрос о Божественной Литургии. По этому вопросу издали документ под названием: «*Sacrosanctum Concilium*»¹⁴⁶. Первый аспект этого вопроса – использование латинского языка за богослужением – Собор решил, приняв умеренную позицию: одобрение полного участия всего собрания в литургическом действии. Литургия, совершение Мессы – это «вершина, к которой направлено действие Церкви и в то же время она является источником, из которого истекает всякая добродетель»¹⁴⁷. Структура Католической Мессы изменялась в течение веков, но, ко времени Второго Ватиканского Собора, вот уже 400 лет, как её форма практически не менялась. В Мессу внесли некоторые изменения: большинство мирян не понимали латинских текстов Литургии. Священники также иногда не понимали латыни, и как следствие, не могли прочувствовать всего, что происходит в таинстве Святой Евхаристии, а миряне не могли полностью участвовать в Литургии. В то же время конституция о Божественной Литургии Второго Ватиканского Собора призывает к «полному, сознательному и активному участию в совершении Божественной Литургии»¹⁴⁸, чего и требует от всех верующих. Отцы Собора приняли решение о совершении Божественной Литургии на местных языках¹⁴⁹, что должно позволить не знающим латыни прочувствовать смысл молитв Божественной Литургии.

Документ «*Sacrosanctum Concilium*»¹⁵⁰ призывает к новому переосмыслению Священного Писания в Божественной Литургии. С большим акцентом на Священном Писании пришёл и новый подход к

¹⁴⁶ Конституция «О Богослужении»// Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 79-119.

¹⁴⁷ Там же. С. 80.

¹⁴⁸ Там же С. 82.

¹⁴⁹ Там же. С. 83.

¹⁵⁰ Там же. С. 84.

проповеди. Ожидалось, что проповедь станет неотъемлемой частью самой Литургии, а не просто тем, что прерывает Литургию.

Вторым документом, принятым на Втором Ватиканском Соборе, была конституция «О Божественном Откровении»¹⁵¹. До Второго Ватиканского Собора существовал запрет на самостоятельное изучение Священного Писания, и для этого была своя причина: опасение неправильно истолковать тот или иной Священный текст и впасть в ересь. Однако многое изменилось со времени принятия документа «*Dei Verbum*», догматической Конституции «О Божественном Откровении», который содержит учение о Слове Божиим. Четыре из его глав посвящены Библии. Отцы Собора призывают к изучению и использованию Священного Писания во всех аспектах Церковной жизни. Как результат, католики начали читать и изучать Библию.

Вопрос о взаимоотношении Предания и Писания также вызвал спор, дискуссия продолжалась на протяжении всего Собора. В силу того, что протестанты делали акцент на Писании как единственном пути, посредством которого Божественное Откровение достигает нас, католические богословы настаивали на двух источниках Божественного Откровения: Писании и Предании. Предание рассматривалось как непрерывная передача апостольского учения в церковной проповеди, Богослужении, катехизическом учении и христианской жизни. Церковь гарантирует истинное значение Писания через Свою живую Традицию. Писание и Предание формируют единый священный залог слова Божия, переданного Церкви. Тесно связанным с данным вопросом был вопрос насколько современные методы литературной и исторической интерпретации законны и применимы к Библии.

Документ «*Dei Verbum*» также суммирует учение Церкви о Богодухновенности Ветхого и Нового Заветов. Согласно католическому пониманию, библейские авторы были не просто пассивными реципиентами

¹⁵¹ Догматическая конституция «О Божественном Откровении // Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 171-192.

Слова Божия, которые писали под диктовку, но, напротив, Бог использовал их силы и способности, так что Библия – это Слово Божие, записанное человеческими словами. В силу того, что Писания написаны под вдохновением от Святого Духа, Их учение непогрешимо и истинно.

Догматическая Конституция о Церкви «*Lumen gentium*»¹⁵² стала основой для обновления и реформы. Данный документ является попыткой прийти к новому пониманию Церкви, что особенно отражено во второй и в третьей главах документа. Вторая глава о Церкви как о Народ Божием представляет видение народа на пути к Царству Божию; эта тема будет также отражена и в 7-ой главе документа. Третья глава о иерархической природе Церкви дает традиционный взгляд на иерархию внутри Церкви. Вместе с тем данный документ утверждает, что Церковь – это тайна – путь ко спасению, определённый Богом. Конституция называет Церковь таинством, отражающим Божественную реальность в мире.

В документе содержится новое понимание отношения поместных Церквей к Вселенской Церкви. Церковь составляет общение поместных Церквей, которые находятся с и под водительством Римской Церкви. В этом общении каждая поместная Церковь представляет полноту того, что обозначено понятием «Церковь». Ватиканский Собор подчёркивает коллегиальное понимание епископов друг к другу и к Папе: их отношения – это отношения взаимной любви и уважения. Следовательно, епископы – это лидеры общин, которые находятся в общении друг с другом и с епископом Рима. Нужно отметить, что на Соборе велась речь о коллегиальности епископов, но, с подачи папы Павла IV была утверждена безраздельно абсолютная полнота единоличной власти одного Папы. Подчёркивалось, что основной чертой истинного епископата является общение с понтификом как Наместником Христа и Главой епископской коллегии. Таким образом, коллегиальность в конечном итоге только усилила и укрепила папскую

¹⁵² Догматическая конституция о Церкви (Свет народам) // Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 5-78.

власть через придание ей форм соборного волеизъявления и приспособление её к условиям современной эпохи.

II Ватиканский собор в конституции «*Lumen gentium*» определил роль епископов — «преемников апостолов» — как «наставников в учении, священнослужителей и управителей». Епископы «замещают Христа... и действуют от Его лица», они — «вершина священнослужения»¹⁵³. Прерогативами епископа являются совершение таинств конфирмации и рукоположения священников. Каждый пять лет епископ должен являться в Рим для отчета в делах епархии. Епископов назначает папа или примас страны. В целях децентрализации и интернационализации, а также повышения мобильности церковного управления II Ватиканский собор учредил в качестве коллегиальных органов управления национальные и региональные конференции епископов и Синод епископов при папе. Однако синод выполняет чисто консультативные функции, созывается и распускается папой, работает под его руководством, т. е. находится в зависимости от воли римского понтифика.

Документ о Церкви, подготовленный до созванного собора в действительности был отвергнут в конце первого периода. Его послали на доработку, так что появился новый документ — «*Lumen Gentium*». Хотя новый документ встретил критику по многим пунктам, и был кардинально пересмотрен, ни одно из положений так не вызвало спор и не занимало внимание собора как отношение епископов, или епископской иерархии к папству. Техническим выражением для отношения собор выбрал «коллегиальность». Каким авторитетом обладают епископы над церковью, когда действуют коллективно, т.е. коллегиально, как проявляется этот авторитет по отношению к папе, и насколько коллегиальность отличается от соборности (превосходство собора над папой). Тесно связанным с этой проблемой был вопрос о том, как епископы относятся к таинству священства.

¹⁵³ Там же. С. 50.

Также подразумевался вопрос о том, что означают другие голоса в Церкви, включая мирян в обсуждении вопросов.

Конституция *«О церкви»* предусматривает возможность по решению местных епископских конференций и с утверждения папы создавать институт диаконов, среди которых могут быть и женатые. Обязательность целибата сохраняется для диаконов из молодежи.

Документ под названием *«Декларация о религиозной свободе»*¹⁵⁴ прошел трудный путь. Его защита форм разделения Церкви и государства, так же, как и вид первенства воспринималась как послушание церковному авторитету, она дала серьезную оппозицию, угрожающую жизнестойкости документа. Документ утверждает, что человеческая личность имеет право на религиозную свободу, которая состоит в том, что люди свободны от принуждения как со стороны отдельных лиц, так и со стороны групп людей, а также со стороны власти преобладающих. Это право должно стать и гражданским правом. Все люди наделены определённой ответственностью, а, следовательно, обязаны искать истину, относящейся к религиозной жизни. Действие Бога во всех религиях признаётся наряду с тем утверждением, что единая истинная религия содержится лишь в Католической Церкви. Все люди должны быть свободными от принуждения в религиозных целях. В то же время у всех есть обязанность стремиться к истине и быть причастными ей.

Конституция *«О Церкви в современном мире»*¹⁵⁵ вызвала полемику иного рода из-за кажущейся неуклюжей цели, недостатка прецедента на предыдущем соборе, немного предосудительно оптимистического тона и из-за социологического и эмпирического подхода, на котором она, казалось, базируется. Данная конституция названа пастырской, так как стремится выразить отношение Церкви к различным аспектам современной жизни и человеческого общества. Её 93 статьи делятся на две части. Первая часть (11–

¹⁵⁴ Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 437-452.

¹⁵⁵ Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире // Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 329-428.

45) развивает учение Церкви о человеке и его отношениях к ближнему, вторая часть (46–93) затрагивает такие вопросы, как брак и семья, человеческий прогресс, жизнь в экономическом, социальном, политическом измерениях, народы и мир. Конституция описывает Церковь и как универсальное таинство спасения, и как тайну Божественной любви ко всему человеческому роду. Церковь отличается от мира тем, что она открывает присутствие Божественного спасения через Христа во Святом Духе. В то же время она – часть мира, и проблемы этого мира ей не чужды.

Упомянутый документ не обходит стороной проблему атеизма, который выражается в следующем: наука – это единственное окно в реальность, ложные понятия о Боге, протест против зла в этом мире. Он также указывает на то, что все мы ответственны за действия общественных сил, за средства массовой информации, структуры и институты общества. Церковь рассматривается как стоящая впереди человеческого духовного прогресса. Она проявляет свою пастырскую заботу о детях Божиих, живущих в мире.

Что касается документа «Об экуменизме»¹⁵⁶, то он выдвигает некоторые принципы отношения к инославным для католиков. Документ утверждает, что перемена сердца и святость жизни, вместе с общей и частной молитвой о единстве христиан должно рассматриваться как ядро всего экуменического движения. Нужно признавать ошибки христиан, совершенных в прошлом, что внесет вклад в настоящую ситуацию¹⁵⁷. Богословие должно быть преподаваемо с точки зрения экуменизма, не полемически, но с осознанием того, что в католическом учении существует порядок или иерархия истин, потому что они разнятся своим отношением к основе христианской веры.

Согласно этому документу, все крещённые в некотором смысле являются частью Католической Церкви, которая рассматривает некатоликов

¹⁵⁶ Об экуменизме //Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 119-140.

¹⁵⁷ Там же. С. 119.

– разделёнными братьями во Христе. Некоторые дарования Церкви могут существовать и в других христианских обществах, приводящих своих членов в «несовершенное общение с Католической Церковью». Тем не менее, Евангелие призывает христиан к полному видимому единству под апостольским водительством. Вместе с тем не католические сообщества, обладающие историческим апостольским служением, совершаемым епископами и действительной Евхаристией, собственно именуется Церквями, но они не должны рассматриваться как составные части Католической Церкви.

Документ *«Об апостольстве мирян»*¹⁵⁸ утверждает, что миряне имеют апостольское служение в Церкви, которое основывается на факте, что миряне посвящены на данное служение в таинствах крещения и миропомазания, участвуя тем самым в царственном священстве Христа и Его миссии.

Документ предписывает мирянам упражняться духовно и иметь духовное образование, чтобы плодотворно служить Церкви. Апостольское служение мирян имеет два аспекта: помощь в направлении ближних на путь следования Богу и несение правды и любви в их среду. Последняя глава рекомендует, особенно во втором задании, чтобы миряне сотрудничали с другими христианами и со всеми людьми доброй воли. Отличительным призванием мирян является евангелизация и освящение общества за пределами стен церковного прихода – в семье, на рабочем месте, в культуре и политической жизни¹⁵⁹.

Документ *«О жизни и служении священников»*¹⁶⁰ касается вопроса призвания священника к святости и пытается дать мотивацию и средства, чтобы помочь им ответить на этот призыв. Документ представляет святость идеалом священника, следующего за Христом по пути бедности, целомудрия и послушания, что созвучно обетам, которые дают члены монашеских

¹⁵⁸ Декрет «Об апостольстве мирян» // Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 295-328.

¹⁵⁹ Там же. С. 320.

¹⁶⁰ Декрет о служении и жизни священников // Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 241-278.

орденов. По некоторым пунктам документ указывал новые направления. В качестве реформы называлась отмена бенефициарной системы, т.е. системы, где фиксированная заработная плата была привязана к определенному служению, к примеру, епископскому или пастырскому. Собор продвигал ту идею, что священники должны строить свои отношения не только как пастыри и учителя, но также как братья с братьями¹⁶¹. Этот документ призывает адаптироваться к современным условиям, аджорноменто¹⁶². Аспектом данной адаптации является пункт документа, который говорит, что она должна проходить через соработничество всех членов института.

Документ «*О Восточных Церквах*»¹⁶³ вызвал определенные комментарии со стороны многих Восточных епископов, которые использовали текст документа для выражения своих важных и содержательных точек зрения: не следует отождествлять Католическую Церковь с латинским обрядом; не следует продолжать долгие и продолжительные попытки соотнести Восточные и латинские Церкви; должно уважать патриархаты и помнить, как они функционировали коллегиально с епископом Рима в прошлом.

Указанный документ утверждает, что Католическая Церковь – это более чем Западная Церковь, Церковь Латинского Обряда. Она включает также различные Восточные Церкви, находящиеся в общении с Римом (Украинская, Маронитская, Халдейская, Коптская), которые все управляются своей собственной иерархией, и все следуют своим литургическим, духовным и богословским традициям и церковным законам. Особое наследие этих нелатинских разнообразий Католицизма должны сохраняться, чтобы выразить универсальность, или кафоличность Божией Церкви¹⁶⁴.

¹⁶¹ Там же. С. 250.

¹⁶² Там же. С. 270.

¹⁶³ Декрет о Восточных католических Церквах// Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 141-154.

¹⁶⁴ Там же. С. 141.

Документ «*О подготовке к священству*»¹⁶⁵ имеет три важных аспекта. Первый, предмет документа – служение. Служение имеет много значений: служба католикам через проповедь, совершение таинств, руководство общиной, но также это и протягивание руки другим, чтобы сотрудничать для общего блага. Второй аспект, состоит в том, что служение Слова Божия получается помимо совершения таинств, ещё и через совершение Мессы. До собора проповедь играла важную роль в католическом благочестии: проповедь произносилась на Воскресной Мессе и по другим случаям. Новым здесь было то, что имела место тесная связь Слова и таинства, и предпосылки, которые послужили этому основанием, находятся в Библии. Третий аспект состоит в учении о святости и о средствах духовного развития семинариста и рукоположенного священника. Желаемые проявления святости – это не суровость и умерщвление, но искренность, учтивость, забота о правде¹⁶⁶.

Декрет «*О миссионерской деятельности*»¹⁶⁷ утверждает, что одной из целей миссионерской работы является то, чтобы нехристиане, чьё сердце открыто Святому Духу, приходя к вере, могли свободно обратиться к Господу. Темы инкультурации и диалога, и труд ради всеобщей справедливости и любви укоренены в главную цель Второго Ватиканского Собора¹⁶⁸. Собор был созван ради того, чтобы Церковь стала центром и выражением всемирного единства. Цель Церкви – обратить мир ко Христу.

Документ также говорит о существовании истины и ценности в других религиях, но они смешаны с серьёзными ошибками, и даже истины имеют спасительную ценность только до тех пор, пока они являются приготовлением или отражением Евангелия.

¹⁶⁵ Декрет о подготовке к священству// Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 223-278.

¹⁶⁶ Там же. С. 240.

¹⁶⁷ Декрет о миссионерской деятельности Церкви// Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 469-516.

¹⁶⁸ Там же. С. 500.

Декларация *«Об отношении Церкви к нехристианским религиям»*¹⁶⁹ утверждает, что Церковь внимательно рассматривает вопрос о своём отношении к нехристианским религиям. В своей обязанности развивать единство и любовь между людьми и, даже между народами, она прежде всего рассматривает то, что у людей общее и что побуждает их переживать вместе свою судьбу¹⁷⁰.

Католическая Церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в нехристианских религиях. «Она с искренним уважением рассматривает те образы делания и жизни, те правила и учения, которые, хотя и отличаются во многом от того, чего она придерживается и чему учит, приносят всё же нередко луч Истины, просвещающий всех людей. Однако, она возвещает и обязана возвещать непрестанно Христа, в Котором люди находят полноту религиозной жизни и в Котором Бог примирил Себе всё»¹⁷¹.

Говоря об отношении Католической Церкви с мусульманами, документ утверждает, что Церковь с уважением относится к мусульманам, которые поклоняются Единому Богу. Несмотря на конфликты и вражду, в течение веков возникавшие между христианами и мусульманами, Собор «увещает всех предать забвению прошлое и искренно стремиться к взаимопониманию, а также вместе защищать и продвигать для всех людей социальную справедливость, нравственные ценности, мир и свободу»¹⁷².

Отношения Христианской Католической Церкви с иудаизмом имеет уникальный характер, так как иудаизм воспринимается как её исторический родитель¹⁷³. «Священный Собор помнит об узах, соединяющих духовно народ Нового Завета с потомством Авраама. Церковь не может забыть, что она приняла откровение Ветхого Завета через народ, с которым Бог, по Своему неизреченному милосердию, соизволил заключить древний Союз»¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям// Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 429-436.

¹⁷⁰ Там же. С. 430.

¹⁷¹ Там же. С. 431.

¹⁷² Там же. С. 435.

¹⁷³ Там же. С. 431.

¹⁷⁴ Там же. С. 432.

Документ объявляет антисемитизм большим грехом. То, что иудейские власти потребовали смерти Христа, не может вменяться в вину современным иудеям. Они не несут коллективной ответственности за ошибки своих предков. Хотя Церковь и является новым народом Божиим, избранным остатком, однако иудеев нельзя представлять как Богом отверженным, проклятым народом¹⁷⁵.

В документе подчёркивается, что Церковь осуждает дискриминацию, которая противна духу Христа и притеснение людей по признаку их расы, цвета кожи, класса или религии.

Декрет *«О пастырской должности епископов в Церкви»*¹⁷⁶ утверждает, что епископы во главе и вместе с Главой Римско-Католической Церкви – Папой Римским – являются преемниками апостолов Христа. Первостепенная задача епископа является – евангелизация. Епископ – это не только управленец, администратор, но духовный учитель и отец, в чьи обязанности входит учение, преподавание христианского учения, катихизиса, освящение, управление и окормление своей паствы¹⁷⁷. Помимо пастырских обязанностей епископ имеет ещё одну важную – заботиться о социальном и гражданском прогрессе. Декрет предусматривает создание местных (национальных) конференций епископов – собор епископов, которые действуют на территории той или иной области.

Декрет устанавливает положение, по которому епископы должны избираться только церковной властью. Это должно означать независимость епископов от светской власти, однако, в реальности, епископы оказываются зависимыми от светских правителей.

Декрет *«О средствах социального сообщения»*¹⁷⁸ касается вопроса о средствах сообщения всевозможных известий, идей и учений, к которым

¹⁷⁵ Там же. С. 432.

¹⁷⁶ Декрет о пастырской должности епископов в Церкви//Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 193-222.

¹⁷⁷ Там же. С. 195.

¹⁷⁸ Декрет о средствах социального сообщения// Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 141-154.

относятся печать, кинематография, радио, телевидение. При использовании средств массовой информации необходимо знать принципы нравственного порядка и верно применять их. Общество людей обладает правом знать то, что обязаны знать отдельные лица и общество в целом. Сообщение знаний должно быть «правдивым и полным, честным и пристойным»¹⁷⁹.

Документ касается вопросов об искусстве и нравственности, об изложении нравственного зла, об общественном мнении, обязанностях молодежи и родителей, авторов, гражданских властей, о подготовке техников и артистов.

Декрет *«Об обновлении монашеской жизни с применением её к современным условиям»*¹⁸⁰ касается вопроса жизни и дисциплины монашеских орденов, члены которых дают обеты целомудрия, нищеты и послушания. Целью документа служит принятие мер, отвечающим нуждам этих орденов в обстановке времени. Документ утверждает, что ордена призваны иметь свои особые характер и задание. Они должны признавать и верно блюсти дух своих Основателей и постановленные ими цели. Все ордены участвуют в жизни Церкви, каждый соответственно своему особому характеру, усваивают и посылно развивают её начинания и намерения, в области библейской, литургической, душепастырской, экуменической, миссионерской и социальной. Ордены должны способствовать развитию у своих членов познания людей в современных обстоятельствах и нуждах Церкви, с тем, чтобы они могли более действенно помогать людям¹⁸¹.

Декларация *«О христианском воспитании»*¹⁸² утверждает, что все люди в силу достоинства личности, имеют право на воспитание, которое стремится к становлению человеческой личности. Священный Собор напоминает душепастырям величайшую обязанность делать всё возможное,

¹⁷⁹ Там же. С. 145.

¹⁸⁰ Декрет об обновлении монашеской жизни с применением её к современным условиям// Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 279-294.

¹⁸¹ Там же. С. 280.

¹⁸² Декларация о христианском воспитании// Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. С. 453-468.

чтобы все верующие могли пользоваться христианским воспитанием, и прежде всего молодёжь, надежда Церкви. Христианское воспитание имеет своей целью помочь детям и молодёжи развить физические, нравственные и интеллектуальные способности, привить сознание ответственности. Молодежь должна побуждаться к участию в жизни общества, чтобы содействовать развитию общего блага¹⁸³.

Выводы по первой главе:

Рассмотрев вопросы об историческом контексте, основных решения и персоналиях Второго Ватиканского Собора, мы можем сделать следующие выводы.

1. Вторым Ватиканским Собором была важной вехой в истории Римско-Католической Церкви. Его значимость обусловлена той целью, которую ставили перед ним участники этого Собора, а именно, обновление церковной жизни. Благодаря этому судьбоносному событию, Католическая Церковь должна была стать открытой для внешнего мира, для диалога с инославными. Вторым Ватиканским Собором был уникальным событием в истории Римско-Католической Церкви, который был призван оживить церковную жизнь. Объявляя целью собора *aggiornamento*, папа указал на свое желание обновления церковной практики во многих областях, восстановить живую веру первых христиан. Хотя консервативные представители церковнослужителей боялись этого и были уверены, что больших перемен не должно произойти на Втором Ватиканском Соборе, большинство епископов и богословов понимали, что это является главной программой для движения вперед, для осуществления ранее начатых реформ, чему помешали либо обстоятельства, либо политика. Ставя своей

¹⁸³ Там же. С. 456.

целью обновление церковной жизни, данный Собор показал, что Церковь не враждебна внешнему миру, она готова на диалог с ним, потому что многие вопросы, который ставились на Соборе, могут быть решены только тогда, когда Церковь не будет отстраняться от мира, но вести с ним конструктивный диалог. Большое ядро вопросов – одна из отличительных черт собора. Собор желал обратиться ко всем людям, как это утверждает конституция о Церкви в современном мире. Второй Ватиканский собор обратил внимание на окружающий мир. Одной из основных своих задач он посвятил диалог с этим миром. В задачи собора входило расширение границ Католической Церкви в манере, не имеющей аналогов.

2. Второй Ватиканский Собор проходил в нелёгкое для всего мира время. Собор должен был ответить на вызовы современного мира и дать оценку современным на тот момент событиям.
3. На Соборе были представители либерального направления, признававшие необходимость реформ в Церкви и обновления церковной жизни, а также и консервативного направления, которые опасались того, что жизнь Церкви придёт в упадок. Именно представители консервативного направления имели определённые опасения по поводу решений Собора, в то время как представители либерального направления желали изменений, чтобы как-то оживить церковную жизнь.
4. Итогом Собора явились 16 документов, которые отразили в себе все те изменения, которые касались обновления церковной жизни. Эти документы касаются вопросов: учения о Церкви, о Церкви в современном мире, закона о свободе совести, экуменизма, миссионерской деятельности,

монашеских орденов, образования и жизни священников, положения епископов и многих других вопросов.

Таким образом, Второй Ватиканский Собор стал поворотным пунктом в истории Римского католицизма: он определил путь Церкви на несколько веков вперёд. Но справедливости ради нужно отметить, что на данном соборе многие решения принимались неединогласно: было множества «за» и «против», а поэтому в богословской и исторической литературе существует множество мнений, относительно роли Второго Ватиканского Собора в истории Римско-Католической Церкви.

На Втором Ватиканском Соборе было представлено разнообразие взглядов и позиций на жизнь Римско-Католической Церкви. Каждый из сторонников попытался внести свой вклад в той или иной позиции. Несомненен вклад в решения Собора и достоинство представителей неотолизма, которые попытались представить жизнь Церкви для внешнего мира на понятном языке. Для нас их позиция представляется особенно важной, так как философия и богословие неотолизма были признаны официальной позицией Римско-Католической Церкви.

Глава 2. Философия неотомизма, её мировоззренческие основы.

Интерес к средневековой схоластике в таком направлении католической мысли, как неотомизм возникает в виде реакции на католический модернизм в середине XIX века, который вызвал сильное беспокойство. Латинская Церковь предпринимает невероятные усилия для того, чтобы одолеть модернизм при помощи христианской философии.

«На протяжении длительного времени католическая Церковь занимала оборонительную позицию в отношении секулярного мира, которую можно объяснить как ответную реакцию на секулярный радикализм, который проявлялся в различных формах противодействия Церкви»¹⁸⁴.

Католическая Церковь обратилась к томизму, преследуя две цели. Во-первых, предполагалось при помощи учения о гармонии веры и разума осуществить синтез христианства и современной культуры. Во-вторых, с помощью томизма оградить традиционную доктрину Церкви от опасных новшеств, ограничить попытки её приспособления к изменяющейся социальной действительности и сдвигам в духовной культуре от нежелательных крайностей, не допуская каких бы то ни было изменений в исходных догматических основах. «Католическая мысль опасалась разрушения религиозных реальностей, разрыва с классической античностью, столь помогающей повсюду установить формы, различения и границы, испугалась гибели естественного разума и погружения в иррациональный хаос. Маритен и Гаригу-Лагранж видят в новой философии, у Декарта, Канта, Гегеля, Бергсона, поступательное разрушение интеллекта, естественного разума»¹⁸⁵.

Неосхоластическое движение XIX столетия была своего рода реакцией на светскую философию, и, прежде всего, на немецкий идеализм. «Метафизика Фомы рассматривалась как реалистическая альтернатива

¹⁸⁴ Арапов А. В. Неосхоластика: история и основные концепции// Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 3. С. 51.

¹⁸⁵ Там же. С.50.

философскому идеализму, склонному к поглощению единичного всеобщим. Кроме того, неотомизму было присуще подозрение к истории и историческому контексту, который они полагали вторичным по отношению к спекулятивной метафизике, принимавшейся в единственной версии — томистского аристотелизма»¹⁸⁶. Для неосхоластов «не было никакого смысла в изучении более ранних авторов, чьи мысли были абсорбированы или были излишними для достижений Аквината»¹⁸⁷.

Кроме того, «дебаты о соотношении традиции и новации присутствовали во все эпохи истории богословия, но они были имманентными христианскими дискуссиями. В эпоху Модерна эти дебаты обострились в связи с возникновением опасности для Церкви со стороны секулярного мира, ставившего под вопрос само христианство»¹⁸⁸. Модернистское вызвало против себя реакцию не только официальной церковной власти, но также обеспокоило и католическую философскую мысль, которая ответила на опасность модернизма попыткой создать некий томистский ренессанс, заключающийся в обновлении и развитии классического католичества, латинского по своему духу.

По мысли Жака Маритена, «Историческое значение томистского возрождения определяется тем, что оно являет собой широкое духовное движение, очень важное для самого существования Церкви и включающее усилия светских представителей христианской конфессии, а также и тем, что оно стоит...в продолжительном и все более тесном сотрудничестве, основанном на общих принципах и на живой традиции»¹⁸⁹. Тенденции, которые обнаруживает томистское возрождение являются одновременно и теологическими, и философскими.

Неотомизм представляет собой возрождение и развитие средневековой католической схоластики и христианскую адаптацию философии

¹⁸⁶ Там же. С. 52.

¹⁸⁷ Kerr F. *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Blackwell, 2007. P. 14.

¹⁸⁸ Арапов А. В. Указ. соч. С. 52.

¹⁸⁹ Маритен Ж. *Религия и культура*. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2014. С. 13.

Аристотеля. Данное направление получило свое название от философа и богослова Фомы Аквинского. «Неотомизм – это система, которая следует учению св. Фомы не только в философских, но и в теологических вопросах, причем философия и теология в неотомизме неразрывно связаны»¹⁹⁰.

Работа неотомизма была направлена на примирение богословия и науки. По его идее, наука и философия черпают свои знания, опираясь на опыт и разум, а богословие опирается на Божественное Откровение. В теологии имеются догмы, которые нуждаются в обосновании философией. Фома Аквинский в свое время заметил, что доказать можно не все: догматы первородного греха, Страшного суда, вечного блаженства, возникновение мира из ничего, Троица не поддаются обоснованию, потому что они сверхразумны. Поэтому при противоречии веры и разума полагаться надо на веру.

Неотомизм рассматривается как существующий в некоем симбиозе с христианской верой, как «употребление разума в религиозных целях»¹⁹¹. Представители данного течения рассматривают свою философию синтезом наиболее важного у Аристотеля и Фомы, и ставят задачу пропагандировать и утверждать «христианское философское убеждение»¹⁹². В своей философии они ставят следующие цели: «во-первых, доказать истинность католицизма и католической философии; во-вторых, приспособить католицизм к современным условиям»¹⁹³.

Ж. Маритен писал: «Фома Аквинский не ограничен средними веками, его провидение жизненно и способно разрешить наши современные проблемы, оно универсально и всеобъемлюще»¹⁹⁴. «Я считаю томистскую философию живой и актуальной, обладающей к тому же тем большей силой для покорения новых областей, чем более тверды и органически едины ее принципы. Глядя на последовательность научных гипотез, некоторые умы

¹⁹⁰ Арапов А. В. Указ. соч. С. 52.

¹⁹¹ Маритен Ж. Религия и культура. С. 13.

¹⁹² Арапов А. Указ. соч. С. 52.

¹⁹³ Там же. С. 33.

¹⁹⁴ Маритен Ж. Знание и мудрость. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2015. С. 44.

удивляются тому, как можно сегодня вдохновляться метафизическими принципами, признанными Аристотелем и Фомой Аквинским и коренящимися в наиболее далеком интеллектуальном наследии рода человеческого. На это я отвечаю, что телефон и радио не мешают человеку всегда иметь две руки, две ноги и два легких, влюбляться и искать счастья, подобно его далеким предкам; кроме того, истина не признает хронологического критерия, и искусство философа не совпадает с искусством великих модельеров»¹⁹⁵.

Официальный неотомизм питал надежду на то, что учение Аквината даст ответы на все вопросы, которые возникли перед Церковью в новой секулярной ситуации. Однако признание Аквината главным авторитетом естественно породило постоянно возрастающее недовольство подобным внешним ограничением мысли¹⁹⁶.

На первом этапе своего развития неотомизм получает распространение в Италии, и лицом, инициировавшим неосхоластическое движение, был каноник Гаэтано Сансеверино (1811–1865). Немецкий иезуит Й. Клейтген (1811–1883), преподававший в Риме, утверждал, что «теология, базирующаяся на последекартовской философии, подрывает католическую доктрину. По его мнению, аристотелевский научный метод, использовавшийся Фомой, – это то, в чем нуждается современная церковная мысль. Итальянские авторы этого периода сосредотачивали свое внимание, главным образом, на вопросах метафизики и уделяли меньше внимания естественным наукам и истории философии»¹⁹⁷.

Поддержка неосхоластики со стороны Святого Престола начинается с Пия IX, который в нескольких письмах признал важность этого движения. В 1864 г. папа Пий IX издает энциклику «Quanta Cura»¹⁹⁸, в ней он осуждает современные заблуждения.

¹⁹⁵ Maritain J. *Court traité de l'existence et de l'existant*. Paris: Fayard, 1964. P. 88.

¹⁹⁶ Daly G. *Transcendence and Immanence*. New York: Clarendon Press, 1980. P. 10.

¹⁹⁷ Гараджа В. И. *Неотомизм. Разум. Наука*. М.: Наука, 2014. С. 15.

¹⁹⁸ Encyclical of Pope Pius IX «Quanta Cura». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanta.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

В 1874 г. папой Львом XIII в Риме была учреждена «Академия святого Фомы», которая стала издавать журнал «*Scienza Italiana*». Папа распорядился издать полное собрание сочинений Фомы Аквинского. Наиболее важным моментом в распространении неосхоластики стала энциклика Льва XIII «*Aeterni Patris*» (4 августа 1879 г.)¹⁹⁹, в которой провозглашается «непреложность учения Фомы Аквинского для католической философии»²⁰⁰. В ней говорилось: «Христианская философия должна быть восстановлена в соответствии с духом Святого Фомы»²⁰¹. Данной энцикликкой томизм был провозглашен официальной теолого-философской доктриной Ватикана, который использует идеи томизма и работы неотомистов обоснованием своих социально-этических концепций и своей практической деятельности. Энциклика касалась вопроса отношения веры и богословия, где вера была выше разума, но разум должен помогать вере, приуготовляя путь христианской вере, доказывая, что Бог существует и давая познать некоторые его свойства. Он также может давать возможность понять откровенные истины полнее и тщательнее. Философия может помочь в защите веры против аргументов философов.

Энциклика «*Aeterni Patris*» ознаменовала собой рождение неотомизма, влияние которого определило католическую мысль почти вплоть до Второго Ватиканского Собора (1962–1965). Магистерииум – вероучительный орган РКЦ – попытался учредить универсальную теологию, которая могла бы сохранить единство Церкви в условиях опасностей и вызовов времени. «Стремление гармонизировать разум и веру посредством классического томизма основывалось на том, что в нем существовал наиболее полный

¹⁹⁹ Encyclical of Pope Leo XIII «*Aeterni Patris*». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13cph.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

²⁰⁰ Encyclical of Pope Leo XIII «*Aeterni Patris*». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13cph.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

²⁰¹ Encyclical of Pope Leo XIII «*Aeterni Patris*». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13cph.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

синтез теологии, рассматриваемой в философской перспективе и философии, освещаемой теологическими целями»²⁰².

Учредив Академию им. Фомы Аквинского, Папа Лев настоял на том, чтобы Картезианские пособия, по которым училась Римская семинария, были заменены пособиями, написанными томистами Нунцио Синьорелло и Марией Зиглиара. Затем папа обратил внимание на Григорианский (Римский) колледж. Он указал ректору колледжа Карделла, что хотел бы, чтобы Фома стал нормой преподавания. Однако изменения имели небольшое влияние на профессоров, которые продолжали придерживаться взглядов Декарта, Суареса или даже Розмини. Были предприняты дальнейшие шаги. Иезуита Джованни Марию Кордолли (1822–1892), бескомпромиссного томиста, попросили взять открытый курс на томистскую философию в Григорианском университете в 1878–79 гг. А в конце школьного года пять профессоров колледжа, не придерживавшихся курса томизма, были отправлены на пенсию.

Неотомизм этого периода имел свои особенности. «С одной стороны, для него было характерно недостаточное отношение к традиции, которая восходит к бл. Августину, и критики ее как чрезмерно «платонической». В этой связи таким фигурам средневековой традиции, как Бонавентура, уделяется гораздо меньшее внимание, чем Фоме. С другой стороны, восприятие текстов Фомы Аквинского происходило через истолкования, которые создавались в эпоху барочной схоластики XVII в., в частности Суаресом и Банезом. Эта традиция воспринималась образцом богословия, который был избран в XIX в. в качестве «чистой» традиции. Между барочным томизмом и учением Фомы существуют серьезные различия, главное из которых состоит в том, что томизм представляет собой систематизацию и упрощение мысли Фомы в дидактических целях. Традиция

²⁰² Гараджа В. И. Указ.соч. С. 15.

томизма есть история создания руководств и учебников, истолковывающих и систематизирующих сложные мысли Аквината»²⁰³.

В 1914 г. по распоряжению папы Пия X опубликованы «24 томистских тезиса»²⁰⁴, взятые из философии Фомы и считавшиеся нормами и главными принципами католицизма. В них сформулированы основные положения католической философии: онтологии, космологии, антропологии, теодицеи. Руководствуясь этими тезисами, католические философы должны были преподавать и разрабатывать философию.

Неотомистов интересуют прежде всего проблемы метафизики. Они изучают следующие темы: «учение о действии и потенции: пассивная потенция выражает реальное ограничение действия; наличное бытие является действием определенного бытия, становление есть переход от потенции к действию; проблемами натурфилософии – гилеморфизм: материя относится к форме так же, как потенция к действию; субординация сущего определяется тем, какова степень его наполненности бытием: неживое тело, растение, животное, человек; проблемами духа, его двумя важнейшими функциями – познанием и волнением; вопросами познания – основное различие между чувственным и рациональным познанием; учением о Боге – бытие всех вещей зависит от свободной божественной воли; конечное бытие создано по образу и подобию Бога как совершенного бытия; проблемами этики – блаженство для человека достижимо только через его восхождение в конце концов к чистому и совершенному бытию»²⁰⁵.

Вплоть до II Ватиканского собора (1962–1965) неотомизм был философской основой не только онтологии и гносеологии, но и социального учения официального католицизма. Однако уже на первых сессиях собора многие теологи отмечали, что неотомизм стал определенным препятствием на пути к обновлению. «Церковь, по их мнению, поддерживая неотомизм,

²⁰³ Давыдов О.Б. «Новое богословие» в контексте эволюции католической мысли// Христианское чтение. 2017. № 6. С. 42.

²⁰⁴ The 24 Thomistic Theses. URL: <http://www.catholicapologetics.info/catholicteaching/philosophy/thomast.htm> (дата обращения 07.05.2021).

²⁰⁵ Гараджа В. И. Указ.соч. С. 25.

отрезает себе пути к использованию более дееспособных философских систем. Неотомизм только воспринимает и приспособливает к потребностям католицизма идеи экзистенциализма, феноменологии, позитивизма и даже некоторые философские положения марксизма»²⁰⁶.

II Ватиканский собор в определенной степени способствовал закату томизма. Это связано скорее не с философией, а с богословием. Главный документ, принятый собором, «*Lumen gentium*», выражает пожелание, чтобы «наша вера основывалась больше на Писании, чем на систематическом богословии»²⁰⁷. Отказ от томизма был обусловлен возвратом к Писанию и новыми открытиями Патристики. Другой причиной заката томизма было историческое исследование Средневековья, которое инициировала энциклика Папы Льва XIII «*Aeterni Patris*». Результатом её был вывод, что «чем больше изучался жизненный путь Фомы Аквинского, тем труднее было воспринять его идеи. Так, к примеру, замечались трудности, связанные с учением о материи и форме, с до-ньютоновской теорией движения, с понятиями сущности и природы»²⁰⁸.

Несмотря на все попытки Католической Церкви и неотомистов возродить томизм, схоластика Фомы Аквинского оказалась далекой от насущных потребностей современного человека²⁰⁹. Реставрация не дала нужных результатов. Католическая Церковь была вынуждена частично пересмотреть свои позиции, так как томизм начал размываться изнутри. Возникла борьба между ортодоксальным и модернистским направлениями в теологии, что подтвердилось на Втором Ватиканском Соборе. Многие документы Собора показали наметившийся в католицизме более реальный подход к проблемам современного человека и общества. Несмотря на то, что часть католических теологов пытались не только ревизовать томизм, но и

²⁰⁶ Там же. С. 30.

²⁰⁷ Догматическая Конституция о Церкви (Свет народам)// Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. С. 16.

²⁰⁸ Гараджа В. И. Указ.соч. С. 35.

²⁰⁹ Komonchak J. *Continuity and Plurality in Catholic Theology: Essays in Honour of Gerald A. McCool, S.J.* Fairfield: Sacred Heart University Press, 1998. P. 63.

усилить неоавгустинские, тьярдистские, персоналистические тенденции в католической философии, с тем, чтобы избавиться от скомпрометированных схоластических моментов теологии Фомы Аквинского, Собор не отказался от идей томизма в трактовке места человека в природе и обществе. Об этом свидетельствует дух принятых решений, хотя прямо учение томизма в них не упоминается.

Но в послесоборный период Папа Павел VI неоднократно подчеркивал роль томизма в современной католической философии. В письме к руководителю доминиканского ордена в связи с 700-летием Фомы Аквинского в декабре 1974 года папа Павел VI, обосновывая ценность философии Фомы Аквинского для католицизма, писал: «Фома признает относительную автономию ценностей и институтов этого мира, подтверждая в то же время трансцендентное превосходство последней цели, которой все в мире должно соответствовать. Такой целью является Царство Божие, одновременно выступающее местом спасения человека и фундаментом его достоинства и свободы»²¹⁰.

Философы-неотомисты Ж. Маритен, Э. Жильсон, Л. Де Реймекер делают попытку доказать, что томизм и сейчас сохраняет свое значение как вечная философия. С целью приспособить идеи томизма к современным условиям, используя для этого различные направления современной философии, неотомисты изменяют акценты в томизме. Так, если в томизме рассматривалось соотношение духовного и мирского в теологическом плане, то в неотомизме предпринята попытка дать философское освещение взаимодействия общественной и духовной жизни. Проблема человека занимает все большее место в теологии и философии католицизма, ранее считавших человека ничтожным, греховным существом. Неотомист Ж.

²¹⁰Цит. по: Fouilloux E. Saint Thomas au XXe siecle: Colloque du centenaire de la "Revue thomiste". Paris: Ed. Saint-Paul, 1994. P. 256.

Леклерк признавал: «Проблемой философии нашего времени не является более проблема космоса как у древних, это проблема человека»²¹¹.

В настоящее время неотомизм распространён в Италии, Испании, Франции, Бельгии, ФРГ, США и странах Латинской Америки. Назовём наиболее известных представителями неотомизма: «Э. Жильсон, Ж. Маритен, А. Сертийанж (Франция), В. Бруггер, А. Демпф, И. Лоц, М. Грабман, И. де Фриз (ФРГ), А. Дондейн, Л. де Реймекер, Ф. ван Стенберген (Бельгия), У. Падовани, Ф. Ольджати, К. Фабро (Италия), Тейяр де Шарден (1881 – 1955), К. Ранер (1904 – 1984), Ф. Стенберг (р. 1904), К. Войтика (1920–2005)»²¹².

Центрами изучения томизма в начале XX века, были Рим, Лувена, Фрибург (Швейцария) и Вашингтон²¹³. «В 1880 году была открыта в Лувене кафедра томистской философии, впоследствии преобразованная в «Высший философский институт» или «Школу св. Фомы Аквинского». Во главе нее встал профессор, впоследствии кардинал, Дезире Мерсье»²¹⁴. В 1889 году открылся Теологический факультет во Фрибургском университете, преподавание теологии в нем было поручено доминиканцам, которые создали журнал «Revue thomiste», благодаря чему они внесли значительный вклад в новое открытие учения св. Фомы.

Таким образом, неотомизм является философией католицизма, но Католицизм не основывается только на неотомизме. В лице Католической Церкви философия неотомизма имеет свою материальную силу. Само формирование и утверждение неотомизма идет параллельно и в зависимости от возможностей этой Церкви.

²¹¹ Leclercq J. Saisir la vie à pleines mains. Paris: Fayard, 1966. P. 78.

²¹² O'Meara T. Thomism// Encyclopedia of Catholicism, ed. Richard McBrien. London: Harper Collins, 1995. P. 1254 -1267.

²¹³ Ibid. P. 1255

²¹⁴ Ibid. P. 1255

2.1. Особенности философии неотомизма второй половины XX века.

Современные неотомисты пытаются доказать возможность решения с помощью их учения насущных проблем, стоящих перед современным человеком, определить его роль и место в мире. Для этого абстрактные построения Фомы Аквинского они пытаются наполнить современным содержанием, сохранив сущность его учения.

Неотомизм, согласно его представителям, является «христианской философией»²¹⁵. Томизм с его идеями гармонии веры и разума был призван утвердить истинность догматов христианства в борьбе с идеями, противными христианству. Согласно Ж. Маритену, «томизм можно охарактеризовать как интегралистскую и прогрессивную христианскую позицию... задача, возлагаемая на христианина, состоит в том, чтобы спасти «обезумевшие» истины, искаженные четырьмя веками антропоцентрического гуманизма, примирить с истинами более высокими, не признанными этим гуманизмом, и вернуть их в лоно самой Истины, голосу которой внимает вера»²¹⁶.

Последователями «ангельского доктора» неотомизм рассматривается подлинно философским знанием, действительной наукой, а не просто системой. Для неотомистов эта философия является наукой, основанной на определённых принципах, но охватывающей все части знания, имеющие отношения к метафизике. Понимаемая таким образом, эта философия всегда открыта для новых данных и достижений частных дисциплин.

Для неотомистов их философия совместима с наукой и общественным развитием, в чем выражается и её актуальность. Неотомизм видится им такой философией, которая открыта для признания сверхъестественного, через которое она утверждает свою совместимость, гармонию с религией.

²¹⁵ Chenu M. D. *Toward Understanding St. Thomas*. Washington: Regnery Publishing. 1964. P. 254.

²¹⁶ Маритен Ж. *От Бергсона к Фоме Аквинскому*. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. С. 35.

В качестве «открытой философии» она представляется неотомистами как вечно развивающаяся философия. Христианская философия начинает свое развитие с одной неизменной точки, расположенной вне времени и истории. Она начинает своё развитие с такой истины, над которой не властен прогресс. Эта истина – неизменная природа Самого Бога. Развитие же христианской философии обязано изменению мира, объясняемого ею.

Здесь можно видеть противоречие, которое почти постоянно сопутствует неотомистским рассуждениям. С одной стороны, для неотомистов, их философия как философия неизменного бытия не подлежит изменению. Эта философия есть метафизика, которая существует вне времени. Однако с другой стороны, неотомисты должны учитывать постоянно изменяющиеся данные о мире. В этом случае они говорят о развитии христианской философии. Но это развитие не зависит от данных науки. Неотомистская философия не открыта для науки, а напротив изолирована от неё. В этом смысле она является «вечной философией»²¹⁷.

Неотомизм представляет свою философию умеренным реализмом. Жозеф Марешаль представляет неотомизм как равновесие и гармонию философского мышления, при котором антиномии человеческого познания являются реалистично, адекватно преодоленными²¹⁸.

Нередко неотомисты определяют свою философию – философией бытия. Неотомизм определяется как учение, которое развивает метафизику, т.е. онтологию и философию духа. В этом смысле неотомизм есть высшее знание, которое стоит над другими науками²¹⁹.

Неотомизм развивает принципы объективного идеализма. Для него в основе мира находится объективная природа духа. Признание объективной реальности – его главная и основная предпосылка. Разум характеризуется представителями неотомизма – познавательной способностью, через которую

²¹⁷ McCool G. A. *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*. New York: Fordham University Press, 1989. P. 44.

²¹⁸ Maréchal J. *Le Point de départ de la métaphysique*. Louvain, 1966. P. 56.

²¹⁹ Klocker H.R. *Thomisme and Modern Thought*. New York, 1966. P. 74.

наш дух становится адекватным реальному. Истина формируется как соответствие с объективной реальностью. Эта реальность является первым, интеллигибельным принципом аристотелизма или бытием томизма, под которым понимается Бог как реальность реальностей²²⁰.

Неотомизм характеризует и развивает принципы классического томизма. В период средневековья Фома Аквинский вводит философию Аристотеля в христианство. Неотомисты же приспособливают философию «ангельского доктора» к современным условиям. Точно так же, как в Средние века философия Аристотеля была исходным теоретическим началом для объяснения христианских истин, так и в наши дни томизм является исходным моментом и теоретической основой для интерпретирования актуальных проблем современности. Конечно же, томизм не составляет все содержание неотомизма, так и аристотелизм не исчерпывает философии Фомы Аквинского. Как «ангельский доктор» ставит новые проблемы в перипатетической системе, так и его последователи не останавливаются в кругу старых вопросов томизма. В своей основе неотомизм содержит принципы философии Фомы Аквинского²²¹. В этом смысле неотомизм – эпигонская философия.

Однако было бы неправильным отождествлять полностью неотомизм с классическим томизмом. Между неотомизмом и классическим томизмом существуют различия, поскольку современные неотомисты формулируют новые идеи. Философия неотомизма по сравнению с классическим томизмом не рассматривается столь статичной: нередко представители неотомизма ссылаются на ряд положений науки и данные общественно-экономического развития²²². Кроме того, в философии некоторых неотомистов обнаруживаются идеи, не принадлежащие неотомизму. Некоторые представители данной философии заимствуют отдельные положения из других объективно идеалистических учений.

²²⁰ Gilson E. Le thomisme. Paris, 1947. P. 17.

²²¹ Gilson E. Introduction à la philosophie chrétienne. Paris, 1948. P. 222.

²²² Rougier L. La scholastique et le thomisme. Paris, 1967. P. 56.

Неотомизм возникает и утверждается в качестве официальной философии и мировоззрения католицизма. Его философия – одно из широко распространенных философских учений с очень сильным влиянием на широкие слои народа. Ее влияние сильно в католических кругах²²³.

Неотомизм имеет религиозные положения не как результат, а как предпосылку: неотомисты исходят из теологических идей Католической Церкви, они доказывают их истинность путём их рационального обоснования и через ссылку на общественную практику²²⁴. В качестве идейных предпосылок философских учений неотомистов выступают догматы Католической Церкви.

Неотомизм не является простым напоминанием о давно забытой томистской философии. Он представляет собой сильное идейное и социальное течение и движение, направленное против рационализма и материализма, и прежде всего против диалектического и исторического материализма, социализма и коммунизма²²⁵.

В целом неотомизм является консервативным течением. По своей форме неотомизм весьма привержен философской традицией. Он характеризуется как «интегральная философия, поскольку фиксирует и обосновывает единство в человеке, согласуя веру и разум, теологию и философию, естественное и сверхъестественное, духовный и светский порядок, спекулятивный и практический порядок, мистическое созерцание и человеческое знание»²²⁶.

Неотомизм – это весьма широкая идеологическая и теоретическая система, которая охватывает теологию и философию. Теология представляет собой значительную область неотомизма. Отношение между теологией и философией в общей системе отражается на философских взглядах неотомистов.

²²³ Gilson E. Introduction à la philosophie chrétienne. P. 223.

²²⁴ Ibid. P. 224.

²²⁵ Ibid. P. 225.

²²⁶ Радев Р. Указ.соч. С. 67.

Одной из характерных черт некоторых представителей неотомизма является антиисторизм. Франческо Ольджати ставит перед неотомистами в качестве задачи исследовать не только современные проблемы науки и философии, но и углубленно знакомиться с историей философии, поскольку метафизические проблемы неотомизма верны, необходимо знать историю их обоснования²²⁷.

Данные требования ведут к обособлению в неотомизме весьма характерной тенденции, болгарский исследователь Ради Радев называет её историко-философской тенденцией²²⁸. Она выражает усилия обосновать принципы неотомистской философии на историко-философском фоне, в свете определенных идей философского наследства. На основе их анализа неотомисты разрабатывают отдельные стороны неотомистской философии. Это обстоятельство находит известное оправдание, поскольку исследование истории того или иного принципа полнее приближает мыслителей к его сущности. Основательность этого факта подтверждается и необходимостью разработать вопросы генезиса неотомистских тезисов, стремлением отмежеваться от других философских положений, противопоставить себя той интерпретации, которая отдаляет данного мыслителя от неотомистского принципа. В этом смысле значительное число неотомистов посвящают свои усилия утверждению этой тенденции томизма²²⁹. Однако некоторые из них продолжают придерживаться историко-философской тенденции неотомизма. Другие отстаивают известный эклектизм в неотомизме. Так, Педро Декок, находясь под влиянием Суареса, выявляет слабые места томизма и сочетает в историко-философской тенденции неотомизма некоторые моменты учения этого мыслителя с основными направлениями неотомистской философии²³⁰.

Современный неотомизм представлен разнообразными школами и концепциями, по-разному преломляющими содержание «вечной

²²⁷ Olgiati F. La néo-scholastique italienn et ses caractéristiques essentielle. Paris, 1905. P. 295.

²²⁸ Радев Р. Указ.соч. С. 80.

²²⁹ Garin P. Thèse cartésiennes et thèse thomistes. Grenoble, 1931. P. 18.

²³⁰ Pirlet J. L'enseignement de la métaphysique. Louvain, 1950. P. 6.

философии». Благодаря влиянию средневековых мыслителей и известных современных идеалистических учений, можно говорить о различных формах томизма. А. Р. Бургете выделяет три основные тенденции в современном томизме²³¹:

1. Палетомизм – самая консервативная тенденция по своей природе и своему отношению к нововведениям.
2. Умеренный томизм – ортодоксальная философия, безоговорочно поддерживаемая Ватиканом, которая учитывает новые элементы в философии и науке.
3. Неотомизм – философия тех приверженцев учения Фомы Аквинского, которые свободно относятся к его философии и делают заключения, порой выходящие далеко за рамки этого учения. Эта тенденция придаёт томистской философии значительную долю эклектизма, поскольку речь идет о заимствованиях из других современных философских учений.

Подобное разделение имеет значение всего лишь до известной степени. Оно характерно лишь для периода до Второй Мировой Войны, когда некоторые неотомисты вообще не учитывали достижений современной науки. В настоящее время эти тенденции преодолены. Со всех сторон слышится призывы учитывать данные науки, а также социальные, экономические, политические условия жизни.

В настоящее время уже нельзя говорить о неотомизме как о самостоятельной тенденции или форме современного томизма. Наиболее консервативные неотомисты на практике никогда не довольствовались только простым возрождением средневекового томизма по той причине, что они не могли абстрагироваться от новых условий²³². Пример палеотомизма свидетельствовал о неумении некоторых неотомистов приспособливаться быстро к новым условиям. Но, с другой стороны, он вовсе не

²³¹ Цит. по: Радев Р. Указ. соч. С. 133.

²³² Там же С. 135.

свидетельствует о существовании некоей самостоятельной формы неотомизма, приверженцы которой довольствуются единственно философским наследием в лице учения Фомы Аквинского.

Говоря о своей философии, представители неотомизма подчеркивают значение общих принципов системы, синтеза отдельных идей, осуществленного в ней, подчеркивают единство христианской культуры, радикальный универсализм. Они призывают к созданию целостной и завершенной философской системы, которая, с одной стороны, учитывала бы наследие, а, с другой – была бы открыта для новых данных и условий²³³.

Как явствует из утверждений самих неотомистов, неотомизм не является обыкновенной философской системой, состоящей из отдельных случайных и личных элементов, которые обязаны взглядам отдельных философов. Согласно Ж. Маритену, все в неотомизме подчинено строго жизненному движению интеллекта, благодаря которому он представляет собой духовный организм, чьи внутренние связи являются жизненными связями, а существование отдельной части зависит от существования всего целого²³⁴. В этом целом содержание представлено в соответствии с новым способом интерпретации, выяснения и обоснования смысла ряда старых принципов философии в связи с их рассмотрением в одной системе. Эта философия обусловлена общим произведением или творчеством, которое единственное достигает философской истины, подсказанной Аристотелем и известной самому Фоме Аквинскому. Она предполагает единство в мировой цивилизации и универсальность в философии, достигающуюся через отступление перед универсальной и объективной истиной, каковой является неотомитская философия, которая выражает результаты сокровенного стремления мышления к монолитности.

Неотомизм является достаточно монолитным – это завершенная общая система. Для приверженцев неотомизма все основные принципы и

²³³ Там же. С. 135.

²³⁴ Маритен Ж. Знание и мудрость. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2015. С. 79.

положения данной философии предстают общезначимыми. Встречаются лишь некоторые различия между отдельными авторами. К примеру, одни менее критично настроены к августинизму, другие более привержены томизму, третьи интересуются более актуальным вопросам. Построенная на старых принципах томизма и аристотелизма, эта система включает элементы, относящиеся ко всем сторонам философского мышления, включая все стороны «философского объекта», что придаёт ей универсальный характер. В этом очевидно сходство данной системы с философией Аристотеля²³⁵.

Для неотомизма первостепенное значение имеет верное толкование идей Фомы Аквинского, их распространение в интеллектуальной жизни века, ассимиляция и осмысление науки, культуры и искусства, но с точки зрения ангельского доктора. Его философские взгляды рассматриваются средством, при помощи которого современная цивилизация может избавиться от всех недугов, разъедающих её изнутри. Неотомисты пытаются переосмыслить все философские проблемы в свете традиции, пользуясь учением Фомы Аквинского. Вместе с тем они критикуют все противоположные томизму воззрения, которых придерживаются так или иначе современные философы. Здесь можно отметить некоторую непоследовательность позицию неотомистов. С одной стороны, они настаивают на соблюдении традиции, критикуя модернизм, выдавая себя за представителей антимодернизма в философии, а, с другой, призывают использовать современную мысль²³⁶.

Католицизм является естественной основой для возникновения и распространения неотомизма. Он широко распространен в странах с католическим вероисповеданием. Причиной его распространения следует считать некоторые политические условия этих стран. Неотомизм находит значительную поддержку на Западе. Он открыто поддерживается не только Ватиканом, но и христианско-демократическими партиями и группирующимися вокруг них кругами, наиболее влиятельными силами в

²³⁵ Радев Р. Указ.соч. С. 138.

²³⁶ Van Steenberghen F. L'avenir du thomisme. Paris, 1965. P. 211.

Западной Европе: в Бельгии, Франции, Италии, Западной Германии и других странах²³⁷.

Современные неотомисты имеют непосредственное отношение к философскому наследию. Их усилия направлены на то, чтобы представить неотомизм законным приемником прогрессивного наследия в философии. Это придаёт определённый историзм исследованию неотомистов.

Неотомизм придерживается философских принципов перипатетизма – принципов философии Аристотеля. Однако связь между философией Аристотеля и неотомизмом не является непосредственной. Она осуществляется через призму системы Фомы Аквинского²³⁸. Эта опосредованная связь не даёт возможности правильно понять отношение между аристотелизмом и неотомизмом. Развивая идеи томизма, неотомисты интерпретируют некоторые стороны аристотелизма, которые нашли место в философской системе Фомы Аквинского.

Неотомисты признают значение философской системы Аристотеля для аргументации и обоснования своих философских принципов. Они рассматривают свою философию как аристотелизм и томизм, синтезом наиболее ценного из этих философских систем, как естественную метафизику человеческого интеллекта, как философию, исследующую наиболее общие проблемы мира, исходя из воззрений Фомы Аквинского и Аристотеля²³⁹. Однако для неотомистов томизм превосходит аристотелизм в области метафизики.

Хотя неотомизм следует традиции, ведущей своё начало от Аристотеля, однако он не чужд платонизму. Как отмечает Жозеф Марешаль, христианская философия колеблется между Платоном и Аристотелем²⁴⁰. Даже сами неотомисты иногда представляют влияние Аристотеля и Фомы Аквинского в качестве внешнего фактора в формировании их взглядов²⁴¹.

²³⁷ Kristeller P. O. Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance. Paris, 1965. P. 15.

²³⁸ Garrigou-Lagrange R. La puissance d'assimilation du thomisme. Paris, 1943. P. 273.

²³⁹ Van Steenberghen F. Epistémologie. Louvain-Paris, 1956. P. 253.

²⁴⁰ Maréchal J. Mélanges. T. 1. Paris, 1950. P. 126.

²⁴¹ Bruckberger R.M. Réconciliation par la Sagesse// Revue thomiste, 1950. P. 169.

Неотомисты пытаются доказать большое значение Средневековья для мировой цивилизации. Подлинное существование и процветание метафизики связывается со средневековой философией, которая, по утверждению неотомистов, не только сохраняет, но и развивает онтологию античности, в частности онтологию Аристотеля.

Из всех средневековых мыслителей самую высокую оценку получает Фома Аквинский. В его лице неотомисты видят превосходного мыслителя, чьи идеи имеют общечеловеческое значение. Фома Аквинский, согласно Жану Маритену, дает ключ к решению проблем современной философии, его система обеспечивает победу над антиинтеллектуализмом, натурализмом, агностицизмом. Его философия есть самое надежное средство против враждебных для Католической Церкви учений. Жак Маритен называет Фому Аквинского «апостолом Нового времени, поскольку эта эпоха возлюбила разум и злоупотребляет им и может быть исцелена им самим, а Фома Аквинский – святой разума; он все высвечивает светом Слова, светом, который одновременно рационально просвещает всякого человека, вступающего в этот мир, и сверхъестественно просвещает всякого человека, возрожденного в вере. Вся философия и вся теология Фомы Аквинского созданы в озарении слова, услышанного Моисеем: «Я есмь Сущий»»²⁴². Теология Фомы Аквинского – это «теология существования, которая живет естественными интуициями человеческого опыта и интеллекта; это теология, которая живет верой»²⁴³.

Жак Маритен считает, что «томистская мысль по существу экзистенциальна, хотя в ином смысле по сравнению с теми направлениями философии, которые носят это название, а также персоналистской, поскольку реализм Фомы Аквинского предполагает действительность целостной человеческой личности перед лицом бытия и поскольку его трансцендентализм – это диалог между Христом, который говорит с нами

²⁴² Maritain J. Le Docteur Angélique. Paris, 1947. P. 85.

²⁴³ Ibid. P. 85.

посредством Церкви и Писания, и разумом, который внимает и ищет Истины²⁴⁴.

Глубокое уважение неотомистов к Фоме Аквинскому объясняется тем новым, что он вносит в философию: научно совершенствует теологию, используя наиболее рациональную, аналитичную и оформленную философскую систему античности – философскую систему Аристотеля. Философия ангельского доктора представляется подлинной философией разума. Основанная на объективной очевидности, следуя строго заданному методу и ведя метафизическую мысль к вершине знания, эта философия отвечает естественной достоверности человеческого разума и его неизменным требованиям.

Неотомисты возрождают и развивают философию Фому Аквинского, которая, по их мнению, является самой научной и выдержанной философской системой. Она базируется на концепции о первом принципе и дает углубленное толкование понятию бытия²⁴⁵. Определение Фомы Аквинского понятий бытия, существования, зиждутся на незыблемой основе метафизики для всех времен. Философия ангельского доктора является единственной системой, наиболее приспособленной к догматам Католической Церкви, наиболее пригодной для культивирования и защиты веры²⁴⁶.

Неотомисты подчеркивают стремление осмыслить вечные истины томизма сообразно с новыми условиями. «Ассимиляцию» средневековых учений следует приспособлять к ритму современной философской мысли. Неотомисты очень хорошо учитывают трудности, проистекающие из объяснения новых данных и явлений науки в соответствии с принципами томизма. Они претендуют на правильную переориентацию философии, направляя её к исследованию метафизических проблем.

²⁴⁴ Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. С. 165.

²⁴⁵ Жильсон Э. Философ и теология. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. С. 150.

²⁴⁶ Там же. С. 154.

Неотомизм по сравнению с классическим томизмом включает в себя меньше теологических догм. Многие вопросы, которым Фома Аквинский уделяет особое место в своих сочинениях и которые имеют отношение к теологии, оставлены без внимания. Субъективно неотомисты не отказались от них, но они относят их к религиозной тематике. Интерпретация философских проблем представляет большие возможности для утверждения неотомизма как теории и системы.

В целом неотомизм представляет собой всеобъемлющую систему. В томизме теологические моменты преобладают над чисто философскими. В неотомизме, напротив, теологические вопросы не занимают столь большого места, они более ясно разграничены от философских проблем. Конечно, в ряде случаев теологические проблемы задают тон неотомизму. Их значение ощущается в общем направлении философского исследования, которое часто соотнобразуется с догматами.

Неотомизм по сравнению с томизмом является более гибкой философской системой. Он использует более рациональные методы для обоснования своих тезисов. Неотомизм – современная философия: неотомисты уделяют большое внимание вопросам, которые имеют отношение к развитию общества и знания. В качестве новой философии неотомизм включает ряд важных и актуальных вопросов, затрагивающих значительные стороны современной действительности. Неотомисты поднимают и формулируют ряд проблем, поставленных общественной практикой. Поэтому нельзя сказать, что неотомизм является простым повторением томизма.

Неотомисты весьма чувствительны к философским идеям, которые полностью не совпадают с принципами томизма. На передний план в неотомизме выступает забота о сохранении устоев религии и теологии.

Неотомисты убеждены в том, что источником ереси является ложная философия²⁴⁷.

Философским взглядом, вызывающим критику неотомистов, является релятивизм, ибо он предвещает подлинный интеллектуальный хаос, порождающий ересь²⁴⁸. С точки зрения неотомистов, релятивизм, скорее, является оппозицией философии, нежели какой-то определенной прочной позицией. Критичное отношение неотомистов к релятивизму связывается с защитой рационализма. Но главная цель неотомистов здесь – это защита догм веры, поскольку релятивизм имеет антидогматический характер²⁴⁹.

Неотомисты весьма справедливо указывают на внутреннее противоречие релятивизма. С одной стороны, релятивизм утверждает относительность познания, а с другой, возводит свою философскую концепцию в абсолютный принцип знания. Релятивизм отрицает истину как факт интеллектуальной деятельности и ищет её в постоянном становлении²⁵⁰. Такое понимание не видит в истине сам факт, а видит лишь движение к нему.

Скептицизм, который основывается на релятивизме, также находит весьма критическую оценку неотомистов. Согласно воззрениям томистов, сомнение в возможностях познавательной способности достичь истины есть абсурдная философская идея. Скептицизм исключает познание, поскольку утверждение сомнения в познании и его противопоставление достоверности исследования и его результатам представляют чисто философскую точку зрения²⁵¹. По мнению неотомистов, философия не может начинаться с сомнения, потому что оно уничтожает истину. Поэтому неотомисты признают подлинно исходным началом для развития истинной философии формулирование и утверждения известных истин, которые служат основой

²⁴⁷ Радев Р. Указ. соч. С. 148.

²⁴⁸ De Tonquédec J. Pourquoi j'ai critiqué Maurice Blondel// Revue thomiste. 1949. P. 566.

²⁴⁹ Ibid. P. 567.

²⁵⁰ Ibid. P. 567.

²⁵¹ Verneaux R. Doute et croyance// Revue philosophique de Louvain. 1947. P. 33.

определенной системы. Сомнение – это особый род сознательной деятельности, при которой субъект обладает сознанием о истине²⁵².

Одну из характерных особенностей скептицизма неотомисты видят в абсолютизировании единичного, в преувеличении значения индивидуального разума. Такой подход, пренебрегающий универсализмом и авторитетом, рискует оказаться в плену скептических воззрений. Неотомисты улавливают в скептицизме и релятивизме ошибочные направления и тенденции философского метода и философского исследования. В скептицизме они видят одно из наиболее вредных учений. Отрицая соответствие мысли и бытия, он отрицает возможность познания. Эта философская позиция ведет к деизму и даже к атеизму²⁵³.

Неотомизм отрицает механицизм, материализм и субъективный идеализм²⁵⁴. Неотомисты сознательно отмежевываются от субъективного идеализма, подчеркивая, что допускают существование материальной действительности, независимой от человеческого духа, который её познает. Неотомизм с самого начала отрицал субъективный идеализм и крайнюю его форму – солипсизм. Для неотомистов совершенно неприемлем взгляд субъективного идеализма, который фиксирует объект познания как вещь, данную субъекту, или находится в определенной связи с ним²⁵⁵. Философия субъективного идеализма имеет главной целью исследование реальности не как бытия, а как явления. Посредством индуктивного подхода эта философия постулирует единичные явления и сводит реальность как таковую к явлениям.

Субъективный идеализм постулирует существование идей. Но он не может доказать их истинность, потому что сами вещи познаваемы через идеи. Верификацию этих идей нельзя осуществить, так как одна идея

²⁵² De Tonquédec J. La critique de la connaissance. Paris, 1947. P. 25.

²⁵³ Grenet P. Le thomisme. Paris, 1977. P. 14.

²⁵⁴ Mercier D. Critériologie général. Louvain, 1906. P. 270.

²⁵⁵ Van Steenberghen F. Epistémologie. P. 228.

познается через другую. Весь познавательный процесс замыкается в круге идей, которые наше сознание порождает из себя и для себя.

Субъективно-идеалистическое отождествление объекта и субъекта познания является крахом философии: оно ведет к отрицанию объективной природы и собственной структуры духа, превращая его в чистое движение, в чистую свободу.

Единственное средство, которое выводит философию на правильный путь, это – принятие реализма в качестве её основы. Реализм допускает объективность того, что познаётся²⁵⁶. Формальный объект человеческого познания есть интеллигибельное бытие, познанное в зеркале человеческих вещей, как объект, существующий объективно.

Неотомисты представляют свою философию таким реализмом, который дает верное восприятие мира, признавая существование объективной действительности. Существующая вне человека действительность постулируется как объективная, но лишь в отношении человека и его сознания, а не как объективная реальность сама по себе, независимая и безотносительная к чему бы то ни было. Вне и независимо от нее дано Божественное бытие, которое определяется источником, основой и причиной всего существующего. Объективность внешнего мира, чувственных вещей в томистском реализме опосредована этим бытием.

Под идеализмом неотомисты подразумевают именно субъективный идеализм – философию, которая ставит объект в зависимость от субъекта познания²⁵⁷. Неотомизм интересуется не самим определением объекта, а его отношением к субъекту. Подход неотомистов имеет целью доказать объективное содержание их философии, и таким образом можно заключить, что неотомизм не является идеализмом. Вместе с тем неотомизм

²⁵⁶ Van Riet G. L'Epistémologie thomiste. Louvain, 1966. P. 357.

²⁵⁷ Lacombe O. De l'unité chrétienne à la culture humaine. Paris, 1988. P. 500.

противопоставляет себя наивному материализму. Таким образом, неотомизм возвышается как над идеализмом, так и над материализмом²⁵⁸.

С чисто гносеологической точки зрения можно определить бесспорно идеалистическую природу неотомистской философии. Для этого достаточно обратиться к неотомистскому определению объекта. Объект открывается в границах познавательной способности, рассматриваясь предметом познания. Объект не является материальным объектом и находится в духе. Он есть формальный объект познания.

Особое внимание неотомистов сконцентрировано на философии Канта как особой форме субъективного идеализма, – в нём они видят субъективизм, который не оправдывается требованиями объективного познания. Кантовский критицизм основывается на логическом синтезе, который не приходит к истине. В философии Канта подчеркивается концептуализм, отрицающий соотносённость между понятиями и реальностью.

Неотомисты критикуют априоризм Канта, подчиняющий единичное разуму. Характеризуя чувственные данные как беспорядочный хаотичный поток не связанных между собой ощущений, Кант ищет порядок и закономерность в трансцендентных формах человеческого сознания. Для неотомистов неприемлемо отождествление мысли с абсолютной мыслью. Основой истинного для неотомистов является одновременно мысль и бытие. В сознании неотомиста это – Божественное бытие, которое одновременно и трансцендентно, и имманентно всему. Только на основе Божественного бытия можно объяснить единство бытия и мысли, избегая таким образом солепсизма субъективного идеализма и дуализма материализма²⁵⁹.

С большой озабоченностью неотомисты смотрят на другую фигуру классической немецкой философии – на Гегеля, так как она очень сильно умаляет религию. Первой ошибкой Гегеля неотомисты считают, что разум и философия ставятся им над верой и религией. Кроме того, вызывает опасение

²⁵⁸ Ibid. P. 502.

²⁵⁹ Lacombe O. De l'unité chrétienne à la culture humaine. P. 505.

абсолютный идеализм Гегеля, отождествляющий бытие и мысль, ибо мир, таким образом, оказывается лишь формой мысли, а бытие растворяется в мысли, отсюда приверженцы такого взгляда не имеют права говорить о существовании вещи вне мысли²⁶⁰.

Именно метафизическая природа неотомизма отличает его от философии Гегеля. В противоположность диалектической концепции Гегеля неотомисты выдвигают идею об иерархической лестнице отдельных ступеней бытия²⁶¹. Учение о движении в неотомистской философии построено на метафизических основах: движение необходимо предполагает внешний фактор, который во времени предшествует своему следствию. Универсальное движение основывается на первом источнике, который является творческой причиной всего сущего. Принцип неотомизма предполагает градацию причин и их действительную ценность сообразно с Божественным бытием²⁶².

В позитивизме неотомисты видят отрицание метафизики как науки²⁶³. Позитивистское понимание познания является наиболее категоричным отрицанием метафизики как онтологии. Неотомисты критикуют эмпиризм, субъективизм и агностицизм позитивизма. Особенно неудовлетворительным неотомисты находят определение знания как чувственных феноменов. Эта критика вдохновлена религиозными чувствами²⁶⁴. В этом смысле для неотомистов абсурдно утверждение, что знание определяется познавательными способностями человека, в котором усматривается отсутствие вечных истин, данных нам Богом.

Неотомистская философия находится также в оппозиции прагматизму. В нём неотомисты видят метод, а не целостную завершённую систему²⁶⁵. Для прагматизма единственным имеющимся средством, ведущим к пониманию

²⁶⁰ Robert J.D. Réflexions sur antinomie idéalisme-réalisme. Paris, 1995. P. 205.

²⁶¹ Ibid. 206.

²⁶² Ibid. 207.

²⁶³ De Vrie J. La Pensée et l'être. Paris, 1996. P. 363.

²⁶⁴ Ibid. P. 364.

²⁶⁵ Maritain J. Pour une philosophie de l'éducation. Paris, 1959. P. 147.

реальности, является прагматический метод. Сам по себе прагматический метод в своей основе есть норма выгоды и полезности.

Прагматизм – это метод, который должен заменить объективное познание полезным итогом определенного действия. В прагматической идее об истине как инструменте неотомисты видят крах философии, которая оказывается скорее придатком практики, нежели истинным синтезом рациональных положений²⁶⁶. Прагматизм – одна из главных помех знанию и свободе, поскольку действительный смысл познания заключается в бесконечном развитии.

Неотомистская критика прагматизма многопланова. Её суть сводится к одному: обращение к опыту может иметь значение, но он никогда не может быть критерием истины²⁶⁷. Прагматизм исходит из двух утверждений: во-первых, что методы естественных наук позволяют судить о ценностях; во-вторых, что кантовская теория познания правильна²⁶⁸. Между тем существуют предложения, не могущие быть прагматически верифицированы, кроме того, имеются предложения, которые были истинными до того, как они были верифицированы прагматически.

Для прагматизма проблема существования Бога и бессмертия души не имеет особого значения. Открытым вопросом для прагматизма является все то, что недоступно опыту. Метафизика для прагматиков есть пустая спекуляция, она сводится на уровень эмпирического порядка. Поскольку уверенность в истине оказывается невелика, то весь ход мысли прагматиков ведет к скептицизму.

Формирование неотомистской философии сопровождается критикой философии Анри Бергсона. Главным недостатком учения Бергсона неотомисты видят в отсутствии метафизики или «онтологической ценности» целостной системы²⁶⁹. Это учение, по мысли Жака Маритена, включает

²⁶⁶ Ibid. P. 148.

²⁶⁷ Ibid. P. 149.

²⁶⁸ Ibid. P. 152.

²⁶⁹ Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. С. 67.

номинализм и эмпиризм как свои существенные характеристики²⁷⁰. Но это учение пренебрегает принципами бытия – онтологической ценностью познания. Кроме того, данное учение отрицает томистское разграничение бытия в возможности и бытия в действительности. Идея Бергсона об интуиции длительности – это точка зрения чистого движения. Для неотомиста является невероятным движение без сущности и субстанции.

Неудовлетворительно для неотомистов учение Бергсона о познании. Иррационализм Бергсона – это отступление от истинной философии. Характерной чертой данного иррационализма является замена знания инстинктом²⁷¹. Учение Бергсона, по мысли Маритена, является абсолютным феноменализмом, который смешивает воображение и мысль. Подменяя разум воображением, бергсонизм умоляет роль мышления²⁷².

Вместе с тем неотомисты подчеркивают роль Бергсона в формировании своего учения. Заслугой Бергсона является его критика и борьба с материализмом, позитивизмом и кантианской философией²⁷³.

Ещё одним объектом неотомистской критики является экзистенциализм, поставивший своей целью объяснить действительность, отправляясь от человека как исходной точки. В 1950 году папа Пий XII осудил экзистенциализм, «который отрицает неизменные сущности и защищает индивидуальное существование»²⁷⁴.

Экзистенциализм сделал попытку восстановить человека в его человечности и индивидуальности. Эту цель он пытается достичь через совершение того, что называется человеческим существованием. Такая постановка вопроса привела к тому, что в экзистенциализме стали подходить к объекту через субъект и тем самым исследовать саму субъективность, так как только человек является субъектом. Экзистенциализм четко отличает

²⁷⁰ Там же. С. 70.

²⁷¹ Там же. С. 75.

²⁷² Там же. С. 80.

²⁷³ Там же. С. 81.

²⁷⁴ Pius XII P.p. Pius XII P.p. *Humani Generis*// *Revue thomiste*. 1950. P. 17.

человека от объективных вещей, он подчеркивает способность человека делать выбор и необходимость использовать эту способность²⁷⁵.

Высшим достижением экзистенциализма является томистский экзистенциализм. Основной заслугой его считается возврат к реальному и признание этой реальности как собственного объекта познания²⁷⁶. Экзистенциализм признаёт существование внешней, независимой от человека реальности, а, следовательно, возможность и ценность метафизики.

Хотя философия экзистенциализма рассматривается неотомистами как значительный шаг вперед в развитии философской мысли, тем не менее, она подвергается критике. Преувеличенное подчеркивание существования и активности приводит к представлению об отсутствии сущности, и, следовательно, разумности. Всякая разумность становится субъективной. Подчеркивание бытия как субъекта ведет к пренебрежению философией природы и этикой. Экзистенциализм неадекватен в своей субъективности²⁷⁷.

Неотомисты видят в экзистенциализме открытое отрицание рационализма²⁷⁸. Особенно критично и враждебно настроен неотомизм против атеистического экзистенциализма, который определяется философией абсурда и отчаяния, снобизмом плохого вкуса. Экзистенциализм Ж.-П. Сартра оценивается как резкое проявление снобизма, он характеризуется антиподом не только христианской мысли, но и нормального разума вообще, как некая болезнь философии²⁷⁹. По мнению неотомистов, необходимо преодолеть экзистенциальный субъективизм и перейти к томистскому экзистенциализму²⁸⁰.

В неотомизме открываются элементы других философских учений: экзистенциализма, критического реализма, персонализма, философии

²⁷⁵ Van Steenberghe F. Le problème philosophique de l'existence de Dieu// Revue philosophique de Louvain. 1947. P. 89.

²⁷⁶ Ibid. P. 90

²⁷⁷ Ibid. P. 91.

²⁷⁸ Ibid. P. 92.

²⁷⁹ De Tonquédec J. Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel. Paris, 1913. P. 13.

²⁸⁰ Cottier M.M. Crétiens et le marxisme// Revue thomiste. 1959. P. 154.

действия Блонделя ²⁸¹ . Этот факт свидетельствует о находчивости неотомизма, о его способности входить в контакт с другими философскими течениями, что позволяет ему усиливать со своей стороны влияние религии.

Что касается марксизма, то главный его недостаток неотомисты видят в его противоречивой сущности ²⁸² . В марксизме отсутствует правильный взгляд на познание и на соотношение между абсолютной и относительной истиной, поскольку в марксизме отсутствует соответствие между объектом и субъектом познания между предметом познания и самим познанием ²⁸³ . С точки зрения неотомистов, в марксизме присутствует архитектурная неуравновешенность. Марксистская философия есть результат вульгаризируемой диалектики ²⁸⁴ .

Диалектический материализм неорганически связан с данными науки. Факты науки не ведут к смыслу марксистской философии, а привлечены только для подтверждения её постулатов. Марксистская философия характеризуется неотомизмом, с одной стороны, как отсутствие метафизики, а, с другой стороны, она оценивается как противоположная и противоречащая данным научной теории ²⁸⁵ .

Сущностью неотомистской критики является стремление доказать несостоятельность марксистского определения материализма и идеализма. Главное острие неотомитской критики марксизма направлено против определения субстанции как материальной сущности. Материалистическая идея исключает Божественное бытие из философской системы, поэтому материя есть субстанция, а акциденции есть её проявления. Материя есть не только субстанция, но также причина и закон ²⁸⁶ .

Особенно большой интерес для неотомистов в марксизме представляет материалистическая диалектика. Диалектический материализм –

²⁸¹ Ibid. P. 155.

²⁸² Ibid. P. 155.

²⁸³ Ibid. P. 155.

²⁸⁴ Ibid. P. 154.

²⁸⁵ Ibid. P. 150.

²⁸⁶ Ibid. P. 152.

противоречивая философская система. Части этой системы связаны между собой так, что придают ей некоторую архитектурную неуравновешенность, которая объясняется несовместимостью в ней материализма и диалектики, приобщенных, но оставшихся чуждыми друг другу²⁸⁷.

Относительно диалектико-материалистической гносеологии следует заметить то, что главная её критика неотомистами направлена против учения об отражении и практики. Диалектический материализм обосновывает идею об отражении единственным учением об отношении между субъективной и объективной диалектикой. Марксистская философия ищет границу адекватности субъективной диалектики и объективной диалектики в том обстоятельстве, что к той или иной диалектике прилагаются одни и те же законы, что субъективная диалектика подчинена объективной диалектике. Но этот факт не подтверждает эту адекватность²⁸⁸. Отражение в марксистской философии не имеет абсолютно никакого реального смысла: не существует гарантии того, что отражение объективной диалектики в субъективной диалектике является действительно адекватным. Практика не может служить критерием определения истины. Реализация чего-либо из теории на практике не подтверждает истинности самой теории. Для неотомистской философии марксистская идея о практике как критерии истины означает, что наличие чего-то является доказательством его истинности.

По мнению представителей неотомизма, вопрос о практике, истинности отношения мысли к действительности не может быть разрешен в границах диалектического материализма. Неотомизм смотрит на марксистский взгляд на практику только как на слабое копирование гегелевского принципа о тождестве бытия и мысли²⁸⁹.

Что касается исторического материализма, то, с точки зрения неотомистской философии, он содержит много спекулятивных и произвольных утверждений, которые не подтверждаются

²⁸⁷ Ibid. P. 154.

²⁸⁸ Ibid. P. 153.

²⁸⁹ Ibid. P. 153.

действительностью. Особое негодование неотомистов вызывают такие положения марксизма как учение о базисе и надстройке, о революции. Отношение какого-либо учения к религии свидетельствует, с точки зрения неотомизма, о его научной ценности. Отношение неотомистов к марксизму не может не быть отрицательным²⁹⁰.

Говоря о современном обществе, неотомисты отмечают моральный и духовный кризис современной западной цивилизации. В современном мире человек все более и более утрачивает чувство истины. Жак Маритен с сожалением констатирует кризис разума, ослабление спиритуалистической способности²⁹¹. Он пытается вернуть веру в разум на основе томистских принципов.

Одним из глубоких пороков современной цивилизации является дуализм, который противопоставляет бытие Бога и бытие мира. Раздвоение всей действительности обособляет мир ценностей, лишает этот мир закона и требований Евангелия. Современная цивилизация возводит в культ человека, принижает любовь к Богу, утверждает индивидуализм и дезорганизует общество²⁹².

Наиболее характерным признаком кризиса европейской цивилизации после эпохи Возрождения является господство антропоцентризма, который отдаляет людей от религии, лишает человеческую природу и человеческий разум открытого характера. На место Евангелия поставлен чистый разум, отделённый от религиозных истин. Кризис европейской цивилизации выражается в отсутствии христианской философии, в отделении философии от теологии, от веры, в игнорировании теологии, в господстве материалистического мировоззрения²⁹³.

«Главной причиной кризиса цивилизации является пренебрежение к религии. Отсутствие веры приводит индивидуума к иррационализму.

²⁹⁰ Ibid. P. 153.

²⁹¹ Маритен Ж. Религия и культура. С. 87.

²⁹² Там же. С. 87.

²⁹³ Там же. С. 88.

Утрачивая Бога, индивид вводит в заблуждение свою душу, напрасно ищет путь ко спасению»²⁹⁴. Без религии он не находит пути ко спасению. Подлинная цивилизация не может мыслить себя без христианских ценностей. Христианство и истины Евангелия должны проникать в социальную и культурную жизнь. Религия является необходимой идеологией и нужным институтом. Ее умаление приводит к тяжелым последствиям. Лишаясь религии, индивид утрачивает меру порядка, а это предполагает трагичное противоречие между жизнью и разумом. Единственный выход из кризиса западной цивилизации – это опровержение и преодоление коммунистического материализма и оживотворение новых форм цивилизации в лице христианства²⁹⁵.

Новая философия, по мнению неотомистов, должна включать и традиционный элемент, и новое усилие. Неотомизм находит свои предпосылки в далеком прошлом. У неотомистов имеется попытка найти в философском наследии верификацию их современных построений. В этом они видят возможность избежать чистого историзма²⁹⁶.

Когда неотомисты говорят о модернизме, они имеют в виду кризис интеллектуальной жизни в начале XX века. Кризис этот для неотомистов есть отказ от старых и вечных истин теологии, утверждающих веру в качестве единственного средства, связывающего человека с вечными истинами, сообщаемыми Божественным бытием²⁹⁷. Для модернизма характерно абсолютизирование относительности. Релятивизм подрывает абсолютные и вечные принципы метафизики, требует переосмысления старых философских идей с точки зрения новых открытий, он подвергает сомнению истины религии. Представители релятивизма ищут практическое приложение этому принципу.

²⁹⁴ Там же. С. 88.

²⁹⁵ Там же. С. 89.

²⁹⁶ Там же. С. 89.

²⁹⁷ Maritain J. Antimoderne. Paris, 1947. P. 68.

Для неотомизма модернизм и философия – это отказ от традиции, самоцельное создание систем, при котором утрачивается общая тенденция, отрицание Священного Писания. Модернизм – отказ от теологии и преувеличение роли разума, он отрицает господство сверхприродного над разумом. Он признает конечной целью культуру и пренебрегает всем, что выходит за границы разума. Характерная черта модернизма – усиление влияния психологии: теологические вопросы рассматриваются в духе психологии. Вместе с тем в модернизме особенно сильно утверждается техницизм. Технический прогресс угнетает человека, делает его придатком машины. Он принижает духовные ценности личности и утверждает в ней дух прагматизма²⁹⁸.

Современный неотомизм ищет контакты с представителями современного научного мира. Многие неотомисты проявляют живой интерес к новым проблемам науки, они переосмысливают их с точки зрения томистских принципов. По мнению неотомистов, их философия не может развиваться в отрыве от мира. Неотомизм – это открытая философия, потому что включает положительный опыт науки²⁹⁹.

Неотомисты проявляют интерес к жгучим вопросам современности. Они не стоят в стороне от общественно-экономического, политического, научного и культурного развития. С одной стороны, неотомисты обосновывают аутентичный томизм, а с другой – рассматривают ряд новых вопросов философии и современной действительности.

Одной из основных задач неотомизма является теоретическое обоснование единства культуры, которое может проистекать только из принципов научной философской системы. Неотомизм – единственная система, которая была бы в состоянии предложить теоретическую базу для единства культуры³⁰⁰.

²⁹⁸ Ibid. P. 63.

²⁹⁹ Van Steenberghe F. L'avenir du thomisme. Paris, 1938. P. 213.

³⁰⁰ Ibid. P. 214.

Констатируя кризис западной цивилизации, неотомисты ищут выход из него в борьбе против скептицизма и рационализма, материализма и прогрессивных идей, и движений нового времени, и в утверждении философских идей старого томизма. Резко выступая против модернизма, они представляют себя страстными защитниками традиции в лице томизма. Борьба против модернизма – это борьба против прогрессивного в философии и европейской цивилизации и культуре. Интерес к традиции – это любовь к вере и Богу³⁰¹.

Вопрос о соотношении веры и знания – центральная проблема неотомистской философии. В современном мире бурного развития науки обоснование связи между верой и разумом имеет для неотомистов большое значение.

Неотомизм исходит из абсолютного принципа веры как безусловного утверждения. «Вера есть наиболее надежный вид познания: она является свободной волей, озаренной мыслью. Через веру человек участвует в Божественном знании»³⁰².

Вера имеет своим источником Откровение. Подлинный смысл познания нельзя понять без Откровения, ибо оно есть чистый опыт познания, через который осуществляется наша коммуникация с бытием. Через Откровение человек более глубоко проникает в сущность бытия. Неотомисты ссылаются на декартовское понимание интуитивного познания, которое они считают иллюстрацией духа, через которую он видит вещи в свете Бога и которая имеет прямое отношение к познанию вообще³⁰³.

Влияние веры на деятельность разума благотворно, потому что предохраняет его от разрушительного взгляда релятивизма, неспособного постичь истину, так как он колеблется между различными воззрениями. Она также сохраняет разум от скептицизма, возникающего именно тогда, когда существует излишнее увлечение логикой, требующей предположений и

³⁰¹ Ibid. P. 215.

³⁰² Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. С.130.

³⁰³ Жильсон Э. Философ и теология. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. С. 232.

гипотез. Вера включает правдоподобность, которая основывается на знании³⁰⁴.

Первым принципом естественного знания является участием нашего духа в свете Бога и его потусторонней реальности. Интеллектуальность – это Божественная способность, поскольку имеет отношение к абсолютным ценностям этой потусторонней реальности и к наиболее общим принципам человеческой рассудочной деятельности. В данном случае разум совпадают с верой, а Откровение предполагает человеческий разум³⁰⁵.

Неотомисты говорят о гармонии разума и веры, но формально подчеркивают их самостоятельность. Разум безотносителен к Откровению, поскольку не в состоянии дойти до сущности истин. Разум и вера не противоречат друг другу. Вера не препятствует развитию разума, в свою очередь разум не мешает вере и существованию религии.

Вера и разум существуют для того, чтобы быть соединенными воедино. По выражению кардинала Д. Мерсье, разум подготавливает веру и ведет к ней верующих, а вера укрепляет шаги учения, очерчивает границы, в которых находится истина³⁰⁶. Поскольку разум идет от Бога, не может служить противоречия между верой, с одной стороны, и знанием, и философией, с другой, которые пользуются разумом.

Главный мотив гармонии разума и веры в неотомизме выражается в том факте, что «все верховные точки познания ведут к Богу»³⁰⁷. Вера устраняет недостатки разума, а разум выступает естественной познавательной силой. Но без веры милость, проистекающая от Бога, мертва для Бога. Именно Бог придает достоверность познавательному процессу, преображая душу и просвещая интеллект. Вера есть абсолютно необходимое условие для истины, через веру разум обладает высшей истиной. Через веру разум получает суверенные права познавательной способности. Разум

³⁰⁴ Жильсон Э. Разум и Откровение. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. С. 40.

³⁰⁵ Жильсон Э. Философ и теология. С. 233.

³⁰⁶ Mercier D. Le christianisme dans la vie moderne. Paris, 1968. P. 33.

³⁰⁷ Жильсон Э. Философ и теология. С. 233.

приобретает от веру гармоничную целостность Божественных истин и несомненность в отношении главных принципов природы, а также освобождается от скептицизма и псевдорационализма.

Разум есть свет веры, которая не может противоречить знанию. Речь идет о том, что оказывает помощь философии веры – теологии. Знание никогда не прибавит нечто к истине веры, по выражению Жильсона³⁰⁸. Знание раскрывает человеку смысл существования и ценность жизни. Это знание порождает подлинную мудрость, но оно не в состоянии проникнуть в последнюю материю человеческой способности, которую указывает вера.

Фундаментальное единство веры и разума, природы и благодати предполагает единство христианской философии. В качестве первого условия здесь выступает Традиция, Священное Писание и вера. Разум и вера развиваются в самой тесной связи с теологией и верой. Полное познание непременно предполагает веру³⁰⁹.

На утверждении единства разума и веры основывается неотомитская концепция об отношении между теологией и философией. «Необходимость в философии и теологии проистекает из сущности конкретной реальности жизни, которая одновременно и естественна, и сверхъестественна. Философия рассматривает естественную сторону жизни и составляет рациональную систему знания. Теология же имеет в виду сверхъестественную сторону жизни и рассматривает её с точки зрения веры, Откровения»³¹⁰.

Среди неотомистов существует два взгляда на проблему соотношения теологии и философии. «Одни характеризуют философию как науку, которая не может развиваться вне теологии. Другие допускают существование неотомизма без теологии, поскольку идея о Боге есть результат завершённой метафизики. Неотомизм должен развиваться строго на рациональной основе.

³⁰⁸ Жильсон Э. Христианская философия. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. С. 56.

³⁰⁹ Там же. С. 78.

³¹⁰ Жильсон Э. Философия и теология. С. 107.

Соседство с теологией для него неблагоприятно, поскольку приводит к смешению методов, а философ может оказаться связанным с теологической системой, которая не имеет никакого отношения к данным Откровения»³¹¹.

В неотомизме философия и теология тесно переплетаются. Жак Маритен утверждает, что неотомизм не заключается в одностороннем подчинении философии вере или в абсолютном отстранении веры от философии³¹².

Философия подводит общий смысл естественнонаучных данных под догмы теологии. Через нее теолог обладает возможностью строить спекуляции на данных науки, и таким образом обеспечивает влияние религиозной мысли на науку.

Философия, по убеждению неотомистов, может развиваться более успешно в союзе с теологией, нежели с науками. Христианское Откровение не уничтожает возможности существования автономной философии. Именно Откровение усиливает эту автономию, являясь её защитой. Откровение вводит человека во внутреннюю жизнь Самого Бога, человеческая жизнь реально приобщается к Божественной жизни. Через теологию философия принимает более определённую и строгую форму, более адаптированную к требованиям естественной реальности. Без теологии в философии берет верх рационализм либо она переходит в радикальный позитивизм, таким образом философия превращается в служанку позитивных наук³¹³.

Теология не может абстрагироваться от философии и наук. Известные истины философии – не что иное, как преамбула веры. Теология предполагает философские истины. Философия служит для установления предпосылок веры, для объяснения при помощи аналогий некоторых положений теологии, для опровержения воззрений, противоречащих вере и теологии. Кроме того, Откровение, на котором основывается теологическая

³¹¹ Там же. С. 108.

³¹² Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. С.130.

³¹³ Жильсон Э. Философия и теология. С. 109.

истина, предполагает человеческий разум. Теология нуждается в отстаиваемом философией единстве разума и практики³¹⁴.

Философия видит в теологии покровителя, предохраняющего её от ошибок. Благодаря теологии философия определяет более точно свой предмет, предохраняет себя от односторонности, освещает некоторые свои положения.

Философия в своих конечных выводах приходит к теологии. Исследуя бытие как таковое, она не довольствуется простым его описанием, но стремится к причинному обоснованию его общих характеристик, ставя вопрос об их причинах и проблеме обоснования бытия. Первым источником бытия является Бог, а поэтому философия приходит на порог теологии³¹⁵.

Но в своих принципах философия независима от теологии. Её первые начала являются результатом разума, а не Откровения. «Философия зависима от теологии только в отношении своих выводов, а её исходные результаты независимы от Откровения. Теология определяет истинность тех или иных философских результатов»³¹⁶.

Теология является метафилософией, которая обосновывает наивысшие формы бытия. Она есть высшая степень познания, потому что через нее человек участвует в знании о Самом Боге. Руководя философией, теология играет роль в отождествлении Бога с бытием и истиной. Это дает возможность для онтологии достичь своего важнейшего результата – метафизического познания Бога и Его атрибутов³¹⁷.

По мнению неотомистов, теология абсолютно необходима для философии, потому что ориентирует её в объекте исследования, придаёт достоверность философскому исследованию, поскольку результаты этого исследования через истины Откровения получают свою характеристику и оценку. Теология в качестве предмета философии фиксирует доказательства

³¹⁴ Там же. С. 110.

³¹⁵ Там же. С. 111

³¹⁶ Там же. С. 112.

³¹⁷ Там же. С. 112.

существования Бога, поиски различия между природой и человеком. Теология устанавливает гармонию между своими тезисами и положениями разума³¹⁸.

Теология имеет то преимущество перед философией, что она объявляет отдельные школы и мыслителей, устанавливает духовную связь между ними и ориентирует их на исследование вопросов, решение которых не противоречит вере. Теология вооружает философию верой и соответствующими прерогативами. Философия, развивающаяся в стороне от теологии, не достигает подлинной абстракции и впадает в скептицизм и плоский эмпиризм, позитивизм или псевдорационализм. Несчастье нового времени неотомизм видит в сепаратизме, который ведет к абсолютной независимости философии³¹⁹. Альтернатива этой независимости – так называемая «субординированная автономия», способная ставить философию в зависимость от теологии. Философия должна быть такой дисциплиной, которая содержит только приемлемые для теологии положения. Через эти положения теология может оперировать фактами науки.

Для неотомистов теология – основа знания, а религия – предпосылка для науки³²⁰. Неотомистская философия не может обойтись без догм религии и теологии. Неотомистские спекуляции о гармонии философии и теологии утверждают приоритет теологии, догмы которой должны служить руководством для философского исследования. Как утверждает Жильсон, неотомист не должен смешивать воду философии с вином Писания, а должен превращать воду в вино³²¹.

Проблема Бога занимает важное место в неотомистской философии. Существует единственный путь для познания и характеристики Бога – как первой причины Вселенной. В неотомизме проблема Бога есть связующее

³¹⁸ Там же. С. 112.

³¹⁹ Там же. С. 118.

³²⁰ Жильсон Э. Разум и Откровение. С. 9.

³²¹ Там же. С. 10.

начало, центр, вокруг которого группируются и которому подчинены все вопросы философии.

Бог есть необходимый и последний источник всякого бытия. Все онтологические совершенства в силу своей принадлежности к сотворенным Богом вещам находятся у Него в высшей степени. Именно поэтому Бог является причиной, через которую можно объяснить все, что существует. В своем качестве первой причины Бог обладает такими совершенными формами реальных вещей как бытие, знание, воля, любовь. Согласно Жильсону, христианство признаёт сверхъестественный порядок в качестве подлинной онтологической трансцендентной сущности, от которой все зависит³²². Существование Вселенной без существования Бога немыслимо.

Существование Бога не подлежит сомнению, ибо устанавливается самими словами Бога, в которых Он утверждает Себя как существующий. Божественное бытие характеризуется как вечное бытие, как способ существования вне времени и перемен, которые совершаются в Нем³²³.

Неотомитстское доказательство бытия Божия основывается на нескольких постулатах. Всякое бытие, которое может существовать, нуждается в действующей причине, чтобы быть реализованным. Идея о причине черпает свою абсолютную универсальную ценность из своего отношения с бытием, которое является формальным объектом интеллектуальной способности. Эти постулаты и метафизические принципы прилагаются ко всякой вещи, которая не существует сама по себе, и которая несоставная по своей природе. Из них логически следует различие между идеей о Боге и доказательствами этой идеи. Идея о Боге не основывается на чувственных данных: она – сверхъестественна и сверхчувственна. Её же доказательство осуществляется априорно, через верификацию чувственного мира – результата Божественного бытия³²⁴.

³²² Там же. С. 11.

³²³ Там же. С. 17.

³²⁴ Там же. С. 18.

Неотомитское метафизическое доказательство существования Бога включает два этапа. Первый этап устанавливает существование Абсолютного. Неотомистская метафизика обращает внимание на аналогию и потусторонность идеи о Боге, через которое доказывается значение Абсолютного. Второй этап метафизического доказательства относится к аргументам, обосновывающим Абсолютное как потустороннюю объективную реальность. Это определение устанавливается через анализ конечного и многообразного³²⁵.

Неотомисты используют для доказательства существования Бога метафизику, которая положительно отвечает на вопрос о возможности рационального доказательства существования Бога. Отрицание существования Бога ведет к отрицанию принципа казуальности, основания. Противоречия. Неотомисты создают свою систему на этих главных философских категориях и затем относят эти принципы к Божественному бытию³²⁶.

Существование Бога может не только быть обосновано, но и доказано апостериорным путем, при котором познание действия ведет к существованию причины. Это доказательство не показывает, почему причина существует, а лишь констатирует её существование. Достаточно сказать, что Бог существует. Философия же не может опровергнуть догмы теологии, а может только доказать существование Бога.

Познание Бога приобретается через познание конечного. В своем качестве бытия Бог познается через то, что он создал. Абсолютная причина достигается через конечную причину. Бог доказывается через внешние предметы, но это не означает, что в неотомизме отрицается определяющая роль Божественного бытия³²⁷.

Главные метафизические спекуляции неотомистов не только постулируют существование Бога. Не менее важна для неотомистов защита

³²⁵ Там же. С. 20.

³²⁶ Маритен Ж. Знание и мудрость. С. 30.

³²⁷ Там же. С. 32.

католической теологии от противоположных ей доктрин и взглядов. Так одной из серьёзных проблем неотомистами рассматривается пантеизм. В своей онтологии неотомисты прилагают усилия к тому, чтобы теоретическим путём опровергнуть пантеизм, который проистекает из того, что не учитывается различие между сущностью и существованием и конкретными, ограниченными формами бытия³²⁸.

Но подлинная стихия неотомистов проявляется в отношении к безбожной философии мыслителей. Для них атеизм – это зараза, с которой они связывают величайшие грехи философов. Неотомисты выражают сожаление по поводу усилия изолировать Церковь и религию от социальной и политической жизни общества, исключить Бога и Евангелие из сферы этой жизни³²⁹.

2.2. Онтология и гносеология неотомизма

Одна из самых главных проблем неотомизма – вопрос о бытии. Основной структурой неотомистской системы является метафизика, понимаемая как учение о бытии. Для неотомизма категория бытия – главное понятие, превосходящее все другие понятия. Бытие – формальный объект онтологии, его познание достигается через другие вещи³³⁰. Поскольку бытие – это причина всего, его определение возможно через определение и действие. Бесконечное по своим модификациям и абсолютно совершенное бытие выражает глубочайшую сущность всего существующего. Через его познание человеческий дух возвышается над партикуляризмом материального мира и его чувственной природой, схватывает основные принципы, реализующиеся в этом мире. Бытие есть единственная реальность, вне которой ничего не существует. Все, что существует или может

³²⁸ Там же. С. 70.

³²⁹ Там же. С. 71.

³³⁰ Maritain J. Elements de philosophie. Paris, 1948. P. 64

существовать, есть бытие: оно присуще всему. Его границей является небытие. Переход от небытия к бытию есть создание мира³³¹.

Как всеобщая субстанция, бытие выражает единство мира. Отдельные вещи и конкретные качества и свойства не имеют существенного отношения к этому единству, так как ни одно из них не может представить общее. Различное и конкретное, несходное и единичное, которые основываются на материи, не могут быть носителями единства мира. Оно проистекает из одинакового и абстрактного, сходного и общего, которые представляют собой характеристику духовной сущности, т.е. бытия³³².

Бытие есть всеобщее единство мира, оно одинаково во всем существующем. Но это сходство не основывается на материальной субстанции. Отношение единства мира и многообразия материальных вещей и явлений аналогично отношению причины и следствия.

Бытие не есть чистое становление, непрестанное изменение, оно представляет собой стабильный элемент в изменениях конкретных вещей. Именно поэтому оно есть сущность. Отсюда следует его неделимость, что предполагает его совершенство.

Бытие является универсальной природой и выражает единство всех форм существования. Оно находится вне конкретных материальных проявлений в мире. Существование этих проявлений имеет свои основания в нем. В неотомизме бытие и существующее различаются: они соотносятся как сущность и существование. Бытие есть вечная сущность, которая выражает единство мира, а существование затрагивает лишь конкретные проявления, – предметы чувственной достоверности. Существующее в себе самом не обладает основанием для единства. Оно есть мир единичного и чувственного. Его единство есть его основание, которое коренится в бытии. Бытие существующего относится к самому существующему, как субстанция к

³³¹ Ibid. P. 65.

³³² Ibid. P. 66.

акциденциям, как Бог к Его инобытию. Материальный мир является отражением абсолютной идеи, эпифеноменом³³³.

Неотомисты говорят о бытии вне материального мира независимо от многообразия конкретных предметов и явлений. Такое бытие есть чистое бытие, духовная сущность. Трансцендентальность понятия бытия указывает на существование абсолютной и безусловной реальности, интеллигибельной сущности. Бытие есть дух, который становится чем-то материальным через ограничение. Этот дух есть Божественное бытие, Сам Бог. Бытие есть Сам Бог, в котором снимаются противоречия, в нем аннулируются различия, бытие и сознание сливаются, ограничения теряют свою силу, а принцип реальной возможности трансформируется в постоянство³³⁴.

Бытие вне других вещей есть сущность. Эту сущность можно определить через нечто другое. Субстанция есть та категория, которая раскрывает непосредственно сущность. Она определяется как внутренний принцип изменения свойств, она выражает абсолютные определения существующего. Таким образом, субстанция есть первое бытие или бытие в самом себе. Субстанция есть единственная категория, которая существует в себе. Другие категории являются её определением.

«Бытие выражает свое внутреннее содержание в сущности и существовании. Сущность находит свое действительное проявление в существовании. Существование есть действие сущности, которую оно актуализирует. Сущность и существование могут различаться в конкретной вещи, но их разделение исключено, так как в таком случае существование было бы без сущности, а сущность не обладала бы существованием. Однако сущность и существование не совпадают в конкретном, эмпиричном. В нем они различаются, и только благодаря их тождеству в Боге они объединены в эмпиричном»³³⁵. Проблема различия между сущностью и существованием, рассматриваемая с точки зрения возможности и акта, – одна из центральных

³³³ Ibid. P. 67.

³³⁴ Ibid. P. 68.

³³⁵ Ibid. P. 67.

проблем неотомистской философии³³⁶. А само понятие существования включает все вопросы в структуру бытия. Для неотомизма сущность – это не актуальное бытие, а реальная возможность, которой отвечает существование как результат актуализации возможности.

Различие между сущностью и существованием основывается на первой догме неотомизма – допущение первого двигателя. В конечных и конкретных формах существующего оно проистекает из существования «нечто», которое есть только бытие и ничто другое, т.е. из существования Божественного бытия³³⁷.

Сущность есть объект мысли, понятый как таковой. Понимание данной вещи предполагает её участие в бытии. Поскольку бытие отождествляется с сущностью, то указанное участие есть участие в сущности. Познание состоит в уяснении отношения между данной вещью и Божественным бытием. Сущность есть одна сторона бытия, при котором бытие ограничивается. Она является одним способом бытия. Поскольку сущность – это бытие, существующее само по себе, она есть основание случайного.

Сущность есть то, что представляет собой возможность быть чем-то. Она включает все те характеристики, которые делают из одной вещи одну действительность. Она означает общность определений, творящих из вещи то, что она есть и которые её отличают от всякой другой вещи; это то, что имеет непосредственное отношение к самой действительности существующего. Она есть то, благодаря чему вещь существует³³⁸.

Все признаки, указывающие на необходимость и позитивность сущности, её реальность, имеют значение для постулирования Божественного бытия, в котором сущность является реальной и абсолютной, в котором эта реальность совпадает с другой реальностью, с действием, в котором сущность идентична с интеллектуальным действием.

³³⁶ Raemaeker L. Introduction à la philosophie. Louvain, 1967. P. 77.

³³⁷ Ibid. P. 78.

³³⁸ Ibid. P. 67.

Понятие сущность в неотомитской метафизике объясняется через категорию субстанция. Для неотомизма первостепенным является различие между сущностью и субстанцией³³⁹. В духе этого требования сущность понимается как то, из-за чего вещь есть, а под субстанцией понимается «это», которое есть. Сущность выражает интеллигибельную природу бытия, поскольку бытие является основным элементом вещей. Субстанция есть существование бытия, поскольку бытие есть субъект существования. Сущность есть вещь, входящая в отношение с другой, и вещь делимая, из-за чего через нее устанавливается общность вещей. Субстанция же есть вещь неделимая и не входящая в отношение с другой. Сущность безразлична к конкретной вещи, а субстанция есть завершённое бытие – «это», которое может существовать непосредственно. Субстанция есть более ограниченное понятие по сравнению с сущностью. Субстанция относится к индивидуальному бытию, а сущность является более общей характеристикой³⁴⁰.

Метафизические принципы – трансцендентны, автономны, независимы от факта науки. Универсальный характер неотомизма заключается в том, что его представители предлагают эмпирический, аналогический, дедуктивный и трансцендентный методы исследования.

В метафизике неотомистов огромное значение имеет принцип тождества, который выражает единство субстанции и который используется для обоснования истины о существовании Бога. Этот принцип позволяет доказать тождество Абсолютного бытия Самому Себе, а также опровергнуть ошибки эмпириков и субъективистов³⁴¹.

Логическим дополнением принципа тождества является принцип участия, который берет свое начало в философии Платона, от его учения о двух мирах. Идея участия показывает зависимость всего от первого бытия, а также фиксирует отношение между множеством и различием. Этот принцип

³³⁹ Raemaeker L. Op.cit. P. 79.

³⁴⁰ Ibid. P. 90.

³⁴¹ Garrigou-Lagrange R. La puissance d'assimilation du thomisme. Paris, 1943. P. 159.

также определяется как принцип аналогии. Аналогия выражает взаимосвязь между бытием вообще и его существенными характеристиками, к которым оно относится аналогически, не исчерпываясь ни одной из них.

Неотомистская философия является противодействием основным антиметафизическим тенденциям современного мира: тем убеждениям которые пренебрегают духовными принципами и превращают человека в средство. Как полагают неотомисты, в нашем мире человек оторван от собственных онтологических корней и лишен трансцендентных объектов своего созерцания. Философия сводится к анализу фактов или блуждает в заколдованном круге субъективизма³⁴².

Представители неотомизма пытаются доказать, что человеку и миру необходима новая философия, которая главным своим содержанием имеет онтологические вопросы, трансцендентные сущности. Неотомисты прилагают усилия к тому, чтобы вернуть философию к томистской метафизике, утвердить веру в Бога, а также найти место теологии в мире. Именно эта метафизика утверждает значение активного принципа в мире, живой силы и духа, отрицает материализм. Она возвращает философское мышление к сверхъестественному бытию и истинной онтологии, которая отделена от единичных и относительных фактов частных наук.

Неотомистская метафизика утверждается в противовес дуалистической концепции, которая не может правильно объяснить сущность мира и природу человека, поскольку абстрагируется от того факта, что человек – это единое, биологическое и рациональное существо. Данная метафизика противостоит также творческой эволюции бергсонизма, монистическому эволюционизму и особенно атеистической онтологии, материалистической философии, утверждающей материалистический монизм³⁴³.

Космологическая идея становится введением в неотомистскую метафизику: её определение мира предполагает характеристику бытия и

³⁴² Van Steenberghe F. *Ontologie* Louvain, 1969. P. 260.

³⁴³ Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому... С.230.

субстанции. Неотомизм признает ограниченность мира во времени и пространстве. Вселенная обладает финальностью, концом. Мир – это действие одной творческой мысли, имеющей единственную цель – создание всего посредством целесообразной деятельности абсолютной идеи и воли³⁴⁴.

Время – мера движения, которая проявляет свои ценности через дух, поскольку принадлежит сфере субъективного мира и связана с человеком. В конечных границах этой меры фиксируется ценность Абсолютного духа, который в силу свободной воли создает все существующее.

Мир постулируется как закрытая система. Затем к ней прилагаются перипатетические характеристики причины и действия, формы и материи. На этой основе логичным является допущение необходимости абсолютного источника движения. Он предполагает его неизбежный конец, который имеет то же значение и для мира вообще, поскольку он – закрытая система.

Неотомисты защищают догмат христианской религии о создании мира из ничего. Эта догма находит подтверждение в идее о действии и принципе аналогии. Произвести нечто означает сделать его, – на место несуществующего приходит нечто существующее. Отсюда вывод: до создания мира не существовало ничего. Бог постулируется как данный, а мир – результат Бога, Бог творит мир из ничего³⁴⁵.

Гилеморфизм неотомистской метафизики постулирует примат формы в отношении материи. Одно из стремлений неотомистов – опровержение материалистической философии, в частности её определения материи как сущности и субстанции. Согласно определению неотомистов, материя есть объект изменений, которые осуществляются через принятые формы. Всюду, где есть изменение, существует материя. Она индивидуализирует ту форму, которую получает. Количество, которое содержится в материи, служит основанием для множества индивидов одного и того же вида. Материя

³⁴⁴ Mercier D. Métaphysique générale ou ontologie. Paris, 1968. P. 568.

³⁴⁵ Corvez M. Création et évolution du monde// Revue thomiste, 1964. P. 549.

является отрицательным определением бытия, так как препятствует процессу совершенствования вещей³⁴⁶.

Форма, согласно определению неотомизма, представляется как то, благодаря чему данная вещь является определенной и конкретной. Форма – принцип определения и изменения, она не проистекает не из чего, чтобы начать свое существование, она не есть бытие в обычном смысле слова, а есть нечто существующее. Она есть определенный момент того, что существует, но она не есть реальность, существующая в себе, а принцип, через который существует данная вещь. Форма – принцип общего, сходства, единства и активности. Неотомизм отрицает плюрализм форм. Любая вещь обладает только одной субстанциональной формой. Поскольку высшая форма вещи включает форму высшей, то при их совместном существовании значение имеет только одна первая. На этой основе объясняется единство в мире³⁴⁷.

Гиломорфизм, по мнению неотомистов, единственное мировоззрение, которое дает правильное понимание сущности вещей. Он объясняет как сущность материальных вещей, так и природу духовных явлений³⁴⁸. В этом смысле материя есть принцип количества, а форма – спецификация качества, финальности.

Принцип финальности определяет Бога в качестве последней цели мира и человека. Эта цель имеет аналогичный смысл, так как все существующее походит на нее. «Все вещи стремятся к Богу через свои действия. Осуществление объективной цели реализуется сообразно высшей цели – Бога. Допущение действующей причины означает признание финальной причины. Принцип финализма находит полное подтверждение в учении о человеке. Финализм требует для наибольшего достоинства человека ориентирование его действий к определенной цели. Человеческая

³⁴⁶ Ibid. P. 549.

³⁴⁷ Ibid. P. 549.

³⁴⁸ Ibid. P. 550.

деятельность существенна только тогда, когда она обладает последней целью. Метафизика неотомистов предполагает наличие подобной цели»³⁴⁹.

В неотомистской метафизике телеологизм перерастает в теологизм: в ней отрицается вечность мира, вечность материи. Божественное бытие является постоянной действующей причиной. Неотомисты признают существование объективной реальности и делят её на мир трансцендентных сущностей, познаваемых только в результате озарения, даваемого верой, и мир материальных вещей, познаваемых разумом в результате их чувственного восприятия. Мир сверхъестественных духовных сущностей первичен как Божественная Первопричина, как самовыражение воли Творца, не зависящей от каких-либо внешних причин. Материальный мир – это искаженное отражение этих сверхъестественных реальностей. Бытие вещей материального мира вторично и не может отражать абсолютную сущность вещей в её чистом виде. Из этого неотомистами делается вывод о невозможности научного опытного познания сущности вещей и явлений материального мира³⁵⁰.

Гносеология неотомизма выросла и развивается на базе религиозных учений. Особое значение в ней придается решению вопроса о соотношении веры в сверхъестественное и знания. Обоснование этого признания представляет собой тот фокус, в котором сходятся все интересы представителей Католицизма.

Католицизм – это теизм, а поэтому и неотомистская гносеология также теистическая. Она основана на аргументах, которые своей целью имеют обосновать истины о существовании сверхъестественных сил, необходимости Божественного Откровения.

Под верой неотомисты понимают нерациональное знание о недоступном в полной мере рациональному познанию, то знание, которое оплодотворено неосознанным внутренним согласием, проявляющемся в

³⁴⁹ Ibid. P. 551.

³⁵⁰ Gilson E. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris, 1948. P. 215.

свободном акте выбора этого знания³⁵¹. О вере можно говорить тогда, когда существует знание, недоступное проверке с точки зрения разума. Такое определение предполагает некоторые особенности процесса познания. Человек стремится преобразить мир, в его действиях всегда присутствует воля субъекта и определенный выбор. Акт выбора определяется независимым от человека объектом – Богом.

Разработав свое понимание веры, неотомисты определяют её виды. Иногда под верой понимают убеждения людей в необходимости нерационального знания научного типа, когда рационального знания на данный момент не существует, но завтра оно может появиться. Этот вид веры – так называемая научная вера – никоим образом не может считаться верой в собственном смысле. «Философской верой» неотомисты называют убеждения, которые вытекают из нерационального знания философского типа³⁵². Философская вера имеет роль промежуточного звена между научной и теологической верой.

Неотомисты признают достойными внимания два вида веры: философскую и веру в сверхъестественное³⁵³. Именно эти два типа веры охватываются Откровением. Один из них посвящен тому, что может быть достигнуто естественным путем. Это требует много времени и усилий. Есть и другой тип, посвященный тому, что превосходит усилия человеческого рассудка и что достигается только через веру. Функция теологии заключается в том, чтобы обращать внимание на два типа веры и пытаться показать их взаимосвязь.

В соотношении понятий «Откровение», «вера» и «теология» ведущая роль принадлежит Откровению. Существование Откровения создает возможность любого знания, и именно от него берут начало истины

³⁵¹ Mercier D. Critériologie générale ou théorie générale de la certitude. Louvain-Paris, 1911. P. 45.

³⁵² Rahner K. Geist endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Zur Metaphysik in der Welt. München, 1939. S. 45.

³⁵³ Siewert G. Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Berlin, 1933. S. 98.

Откровения³⁵⁴. Наряду с ними существуют истины науки и философии и истины разума.

Один из основных тезисов неотомистской философии – тезис о гармоническом единстве истин Откровения и истин разума. Откровение не противоречит разуму. Принципы разума даны самим Богом, который сотворил людей, которые являются рациональными существами. Если эти принципы находятся в человеческих существах, то они находились в Божественной Мудрости. Все, что противостоит им, противостоит Божественной Мудрости. Конечно, у человеческого разума есть свои функции, и он может познать первую причину Вселенной, однако это познание неадекватное. Откровение же представляет собой средство преодоления этой недостаточности, Оно должно быть истинным, так как происходит от первой причины. Принимая такую истину от веры, разум остаётся разумом, и, находясь в свете веры, получает возможность достичь полное и более совершенное понимание Откровенных истин³⁵⁵.

Одной из важнейших идей в томистской философии является идея о всеобщем порядке в мире, который наблюдается и во Вселенной в целом и в отдельных предметах, и в отношениях между ними. Частным случаем взаимоотношений укажем отношение между человеком и природой в процессе познания, развивающееся в соответствии с общим порядком.

Характеризуя порядок познания, неотомисты выделяют два момента: субъективную и объективную стороны. С этой точки зрения в акте познания – процессе взаимосвязи субъекта и объекта – обнаруживается единство чувственного и интеллигибельного³⁵⁶. Исследуя вопрос о соотношении субъекта и объекта, неотомисты строят систему исходных понятий на основе иерархизма. Субъект и объект не только обладают взаимной

³⁵⁴ Ibid. S. 100.

³⁵⁵ Van de Wiele J. Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas// Revue philosophique de Louvain, 1954. P. 522.

³⁵⁶ Ibid. P. 523.

предрасположенностью и объединены в акте познания, но в процессе познания через них реализуется необходимость низшего подчиняться высшему на теологической основе. Акт познания подчинен этой цели, задачей данного акта является обеспечение познавательного процесса. Функции данного акта находятся между собой в строгой субординации. Этот факт обосновывает, с одной стороны, то, что мир объектов познаваем, а с другой – свидетельствует о существовании цели познавательного процесса и отдельных познавательных актов.

Неотомисты, развивая идею теологического характера взаимоотношений субъекта и объекта познания, приходят к выводу, что двум важнейшим ступеням процесса познания: чувственно-воспринимаемой и духовной – должна быть присуща общая направленность. Существенным здесь становится попытка рационального объяснения этой направленности, интенциональности познания на чувственно-воспринимаемом уровне. Чувство – это та сторона акта познания, которая осуществляет роль посредника между познающим сознанием и внешним миром. Чувства могут быть объединительными, восприятия же есть комплекс актов. В познании нет самой вещи, а только картина познания и чувственные образы. Непосредственным объектом познания являются предметы, которые познаются через образы³⁵⁷.

Структура акта восприятия определяется, исходя из различения в акте восприятия трех единых моментов: формального синтеза, реального синтеза и реального познания. Формальный синтез вещей – это познание вещей на самой низшей ступени чувственного человеческого познания при помощи общих чувствований, которые не лишены оплодотворения интеллектуальным. Реальный синтез – это следующий этап чувственного познания, когда человек бессознательно производит намеренный синтез, замещающий предмет, сведения о котором получены в конкретно-чувственном опыте. Это осуществляется особой частной мыслительной

³⁵⁷ Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. ... С. 178.

силой – познавательным чувством, через деятельность которого становится очевидным, что чувственное познание в акте восприятия включает в себя действие особого фактора, источник которого будет внешним, как по отношению к человеку, так и по отношению к природе. Реальное познание представляет собой высшую ступень человеческого познания, достигаемого при помощи преобразования в воображении телесных существ. Оно является предварительным условием процесса познания человеком мира при помощи абстракции. Частная мыслительная сила – эта сила, присущая нематериальной душе, которая создает определённую направленность, интенциональность акта восприятия³⁵⁸.

Поскольку человеческое познание мира не ограничивается чувственно-воспринимаемой ступенью, то частная мыслительная сила оказывается связующим звеном, соединяющим чувственную ступень с более высокой ступенью – духовным познанием. Существенное отличие духовного познания от чувственного в том, что его объектом оказывается всеобщее, необходимое и неизменяющееся как форма сущности вещи или нечто обоснованное в ней.

При рассмотрении проблем духовного познания неотомисты стремятся не отделять духовного познания от чувственного и выявить специфику духовного познания, которую они видят в абстрактности мышления. В полной мере сила абстракции проявляется при духовном познании. Неотомисты выделяют три вида абстракции: во-первых, интеллект создаёт образ природной вещи, абстрагируя его от чувственной материи; во-вторых, содержанием сущности может быть математическая сущность, которую интеллект абстрагирует от чувственной материи, интеллектуальной материей является субстанция, поскольку она лежит в основе количества и связана с ним; в-третьих, метафизическая ступень, на которой разум покидает интеллектуальную материю и образует понятие бытия, единого, потенции,

³⁵⁸ Там же. С. 190.

акта, которые находят свое осуществление без материи в области имматериальной субстанции³⁵⁹.

При духовном познании сущности рассудок человека потенциально расположен к познанию порядка мира и расположен к приёму сведений, получаемых об объективном мире. Наряду с рецептивностью рассудок обладает и собственной активностью. Знание человек не приобретает посредством простого суммирования полученной извне информации. Человек получает знание лишь, когда рассудок выступает действующим рассудком, образующим интеллигибельную форму, выражающую сущность предмета. В процессе познания рецептивность и активность объединяются, но активность и спонтанность подчеркнуты сильнее. Направленность и интенциональность процесса познания объясняются присутствующей в человеке, но данной свыше особой спонтанности и активности. Интенциональность присуща образам.

Интенциональность процесса познания существует для того, чтобы реализовалась главная цель – познание истины. Акт познания даёт различные знания, среди которых выделяют истинное знание – истину. Свое содержание понятие истины приобретает в совпадении мысли с вещью. Как таковая истина является отношением. Отсюда неотомисты утверждают, что истина, которая в собственном смысле существует в рассудке и только во вторую очередь в вещах, необходимо включает отношение к рассудку³⁶⁰. Если бы даже не было человеческого рассудка, то вещи должны были бы называться истинными посредством их упорядоченности по отношению к Божественному рассудку. Понимание истины как знания, фиксирующего отношение между субъектом и объектом познания, включающего совпадение первого со вторым на фоне их различия, является необходимым условием для правильной ориентации в учении об истине. Истина не может существовать без отношения к рассудку. Определение истины в

³⁵⁹ Аверинцев С. С., Гараджа В. И., Греков Л., Долгов К. М. Неотомизм. С. 1957.

³⁶⁰ Cessario R., O. P. A short history of Thomism. P. 50

теологической философии предполагает наличие единого субъекта – объекта, Рассудка – Бога, который находится в определённом отношении сам к себе, к своей собственной реальности³⁶¹.

Неотомисты выделяют два вида истин: Божественная (онтологическая) и человеческая (логическая) в соответствии с тем, что предмет предстаёт истинным, если он соответствует идеалу, мыслям, образам. Абсолютной истиной во всех смыслах в неотомитской философии является Бог. Именно к познанию её стремится человек. Эта абсолютная истина вечна: она не может изменяться и быть относительной в каком бы то ни было отношении. Что касается логических человеческих истин, они обладают значительной степенью релятивизма и требуют соотнесения с Божественной абсолютной онтологической истиной. Абстрактная Божественная истина воплощена для человека в дифференцированных конкретных интеллигибельных формах предметов и явлений постоянно изменяющейся действительности. Исходя из этого, критерием, отличающим истину от заблуждения для человека, существа чувственно-разумного, может быть только жизненный опыт человека во всем его многообразии: религиозный, житейский, научный.

Неотомисты стремятся охарактеризовать себя в гносеологии как реалисты³⁶². У понятия *реализм* можно выделить три признака. Во-первых, признание существования независимого от человека объективного мира, объективной реальности. Во-вторых, признание объективных закономерностей внешнего мира. В-третьих, признание реального существования самых общих характеристик бытия за пределами физического мира. Только сохранение всех трех признаков понятия реализм полностью соответствует его внутреннему содержанию³⁶³. Однако с течением времени *реализм* постепенно стал терять то один, то другой признак.

Неотомистская теоретико-познавательная позиция считает себя реалистической именно потому, что она исходит из утвердительного ответа

³⁶¹ Ibid. P. 55.

³⁶² Prouvost G. Thomas d'Aquin et les thomismes: Essai sur l'histoire des thomismes. P. 67.

³⁶³ Ibid. P. 70.

на вопрос о достоверности существования вне нашего сознания внешнего мира. Этот признак всегда был исходным. Но истинный *реализм* всегда связан с выходом человеческого сознания за пределы своего внутреннего мира, за пределы имманентного, а поэтому предполагает переход к объективному, а также предполагает трансцендентное³⁶⁴.

Непосредственное осознание – это тот вид трансценденции, тот единственно истинный путь, дающий возможность обосновать достоверность реальности внешнего мира. Истинная трансценденция непосредственного осознания включает в себя метафизическую трансценденцию.

Неотомистский реализм является метафизическим реализмом. Это означает, что метафизика может перейти границы опыта. Для такой метафизики быть реальным вовсе необязательно означает быть материальным. Выход за пределы опыта достигается через аналогию, дискурсивные рассуждения и через разделительные суждения. Метафизическое познание не может быть верифицировано в чувственном опыте, но оно может быть верифицировано в интеллектуальном плане³⁶⁵.

То, что сказано о метафизическом познании, истинно и по отношению нашего познания Бога. Мы можем знать о том, что Бог существует, но мы не можем знать, что Он есть. Мы не сможем никогда исчерпывающе уловить природу Бога и никогда не сможем выразить смысл Бога в понятиях или определениях. Если бытие совершенно божественно и бесконечно, то адекватно понять его может только Божественное и бесконечное. Но если само Божественное открылось в виде истины бытия, то к такому источнику истины человек должен идти навстречу, чтобы наиболее полно постичь ту реальность, в которой он сам находится³⁶⁶.

³⁶⁴ Ibid. P. 71.

³⁶⁵ Chenu M. D. Toward Understanding St. Thomas.P. 45.

³⁶⁶ Ibid. P. 46.

2.3. Этика и аксиология неотомизма

Проблемы истории и этики в неотомизме тесно связаны с проблемами морали. Интерес неотомистов к проблемам морали связан с кризисом веры в Католической Церкви. Пытаясь его преодолеть, католицизм все чаще обращается к вопросам морали. Религиозная мораль выдвигается как единственный критерий абсолютных норм и правил поведения человека, не зависящих от условий развития общества. В качестве теоретического подтверждения этого положения неотомизм выдвигает философию морали, ядро которой составляет концепция ценности.

Мораль, согласно неотомизму, есть универсальный критерий деятельности человека во всех сферах его жизни, которая имеет конечную и единственную цель – достижение блаженства³⁶⁷. Философская основа морали неотомизма – ценностная концепция сущности человека как созданного бытия, обладающего разумом и волей. Вечные и неизменные ценности сверхъестественного бытия представляют собой цель человеческой деятельности, основу морали³⁶⁸.

Критерием морали неотомизм называет религиозную мораль – абсолютную, вечную и неизменную, так как вечны её критерии и сущность – Бог и природа человека. Преимущество религиозной морали состоит в её Божественном характере, берущего свои истоки в Божественном Откровении³⁶⁹.

Задача философии морали, согласно воззрениям неотомизма, состоит в рассмотрении внутреннего механизма нравственной ориентации субъекта³⁷⁰. Эта философия основывается на нравственной ориентации человека с точки зрения учения Фомы Аквинского о бытии. Первоначально они стремятся выявить онтологические корни нравственности в структуре бытия в целом и

³⁶⁷ Leclercq J. Saisir la vie à pleines mains. Louvain-Tournai, 1962. P. 30.

³⁶⁸ Maritain J. Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale. Paris, 1951. P. 43.

³⁶⁹ Breton S. L'idée de transcendantal et la genèse des transcendentaux chez saint Thomas d'Aquin. Paris, 1963. P. 46.

³⁷⁰ Греков Л.И. Тенденции современной схоластики// Вопросы философии. 1971. № 1. С. 112-113.

в природе человека, а затем рассматривают нравственное благо в перспективе формальной и целевой причинной обусловленности человеческой деятельности, нормативную регуляцию, проблему смысла жизни.

Очень важной задачей морали неотомисты считают установление ценностных норм поведения людей, основанных на соответствии нравственного поведения человека моральному закону. Нравственные нормы имеют значение Божественного императива и основываются на авторитете Священного Писания. Личность сознательно подчиняется нравственным нормам как следствие свободной воли, которой личность обладает по своей духовной природе³⁷¹.

Истинная добродетель возможна только при условии соблюдения норм-предписаний христианской морали, которая дает возможность избежать греха и получить в награду вечное блаженство. Нормой Божественной морали декларируются десять заповедей Моисея и заповеди Блаженства, которые рассматриваются как абсолютные нормы поведения христианина.

Неотомистская этика выдвигает тезис о важности тесной взаимосвязи интеллекта и воли. Идея гармонии интеллекта и воли запечатлелась в учении о единении интеллектуальных и моральных достоинств. Неотомисты усматривают в этом единении средство гармонизации внутреннего мира личности и целостности культуры³⁷².

«Моральное благо, покоящееся на онтологических основаниях, зависит как от объекта, так и от акта свободного волеизъявления. Утверждая, что моральное благо обладает аспектами ценности и цели, неотомисты полагают, что ценность являет собой моральное благо в перспективе формальной причинности, а цель – с точки зрения финала акта действия. Подобное разграничение есть продукт абстрактности, так как всякая позитивная

³⁷¹ Там же. С. 113.

³⁷² Croteau J. Les fondements thomistes du personalisme de Maritain. Ottawa, 1955. P. 56.

ценность в потенции представляет собой цель, а цель обладает ценностью»³⁷³.

Ценностные суждения могут обладать высокой степенью объективности, ибо этому способствует онтологическая градация ступеней бытия. Томистская метафизика экстраполирует человеческие нравственные отношения на сферу бытия, приписывая ему свойство блага, а эти онтологические основания принимаются за базис морали и ценностных суждений.

Обращаясь к проблеме нормативной регуляции, неотомисты определяют норму как «форму, направляющую нравственный выбор человека, а ценность как результат воплощения нормы. Признание тесного единства нормы и свободной ориентации субъекта служит обоснованию единения разума и веры»³⁷⁴.

Говоря об отношении общества и Церкви, неотомисты отталкиваются от учения блаженного Августина о двух градах³⁷⁵. Это учение было смягчено Фомой Аквинским, однако все же это противопоставление двух градусов остается до сих пор предметом обсуждения в сочинениях представителей неотомизма. Так, Жак Маритен предложил свой вариант взаимосвязи общества и Церкви. Он осознал ситуацию кризиса католического мировоззрения и попытался изменить неотомистскую доктрину взаимоотношения общества и Церкви в духе её либерализации³⁷⁶. Система взглядов Маритена направлена против интегризма с его идеалом теократии. Его открытый католицизм порожден кризисом идеи теократии, стремлением заменить её возрождением духовной силы неотомистского мировоззрения. Неслучайно, либеральная программа открытого католицизма в период после Второго Ватиканского Собора вошла в арсенал официальной политики Церкви.

³⁷³ Ibid. P. 78.

³⁷⁴ Ibid. P. 90.

³⁷⁵ Бл. Августин О Граде Божиим. Минск: Юнонь, 2002. 2117 с.

³⁷⁶ Maritain J. Les grands amitiés. Paris, 1966. P. 100.

Маритен исходит из положения об определяющей значимости духовных и в первую очередь нравственных ценностей в историческом развитии человека. Общественная жизнь должна стать средством культурного развития человека, понимаемого как совершенствование извечных добродетелей его природы³⁷⁷. Для Маритена общество представляется средством реализации высших религиозных и нравственных ценностей в совокупности иных ценностей культуры. Жизнь человека ориентирована на достижение индивидуального блага, тогда как общество должно быть направляемо к цели культурного совершенствования его членов общему благу³⁷⁸.

Рассматривая проблему взаимосвязи Церкви и общества, Маритен ставит вопрос о суверенитете, понимаемом как право на высшую независимость и власть. Отвечая на вопрос, существует ли суверенная сила, он даёт такой ответ: Бог как отдельная сила есть суверен по отношению к сотворенному миру. Папа в качестве викария Христа предстаёт сувереном над Церковью. Ни один мирской институт политической власти не может сравниться с сакральным порядком и его воплощением в лице Римско-Католической Церкви. В отличие от них, Церковь являет собой целостную персону. Она есть носитель Божественной Благодати, блага в рафинированной форме. Поэтому деятельность представителей Католической Церкви правомерно считать залогом плодотворного культурного развития общества, нуждающегося в надвременных, непреходящих религиозных и нравственных ценностях³⁷⁹.

Однако утверждая суверенитет папского престола, значимость католической Церкви, Маритен не склонен отрицать самостоятельность мирского начала в жизни человека: он отмечает ценность истории и культуры, продуктов человеческой деятельности³⁸⁰. В истории присутствуют

³⁷⁷ Maritain J. *The Range of reason*. New York, 1953. P. 56.

³⁷⁸ Maritain J. *On the Philosophy of History*. New York, 1957. P. 125.

³⁷⁹ Maritain J. *L'homme et l'état*. Paris, 1953. P. 59.

³⁸⁰ *Ibid.* P. 80.

два града: небесный и земной. Между ними не должно быть конфликта, ибо христианин сопричастен обоим, являясь членом Церкви, который есть также работник в мире, посланный в страну вещей, принадлежащих Кесарю³⁸¹.

Представляя Церковь безгрешной и автономной во всех перепетиях мирской жизни, Маритен подчеркивает неприемлемость идеала «Святой Империи». Он обнаруживает преходящий характер этого идеала, его ограниченность. Идея использования государственного аппарата для нужд Церкви воспринимается как утопия, анахронизм. Церковь, не притязая на политическую власть, должна все же оказывать воздействие на общество со стороны максимального распространения своего учения в умы людей³⁸².

Вариант решения Маритеном проблемы соотношения общества и Церкви долгое время не находил одобрения официальных кругов Ватикана и лишь в период понтификатов пап Иоанна XXIII и Павла VI был признан правящими кругами Римско-Католической Церкви. К заслуге Маритена нужно отнести его способность увидеть двойное измерение жизни человека, положительную значимость его земной деятельности. В ситуации кризиса католического мировоззрения Маритен сумел предложить конструктивное решение, которое реально оценивало сложившееся положение по сравнению с интегритами³⁸³.

Маритен также предложил идеал перестройки цивилизации под названием «интегрального гуманизма»³⁸⁴, который призван обеспечить гармоничное существование человека в социальном мире и соответствовать его онтологическим добродетелям и предназначению в универсуме, и который неотделим от цивилизации и культуры. Идеалом Маритену представляется общество, построенное на основе христианского либерализма. В идеале интегрального гуманизма подчеркивается значимость

³⁸¹ Ibid. P. 82.

³⁸² Ibid. P. 83.

³⁸³ Ibid. P. 89.

³⁸⁴ Ibid. P. 93.

культурного бытия человека, его автономия, но подлинный гуманизм возможен лишь на основе религиозной инспирации культуры³⁸⁵.

Основными характеристиками интегрального гуманизма являются:

– во-первых, персоналистическая ориентированность – стремление построить общественную жизнь, исходя из духовного личностного начала как высшей ценности;

– во-вторых, коммунитарность, предполагающее объединение людей на основе общего блага, которое трактуется как основа равного пользования людьми всеми благами общества с целью саморазвития, как фундамент авторитета, способствующего прогрессу общества в его целостности, как основа уважения достоинства личности;

– в-третьих, христианская теистическая ориентированность планируемых преобразований. Проводя линию экуменизма, Маритен утверждает, что любой человек, верящий в Бога, есть потенциальный союзник католиков в осуществлении этих преобразований³⁸⁶.

Интегральный гуманизм должен получить свою реализацию, по мнению Маритена, в самых различных сферах общественной жизни: экономике, социальных и политических отношениях, духовной культуре. Христианское возрождение рассматривается Маритеном как результат внедрения религиозного мировоззрения во все сферы духовной культуры. Особая роль отводится системе духовного образования³⁸⁷.

Концепция интегрального гуманизма получила широкое одобрение в период Второго Ватиканского Собора, вошла в идеологический арсенал теоретиков католицизма. Идеал интегрального гуманизма определил направление социальной философии неотомизма.

Использование социальных идей томизма нашло отражение в решениях Второго Ватиканского Собора и в послесоборной практике Католической Церкви. Собор должен был разрешить противоречия внутри

³⁸⁵ Ibid. P. 99.

³⁸⁶ Ibid. P. 102.

³⁸⁷ Ibid. P. 104.

Церкви и в отношениях с внешним миром³⁸⁸. Глубокие внутрицерковные расхождения вылились в дискуссию между консерваторами и модернистами. Эта дискуссия показала, с одной стороны, невозможность для Католической Церкви дальнейшей проповеди социально-этической доктрины в течение последних ста лет, прошедших после Первого Ватиканского Собора, а, с другой стороны, необходимость сохранения догматических основ христианского учения о человеке, его месте в мире и его отношении с обществом.

Философско-теологической основой неотомитской концепции ценности служит томистское учение о благе как сущности бытия. «Материальный и духовный миры сотворены Богом как упорядоченное бытие, включающее несколько уровней. Над сотворенными бытиями располагается Бог-Творец, чистый Дух, обладающий абсолютным бытием, абсолютной полнотой и совершенством своего Блага»³⁸⁹. Вершиной сотворенного Богом бытия являются «бестелесные духовные сущности – ангелы, затем следуют люди, животные, растения и неживая природа, которая имеет минимум бытия и блага. Бытие мира есть форма его существования. Сущность каждого уровня определяется присущим ему количеством и совершенством блага – качественной его характеристикой. Различие между уровнями бытия в том, что каждому из них соответствует определенное Богом количество и степень совершенства Блага. Чем ближе уровень бытия к Богу, тем выше совершенство его блага и тем большим количеством блага оно обладает. При сотворении мира Бог вложил в каждое бытие стремление к увеличению своего совершенства, к достижению более высокого уровня бытия, а в конечном счете – уровня бытия Бога. Каждое низшее бытие стремится к достижению более высокого уровня, обладающего большим совершенством, как к цели своего бытия. В то же время каждое

³⁸⁸ Губман Б.Л. Кризис современного неотолизма. Критика неотомистской концепции Ж. Маритена. С. 114.

³⁸⁹ Губман Б. Л. Неотолизм. С. 1124.

низшее бытие подчинено бытию высшего уровня как своей целевой причине»³⁹⁰.

Неотомитское понимание ценности основывается на определении Фомы Аквинского блага – того, к чему все вещи стремятся, чтобы достигнуть совершенства³⁹¹. Л. Де Реймекер дает следующее определение ценности: «Ценность – это то, что не оставляет равнодушным, достойно быть познанным, прочувствованным, к чему стремишься и чего желаешь»³⁹².

Противопоставляя ценность вещей как абсолютное свойство, выражающее их сущность, материальным свойствам вещей, неотомисты «пытаются доказать наличие в вещах сверхъчувственной сущности, неуловимой опытным путем, олицетворяющей Божественную природу вещей, первичную относительно их материального существования. Разум, опирающийся в своих выводах на чувственное восприятие, не может постичь сверхъчувственное трансцендентное бытие вещей. По этой причине он не может постичь и трансцендентное благо, которое является сущностью вещей и явлений. Эта сущность постигается в результате озарения, наития»³⁹³.

Ценность вещей и явлений служит свойством вещей, которое может быть рационально познано. Она может дать представление о сущности вещей и отражает различие в количестве заключенного в них блага и различия в бытии. Л. Де Реймекер утверждал: «невозможно говорить о ценностях, не объединяя их с действием, целью, совершенством, благом. Это то, что указывает на близость бытия и ценности»³⁹⁴.

Различие между благом и ценностью заключается в возможности их познания. Если благо трансцендентно, то ценность может быть познана при помощи чувственного опыта. «Благо можно познать путем изучения ценностной иерархии, заложенной Богом в бытие сотворенного Им мира»³⁹⁵.

³⁹⁰ Жильсон Э. Бытие и сущность. С. 23.

³⁹¹ Субботин Ю.К. Проблема ценности в неотомизме. Критический анализ неотомистской концепции ценности. С. 75.

³⁹² Raemaeker L. Philosophie de l'être. Paris, 1966. P. 254.

³⁹³ Ibid. P. 255.

³⁹⁴ Prouvost G. Thomas d'Aquin et les thomismes: Essai sur l'histoire des thomismes. P. 66.

³⁹⁵ Ibid. P. 123.

Ценностная иерархия служит выражением того же Божественного порядка, что и естественные законы, осваиваемые человеком при изучении материального мира. Поэтому ценностное восприятие действительности, оторванное от чувственных свойств вещей и явлений, может дать рациональное понимание высших сверхчувственных и сверхразумных истин веры путем постижения различия ценности вещей и целей.

Неотомисты делят ценности человека на «духовные ценности, имманентные человеку как личности, и ценности цивилизации, к которым относятся материальные ценности, созданные человеком»³⁹⁶. Основное в человеке – «это – выражение наивысшей ценности в себе – Бога. Высшими ценностями, составляющими смысл всей деятельности и жизни человека, являются религиозные истины Божественного Откровения. Цель жизни человека определяется Божественной волей, проявляющейся в стремлении человека к достижению высших ценностей, лежащих в области сверхъестественного»³⁹⁷.

Для понимания существа неотомитской аксиологии следует рассмотреть основные положения учения Фомы Аквинского о благе и зле. В неотомитской философии учение о благе и зле развивается из положения томистской метафизики о том, что благо и бытие идентичны, и различаются они только разумом, но в то же время бытие каждой вещи отличается от бытия других вещей характером того, чем является её собственное бытие. В качестве такой характеристики выступает благо. Бытие вещи определяет форму её существования, а благо определяет её сущность. Благо познаётся лишь интуитивно путем спекулятивных построений, подкрепляемых ссылками на Божественное Откровение. Сверхразумные истины бытия, сводящиеся к познанию Бога, постигаются теологией. Философия не может познать истин Божественного Откровения, поскольку она изучает бытие

³⁹⁶ Ibid. P. 125.

³⁹⁷ Жильсон Э. Бытие и сущность. С. 23.

человека, её роль состоит в рациональном обосновании христианских догматов, выражающих Божественные истины³⁹⁸.

В соответствии с учением томизма об аналогии сущего, трансцендентное бытие Бога можно выводить, наблюдая явления естественного бытия вещей по аналогии. Потенциальное абсолютное бытие сверхчувственных сущностей актуализируется в мире сотворенных вещей. От рассмотрения трансцендентного бытия неотомисты переходят к рассмотрению материальных чувственных вещей. Так как бытия вещей различаются между собой, отличие сотворенных вещей друг от друга характеризуется присущим им благом. Чем ближе бытие к вершине иерархии, к Абсолютному бытию, тем больше его благо и чем благо бытия больше, тем ближе оно к Абсолюту³⁹⁹.

Поскольку бытие сотворенных вещей проявляется через их существование, то благо как сущность бытия выражается через совершенство этого существования. Поскольку в каждое бытие в акте творения заложено стремление к совершенству, к более высокому уровню блага, то желание достичь высшего совершенства определяет существование вещей. В результате этих рассуждений Фомой Аквинским выводится определение блага как того, к чему все вещи стремятся, чтобы достичь совершенства, которое включает телеологический аспект⁴⁰⁰.

Сущность блага раскрывается у неотомистов в определении абсолютного совершенного блага, к которому должны стремиться все вещи: «за пределами всех материальных и духовных благ, к которым мы стремимся, мы ищем постоянное, совершенное и вечное благо – Бога»⁴⁰¹. Таким образом, Бог есть высшее благо и конечная цель всякого бытия.

В неотомистской аксиологии благо человека как сотворенного существа определяется уровнем его бытия в ценностной иерархии бытия, а

³⁹⁸ Фома Аквинский. Сумма Теологии. Т. 1. Пер. А. Апполонова. М.: Либроком, 2007. С. 344.

³⁹⁹ Там же. С. 480.

⁴⁰⁰ Там же. С. 387.

⁴⁰¹ Там же. С. 390.

сущностью этого бытия является Божественная душа, посредством которой человек связан с миром сверхъестественным. Поэтому человеку необходимо стремиться к достижению высшего духовного совершенства, приближающего его к абсолютному благу – Богу. Для достижения блага и совершенства человеку достаточно приобщиться через Церковь к пониманию того, что в нем есть Божественная составляющая – душа, и через свою праведную жизнь снискать Божественную милость вечного блаженства для души. Именно Церковь открывает истины Божественного Откровения, через которые человек узнает о тех Божественных законах, которым необходимо следовать для достижения вечного блаженства, ибо только под руководством Церкви человек узнает путь спасения своей души⁴⁰².

«Томистская иерархическая лестница блага лежит в основе неотомитского понимания ценности как нормы и как цели, которое используется для построения спекулятивной этической системы – философии морали, определяющей критерии деятельности человека»⁴⁰³.

Нормативный аспект ценности неизбежно приводит к Богу как высшей ценности, как её критерию, являясь выражением внутренней стороны ценностного отношения для вещей одного уровня бытия, поскольку утверждает необходимость различия их ценности. «Ценность как норма – суть выражение воли Бога, установившего границы достижимого каждым бытием совершенства, которое существует потенциально, и каждое реальное бытие должно стремиться к его достижению, чтобы полностью реализовать потенциальные возможности, заложенного в сущность данного бытия»⁴⁰⁴. В то же время достижение совершенства вещи всецело зависит от воли Бога. Человек может обнаружить различие в ценности вещей, иерархию ценностей, но он не может что-либо изменить в этой иерархии ценностей»⁴⁰⁵.

⁴⁰² Субботин Ю.К. Проблема ценности в неотомизме. Критический анализ неотомистской концепции ценности. С. 82.

⁴⁰³ Губман Б.Л. Кризис современного неотомизма. Критика неотомистской концепции Ж. Маритена. С. 45.

⁴⁰⁴ Chenu M. D. Toward Understanding St. Thomas. P. 88.

⁴⁰⁵ Губман Б.Л. Кризис современного неотомизма. Критика неотомистской концепции Ж. Маритена. С. 45.

Согласно неотомистскому учению, оценка вещей является прерогативой теологии, поскольку именно она постигает истины Божественного Откровения, которые Церковь доводит до сознания верующих⁴⁰⁶. Отсюда вытекает высшая нормативная ценность истин веры, которые не требуют доказательств в силу того, что являются Божественным Откровением, изложенным в Библии. По словам Мари-Доминика Шеню, «теология – это наука книги, книга книг – Библия. Она – Закон, так как, изучая Бога, она находит в этой книге слова Бога, откровения Бога»⁴⁰⁷.

В тесной связи с нормативным аспектом ценности находится её «телеологический аспект – объективное свойство ценности. Этот аспект заключается в стремлении каждого бытия к более высокой степени совершенства, к переходу на более высокую ступень ценностной иерархии. Он служит характеристикой ценности для себя, определяя желание к достижению вещи блага как цели, любовь к высшей ценности как причине стремления к более высокому совершенству. Каждое высшее в иерархии бытие является целью для низшего, а низшее – средством для более высокого бытия»⁴⁰⁸.

Исходя из телеологического аспекта ценности, неотомисты отвергают эволюцию. «Мир не может развиваться от низшего к высшему, высшее целое порождает низшее, а высшим является Сам Бог»⁴⁰⁹. Жак Маритен так сформулировал принцип развития: «1. Большее не может произойти из меньшего; то, что имеет меньшее бытие и меньшее совершенство, не может быть ни причиной, ни основанием бытия того, что имеет больше бытия и совершенства. 2. Причина имеет больше бытия и совершенства, чем то, основание чего она является»⁴¹⁰. Мир эволюционирует в силу того, что Богом в акте творения в сущность каждой вещи заложено стремление к

⁴⁰⁶ Chenu M. D. *Toward Understanding St. Thomas*. P. 56.

⁴⁰⁷ Chenu M. D., *La théologie est-elle une science?*. Paris: Cerf, 1950. P. 47.

⁴⁰⁸ Губман Б.Л. Кризис современного неотомизма. Критика неотомистской концепции Ж. Маритена. С. 45.

⁴⁰⁹ Маритен Ж. *Религия и культура*. С. 167.

⁴¹⁰ Там же. С. 167.

трансцендентному идеалу абсолютной ценности. Высшая и конечная цель каждого бытия – это стремление к уподоблению Богу.

«Особое положение в ценностной иерархии занимает человек. Для его Божественной души открывается путь к достижению полноты бытия и блага в потустороннем мире. Душа после разлучения с телом переходит на более высокий уровень бытия, приближается к Богу, увеличивает блаженство своего бытия»⁴¹¹. Телеологический аспект ценности становится обоснованием католического учения о вечном блаженстве в загробном мире для душ верующих. Смысл существования человека, его роль и место в мире происходят из конечной цели его существования, а именно в том, что в течение всей земной жизни человек готовится к единению с Богом⁴¹². Исходя из этой посылки строится этическое учение о следовании для человека Божественному плану, который позволяет человеку достичь совершенства.

2.4. Антропология неотомизма.

Неотомизм принимает активное участие в разработке учения о человеке, которое могло бы стать теоретическим обоснованием социально-этической практики католицизма в современном обществе. Неотомистское учение о человеке представляется соединением схоластических идей Фомы Аквинского о сущности человека⁴¹³ и идеи таких экзистенциалистов как Карл Ясперс⁴¹⁴ и Габриэль Марсель⁴¹⁵ о трансцендентной цели, к которой стремится человек⁴¹⁶. В экзистенциализме сущность человека сводится к его

⁴¹¹ Там же. С. 168.

⁴¹² Там же. С. 170.

⁴¹³ См.: Фома Аквинский. Сумма Теологии. Т. 1. Пер. А. Апполонова; Thomas Aquinas *Quaestiones Disputatae, De Veritate* (ed. Vioentius Justinianus et Thomas Manriques, *gratis privilegiisque Pii V Pont. Max. typis exousa*), Apud Julium Accoltum, Romae, 1570. Tomas d'Aquin. *Commentaire de Epitre au Romain* (№ 744). Paris: Cerf, 1999. 651 p.

⁴¹⁴ См.: Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. М.: Республика, 1994. 527 с.

⁴¹⁵ См.: Марсель Г. *Присутствие и бессмертие. Избранные работы* / Пер. с франц. В.П. Визгина. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 328 с.; Марсель Г. *Быть и иметь* / Пер. И. Н. Полонской. Новочеркасск: Сагуна, 1994. 159 с.; Марсель Г. *Трагическая мудрость философии. Избранные работы*. М., 1995. 187 с.; Марсель Г. *К трагической мудрости и за её пределы* / Пер. с фр. В. В. Бибикина // *Проблемы человека в западной философии*. М.: Прогресс, 1988. С. 404—419.

⁴¹⁶ Арапов А. В. *Неотомизм. Учебно-методическое пособие по предмету «Философия»*. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2015. С. 3.

индивидуальности. В неотомизме его сущность приписывается личности, при этом используются идеи, развиваемые персоналистами, о высшей духовной ценности личности, стремящейся к Богу и самоутверждающейся путем внутреннего сомоусовершенствования⁴¹⁷.

Неотомитская антропология по сути эклектична. Среди её представителей имеются как теологи-ортодоксы, держащиеся строго концепции Фомы Аквинского, так и философы-неотомисты, пытающиеся модернизировать взгляды Фомы Аквинского на человека и общество. Однако сущность томистского учения сохраняется неизменной.

Говоря о гуманизме Фомы Аквинского, Жак Маритен называет его «интегральным гуманизмом – это именно тот гуманизм, который не отрекается ни от чего человеческого»⁴¹⁸. «Такой гуманизм знает, что человек сотворен из ничего, что человек есть образ и подобие Бога, и что в человеке заключено нечто большее, чем человек. В человеке пребывает Сам Бог, который даёт не только жизнь и возможность действовать, но Он отдаёт Себя Самого и желает, чтобы человек наслаждался Тремя Божественными Лицами. Этот гуманизм – Божественного Воплощения, Евангельский гуманизм»⁴¹⁹.

Как утверждает Этьен Жильсон, «Бог сотворил нас для того, чтобы сделать причастниками мудрой жизни, а она состоит в созерцании Его совершенства и красоты Его творений»⁴²⁰. Поскольку это созерцание не может быть совершенным в настоящей земной жизни, причина нашего возникновения служит для нас гарантом увековечения человека, а увековечение служит гарантом воскресения человека, без которого человек не мог бы существовать.

В основе понимания сущности человека Фома Аквинский полагает догмат о творении Богом материального мира и человека. Человек – венец

⁴¹⁷ McCool G. A. From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism. New York: Fordham University Press, 1989. P. 54.

⁴¹⁸ Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. С. 60.

⁴¹⁹ Там же. С. 61.

⁴²⁰ Жильсон Э. Дух средневековой философии. С. 49.

творения, так как представляет единство материального тела и нематериальной души. Он обладает двойственной природой: материальное тело человека наделяется Богом в момент творения личностной душой⁴²¹.

Человеческая душа не есть чистая форма, несмотря на свою материальность. Она субстанциональна и не может существовать отдельно от материи – тела человека. Она принадлежит к формам, не обладающим достаточным совершенством, чтобы существовать отдельно. Свое полное совершенство нематериальная душа получает, объединяясь с другой субстанцией – телом. В результате объединения двух субстанций – тела и души – человек образуется как субстанция единой формы. Душа является сущностью человека, а тело означает факт существования человека как реально бытия⁴²².

Человек через идеальную душу связан с миром трансцендентного. Человеческая душа, по мысли Фомы Аквинского, есть весь мир, человек является не только тем, что он есть, но включает и нечто другое, чем он сам⁴²³. Нечто другое – это трансцендентный мир сущностей, с которыми человек объединяется посредством души. Этот сверхчувственный идеальный мир первичен по отношению к материальному миру. Поэтому и душа первична по отношению к телу, она – его целевая причина. Тело становится живым только благодаря наличию у него души⁴²⁴.

Человек по сравнению с растениями и животными, по учению неотомистов, обладает духовной душой, которая делает человека вершиной материального бытия, поскольку только человек в материальном мире является носителем духа. Духовное начало вкладывается в каждое человеческое тело Богом. Как утверждает Э. Жильсон, «Бог творит каждую человеческую душу индивидуально в тот момент, когда эмбрион становится человеческим телом»⁴²⁵.

⁴²¹ Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. С. 62.

⁴²² Там же. С. 63.

⁴²³ Фома Аквинский. Сумма Теологии. Т. 1. С. 432.

⁴²⁴ Там же. С. 433.

⁴²⁵ Жильсон Э. Бог и философия. С. 33.

В отличие от души животных, растения, душа человека выполняет не только физиологические действия, свойственные всякой жизни, но и осуществляет познание. Душа человека – это вместилище разума. Мышление превращается в трансцендентный акт, определяемый действиями души⁴²⁶.

Материальной – смертной и тленной – природе человека неотомисты противопоставляют вечную и неизменную духовную природу. Материальный мир необходим, чтобы через его познание душа могла постичь бытие Бога. Неотомисты утверждают, что тело роднит человека с животными, оно не отличается по своим функциям от тела животных и подчинено естественным законам природы, которые установлены Богом для всего материального мира⁴²⁷.

Внутренняя раздвоенность человека, обусловленная противоположными стремлениями тела и души – причина всех его бедствий. Личная раздвоенность человека находит отражение в общественных отношениях и на же есть причина всех бедствий общества. Поскольку человек испытывает внутренний разлад, то вся человеческая жизнь, индивидуальная и коллективная, являет черты драматической борьбы между добром и злом, светом и мраком⁴²⁸.

Причину существования человека неотомисты видят в акте одушевления Творцом бесформенной материи. Формирование человеческой личности заложено в самом творении. Место и роль человека определяется его душой. Согласно неотомизму, душа человека определяет структуру общества.

Для трансцендентной души человека целью выступает стремление к достижению абсолютного духовного совершенства – Бога, который служит для неё абсолютной целью и нормой.

В своей антропологии неотомисты также рассматривают проблему соотношения человека и общества. Так, Жак Маритен считает, что решить

⁴²⁶ Там же. С. 34.

⁴²⁷ Там же. С. 35.

⁴²⁸ Жильсон Э. *Дух средневековой философии*. С. 55.

проблему человека и общества можно путём установления ценностного отношения части и целого⁴²⁹. По его мнению, материальная природа человека включает социальный аспект существования человека – результат Божественного творения, и определяется иерархией бытия. В соответствии с тем, что человек имеет духовное и материальное начало, социальный аспект также имеет две стороны: человек представляет собой единство индивидуальности, определяемой материальностью тела и личности, связанной с Божественной душой. Первичным, основным, определяющим сущность человека в социальном аспекте является личность⁴³⁰.

Согласно воззрениям неотомистов, «человек – это одновременно и индивид и личность. Как индивид он принадлежит к определенному классу естественных объектов, материи, но как личность он радикально отличен от других вещей-субъектов, ибо наделен бессмертной душой и свободной волей, сопричастен трансцендентному»⁴³¹.

С точки зрения неотомизма, индивидуальность – это то, что определяется зависимостью тела от материального мира. Индивидуальность в социальном плане соответствует материальной природе человека. Она связывает человека с земным миром, выделяя биологически человека из других живых существ, однако она не выявляет существа различия между человеком, животным и растением, так как не имеет качественной стороны. Это количественная единиц человеческого рода как целого. Индивидуальность лишь определяет место человека в ценностной иерархии материальных живых бытий. Эта трактовка индивидуальности связана с неотомитским принципом индивидуализации⁴³².

Индивиды безлики, это часть материи, которая определяет человека как часть рода, общества и мира. Они не имеют ни пола, ни возраста, ни социального положения. Это абстрактная форма существования человека,

⁴²⁹ Маритен Ж. Знание и мудрость. С. 100.

⁴³⁰ Там же. С. 102.

⁴³¹ Жильсон Э. Дух средневековой философии. С. 77.

⁴³² Там же. С. 78.

выражающая низший уровень его бытия. Индивид может существовать только как частица человеческого рода как целого, и достигнуть полного совершенства в пределах иерархии человеческого бытия может только человеческий род в целом. Человек по своей природе – существо общественное, которое не может без связей с другими людьми ни жить, ни развивать свои дарования⁴³³.

Человек зависит от общества как носитель индивидуальности, как носитель материальной природы, он должен подчиняться требованиям общества. Общество же обеспечивает существование индивидов, чтобы оно существовало как целое, включающее в себя индивидов как части.

Личность человека связана с его душой, она имеет источником в Божественном духе и абсолютно независима от материи. По определению Жака Маритена, личность – это «аналогическое и трансцендентальное совершенство, полностью и безусловно реализованное лишь в Боге, в чистом Акте»⁴³⁴.

Как часть Божественного духа личность зависит только от Бога. Согласно Жаку Маритену, личность – это духовно существующая реальность, сама по себе образующая целый мир, автономное целое, в великом целом мире и обращенная к трансцендентному целому, которым является Бог⁴³⁵.

Через личность человек связан с трансцендентным миром сверхъестественных сущностей и в первую очередь с Богом. Конечной целью и абсолютным критерием совершенства личность находит в Боге – Он – абсолютная духовная ценность. По утверждению Фомы Аквинского, личность обозначает то, что есть совершеннейшего во всей природе⁴³⁶. В ценностной иерархии неотомизма личность стоит выше общества. Она не

⁴³³ Там же. С. 90.

⁴³⁴ Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. С. 161.

⁴³⁵ Там же. С. 162.

⁴³⁶ Маритен Ж. Знание и мудрость. С. 105.

подчинена обществу в своих целях и действиях, направленных к духовному совершенствованию.

По словам Жака Маритена, «Сегодня одна из главных задач религиозной мысли – показать естественное превосходство человеческой личности над политическим сообществом и в то же время обосновать её долг заботиться об общем благе последнего»⁴³⁷. Человек имеет нужду в социальной жизни «в силу требований своей духовной личности. Духовная личность стремится оставаться целым в том целом, членом которого она является. Человеческая личность входит в гражданское общество как часть в целое и подчинена этому целому»⁴³⁸.

2.5. Неотомисты-участники Собора

Анализируя решения, принятые на Втором Ватиканском Соборе, нельзя не отметить в них явное влияние представителей неотомизма, хотя, как мы показали в своей статье «Томизм и Второй Ватиканский Собор»⁴³⁹, томизм сыграл не столь значительную роль на Соборе и мало представлен в его документах. «На Соборе богословие универсальности благодати Карла Ранера привело участников к пониманию себя как Церкви. Взгляд Ива Конгара на мирян и понимание Эдвардом Схилленбексом сакраментальности были полностью отражены в текстах документов»⁴⁴⁰. В свете энциклики папы Пия XII «*Divino Afflante Spiritu*»⁴⁴¹ была собрана большая группа библейских ученых, которая усилила критическое изучение Писания.

Труды таких богословов как Ранер, Конгар, Кюнг дали основу для будущего обновления в Церкви. «Их выдающийся богословский авторитет

⁴³⁷ Там же. С. 106.

⁴³⁸ Там же. С. 107.

⁴³⁹ Иоанн (Булько И.П.), иером. Томизм и Второй Ватиканский Собор// Вестник Тверского Государственного Университета. Серия "ФИЛОСОФИЯ". 2020. № 2 (52) С. 199-214.

⁴⁴⁰ Декрет об апостольстве мирян// Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты. Декларации. Брюссель, 1992. С. 295- 328.

⁴⁴¹ Pius XII *Divino afflante Spiritu*. Lettre encyclique de Sa Sainteté le Pape Pie XII sur les études bibliques. URL: https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html htm (дата обращения: 07.05.2021).

часто заставлял молчать их более многочисленных противников, а явная близость их богословских идей с поставленными перед Собором задачами давала им шанс сыграть выдающуюся и даже решающую роль в его постановлениях. В результате, именно они и оказались тем идейным рычагом в грандиозном повороте Католической церкви, который, в конечном счете, удалось осуществить, несмотря на глубочайший кризис католичества, им вызванный, продолжавшийся не одно десятилетие, возможно, не завершившийся и до сих пор»⁴⁴².

Ив Конгар и Анри де Любак, и Карл Ранер изначально позиционировали себя, как неотомисты, и в их задачу входило сделать богословие Церкви более понятным для мира. Они ратовали за то, что Церковь – это не замкнутое пространство, не закрытое общество избранных людей, но это Тело Христово, через что Бог призывает каждого человека ко спасению, а поэтому Церковь должна быть открыта для мира. С течением времени эти богословы отошли от неотомизма, считая, что данное богословское течение в какой-то степени ограничивает их богословский кругозор и их мышление и не даёт увидеть богословские проблемы в широком обозрении.

Ив Конгар, Анри де Любак, Карл Ранер, Ганс Кюнг выступали в качестве богословских экспертов на Соборе. Их влияние было настолько значительным, что многие епископы яростно противились ему⁴⁴³. Признавая правоту данного утверждения в отношении себя и своих коллег, Ив Конгар отметил в дневнике следующее: «Собор принес свои плоды в большей мере благодаря вкладу богословов в его работу»⁴⁴⁴. Некоторые из упомянутых лиц участвовали непосредственно в составлении и обсуждении Соборных документов. Это была генерация богословов, которые говорили на новом

⁴⁴² Михайлов П. Б. Современные дискурсы. Анри де Любак в богословских дискуссиях о религиозном и религии на Втором Ватиканском Соборе// *Философия религии: аналитические исследования*. 2020. Т. 4. № 1. С. 74.

⁴⁴³ Там же. С. 75.

⁴⁴⁴ Congar Y. *Vatican II: Le Concile au jour le jour: troisieme session*. Т. 3. Paris, 1965. P. 23.

церковном языке, даже до того, как это делал сам Собор и которые проторили дорогу для решений Второго Ватиканского Собора.

И. Конгар, А. де Любак, Ж. Даниелу, К. Ранер были представителями так называемого «нового богословия» – богословского течения 1930–1950-х годов, которое должно было задать тон для католического богословия Второго Ватиканского Собора, «хотя потребовались определенные усилия, чтобы собор дал этому движению положительную коннотацию после тридцати лет его отвержения. Накануне Второго Ватиканского Собора выражение «Новое богословие» стало достаточно популярным. Явная реабилитация «Нового богословия» во время Второго Ватиканского Собора должна была привлечь внимание к этому движению, приписывая ему различные коннотации и всячески восхваляя его. Собор действительно представлял собой момент преобразования в принятии «Нового Богословия». На Соборе не только принимали участие представители этого движения, но и их влияние было значительным»⁴⁴⁵.

До, в течение и после Второй Мировой Войны «они придерживались богословия, которое ориентировалось на истоки христианской веры, а не исключительно на систему, основанную на схоластике. Чтобы достичь своей цели, эти богословы должны были признать острую необходимость восстановить связи богословия с историей, особенно с мыслью самого Фомы Аквинского, а не только с теми, кто писал о нем. Черпать из колодца истории означает вернуться к истинным источникам веры, и, следовательно, трансформировать веру в живой предмет теологии»⁴⁴⁶. Эти богословы были первыми, кто стал говорить об «аджорнаменто»⁴⁴⁷, которое должно привести к богословию истоков. «Обновление» Церкви отвечало задачам, стоявшим перед католицизмом в 1960-е годы, в частности, освобождение РКЦ от

⁴⁴⁵ Mettepenningen, J. *Nouvelle Theologie. New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. P. 54.

⁴⁴⁶ Михайлов П. Б. *Современные дискурсы. Анри де Любак в богословских дискуссиях о религиозном и религии на Втором Ватиканском Соборе*// *Философия религии: аналитические исследования*. 2020. Т. 4. № 1. С. 74.

⁴⁴⁷ Иоанн (Булько), иером. *Феномен «aggiornamento» и Второго Ватиканский Собор* // *Вестник САФУ. Серия «Гуманитарные и социальные науки»*. 2020. № 5. С. 98-105.

устаревших стереотипов и принятие новых норм, соответствующих условиям современности. А для этого требовалось провести собор всех епископов, находящихся в общении с римским первосвященником.

Согласно Меттепенингену, «такие фигуры как Андре Буйар, Жан Даниелю и особенно Анри де Любак внесли значительный вклад в выведение богословия за метаисторические рамки. Главной целью их стремлений было то, чтобы Второй Ватиканский Собор усвоил, что источники веры служат первостепенной основой, и чтобы была развенчана неосхоластика»⁴⁴⁸.

Что касается швейцарского католического священника и богослова Ганса Кюнга, то он считается главным идеологом модернизма и либерализма в современном католическом богословии. Ганс Кюнг относится к типу богословов, не просто живущих в мире своих идей, а рассматривающих жизнь в свете личности и судьбы Иисуса Христа. Для него важно понять не как соотносятся между собой различные богословские концепции и теории, но какое отношение они имеют к нашей каждодневной жизни.

Кюнг родился в 1928 году и учился в Григорианском Университете в Риме, получил докторскую степень по богословию в Сорбонне в Католическом Институте в 1957 году. Он преподавал в Тюбингенском Университете, где обучался в Институте Экуменических исследований и где его влияние приобрело учительное положение для его коллеги по Второму Ватиканскому Собору Йозефа Рацингера⁴⁴⁹.

Годы его духовного и интеллектуального становления пришлись на понтификат папы Пия XII. В это время в Ватикане господствовал традиционализм и авторитаризм, и любые идеи о возможности реформирования Католической церкви встречали самый жесткий отпор. Но с

⁴⁴⁸ Mettepenningen, J. *Nouvelle Theologie. New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. P. 58.

⁴⁴⁹ Hans Kung// *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2015. Web. 28 Jul. 2015. URL: <http://www.britannica.com/biography/Hans-Kung.htm> (дата обращения: 07.05.2021).*

избранием папы Иоанна XXIII климат в Католической церкви, казалось, стал меняться⁴⁵⁰.

Папа Иоанном XXIII назначил Кюнга экспертом или богословским консультантом Второго Ватиканского Собора. Самый молодой эксперт в свои 35 лет имел значительное влияние. Ганс Кюнг сотрудничал с Йозефом Ратцингером (будущим папой Бенедиктом XVI, который в то время был личным консультантом епископа Фринга со второй сессии собора до его окончания) и Эдвардом Шилленбексом (бельгийским доминиканцем, к чьим советам прислушивались, но которого никогда не именовали официальным консультантом).

Ганс Кюнг и Йозеф Ратцингер имели репутацию реформаторов⁴⁵¹. Однако уже на Соборе между ними проявились различия, а после Собора их пути и вовсе разошлись. Но, несмотря на несовпадение во взглядах, Кюнг хлопотал о назначении Ратцингера профессором догматики на Католический факультет Тюбингена. Правда, вскоре, после студенческих волнений 1968 г. Ратцингер был вынужден перейти в университет Регенсбурга.

Влияние Кюнга на Собор было настолько большим, что его называли «архитектором» Второго Ватиканского Собора. Его характеризовали как самого противоречивого католического богослова в современном мире⁴⁵², как диссидента. То, что он имел славу отступника и еретика, свидетельствует тот факт, что Папа Иоанн Павел II запретил ему преподавать теологию в Католических университетах.

Кюнг был плодотворным писателем, и некоторые из его более, чем 70 книг приобрели широкую аудиторию. Сразу после завершения Второго Ватиканского Собора Кюнг опубликовал книгу «Быть христианином»⁴⁵³, в которой большинство его нападок направлены против магистрариума – учительного органа в Католической Церкви.

⁴⁵⁰ Rahner K. Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng (Quaestiones disputatae. 54). Freiburg im Breisgau: Herder, 1971. S. 77.

⁴⁵¹ Greinacher N., Haag H. Der Fall Küng. München: Piper, 1980. S. 78.

⁴⁵² Häring H., Nolte J. Diskussion um Hans Küng „Die Kirche“. Freiburg im Breisgau: Herder, 1971. S. 45.

⁴⁵³ Küng H. On Being a Christian. Tr. Edward Quinn. Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1976. 213 p.

Вдохновленный Вторым Ватиканским собором, Кюнг активно отстаивал необходимость реформ в Католической церкви. Этому посвящены его книги «Собор и Церковь»⁴⁵⁴ и «Структуры Церкви»⁴⁵⁵. Анализируя исторический путь Церкви, Кюнг видел в нём корни современных проблем, главной из которых считал жесткость церковных структур. Он призывает Церковь отказаться от жесткости и закрытости, говорит о необходимости преодоления клерикализма, о восстановлении отношений с другими церквями и другими религиями, о поиске реальных возможностей примирения.

В 1968 г. выходит его книга «Церковь»⁴⁵⁶, в которой Кюнг размышляет о месте церкви в мире и ее миссии, для чего, по мнению богослова, и необходимы изменения, прежде всего, в управлении Католической церкви. Второй Ватиканский собор, считает Кюнг, предложил большую программу реформ церкви, однако их проведение в жизнь тормозится из-за внутрицерковных проблем, вследствие излишне консервативной позиции папы и епископата. Церковное руководство, по мнению богослова, все внимание сосредоточило на сохранении статус-кво и защите собственной духовной власти. Острая критика папы и епископата не могла остаться незамеченной, и после публикации этой книги у Кюнга возникли серьезные проблемы с Ватиканом.

В интервью в феврале 2004 года Кюнг утверждает: «самым серьёзным разочарованием для меня было то, что Собор действительно никогда не был свободным и не был способен контролировать махинации курии, ему постоянно препятствовал, его корректировала и даже затрудняла Римская Курия»⁴⁵⁷. Он утверждал, что самой любимой частью его бытия в Католичестве является сама католичность с протестом: «Но я должен добавить, что эта католичность во времени и пространстве является

⁴⁵⁴ Küng H. Konzil und Wiedervereinigung. Freiburg im Breisgau: Herder, 1963. 325 S.

⁴⁵⁵ Küng H. Strukturen der Kirche. Freiburg im Breisgau, 1962. 543 S.

⁴⁵⁶ Küng H. Die Kirche. Freiburg im Breisgau: Herder, 1968. 604 S.

⁴⁵⁷ Towards a 'Continual Reform of the Church': Interview with Hans Kung.// Beliefnet.com, Feb. 2004. Web. 28 July 2015. URL: <http://www.enotes.com/topics/hanskung.htm> (дата обращения: 07.05.2021).

значимой для меня только, если, в то же время, есть сконцентрированность на Евангелии. Если Церковь включает всё, а не имеет критерия для того, чтобы определить то, что является на самом деле христианским или нет, тогда католицизм становится синкретизмом разного рода суеверий и заблуждений. Евангелие должно быть нормой. Я придерживаюсь Евангельского принципа и я за непрерывную реформу Церкви, которую утвердил Второй Ватиканский Собор»⁴⁵⁸.

Особую любовь к Папе Иоанну XXIII Кюнг выразил в книге «Борьба за свободу»⁴⁵⁹, где он противопоставляет Доброго Папу его предшественнику Пию XII. Кюнг называет Иоанна XXIII «первым экуменическим папой»⁴⁶⁰. Экуменизм был своего рода страстью Кюнга. Смерть Иоанна XXIII и избрание Павла VI, возможно, создали атмосферу неопределённости, относительно Собора, но эта неопределённость быстро развеялась, и Кюнг был среди участников Второго Ватиканского Собора, настроенных на реформу и которые приветствовали движение вперед, но эта изначальная настроенность уступила место осознанию границ. Он утверждал, что его впечатление о папе Павле VI было таково, что тот, без сомнения, был человеком доброй воли, начитанным и заинтересованным в реформе, но мыслил схоластическими и церковными понятиями, что у него было мало опыта в современной экзегезе и истории догматов. Складывалось впечатление, что он плохо осознавал историческое основание современной полемики. То, к чему сводится процесс обновления, можно выразить следующей формулой: Церковь – это пирамида или община? Кюнг придерживался того, что Церковь – это община.

Говоря о неотомитском дискурсе и его влиянии на решения Второго Ватиканского Собора, нельзя обойти стороной и таких личностей как

⁴⁵⁸Grill M. Controversial Theologian Hans Küng: 'I Don't Cling to This Life'.// Spiegel Online International. Der Spiegel, 12 Dec. 2013. Web. 28 July 2015. URL: <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/controversial-theologian-hans-kueng-on-death-and-church-reform-a-938501.html> htm (дата обращения: 07.05.2021).

⁴⁵⁹ Küng H. My Struggle for Freedom. Memoirs. Tr. John Bowden. Grand Rapids:William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. P. 45.

⁴⁶⁰ Ibid. P. 50.

архиепископ Марсель Лефевр и философ-феноменолог, личный секретарь папы Пия XII Дитрих фон Гильдебрандт. Оба они представители консервативного крыла в оценке последствий тех решений, которые были приняты на Втором Ватиканском Соборе. Что касается первого, то он присутствовал на Соборе, и среди прочих епископов-участников Собора подписал его решения. Однако после Собора, осознавая последствия этих решений для Католической Церкви, стал критиковать эти решения, отобразив свою критику в нескольких трудах. Второй, Дитрих фон Гильдебрандт, хотя и не принимал непосредственного участия в обсуждении и составлении документов, однако выразил мнение по поводу последствий от решений Второго Ватиканского Собора для Католической Церкви. Оба эти представителя консервативного крыла отрицательно оценивали последствия решений Второго Ватиканского Собора. Однако их мнение для нашего исследования также представляется важным, так как даёт целостное видение проблем, которыми был занят Второй Ватиканский Собор.

Таким образом, мы можем видеть, что среди представителей неотомитского дискурса, упомянутых нами выше, намечаются две тенденции: первая, либеральная, приветствует решения Второго Ватиканского Собора и смотрит на них положительно и оптимистично; вторая, консервативная, критически и порой резко негативно смотрит на них и считает, что эти решения могут привести Церковь лишь к разорению, к деградации.

Более подробно взгляды каждого из перечисленных представителей неотомитского дискурса будут рассмотрены в третьей главе.

Выводы по второй главе.

Рассмотрев особенности философии неотомизма, мы можем сделать следующие выводы. Данная философия является официальной философией и теологией Римско-Католической Церкви. С одной стороны, она возрождает

традицию, которая восходит к св. Фоме Аквинскому, с другой стороны, она стремится отвечать на запросы современного человека.

Неотомистский дискурс был призван исполнить апологетическую задачу: защитить традиционное католическое учение от пагубных веяний модернизма, грозившего разрушить основы, на которых веками стояла Католическая Церковь. Кроме того, важно показать людям необходимость веры в Бога перед лицом атеизма и материализма.

Важно отметить, что основа мировоззрения неотомизма есть истина бытия Бога, который является высшей ценностью в неотомизме. Именно на этой истине основывается, как онтология, так и гносеология, аксиология, антропология и этика. Бог – конечная цель всего существования человека в неотомистском мировоззрении.

В неотомизме философия и теология тесно связаны, именно теология задает основной тон и философии. Благодаря христианской теологии и экзистенциализм в неотомизме приобретает совершенно иной смысл, нежели в других философских системах: человек находит смысл своего существования, своего бытия именно в Боге.

В определениях Собора, как это явствует из принятых документов, мы можем увидеть влияние представителей неотомизма. Ив Конгар, Анри де Любак, Карл Ранер – представители так называемого «нового богословия» – были богословскими консультантами на Соборе и составителями многих документов. Их идеи оказали влияние на постановления Собора. Также неоценимый вклад в решения Собора внёс богослов либерального направления Ганс Кюнг.

Помимо представителей либерального течения, таких как Ив Конгар, Анри де Любак, Карл Ранер, Ганс Кюнг, стоит упомянуть и представителей консервативного направления – Дитриха фон Гильдебрандта и Марселя Лефевра. Их мнения также важны, поскольку отражают и опасения, и риски

по поводу тех последствий, к которым могли привести решения Второго Ватиканского Собора.

Но, говоря о большом значении неотомитского дискурса для богословия, философии и всей жизни Римско-Католической Церкви, мы должны справедливо отметить, что конец томизму как единственно истинной и официальной философии Католической Церкви положил Второй Ватиканский Собор. Многие его участники понимали, что при большом желании Католической Церкви быть открытой внешнему миру нельзя замыкаться лишь на системе томизма и неотомизма, нужно что-то более реальное и приближенное к обыденной жизни. Одними формулировками Фомы Аквинского здесь явно не обойтись. Следовательно, нужно обратиться к живым истокам Священного Писания и Предания, тогда как томизм замыкает эту жизнь в рамки аристотелизма, сухой логики, которая не может дать живого восприятия Церкви. Эту позицию мы сможем увидеть в следующей главе, анализируя взгляды различных представителей неотомизма, участников и очевидцев Второго Ватиканского Собора, высказавших свое мнение о его последствиях.

Глава 3. Оценка результатов деятельности Второго Ватиканского Собора богословами-неотомистами.

Говоря о представителях неотомизма, нужно сразу сделать замечание по поводу их взглядов. Представители неотомизма не всегда являются таковыми в чистом виде: так, начиная своё мировоззрение с томизма, они могли быть далее последователями других течений. Так один из представителей неотомизма и эксперт Второго Ватиканского Собора кардинал Ив Конгар, взгляды которого мы рассмотрим ниже, изначально был томистом, но с течением времени понял, что томизм может быть тюрьмой для его мышления, так как он не даёт открытости миру. Поэтому он перешёл к течению, которое носит название «новое богословие», чтобы смотреть на вещи шире с точки зрения изначальных истоков христианства – Священного Писания, Предания, Божественной Литургии. То же самое можно сказать и о других представителях неотомизма. Поэтому нужно признаться, что порой бывает очень трудно провести четкую линию между представителями неотомизма и теми, кто когда-то придерживался его, но постепенно от него отошел.

В данной главе мы рассмотрим взгляды, с одной стороны представителей умеренного либерального направления, таких, как немецкий богослов Карл Раннер, богослов-доминиканец, участник и эксперт Второго Ватиканского Собора кардинал Ив Конгар, также богослова-иезуита, участника и консультанта Собора, Анри де Любака, хотя его можно назвать либералом с оговорками; с другой стороны, взгляды таких консерваторов, как архиепископ Марсель Лефевр и умеренного консерватора немецкого философа-феноменолога и многолетнего скретаря-референта Папы Пия XII, Дитриха фон Гильдебрандта.

Рассмотрение их взглядов представляется нам крайне важным, так как даст нам возможность панорамно увидеть Второй Ватиканский Собор, а также оценить все «за» и «против» данного Собора и здраво оценить все

последствия его решений. Исследуя взгляды представителей, мы использовали их дневники и воспоминания, касающиеся работы Собора.

Выше уже было отмечено, что Второй Ватиканский Собор (1962–65 гг.) рассматривается как самое важное событие в жизни Католической Церкви после Тридентского Собора (1545–63 гг.). Он привел в действие и вдохновил реформы в христианском мире. Подобно Тридентскому Собору, Второй Ватиканский Собор был собором реформ, обновления, перемен. «Феномен религиозного обновления складывается на периферии религиозного фундаментализма и религиозного модернизма, сочетая в себе черты обоих. <...> Под религиозным обновлением одновременно может пониматься как движение назад, к основам религии, так и движение вперед, в том числе через возвращение к основам этих религий»⁴⁶¹.

Реформа Второго Ватиканского Собора включала три главные вида реформы: *aggiornamento*, *ressourcement* и развитие учения. *Aggiornamento* опирается на традиционные идеи, но оно имеет прогрессивную динамику. Это подразумевает, что Церковь должна адаптироваться к новым идеям и веяниям.

Что касается реформы в форме *ressourcement*, то этот французский термин ассоциируется с богословским движением *nouvelle théologie*. «*Ressourcement* – это аспект реформы, который включает исследование исторических (библейских, патристических, вероучительных) текстов и данных с тем, чтобы применить мудрость прошлого к настоящему. Именно Папа Пий X, достаточно консервативный в своих богословских взглядах, начал долгий процесс папского *ressourcement* Литургии, взяв курс на «возвращение к истокам». *Ressourcement* принимало различные формы до собора. Был ряд движений, вдохновленных возвращением к истокам в

⁴⁶¹ Головушкин Д.А. Христианский фундаментализм: концептуально-терминологическое пространство дискурса// Христианство: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. и доп. / Сост.: Д. К. Богатырев, А. М. Прилуцкий; вступ. статья Д. К. Богатырева. СПб.: РХГА, 2017. С. 937.

различных областях: патристической, библейской, литургической и возрождение томизма»⁴⁶².

Экуменическое движение в Католической Церкви находилось под большим влиянием богословия *ressourcement*. Эти движения были связаны и оказывали друг на друга взаимное влияние. Ко времени проведения собора многие богословы приняли *ressourcement* в качестве общего принципа, общего пути богословия и пастырской практики. Фактически, Конгар определил *ressourcement* не столько как историческую, сколько духовную задачу: она состоит в концентрации внимания на Христе и пасхальной тайне. *Ressourcement* является прогрессивной, поскольку может изменить настоящее положение вещей и призвать к чему-то, что заменит его. Однако оно консервативно в том, что эта перемена служит возвращению к прошлому, к основам веры – Писанию, Отцам, литургии – как к истокам для желаемых реформ. Призыв к *ressourcement* может быть вдохновлен современными проблемами, но он обращается к прошлому за помощью в решении этих проблем.

Что касается реформы как развития вероучения, то идея, что учение может развиваться, была отвергнута большинством современных католических богословов⁴⁶³. Благодаря труду Ньюмана и других богословов, концепция развития стала установленным путём объяснения вероучительных положений, которые ясно не объяснены в Писании или раннехристианскими источниками (к примеру, Мариологические догматы)⁴⁶⁴.

Развитие вероучения, по мнению таких авторов, как Шаун Лондон Бланшар, в своей основе является консервативным типом реформы, подобно *ressourcement* и в противоположность *aggiornamento*. По своей природе развитие выявляет имплицитные элементы в существующем учении или идее. Нельзя сказать, что не существует различных теорий развития учения –

⁴⁶² Flynn G., Murray P.D., eds. *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

⁴⁶³ Chadwick O. *From Bossuet to Newman*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, [1957] 1987. P. 233.

⁴⁶⁴ McGrath M. *The Vatican Council's Teaching on the Evolution of Dogma: A Study in Nineteenth Century Theology* (PhD. diss. Angelicum, 1960), P. 116–17.

некоторые более консервативные, а некоторые более радикальные. Доктринальное развитие происходит через созерцание и изучение, через проникающее понимание, которое постигается опытом и через проповедь епископов. Развитие – это средство, через которое Церковь постоянно движется по направлению к полноте Божественной истины.

Aggiornamento, *ressourcement* и развитие вероучения составляют сильную концептуальную систему для понимания соборного проекта. Эти три концепции особенно полезны тогда, когда они рассматриваются вместе. Рассматриваемые как система, они проливают свет на различные аспекты одной и той же реформы⁴⁶⁵.

Общепризнанным является факт, что «Второй Ватиканский Собор был продуктом различных реформатских движений двадцатого столетия. Среди них было литургическое движение, которое ассоциируется с такими именами, как представители ордена св. Бенедикта Ламберт Бодуен (1873–1960), Дом Проспер Геранжер (1805–75) и экклезиологическими актами папы Пия X и Пия XII»⁴⁶⁶. Другим таким реформатским движением было движение библейского обновления, возглавляемое Мари-Жозефом Лагранжем (1855–1938) и доминиканцами Библейской школы в Иерусалиме, которые были побуждаемые энцикликами *Providentissimus Deus* (1893) папы Льва XIII и *Divino afflante Spiritu* (1943) папы Пия XII.

Многие из фигур, которые сыграли главную роль на Втором Ватиканском Соборе как эксперты, были во главе католической реформы в 1940-ых и 50-ых годов как авангард такого спорного течения как *nouvelle théologie*, которое подвержено влиянию литургического, библейского и экуменического движений⁴⁶⁷.

Споры по поводу интерпретации Собора часто убеждают вернуться на точку зрения непрерывности с прошлой Католической традицией и учением

⁴⁶⁵ Meszaros A. *New Blackfriars* 92 (March 2011). P.247–54.

⁴⁶⁶ Flynn G., Murray P.D. *Op. cit.*

⁴⁶⁷ Mettepeningen J. *Nouvelle Théologie*. *New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. London: T&T Clark, 2010.

или отрывом от прошлого и отсутствием преемственности с ней. Второй Ватиканский Собор не стоял на позиции полной преемственности с прошлым, но он также не находился в отрыве от предшествующей католической традиции мысли и практики.

В то время как после Собора присутствовал большой оптимизм во многих сферах Церкви, этот оптимизм быстро уступил место спорам по поводу собственной интерпретации и воплощения в жизнь учения Собора и его духа. К 1970-ым годам многие считали, что Церковь столкнулась с очень серьёзным кризисом. Для некоторых оптимизм и «свежий воздух» изначально означали, что Собору не позволят уйти со своего твердого основания. Для других Собор или некое искажение его благовестия развязал силы, которые серьёзно ранят Католицизм. Для небольшого количества людей находились обвинения Собора в ложной интерпретации текстов или в туманности его духа. Для большинства же, борьба заключалась в том, как интерпретировать Собор в стремительно меняющемся мире, Собор, его документы и дух они приветствовали и считали в основном удачными. Вплоть до сего дня Второй Ватиканский Собор – его значение, интерпретация – вызывают горячие споры, и эти дебаты имеют важное значение для будущего Католической Церкви и для христианского общения.

Дебаты касаются оценки деятельности Собора и принятых им решений. Здесь мы можем увидеть два взгляда на деятельность: взгляд модернистов, сторонников реформ в Церкви, и взгляд интегралов, традиционалистов, противников радикальных реформ в Церкви.

Что касается католического фундаментализма, то его важнейшие положения были сформулированы папой Пием X (1835-1914), который выступил противником нового религиозно-философского течения – модернизма. Сторонники этого течения пытались освободить христианское богословие от средневековой схоластики, догматизма и примитивных суеверий. Они стремились к тому, чтобы христианство было согласовано с

данными современной науки и новыми общественно-политическими реалиями.

Деятельность Папы Пия X положила начало течению *интегризм*. Оно видело свою миссию в том, чтобы поддерживать и защищать целостность (интегральность) веры, догмы и религиозных традиций от действий религиозных модернистов. В противоположность представителям модернизма интегрисы выступают против того, чтобы религия была приспособлена к современному миру. Для них важен акцент на идее сплоченности и преемственности сообщества на базе религиозно-моральных ценностей.

Исследователь интегризма Ж.-И. Камю указывает, что «сторонники интегризма выступают за установление теократии: церковный закон должен стать государственным законом, но управлять будут представители светской власти при поддержке и с помощью советов церкви. <...> Оно (течение) националистическое...оно корпоративистское, что вытекает из антиэкономической доктрины Святого Фомы Аквинского, и противопоставляет классовой борьбе принцип полезности, солидарность промежуточных корпоративных слоев и "систему благотворительности". <...> Интегристам свойственно переживать свой отказ от модернизма как борьбу, а точнее как "крестовый поход", движущей силой которого должна стать ненависть к компромиссам»⁴⁶⁸.

Что касается модернизма, то данное течение ставит перед собой целью внести изменения во все аспекты церковной жизни. Отсюда можно выделить его догматический, теологический, литургический, административно-канонический аспекты.

Модернизм в католицизме разделяют на три этапа:

1. Ранний (выразившийся прежде всего в «американизме» и не имевший серьезных богословских претензий; в США были особенно

⁴⁶⁸ Камю Ж.-И. Антипрогрессизм и антиэкуменизм: католический интегрисм // Возвращение религиозного фактора в политику / Сб. ст. М.: [Б. и.,] 1990. С. 67—68, 70.

распространены прагматистские настроения, вдохновившие «американизм»).

2. Модернизм первого десятилетия XX века.
3. Модернизм 1960-х годов, последствия которого и составляют в итоге основной фон жизни современного католицизма.

Модернизм начала XX века был спровоцирован как переживанием некоторыми католиками изолированности Церкви, так и захваченностью потоком культурных новаций, новым искусством, философией, социальными демократически-либеральными тенденциями. Богословие модернистов, таких, как А. Луази, Мурри, Л. Лабертоньер, основывалось на философии позитивизма и персонализма. Оно имеет ряд общих черт, несмотря на разнообразие авторских взглядов.

Третий этап модернизма связан со Вторым Ватиканским Собором, который привнес в жизнь определённые модернистские положения, сдерживавшиеся последним последовательно консервативным папой XX века Пием XII. Ряд документов, которые принял Собор вызвал недоумение со стороны консервативно настроенных деятелей Церкви (экклесиологические постановления, документы с новой, экуменической программой, конституция, санкционировавшая литургическую реформу).

Профессор Тверского Государственного Университета Лебедев В. Ю. так представляет ситуацию в Римско-Католической Церкви после Второго Ватиканского Собора. «Существуют крайние модернисты, которые недовольны результатами Собора. Они требуют пересмотреть даже некоторые догматы. Вторую группу деятелей составляют умеренные, которые стремятся последовательно продолжать реформы Второго Ватиканского Собора. Вторую группу составляют скрытые и компромиссные традиционалисты, которые тщательно скрывают свои консервативные симпатии. Они сохраняют некоторые консервативные практики частным образом. Третью группу составляют последовательные традиционалисты, которые позиционируют себя как сторонники архиепископа Марселя

Лефевра. К этой же группе относятся седевакантисты, они полагают, что последним подлинным папой римским был Пий XII, а после него престол вакантен. М. Лефевр жестко отмежевывался от седевакантистских взглядов»⁴⁶⁹.

Герменевтика решений Второго Ватиканского Собора. Второй Ватиканский Собор вызвал множество дебатов и дискуссий в Церкви и в мире, и они продолжаются до сего дня. Различные герменевтические подходы ко Второму Ватиканскому Собору приходят в состояние конфликта по основным пунктам, и эти интерпретации отражаются на жизни Католической Церкви на самом глубинном уровне. Эти герменевтики также влияют на взаимоотношения Церкви с современной культурой и политическим строем, с другими христианами и с нехристианами.

Некоторые консервативные толкователи принимают Собор лишь с условием, чтобы признать Собор папским и тот факт, что никакого нового учения он не представил. Подобным образом, некоторые прогрессивные толкователи с энтузиазмом принимают элементы в тестах, которые они рассматривают как позитивные, в то же время отвергая соборный проект как безнадежно компромиссный или неполный. Всех принимающих собор можно разделить на следующие парадигмы.

Эти четыре парадигмы суть следующие:

1. Традиционалистская парадигма: подозрение или отвержение Собора;
2. Текстово-целостная парадигма: приятие или торжество по поводу Собора, но с приоритетностью финальных текстов, акцентом на вероучительной цельности и понимании Собора как первостепенное продвижение вероучительного корпуса.
3. Парадигма духовного события: приятие или торжество по поводу Собора, но с приоритетностью духа Собора, настаивание на

⁴⁶⁹ Лебедев В.Ю. Модернизм в христианстве// Христианство: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. и доп. / Сост.: Д. К. Богатырев, А. М. Прилуцкий; вступ. статья Д. К. Богатырева. СПб.: РХГА, 2017. С. 871.

вероучительных изменениях и инновациях и понимание Собора, прежде всего, как события.

4. Парадигма неуместности: прогрессивное подозрение или отвержение Собора.

Эта классификация принадлежит Шауну Л. Бланчарду, но подобные классификации можно обнаружить и у Гэвина де Коста, Петера Стейнфильда и Массимо Фаджиолли.

Традиционалистская парадигма полагает, что Собор заблуждался или был опасно двусмысленным. Текстово-целостная парадигма считает, что соборные тексты хороши и являются подлинными документами, и что мы должны интерпретировать их, прежде всего в свете прошлой традиции. Парадигма духовного события считает, что соборные тексты, а особенно новые тенденции и ориентиры, которые ассоциируются с Собором, могут помочь Церкви позитивно и могут конструктивно обеспечить апологией перед лицом современного мира. Парадигма неуместности состоит в том, что Собор не пошёл достаточно далеко или остался слеп к основным проблемам, с которыми сталкивается Церковь. Большинство католических интерпретаторов, включая широкое большинство Церковных лидеров, в основном одобряли Собор и тексты (т.е. они являются толкователями, принадлежащими к текстово-целостной парадигме и парадигме духовного события), но они имеют различные герменевтические подходы и оспаривают уровень последовательности или непоследовательности на Соборе и интерпретацию и её осуществления.

Католики, придерживающиеся традиционалистской парадигмы, часто кричат о том, что они единственная истинная партия последовательности. Но они стремятся быть последовательными в непогрешимой Традиции Церкви, которую, как они заявляют, нарушает Второй Ватиканский Собор или, по крайней мере, рискует серьезно очернить, если только Собор будет интерпретироваться в очень ограниченном смысле. Подобным образом

многие католики, придерживающиеся тексто-целостной парадигмы, заявляют, что именно они подлинные защитники последовательности, тогда как представители парадигмы духовного события часто представляют себя истинными последователями Второго Ватиканского Собора, и таким образом они объявляют себя последователями Собора, в то время как другие позиции таковыми не являются. Некоторые представители тексто-целостной парадигмы рассматривают традиционалистов и последователей парадигмы духовного события как две стороны одной и той же непоследовательной точки зрения. Но важно указать, что никто из этих парадигм реально не защищает полную последовательность или непоследовательность в сравнении с традицией прошлого. В этом смысле дебаты реально разгораются вокруг вопроса: в каком смысле Собор следует традиции, а в чем он расходится с ней.

Все эти четыре позиции скорее динамичны, нежели статичны. Так, к примеру, те, кто делает акцент на вероучительной последовательности, стремятся объяснить перемены, которые, как им известно, были вызваны соборными текстами. Они стремятся убедить в том, что такие перемены, скорее, свидетельствуют о развитии, чем об откате назад (или они желают контекстуализировать эти перемены, называя их пастырскими). Они сводят развитие к вероучительной незначительности или признают догматическое развитие. Самые лучшие богословы подчеркивают факт, что существует очень много случаев последовательности, которая делает непоследовательность на Соборе интересной или важной.

Традиционалистская парадигма: консервативное подозрение или отвержение Собора. В течение Второго Ватиканского Собора меньшинство отцов собора публично заявили о своём глубоком разочаровании по поводу общей ориентации Собора и некоторых соборных текстов. В то время как это «меньшинство» почти единодушно принимало Собор, небольшая группа критиков, объединившихся вокруг французского архиепископа Марселя Лефевра (1905–1991), который сформировал полусхизматическое Общество

св. Пия Х. Лефевр был очень влиятельным членом *Coetus Internationalis Patrum*, группы отцов, глубоко обеспокоенных предпринятым курсом Второго Ватиканского Собора. Их стратегия должна была, насколько это возможно, помешать работе большинства. Постсоборные обиды Лефевра отразились на представителях меньшинства и на *Coetus* во время Собора. Эти недовольства касались епископской коллегиальности и нового богословия мирян, серьёзных разногласий с литургической реформой и смысла, в котором идеи *nouvelle théologie*, оказавшей влияние на многие соборные документы, был ошибками модернизма в утонченном виде. *De iure* религиозная свобода неприменимо противоречит установленному вероучению, и у этих отцов имелось сильное подозрение, что экуменизм и межрелигиозный диалог внесет противостояние в Католицизм и будет основан на ложном миротворчестве. В то время как традиционализм был и остаётся относительно небольшим движением, отвержение же собора остаётся серьёзной проблемой для постсоборной Церкви.

В то время как католическая дискуссия проникает вовне, Лефевристский кризис имеет важное значение по трем причинам. Во-первых, это схизма, которая является результатом деятельности Второго Ватиканского Собора. Схизмы всегда отражаются на Церкви и касаются единства веры и практики. Во-вторых, данный кризис заставил органы официального церковного вероучения попытаться четко прояснить то, чему учит Церковь, пути, по которым должно пойти обновление, как Собор может или должен быть понят как часть традиции. В-третьих, труды Лефевра показывают что-то, что является истинным для всякого толкователя Второго Ватиканского Собора: толкования Собора всегда предполагают изложение истории. Для всех толкователей эти исторические изложения сочетают в себе светские и церковные компоненты. Лефевр, будучи французом глубоко консервативных убеждений, видел Второй Ватиканский Собор частью длинной истории общего отступничества, которое уходит корнями в два преступления восемнадцатого века: Просвещение и Революцию. «Параллель

между кризисом в Церкви и Французской Революцией не является простой метафорой. Влияние философов восемнадцатого века и переворот, который они произвели в мире, продолжается вплоть до сего дня. Те, кто заражен ядом до и после Собора, сами впускают его в себя»⁴⁷⁰. Массимо Фаджьоли рассматривает Лефевра как «верного идею цепи «современных ошибок» - начиная с Протестантской Реформации XVI-го века, двигаясь к XVIII-му веку Просвещения и Французской Революции, до либерализма XIX-го века и, наконец, к социализму и коммунизму XX-го века»⁴⁷¹. Для Лефевра и его единомышленников это изложение пришло к своему логическому завершению на Втором Ватиканском Соборе; неудивительно, что они так восприняли Собор. Негативные послесоборные реакции традиционалистов показывают важность истории и исторического изложения – церковного и светского – для интерпретации Собора. Если для молодого, настроенного на *ressourcement* Йозефа Рацингера защита *Dignitatis humanae* религиозной свободы была пересмотром раннехристианской мысли, для Лефевра это был масонский удар в сердце веры, непримиримый с неизменной Традицией⁴⁷².

Прогрессивное подозрение или отвержение Собора. Парадигма неуместности – с прогрессивной точки зрения эта позиция в некоторой степени может быть зеркальным отражением постсоборного отвержения некоторыми традиционалистами Второго Ватиканского Собора. Представители данной парадигмы идут в двух главных направлениях, для удобства их можно назвать «методическими» и «доктринальными» критиками. Методические критики считают, что Собор никогда не имел шанса для уместности, потому что в основе богословской методологии Отцов Собора было нечто дефективное. Де Коста перечисляет тех, кто рассматривает Собор как «слишком поздний и неуместный», часто исходя из либеральных, феминистских или постмодернистских перспектив. Некоторые либерально настроенные богословы обвиняют собор в том, что он действовал

⁴⁷⁰ Lefebvre M. An Open Letter to Confused Catholics. Herefordshire: Fowler Wright, 1986. P.105.

⁴⁷¹ Faggioli's discussion in "Narratives' of Vatican II" // A Council for the Global Church. P.43–45.

⁴⁷² Ratzinger J. Theological Highlights of Vatican II. Mahwah. New York: Paulist Press, 1966. P. 209–10.

под влиянием «индивидуалистской пиетической парадигмы, которой не удалось серьёзно ответить на марксизм и реальные вызовы справедливости и бедности⁴⁷³. Эти католики считают богословие, которое не исходит из либеральной парадигмы, дефективным⁴⁷⁴. Некоторые феменистские богословы утверждают, что во всей практике Собора доминировало мужское начало, так что это неизбежно привело к неуместности⁴⁷⁵. Другие богословы, представители постмодернизма, заявляют, что Второй Ватиканский Собор был слишком поздним: к 1960-м годам мир становился постмодернистским, и Собор только-только столкнулся с современностью. Поэтому Собору не удалось адекватно обратиться к миру его времени⁴⁷⁶. Все эти темы – справедливость и бедность, женщины в Церкви, и вызовы постмодернизма – были затронуты в послесоборном католическом богословии, и по крайней мере первые две были затронуты на самом Соборе, хотя, конечно, насколько могла разрешить их мысль Собора, вопрос открыт.

Вторая группа толкователей парадигмы неуместности тесно связана с парадигмой духовного события. Ганс Кюнг – яркий представитель католиков, которые сильно критикуют Собор с доктринальной точки зрения. Эти критики рассматривают позитивный дух Собора в каком-то смысле преданным, что произошло – или во время самого Собора, когда тексты документов, принятых на Соборе, были повреждены, или в какой-то мере после Собора. Они стремятся вместить серьёзные проблемы в сами тексты даже более, чем в их интерпретацию или в послесоборное учение.

Эта доктринальная критика все же позитивна в отношении Собора, поскольку определяет некоторые его идеи как похвальные, даже революционные. Но такие элементы были затемнены и преданы. «Главные свершения Второго Ватиканского Собора были фаталистично ослаблены с

⁴⁷³ D'Costa G. Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims. Oxford: Oxford University Press, 2014. II. P.18.

⁴⁷⁴ Güzman J. P. R. "Razionalità socialista e verifica storica del cristianesimo," *Idoc Internazionale* 3.8 (1972): P. 26–31.

⁴⁷⁵ Daly M. *The Church and the Second Sex*. Boston: Beacon Press, 1985.

⁴⁷⁶ Pinto H. *Foucault, Christianity, and Interfaith Dialogue*. London: Routledge, 2003. P.62.

самого начала намеренными компромиссами между реформаторами и консервативными силами в Римской Курии и в руководстве Церкви.... Второй Ватиканский Собор был лишен своих основных результатов даже до того, как завершил свою работу. То, что произошло после Второго Ватиканского Собора, является лишь логическим следствием того, что уже произошло на Соборе»⁴⁷⁷.

Временами, когда Кюнг был популярным и полемичным экспертом, он восхищался Собором, но в другое время он бросает обвинения текстам Собора за то затруднительное положение, в котором оказался постсоборный католицизм. В 1971 году Кюнг опубликовал труд под названием «*Infallible? An Enquiry*», который был своеобразным вызовом непогрешимости в целом, не просто папской непогрешимости. Кюнг ощущал, что этот его неудобный вызов должен быть сделан, так как он верил, что реформы Второго Ватиканского Собора пришли в состояние застоя⁴⁷⁸. В этом смысле Кюнг представлял себя чемпионом Второго Ватиканского Собора, пытающегося сдвинуть вперед повестку дня Собора. Однако его труд по непогрешимости был не о привилегии Второго Ватиканского Собора над Первым Ватиканским Собором, а о вызове всей концепции непогрешимости авторитета вероучения. Кюнг задается вопросом: «не была ли третья глава *Lumen gentium* утверждением заботы на уровне многих о Католической Церкви и католической теологии, что в ней предание получает лучшее из Писания, и вероучительное служение черпает лучшее из предания, потому что она решает вопрос – что есть предание и, следовательно, также – что есть Писание?»⁴⁷⁹. Ответ на вызовы, подобные тому, которые делает Кюнг, и на другие вызовы «доктринальных» прогрессивных критиков есть выжмая задача для католической теологии. Католическая теология должна также лучшим образом отвечать на вопрошания методологических критиков.

⁴⁷⁷ Faggioli M. Narratives' of Vatican II // A Council for the Global Church. P 43–45.

⁴⁷⁸ Küng H. *Infallible? An Enquiry*. London: Collins, 1971. P. 9.

⁴⁷⁹ Küng H. *Infallible? An Enquiry*. P. 62.

Основное направление Церковных дебатов: Текстово-целостная парадигма и Парадигма духовного события. Главное направление католической теологии не только принимает Собор, но стремится ставить его в пример. Существуют очень важные основания, разделяемые и текстово-целостной парадигмой, и парадигмой духовного события, которые могут их сблизить. Обе парадигмы обычно признают, что *aggiornamento*, *ressourcement* и развитие вероучения имели место на Соборе, были широко востребованы и позитивны. Обе позиции в общем рассматривают Второй Ватиканский Собор неповрежденной нормативностью Писания или Предания, поскольку они рассматривают Собор действительной и ценной частью Католической традиции. Обе позиции обычно признают, что постсоборные толкования Второго Ватиканского Собора и развития его учения имеют авторитет, хотя они могут расходиться во мнении относительно природы этого авторитета и его нормативности. Одним единственным путем для обсуждения вопроса об интерпретации Собора может служить вопрос о герменевтике Собора, который делает акцент на преемственности с прошлым учением и избегании того, чтобы провозгласить некие отклонения Собора. По части преемственности стоит назвать фигуры Йозефа Ратцингера, Эвери Далса и архиепископа Августино Марчетто. Так называемая «Болонская школа», а также Джон Омелли и Массимо Фаджьолли настаивают на том, что акцент на «преемственности» слишком узок и оказывает плохую услугу для позитивного новшества на Соборе. Это столкновение школ, интерпретирующих Собор, также описывается как водораздел между консерваторами и либералами, *Communio* против *Concilium*, нео-августинизм против неотомизма и *ressourcement* против *aggiornamento*. Такое противопоставление страдает недостатком нюанса, который свойственен их краткости. Ни одна из групп реально не защищают совершенное преемство или совершенное новшество. Тем не менее, существуют важные различия в этих двух школах герменевтики Собора.

Представители Текстово-целостной парадигмы принимают или даже приветствуют Собор, говорят о важности принятых 16-ти документов, подчеркивают доктринальную целостность и понимают собор, прежде всего, как обнародование корпуса вероучения. Для этих католиков особую важность имеет конечный соборный документ. Самым сильным мотивом для этого подхода считается богословский: только конечный документ, одобренный епископской коллегией и папой, является авторитетным продуктом Вселенского Собора. Такие документы обладают очень высокой степенью вероучительного авторитета и могут быть носителями вероучительной непогрешимости. Следовательно, когда данная парадигма может использовать исторический инструментарий для интерпретации текстов или события Собора, для неё первостепенными становятся богословские соображения.

Интерпретаторы духовного события также принимают и приветствуют Собор. Ни в коем случае не игнорируя текст, они во главу угла ставят «дух» Второго Ватиканского Собора: они настаивают на позитивном доктринальном изменении и инновации, и понимают Собор прежде всего церковным событием, а не просто собранием текстов. Главная критика адептами данной парадигмы представителей текстово-целостной парадигмы состоит в том, что те, кто подчеркивает непрерывность, неспособны дать позитивную оценку переменам. Оценивая Собор богословски и толкуя конечные документы с богословской точки зрения, эти представители часто оценивают собор как историческое событие, которое изменило культуру и ориентацию Католической Церкви. Этот подход очевиден в структуре большинства влиятельных книг, написанных представителями данной парадигмы. Так, история Собора Альберико – это хронологический исторический очерк, акцентирующий внимание на борьбе за перемены. Труд Омелли «Что случилось на Втором Ватиканском Соборе» – это также хронологический исторический очерк. В нем уделяется внимание

документам, но он строится вокруг самого соборного события, а не вокруг конечных текстов.

Будущее Второго Ватиканского Собора. Для традиционалистской парадигмы единственным приемлемым путем является либо отвержение Собора или его маргинализация. Вред, нанесенный текстами и духом Собора, может быть исправлен возвратом к неповреждённой традиции.

Представители парадигмы Духовного События часто обеспокоены тем, что видение Второго Ватиканского Собора, будь это текст или дух, не будет полностью осуществлено, особенно в экклезиологии. Адепты парадигмы текстовой целостности выражают заботу, что соборное экклезиологическое видение не было полным. Они обычно заинтересованы в подчеркивании некоторых элементов соборного учения, подобно евангелизации или керигматической христологии. Для них папы Иоанн Павел II или Бенедикт XVI закупорили истинный дух Собора, который был собором *ressourcement*, реорганизацией Церкви через возвращение к истокам для того, чтобы более эффективно сообщать радость Евангелия современному миру. Хотя парадигмы духовного события и текстовой целостности имеют много общего в своём богословском основании, но различия в их верованиях, относительно отношения Церкви к современному миру действительно показывают существенный конфликт в соборной герменевтике. По вопросу Евангелического видения Церкви в религиозно плюралистичном мире обе позиции принимают действительность доктринального развития в «*Lumen gentium*» и «*Nostra aetate*» в вопросе о Божественном происхождении и истинности нехристианских религий. Обе позиции рассматривают «*Ad gentes*» как позитивный документ. Парадигма духовного события стремится к согласию с такими богословами как Жак Дюпьи и Петер Фан, что, одновременно сохраняя некоторые элементы старой модели беседы и церковного устройства, Собор помещает Церковь на стезю к диалогу, осознавая, что Церковь является стезёй спасения среди многих, даже если все спасение в конечном итоге является Христовым в некотором смысле.

Церковная миссия становится регноцентричной: миссия – это межрелигиозный диалог и сотрудничество в деле построения Царства Божия. Эта позиция рассматривает Второй Ватиканский Собор как событие, которое вприснуло новый дух в Католическую Церковь, которое привело к совершенно другому отношению к миссиям и евангелизации⁴⁸⁰.

Однако представители парадигмы текстовой целостности не стремятся к согласию. Признавая возможность спасения нехристиан, как это выражено в «*Lumen gentium*» 16, некоторые из них прочитывают этот пассаж более строго. Они указывают на то, что там действительно содержится в его конечной третьей части доволитакимрачные предупреждения о тех, кто не знает Христа. Они также рассматривают позитивные утверждения о нехристианских религиях в «*Lumen gentium*» и *Nostra aetate* как не необходимо вытесненные предыдущими, более негативное содержание в прошлом церковном учении и, конечно, в Писании. Следовательно, в то время, как они учат, что Второй Ватиканский Собор подтвердил возможность спасения нехристиан, они также подчеркивают призыв собора к евангелизации, нацеленной на крещение и обращение. Эта позиция выражается Вторым Ватиканским Собором как развивающая учение и поощряющая межрелигиозный диалог, но также как утверждающая традиционный миссионерский наказ, который включает призыв крестить все народы.

3.1. Оценка экклезиологического значения Второго Ватиканского Собора Карлом Раннером и Ивом Конгаром

Ранер видел Второй Ватиканский Собор коллективным поиском истины⁴⁸¹. Это предполагало диалог и сотрудничество богословов, епископов

⁴⁸⁰ Dupuis J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997. 433 p.; Phan P. *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*. Maryknoll. New York: Orbis Books, 2004. 283 p.

⁴⁸¹ Vorgrimler H. *Vatican II by Those Who Were There*. London: Geoffrey Chapman Classics, 1986. P. 32.

в различных комиссиях и формальные и неформальные контакты внутри и вне Собора. Вторым Ватиканский Собор в значении Собора Всемирной Церкви стал темой всей жизни для Ранера.

Основная интерпретация Второго Ватиканского Собора Карлом Ранером выражается в убеждении, что он отмечен первой попыткой Римско-Католической Церкви раскрыть себя и реализовать в качестве Вселенской Церкви развитие, которое должно было открыть новую эпоху в истории Католицизма⁴⁸². Убеждение Карла Ранера состояло в том, что открытие Церкви себя как Церкви Вселенской отражено в главных темах соборных документов. Богословское понимание Ранером Второго Ватиканского Собора углублялось с течением времени, хотя его суждение о влиянии Собора побудило его охарактеризовать пост-соборный период «зимним временем», в которое полное богословское, церковное и пастырское значение Второго Ватиканского Собора ещё до конца не осознанно Церковью.

Непопулярность Ранера в высших церковных кругах и у Римско-католических богословов была вызвана его спорными произведениями на тему Церкви, Мессы и Девы Марии. Форгримлер объясняет, что почти сразу после Второй Мировой Войны Ранер начал высказываться о Церкви и о церковной иерархии в высшей степени критично⁴⁸³. Основанием для этого послужило молчание и компромиссная позиция церковной иерархии в отношении нацистского режима. Ранер заключал, что Церковь была не только «Церковью грешников», но и «грешной Церковью»⁴⁸⁴. В результате некоторые епископы выразили неудовольствие трудами Ранера и просили власти Ватикана запретить ему выражаться открыто на определённые темы.

Длинная статья Ранера под названием «Die vielen Messen und eine Opfer»⁴⁸⁵ (1949), опубликованная как памфлет в 1951 году, которая давала основание для практики сослужения, подверглась жесткой цензуре со

⁴⁸² Rahner K. Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council. London: Geoffrey Chapman Classics, 1986. P. 78.

⁴⁸³ Vorgrimler H. Karl Rahner: The Theologian's Contribution. London: Geoffrey Chapman Classics, 1986. P. 37.

⁴⁸⁴ Vorgrimler H. Vatican II by Those Who Were There. P. 87.

⁴⁸⁵ Rahner K. Die vielen Messen und das eine Opfer. Freiburg: Herder, 1951. 57 S.

стороны папы Пия XII. Хотя статья разрушала традиционные аргументы, которые приводились в пользу умножения плодов Мессы и, следовательно, в пользу самого большого возможного числа месс, но Святой Престол запретил Ранеру в будущем высказываться на тему сослужения.

Подобным образом, когда Ранер попытался истолковать догмат об Успении в терминах полного конца всей человеческой личности в смерти, и когда он определили девственность, скорее, как богословское учение, чем биологический факт, он встретил большое сопротивление со стороны иерархии, которая решила исключить его из подготовительных Комиссий ко Второму Ватиканскому Собору. Кардинал Допфнер, глава немецкой епископской конференции, заступился за Ранера вместе с папой Иоанном XXIII. Несмотря на возрастающую враждебность, это вмешательство было успешным, и 22 марта 1961 года Ранера назначили консультантом подготовительной комиссии, которая курировала вопрос о таинствах. Ранер был экспертом по вопросам диаконата.

7 июня 1962 года генерал иезуитского ордена, к которому принадлежал Ранер, проинформировал его о том, что с настоящего момента, все, что он пишет, должно быть подвергнуто предварительной цензуре в Риме. Сам Ранер отмечал, что эта цензура была наложена для того, чтобы как-то утихомирить его на время Собора и таким образом предостеречь от необдуманных решений. Петиция с личной подписью канцлера Аденауера была подана от имени Ранера члена и друзьями общества святого Павла (это была группа, которая занималась диалогом христианства и марксизма) и вручена самому папе через дипломатические каналы. 28 мая 1968 года генерал иезуитского ордена сообщил Ранеру о том, что Святой Престол совершенно снял предварительную цензуру.

Когда папа Иоанн XXIII официально утвердил подготовительные органы главной соборной комиссии (десять комиссий и три секретариата), на повестке дня был вопрос о восстановлении постоянного диаконства. В отношении вопроса о восстановленном диаконстве у Ранера были особые

ожидания, потому что он надеялся, что этот институт будет иметь новый более действенный образ присутствия Церкви в мире. Поскольку комиссия нуждалась в специалисте в области догматического богословия, Ранер был включен в подготовительные комиссии по отдельным вопросам. Летом 1962 года Ранер и Форгримлер опубликовали книгу по диаконству «*Diaconia in Christo*»⁴⁸⁶, послужившую основанием для работы богословской комиссии. Именно в этот подготовительный период Ранер стал личным советником кардинала Франца Кёниха, архиепископа Венского, который попросил его просмотреть документы, разработанные отдельными комиссиями для главной комиссии, и высказать своё мнение.

В течение первого периода Собора Ранера назначили богословским консультантом Собора, – эта привилегия давала ему возможность посещать официальные сессии Собора. Однако, он был лишен участия в сессиях Комиссий, где велась по-настоящему важная работа. Настоящий труд Ранера в течение этого периода проходил в неофициальной обстановке, где он обращался к епископам германоязычным и Южной Америки, и принимал участие в богословских встречах французских и немецких епископов. В результате встреч епископы и богословы могли лучше узнать друг друга, и в это сотрудничество Ранер внес большой вклад. В течение этого периода работы Собора Ранер и Йозеф Ратцингер составили новый проект документа о Божественном Откровении. Ранер получил положительные отзывы от участников Собора: были отмечены его глубокие знания традиции, владение латинским языком и логическая последовательность в аргументации. В сентябре 1963 года Ранер принял участие в конференции богословской группы в Бельгии, где разрабатывался текст «О Церкви в современном мире».

В течение второго периода работы Собора Ранер продолжал заниматься темами Откровения, Церкви и Девы Марии, а также новым

⁴⁸⁶ Rahner K. Vorgrimler H. *Diaconia in Christo*. London: Geoffrey Chapman Classics, 1962. 189 p.

проектом документа «О Церкви в современном мире». Ранер играл важную роль в консультациях и голосованиях.

Ранер внес большой вклад в разработку догматической конституции «О Церкви», которая акцентировала внимание на сакраментальности Церкви и её эсхатологическом характере, коллегиальности епископов, значении местной церковной общины, церковной природе таинств, спасении нехристиан, диаконстве и роли Девы Марии. Влияние Ранера на догматическую Конституцию о Божественном Откровении было также важным, в особенности в вопросах об отношении Писания и Предания и границах непогрешимости Писаний. Он придал Пастырской Конституции «О Церкви в современном мире» её основной импульс.

Ранер придерживался убеждения, что Церковь должна продолжать идти по тому пути, который открыл для неё Второй Ватиканский Собор и передавать христианскую веру для будущих поколений. Не подлежал сомнению его серьёзный настрой на подлинный диалог Церкви и мира. В то же время, он был совершенно неспособен на какой-либо компромисс в христианстве с чем, что, как он понимал, имеет право или посягает на совесть. Ранер также имел убеждение, что истина и нравственность могут быть обнаружены вне Церкви и христианства, что и христианство, и Церковь могут учиться и за своими пределами. По этой причине Ранер предпринял серьёзный диалог с сциентистами, марксистами, неверующими и некатолическими Церквами⁴⁸⁷.

Наряду с Форгримлером и Метцем, Ранер состоял одним из экспертов в Секретариате Ватикана по диалогу с неверующими, которым руководил кардинал Кёниг. В области экуменического диалога Ранер постоянно обогащал себя знаниями протестантского богословия, пытался

⁴⁸⁷ O'Reilly C. F. The emergence of a World Church: Karl Rahner's Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council. A Thesis submitted in the Faculty of theology of the University of St. Michael's College and the Department of Theology of the Toronto School of Theology. In partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Theology awarded by the University of St. Michael's College. Toronto, 1998. P. 77.

сформулировать своё собственное богословие и догмат о Церкви таким образом, чтобы представить их протестантским христианам.

Основное богословское понимание Карлом Ранером Второго Ватиканского Собора углублялось с течением времени и увенчалось формулированием его тезиса о Втором Ватиканском Соборе и Вселенской Церкви, выраженном в критических очерках и лекциях 1970-х годов. Как первый Собор поистине мирового масштаба, Ватиканский Собор означал для Ранера движение католической Церкви от Церкви, ограниченной европейской культурой, к Всемирной Церкви⁴⁸⁸. Хотя Римо-Католическая Церковь всегда исповедала себя Церковью кафолической, иногда она проявляла себя, скорее, как европейская Церковь, нежели Церковь со Вселенскими культурными корнями.

Развитие в основном богословском понимании Собора в значении события вселенской Церкви придает большее значение тот факт, что ожидания Ранера, выраженные накануне Собора, отмечены сдержанностью и даже неким пессимизмом. Ранер надеялся то, что собор даст определённый новый взгляд на учение веры, который заставит неверующих обратить на него внимание. Для него не существовало никогда сомнений, что собор имеет большие задачи, которые он может выполнить и обязательно выполнит.

В очерке «The Changing Church»⁴⁸⁹ (1965) выражен взгляд Ранера на Собор, рассматриваемый им событием, которое, с одной стороны, вызвало «глубокое волнение, беспокойство; а с другой – энтузиазм и нетерпение перемен. По мнению Ранера, Собор положил важное начало «аджорнаменту» и призвал христиан-католиков к покаянию. Он говорит о Соборе как о «начале всех начал». Собор был созван для того, чтобы Иисус Христос вместе с Церковью могли вместе встретить дух этого века и будущих веков.

⁴⁸⁸ Rahner K. The Universality of the Church under "Church" in *Sacramentum Mundi*, vol.1, ed. K. Rahner et al. Montreal: Palm Publishers, 1968. P. 330–332.

⁴⁸⁹ Rahner K. The Changing Church. A Symposium on Development in the Ecclesiology of Karl Rahner//*Theological Studies*. 1977. 38. P. 738–745.

Ранер рассматривает Собор и постсоборный труд только как службу и приготовление к будущему Царствию Бога, чтобы утвердить бессмертие человеческих личностей и укрепить веру, надежду и любовь в сердцах всех христиан. В очерке под названием «Новый образ Церкви», 1966 года, Ранер наблюдал, что в отличие от любого другого собора, Второй Ватиканский был занят формальным изучением Церкви, экклезиологией. Это был Собор Церкви и о Церкви. Церковь была не только субъектом, но также и объектом соборных решений. Не нужно отрицать того, что Собор касался и многих других истин, которые согласно иерархии истин более важны, чем непосредственное отношение этих истин к Церкви. Ранер обратил внимание на то, что Второй Ватиканский Собор был временем «кайрос» для Церкви. Точно так же, как человеческая личность может упустить время «кайрос», так и Церковь может упустить свой час благодати, решения, спасения.

В статье «Церковь и мир»⁴⁹⁰ Ранер определил два слова «мир», которые позже будет сочетать в объяснении своей мысли относительно Второго Ватиканского Собора и Вселенской Церкви. Он обозначил три взаимосвязанные значения слова «мир»: первое означает благо, тварный мир; второе – греховный мир погибели; третье – искупленный мир, направляемый главным образом благодатью, как место спасения⁴⁹¹. Что касается термина «Церковь», Ранер не даёт ему исчерпывающего определения, но скорее избирает одно определение, которое непосредственно говорит об отношении Церкви и мира. В этой связи «Церковь» определяется как фундаментальное таинство – действенное проявление или «знак» в искупительной истории о присутствии Царства в мире. Церковь не отождествляется с Царством Божиим. Скорее, Церковь – это «тайна» Царства Божия, возвещающая эсхатологическую фазу истории спасения.

⁴⁹⁰ Rahner K. Church and World// Sacramentum Mundi. Vol. 1. New York: Herder and Herder, 1968-70. P. 346–356.

⁴⁹¹ Ibid. P. 350.

Эти понимания «Церкви» и «мира» отражены в последней статье в группе «Универсальность Церкви»⁴⁹², в которой Ранер утверждал, что Церковь только сейчас со времени Второго Ватиканского Собора, стала историческим фактом некоей «Вселенской Церкви». Церковь универсальна как с догматической точки зрения, так и с точки зрения исторической перспективы, поскольку она существует для всех людей, независимо от того принадлежат ли они или нет видимой церковной структуре. Догматическое основание универсальности Церкви подразумевает, прежде всего, что Церковь для всех людей есть универсальное таинство спасения, а, во-вторых, что ни одна человеческая личность не освобождена от обязательства принадлежать видимому единству Церкви. Церковь может и должна быть названа вселенской также и в историческом смысле, поскольку Церковь стала Церковью фактически для всего мира.

Ранер определяет два следствия универсальности Церкви: во-первых, преимущество взаимного значения и взаимозависимости всех поместных Церквей; во-вторых, необходимость Вселенской Церкви проявлять явно свой характер Всемирной Церкви для всех этих поместных Церквей, которые имеют равные права по отношению к ней. В этих статьях Ранер признает, что Вселенскость Церкви – это не факт, но процесс, раскрывающийся внутри большего процесса унификации всего человечества за который все несут ответственность. Именно этот процесс является предпосылкой для появления Всемирной Церкви. Она показывает, что богословское понимание Ранером Второго Ватиканского Собора возрастало и углублялось с течением времени и что предшествующие понимания Собора отражены в критических очерках 1979 года, в которых Ранер дает полное богословское основание для понимания Собора как начала Всемирной Церкви, и открытия новой эпохи в истории Католицизма.

⁴⁹² Rahner K. The Universality of the Church. P. 330-332.

Первый его очерк – «Главное значение Второго Ватиканского Собора»⁴⁹³. Это значение основывается на факте, что оно отмечает первый момент в истории Римо-Католической Церкви, когда Церковь начала функционировать как Всемирная Церковь. Ранер утверждает, что на этом Соборе Католическая Церковь в своих учениях и законах предприняла первые положительные шаги к реализации себя как Всемирной Церкви, с полицентричной культурной идентичностью, а не просто как Западноевропейская Церковь с выходами по всему миру.

Чтобы подтвердить свою мысль, Ранер определяет шесть ключевых тем в документах собора, которые указывают на изменение направления в Римо-Католической Церкви: Собор Всемирной Церкви, Поместная Церковь, Отношение Церкви к Миру, Богословие Собора, Экуменическое изменение мышления, оптимизм универсального спасения.

Говоря о том, что Второй Ватиканский Собор был Собором Всемирной Церкви, Ранер утверждает, что этот собор стал первым действием в истории, в которой Всемирная Церковь первая начала существовать как таковая. В результате этого Католическая Церковь как Всемирная Церковь смогла присутствовать во всем мире, а не только в пространстве Европы. Эта Всемирная Церковь действовала на Втором Ватиканском Соборе первый раз с беспрецедентной исторической уверенностью в измерениях закона и вероучения⁴⁹⁴.

В доказательство того, что Вторым Ватиканским Собором был Собором Всемирной Церкви, Ранер свидетельствует, что в отличие от предыдущих Соборов, на Втором Ватиканском присутствовал епископат со всего мира. Местные епископы, присутствовавшие на Втором Ватиканском Соборе, не были посланными епископами, как это было в случае Первого Ватиканского Собора. Они не присутствовали на Соборе как совещательный

⁴⁹³ Rahner K. The Abiding Significance of Vatican II// Theological Investigations. Vol. 20. New York: Herder and Herder, 1968. P. 90-102.

⁴⁹⁴ O'Reilly C. F. The emergence of a World Church: Karl Rahner's Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council. P. 90.

орган Папы и не представляли нужды собственных епархий. Скорее, этот местный епископат присутствовал для того, чтобы поддержать Собор как авторитет, принимающий решение в Церкви. Ранер подчеркивает, что Собор представлял собой собрание епископата со всего мира, и каждый епископ выполнял свою функцию. Присутствие епископата со всего мира и коллегиальность была определённым знаком проявления Всемирной Церкви⁴⁹⁵.

Понятие «поместная Церковь» у Ранера связана с национальными языками, на которых совершается богослужение⁴⁹⁶. Второе движение в направлении Всемирной Церкви пришло с упразднением латинского языка как официального языка богослужения в пользу восстановления местных языков. Ранер утверждает, что, ни будь Второго Ватиканского Собора, латинский все еще оставался бы на сегодняшний день официальным языком Церковного богослужения. С победой местных языков была проторена дорога для победы региональных богослужений, и последовательное развитие автономных региональных Церквей. Богословская причина этого – в том, что природа Церкви, и, следовательно, природа региональной Церкви происходит от Литургии, в которой она находит свою высшую реализацию. Точно так же, как латинский язык, будучи языком особой культурной сферы, никогда не смог бы стать языком Всемирной Церкви, точно так же и Римская Литургия, и закон не могли бы считаться нормативными для всех.

Третий элемент, который определил Ранер в соборных документах, указывающий на это новое глобальное сознание в Римо-Католической Церкви – это отношение Церкви к этому миру. Два из самых значительных документов Собора, которые пытаются урегулировать основное отношение Церкви к миру, это – Пастырская Конституция «О Церкви в современном мире» и декларация «О религиозной свободе». Оба документа подчеркивают,

⁴⁹⁵ Ibid. P. 95.

⁴⁹⁶ Rahner K. The Abiding Significance of Vatican II. P. 94.

что отношение Церкви к миру вырастает из внутренней природы самой Церкви, а не из чего-то, навязанного ей извне.

Влияние Пастырской Конституции «О Церкви в современном мире» на будущие отношения Церкви с современным миром и её вклад к тому, чтобы Католическая Церковь стала Всемирной, можно резюмировать следующим образом. Во-первых, она утверждает, что Церковь как целое начинает ясно осознавать свою ответственность за будущую историю человечества. Во-вторых, она выражает присутствие третьего мира как части Церкви, призывая взять Церковь ответственность за бедных. В-третьих, она напоминает католикам об ответственности Церкви за мир, который никогда не может быть исключен из сознания Всемирной Церкви⁴⁹⁷.

В декларации «О религиозной свободе»⁴⁹⁸ Церковь на все времена порицает употребление силы для провозглашения христианства, а вместо этого должна полагаться только на силу Евангелия. Несмотря на противостояние со стороны консервативных групп на Соборе, этот документ провозгласил фундаментально христианским – отказ от внешних средств силы в религиозных целях, уважение к ошибочным мнениям и то, что развитие законов секулярного мира не подлежит контролю Церкви. Дальнейшей задачей Собора в этом отношении, как это видел Ранер, было соблюдение сдержанности, которая была высказана на Соборе, несмотря на всегда присутствующее искушение оставить эту сдержанность в пользу мирской власти. Как результат Собора, Церковь заявила, что впредь никогда не станет навязывать нехристианам то, что она считает истинным и полезным для спасения, но станет делать это с ясным осознанием. Значение декларации «О религиозной свободе» для Всемирной Церкви для Ранера можно резюмировать так, что благодаря этому документу, Церковь

⁴⁹⁷ Ibid. P. 94.

⁴⁹⁸ Декларация о религиозной свободе// Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. С. 437-452.

отказывается от большей части той власти, которой она пользовалась прежде⁴⁹⁹.

Четвертым элементом в соборных декретах, который указывает на изменение направления, предпринятого ради Всемирной Церкви, является богословие Собора в целом. Согласно Ранеру, богословие Собора имеет два аспекта: это транзитивное богословие, содержащее, с одной стороны, элементы неосхоластического богословия, а с другой стороны, грани более библейского подхода⁵⁰⁰. Влияние библейского богословия, уведшее собор от богословского излишества, особенно в области мариологии, показало чувствительность к экуменическим проблемам и поставило на передний план церковного сознания множество учений, которые всегда были частью церковной традиции, но стали мало значить в конкретном благочестии католиков.

Ранер выражал надежду, что богословие будет обновляться, что вместе с самим Собором оно станет всемирным богословием и перестанет иметь всего лишь европейское измерение. Как пример этого, Ранер приводит образец богословия освобождения в Латинской Америке с перспективой подобного национального богословия, происходящего из Азии и Африки. Ранер был убежден, что западное богословие будет также иметь свою роль во всемирном богословии, но только если оно будет иметь смелость стать миссионерским богословием⁵⁰¹. Это привлекло бы тех, кто чувствует себя отчужденным от христианства и от Церкви, если это богословие будет изложено по-другому по сравнению с тем, как это делает традиционное богословие. Такой подход, который не ограничивается теми, кто чувствует себя своими в христианстве или в Церкви, содержит положительный импульс для появления Всемирной Церкви.

Другим положительным действием богословия Собора для существования Всемирной Церкви было того, что собор положил новое

⁴⁹⁹ Rahner K. The Abiding Significance of Vatican II. P. 98.

⁵⁰⁰ Ibid. P. 99.

⁵⁰¹ Ibid. P. 100.

возможное и законное начало в богословии. Ранер делает следующее наблюдение: в отношении Собора богословие больше не представляет явление «монотонной неосхоластики, которую должны принять во всем мире»⁵⁰². Богословие будет везде во Всемирной Церкви. Как таковое, оно будет касаться важных вопросов, которые возникают на местном уровне, вопросы, требующие особого ответа, необязательно применимого ко всему миру. Ранер предвидит, что потребуются различные задачи от учительства Церкви, поскольку нужно будет развивать различные виды процедур, которые позволят ему обращаться к нуждам различных культурных групп одновременно. Отказываясь от того, чтобы замкнуться в категориях неосхоластического богословия, Собор открыл себя для многих направлений богословия, и таким образом провозгласил начало Всемирной Церкви⁵⁰³.

Пятым важным элементом в соборных определениях, которое указывает движение по направлению ко Всемирной Церкви, назовём экуменическую перемену умонастроения, произошедшую на Втором Ватиканском Соборе. По мнению Ранера, Второй Ватиканский Собор представляет собой «цезуру», поворотной точкой в истории отношения Католической Церкви как с христианскими церквями и сообществами, так и с нехристианскими мировыми религиями⁵⁰⁴. Учение о Божественной универсальной спасительной воле оказалось мало эффективно на практике в церковных отношениях с другими христианскими церквями и нехристианскими религиями. Хотя богословское основание для этого нового отношения к другим христианским Церквям и с нехристианскими религиями всегда существовало в церковном смысле веры в форме восприятия Божественной универсальной спасительной воли во Христе, это учение имело небольшое влияние на эти отношения. До Второго Ватиканского Собора, объясняет Ранер, нехристиане считались живущими во тьме язычества, и имели надежду на спасение только через проповедь Евангелия.

⁵⁰² Rahner K. Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council. P. 80.

⁵⁰³ Ibid. P. 82.

⁵⁰⁴ Ibid. P. 83.

Некатолики рассматривались собранием еретиков, которых нужно обратить в истинную католическую веру.

Согласно Ранеру, две трудности омрачают радикальную и бесповоротную перемену умонастроения в отношении экуменизма, которая началась на Втором Ватиканском Соборе. С одной стороны, существует выражение, что ничего не изменилось, поскольку богословские причины для цезуры присутствовали на ранней стадии. С другой стороны, существует тенденция католических богословов говорить о том, что новая экуменическая близость означает, что не существует серьёзных различий, стоящих на пути воссоединения⁵⁰⁵. В ответ на эти сложности Ранер отвечал, что экуменическая перемена умонастроения, которая произошла на Втором Ватиканском Соборе укоренена в реальное развитие догматов. И тогда же католическое христианство усвоило новое отношение ко всем христианам и их Церквам и к нехристианским мировым религиям, и утвердило его как истинно христианское. Эта новая позиция отлагает более старое умонастроение и остаётся как необходимая обязанность для будущего Церкви. Однако, Римо-Католическая Церковь не рассматривалась как просто некая большая Церковь среди других, появившихся на свет, благодаря историческому случаю. Ранер был убежден, что современный либеральный релятивизм, который стремится уравнивать все, представляет собой самую большую угрозу для воссоединения⁵⁰⁶.

Шестым элементом в соборных постановлениях, который Ранер считает важным указателем в направлении Всемирной Церкви, следует восприятие оптимистического взгляда на универсальное спасение. Благодаря Второму Ватиканскому Собору, Церковь официально поддержала этот оптимистический взгляд на спасение, отвергнув многолетний Августинский пессимизм, в котором мировая история рассматривалась как «*massa damnata*», из которой только немногие могли быть спасены. Ранер

⁵⁰⁵ Ibid. P. 90.

⁵⁰⁶ Ibid. P. 93.

указывает, что даже до Собора учение о надежде на универсальное спасение развивалось, но до Второго Ватиканского Собора, это учение не затрагивалось никогда с абсолютной твердостью⁵⁰⁷.

Ранер резюмирует соборное учение в 4-х пунктах:

– даже атеист, который следует своей совести, соединен с Пасхальной тайной Христа.

– каждое человеческое существо, путем, ведомым только Богу, соединено с Божественным Откровением, и может реально обладать верой в богословском или спасительном смысле.

– даже те, кто ищет неведомого Бога в тнях и образах, недалек от Бога.

– Церковь не есть только община тех, кто спасается как таинственный «предварительный знак спасения всего мира»⁵⁰⁸.

Ранер оспаривает положение, что до Второго Ватиканского Собора те мнения, которые привели к отимистическому взгляду на спасение, никогда не утверждались и о них никогда не учили с абсолютной твердостью. Это основное учение, касающееся оптимизма универсального спасения, которое существовало ранее, Собор должен был утвердить и признать его официальным учением более смело и ясно, по сравнению с прошедшими временами в истории Римо-Католической Церкви⁵⁰⁹.

Надежда на реальное универсальное спасение всего мира, надежда на новое отношение к другим христианским сообществам и нехристианскому миру, были ясно выражены на Втором Ватиканском Соборе. Он отразил учение о Божественной универсальной воле и оптимизм универсального спасения более подчеркнуто в «Догматической Конституции о Церкви» (№ 16), в пастырской конституции «О Церкви в современном мире» (№22), в декрете «О миссионерской деятельности Церкви» (№7), в декларации «Об

⁵⁰⁷ Ibid. P. 92.

⁵⁰⁸ Ibid. P. 93.

⁵⁰⁹ Ibid. P. 94.

отношении Церкви к нехристианским религиям» (№1). Ранер резюмирует учение собора в пяти пунктах:

– даже нехристиане и атеисты могут жить в субъективном состоянии свободы от серьёзного греха и обладать возможностью сверхъестественного спасения;

– каждое человеческое существо образом, ведомым только Богу соединено с Божественным Откровением и может по-настоящему верить посредством действия, которое спасительно в богословском смысле. Благодаря этому, Ранер говорит, что Собор утверждает, что даже личность, до которой историческое Благовестие христианства еще не достигло, соединено с Божественной искупительной благодатью и имеет возможность получить эту спасительную веру, без которой никто не может спастись;

– даже те, кто ищет Бога, не зная этого, недалеко от Бога;

– Церковь не является только обществом тех, кто спасается, поскольку это таинственный «предварительный знак и начаток спасения для всего мира». Под этим Ранер понимает то, что Собор соединяет вместе два явно противоречивые утверждения Догматической Конституции «О Церкви», т.е., что каждый человек, который искренне поступает по своей совести, достигает спасение в Боге через Христа, и истину, что Католической Церкви необходимо спасение;

– Божественная Благодать не только даруется человеческой свободе, но она проявляется через саму человеческую свободу. Под этим Ранер понимает, что спасение должно совершаться всем составом человеческой природы: умом, телом, душой и духом⁵¹⁰.

Эти пять пунктов учения Собора относительно оптимизма универсального спасения имеют широкое значение для зарождения Всемирной Церкви.

Оптимизм универсального спасения, недвусмысленно провозглашенный Вторым Ватиканским Собором, кратко излагает миссию

⁵¹⁰ Ibid.P. 95.

Всемирной Церкви, которая должна нести благовестие надежды в мир, надежду, что его боль, тьма и его определённое будущее охвачены в спасительной любви и милосердии Бога.

Будучи Собором Всемирной Церкви, провозглашая оптимизм универсального спасения, своей верой в поместную Церковь, своей экуменической переменной умонастроения, своим новым отношением к миру и своим богословием, Второй Ватиканский Собор сделал очевидным новое глобальное сознание в Римско-Католической Церкви. Вопрос состоит лишь в том, как это видит Карл Ранер, в том смогут ли христиане-католики постичь эту новую реальность и жить ею сейчас, и таким образом быть верными той задаче, которую поставил Второй Ватиканский Собор.

Согласно Ранеру, основное богословское истолкование Собора должно происходить из самого Собора, а не извне. Его интерпретация не зависит от того, вкладывали или нет организаторы Собора определенное толкование⁵¹¹. Тот факт, что папа Иоанн XXIII задумывал данный Собор как пастырский, не исключает факта, что на нем происходило нечто новое и абсолютно удивительное.

Богословское понимание Ранером Второго Ватиканского Собора можно резюмировать в его утверждении, что Собор отметил начало напряженного подхода Католической Церкви к открытию и официальной реализации себя как Всемирной Церкви. Хотя Католическая Церковь была всегда потенциально Всемирной Церковью, она уходила от того, чтобы актуализировать себя таковой по причине сильных уз с Европейской культурой и тенденцией распространить эту культуру на весь мир. По мнению Ранера, Католическая Церковь функционирует подобно гигантской экспортной фирме, доставляя свою высокую западноевропейскую культуру и богословие в страны, которые находятся на грани бедности. Как следствие, Церкви никогда не удавалось проникнуть глубоко в различные культуры и стать Всемирной Церковью. Хотя были прецеденты, которые подготовили

⁵¹¹ Ibid. P. 95.

путь к напряженному началу Всемирной Церкви, такие как посвящение местных епископов и усовершенствование миссионерской практики, но ни один из них не имел отзвука в Европейской и Североамериканской Церкви до Второго Ватиканского Собора. По поводу этой общей мысли, Ранер делает три квалифицированных утверждения:

– актуализация природы Церкви была выражена только на Соборе самым рудиментарным и шатким образом.

– это движение к Всемирной Церкви существует вопреки движениям, которые указывают на Церковь в противоположном направлении.

– эти незападные культуры сами преодолевают процесс, затрудняя возможность точно предугадать, какой вклад они смогут внести во Всемирную Церковь⁵¹².

В победе национальных языков в церковном богослужении с последовательным множеством богослужений Ранер видит явный знак появления Всемирной Церкви с её отдельными Церквами, каждая из которых существует автономно в своей собственной культурной группе. Он делает наблюдение, что даже вероучительное постановление Догматической Конституции «О Церкви» и догматическая конституция «О Божественном Откровении» (хотя содержание отражает специфически европейскую ментальность) указывают на направление Всемирной Церкви усилием, которое обнаруживается в них, чтобы делать утверждения, более понятные для современных людей.

Кроме того, соборные документы «Об экуменизме» и «О Церковном миссионерской задаче» также указывают на это направление нового глобального сознания. В декларации «Об отношении Церкви к нехристианским религиям» был подготовлен путь для поэтической оценки великих мировых религий. Также в догматической конституции «О Церкви», декрете «О Миссионерской деятельности Церкви» и в Пастырской Конституции «О Церкви в современном мире» спасительная воля Божия,

⁵¹² Ibid. P. 100.

даже после грехопадения, провозглашается действенной и универсальной для спасения. Присутствует также утверждение возможности настоящей спасительной веры вне стен христианства. Все эти утверждения Собора, заключает Ранер, указывают, что, по крайней мере, рудоментарным образом, Церковь в своем учении начала действовать как Всемирная Церковь. Более того, Ранер утверждает, что вся экуменическая деятельность, которую сама Церковь развивает, должна расцениваться внесением вклада в формирование Всемирной Церкви, поскольку она стремится устранить те пагубные разделения, которые препятствуют распространению Благой Вести⁵¹³.

Для того, чтобы полностью оценить значение этого «качественного скачка» к Всемирной Церкви, который начал Второй Ватиканский Собор, значение Собора следует рассматривать в свете более широкой перспективы церковной историографии. С богословской точки зрения, Ранер предлагает считать, что было три великие эпохи в церковной истории, – третья из них начинается Вторым Ватиканским Собором. Первая великая эпоха составляет короткий период иудео-христианства; вторая эпоха периода Церкви в особой культурной группе – эллинизма и европейской культуры и цивилизации; а третий период – тот, в который живым Церковным пространством является весь мир⁵¹⁴.

Первая иудео-христианская эпоха, хотя и краткая, черпает свой особый характер из того факта, что в течение этого времени христианское благовестие провозглашалось только Израилю. Вторая эпоха характеризуется переходом от иудео-христианства к христианству из язычников, – это радикально новый период церковной истории. Проповедь апостола Павла христианского благовестия посеяла семя христианства, которое не было неким экспортом иудео-христианства в диаспору, но, скорее тем, что выросло из почвы язычества. Ранер оспаривает то, что решение Иерусалимского Собора не налагать обрезания и других частей еврейской

⁵¹³ Rahner K. The Abiding Significance of Vatican II. P. 120.

⁵¹⁴ Ibid. P. 122.

религии на неиудеев как предпосылка их допуска к христианству было «богословским моментом», который являлся мотивирующим фактором в переходе от иудео-христианства к языко-христианству⁵¹⁵.

Представляя свою мысль о Всемирной Церкви, Ранер желал уверить в том, что сегодня, христиане-католики впервые живут опять в период цезуры, как бы будучи вовлеченными в переход от иудео-христианства к языко-христианству. Совершая переход от европеизированной западной Церкви к Всемирной Церкви, Второй Ватиканский Собор обозначил начало новой исторической эпохи в Римо-Католической Церкви⁵¹⁶.

Согласно Ранеру, этот тип перехода произошёл только однажды, когда Церковь прекратила быть Церковью иудеев и стала Церковью язычников. Хотя два этих перехода непохожи один на другой, Ранер утверждает, что существуют разительные сходства между той последней великой эпохой и эпохой настоящей в процессе в Римо-Католической Церкви. Те же самые трудности Церковь испытывает сейчас, такие как споры о литургических обрядах, использование латинского языка как официального, применение Римского закона по отношению к чужим культурам, отвержение религиозного опыта неевропейских культур – все имело прецеденты в ранний период Церковной истории. Ранеру ясны все вызовы, с которыми сталкивается Церковь: или Церковь рассматривает и принимает со смелостью Павла необходимые последствия этого признания или она остаётся западной Церковью и в конечном итоге отвергает значение Второго Ватиканского Собора⁵¹⁷.

Ранер допускает, что трудно прилагать богословие этого перехода ко Второму Ватиканскому Собору по трем причинам:

– вторая цезура Всемирной Церкви имеет материальное содержание отличное от содержания языко-христиан и Средних веков.

⁵¹⁵ Ibid. P. 121.

⁵¹⁶ Ibid. P. 122.

⁵¹⁷ Ibid. P. 122.

– непонятно, насколько Церковь все же сохранила в Пост-Апостольский век творческий потенциал и силу, которые она имела в период своего первого появления в апостольское время.

– трудно точно объяснить важность утверждения, что Второй Ватиканский Собор обозначил переход к Всемирной Церкви, потому что никто не может предсказать то светское будущее, которое даст возможность Церкви поступать по справедливости в соответствии с её ролью в обществе как Всемирной Церкви⁵¹⁸.

В свете движения по направлению ко Всемирной Церкви, начатом на Втором Ватиканском Соборе, Ранер предвидит три главные задачи Церкви в будущем:

– христианское благовестие и поиск основной сущности христианской веры, которые приведут к множественности прокламаций Евангелия внутри единства единой веры.

– исполнение миссии апостола Петра, в соответствии со Всемирной Церковью.

– развитие местных богослужений и автономных региональных Церквей⁵¹⁹.

Относительно христианской прокламации, Церковь не может продолжать навязывать свой образ передачи христианского благовестия другим культурам. Скорее, другие культуры должны открывать для себя самый лучший язык и культурные условия, подходящие для их собственного провозглашения христианского благовестия. Ранер призывает прибегать к «иерархии истин», упоминаемых на Втором Ватиканском Соборе, для того, чтобы придти к основной сущности христианского благовестия⁵²⁰. В результате будет существовать множество способов возвещения, которые будут обогащать друг друга и будет взаимная критика, сохраняющая их историческое единство. Согласно Ранеру, в будущем должен возникнуть

⁵¹⁸ Ibid. P. 123.

⁵¹⁹ Ibid. P. 124.

⁵²⁰ Ibid. P. 123.

вопрос примирения единства веры и множественности способов возвещения Евангелия. Ответ на этот вопрос привлечет другой опыт Церковного авторитета, особенно папский авторитет, в отличие от того опыта, который был использован в прошлом⁵²¹. Папа более не может исполнять свою миссию в стиле Западного Патриарха, так что неевропейская Церковь просто перенимает стиль жизни, закон, богослужение и богословие Европейских Церквей.

Относительно развития разнообразия Богослужения и автономных местных Церквей, возникает необходимость большей множественности, нужно будет идти далее, чем простое разнообразие языков, используемых за богослужением. Плюрализм в Богослужении должен сопровождаться настоящим плюрализмом в каноническом праве и церковной практике.

Ранер предлагает два принципа действия, посредством которых католики смогли бы оценивать эффективное движение Всемирной Церкви в будущем. Первый: Церкви следует продолжать прецедент, установленный на Втором Ватиканском Соборе, и воспринять папскую манеру выражения, которая обнаруживается на Соборе, вместо языка неизменных догматических истин или канонических постановлений, действительных для всех времен. Второй: успешность Всемирной Церкви зависит от прояснения в теории и на практике точного отношения между властью в Церкви – папы и епископов.

В своем труде «Богословие Собора»⁵²² (1962) Ранер продвигает мысль о том, что есть один высший носитель верховной власти в Церкви – коллегиальный орган епископов, сформированный в единстве и под властью Папы. Однако этот единственный носитель авторитета не разрушает единства апостольской коллегии. Следовательно, когда епископы встречаются на соборе, необыкновенным образом проявляется та власть, которой они всегда обладали.

⁵²¹ Ibid. P. 124.

⁵²² Rahner K. On the Theology of the Council// Theological Investigations. Vol. 5. New York: Herder and Herder, 1962. P. 244–257.

В своем труде «Епископское служение»⁵²³ (1963) Ранер делает три наблюдения по поводу функции епископата.

– Церковь имеет власть разделять единую полноту власти Степеней священства на епископов, пресвитеров и диаконов, не нарушая сакраментальности степеней священства.

– Коллегия кардиналов никогда не может замещать коллегии епископов.

– существует единство между двумя властями степеней священства: власть сана и власть юрисдикции, в них представлены два элемента одной и той же фундаментальной власти⁵²⁴.

Фундаментально-богословская структура Церкви в терминах коллегиальности также служит руководством для отношений епископа и священников. Священники не замещают епископа там, где он не может присутствовать лично, но, скорее, поддерживают его как пресвитеры, окружающие епископа.

Эти размышления о природе епископата также имеют предпосылки для структуры епархии. Ранер считает, что епархия должна быть такой, чтобы в её размере, жизни и характере усматривалась полнота Церкви. Это предполагает, что сегодня для епархии, чтобы представлять Всемирную Церковь требуются социологические, экономические и культурные условия, которые просто невозможны в маленьких епархиях.

Ранер отмечает, что учение Второго Ватиканского Собора об объединенном епископате – это просто повторение классического учения о власти Собора, которая всегда имела силу. Единственное отличие здесь то, что Второй Ватиканский Собор поднял спорный вопрос об отношении папы и Собора в более реальной форме.

Ранер резюмирует учение собора двумя пунктами:

⁵²³ Rahner K. The Episcopal Office // Theological Investigations. Vol. 6. New York: Herder and Herder, 1962. P. 313–360.

⁵²⁴ Ibid. P. 317.

– Папа как глава епископской коллегии имеет права собственного главенства, включая право действовать самому, в отличие от коллегии;

– поскольку Папа имеет полноту власти главы Церкви, то он обладает ей как глава объединенного епископата⁵²⁵.

Построение Всемирной Церкви зависит от активных и ответственных мирян. Ранер утверждает, что миряне посвящены для деятельности спасения, что личное апостольство мирян основывается непосредственно на их положении в мире; и что каждый крещенный христианин имеет полномочия внутренне и внешне осуществлять задачу соработничества в работе Церкви.

После Собора взгляды Ранера на роль мирян продолжали развиваться и расширяться в виду возрастающей оценки Собора, способствующего учреждению Всемирной Церкви.

В труде «Динамичный элемент в Церкви»⁵²⁶ (1962) Ранер показывает, что в Церкви нет субординации, которая просто отделяет чины от иерархии; существуют только христиане, имеющие харизматические дары, через которые Бог непосредственно управляет Церковью. В книге «Богословие Пастырской деятельности»⁵²⁷ Ранер утверждает, что условие для того, чтобы служить ради спасения других – это призыв, который обнаруживается в каждом христианине, а не только в официальной жизни и деятельности Церкви. Ранер подразумевает то, что деятельность Всемирной Церкви не основывается только на официальном служении, но требует реализации харизматических даров со стороны каждого члена. Совершенно инкультурированная Всемирная Церковь использует дары и харизмы каждого человека, и поэтому Церковь – это нечто большее, чем просто иерархия.

⁵²⁵ Rahner K. The Episcopacy and the Primacy. Montreal: Palm Publishers, 1962. P. 196.

⁵²⁶ Rahner K. The Spirit in the Church. New York: Seabury, 1979. 456 p.

⁵²⁷ Rahner K. Theology of Pastoral Action: Studies in Pastoral Theology. Translated by W.J. O'Hara with adaptations by Daniel Momsey. New York: Herder & Herder, 1968. 345 p.

В труде «Положение женщины в новой ситуации, в которой находится Церковь»⁵²⁸ Ранер утверждает, что новое глобальное сознание в мире имеет большие последствия для Церкви и для роли женщин. Он рассматривает один из вызовов, с которым сталкивается Всемирная Церковь – стремлением утвердить равное положение женщин, через признание того, что женщина имеет равную ценность и равные права с мужчиной. Нужно также в проповеди и пастырской деятельности заботиться о незамужних женщинах-профессионалах, а также стремиться развивать новые и лучшие отношения между клириками и женщинами. Новое глобальное сознание также бросает вызов женщине-христианке, чтобы она принимала решение относительно мировых проблем. Ранер был убежден – для того, чтобы миссия и апостольство мирян были успешны в Церкви, должны быть установлены новые отношения между духовенством и мирянами⁵²⁹.

Во Всемирной Церкви между духовенством и мирянами будут другие отношения, основывающиеся на солидарности, равенстве и христианском общении во Христе.

Ранер призывает всех христиан обратить особое внимание на два утверждения Второго Ватиканского Собора:

– на то, что они являются Церковью не только совместно, но и по отдельности, индивидуально;

– на то, что не существует «двойной» теории членства в Церкви, согласно которой некоторые идут общим путем к совершенству, тогда, как другие идут более возвышенными тропами⁵³⁰.

Кроме того, он определяет три задачи, за которые ответственны миряне в постсоборной Церкви:

– понимание и заинтересованность в постановлениях Собора;

⁵²⁸ Rahner K. The Position of Woman in the New Situation in which the Church Finds Itself. New York: Harper, 1975. 279 p.

⁵²⁹ Ibid. P. 120.

⁵³⁰ Rahner K. The Teaching of Vatican II on the Church and the Future Reality of Christian Life. New York: Harper, 1975. P. 322.

– апостольство мирян, которое осуществляется в обычной повседневной жизни;

– принадлежность Церкви на уровне местной Богослужебной общины⁵³¹.

Относительно священства, Ранер после Второго Ватиканского Собора начал рассматривать служение священника и диакона, образование и воспитание священников, и служение и духовность священников в свете ситуации Всемирной Церкви с её призывом к глубокой вере и более широким разнообразием во внешних формах священнического служения. Он считал, что Церковь должна взять на себя инициативу в установлении новых форм священнического служения в соответствии меняющейся ситуации в Церкви. Священник – это не просто официальный представитель культа, он послан Церковью для того, чтобы нести свидетельство Слова Божия ради спасения. Поскольку сущность священства состоит в провозглашении Слова Божия, все служение священника имеет миссионерский характер и направлено на общение. Поэтому священник предназначен для служения в общине Всемирной Церкви, чья миссия в том, чтобы свидетельствовать о Евангелии Иисуса Христа в мире.

Ранер предлагает несколько путей, которыми внешняя форма священства может быть адаптирована к нуждам Всемирной Церкви:

- избрание официальных служителей мирянами;
- возможность иметь многих священников, которые специализируются в определенных областях и другие типы священников;
- возможность для священников быть более открытыми для молодежи и особенно для пожилых;
- специализированные условия служения для пожилых священников;
- «команды» священников для более широких областей;
- назначение священников на ограниченное время⁵³².

⁵³¹ Ibid. P. 344.

⁵³² Ibid. P. 345.

После Второго Ватиканского Собора труды Ранера менее сфокусированы на необходимости диалога среди Церквей по поводу традиционных полемических вопросов, а более на необходимости для всех христианских Церквей начать новый диалог с секулярным миром, чтобы нести ему важное свидетельство Евангелия.

В названных трудах Ранер излагает свой взгляд на то, как христиане-католики должны смотреть на христиан-некатоликов. Первые не рассматривают вторых просто как тех, которых не должно быть вообще или как составляющую простого противоречия Церкви Иисуса Христа. Во вторых, христиане-католики должны осознавать, что христиане-некатолики уже соединены с Церковью тем, что имеют желание к единству, которое более основательно, чем желание разделения и желание остаться отделёнными, и что все владеют Духом Божиим в вере и крещении.

В труде, написанном более, чем десять лет спустя, «Единство Церкви – единство человечества»⁵³³ (1978) Ранер подчеркивает то, что разделение Церквей находится в полном противоречии с волей Иисуса Христа и как таковое представляет собой скандал и ужасное обвинение против христиан. Ранер убежден – чтобы достичь единства, необходимы две вещи:

- усилие сочетать единство веры и новый путь функционирования для учительства;
- принятие множественности богословских выражений единой христианской веры⁵³⁴.

Он считал, что эти богословские различия не представляют никакой угрозы единству. Скорее, они могут рассматриваться как взаимодополняющие, нежели противоречащие.

Ранер был озадачен вопросом – как такое единство веры с христианами-некатоликами может быть достигнуто при множественности стилей богословствования и толкования общей веры, и как церковные

⁵³³ Rahner K. Unity of the Church--Unity of Mankind// Theological Investigations. Vol. 20. New York: Herder and Herder, 1962. 172 p.

⁵³⁴ Ibid. P. 154.

лидеры, особенно Римо-Католической Церкви, могли бы облегчить эту задачу. В труде «О богословии экуменического диалога»⁵³⁵ он излагает задачи, методы и основу экуменического богословия в период после Второго Ватиканского Собора, а также для Всемирной Церкви. Согласно Ранеру, экуменическое богословие имеет три основные задачи:

– обеспечить представление собственного учения Церкви во всем его богатстве и глубине;

– дать тщательное представление доктринальных взглядов других Церквей, принимая во внимание их происхождение, историческое развитие и настоящую позицию;

– иметь полное обязательство перед истиной, а также безоговорочное послушание откровенной воле Божией⁵³⁶.

Во-вторых, Ранер указывает, что методология экуменического диалога в Церкви сегодня значительно отличается от бывшего полемического богословия. Сейчас делается акцент на диалоге, а не на полемике; на поиске истины, а не на простом обмене информацией.

В-третьих, Ранер уверяет, что основанием для экуменического диалога является вера в то, что все христиане причастны Божественной оправдывающей благодати и таким образом объединены в общей вере, хотя существуют радикальные различия в формулировке этой веры у различных Церквей. Именно эта вера составляет истинную основу и условие экуменического диалога⁵³⁷.

Ранер поднимает одну из самых важных проблем, с которым столкнулся Второй Ватиканский Собор: как построить мост между Церковью и современным миром. Церковь должна отказаться от ментальности гетто, с одной стороны, или от ложного приспособления к миру, с другой⁵³⁸. Мир, хотя и не является священным, но он освящен. Поэтому, по мнению Ранера,

⁵³⁵ Rahner K. On the Theology of Ecumenical Discussion// Theological Investigations. Vol. 11. New York: Herder and Herder, 1962. P. 24–67.

⁵³⁶ Ibid. P. 45.

⁵³⁷ Ibid. P. 45.

⁵³⁸ Ibid. P. 46.

Церкви не нужно «спиритуализировать» свое отношение к миру, чтобы оправдать это отношение. Христианское отношение к миру реализуется не только в вере, совести и молитве, но также и посредством самого мира⁵³⁹.

После Собора Ранер развивал и расширял эти размышления в свете понимания Второго Ватиканского Собора как зарождения Всемирной Церкви. Он подчеркивал, что отношение Церкви к миру должно служить возрастанию Царства Божьего. Миссия Всемирной Церкви не имеет ничего общего с самоутверждением Церкви.

Ранер подчеркивает, что диалог, в который Церковь входит с современным миром, должен быть открытым, т.е. это должен быть диалог, в котором Церковь приспособляется к миру, а не мир приспособляется к Церкви. Причина, по которой диалог Церкви с миром все еще находится в зачаточном состоянии та, что существует традиция, которая стремится держать Церковь в самодостаточной изоляции вместо того, чтобы дать возможность ей служить миру⁵⁴⁰.

Благодаря Второму Ватиканскому Собору учение Церкви о взаимных отношениях мира и Церкви вошли в новую стадию. Христианское отношение Церкви к миру находится между двумя крайними позициями: с одной стороны, ложный интегрзм, который рассматривает мир как простой материал для действия и самовыражения Церкви, а, с другой стороны, ложный эзотеризм, в котором то, что является секулярным, рассматривается как предмет индеферентности к христианству⁵⁴¹.

Ранер представляет шесть предпосылок к новому отношению Церкви к миру, каждая из которых имеет предпосылки для создания Всемирной Церкви.

– Официальная Церковь не может превращать свои контакты с миром в средство оказания давления, чтобы достичь законных целей.

⁵³⁹ Rahner K. On the Theology of Ecumenical Discussion. P. 50

⁵⁴⁰ Ibid. P. 51.

⁵⁴¹ Ibid. P. 61.

– Церковь должна уважать свободу совести и религию индивидуумов и групп не по внешнему принуждению, но делать это в гармонии со своей природой.

– Сознавая всю сложность современного секулярного мира, Церковь должна осознавать, что более невозможно для нее давать прямые предписания.

– Церковь должна осознавать, что возрастание секулярного характера мира – это христианский феномен, даже тогда, когда этот рост происходит чисто секулярными средствами.

– Церковь должна быть восприимчивой к «похотливым» условиям мира.

– В своем служении миру Церковь должна реальное христианское восприятие секулярной природы мира и позитивную волю его развития⁵⁴².

Все шесть пунктов демонстрируют то, что Всемирная Церковь должна быть в открытых и уважительных отношениях по отношению к миру, не навязывая ему свою веру, но скорее позволяя миру свободно решать, захочет ли он ответить на инициативу Церкви.

После Второго Ватиканского Собора Ранер приходит к убеждению в острой необходимости обращаться к богословским вопросам, которые подчеркивали бы феномен атеизма. Эти вопросы затрагивают сущность проблемы атеизма и не просто касаются лучшего метода подхода к современному атеизму. Пастырско-богословский вопрос – как подходить к современному атеизму, становится вопросом – что реально означает понятие «Бог», и как теисты и христиане реально испытывают в своем опыте тайну Бога⁵⁴³.

Ранер обращается более тщательно к частной форме атеизма, который превалирует в мире. В этом мире распространен атеизм, который существует

⁵⁴² Rahner K. On the Theology of Ecumenical Discussion. P. 62.

⁵⁴³ Rahner K. On the Theological Problems Entailed in a «Pastoral Constitution»// Theological Investigations. Vol. 10. New York: Herder and Herder, 1962. P. 293–317.

благодаря тому, что мир стал «мирским, секулярным»⁵⁴⁴. Во-первых, этот тип атеизма должен рассматриваться как устоявшаяся форма сегодня. Во-вторых, этот тип атеизма, появившийся вследствие процесса секуляризации, требует к себе совершенно иного отношения, по сравнению с прошлым. В-третьих, истинный атеизм должен быть представлен как самоочевидный на теоретическом и на социальном уровне⁵⁴⁵.

Ситуация секуляризованного атеизма останется постоянной реальностью, и она будет представлять беспрецедентный вызов Всемирной Церкви. Во-первых, она требует, чтобы Церковь в своем богословии и в прокламациях основывала диалог с атеизмом на более глубокой оценке реальности Бога как непостижимой тайне. Во-вторых, требуется, чтобы Церковь прояснила в теории и практике, что тайна Бога есть также таинство спасения для атеиста. В-третьих, со стороны Церкви требуется смелая борьба всеми законными средствами против атеизма. Ранер извлекает эти положения из учения Второго Ватиканского Собора и указывает на новое отношение Церкви к атеистам и неверующим. Это отношение состоит в том, что Римско-Католическая Церковь движется по направлению Всемирной Церкви, благодаря своей пастырской заботе о спасении всех людей⁵⁴⁶.

Второй Ватиканский Собор со своим «транзитным» богословием приготовил путь к развитию мирового богословия, показав желание разрушить старую модель неосхоластичного богословия и охватить аспекты нового богословия. Ранер описывает богословие Второго Ватиканского Собора как «транзитное» богословие, в котором содержится два элемента: с одной стороны, неосхоластика была воспринята как сама собой разумеющаяся, что явствует из предсоборных проектах, подготовленных к Собору Римскими комиссиями; с другой стороны, были элементы библейского богословия, которые предлагали темы, которые не были взяты

⁵⁴⁴ Rahner K. What Does Vatican II Teach about Atheism?// Concilium: The Pastoral Approach to Atheism. 1967. 23. P. 7—24.

⁵⁴⁵ Rahner K. Theological Considerations on Secularism and Atheism// Theological Investigations. Vol. 21. New York: Herder and Herder, 1962. P. 137—150.

⁵⁴⁶ Rahner K. Sind die Erwartungen erfüllt? New York: Paulist, 1965. S. 27.

из области неосхоластики⁵⁴⁷. Библейский аспект был значимым по трем причинам:

- он оказал умеренное влияние на определённые области богословия, в частности, в области Мариологии;
- он сделал усилие принять во внимание экуменические нужды;
- он более ясно внес в Церковное сознание ряд учений, которые никогда ясно не утверждались, чтобы оказать практическое влияние на жизнь отдельного христианина⁵⁴⁸.

Богословие Собора стремилось стать всемирным богословием, несмотря на «оборонительное» богословие, очевидного, благодаря Конгрегации Вероучения и «знакам усталости», которые можно было проследить в богословии в десятилетие после Второго Ватиканского Собора. Ранер убежден, что богословие продолжит обновляться до тех пор, пока не станет богословием для Всемирной Церкви. Другие страны последуют водительству Латинской Америки, развивая собственное богословие, учитывая свою богатую культуру и опыт истории спасения. В этом переходе к всемирному богословию, богословие запада будет иметь важную функцию но только тогда, когда оно станет миссионерским богословием – открытым миру, используя язык культуры и действуя ради достижения единства догматического и фундаментального богословия⁵⁴⁹.

Второй Ватиканский Собор положил новое возможное и законное начало для богословия, дав ему свободу вырваться из уз монотонной схоластики, которая, как предполагалось, была приемлема во всем мире. Ранер надеялся, что богословие будет везде во Всемирной Церкви. Его задачей станет поиск ответов на животрепещущие вопросы частных областей без попытки возложить ответственность за эти решения на всю Церковь. Разнообразие будет влиять на характер самого богословия, а также

⁵⁴⁷ Rahner K. The Second Vatican Council's Challenge to Theology// Theological Investigations. Vol. 9. New York: Herder and Herder, 1962. P. 3—27.

⁵⁴⁸ Rahner K. The Abiding Significance of Vatican II. P. 97.

⁵⁴⁹ Ibid. P. 98.

представлять магистрариуму Всемирной Церкви возможность развивать другие виды процедур, отличные от процедур прошлого, когда обращались ко всей Церкви как единой культурной группе⁵⁵⁰.

Второй Ватиканский Собор очертил очень абстрактную и формальную линию задач, с которыми сталкивается Церковь, и линию роста богословия в будущем. Ранер убежден, что любое решение о Церкви должно происходить в свете *causa finalis* Второго Ватиканского Собора: будущего Церкви, ради которого этот Собор и был собран. Ранер считал, что ради этой задачи необходимо вернуться к сущности христианского благовестия, чтобы Всемирная Церковь могла бы сформулировать Церковную веру так, чтобы она передавала особую историческую ситуацию всех Церквей. Если бы эта задача была выполнена, тогда можно было бы говорить о реальном плюрализме жизни и о взгляде, который был бы намного более значительным, чем плюрализм провозглашений и богословий внутри западной Церкви. Настоящий плюрализм – это плюрализм, который существует в Церкви, которая стала Всемирной Церковью, плюрализм не только в богословии, но и в каждом аспекте Церковной жизни⁵⁵¹.

Второй Ватиканский Собор проложил путь для зарождения Всемирной Церкви, делая возможным развитие всемирного богословия, богословия, не связанного с Европейской западной культурой, но состоящего из многих богословий, каждое из которых выражает опыт веры различных народов. Оценка Ранером Второго Ватиканского Собора как огромный вызов богословию вырастает со временем тогда, когда он начинает мириться с существующей реальностью непреодолимого плюрализма в философии и богословии и начинает видеть эту ситуацию как вносящую положительный вклад в зарождение Всемирной Церкви.

В своих ранних трудах Ранер был обеспокоен вызовами Второго Ватиканского Собора богословию и непосредственными задачами

⁵⁵⁰Ibid. P. 99.

⁵⁵¹ Ibid. P. 100.

богословия после Второго Ватиканского Собора. В 1970-ых годах он столкнулся с проблемой плюрализма в богословии и с проблемами, которые он ставил для Всемирной Церкви, касающимися единства веры среди множественности богословия. К 1970 году он был убежден, что дни единого однородного богословия в Церкви уже сочтены⁵⁵².

Ранер указывал, что, предлагая темы, которые всегда были частью Церковной веры, но не нашли ясного выражения в богословии во время собора, Второй Ватиканский Собор поставил большие задачи для богословия. Собор был очень важен для богословия по двум причинам. Во-первых, Собор сознательно оставил открытыми многие вопросы, ясно осознав их требующими дальнейшего богословского исследования. Вопросы, которые связаны с коллегиальностью епископов и значением местных церквей, имеют реальные предпосылки для жизни Всемирной Церкви и христианского бытия. Во-вторых, позиция Собора показала дух свободы вместе с осознанием проблем и уважением к специалистам⁵⁵³.

Таким образом, подводя итог всему сказанному, мы можем сказать, что для Карла Ранера Второй Ватиканский Собор – это Собор, который должен был показать всему миру, что Католическая Церковь – это Всемирная Церковь. Эту тенденцию он видит в решениях Собора, касающихся экуменической направленности, Богослужебных реформ, и вопросов нравственности, и отношений Церкви и государства. Однако, нужно признать, что взгляд Карла Ранера на Второй Ватиканский Собор как на Собор Всемирной Церкви не до конца оправдан, поскольку он не учитывает, что и Восточная Церковь, как Церковь, имеющая такие же права, как и западная, может также претендовать на то, чтобы называться Всемирной Церковью. Восточная Церковь имеет также богатую традицию и историю.

Говоря об участии Карла Ранера во Втором Ватиканском Соборе, напомним, что он участвовал в нем, как богословский консультант, а,

⁵⁵² Ibid. P. 102.

⁵⁵³ Ibid. P. 103.

следовательно, принимал участие в обсуждении и составлении важных документов Собора. Он был сторонником обновления церковной жизни и открытости Церкви для внешнего мира. Его позиция по отношению и оценке Собора может быть описана как умеренно либеральная и состоит в том, что он – сторонник реформ, однако же в русле традиции Католической Церкви.

Кардинал Ив Конгар и Второй Ватиканский Собор. Второй важной фигурой, оказавшей большое влияние на решения Второго Ватиканского Собора, был Ив Конгар. Его магистральная фигура преобладала в течение нескольких десятилетий во всех церковных вопросах нашего времени. Между тем Конгар рассматривал Второй Ватиканский Собор одной из церковных вех, а послесоборный период, скорее, кризисом, нежели попыткой служения истине.

Конгар был убежден, что Церковь должна быть понятна всему человечеству⁵⁵⁴. Второй Ватиканский Собор изменил не только литургическую и пастырскую практику Церкви, но также и богословскую атмосферу. В этот период от богословов требовалось переосмыслить и переформулировать основы христианской веры в ответ на интеллектуальные, культурные и социальные течения мира, которым Церковь открыла свои двери.

Сравнивая документы Собора и богословие Конгара, можно заметить их взаимовлияние. С одной стороны, Ив Конгар, принимая участие в составлении соборных документов, воздействовал на основные решения Собора. В них нашли отражение его богословие мирян и его учение об общинной коллегиальности. С другой стороны, соборные определения нашли отражение в его богословии, для которого стала характерна пневматологическая направленность, хотя до Собора, под влиянием Мёлера эkkлезиология Конгара носила христоцентрический характер. Сама по себе пневматология, как самостоятельная область богословия, Конгаром не выделялась.

⁵⁵⁴ Congar Y. *Théologie historique*. Paris: Cerf, 1982. P. 122.

Говоря об экклезиологии Второго Ватиканского Собора и сверяя её с учением о Церкви Ива Конгара, можно заметить, что в экклезиологии Второго Ватиканского Собора присутствуют все три парадигмы Церкви, которые мы также обнаруживаем и у Конгара: Церкви как Теле Христовом, Церкви как Народу Божию и Церкви как Храму Святого, что констатирует Конгар: «Я был совершенно удовлетворен. Большие вопросы, которым я попытался полужить, касались собора: обновление экклезиологии, Традиция, реформация, экуменизм, миряне, миссия, служение... Не считая молитвы литургической и доксологической функции исповедания веры, которая в ней совершается: ценности, в которые я верую, как никогда»⁵⁵⁵.

Можно утверждать, что Второй Ватиканский Собор является главным трудом Конгара. Чем больше времени отделяет нас от Собора, тем точнее виден вклад Конгара в Собор. 17 октября 1971 года в вводном письме к труду Р. Ж. Бошесне, Конгар пишет: «На Соборе... я работал над главой II «*Lumen gentium*» (номера 9, 13, 16 и 17 мои, а также раздел номер 28 и главы I); в документе «*Presbyterorum ordinis*», в котором я один из главных редакторов с отцом Лекуером; в документе «*Ad gentes*» (глава 1 – полностью мой труд) и различные тексты для Секретариата по христианскому единству»⁵⁵⁶. К этому тексту можно добавить вклад Конгара в пересмотр документа «*De Dignitatis humanae*» и подготовка декларации о нехристианских религиях.

Вхождение Конгара в работу Собора было очень прогрессивным. Ж.-П. Жоссуа указывает со скромностью, приличной тому времени: «назначенный консультантом подготовительной комиссии, с отцом де Любаком, не мог там сделать чего-либо полезного. В принципе, богословы могли говорить только тогда, когда их спрашивали. Конечно, возможно было задать вопрос через друга-епископа, но отец Конгар – человек достаточно скромный, которому претило поступать таким образом. Он до последнего колебался и оставался озадаченным вопросом работы... В начале его не всегда звали на важные

⁵⁵⁵Congar Y. Mon journal du Concile (2 tomes). 1 t. Paris: Cerf, 2002.P. 122.

⁵⁵⁶ Ibid. P. 167.

встречи... сам механизм работы не позволял сделать что-либо значительное: в разработанных текстах, начиная с больших энциклик, могли предложить только изменения... которые не приносили почти никакой пользы. Во всем остальном климат соборной богословской комиссии был всего лишь молниеносным рывком действующего Собора... Конгар был призван в богословскую комиссию»⁵⁵⁷.

Более точно Э. Фуйо⁵⁵⁸ сообщает о том, что Конгар колебался в принятии поста консультанта в богословской подготовительной комиссии (где он оказался лицом к лицу с бывшими цензорами), у него был соблазн выйти преждевременно из комиссии, вызванный увязанием первой сессии, плохая организованность которой казалась результатом возможного саботажа. Конгар подумал о том, чтобы не возвращаться в Рим для второй сессии.

В конце первой сессии ситуация для Конгара оставалась двусмысленной. Не имея уверенности по поводу своего статуса, в начале августа 1962 года Конгар написал Монсиньеру Веберу, чтобы его оставили в качестве неофициального богослова. «Osservatore Romano» 28 сентября сообщил ему о его назначении вместе с его 200-ми коллегами в качестве официального эксперта⁵⁵⁹. Однако это еще не гарантировало ему автоматическое включение его в работу над документами: ведь большинство экспертов никогда не играли никакой роли в разработке и в редактировании документов. Кроме того, появившаяся у него в конце 1935 года болезнь (невралгия), внезапно обострилась в 1960 году.

Конгар не играл никакой роли в двух больших деяниях первой сессии: избрание членов комиссии и отвержение документа «*De Fontibus*» 21 ноября (хотя многие епископы поздравляли его с личной победой). Мимо его участия прошли еще два больших события: осуждение войны и атомного вооружения, группа «Иисус, Церковь и бедные», относительная

⁵⁵⁷Jossua J.-P. Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu.. Paris: Cerf, 1967. P. 13.

⁵⁵⁸Fouilloux E. Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Paris: Cerf, 1967.P. 15.

⁵⁵⁹Ibid. P. 67.

сдержанность по отношению к некатолическим наблюдателям, с которыми еще не работают непосредственно.

Но его влияние начинается с многочисленных собеседований вокруг Святого Петра. Он формулирует «пролог» (преданный забвению) к текстам, которые переделывают, параллельно официальному тексту, Даниелю, Ратцингер, Ранер для того, чтобы заменить «*De Fontibus*». За три дня он выпускает документ «*De Scriptura et Traditione*» по просьбе кардинала Даниелю, официального советника французской епископской конференции. Его приглашает Жерар Филиппс, бельгийский эксперт, которому кардинал Суененс доверил редактирование всех экклезиологических документов. Но, несмотря на всю эту занятость, ощущение неполного участия сохраняется. Затрагивается другая проблема, связанная с посредственной подготовкой, неравной заинтересованностью и слабой организацией французского епископата по сравнению с бельгийским, нидерландским и особенно немецким.

С марта 1963 года вплоть до конца второй сессии Конгар трудился над редактированием 11 глав документа «О Церкви, над документом «*Gaudium et spes*» и над документом «Об экуменизме». 4 июня кардинал Суененс предложил главу «О народе Божиим». Конгара пригласили работать над этой главой в первые месяцы 1964 года. Во второй период между сессиями Конгар составлял текст о предании для новой конституции об Откровении.

30 октября 1963 года большая часть Отцов одобрила учение о коллегиальности – слово, которое не употреблялось на соборе (зато оно употреблялось позже в изобилии). Этой темы Конгар касается в трех трудах по экклезиологии.

Во время нескольких месяцев, предшествовавших четвертой и последней сессии, Конгар трудился над редактированием следующих документов: *Dei Verbum*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes*, *Dignitatis humanae* и *Presbyterorum ordinis*. Эти четыре документа требовали обсуждения и были одобрены только 7 декабря, накануне закрытия собора. В течение четвертой

сессии деятельность Конгара состояла в редактировании различных текстов. Таким образом Конгар приложил руку к 8 из 16 документов.

Влияние Конгара распространялось и на документ «*Unitatis redintegratio*», где появляются более значительные темы: признание истины и благодати, присутствующих в других христианских сообществах, важность диалога, «духовный экуменизм», реформа. В «*Nostra aetate*» Конгар внес значительный вклад в богословие истории спасения, показав, как план Бога понимает спасение всех людей. Он позволил придать особое богословие документу «*Dignitatis humana*» Что касается документа «*Gaudium et spes*» он внедряет иудео-христианскую антропологию человека как образа Божия в первой части конституции.

В апреле 1964 года он представил свой проект о предании, который стал источником некоторых выражений документа «*Dei Verbum*». Конгар отмечает: «Я был очень занят подготовлением важных документов Собора: «*Lumen gentium*» особенно второй главой; «*Gaudium et spes*»; «*Dei Verbum*», текстом об Откровении; экуменизмом; религиозной свободой; Декларацией о нехристианских религиях; Миссиями. Я также очень много работал с комиссией по делам клириков, которая выпустила текст «*Presbyterorum ordines*». Казалось, отцы забыли о священниках. Был один текст, достаточно посредственный, что-то вроде послания, составленный в спешке в последний период собора. Я протестовал: им не нужно наставление, но им нужно сказать, кто они есть и какова их миссия в современном мире. Именно тогда Монсиньёр Марти пригласил меня поработать над разработкой нового текста. Забыл упомянуть, что этот текст совершенно не отвечал ожиданиям священников. Я мог бы засвидетельствовать это несколько раз»⁵⁶⁰.

Конгар оценивает Второй Ватиканский Собор следующим образом. Первыми преимуществами Собора по Конгару, являются два главных фактора: Собор знаменовал собой конец Контрреформации, он позволил миновать юридикзма в священном. «Судьба тридентского богословия» –

⁵⁶⁰ Congar Y. Mon journal du Concile (2 tomes). t. I. P.43.

частное определение римского католицизма, который являл себя как «система», охватывая все: начиная со смерти Папы Пия XII; отсюда открывается новая глава в жизни Церкви, в непрерывности с живой традицией, которая связывает христианство с духовной, внутренней интенсивной и слаженной жизнью. С другой стороны, экуменический (и экуменический) смысл собора состоял в реинтеграции в гармоничное единство аспектов юридического и сакраментального, в частности епископата, поскольку в течение нескольких веков господствовала концепция Церкви как большой духовной империи, в которой папа был императором, а епископы – управляющими дальних провинций»⁵⁶¹.

Чтобы резюмировать свою точку зрения, отец Конгар сказал, что «Второй Ватиканский Собор представил экумениологию существования христианина, встроенного в Церковь на сакраментальной основе. Жизненность такой Церкви проистекает из её основы, из людей, живущих по Евангелию и из сообществ, более или менее формальных, которые они формируют»⁵⁶². «Люди, которые проводили эту работу (приготавливая Собор), принадлежат к тому, что можно назвать церковной периферией или ее телом, но не к главе или ее центру (...); они не были приняты системой и часто стеснялись ею (...) Ньюман не явился на Первый Ватиканский Собор, на который он был приглашен (...). Но Ранер, Харинг, Шиллебек, Мёллер, Куртни, Мюррей, де Любак, Кюнг, Конгар и многие другие, менее известные, но не менее влиятельные (Филиппс, Смолдерс, Медина), пришли на Второй Ватиканский Собор и им дано было слово (...) Более того, они создавали атмосферу собора»⁵⁶³.

Конгар говорит, что «Карл Ранер отмечал, что самым важным вкладом Собора была экумениология»⁵⁶⁴. Но для Конгара выражение «вне Церкви нет спасения», автором которого он был (*Lumen gentium*, 17 et *Ad gentes*, 7) также

⁵⁶¹ Congar Y. Situation et tâches présentes de la théologie. Paris: Cerf, 1967. P. 44.

⁵⁶² Congar Y. Saint Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques.. (Unam Sanctam, № 41). Paris: Cerf, 1967. P. 125.

⁵⁶³ Ibid. P. 126.

⁵⁶⁴ Congar Y. Mon journal du Concile (2 tomes). t. I. P.73.

значимо, как и главным является признание «иерархии истин» (в *Unitatis redintegratio*, 11), к которым обратится «Катихизис Католической Церкви»⁵⁶⁵. В Риме Конгар отвечал по поводу предмета документа о Литургии и по поводу значения собора: «Один из вопросов, который Барт мне задал, был: «По-вашему, какова главная идея Собора?» И я ему ответил: «служение». Я полагаю, что именно эта идея сыграла очень важную роль на соборе. И именно она вдохновляет служения»⁵⁶⁶.

В оценке Конгара Собор следил за социо-культурными изменениями, которые были в избытке: радикальность, стремительность и космический характер, которые не имели ничего подобного в другое время истории. Но для Конгара этот кризис никак не отразился на Соборе. Конгар выделяет положительные плоды собора: живость Поместных Церквей, проявление харизм и служений, прогрессивное созревание экуменических усилий, ответственность за человека повсюду⁵⁶⁷.

Согласно Конгару, самосознание Церкви после Первого Ватиканского Собора можно резюмировать двумя положениями: первое – она рассматривалась как идеальное общество; второе – она допускала позицию Контр-Реформации⁵⁶⁸. Фактически, экуменизма не было в нашем понимании. Можно говорить о католическом унионизме в тот период, под которым понимается усилие вернуть всех не католиков в лоно Римо-Католической Церкви. С другой стороны, Конгар понимал экуменизм как истинный диалог между Церквями. Именно Конгар начал говорить о «принципах католического экуменизма»⁵⁶⁹. Второй Ватиканский Собор пошел далее, употребляя термин «католические принципы экуменизма». Это означает, что позиция Конгара в книге «*Chrétiens désunis*»⁵⁷⁰ была близка к унионизму, но она была первым шагом на пути, который завершился на Втором Ватиканском Соборе

⁵⁶⁵ Катихизис Католической Церкви. М: Культурный Центр «Духовная Библиотека», 2001. С. 23.

⁵⁶⁶ Congar Y. *Mon journal du Concile* (2 tomes). t.I, P.83.

⁵⁶⁷ Congar Y. *Chrétiens désunis*. Paris: Cerf, 1937. P. 40.

⁵⁶⁸ Ibid. P. 42.

⁵⁶⁹ Ibid. P. 45.

⁵⁷⁰ Ibid. P. 46.

документом «*Unitatis Redintegratio*». Конгар столкнулся с двумя главными проблемами в своем труде и постарался найти их синтез. Первая – это единство. Конгар предложил богословское понимание этого термина вместо юридического понятия. Союз и единство Церкви, по Конгару, происходит из жизни самой Святой Троицы. Это единство также содержит разнообразие человеческой жизни. Вторая – это кафоличность. Понимание Конгара опять же разнится с общим пониманием этого термина в его время. Кафоличность не есть количественное определение Церкви. Кафоличность не имеет дело только с географией (Церковь присутствует в каждом уголке мира), количеством (К Церкви принадлежат люди всех национальностей и рас) и временностью (Церковь пребывает здесь непрерывно со времени Иисуса Христа). Все это правильно, но, согласно Конгару, предпочтение должно быть отдано качественной характеристике кафоличности. Кафоличность Церкви основывается на полноте благодати Христовой. Кафоличность означает способность распространять Благою весть о спасении всем человеческим существам в их разнообразии. Труд Конгара объясняет принцип экуменизма. Из-за разделенности христиан, мы не живем в полной кафоличности. Экуменизм – это попытка реформы Церкви с целью достичь полнейшей кафоличности⁵⁷¹.

Другая книга Конгара «*Vrai et fausse réforme dans l'Église*»⁵⁷² – это исследование подлинной реформы Церкви. Ж. Фамере кратко резюмирует этот важный труд следующим образом: «Конкретная Церковь до конца времен пребывает в святой вере, основанная и одушевляемая Спасителем, и воспринимает от каждой исторической эпохи человеческое видение, несовершенное, изменчивое и способное к реформам»⁵⁷³.

Конгар пытается найти, что можно реформировать в Церкви, а что нет. Он делает различие между Учреждением и Обществом учеников. Он

⁵⁷¹ Congar Y. *Chrétiens désunis*. P. 47.

⁵⁷² Congar Y. *Une vraie et faux fausse réforme dans l'Église*. Paris: Cerf, 1950. 571 p.

⁵⁷³ Famerée J. *L'Écclésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique*// *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. 76. (1992). P. 377.

указывает на разобщенность Церкви невидимой и пребывающего на земле церковного общества. Это означает, что во всей церковной истории существуют сильные пункты, но они проявляются различным образом в каждую эпоху. Конгар стремится к модели реформации без схизмы. И в третьей части труда он рассматривает реформу эпохи Реформации. По иронии судьбы Конгар получил приглашение явиться в Рим в феврале 1952 года. Святой Престол пригласил его из-за того, что его книга по экклесиологии и реформе Церкви стала бестселлером не только во Франции, но и во всей Западной Европе. Это означает, что прогрессивные идеи Конгара стали широко известны среди западных богословов и даже епископов и клириков. Простая и ясная контрреформаторская позиция Курии вызвала вопросы. Конгар должен был представить все свои труды в Риме для освидетельствования. Важно, что не все представители официальной Курии были против Конгара. Джованни Батиста Монтини (будущий папа Павел VI), сотрудник Тардини и близкий сотрудник Папы Пия XII, поддерживал позицию Конгара и его «подозрительную» книгу.

Третья книга Конгара, о которой стоит упомянуть – «*Jalons pour une théologie du laïc*»⁵⁷⁴. Конгар желал обратить внимание на место мирян в Церкви. Книга была опубликована в 1963 году, и сразу встал вопрос: как стало возможным, чтобы эта слишком злободневная тема прошла через цензуру Святого Престола? Атмосфера в Церкви поменялась после выхода папской энциклики «*Humani Generis*» (1950). В Церкви царил подозрение, и всякая новая идея вызывала вопросы и сомнения. Тем не менее книга о мирянах была опубликована, и главная её цель была оценить активную роль христиан в Церкви и важность их вклада в мире ради реализации Божественного замысла.

Второй Ватиканский Собор включил идеи Конгара о мирянах в официальное учение Церкви. К примеру, глава IV Догматической

⁵⁷⁴ Congar Y..*Jalons pour la théologie du laïc*. (Unam Sanctam. № 23). Paris: Cerf, 1953. 682 p.

Конституции о Церкви «Lumen gentium» говорит о месте мирян в Церкви. Декрет «Apostolica Actuositatem» является объяснением апостольства мирян. Много подробной информации о мирянах можно найти также в декрете о миссионерской деятельности Церкви «Ad gentes». Декларация о христианском образовании «Gravissimum Educationis» указывает на необходимость сотрудничества мирян и клириков в католических школах. Вопрос о важности мирян включен в декрет об экуменизме. Пастырская конституция о Церкви в современном мире «Gaudium et spes» говорит о призвании мирян в мире.

В последние годы перед Вторым Ватиканским Собором Конгар писал другие важные книги на эту тему: «Si vous êtes mes témoins...»⁵⁷⁵, «Trois conférences sur Laïcat»⁵⁷⁶, «Église et Monde, Vaste monde, ma paroisse»⁵⁷⁷ – все они опубликованы в 1959 году. Эти труды повлияли на соборные документы, особенно о мирянах, экклезиологии и позиции Церкви в современном мире. Особенно идея документа XVII, позже получившим известность как «Gaudium et Spes», воплощенным в труде Конгара, а папа Иоанн XXIII поддержал его «nouvelle théologie» открытой речью на Соборе.

Конгар был привлечен к подготовке документа XVII с самого начала Собора. Первое обсуждение документа проходило с 17 по 25 мая 1963 года в Риме. 16 мая Конгар отметил в дневнике: «Я пролистал текст документа XVII. Я нахожу его неудачным: очень схоластичный в плохом смысле этого слова, совершенно абстрактный и философский, не говорящий – «христиане» и не говорящий – «люди». Но как так?»⁵⁷⁸. Мнение Конгара было созвучно мнениям Ранера, Херинга и других богословов.

Самая важная встреча проходила во французской семинарии днем позже. Монсеньёр Гаррон обсуждал введение и первую главу данного документа с многими богословами. На встрече также присутствовал и

⁵⁷⁵ Congar Y. Si vous êtes mes témoins laïc. (Unam Sanctam. № 24). Paris: Cerf, 1959. 682 p.

⁵⁷⁶ Congar Y. Trois conférences sur Laïcat. (Unam Sanctam. № 23). Paris: Cerf, 1959. 782 p.

⁵⁷⁷ Congar Y. Église et Monde, Vaste monde, ma paroisse. (Unam Sanctam. № 23). Paris: Cerf, 1959. 282 p.

⁵⁷⁸ Congar Y. Mon journal du Concile (2 tomes). t.I. P. 234.

Даниэлю. Конгар сделал акцент на важности единства антропологии и богословия, и предложил более библейские и христианские выражения в документе. Он работал над документом каждый день в течение первого периода между сессиями. Его главной задачей был текст Введения и первой главы. Он переписывал текст почти каждый день после вмешательства Соборных Отцов и коллег. Конгар работал под большим давлением. Во-первых, у него было слабое здоровье. Во-вторых, он ощущал давление и отсутствие творчества. В-третьих, было очень серьезное обстоятельство: здоровье папы Иоанна было совсем плохим и продолжительность Собора было неопределенным⁵⁷⁹. Несмотря на все это, последнее обсуждение состоялось 28 мая, и Конгар прокомментировал его следующим образом: «Все прошло хорошо. Текст был или будет значительно улучшен»⁵⁸⁰.

В сентябре 1963 года Суененс организовал две конференции в Малине, на которой обсуждалось две темы: документ о Церкви и документ XVII. Конгар так описывает методику работы в Малине: «Каждый представляет свою идею по тому, что должно содержаться в данной главе. Наконец, Монсенйор Филипс резюмирует предложение в четырех главах: 1. Миссия и Церковь. 2. Мир: в себе; современный; присутствие Церкви в мире: основные принципы; присутствие Церкви в мире: практика. Наконец, каждый из богословов получил проект нового текста в конце встречи. Следующая встреча состоялась 17 сентября опять в Малине»⁵⁸¹.

Ив Конгар сыграл важную роль во второй встрече в Малине. Он представил проект, написанный Лукасом Вишером со Всемирного Совета Церквей, который касался отношения Церкви к внешнему миру. Эта концепция затрагивала три момента: общение, служение и свидетельство. Она была принята и включена в конечный текст Малинской встречи. Однако текст Малинской встречи вовсе не был принят. Главная проблема состояла в том, что было сразу два проекта: текст Малинской встречи и майский текст

⁵⁷⁹ Jossua J.-P. Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu. P. 133.

⁵⁸⁰ Ibid. P. 235

⁵⁸¹ Congar Y. Mon journal du Concile (2 tomes). t.I. P. 245.

для документа XVII, который был подготовлен Богословской комиссией в Риме в течение первого периода между сессиями. Таким образом, у Собора были две концепции с разными акцентами. Тем не менее причина, по которой Малинский проект критиковался была совершенно иная. Некоторые боялись влияния кардинала Суененса. Они опасались, что он приобретет большой авторитет в руководстве этим документом. Наконец было решено подготовить совершенно новый текст. Конгар также участвовал в этом. На встрече в Цюрихе в феврале 1964 года обсуждался именно этот новый проект. В это время Конгар находился в Риме. Он работал над проектом документа «О Церкви», особенно над его частью «О Народ Божием». Конгар был неудовлетворен новым текстом. Обсуждение в Цюрихе он характеризует как «жалкое зрелище»⁵⁸². Критика Конгара касается самого языка текста. Согласно ему, документ представлял нечто среднее между богословским текстом и проповедью⁵⁸³. Текст содержал много хорошего, но оно было выражено совершенно пустыми фразами. Конгар был согласен с Ранером, который считал, что текст совершенно морализаторский. Кроме того, было много возражений: его слишком оптимистичный тон, неясное различие природы и благодати, Библейские цитаты вне контекста и другие⁵⁸⁴.

Период лето-осень 1964 года был ключевым моментом в развитии документа XVII. Курия сконцентрировалась вокруг кардинала Оттавиани, и у нее были проблемы с направлением будущей Пастырской Конституции. Монсеньёр Франич, П. Лио и П. Тромп нападали на Херинга. По свидетельству Конгара, это была действительно фронтальная атака. Они цитировали Денцингера, а Оттавиани поддерживал их авторитетом Святого Престола. Конгар, несмотря на свою критику Херинга, желал защитить его, но Оттавиани запретил ему брать слово. Критика Святого Престола была направлена к вопросу о браке. Ее нужно понимать в качестве оппозиции

⁵⁸² Henn W. Yves Congar al Vaticano II // *Communio*, éd. Italienne. 142 (1995). P. 59.

⁵⁸³ Famerée J. Aux origines de Vatican II. La démarche théologique d'Yves Congar // *Ephemerides Theologicae Lovenseses*. 61 (1995). P. 122.

⁵⁸⁴ Congar Y. *Mon journal du Concile* (2 tomes). t. I. P. 303.

всему документу и его основным идеям. Прогрессивная группа имела большинство оппонентов, но не могла повредить работе над Конституцией.

Совершенно иная ситуация произошла в сентябре 1964 года, когда продолжилась работа после каникул. Конгара привлекли к работе во встрече с маленькой группой Соборных Отцов (МакГраф, Шёфнер, Рой, Гаррон, Хенсбах) и богословами (Даниэлю и Филипс). Они подготовили шесть предложений к тексту. К примеру, они предложили не говорить о миссии и евангелизации самой по себе, но говорить о миссии и ответственности Церкви перед миром. Учение о знаках времен было важным пунктом. Проект учитывал только западный контекст (Европу, Северную Америку). Богослову предложили расширить фокус до Африки, Азии и Южной Америки. Они потребовали более точно объяснить понятие «мир» и различие природы и благодати⁵⁸⁵.

В течение генеральной встречи Комиссии по документу XIII предложения представил Монсеньор Гаррон. Было решено создать несколько подкомиссий, чтобы рассмотреть предложенные пункты. Конгар работал над проблемой «природы и благодати», историческим реализмом и прогрессом. Эта встреча была динамичной. Конгар был полон энтузиазма. Здесь наблюдалась настоящая коллегиальность Отцов Собора и богословов, которые имели общую цель. Этот пример представляет понимание Собора Конгаром. Он противостоит точке зрения Кюнга, что богословы должны быть носителями вероучительного авторитета в Церкви⁵⁸⁶.

1965 год был решающим периодом для развития документа XIII. Но документ все еще оставался без имени. Встречи некоторых комиссий и подкомиссий продолжались так же, как и работа многих богословских экспертов, включая Конгара. Большой вклад в дискуссию об отношениях между Церковью и современным миром внесли польские епископы, их представителем был Кароль Войтыла. Он и Конгар работали в малой

⁵⁸⁵ Puyo J. Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la Vérité. Paris: Le Centurion, 2000. P. 122.

⁵⁸⁶ Fouilloux E. Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Paris: Cerf, 1967. P. 133.

подгруппе. Конгар уважал Войтылу и ценил его важные замечания к документу XIII. Он считал Войтылу выдающейся личностью и харизматическим епископом. Он был согласен с предложением Войтылы, чтобы этот документ не был отражением вопросов только современного мира, но также отражал те запросы, которые ожидает современный мир. Напротив, Войтыла поддерживал предложение Конгара *ordo discendorum*. Хотя польский епископ и французский богослов работали вместе для общей цели обновления Церкви, ясно, что мы не можем говорить о совершенном взаимопонимании между ними.

Конгар отмечал критику польского проекта в своих дневниках. Он был особенно несогласен с культурными предпосылками польских епископов, потому что они имели влияние социо-культурного контекста⁵⁸⁷. В то время как главный интерес документа XIII состоял в контексте всего мира, польский проект, несмотря на некоторые богословские преимущества, исходил из частных обстоятельств социалистической Польши, где католиков было большинство.

В Конце Собора Конгар высказался таким образом: «Поляки – люди отвлеченные, с которыми трудно найти общий язык: у них есть свои идеи и они даже не пытаются найти пути к взаимному пониманию»⁵⁸⁸. Войтыла был открыт для «нового богословия», но с точки зрения будущего понтификата, он не видел в позиции Конгара платформу для сложной реформы Церкви. Павел VI – папа Собора, напротив, увидел в богословии французских ученых, таких как де Любак, Шеню, Конгар, новое *locus theologicus* или очень важное как внутреннее для Церкви, так и внешнее благовестие для мира. Томизм Папы Павла VI более имел влияние Гарригу-Лагранжа, нежели влияние современной школы, хотя это – богословие Карла Ранера, Ива Конгара, Эдуарда Схиллебекса. Все они находились под влиянием «Нового

⁵⁸⁷ Congar Y. *Mon journal du Concile* (2 tomes). t.I. P. 403.

⁵⁸⁸ *Ibid.* P. 405.

богословия», которое оказало самое большое влияние на документы Второго Ватиканского Собора.

Пастырская Конституция основывается на прогрессивном богословии многих ученых, которые хотели найти истинную реформу Церкви. Тем не менее позднейшее развитие и интерпретация Собора прошли в ином русле. Попытка разрешить кризис Церкви в современном мире через Собор была порывом нового метода, который впоследствии был забыт.

Конгар изо дня в день работал над различными документами Собора. После закрытия Собора он сделал запись в дневнике, красноречиво подводящую итог его вкладу в развитие соборных документов: «Никто не имеет малейшего представления, какова моя жизнь и о чем я ежедневно могу едва помыслить, не имея возможности ни читать, ни писать. Они не видят, что я востребован везде и то, что я даю здесь и там, находится в многообразной реальности через две сотни (лет?). Часто я думаю: только эсхатология разрешит эту неразрешимую проблему моей бедной жизни»⁵⁸⁹

Если сравнить содержание «*Gaudium et Spes*» и темы богословия Конгара в его трудах во время до Собора и в годы в течение соборных сессий, становится понятным, что глава IV из первой части Пастырской Конституции имеет большое влияние этого французского доминиканца. Эта глава говорит о роли Церкви в современном мире, и что это точка, которая связывает предыдущие вероучительные главы об антропологии с конкретными проблемами во второй части.

Конгар считает главу IV сердцем всей Конституции. Главный тезис Конгара следующий: «Невозможно отделить труд ради блага человечества от проповеди Евангелия»⁵⁹⁰. Он провозглашает две главные задачи Церкви. Первая – миссия среди всех людей, вторая – ответственность за мир. «*Gaudium et Spes*» была первым утверждением и исповеданием учительного авторитета Церкви, что история имеет позитивные и важные аспекты для

⁵⁸⁹ Legrand H. Regards sur la biographie du P. Congar pendant ses années Strasbourgeoises (1957–1967)// Revue des sciences religieuses. 69. № 2. Paris, 1997. P. 131.

⁵⁹⁰ Mettepenningen J. Nouvelle Théologie — New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II. P. 45.

христианского богословия в настоящее время. Пастырская Конституция, с одной стороны, говорит о миссии Церкви преобразить мир и человечество через Воскресение Иисуса Христа. С другой стороны, это преобразование не является единственным действием Церкви. Есть что-то ещё, что проистекает из Пасхи и из совершения таинств Церкви, но что находится за пределами чисто преобразующего действия. Это призыв и обязанность, обращенный всем крещеным христианам жить в мире и быть ответственными за обстоятельства, в которых они живут. Основа этой функции Церкви, по Конгару, чисто библейская.

В Ветхом Завете мы читаем о Боге – Творце человека и всех вещей. Новый Завет представляет очевидную центральную роль Христа, который является и главой Церкви и всех вещей. Реализация Божественного спасительного плана имеет последствия для всего космоса. По словам Конгара, «Этот факт налагает на христиан обязанность трудиться в мире для установления порядка в гармонии с даром истины и благодатью, которую они получили в Иисусе Христе»⁵⁹¹. Христос – Тот, кто открывает истину о человечестве и, если Церковь проповедует Христа, тогда она обязана проповедовать и открывать истину также и о человечестве. Эта очень важная деталь не всегда признавалась Церковью. Конгар имеет в виду, что в этой теме нужно более говорить об ошибках и ложных мнениях о Церкви в истории. Следовательно, основой откровения между Церковью и миром является личность.

Мир – сцена человеческой истории и место реализации Божественного спасительного плана. И Церковь, и мир стремятся к одной цели – к будущему человека. Стремление к будущему – это то, что «*Gaudium et Spes*» называет общим призванием человечества. Переводя это в плоскость богословской терминологии, можно сказать, что спасение не означает спасение от истории, но оно должно совершаться в ней. Новая позиция богословской рефлексии

⁵⁹¹ Congar Y. *The Word and the Spirit*. San Francisco: Harper and Row, 1986. P. 100.

истории требует нового подхода к отношениям между Церковью и государством.

Уже подготовительная Комиссия, созванная папой Иоанном, подготовила одну главу документа «О Церкви», которая рассматривала этот вопрос. Это был отголосок посттридентского богословия, но ничего нового не было сказано. Документ представлял собой средневековое богословие о независимости Церкви от государства. Церковь размышляет над законом Божиим, а князья должны править в соответствии с Божественным законом, провозглашенным Церковью. Эта позиция глубоко юридическая и это абстрактная теория. Нет места для антропологии и для рефлексии истории.

В современном богословии, напротив, антропология особым образом связана с эсхатологией. Представляется очень важным, что утверждения об отношении государства и Церкви, хотя этот термин не употребляется в документах Собора, имеет место в Пастырской Конституции вместо Догматической Конституции о Церкви. Это означает, что проблема этого отношения – есть проблема отношения между верой и историей, и между Евангелием и цивилизацией. Церковь – Народ Божий – не отделена от мира, но она существует в мире. Верные стремятся к вечности, но это не освобождает их от их земных обязанностей.

Церковь осознаёт положительную ценность и автономию этого мира, и она не умаляет мира до временного места для людей перед жизнью после смерти. Спасение означает совершенствование и преображение. Наконец, трансцендентная тайна открывается только в истории и, в частности, в культуре и контексте человеческой жизни. По мнению Конгара, эти факты были разделены из-за ошибочного толкования Фомы Аквинского кардиналом Каэтаном и схоластической философией Суареса в XVI веке⁵⁹². Напротив, «*Gaudium et Spes*» имеет дело с другим богословским утверждением. Конечно, есть человеческое призвание быть чадом Божиим. Тем не менее это

⁵⁹² Congar Y. *Reflections on Being Theologian*. New York: Crossroad, 1998. P. 32.

призвание предполагается от начала. Это означает, что есть общее призвание всех людей, потому что все люди созданы по образу Божию. Это не есть нечто далекое от эсхатологии, но оно уже здесь среди мира.

Мир больше не воспринимается как противостоящий Церкви. «*Gaudium et Spes*» подчеркивает скрытое присутствие Христа и Святого Духа в мире. С этой точки зрения все может быть посвящено христианам. Конгар использует слова «Церковь» и «мир» как коррелятивные термины. По его мнению, Церковь обозначает спасение для мира, и мир означает здоровье для Церкви. Народ Божий не изолирован в некий вакуум между небом и землей. Христианское учение о Новом Мире не означает уничтожение этого мира. Новый мир не будет полностью отличен от нашего мира. Христианство – это большая корректива глубоко духовного платонизма, а также идеологии чистого материализма. Богословие может оценить важность настоящего мира в истории спасения. Это ясно отражено в документе «*Gaudium et Spes*». Святой Дух в мире – это важное следствие идеи Конгара об отношении между миром и Божественной благодатью.

Ив Конгар был одним из главных архитекторов реформы Второго Ватиканского Собора в области экклезиологии. Он указал на многие возражения против формы церковной структуры и самосознания Церкви в его время. Эти идеи нашли отражение в документах Собора. Несомненно, Конгар оказал влияние на многих соборных отцов. Как отмечает Г. Флинн, влияние Конгара состояло в переходе от преобладающей юридической концепции Церкви к более эсхатологическому видению Церкви как Народа Божия, сконцентрированного на пасхальной тайне. Конгар сфокусировал внимание на эсхатологическом напряжении между «уже», но «еще нет»⁵⁹³. Оно сделало Церковь более смиренной и более открытой к миру в положительном ключе.

⁵⁹³ Flynn G. Yves Congar Theologian of the Church. Louvain; Paris; Dudley, MA: Peeters Press, 2005. P. 103.

Конгар также делал акцент на традиции Церкви, особенно в случае исследования соборности на Втором Ватиканском Соборе, которая является одним из основных элементов Церкви. Этот опыт Собора помог преодолеть экклезиологию посттридентского богословия. Негативная богословская позиция началась с радикального переосмысления Тридентского Собора, с его ультрамонтанизмом и с усвоения современного типа мышления в 19 веке. Церковь стала неким гетто, неким специфичным миром, замкнутым в самом себе. Парадоксально, но, так называемые модернисты, были более традиционными, чем антимодернисты. Модернистские богословы продолжали реальную Церковную традицию отношений с современной культурой, философией и проблемами мира. Они попытались дать ответы на вопросы людей своего времени. Антимодернисты предпочли стоять на своей твердой позиции и сохраняли только форму богословия, если угодно экклезиологии.

Благодаря Конгару и другим представителям «nouvelle théologie», Второй Ватиканский Собор заново открыл значение традиции. В 1960 году Конгар опубликовал книгу под названием «La Tradition et les traditions»⁵⁹⁴. Он показал живую традицию Церкви и различие Традиции в единственном числе от традиций во множественном числе – которые вмещают в себя множество различных ее форм в местных, временных и культурных контекстах. Это непрерывный процесс в истории.

Конгар видел, что Церковь содержит разнообразие и множественность мнений. Его труды представили эту идею на Соборе. Это можно видеть в документе «Dei Verbum», где это различие явно присутствует. Затем «Lumen Gentium» говорит о единой Вселенской Церкви, которая может быть реализована во множестве отдельных Церквей. Отсюда прямой путь к «Gaudium et Spes» и его призывам к отношениям Церкви и мира и, прежде всего, к ответственности Народа Божия за настоящий мир и их будущее.

⁵⁹⁴ Congar Y.. La tradition et les traditions. T. 1–2. Paris: Cerf, 2010. T. 1. 320 p.; T.2. 302 p.

Конгар хорошо осознавал, что Церковь не может дать простой ответ на каждый вопрос. Он прекрасно понимал, что Католицизм не был монолитной структурой с центром на берегу реки Тибр.

Второй Ватиканский Собор показал образ Церкви в середине мира. Собор представил очень важную точку в истории Церкви и его живую традицию учительства. Ив Конгар никогда не принимал точку зрения, что Второй Ватиканский Собор имеет исключительно пастырский характер. Он считал, что «первой целью собора является вероучение: защитить учение. Учение объединяет, не умаляет». Это учит нас находить формы и парадигмы богословия в будущем. Мы можем изобретать новые решения проблем, в отличие от тех, которые предлагает Собор. Тем не менее, сотрудничество между епископами и богословами на Втором Ватиканском Соборе и их доктринальные цели об образе и сущности Церкви, экуменизм, нерелигиозный диалог, религиозная свобода вынуждены были остаться в умах навсегда. Конгар и его коллеги открыли богатство церковной традиции в библейских источниках, в святоотеческих трудах, Литургии.

Таким образом, говоря об отношении Ива Конгара ко Второму Ватиканскому Собору, мы можем отметить, что он, как и его собрат на богословском поприще Анри де Любак, речь о котором пойдет ниже, и как Карл Ранер, речь о котором шла выше, был богословским консультантом на Соборе, а, следовательно, участвовал в составлении его ключевых документов. Этот Собор был своего родом расцветом и реабилитацией Конгара после той опалы, которой он подвергся со стороны Высших властей Римо-Католической Церкви. Папа Иоанн XXIII, привлечший Конгара к работе Собора, видел в нем большой потенциал к обновлению церковной жизни, а поэтому он возлагал на него большие надежды. Для Конгара было важным показать, что Церковь – это живой организм, а не история прошлого, и он, благодаря своей деятельности и участию на Соборе, показал это, участвуя в составлении Соборных документов.

Позицию Конгара в отношении Собора мы можем назвать умеренно либеральной, открытой к реформам и обновлению. Однако эти реформы и обновление Конгар основывает на Предании Католической Церкви. Кроме того, важным факторе в его взгляде на реформы играет его экуменическая деятельность: он позиционирует себя открытым к инославию, ему особенно симпатизирует Православие и деятельность Мартина Лютера. Его либеральная позиция лишена крайностей, а поэтому мы можем его отнести к тем, кто придерживается умеренно либеральных взглядов.

3.2. Критика вероучительных решений Второго Ватиканского Собора Анри де Любаком

Одним из богословов Собора был монах иезуитского ордена Анри де Любак (1896–1991). Его влияние на работу собора было очевидно. Согласно Карлу Хайнцу Нейфельду, «Поскольку де Любака непосредственно цитировали в документах как источник, очевидно, что Собор воспринимал некоторые его идеи как свои собственные, хотя он не во всех случаях является единственным, кто развивал или был первым, кто предлагал свои идеи. Тем не менее этот богослов имел свою роль в том, чтобы вносить предложения, которые были представлены Отцам Собора с новыми перспективами или даже упорно продвигали их. В большинстве случаев он обнаружил у Отцов Церкви или в позднем богословии причины и доказал, что некоторые идеи уже имели право на существование в ранней Церкви»⁵⁹⁵.

Сотрудничество де Любака в одной из подкомиссий увенчалось самым большим успехом. Это была группа, которая разрабатывала схему XIII, которая послужила основанием для конечного документа под названием «Радость и надежда». Как автор труда «Драма атеистического гуманизма»⁵⁹⁶ он был экспертом по вопросу атеизма. Он стал влиятельным консультантом и

⁵⁹⁵ Neufeld K. H. Henri de Lubac S.J. als Konzilstheologe: Zur Vollendung seines 90. Lebensjahres// Theologisch-
prektische Quartalschrift. 134 (1986). 153 S.

⁵⁹⁶ Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. Милан-Москва: Христианская Россия, 1997. 302 с.

Кароля Войтылы и кардинала Кёнига, который возглавлял секретариат по взаимодействию с неверующими. 19 статей из XXII документа «Радость и надежда», который связан с вопросом современного атеизма и с ответом на него Церкви, ясно показывают, что они были вдохновлены де Любаком, вплоть до формулировки отдельных предложений.

Сам он признавал это влияние. Достаточно прочитать и сравнить конституцию о Церкви и труд де Любака «Мысли о Церкви»⁵⁹⁷, чтобы увидеть представление о Церкви как о тайне. Он также был один из тех, кто говорил о Церкви как о таинстве, таинстве Христа, что видно в первых строках документа «Люмен гентиум». Также нужно констатировать наличие социального измерения Церкви в данном документе, когда Церковь определяется как тело, как общество. Текст собора настаивает на важности единства христиан, которое осуществляется через таинство евхаристического хлеба, это нельзя не увидеть в подзаголовке к первой книге де Любака «Католицизм. Социальные аспекты догмата»⁵⁹⁸. Важно отметить, что и документ, и труд де Любака открываются тайной Церкви, и оба они завершаются учением о Деве Марии, которая есть образец для Церкви. Де Любак развивает христологическую концепцию Церкви, что также можно обнаружить в соборном документе, ибо светом народа Божия является Христос, в котором Церковь есть таинство Бога.

Социальные аспекты, развиваемые де Любаком, вдохновляли не только «Люмен Гентиум». Документ «Гаудиум и спес» также обязан им. Жан-Ив Кальве, один из редакторов схемы, утверждал очевидную связь между книгой де Любака «Католицизм» и документом «Гаудиум и спес». Анри де Любак настаивал на характере неотделимости человека и творения (№12 и особенно № 24), поскольку человек включен в порядок творения. Анри де Любак укореняет социальную реальность человека в реальности Святой

⁵⁹⁷ Де Любак А. Мысли о Церкви. Милан-Москва: Христианская Россия, 1994. 304 с.

⁵⁹⁸ Де Любак А. Католицизм. Социальные аспекты догмата. Милан-Москва: Христианская Россия, 1994. 304 с.

Троицы, как это делает «Гавдиум и спес» в 24 параграфе об общем характере человеческого призвания в Божественном плане.

Согласно Карлу Нёфельду, влияние де Любака ощутимо также в других вопросах и прежде всего в вопросе отношений Церкви с нехристианскими религиями⁵⁹⁹. В седьмой главе книги «Католицизм», о спасении через Церковь, де Любак уже представил идею, что спасительная благодать Христа действует также и для тех, кто не живет в Церкви, потому что человечество, составляющее тело, призванное ко спасению, будет спасено через Церковь⁶⁰⁰.

Де Любак опубликовал подробный комментарий по преамбуле и первой главе Догматической Конституции «О Божественном Откровении». В ней он подчеркивает личный характер Божественного Откровения и также утверждает, что её тема не относится первостепенно к Священному Писанию, но скорее к Личности того, Кто Открывается, к Иисусу Христу, самому Слову Божию, в котором Бог говорит к нам в полноте времен. Иисус Христос есть единственный источник Откровения; Писание и Предание не являются сами по себе источниками Откровения, но скорее образами, которыми Оно передается⁶⁰¹.

Де Любака просили также написать введение к Пастырской Конституции «Радость и надежда». Серия лекций по этому вопросу в конце концов выросла в небольшой том под названием: «Атеизм и смысл человека: двойное вопрошание «Радости и надежды»»⁶⁰².

Когда проходил Собор, де Любак был назначен в Секретариат по взаимоотношениям с нехристианами и в секретариат по взаимоотношениям с неверующими, которые Папа учредил в 1964 и 1965 годах соответственно. Членство на этих платформах не означало для него большей дополнительной работы, но его впечатления от преобладающего тона в Комиссии по взаимоотношениям с неверующими совершенно ясно давало понять,

⁵⁹⁹ Neufeld K. H. Henri de Lubac S.J. als Konzilstheologe: Zur Vollendung seines 90. Lebensjahres. S. 154.

⁶⁰⁰ Де Любак А. Католицизм. Социальные аспекты догмата. С. 170.

⁶⁰¹ De Lubac H. La Révélation Divine. Paris : Cerf, 1968. P. 23.

⁶⁰² De Lubac H. Athéisme et sens de l'homme : Une double requete de Gaudium et spes. Paris : Cerf, 1968. 125 p.

насколько послесоборное богословие начинало отдаляться от того, что он считал католическим богословием. Он не мог мириться с не критическим восприятием чисто социологического пути рассмотрения Церкви и внутренних тенденций к секуляризации.

В 1969 году де Любак был также приглашен во вновь образованную Международную Богословскую Комиссию. В этот круг, кроме него входили – Ханс Урс фон Бальтазар, Карл Ранер, Йозеф Ратцингер, Рудольф Шнакенбург и Хайнц Шюрманн. Презентация для Богословской Комиссии темы природы и благодати сформировала основу его книги «Малый катехизис о природе и Благодати»⁶⁰³, в которой главные утверждения де Любака об учении о Благодати были опять собраны вместе с некоторыми уточнениями.

Свое впечатление от участия в богословской комиссии де Любак выражает следующим образом: «Все самое важное в этой богословской комиссии совершается маленькой группой Римских богословов. Они иногда спорят между собой, но на основании некоей общей ментальности, на основании общих размышлений. Они знают свое дело, но не более того. В них чувствуется некое безразличие к Писанию, Отцам и Восточной Церкви; недостает интереса к настоящим учениям и духовным течениям, чуждым христианской вере. Они слишком уверены в своем превосходстве; их привычка судить, не подталкивает к работе. Это среда Святого Престола. Наблюдения, работа, голоса богословов, приходящие извне, не привлекают их внимание, даже если речь идет о епископах»⁶⁰⁴.

В годы, предшествующие Собору, Анри де Любак вовлекался в живые дискуссии. В течение подготовительного периода он был предметом определенных обсуждений. Неудивительно, что обвинения его появились в ходе дебатов, которые имели место в богословской комиссии. Де Любак

⁶⁰³ De Lubac H. *Pétite catéchèse sur nature et grace*. Paris: Cerf., 1968. 245 p.

⁶⁰⁴ De Lubac H. *Carnets de Concile*. t. I. P. 25.

должен был защищаться от атак, исходивших от комиссии, консультантом которой он был.

В Риме де Любак оказался в присутствии людей, которые были настроены воинственно к нему с самого начала «дела Фурвьера», и он знал их только по имени, по статьям или трудам, в которых выражался настрой против него. Он встретил людей, которые открыто не разделяли его позиций.

Результат их деятельности – малая схоластичная ультраинтеллектуальная система, не содержащая признаков большого интеллекта; Евангелие затушевано в этой системе⁶⁰⁵. Это именно та система, которая в течении двенадцати лет кое-кем навязывалась как единственно православная. В собрании богословов не чувствуется забота, необходимая для окормления и руководства народа Божия или для призыва всего мира к Евангелию. Как они утверждают, все это «пастырское», не «догматическое», это не их дело. Они отказываются признавать христианскую тайну в глубоком единстве.

Погруженный в работу Собора с самого подготовительного периода, де Любак имел опыт участия на всём его протяжении с 1962 вплоть до 1965 года в качестве эксперта, назначенного Папой Иоанном XXIII. Будучи фигурой, пребывающей среди борьбы между модернизмом и антимодернизмом, он должен был принимать участие в работе богословской комиссии, в которой в большинстве своем доминировали крупные фигуры римского богословия, для которых «новое богословие» (течение, к которому так же как и Конгар, принадлежал А. де Любак) считалось модернистским⁶⁰⁶.

Можно отметить некое расхождение мысли, богословских позиций среди членов и консультантов комиссии. Очень быстро, когда начались дискуссии, для Анри де Любака возможно было, взяв слово, отметить тенденции, ориентации, которые, казалось, восприняла подготовительная комиссия, чтобы уточнить мысль, через дискуссии с членами комиссии и

⁶⁰⁵ Figoureux L. Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960-1965). Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 102. Turnhout, Belgium: Brepols, 2017. P. 24.

⁶⁰⁶Voderholzer R. Meet Henri de Lubac. His Life and Work. San Francisco: Ignatius Press, 2008. P. 37.

консультантами. Очевидно, что богословская направленность Анри де Любака не сходилась с томистской неосхоластикой, доминировавшей в Риме.

Согласно де Любаку, схоластика характеризуется тем, что «в ней ценится наука, а не одно искусство, ни особенно простая защитительная апология религии»⁶⁰⁷. Студенты у профессора теологии обсуждают спорный вопрос до тех пор, пока учитель его не разрешит. Для этого он прибегает к изобретению авторитета по данному вопросу, затем представляет принципы, на которых основано его решение до того, как ответить на возражения. Следовательно, через метод по сути рациональный и дедуктивный, христианская вера может быть представлена в сумме через совокупность вопросов, которые составляют связную философскую систему. Однако не все схоласты были томистами.

Возвращение неосхоластичного томизма не было простым возвращением к золотому веку средневековой мистики, она должна была также позволить ответить на нужды времени и показать совершенное единство разума с католической верой. Цель энциклики Льва XXIII «Вечные Отцы» состояла также в том, чтобы дать твердую основу католическому образованию. Тем не менее, энциклика допускала возможность провозгласить других Отцов Церкви, таких, как блаженный Августин. В этом восстановлении нельзя видеть позицию замкнутости, исключаящую все другие подходы. Томизм возведен в ранг главного защитника православия. Папы, поддержавшие энциклику Пия XII «Хуманус Генерис», уточняли: для того чтобы не ошибаться в философии, так и в богословии, нужно придерживаться метода и учения Фомы Аквинского. Это предписание было возложено на многочисленные Римские структуры: Конгрегацию по семинариям и университетам, римские институты, будь то Григорианский, Латеранский, Ангеликум или на национальные семинарии. Богословская подготовительная комиссия рассчитывала на этих римлян. Речь шла о том,

⁶⁰⁷ De Lubac H. *Carnets de Concile*. t.I. P. 33.

чтобы разделять концепцию схоластического богословия, где подчеркивалось рациональное измерение, составленное из силлогизмов, превознося защитительные концепции и томистскую исключительность. Эта основа не должна вести к недооцениванию расхождений, которые могли существовать внутри этой группы.

Анри де Любак выдвигает некоторые претензии к данной теологии. Начнем с места томизма в богословии. Каким бы он ни был полезным для Церкви, никто не сомневается, что расхождение мнений не является защитой или отвержением Фомы Аквинского⁶⁰⁸. Де Любак не пытается отождествлять томизм и православие, как это можно было бы ожидать от человека, который стремится к патристическим истокам. Скорее он допускает возможность плюралистичности христианской мысли. Даже если Церковь, в частности, рекомендует мысль Фомы Аквинского, томизм не состоит из «элементов стареющих», потому что он выковывается в данный момент и в момент научного развития, и потому что он не решил все вопросы⁶⁰⁹. Множественность богословских систем позволяют лучше приблизиться к христианской истине. Де Любак не считал томизм единственной подлинной системой мысли.

По мысли де Любака, схоластикой в Риме Откровение понимается некоей совокупностью идей, истин, о которых можно толковать до бесконечности. Тогда Новый Завет может быть похоронен, потому что кажется возможным из всего делать выводы логически, строго через дедуктивный метод. Для де Любака это приводит к забыванию даже сущности самого христианства. Откровение через Христа, которое есть Тайна, которая никогда не может быть объята разумом, и которая не заключается в совокупности учений, истин. «Вера, главным образом, есть вера в Бога и в Иисуса Христа... Существует единство веры, и оно не может происходить из множества предпосылок как таковых. Существует Тайна

⁶⁰⁸ Ibid. P. 35.

⁶⁰⁹ Ibid. P. 48.

Христа, существует все веры, каждая предпосылка которых выражает и уточняет аспект. Следовательно, нет смысла иметь длинный список истин, которые в свою очередь владеют откровенной истиной»⁶¹⁰.

Эта неосхоластика теряется в словесных хитросплетениях, всегда более технических, более специализированных, в конечном итоге более тщетных, так как упускает существенное: вдохновение личностью Иисуса Христа, воплощающего тайну христианства. Это не означает для Анри де Любака принятие антиинтеллектуальной позиции, которая состоит в отрицании строгой мысли в полном соответствии теологии. То, что он провозглашает, это открытость, возвращение к истокам теологии: тайна христианства не может быть заключена в неосхоластичном томизме, тем более в любой другой системе мышления.

В ходе комиссии Анри де Любак был поражен поведением богословов, которые, казалось, забыли Тайну и пытаются всё определить, насколько это возможно, прибегая всегда к тем же источникам, исключая другие. Желая всё определить, не прибегая к патристике, к библейскому взгляду, эти богословы пытаются сохранить вероучительное сокровище наперекор всем угрозам. Анри де Любак пишет: «Чувствуется, что для группы богословов, полагающихся на Святой Престол, единственным важным является римская власть, которая есть их собственная власть. Они искренне верят в то, что именно в ней спасение»⁶¹¹.

Согласно де Любаку, неосхоластичное богословие, каким его видят в Риме, представляет даже опасность для веры, ибо оно омрачено чисто защитительной концепцией богословия, занятым отражением атак, которую не заботит в положительном смысле то, что есть христианство. Кажется, что это богословие не интересуется реальной жизнью. Де Любак восстает против такого увядания богословия, которое должно было бы касаться всецело человека, жизни в её целостности. Христианство должно рассматриваться в

⁶¹⁰ Ibid. P. 58.

⁶¹¹ Ibid. P. 35.

качестве источника жизни, действующего в жизни людей, а не просто как сокровище, запечатое в сундуке, который окружают многочисленные охранники⁶¹².

Для де Любака целью созыва Собора было «аджорнаменто»⁶¹³. Аджорнаменто, понимаемое не как возвращение к истокам, благодаря традиции, но «как новшество, как приспособление к духу времени»⁶¹⁴. В то же время, «истинный католик, если хочет обновиться, должен быть укоренен в Предании, ибо только оно приводит к целостности христианской веры, что позволяет сказать, традиционен католицизм или нет»⁶¹⁵. Поэтому де Любак не согласен с тем, что собор был радикальным новшеством. «Радикальное новшество происходит от недостатка веры и христианского духа»⁶¹⁶. Де Любак сравнивает реформаторов с облаками без воды, с осенними деревьями, с людьми, движимыми только духом времени.

«Аджорнаменто» касается только «изменения социальной структуры Церкви, тогда как изменение предполагает модификацию ментальной структуры христиан. Это не означает для Церкви оставления своего вероучения, порывания со своим прошлым, но переосмысление всего и формулирование новым языком для того, чтобы обращаться ко всем людям»⁶¹⁷. «Говоря другими словами, мы ожидаем через изменение восприятия Церковью нового гуманизма, не только западного, но вселенского. Этот гуманизм координирует в том же синтезе великие религиозные мудрости или метафизики Востока и Запада и все продвинутые науки о природе и человеке, не пренебрегая позитивным вкладом современных идеологий, как несовершенными набросками для реорганизации человеческого общества на новых основах»⁶¹⁸. Церковь

⁶¹² Ibid. P. 33.

⁶¹³ Иоанн (Булыко И.П.), иером. Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С.57-65.

⁶¹⁴ Там же. С.57

⁶¹⁵ De Lubac H. Carnets de Concile. t. I. P. 59.

⁶¹⁶ Иоанн (Булыко И.П.), иером. Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком. С.57.

⁶¹⁷ Там же. С. 58.

⁶¹⁸ De Lubac H. Carnets de Concile. t. I. P. 60.

должна открыться миру, чтобы остаться верной самой себе. Но это должно произойти таким образом, чтобы «не оставить христианство в пользовании синкретизма и тенденции вторжения мира, как если бы Евангелие не могло бы дать ключ к разрешению проблем современности»⁶¹⁹. «Именно с таких соображений в зеркале Евангелия Церковь начала свое аджорнаменто, именно ведя диалог с миром, она совершит свое изменение»⁶²⁰.

Говоря о речи папы Павла VI после второй сессии, де Любак увидел в ней глубокое преемство между речью открытия, которая настаивала на роли Христа, которая должна была стать принципом, руководством и целью, и целью заключительной речи, через которую она сочеталась с радостью. Папа Павел VI объявил о своей ближайшей поездке на Святую землю. Здесь нужно вспомнить, что папа не выезжал из Ватикана или из Рима вплоть до паломничества папы Иоанна XXIII в Лоретто и Азисс в октябре 1962 года. Но не это было существенным для де Любака: «В этом жесте папа показывает децентрализацию Церкви. Она припадает к ногам Иисуса Христа, своего Спасителя и Господа, чтобы черпать соки своего обновления из первоисточника. Это не есть Церковь, которая почитает себя саму, это не Церковь, которая заостряет внимание на себе самой, которая показывает нравы и фразеологию некоторых римлян»⁶²¹.

Жест папы Павла VI, согласно де Любаку, показал, каковым должно быть обновление, к которому стремился Иоанн XXIII. Этот отрывок представляется важным для понимания того, что де Любак ожидал от Собора: «Павел VI показывает нам коренную сущность этого желаемого обновления. Он указывает, что должно стать решающим. Если, как он сказал в своей речи к Курии, обновление должно быть совершенством всего, внутренним и внешним в Церкви, её внешняя реализация была бы неэффективной или, лучше сказать, даже невозможной, если оно не вытекает

⁶¹⁹ Иоанн (Булько И.П.), иером. Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком. С.59.

⁶²⁰ De Lubac H. Carnets de Concile. t. I. P. 63.

⁶²¹ Ibid. P. 70.

из внешней реализации. Прежде чем действовать в институтах или даже в нравах, аджорнаменто должно действовать изнутри, в сердцах всех в отношении веры. В христианстве именно жест веры руководит всем. Этот жест веры Папа реализует через паломничество молитвы, покаяния и духовного обновления, идя поклониться Иисусу Христу в место, где Он родился, прожил, умер и воскрес. Через него Церковь возвещает, что она есть Церковь Иисуса Христа, которая не желает быть другой. Не делая себя центром, она все относит к Иисусу Христу. Она в некотором роде умалется, припадая к стопам Христа. Среди главных реформ, которые составляют программу аджорнаменто, сегодня много говорят об определённой децентрализации (...). Эта децентрализация состоит в том, что Церковь Христова действует непрерывно сама под действием Святого Духа Христова, но люди, которые её составляют, действуют несовершенным образом; эта духовная децентрализация, в которой проявляется её самая глубокая сущность, и что поездка папы во Святую землю в качестве смиренного почитателя делается чувствительной в глазах всех, в то же время являясь вызовом. Символическое богатство и плодотворность такого жеста неисчерпаемы (...). Все мы должны иметь большую надежду. Нет, Церковь не ищет своей собственной славы, но только славы своего Господа. В этом долгом паломничестве, который ведёт её от Иерусалима земного к Иерусалиму Небесному, она желает смиренно следовать этим стопам, сообразуясь со своим примером, как и со своим словом. Если она призывает всех людей, то именно для того, чтобы вести их, сообщая им единое спасение, которое происходит от Него»⁶²².

Де Любак мог выражать надежду на некое обновление, которое было бы поддержано большинством. Второй Ватиканский Собор нельзя считать только местом встречи и столкновения уже известных противоположных позиций. Это также событие, где вырабатывается новое мышление, ищется, благодаря схожести взглядов определенных богословов, выход на все

⁶²² Ibid. P. 110.

горизонты. Так, в схеме XVII, которая затем стала схемой XIII и в дальнейшем перерастет в документ «Радость и надежда», собор впервые задался вопросом об отношениях Церкви с современным миром.

После третьей сессии, когда был утвержден документ «Люмен Гентиум», де Любак в статье выразил то, что он считает истинным аджорнаменто. Собор не был неким прорывом. Нужно избегать всяких недоразумений по поводу аджорнаменто: речь не идет о новой позиции, которая выражалась бы более или менее через уступки, послабления или оставления, но совершенно напротив, об обновлении, прежде всего «внутреннем, через более решительный возврат к духу Евангелия и требованиям веры»⁶²³.

Это внутреннее обновление должно основываться на двух составляющих догматики: «Люмен Гентиум» и на догматической конституции об Откровении. «Люмен Гентиум» является главным трудом собора, по мнению де Любака. По его мнению, 4-я глава о мирянах, возможно, не нужна, так как под именем народа Божия может пониматься все, что касается христианского достоинства. Здесь также можно обнаружить некий отзвук недоверия де Любака к деятельности мирян – профессиональных и военных. Следуя своему представлению о «Люмен Гентиум» с её семью главами, посвященным эсхатологической характеристике Церкви в странствовании и её единству с Церковью Небесной, Анри де Любак утверждает, что редакция сможет извлечь больше пользы из замечаний, сделанных в ходе дискуссии. Эти замечания указывают на недостаток глубины общей эсхатологии, характеризуя, таким образом, текст как слишком индивидуалистичный. Но, несмотря на это, он утверждал, что данный документ был главным трудом собора⁶²⁴.

Согласно де Любаку, невозможно, чтобы эта конституция, одновременно и традиционная, и новая, не наложила отпечаток на

⁶²³ Иоанн (Булько И.П.), иером. Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком. С.59.

⁶²⁴ De Lubac H. Carnets de Concile. t. II. P. 50.

многочисленных сегодняшних и завтрашних христиан. Для этого нужно, чтобы голос собора был действительно услышан и понят: как Невеста Христова обновляется, воздевая свои глаза к Жениху, так и аджорнаменто есть прежде всего внутреннее обновление, вдохновения которому нужно искать в Писании, в единстве со всей живой Традицией. Она должна быть укоренена в вере Христовой и в верности Его Духу. Любой христианин подпишется под этим утверждением, но интерпретация того, что есть верность Духу, остается открытой⁶²⁵.

Де Любак смотрел на открытие Собора с энтузиазмом. Он восхищался, царившей свободой слова: «На Соборе могут высказываться свободно, и папа задал тон, допускающий эту свободу, без которой Собор был бы похож на фронду»⁶²⁶. Он оценил действие папы, когда тот решил изъять из дискуссии документ «Об источниках» и поручить его рассмотрение смешанной комиссии. Вмешательство папы было для де Любака освобождением: «Вы узнали хорошую новость: вмешательство папы не ради того, чтобы отяготить Собор, но ради того, чтобы ответить на его желания и дать ему свободу»⁶²⁷.

Де Любак основывал свое доверие на осознании того, что епископы являются истинными деятелями собора, а также на ориентации, которую воспринял собор – к аджорнаменто, которое желал папа Иоанн XXIII. Де Любак ответил Анри Буйяру на его письмо: «Как и Даниэлю, я оптимист, в том смысле, что происходит в течение этих двух месяцев в сознании епископов, во внутренней работе, которая, как я не верил, оказалась до такой степени возможна. Я совершенно удовлетворен увиденным, что в большинстве достаточно быстро заметили огромную ловушку, которую представляет собой схема богословской комиссии. Но партия ещё не до конца сыграна, совсем не до конца». В письме к Бруно Соланжу де Любак пишет: «Да я верю, что в течение этих двух первых месяцев Собора происходит нечто необычное. «Революция» – громко сказано, тем более, что

⁶²⁵ Ibid. P. 53.

⁶²⁶ Ibid. P. 55.

⁶²⁷ Ibid. P. 56.

ещё ничего не завершено (...). На соборе царил Евангельский дух: дыхание Духа Христова»⁶²⁸.

Нужно отметить, что с самого начала Собора де Любак был обеспокоен маневрами Курии, которые приводили к повторяющимся нападкам против коллегальности или против того, чтобы отказаться от учения о двух источниках Откровения. В июне 1964 года он констатировал, что атмосфера Собора плачевная: беспорядок, конфузия, мелкие интриги. В течение третьей сессии эти беспокойства приняли драматический оборот. Де Любак признавал, что со стороны Курии и её друзей следуют интриги. Несмотря на свои опасения, де Любак доверял Риму. Перемена атмосферы первой сессии по сравнению с подготовительным периодом, придали ей большую важность, потому что де Любак на ряду с Конгаром, Ранером или Шиллебексом были приняты Собором.

Одной из сторон деятельности де Любака во время Собора и в подготовительный период была защита Тьяра де Шардена (1881–1955), так же, как и де Любак принадлежавшего к Ордену иезуитов.

В сентябре 1961 года во время пленарного собрания были прения, в которых Анри де Любак должен был защищать свое учение и учение Тьяра де Шардена. Для того чтобы понять смысл дебатов, в которых он принимал участие, необходимо вкратце представить несколько пунктов, которые отражают суть дебатов по делу Тьяра де Шардена.

Если можно утверждать, что Шарден монист, то некоторые могут сказать, что мир почивает на единственном принципе, каковым является эволюция. Шардену ставили в вину его желание дать новое понимание метафизики, исходя из эволюции, ибо, если она может быть применена к феноменам, она не касается метафизики. Точки зрения феноменологическая и онтологическая считаются двумя неизменными порядками, в то же самое

⁶²⁸ Ibid. P. 57.

время для Шардена закон сложного сознания прилагается к самому человеку в движении к ультрачеловеческому в процессе гоминизации⁶²⁹.

Относительно творения можно отметить следующее. Если мыслящая душа рождается из того, что ей предшествует, как тогда сохраняется учение о творении мыслящей души? Для Тьяра Материя есть матрица Духа. Понятие Творения Вселенной само ставит проблему, так что некоторые даже считали, что Шарден отрицает творение из ничего⁶³⁰.

О благодати. То обширное движение, в которое вовлечено человечество на пути к единодушию, не оставляет веры, что именно через это движение и через собственные силы человека, всегда ткущего Ноосферу, будет получено спасение человечества⁶³¹.

Что касается первородного греха, то Шарден, приписывая физическое зло и биологическую смерть самой природе, и не объясняя их первородным грехом, обвиняется в непонимании того, кто есть человек⁶³².

Некоторые обвиняли Шардена в пантеизме, потому что, как им казалось, он не различал бытие Бога и бытие мира, когда представлял точку Омега.

Де Любак настаивал на необходимости объективного труда о Тьяре де Шардене, ибо он полагал, что мысль Шардена рискует быть обращенной в сторону неверия, в то время, как она могла бы послужить хорошим апологетическим оружием. Поэтому в начале лета 1961 года де Любак подготовил труд по Тьяру де Шардену по доступной ему рукописи.

За несколько месяцев до Собора, было принято решение осудить труды Тьяра де Шардена. Но в начале лета 1961 года совершенно неожиданно правящий собор Ордена иезуитов поручил де Любаку написать книгу в защиту Тьяра де Шардена. Книга появилась в начале 1962 года⁶³³. Де Любак

⁶²⁹ Тьяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Астрель Полиграфиздат, 2012 С. 24.

⁶³⁰ Teilard de Chardin P. Je m'explique. Textes choisis et ordonnés par J.P. Demoulin. Paris: Editions du Seuil, 1966. P. 45.

⁶³¹ Тьяр де Шарден П. Указ. соч..С. 50.

⁶³² Teilard de Chardin P. Op.cit. P. 55.

⁶³³ De Lubac H. La Pensée religieuse du Père Teilard de Chardin. Paris: Cerf, 1962. 178 p.

сконцентрировал внимание не столько на естественных науках у Тьяра де Шардена, сколько на мистицизме, который был главным во всей его мысли.

Хотя книга де Любака была одобрена настоятелями иезуитского Ордена, она попала в список запрещенных книг.

Де Любак представляет очевидным для церковного характера и основного миссионерского импульса своего друга и собрата, без того конечно, чтобы игнорировать определённые ограничения в его трудах. Он был особенно обеспокоен, что защищал мысль своего собрата, не принимая осуждения в его адрес.

Де Любак отвергал идею оптимизма Тьяра де Шардена. Он показывал, что де Шарден, никоим образом не против человеческой свободы и не был адептом пантеизма. Он не сливал также сверхъестественного с природой и отдавал место благодати⁶³⁴. Де Любак пытался найти правосмыслие в трудах собрата. Он видел, что мысль Тьяра де Шардена была деформирована и его почитателями, и его врагами⁶³⁵.

В течение третьего периода де Любак использовал свое время для защиты Тьяра де Шардена, так как утверждал, что для него ситуация была опасная на Соборе. Во время данной сессии де Любак занялся редактированием труда Тьяра де Шардена «Молитва»⁶³⁶. Он попытался ответить на самые частые возражения: да, Бог де Шардена – это личный Бог, нет, он не обожествляет мир. Он ответил всем тем, кто видел в де Шардене апостола новой религии. Де Любак считал, что Тьяр де Шарден отвечает на запросы времени. Он видел в нем настоящего апостола, гонимого, но ничего не потерявшего из христианского благовестия. «Его труд, его намерение было воистину намерением и трудом, которые соответствуют нашей эпохе (...) – Писал де Любак. – Они направлены с благовестием христианской надежды в мир, который отчаивается (...) Он не защищает свою веру, он её

⁶³⁴ Ibid. P. 45.

⁶³⁵ Wagner J.P. Teilard de Chardin et Henri de Lubac, le sens d'une hospitalité// Revue des sciences religieuses. 77. № 2(2003). P. 200.

⁶³⁶ De Lubac H. La Prière du père Teilard de Chardin. Paris: Fayard, 1964. P. 145.

представил всем как путь, единственно способный вернуть человечеству смелость жить и продвигаться вперед. Вы неправы, говорит он нашим современникам, когда думаете, что Вас ожидает большое коллективное будущее на земле. Вы неправы, когда рассчитываете на ресурсы техники. Вы неправы, когда превозносите величество человека, чтобы обрести человеческое единство. Ободритесь и взгляните на обстоятельства: Бог здесь, чтобы привлечь Вас, Христос здесь – Бог среди нас, в котором мы и которому мы должны быть подобны, чтобы Бог был всё во всем»⁶³⁷.

Де Любак очень хорошо проанализировал документ «О залоге веры». Поистине в нём главной мишенью были Тьяр де Шарден и сам Анри де Любак. Особое место в замечаниях по поводу документа «О залоге веры» занимает третья глава, посвященная творению и эволюции мира. В конце первой сессии де Любак провел конференцию, посвященную Тьяру де Шардену, в которой он опроверг главную критику Тьяра в знаменитом журнале «Оссерваторе Романо».

За несколько месяцев до окончания Собора отец Бойер, самый ярый оппонент де Любака и де Шардена, попросил де Любака высказаться с симпатией о де Шардене в большом зале Соборной Площади 10 сентября 1965 года на торжественной заключительной сессии Томистского конгресса, который возглавлял Боейр. Приглашение было распространено по желанию папы Павла VI. Это можно было бы рассматривать как особое выражение высокой оценки де Шардена и конечную точку фанатичной анти-компании против него.

Что касается документа о Церкви, то он рассматривался на второй сессии Собора. Она была особенно важной, поскольку должна была рассмотреть схему о Церкви. Первый упрек де Любака в адрес документа состоял в том, что схема не давала полного видения Церкви, но была посвящена лишь Церкви Воинствующей. Отделять Церковь от её эсхатологического измерения – значит просто не видеть то, чем она является

⁶³⁷De Lubac H. Teilard missionnaire et apologiste. Paris : Cerf, 1966. P. 58.

уже снизу. Конечно, её видимые земные формы пройдут, но «в конце времен, когда Церковь земная, придёт в свое определённое состояние, она станет Царством Небесным (...), когда она станет тем, чем она является. Ибо как таковая она является этим Царством в зародыше. Она такова по своей сути. Такова она в нынешнем веке, она уже несет в себе вечное обетование. Она содержит обновление, потому что наше спасение совершается в Церкви»⁶³⁸.

Данная схема по преимуществу изображала образ Мистического Тела, следуя энциклике Пия XII «Мистическое Тело»⁶³⁹. Де Любак не возражал против данного образа, так как он имел основание в Писании и Предании, но ошибкой было воспринимать его как концепцию, а не как образ. То, против чего возражал де Любак, было слишком ограниченное понимание и слишком систематическое отношение к Церкви. Он сожалел, что образ Мистического Тела был сведен к социальному аспекту, с акцентом на различные роли различных членов Тела и подчинение одних другим. Конечно, де Любак допускал, что образ Мистического Тела раскрывает этот аспект, но он не желал игнорировать другой аспект, укорененный в понятии Мистическое Тело. «Через это метафорическое выражение, – писал де Любак, – апостолы изображают некий организм, который понимается как в высшей степени реальный и члены которого одновременно различны и едины. Это тело есть видимое и структурированное общество, где царит некое различие труда, ибо функции этих членов, такие как учить, управлять или совершать чудеса, различать духов – это двойная харизматическая и иерархическая дифференциация. Но в то же время – это общество внутренней мистической жизни, ибо все эти различия и естественные противоположности тех, кто его составляет, в нем упраздняются. Даже в различии своих функций, все, напитанные единым Духом, являются едиными в Иисусе Христе»⁶⁴⁰. Это объясняет желание де Любака, чтобы, прежде всего, в основе было единство

⁶³⁸ De Lubac H. *Carnets de Concile*. t. II. P. 255.

⁶³⁹ Pius XII *Mystici corporis* (1943) // Fonds Laurentin. Paris : Cerf, 1999. P. 156-200.

⁶⁴⁰ De Lubac H. *Carnets de Concile*. t. II. P. 265.

верующих. Здесь забывается Глава Христос и тот факт, что все водимы одним Святым Духом.

Отец де Любак одобрил главу о мирянах в документе: «Истинным является то, что институт священства и таинство священства не составляют внутри Церкви две степени принадлежности ко Христу и два вида христианства. Эта единая основная истина нашей веры. Священник в силу своего сана не является большим христианином, чем простой верующий (...) Но существует различие между функцией священника и мирянина, различие положения и власти»⁶⁴¹.

Де Любак не хотел, чтобы на видимом аспекте Церкви однобоко ставился акцент. Речь не должна идти о противопоставлении видимой человеческой Церкви и Церкви невидимой Божественной. Нужно учитывать все измерение Церкви: «Церковь представляет собой по своей структуре не только сочетание видимого и невидимого, но в самом видимом – Божественное и человеческое». По мнению де Любака сведение Тела Христова к Церкви Римской в схеме приводит к тупикам и к несогласованности: что делать с другими христианами? Люди могут иметь благодать, не будучи членами Тела. Существует некий живой организм вне Тела»⁶⁴². Де Любак видел странное разделение: с одной стороны, Тело Христово, с другой – Благодать Святого Духа. По мнению богослова, нужно признать нетождественность двух понятий Тело Христово и Католическая Церковь: понятие Тело Христово намного шире. Отождествление этих двух понятий отвергает факт принадлежности некатоликов к Телу Христову.

Что касается вопроса учительства, то де Любак видел в нем безмерное возвышение папы⁶⁴³. В данном вопросе обнаруживается внимание де Любака к всеобщему священству, к факту, что всякий христианин является священником, в том, что он причастен единому Священству Иисуса Христа.

⁶⁴¹ Ibid. P. 266.

⁶⁴² Ibid. P. 267.

⁶⁴³ Ibid. P. 280.

Это полностью духовное, не индивидуальное, не второстепенное священство одних верующих – это священство всей Церкви⁶⁴⁴.

Возвышение папы имеет тенденцию к умалению власти епископа. Данная схема, по мнению де Любака, не устанавливает равновесия между непогрешимостью папы и властью епископов. Вопрос состоит в том, какую власть получает епископ в своем посвящении. Распространенным мнением в схеме о Церкви, было то, что власть юрисдикции епископов получается от папы, тогда как посвящение епископа дарует власть сана. Де Любак выступал против этой слишком юридической концепции. Он писал: «Все организовано исходя из юридического подхода – и из авторитета папы, как единого источника в данном вопросе. Епископы получают свою территорию от папы (до этого они будут ничем). Складывается впечатление, что епископы всецело зависят от папы, как будто бы они были его легатами. Практически отрицается всякая коллегиальность вне папской значимости на соборе»⁶⁴⁵.

Чрезмерная централизация в любой работе, кажется, приводит к «лишению жизни Церкви», потому что имеет тенденцию к ценности только Учительства папы и помощи его ближайших помощников. Та же самая тенденция и в отношении авторитета богословов: в параграфе 32 показана чрезмерная роль римских богословов. Де Любак показывает, что они склонны смешивать свои собственные идеи с верой.

Де Любак отнюдь не отвергал епископскую коллегиальность: «Те, кто получают епископское посвящение, соединены с телом, с коллегией епископов, являются наследниками сонма апостолов. Поэтому, они имеют несомненную реальную ответственность ради блага всей Церкви»⁶⁴⁶.

Одним из способов нивелировать суть коллегиальности, была попытка представить чисто нравственное её содержание вне юридического измерения. Однако де Любак замечает, что история первых веков удостоверяется, скорее, в юридическом проявлении коллегиальности, чем в Римском

⁶⁴⁴ Ibid. P. 286.

⁶⁴⁵ Ibid. P. 287.

⁶⁴⁶ Ibid. P. 288.

примате ⁶⁴⁷. Организация епископского Собора вокруг папы, идея обрисованная папой Павлом VI в его речи к Курии 21 сентября, может рассматриваться применением принципа коллегиальности. Совпадение мнений епископов по вопросу коллегиальности придало, наконец, смысл текущей повестке дня: Собор получил новое слово, которым мог выразить основное измерение опыта Церкви.

Де Любак проявлял себя сторонником обновления, особенно в схеме XIII. Это выразилось в тексте о Церкви, о её иерархическом составе, который продолжал быть объектом внимания всех, так же, как и вопросы о сакраментальности епископата и о коллегиальности. Де Любак стоял на позиции, что епископская коллегиальность была традиционной истиной, а не чисто нравственной, и если хотите, реально не практиковалась. Он указал на опасность, связанную с коллегиальностью: «Различие между «хабиту и акту» может быть истолковано в смысле разрушения истинной коллегиальности»⁶⁴⁸. Знаменательно, что он определил вступительную речь на сессии Папы Павла VI выражением «епископская коллегия».

Схема о Церкви содержала также главу о Деве Марии. Де Любак стремился избежать мариологических крайностей, которые могли бы затмить роль Христа. Он был против ввода слово «посредница» для определения Девы. Вокруг титула «Матерь Церкви» возникла дискуссия. Это была одна из проблем во время третьей сессии. Вероучительная комиссия разделилась, но именование «посредница» было введено, так что некоторые члены покинули собрание после голосования.

Что касается схемы «Об Откровении», де Любак был совершенно неудовлетворен её текстом, особенно его первой главой, посвященной двум источникам Откровения. Вся проблема заключалась в очень широком содержании Предания, по сравнению с Писанием. Смешанная комиссия не исследовала связи между Писанием и Преданием. Богослов так писал о

⁶⁴⁷ Ibid. P. 288.

⁶⁴⁸ Ibid. P. 287.

данной схеме Бруно де Соланжу: «Новая соборная схема «Об Откровении» – посредственный текст (...), у него нет ни глубины, ни красоты»⁶⁴⁹.

У де Любака были определенные беспокойства по поводу документа «О Церкви в современном мире». В данной схеме утверждались следующие принципы: диалог с современным миром, единство Церкви со всем человеческим родом, принцип знаков времен, земные реальности, имеющие богословскую ценность. Схема не была без недостатков. Ранер утверждал, что естественный и сверхъестественный порядки четко не различались в схеме. Другие критиковали документ за излишний оптимизм, к примеру, в понятии греха⁶⁵⁰. Иными ставился вопрос о том, что понимать под словом «мир». Что касается де Любака, то в виду кризиса веры, о котором упоминает документ, он был обеспокоен возможной неправильной интерпретацией документа. Он заключает свои замечания таким образом: «Хотелось бы сразу предупредить, что эти замечания никоим образом не принижают вдохновение схемы. Они только выражают опасения за возможное недоразумение, которое может иметь тяжелое последствие»⁶⁵¹. Опасения де Любака можно свести к возможности понимания, что Церковь секуляризируется, как если бы возникло мнение, что она не стремится учить людей о вечном призвании и учить о конечности мира. Он утверждает трансцендентность христианства перед лицом мира. Его опасения были вызваны той религиозной ситуацией, которая его беспокоила. Определенные пассажи текста могли бы вызвать светские толкования. Он обращает внимание на фразу из документа о том, что христианская надежда не умаляется, но возвышает достоинство и важность этой жизни в мире и человеческом обществе. И пишет по этому поводу, что эта перспектива должна учитывать, что Церковь желает в некотором роде извиниться за то, что эта надежда для нее есть средство лучше служить временным интересам

⁶⁴⁹ Ibid. P. 288.

⁶⁵⁰ Rahner K. *Further Theology of the Spiritual Life*. London: Darton, Longman & Todd, 1971. P. 87.

⁶⁵¹ De Lubac H. *Carnets de Concile*. t. II. P. 289.

мира⁶⁵². Для де Любака было важным обозначить трансцендентность христианства. Он ни в коем случае не умалял значение диалога Церкви с миром, но настаивал, прежде всего, на призыве к надежде вечности⁶⁵³.

Схема XIII оставалась главным предметом для его беспокойства. Претензии де Любака к данному документу были следующие: скромно выражен триумфализм, апологетика слишком короткая, Церковь показана в себе самой, мало учтено сверхъестественное, Христос остается внешним по отношению к творению и этот дуализм сопровождается слишком светской эсхатологией. Несмотря на свои достоинства, схема почти неудобочитаема, и, прежде всего, из-за того, что она исходит из туманного учения и в ней чувствуется чрезмерный страх. Она может предложить только полуправду, упрощенное Евангелие, полунадежду, морализм без ободрения, слишком негативную апологетику. Для де Любака истинной проблемой была проблема судьбы человека. «Молчания или робость документа по поводу вечного призвания человека было использовано как одобрение к тому, чтобы отвлечь от веры»⁶⁵⁴.

Опасения де Любака были связаны с тем, что не будет возможности обращаться к миру полностью в христианском духе: «чуждое учение распространяется вот уже в течение двадцати лет: все, что происходит от христианской веры, является абстрактным богословием. О ней следовало бы говорить в среде специалистов или только в среде верующих. Когда обращаются к миру, ему следовало бы говорить только о том, что его интересует, т.е. исключительно о секулярных проблемах, которые были бы единственно истинными проблемами»⁶⁵⁵. Эта тенденция кажется де Любаку особенно серьезной.

Он порицал в схеме XIII легкий оптимизм и игнорирование таких измерений как искупление и воскресение в пользу творения, оставление в

⁶⁵² Ibid. P. 298.

⁶⁵³ Ibid. P. 293.

⁶⁵⁴ Ibid. P. 294.

⁶⁵⁵ Ibid. P. 295.

тени таких вопросов как грех и реальные условия человека и мира. Он также сожалел о положении, что мир борется с Церковью. В целом де Любак находил, что данная схема слишком оптимистичная, она касается очень поверхностно человеческих проблем через представление Евангелия без греха, без обеспокоенности. Для него этот легкий оптимизм имел отклик и для вопросов морали.

Второй упрек в адрес XIII схемы – это её натуралистический и профанный подход. Эта тематика становится квазиэксклюзивной. Не без горечи замечает де Любак, что Монсеньёр Квадри делает различие между Евангелием конкретным и Евангелием абстрактным, которое будет так называемым учением Церкви: «Вот Евангелие сводится к социальному учению – и для некоторых, Собор, и вся догматическая и духовная традиция сводится к нескольким главам «Гаудиум эт spes» – остальное не отрицается, но понимается абстрактно»⁶⁵⁶.

Несколько раз де Любак писал, что недостаток схемы в отсутствии глубины богословия природы и сверхъприродного. «Желая защитить сверхъприродное от заражения, оно изгоняется из живого духа, так же как и из жизни социальной, а поле остаётся свободным для вторжения лаицизма. Сегодня этот лаицизм, следуя своим путем, предпринимает попытку захватить совесть самих христиан. Смысл ищется в идее природы, которая может также хорошо подходить деисту или атеисту: все, что исходит от Христа, все, что должно приводить к Нему, затеняется и рискует исчезнуть навсегда. Последнее слово христианского прогресса и вхождение в зрелый век состоит в полной секуляризации, которая изгоняет Бога не только из социальной жизни, но из культуры и частной жизни»⁶⁵⁷. В том же духе были высказаны замечания де Любака в главе о политической жизни по поводу текста, который явился надписью в ООН: «Перекуют мечи свои на орала». «То, что ООН воспринимает этот текст в светском смысле – в смысле

⁶⁵⁶ Ibid. P. 297.

⁶⁵⁷ Ibid. P. 297.

идеального человечества – это очень хорошо. Но Собор не должен предавать Божественную миссию. Собор – не ООН»⁶⁵⁸. Христианский смысл этого текста – эсхатологический.

Ключ понимания текста для де Любака остается в правильном восприятии естественного желания Боговидения, которое показывает, что это видение не является излишним, которое не может быть заменено каким бы то ни было гуманизмом.

Де Любак покидал Рим в не очень оптимистичном настроении. Он не считал схему XIII очень удачной, – «Упрямство и жалкое захватничество» со стороны бельгийцев». Для него схемы была «особенно лувенистской, хотя присутствует менталитет французских церковников, которые окружали епископов»⁶⁵⁹. Он с сожалением констатировал, что «бельгийская группа слишком уверена в себе и не желает следовать мысли епископов».

Схема XIII вызывала его тревогу, но в своих вмешательствах в её содержание он был ограничен. Он редактирует вначале замечание по поводу отрывка, предварительно представленного в схеме о положении человека в настоящем мире. В схеме говорилось: «прогресс биологических, психологических и социальных наук не приводит только человека к познанию самого себя»⁶⁶⁰. Это именно то, что де Любак считал опасным, так как это приводило к затемнению истинной природы человека. Для него человек – это тайна, которую не могут описать социальные науки, воспринимая человека как объект. Они никогда не смогут объяснить полностью – что есть человек, ибо его духовное измерение всегда будет от них ускользать.

Второй отрывок текста, над которым де Любак особенно работал, был посвящен атеизму. Этот вопрос волновал его все больше и больше, он даже говорил о вторжении атеизма. В мае 1965 года Павел VI поручит

⁶⁵⁸ Ibid. P. 299.

⁶⁵⁹ Ibid. P. 299.

⁶⁶⁰ Ibid. P. 299.

Генеральной Конгрегации иезуитов особую миссию борьбы с атеизмом. Де Любак будет участником маленькой группы, собранной под эгидой секретариата по диалогу с неверующими и займется пересмотром отрывка из документа об атеизме. Он окажется в секретариате вместе с Даниелу, Мьяно, который был секретарем, и с консультантом секретариата селезианцем Жирарди. Последний не будет придерживаться того же мнения, что де Любак, который уже имел дело с селезианцем по поводу риска однобокого понимания атеизма. Во время встреч де Любак и Даниелу противостояли Жирарди.

В начале 4-й сессии, когда де Любак представил схему переписчику после того, что высказал самое лучшее мнение о документе «Об Откровении», его суждение было безапелляционным: «Не осмелюсь то же самое сказать о знаменитой XIII схеме, выпущенной три года назад; результат посредственный. Нет вероучительной связи, и более того, нет христианской бодрости. Многие епископы видят это, говорят об этом в частных беседах и публично, но нет возможности исправить её – слишком поздно». Де Любак сокрушался: «Бедная XIII-я схема есть некое римское веяние, или если угодно, громадное судно, которое чинят спустя рукава, без большой надежды выпустить Церковь в открытое море»⁶⁶¹.

Схема «Об Откровении» должна была быть представлена на третьей сессии. Речь идет о новом тексте, переработанном подкомиссией из семи отцов и 19 экспертов. Эта подкомиссия должна была составить новый текст с учетом замечаний, высказанных отцами по поводу документа «Об Откровении», которые были разосланы им до второй сессии, но которые никогда не обсуждались. Опять вопрос о двух источниках был вынесен на обсуждение. Дебаты, которые уже были в течение первой сессии, казалось, имели не меньшее влияние на Шауфа и Тромпа, которые свидетельствовали о твердой привязанности Контрреформации: все антипротестантские

⁶⁶¹ Ibid. P. 299.

катихизисы учат о двух источниках; через обычное Учительство Церкви утверждено непогрешимое решение Собора»⁶⁶².

Де Любак был обеспокоен плохой интерпретацией документа об Откровении. После первой главы о самом Откровении, вторая глава интересуется вопросом о передаче Божественного Откровения и тут обнаруживается деликатная проблема роли Писания, Предания и их соотношения. Вопрос имеет связь с темой открытости мира. Вот как это показывает де Любак: «Часто забываются следующие факторы, составляющие развития Предания – исторические и культурные. Бог открывается через события, через знаки времени»⁶⁶³. Он утверждает, что существует единство откровенного Объекта познания. «Сам Бог, вмешивается в жизнь человека и проявляет себя через Иисуса Христа и в Иисусе Христе». Со Христом одновременно Открывающим и открываемым, Бог изрекает нам единое Слово. Это Откровение познается нами через Писание и через Предание. Откровение считается законченным с момента смерти последнего апостола. Нельзя говорить, что Церковь хранит некий список формул. «В каждом поколении, в каждом месте в каждой новой ситуации, мы должны извлечь из этого единого Слова свет, который будет освещать наш путь к Богу. Именно к этому призывает Церковь»⁶⁶⁴. Невозможно понимать современное богатство живого Предания – развитием Откровения, которое делает роль Христа относительной.

Де Любак настаивает на трансцендентности Откровения. Оно открывает возможность употребления того же слова для обозначения Предания и его передачи. Документ говорит, что живое Предание увеличивается, а де Любак опасается, что это будет истолковано как увеличение Самого Слова Бога.

Текст об Откровении, утвержденный на 4-й сессии как догматическая конституция «О Слове Божиим» де Любак находил «в целом, отличным». Он

⁶⁶² Ibid. P. 299.

⁶⁶³ Ibid P. 309.

⁶⁶⁴ Ibid. P. 309.

утверждал, что наряду с документом «Люмен Гентиум» этот документ был одним из главных в работе Собора, на который должны опираться толкования Второго Ватиканского Собора.

Он отреагировал и на документ о мирянах. Его анализ был связан с констатацией некоего духовного кризиса, особенно в Церкви Франции. Для него миряне – это люди, которые стремятся просто присоединиться к Церкви по своим социальным или политическим соображениям. Он предупреждает французских епископов против стремления обобщать в случае с документом об апостольстве мирян французскую концепцию католического действия. «Я пытаюсь объяснить некоторым необходимость не вменять в обязанность для всех стран французское решение, и в самой Франции не считать католиками во второй и третьей зоне тех, кто не участвует в определенных движениях. Я пытаюсь им показать опасность некоторого профессионального мирянства, которое является щитом и собранием христианского народа, а также вовлечением христианина в воинственную политику»⁶⁶⁵. Де Любак желал, чтобы по факту крещения каждый христианин был апостолом, а для этого нет необходимости состоять в какой-либо партии, в противном случае христианин рискует забыть сущность Евангелия и христианства.

Он участвовал также в подкомиссии, которая разрабатывала текст о религиозной свободе. Секретариат единодушно подготовил текст по этой теме, который был добавлен в схему «Об экуменизме». Декрет об экуменизме казался для де Любака более новым и недостижимым пределом. Этот декрет открывал новую эру, вдохновением единством во Христе и изобилием Его Духа. Первым шагом к единству была экуменическая встреча Папы, которая длилась с весны 1964 по декабрь 1965 года. Де Любак, обычно столь щепетильный в вопросе встречи, на этот раз превзошел все свои убеждения: «Нужно уметь преодолеть все неудобства для того, чтобы

⁶⁶⁵ Ibid. P. 309.

сделать важные шаги на пути к единству»⁶⁶⁶. Он одобрил текст, который предписывал некую форму сотрудничества и утверждал, что официальная власть не может навязывать веру.

Текст о религиозной свободе де Любак считал особенно важным, поскольку в нем утверждалось, что Собору предлагается вернуться к истокам. Де Любак сожалел о нападках против принципа религиозной свободы, о чем свидетельствуют его заметки: «Только католики будут иметь право; много глупостей высказывается; некоторые испанцы проявляют недостаток уважения к человеку и недостаток христианского духа»⁶⁶⁷.

Одним из тех, кто высказывался против закона о религиозной свободе, был архиепископ Марсель Лефевр. Для него свобода не является абсолютной ценностью, а лишь относительной. Текст, предложенный Собором, согласно Лефевру, был пропитан релятивизмом и идеализмом. Он влечет за собой вред для верующих душ, которые не будут более привлекаться к Католической Церкви и для миссий.

В ответ на данные нападки Де Любак выражает свою верность принципу свободы совести. Для него свобода не нечто относительное, более того, она есть основа человека: «сказать, что свобода в человеке есть просто относительное качество, значит, не признавать атрибут, который составляет величие и достоинство человека, сотворенного по образу Божию, и, значит, свидетельствовать против Традиции»⁶⁶⁸. Он приводит аргументы, которые всегда развивал: светская власть не имеет компетенции, чтобы судить о предметах религиозных. А если государство должно «наказывать все человеческие действия, которые не сообразуются с католическим вероучением (...) – это будет установление тирании худшей, чем та, которая была в прошлом. Нет здесь никакого релятивизма или идеализма: сказать, что человек не должен ограничиваться в исповедании той или иной религии

⁶⁶⁶ Ibid. P. 309.

⁶⁶⁷ Ibid. P. 310.

⁶⁶⁸ Ibid. P. 311.

против решения совести, не значит говорить, что мы не должны стремиться прояснить свое сознание, возвещая ему Евангелие»⁶⁶⁹.

Признавать религиозную свободу – значит признавать достоинство человеческой личности, которая имеет абсолютный характер и природу действия веры, которая не может навязываться извне. Де Любак заключает, что «любовь к истине даже при угрозе пролития крови не состояла у мучеников в том, чтобы навязать истину, проливая кровь других, она, скорее, состояла в жертве своей жизнью ради Христа, чем в допущении насилия над своей совестью»⁶⁷⁰.

По дневникам де Любака видно, что он дистанцировался от текста декларации в конце сессии. Он писал, что данный текст далеко не шедевр, а довольно посредственный. Во взглядах де Любака нет противоречия: быть приверженцем религиозной свободы необязательно подразумевает принятие отдельного текста, который её трактует. Он признает несовершенство текста, кроме того, известна его требовательность к вероучению и его письменному выражению.

Касательно текста декларации о религиозной свободе, де Любак утверждал, что отцы собора были настроены, чтобы выиграть время для изучения текста. Речь идет о корректировках, внесенных впоследствии. Переписка, которая имела место несколько дней после событий, показывает особенно драматичность ситуации. Она выявляет ясно маневры Курии: «19–21 ноября останутся на долгое время днями траура для Церкви. Зло совершилось (...). Некоторые люди захотели разрушить обновление, уничтожить любую возможность экуменизма, поставить епископов всего мира в условия слуг, и все это совершилось за три дня. (...) Кафоличность проигнорирована»⁶⁷¹. Своему брату Андре Равье он писал: «В настоящий момент мы видим смертельную угрозу серьёзному обновлению в Церкви. Даже не складывается представления о необычной силе маленькой группы

⁶⁶⁹ Ibid. P. 312.

⁶⁷⁰ Ibid. P. 313.

⁶⁷¹ Ibid. P. 314.

людей, для которых ничего не значат ни Папа, ни епископы, у которых есть богословы, ставящие каноническое право на службу своей власти, стремящиеся разрушить экуменизм и враждебные любому усилению мысли»⁶⁷². С Бруно де Солажем де Любак был ещё более откровенным: «Надежда ещё не совсем потеряна. Но складывается впечатление, что Святой Отец заискивает перед Курией, а епископы находятся в очень щекотливом положении»⁶⁷³. Реальность была немного сложнее, но реакция де Любака показывает одновременно его умеренное беспокойство и его предупреждения по поводу клана. Ясно было, что меньшинство будет продолжать давление на папу. Однако и у меньшинства были определенные тревоги. По поводу экуменизма именно папа предложил особый взгляд, и его скрупулёзность была в согласии с опасениями меньшинства, что вероучительные элементы будут сильно отненены при отсутствии более четких различий. «Нота превиа» была инициативой папы Павла VI, пожелавшим ответить на обеспокоенность, которая возникла у меньшинства, и на собственные беспокойства, и таким образом установить единомыслие.

Что касается голосования по документу о религиозной свободе, то инициатива исходила на этот раз от совета президиума, который утверждал, что текст новый и должен быть исследован более глубоко. По поводу документов о Церкви и экуменизме Отцы в подавляющем большинстве не голосовали, но для некоторых, таких как де Любак, конец сессии имел горький привкус.

Де Любак отмечал в дневнике, что антисоборные манёвры скандальны. Но Папа уступил намного меньше, чем некоторые могут предполагать. В конце 1964 года впечатление де Любака было таково, что потрясения последних дней ничего не изменили в основе. «Да, последние дни этого года, – писал он, – были действительно трудными, и есть риск, что останется некая травма. Но в целом это не принесло существенных изменений, разве что по

⁶⁷² Ibid. P. 313.

⁶⁷³ Ibid. P. 314.

экуменизму было два неудачных изменения. Что касается знаменитой «Нота превиа», она однобока, и она настаивает на пунктах, которые некоторыми считаются пагубными, и в этом смысле справедливым будет сказать, что друзья Берто здесь находят то, что провозглашают. Но она не оставляет нетронутой мысль 3 главы, такой, какой она была, и против которой друзья Берто вели озлобленную войну. Нужно удовлетворить их потребности: было бы хорошо, чтобы «Нота превиа» была отредактирована и адаптирована. И нужно, чтобы папа, наконец, одобрил эту «Ноту» в её последней редакции»⁶⁷⁴.

Согласно де Любаку, «реформа, обновление, открытость миру, экуменизм, религиозная свобода – все это должно пониматься в вере, как требование христианского очищенного и углубленного духа»⁶⁷⁵. «В деформированном виде это означает – безразличие, аморфность, либерализм, уступку духу мира и предательство веры и нравственности. Говорят, например, о консерваторах и прогрессистах, дескать, более мягкое возвращение к традиционным позициям (О Церкви, Откровении) представляется победой новых идей»⁶⁷⁶.

Де Любак настаивает на четком различии Церкви и мира. «Если христианин неверен истине, что часто у язычников, то она открывается и проявляется. Христианин должен получать истину оттуда, откуда она приходит», потому что Логос действует во всех людях, даже в язычниках. Люди могут признать себя марксистами и думать, что они поступают соответственно с этим мировоззрением, почти в христианском стиле. Они могут обнаруживать в общей основе человечества гуманистические истины, которые могут видеть более даже плодотворными, чем христиане. На самом деле они в этом смысле могут боготворить христианские истины, которые

⁶⁷⁴ Ibid. P. 313.

⁶⁷⁵ Иоанн (Булько И.П.), иером. Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком. С.60.

⁶⁷⁶ De Lubac H. Carnets de Concile. t. II. P. 314.

проникают в человеческую материю на протяжении двух тысяч лет. Однако всё же не марксизм как таковой будет принципом таких фактов»⁶⁷⁷.

Энциклика папы «Его Церковь» от 6 августа 1964 года имела очень важное значение в глазах де Любака, он считал её руководством Собора и для диалога с миром. Он приветствовал, помимо настаивания на Христе, одобрение подлинному диалогу с атеистами: «Ничем более, как приглашением к диалогу, не является приглашение реализовать наше призвание христиан»⁶⁷⁸. Истинный диалог для де Любака, так же, как и для папы Павла VI в его энциклике, был бы тот, который не понуждает поступаться верой, который ведётся сознательным христианином в свободе, обретенной им в вере, в свободе, движимой страстной любовью и уповающей на вечность».

Речь папы по поводу текста, посвященной миссии, была мало оценена. В Курии многие были враждебно настроены против мнения, чтобы не придавать ему большой важности, они находили текст слишком юридическим. Папа поддержал текст, уточнив, что он может быть усовершенствован.

Де Любак был также задействован в Секретариате по диалогу с нехристианами, который не был органом Собора. Когда он понял, что именно означает – признать ценности различных религий и сотрудничать с ними, то написал: «Боюсь, это говорит просто только об ослаблении веры». Он выражал опасение по поводу релятивизма и оставался верен тому, что уже писал в книге «Католицизм»: «Вне христианства не все обязательно искажено, далеко не все (...) но, то, что не является детским, рискует всегда отклониться или в конечном итоге снова пасть. Вне христианства ничего не приходит к своей цели, к единой цели, к которой бессознательно устремлены человеческие желания, все человеческие усилия, которые есть объятия Бога во Христе. Самые прекрасные и самые сильные из этих усилий нуждаются в

⁶⁷⁷ Ibid. P. 314.

⁶⁷⁸ Ibid. P. 315.

оплодотворении христианством, чтобы произвести свой вечный плод, и поскольку им не хватает христианства, они, несмотря на противоречивые явления, углубляют в человечестве Пустоту, откуда вырастает крик к единой Полноте, и ей более сильно открывается рабство, и тогда там она протянет руку к Освободителю»⁶⁷⁹.

Де Любак, будучи членом Секретариата по диалогу с нехристианами, был вызван в Рим с 28 по 30 апреля. На этот раз он решился вернуться в Рим, чтобы противостоять опасным тенденциям по теме, которая должна обсуждаться – спасение в нехристианских религиях. «Боюсь, – писал он, – что будет иметь место легкое соглашательство – как это было в случае мира с неверующими – и все эти противоречивые соглашательства приводят нас в противоречие. Не делайте вывода из этого письма, что я пребываю в отчаянии»⁶⁸⁰. В доказательство сказанному он заключает: «Я бы не хотел иметь возможность противодействовать тому, к чему приспособляются в атмосфере поверхностного и нелепого либерализма наших дней, – теориям, которые были бы замаскированным предательством христианской веры»⁶⁸¹.

«Записки» де Любака указывают только на желание папы трактовать вопросы спасения нехристиан, религиозного факта, разумности различных религий и его обеспокоенность теориями, согласно которым христианство является всего лишь необычным путем спасения. Ватиканские архивы не позволяют восполнить лакуну, поскольку Секретариат не является органом Собора. Остается только опереться на переписку, в которой говорится: «На последнем собрании Секретариата Ваше присутствие было бы весьма полезным. Некоторые оказывают давление для того, чтобы провозгласить спасительную ценность различных религий как таковых. Я боролся как мог против этого, но секретарь Секретариата милый П. Хумберклюд не понимает главного, хотя он вроде и человек здравомыслящий»⁶⁸².

⁶⁷⁹ Де Любак А. Католицизм. Социальные аспекты догмата. С. 175.

⁶⁸⁰ De Lubac H. Carnets de Concile. t. II. P. 316.

⁶⁸¹ Ibid. P. 316.

⁶⁸² Ibid. P. 317.

Де Любак печалился прежде всего по поводу «атмосферы общей сдачи позиций, соблазна чем-то новым, пренебрежения сознанием христианской традиции»⁶⁸³. Отвержение традиции доставляло ему особое страдание: «Эта замечательная христианская традиция (...) я всю жизнь изучал её, без исключения, без личного выбора, я использовал её во всех смыслах как огромный лес, который изобилует самыми различными и самыми лакомыми плодами. Я погружался в её глубины. Она научила меня тайне существования, тайне человека и тайне Бога, то, что мне придаёт смысл жизни и надежды. Я попытался познать её и полюбить. Но сейчас вокруг меня, даже в Церкви, среди моих ближних, очень зло отзываются о ней и брызжут на неё слюной. Отсутствие всякого исторического смысла, непонимания духовных вещей, заботы о вкусе дня, некритичное восприятие поверхностной реальности – все это объединяется для усиления некоей проникающей сложности худшего качества, которая искажает даже справедливые замечания, которые могли бы быть спасительными»⁶⁸⁴.

Это пренебрежение традицией для де Любака находится в самой основе общего игнорирования, прежде всего в учении и нравах. Уже тогда, когда он был в Риме по поводу Схемы XIII, он открыл это для себя «среди предметов разговоров экспертов о либеральном отношении к догматам некоторых проповедников и профессоров. Он был обеспокоен мыслями о Евхаристии в то время, когда в Голландии процветала тема о трансфинализации. Во Франции его беспокоила также тема, касающаяся морали брака»⁶⁸⁵. «Сегодня основательно характеризует брак – взаимная любовь, и ничто более не может позволить войти в естественную перспективу чадородия. Сексуальный грех считается очень серьёзным, он считается чем-то грязным, нарушением закона, запрета (...) Все эти порицания носят псевдосоциальный, этико-религиозный характер – все они

⁶⁸³ Иоанн (Булыко И.П.), иером. Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком. С.61.

⁶⁸⁴ De Lubac H. Carnets de Concile. t. II. P. 326.

⁶⁸⁵ Ibid. P. 326.

недостаточно проанализированы. Было бы правильным поставить вопрос заново. Так, Фома Аквинский ничего не говорил о парковке в Париже. Нужно заново говорить в соответствии с традиционными позициями. Поскольку Церковь канонизирует удавшиеся революции, нужно иметь смелость совершать грех, чтобы можно было из него выйти. Подлинный смысл человеческой любви должен быть открыт»⁶⁸⁶.

Де Любак не был враждебно настроен к новшеству, но все новшества должны, по его мнению, согласовываться с Традицией, которая является носителем Евангельского учения. Он настаивал на непрерывности намерения христианства наряду с его историческими формами.

«Потеря смысла Традиции варварскими клириками, которые попирают все сокровища христианской Традиции, пренебрегая её своим незнанием, бросая их в крапиву или предавая их», отражается в инновационных литургических толкованиях и в недостаточных переводах»⁶⁸⁷. Де Любак жаловался на грубую эксцентричность под видом литургической реформы, небрежного отношения к мессе и на «ошибки (с точки зрения веры) в новых молитвах, которые начали использовать в общине»⁶⁸⁸. Литургическое обновление не всегда способно избежать безвкусицы, и он утверждал, что переводы не всегда учитывают символы и нюансы, а также глубину Тайны. Он сурово констатировал, что существует «риск, что наши литургические собрания будут подобны все более и более на классы начальной школы в сочетании с казармой», состоящей из части продвинутых молодых священников, которая является некоей военной диктатурой»⁶⁸⁹. Перевод «Символа веры», выполненный национальным центром литургического пастырства, почти не соответствует изначальному тексту. В своих замечаниях де Любак критикует выражение «Верую в Церковь», ибо «в

⁶⁸⁶ Ibid. P. 327.

⁶⁸⁷ Ibid. P. 327.

⁶⁸⁸ Ibid. P. 328.

⁶⁸⁹ Ibid. P. 329.

Церковь не веруют так же, как в Бога; и выражение – «той же природы, что и Отец» – подобно, но не тождественно сущности для определения Сына»⁶⁹⁰.

Де Любак склонен был видеть некую некомпетентность епископов, которым было поручено контролировать переводы. «С вероучительной точки зрения перевод заслуживает порицания(...) Глаголы, которыми передается Божественная инициатива спасения, дар благодати: “da”, “fac”, “praesta” постоянно переводятся как «позволь» или иногда «пусть мы»⁶⁹¹. И таким образом, сам перевод, по мнению де Любака, минимализирует действие Божественной Благодати.

Де Любак не признавал такой открытости миру, которая понималась как «вторжение мира, стремящегося к профанации Евангелия и Церкви»⁶⁹². «Молодой богослов, в первый раз вышедший со острова Маврикий в Европу, растерялся. Он должен изучать в этом году учение о Церкви. Но кто-то из его товарищей говорит ему: Церковь и мир – одно и то же, техника – это прогресс, вот Церковь». Это тенденция, которую де Любак анализирует так: «Нужно признать господство Христа над Вселенной для того, чтобы сказать, что Церковь и мир во всем едины и расформировать Церковь»⁶⁹³. Он утверждает, что такие тенденции проявляются и на Соборе.

Говоря об общем впечатлении де Любака от Собора, можно отметить следующее. Вторая сессия Собора показала, что противостояние меньшинства трудно было преодолеть. Де Любак по поводу второй сессии написал в дневнике: «Чем были эти месяцы между второй и третьей сессиями? Несмотря ни на что, я хочу жить в надежде»⁶⁹⁴. По поводу третьей сессии он писал, что в целом впечатление благоприятное, и для него она была своего рода оттепелью. Были, конечно, теневые моменты и свои опасности. В конце октября, оценивая маневры Курии, он писал: «положение

⁶⁹⁰ Ibid. P. 329.

⁶⁹¹ Ibid. P. 340.

⁶⁹² Ibid. P. 340.

⁶⁹³ Ibid. P. 340.

⁶⁹⁴ Ibid. P. 340.

вещей не приведет к хорошему концу. Беспокойства свидетельствовали о том, что уже не было первоначального энтузиазма»⁶⁹⁵.

В конце 3-й сессии чувства де Любака были смешанными. «Он оставался верен перспективе аджорнаменто, укорененного в Традиции. Он был доволен некоторыми текстами, особенно «Люмен Гентиум», а также документом «Об Откровении», который знаменовал собой возвращение к великой Традиции, какой она показана у него в книгах. Он был доволен также прогрессом экуменизма на земле его детства. Однако выражал обеспокоенность по поводу диалога Церкви и мира»⁶⁹⁶.

По мере того, как проходило голосование по документам, и Собор подходил к концу, де Любак колебался «между надеждой обновления, принесенной Собором и боязнью углубления духовного кризиса»⁶⁹⁷. Он писал: «Хотя в целом я доволен, но не могу отогнать меланхолические мысли. Все эти соборные тексты – будут ли они достаточно сильно противостоять мягким и секуляризированным интерпретациям христианской веры? Слишком многие умы склоняются сегодня к этому смыслу и в атмосферу, созданную Собором, они могут вбить клин. Совершится ли желаемое обновление? Готовы ли мы к проповеди?»⁶⁹⁸. Секуляризация и стирание трансцендентного измерения христианства в пользу горизонтального измерения, больше всего вызывали его беспокойство.

Подводя итог сказанному по поводу позиции Анри де Любака в отношении Второго Ватиканского Собора, можно отметить, что, с одной стороны, он ратовал за обновление Церкви, за реформы, которые должны были сделать Церковь ближе к народу, но, с другой – оставался на консервативных позициях. Он стоял за то, чтобы «обновление» происходило в строгом соответствии со сложившейся церковной традицией. После

⁶⁹⁵ Ibid. P. 342.

⁶⁹⁶ Иоанн (Булыко И.П.), иером. Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком. С. 63.

⁶⁹⁷ Там же. С. 68.

⁶⁹⁸ De Lubac H. Carnets de Concile. t.II. P. 342.

Второго Ватиканского Собора его консервативная позиция особенно усилилась: он стал придерживаться линии, которая была предложена официальной Католической Церковью.

Говоря о консервативной позиции де Любака, нужно отметить, что она была разумной, без крайностей, которые были присущи таким участникам Собора, как архиепископ Марсель Лефевр, чью позицию мы рассмотрим ниже. И таким образом, мы можем говорить о де Любаке как о весьма умеренном консерваторе.

3.3. Критика результатов Второго Ватиканского Собора Архиепископом Марселем Лефевром

Говоря о Втором Ватиканском Соборе архиепископ Марсель Лефевр признает, что это Собор, непохожий на другие, а поэтому он оставляет за собой право судить о нем трезво. Он пишет, что принимает этот Собор и реформы, которые находятся в полном согласии с традицией⁶⁹⁹. Однако же при этом Лефевр утверждает, что невозможно не сказать, что именно позднейшие толкования Собора являются ошибочными. Нельзя сказать, что такие явления, как восстание клира, отрицание понтификального авторитета, все излишества в Литургии и новое богословие и опустошенность Церквей не связаны с Собором. Лефевр призывает быть честными и признать, что все эти явления есть плоды Второго Ватиканского Собора.

По его мнению, Второй Ватиканский Собор стал своего рода компромиссом для заблуждений либералов и модернистов. Он ставит вопрос об истинности данного Собора. В случае, если считать его лжесобором и не выразить свое отношение к нему, не будет ли этот Собор самой большой катастрофой XX века, а также катастрофой всей истории Церкви с момента основания⁷⁰⁰?

⁶⁹⁹ Лефевр М., архиеп. Они предали Его: От либерализма к отступничеству. С 5.

⁷⁰⁰ Там же. С. 6.

В 1975 году архиепископ Лефевр отмечает, что «модернизм и либерализм был утвержден на Соборе, благодаря тому, что оба папы (Иоанн XXIII и Павел VI) поддержали либеральные идеи»⁷⁰¹.

Когда Папа Павел VI потребовал от него принять Собор со всеми его реформами, архиепископ Лефевр решил высказать свое мнение о Соборе и о самом папе. Он опубликовал письмо к друзьям и благодетелям, которое было издано в качестве книги «Я обвиняю Собор», а также свои выступления о либерализме, озаглавленные: «Как они прокляли Христа – от либерализма к апостасии, трагедия Собора»⁷⁰².

Монсеньёр Лефевр так определяет суть происходящего: «В течение двух с половиной столетий внутри Церкви отчаянно сражаются друг против друга два духовных направления – консервативное и либеральное»⁷⁰³. С одной стороны – консерваторы, «интегралы», для которых «первейшей заботой является свобода действия Церкви и поддержка ее прав в обществе еще христианском»⁷⁰⁴. С другой – либералы, которые «в первую очередь стремятся определить меру христианства, которую еще может выносить современное общество, чтобы затем попросить Церковь снизить эту меру»⁷⁰⁵.

Согласно Лефевру, либерализм претендует на то, чтобы осуществить «три свободы и тем самым освободить разум от всякой объективно установленной истины. Истина – в бесконечном становлении и поиске, никто не может претендовать на исключительное обладание ею. Освободить веру от догматов: невозможно принять истину богооткровенную и определенную раз и навсегда. Наконец, освободить волю от закона, сдерживающие начала которого якобы несовместимы с достоинством человека и совестью»⁷⁰⁶. Отрицание таких аспектов Католического вероучения, как первородный грех,

⁷⁰¹ Там же. С. 6.

⁷⁰² Там же. С. 10.

⁷⁰³ Там же. С. 15.

⁷⁰⁴ Там же. С. 17.

⁷⁰⁵ Там же. С. 20.

⁷⁰⁶ Там же. С. 25.

оправдание благодатью, смысл Боговоплощения, Крестная жертва, священство и Церковь, – следствие пагубного либерализма.

Характеризуя Второй Ватиканский Собор как триумф католического либерализма, архиепископ Лефевр утверждает, что на Соборе имел место сговор с врагами Церкви. Этот сговор был продиктован, по его мнению, желанием покончить с враждебностью к ним. Используя сложившееся положение (управление Церковью вначале слабым папой Иоанном XXIII и папой Павлом VI, который принимал радикальные перемены), представители либерализма заняли ключевые позиции в Церкви. Их целью была экуменическая революция в Церкви, которую очень желали ее враги. При таких условиях дух заблуждения и лжи мог действовать на Соборе без всякого препятствия, подрывая церковные институты и традицию. «На Соборе имел место подготовленный заранее заговор. Они знали, что должны сделать и как они это сделают и что после этого начнется. Все было приготовлено до мельчайших подробностей. Теперь мы умираем, видя успех этого заговора»⁷⁰⁷. Поэтому для архиепископа Лефевра представляется важным выявить и обличить все, что совершилось на Соборе.

Лефевр несогласен с тем, что Второй Ватиканский Собор был объявлен пастырским, хотя все Соборы в течение веков имели догматический характер, – они все боролись с заблуждениями.

Несмотря на объявленный пастырский характер собора, либералы-релятивисты, которые инициировали Собор, объявили его решения догматами, а соборные нововведения предписали окончательными и неприкосновенными доктринами. Лефевр видит в этом непосредственную вину пап, которые делали акцент на обновлении и экуменизме, тем самым отказавшись от обязанности вмешаться в ход событий своим непогрешимым авторитетом, что могло бы послужить гарантией от ошибок⁷⁰⁸.

⁷⁰⁷ Там же. С. 40.

⁷⁰⁸ Там же. С. 45

Архиепископ Лефевр, говоря об обновлении, которое было целью Собора, задается вопросом: в чем состояло так называемое обновление? В своих трудах он показывает, что это было не обновление, а деградация, упрощение, по сравнению со сложившейся традицией. Лефевр указывает на факты, которые могли бы хорошо показать статистику: драматическое отклонение в крещениях, миропомазаниях, число монахов и монахинь, и школ, и это не упоминая уже о смущении среди верующих, особенно подрастающего поколения, в том, что есть католическая вера⁷⁰⁹.

Архиепископ Лефевр также определяет Второй Ватиканский Собор как революцию в Церкви. Католические либералы создали революционную ситуацию, и под видом пацифизма и вселенского братства произошла Революция. Ошибки и ложные принципы современного человека проникли в Церковь и заразили духовенство, благодаря, либеральным папам под прикрытием Второго Ватиканского Собора. Либеральная атмосфера распространилась на все области: религиозная свобода, экуменизм, богословское исследование и пересмотр канонического права нивелируют триумф Церкви, которая возглашает себя Единственным ковчегом Спасения.

Для Лефевра параллель между кризисом Церкви и французской Революцией – не просто метафора. Он считает, что влияние философов XVIII века продолжается вплоть до нашего времени. В этой связи он цитирует слова кардинала Суененса: «Второй Ватиканский Собор – это французская Революция в Церкви (...) Нельзя понять французскую или русскую революцию, если не знаешь чего-то из старых режимов, которые они привели к концу. То же самое касается церковных дел: о реакции можно иметь суждение только в отношении по состоянию предшествующих дел»⁷¹⁰. Также архиепископ приводит слова Ива Конгара, который говорил подобным образом: «У Церкви произошла мирная Октябрьская Революция»⁷¹¹.

⁷⁰⁹ Там же. С. 55.

⁷¹⁰ Там же. С. 56.

⁷¹¹ Там же. С. 57.

Когда архиепископ Лефевр сравнивает Собор с Французской революцией, то здесь нужно учесть, что его полемика направлена против основ Франции. Так, к примеру, если говорить о социализме, то для некоторых это означает социальный идеал братства и справедливости. И, действительно, в мире есть христианские социалисты. Во Франции, однако же, социализм – это нечто антирелигиозное или почти заместитель религии, а коммунизм рассматривается как его естественное развитие. Именно об этом социализме пишет архиепископ Лефевр. И когда он говорит о либерализме, он не имеет в виду партию либералов или либеральные взгляды, но имеет в виду религиозный либерализм, который возвышает человеческую свободу над призывом Бога или Его Церкви. Модернизм также имеет специфичное значение. Это особая система идей, которая была осуждена папой Пием IX на том основании, что под предлогом принятия революции для современного мышления, она разрушала основы веры в откровенные истины. Делая эти уточнения, можно упомянуть слово «революция», как его использует Лефевр. Иногда он обращается к Французской Революции 1789 года с её лозунгом «Свобода, Равенство и Братство». Также он использует это слово, чтобы указать общее восстание против Церкви, которое проявило себя в некоторых аспектах Ренессанса, было питаемо франкмасонами, насильственно вырвалось в 1789 году и стало производить на свет марксистский коммунизм⁷¹².

Архиепископ Лефевр так же, как и кардинал Йозеф Рацингер полагает, что «ключевым «внутренним» фактором кризиса был «антидух Собора», который видел во II Ватиканском Соборе новое начало истории Церкви, как своеобразную точку отсчета»⁷¹³. Этот дух, противный духу Собора, имел место в революционных выступлениях Кюнга, Боффа и привел к полному разложению семинарий и университетов.

⁷¹² Там же. С. 67.

⁷¹³ Там же. С. 68.

По мнению Лефевра, главной причиной кризиса Церкви является либерализм, который распространился в обществе, в том числе в христианском. Собор, провозгласив открытость миру, снял тем самым ограничения для духа мира сего, он раскрепостил религиозную свободу, приняв пастырскую Конституцию «Церковь в современном мире».

Архиепископ Лефевр указывает на исповедание Католической веры в преддверии Года Веры папы Павла VI, которое он произнес 30 июня 1968 года. В своих предварительных замечаниях он обратил внимание на нападки на Католическую веру, говоря, что «сегодня мы наблюдаем смущение и беспокойство во многих душах верующих»⁷¹⁴. Почти те же слова повторит и папа Иоанн Павел II 6 февраля 1981 года: «Сегодня христиане по большей части чувствуют себя потерянными, пораженными, смущенными и даже обманутыми (...) Мы видим, как распространяются идеи, противные истине, которую открыл Бог и которой всегда учила Церковь. Настоящие ереси появились в догматическом и нравственном богословии, сея сомнение, смущение и раздор. Даже Литургия была повреждена. Христиане погрузились в интеллектуальный и нравственный иллюминизм, социальное христианство, не имея ясного представления о догматах или объективной нравственности»⁷¹⁵. Это смущение усматривается везде: в разговорах, в книгах, в газетах, по радио и телевидению, у католиков, которые своим поведением демонстрируют уклонение от веры, неудовлетворение Мессой и таинствами, общую расслабленность нравов. Уклонение в религиозной практике происходит от нового духа, который был привнесен в Церковь и посеял подозрение на прошлые учения и жизнь Церкви. На всё, что было основано на неизменной вере Церкви, преподавалось катехизисами, которые признавались всеми епископами. Вера основывалась на уверенности, уверенность же превратилась в смущение. Сам папа посещает религиозные

⁷¹⁴ Там же. С. 82.

⁷¹⁵ Lefebvre M., archb. An open letter to the confused catholics. P. 23.

церемонии в ложных религиях, молитвах и проповедях в церквях, которые являются еретическими.

Лефевр делает вывод, что должно или осудить Второй Ватиканский Собор, который позволил распространиться этому безобразию, либо осудить Тредентский Собор и тех пап, которые начиная с XVI века, провозгласили Протестантизм еретическим и схизматическим.

Оценивая реформы Собора, архиепископ Лефевр признает, что «в некоторых случаях реформы превзошли постановления Собора. Например, Собор не требовал упразднения латыни в богослужении, но требовал лишь разрешения пользоваться местным языком, однако конечной целью данной реформы было достижение радикальных перемен. Со II Ватиканским Собором связаны не только реформа мессы и таинств, но и реформы религиозных конгрегации, семинарий, епископальных собраний, создание римского синода, перестройка взаимоотношений Церкви и государства»⁷¹⁶.

Одним из камней преткновения среди документов Второго Ватиканского Собора для архиепископа Лефевра стала схема о религиозной свободе, которая вызвала острые дискуссии. Собор определил религиозную свободу как «право, свойственное человеку в религиозной области «как в частной, так и в общественной сферах, одному или в сообществе с другими» («Dignitatis humanae», статья 2)»⁷¹⁷. Этот отказ от различий обосновывается следующим образом: «Общественная природа человека сама по себе предполагает внешнее выражение им внутренних проявлений религии, его общение с другими людьми в религиозной области, исповедание им своей религии в общинной форме»⁷¹⁸. В этом документе Лефевр видит явное влияние либералов. По его мнению, данная декларация идет на компромисс со всеми концепциями, противоречащими традиции и учению пап. В этом документе все ложные и, выраженные двусмысленно, принципы обнаруживают свои явные заблуждения.

⁷¹⁶ Лефевр М., архиеп. Они предали Его: От либерализма к отступничеству. С. 89.

⁷¹⁷ Там же. С. 85.

⁷¹⁸ «Dignitatis humanae». ст. 3. Там же. С. 86.

Архиепископ Марсель Лефевр упрекает Второй Ватиканский Собор в том, что помимо субъективного права на религиозную свободу он провозгласил и объективное право, «что означает по своей сути конкретное право всякого человека на защиту его вероисповедания, каким бы оно ни было»⁷¹⁹.

Согласно II Ватиканскому Собору, любой человек имеет право на то, чтобы открыто придерживаться любого вероисповедания, как частным, так и публичным образом, если только его вероисповедание не идет в разрез с общественной моралью и не угрожает спокойствию общества. С вопросом о свободе совести связан для Лефевра вопрос о свободном браке. Либеральное общество, как утверждает архиепископ Лефевр, никак не ограничивает право так называемого «партнерства»: допускается свободное сожитительство для лиц, нежелающих вступать в брак⁷²⁰.

Согласно замечанию Лефевра, Собор избегает слово «терпимость», которое кажется для него слишком «негативным», так как то, что терпят, всегда является злом, тогда как Собор стремился подчеркнуть положительные ценности религий. Не употребляя термина «терпимость», Второй Ватиканский Собор имел своей опорой так называемое естественное право непоколебимости, которое заключается в том, чтобы беспрепятственно исповедовать любую религию. За этим правом стоит определенное стремление либералов обосновать универсальное право непоколебимости, которое действовало бы для любого вероисповедания. Лефевр приводит слова Папы Иоанна XXIII во время открытия Собора, о том что «Церковь никогда не уклонялась от борьбы с заблуждениями и чаще всего выступала с их строжайшим осуждением (...) В настоящий момент для нее важнее целительная сила милосердия, а не оружие строгости, и что в

⁷¹⁹ Там же. С. 90.

⁷²⁰ Лефевр М., архиеп. .Они предали Его: От либерализма к отступничеству. С. 87.

сегодняшних обстоятельствах она считает более уместным как можно шире распространять силу своего учения, чем прибегать к осуждениям»⁷²¹.

Согласно этому праву, все религии изначально имеют защиту от обязанности публичного поклонения верховному Божеству, а также «правом открыто, устно и письменно проповедовать и выражать свою веру, не встречая преград»⁷²². В декларации «*Dignitatis humanae*» (статьи 2–3) говорится, что «каждый человек в осуществлении своей веры, обращен к истинному Богу, он ищет истинного Бога, и потому имеет естественное право на уважение к своему вероисповеданию»⁷²³.

Второй Ватиканский Собор уверяет, что «Христос с уважением относился к свободе человека в исполнении его долга веры в слово Божие»⁷²⁴ («*Dignitatis humanae*», статья 9). Собор, по убеждению Лефевра, не различает понятий, осторожности и милосердия, и тем самым вверяется заблуждению. «Представлять милосердие как справедливость – означает подрывать общественный порядок и государственную политику»⁷²⁵.

Соборная декларация («*Dignitatis humanae*», статья 10) упоминает о вере, «которая обосновывается тем, что ограничивать по религиозным причинам осуществление какой-либо религии означает косвенно принуждать ее приверженцев к обращению в католицизм»⁷²⁶. По мысли Лефевра, упоминаемое принуждение законно, согласно нормам косвенной добровольности. Однако здесь существует определенная опасность, которая заключается в том, что обращение некоторых некатоликов будет происходить «скорее из страха, уступая давлению общества, нежели по собственному убеждению. Хотя сама по себе эта издержка нежелательна, она допустима в тех случаях, когда мотив достаточно уважителен»⁷²⁷.

⁷²¹ Там же. С. 86.

⁷²² Декларация о религиозной свободе, ст. 4//Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. С. 437.

⁷²³ Там же.

⁷²⁴ Там же. С. 438.

⁷²⁵ Лефевр М., архиеп. Они предали Его: От либерализма к отступничеству. С. 87.

⁷²⁶ Декларация о религиозной свободе. С. 439.

⁷²⁷ Лефевр М., архиеп. Они предали Его: От либерализма к отступничеству. С. 87.

Второй Ватиканский Собор утверждает, что «религиозная свобода должна осуществляться в разумных пределах, согласно юридическим нормам, сообразным объективному нравственному порядку и призванных действительно охранять права всех, подлинное общественное спокойствие и соблюдение общественной нравственности»⁷²⁸ («Dignitatis humanae», статья 7). Однако, по мнению Лефевра, здесь не ставится главный вопрос: не имеет ли право государство охранять религиозное единство граждан в рамках истинной религии? Не должно ли оно ограждать католиков от религиозных заблуждений и поэтому ограничивать ложные религии и даже запрещать их?

Упомянутые границы религиозной свободы воспринимаются Лефевром неким прикрытием, которое скрывает большой изъян декларации «О достоинстве человека», который заключается в неразличении истины и заблуждения. «Религиозная свобода, провозглашенная на Втором Ватиканском Соборе, уравнивает в правах истинную религию и ложные культы»⁷²⁹.

Второй аргумент Собора в пользу свободы проявления веры, согласно Лефевру, основывается на том, что вера – это прежде всего согласие, послушание авторитету Бога, который открывается навстречу свободной воле, движимой благодатью.

Вера должна быть свободным проявлением, то есть она не должна быть принуждаема извне. Однако, с другой стороны, её проявление есть подчинение Божественному Авторитету, и никакая внешняя сила не может препятствовать познанию Высшей Истины. Отсюда следует вывод: «верующий имеет право на религиозную свободу, и никто не вправе препятствовать его познанию Божественного Откровения и проявлению им Богопочитания»⁷³⁰.

Лефевр утверждает, что либералы и модернисты представляют веру субъективным убеждением человека, которое он приобретает в результате

⁷²⁸ Декларация о религиозной свободе. С. 439.

⁷²⁹ Лефевр М., архиеп. Они предали Его: От либерализма к отступничеству. С. 86.

⁷³⁰ Там же. С. 88.

личного поиска ответов на глобальные вопросы, которые ставит перед ним Вселенная. «При этом не учитывается объективный, сверхъестественный характер проявления Божественной веры. Божественная свобода сводится к религиозным представлениям нехристиан, которые понимаются представлениями, подразумевающими божественную веру, хотя на самом деле они лишь человеческие убеждения. Мотивом их приобщения к своему верованию является не Божественный авторитет, являющий себя в откровении, но свободное суждение их разума»⁷³¹. Здесь архиепископ Лефевр видит определённую непоследовательность либералов, которые за человеческими убеждениями требуют сохранить неотъемлемый, свободный от принуждения характер, свойственный только Божественной вере. По его утверждению, они уверены в том, что представители других религий, выражая свои убеждения, могут свободно, без принуждения общаться с Богом.

Лефевр считает, что в своём утверждении, будто все религии заслуживают уважения и неприкосновенности, либералы заблуждаются, так как представители других религий через свои религиозные убеждения приобщаются к измышлениям собственного разума, а не к Божественной истине⁷³².

Однако для Лефевра это не означает, что в их мировоззрение не содержится истины, и что они не являются носителями Откровения. Но хотя бы они и содержали в себе семена Божественного Слова, этого явно недостаточно чтобы их убеждения стали проявлением веры в Бога, так как она преграждалась бы заблуждениями и суевериями, которым они следуют. Отсюда делается вывод о необходимости защитить объективный и сверхъестественный характер веры, которая имеет право на уважение и религиозную свободу.

⁷³¹ Там же. С. 90.

⁷³² Там же. С. 86.

По мнению Лефевра, аргументация Собора основывается «на ложной персоналистской концепции общего блага, которое представляет собой сумму частных интересов и предполагает уважение прав отдельных личностей. При этом умалывается значение общего дела, направленного к Славе Божьей и к всеобщему благу»⁷³³.

В утверждении «будто все приверженцы ложных вероисповеданий сами по себе, естественно устремлены к Богу»⁷³⁴ архиепископ Лефевр видит противоречие, так как «всякая религия, основанная на заблуждении, может лишь отвлечь души от Бога, увлекая их на путь, который сам по себе к Богу не ведет»⁷³⁵. Конечно, можно допустить, что некоторые приверженцы ложных вероисповеданий могут быть устремлены к Богу, но только лишь потому, что они не придерживаются заблуждений своих религий. «Парадоксально то, что они устремлены к Богу, не благодаря своей религии, но вопреки ей»⁷³⁶.

По глубокому убеждению Лефевра, «Второй Ватиканский Собор совершил святотатство, определив, что государство, будучи свободным от обязанностей пред Богом, обязуется быть гарантом того, чтобы ни для какой религии «не чинилось препятствия в свободном осуществлении ее обрядов, согласно своеобразию ее учения, что будет способствовать сплочению общества и оживлению человеческой деятельности»⁷³⁷. После того, как «Церковь Второго Ватиканского Собора соединилась с безбожным государством, этот союз порождает плюралистическое общество»⁷³⁸.

По мнению Лефевра, религиозная свобода – это узаконенное отступничество общества. Характеризуя её, архиепископ Лефевр выделяет её худшие стороны, главные из которых – упадок публичного права Церкви, гибель земного царства Господа Нашего Иисуса Христа и религиозный

⁷³³ Там же. С. 92.

⁷³⁴ Там же. С. 92.

⁷³⁵ Там же. С. 92.

⁷³⁶ Там же. С. 93.

⁷³⁷ Декларация о религиозной свободе. С. 440.

⁷³⁸ Лефевр М., архиеп. Они предали Его: От либерализма к отступничеству. С. 86.

индифферентизм индивидов. Хотя в отдельных случаях Церковь может пользоваться особым покровительством государства, однако она уже не имеет естественного и первостепенного права на это покровительство: с принципом конфессионального католического государства, покончено»⁷³⁹.

Церковь уравнена в правах с другими религиями, «она оказалась в одном ряду с ересью, изменой и идолопоклонством. Публичное право Церкви подверглось радикальному отрицанию. Ни в теории, ни на практике нет более никаких следов взаимодействия светского общества с Церковью и другими религиями, что можно было бы определить признанием истинной религии в сочетании с допустимой и ограниченной терпимостью к другим вероисповеданиям»⁷⁴⁰.

Новый аргумент Собора был основан на свободе каждого человека внутренне и внешне исповедывать религию своего выбора, на основе достоинства человеческого выбора. Свобода основывается на достоинстве. Любой человек может придерживаться ошибки во имя достоинства. Однако основой свободы должна быть истина, а не достоинство. В соответствии с традицией Католической Церкви, достоинство человека происходит из своего совершенства – с его знанием истины и жаждой блага. Человек только тогда достоин уважения, когда он послушен Богу, а не когда намеренно ошибается и тем самым впадает во грех. Приверженность к истине и любовь к Богу – вот принципы подлинной религиозной свободы⁷⁴¹.

Если следовать этой аргументации, считает Лефевр, станет видно, что религиозная свобода не может быть применима к ложным религиям. Единственное право, которое может признать государство, это право граждан исповедовать Христианскую религию. Часто повторяется, что мы должны уважать мысли других людей. Бессмысленное выражение «у каждого своя истина» стало правилом, диалог который обязательно ведет к уступкам, стал самой высшей главной добродетелью. По ложной любви христианин

⁷³⁹ Там же. С. 95.

⁷⁴⁰ Там же. С. 95.

⁷⁴¹ Там же. С. 86.

начинает думать, что он должен сделать шаг вперед к своему собеседнику, при этом жертвуя истиной. Увеличение числа светских государств в Европе, приобщило людей к секуляризму и привело к принятию того, что противно христианскому учению. «Согласно рекомендациям Собора, папский престол захотел дать новые определения отношениям с государствами, отвергнув юридическую гегемонию католицизма над другими религиями. Церковное право адаптируется к новой общественной реальности. Но к учению невозможно приспособиться, оно зафиксировано и определено раз и навсегда»⁷⁴². Монсеньёр Лефевр видит здесь предательство: «Покончено принципиально с государством, исповедующим христианскую веру»⁷⁴³. Это и есть «цель дьявола, стоящего за франкмасонством, – разрушение Церкви с оставлением для всех ложных религий свободы выражать себя, и с запретом государству созидать в социальной сфере Царство Господа нашего Иисуса Христа»⁷⁴⁴. Он призывает начать «крестовый поход» по восстановлению христианства в том виде, каким его желает видеть Церковь – очищенным от ересей и заблуждений.

По мнению Лефевра, «Важнейшим результатом Второго Ватиканского Собора является ускоренная дехристианизация западных государств. Уже в «Послании правителям» в конце Собора Павел VI вопрошал: «Что требует от вас Церковь?» – и отвечал: «Она требует от вас только свободу». «Это ужасно! – Пишет Лефевр. – Я нахожу это ужасным, потому что это отдает затхлым запахом ада. Свобода существует, чтобы повиноваться Богу, она – в зависимости от истины, в зависимости от добра, в зависимости от Бога. Но нет, из свободы хотят сделать нечто абсолютное – безотносительно чего бы то ни было Данный принцип приводит к разрушению власти в семье, в Церкви, в религиозных обществах. Это ничто иное, как внутренняя революция»⁷⁴⁵.

⁷⁴² Там же. С. 86.

⁷⁴³ Там же. С. 99.

⁷⁴⁴ Там же. С. 100.

⁷⁴⁵ Там же. С. 101.

Резкое неприятие архиепископа Лефевра вызывают постановления Собора относительно экуменизма. Он выражает недовольство по поводу догматического релятивизма и универсализма, которые, по его мнению, опередили даже протестантизм. Для него экуменизм не выражает назначение Церкви, которая должна быть миссионерской, а не экуменической. Миссионерская задача Церкви заключается в том, что она должна приводить к истинной вере. Экуменизм, напротив, заключается, в том, чтобы найти истину в заблуждениях, оставаясь на данном уровне. Это означает пожертвовать истиной.

Согласно экуменическим воззрениям, у Церкви не может быть врагов – все являются братьями, – отсюда делается вывод, что не нужно бороться с ложью. «Уже практически никого и ничто не осуждают, не отвергают сомнительного учения, не отмечают еретиков раскаленным железом бесчестия. Нет, их просят помолчать в течение года. Стадо овец Христовых предается без защиты волкам расхитителям»⁷⁴⁶.

Лефевр отвергает идею, высказанную Папой Павлом VI о «Церквах–сестрах». Она, по его мнению, предполагает существование Церкви, которая разделена сама по себе, а также такой экуменизм, который пытается найти истину во всех религиях, и не только христианских. «Церковь традиционно признает крещение, принятое с верой, которое ведет человеческие души ко спасению и заключается в благодатной устремленности следовать Божьей воле. Но ошибочно полагать, будто мусульмане, буддисты спасаются своей религией. Может быть, в своей религии, но не своей религией, ибо заблуждения препятствуют действию Святого Духа»⁷⁴⁷.

Собор воодушевленно принял спасительную ценность других религий: «Хотя мы считаем их жертвами недомыслия, они отнюдь не лишены значения и ценности в таинстве спасения»⁷⁴⁸. Данные постановления Лефевр

⁷⁴⁶ Там же. С. 99.

⁷⁴⁷ Там же. С. 100

⁷⁴⁸ Там же. С. 101.

считает ересью, и для того, чтобы найти единственный путь ко спасению, по его мнению, нужно быть верным Католической Церкви.

В отношении нехристианских религий Собор провозглашает: «Католическая Церковь никоим образом не отвергает того, что истинно и свято в этих религиях. Он с уважением относится к этим образцам жизнедеятельности, к этим нормам и доктринам, которые, хотя они во многом отличны от ее собственных установлений и предписаний, все же несут в себе лучи той Истины, которая просвещает всех людей»⁷⁴⁹. Лефевр ни в коей мере не может принять мысль о спасительной ценности других религий, так как это оскорбляет религиозные чувства христиан.

Говоря о диалоге, Собор ни в коей мере не открыл ничего нового, однако, считает Лефевр, он сделал серьезный акцент на этой либеральной тенденции. Богослов несогласен с тем, что верующий и неверующий человек должен быть в постоянном поиске истины. Истина уже дана, и ей нужно следовать. «Истину следует искать посредством обмена и диалога, в котором одни открывают другим истину, которую они нашли или считают найденной, тем самым помогая друг другу в её поиске»⁷⁵⁰.

По Лефевру, лозунги Второго Ватиканского Собора «Диалог и свободный поиск» свидетельствуют о его духе либерализма, так как устанавливая новые методы апостольской деятельности среди нехристиан, Собор отвергает традиционные принципы миссионерства, в чем отражается отступление от принципов, которые полагала в свою основу Церковь.

Говоря о литургических реформах, он указывает на следующие их последствия.

Он уверен, что, в современной практике Дарохранительница более не является местом особого благоговения: большую часть времени она спрятана, священник поворачивается спиной к ней во время Мессы. Кто угодно может взять священные сосуды, которые переносятся очень часто в

⁷⁴⁹ Там же. С. 102.

⁷⁵⁰ Там же. С. 102.

корзине для хлеба. Миряне, включая женщин, могут раздавать Причастие, которое принимается руками. С Телом Христовым обращаются недолжным образом, что сеет сомнение в истине пресуществления. Таинства совершаются в разных местах по-разному. Латинский, универсальный язык Церкви и Грегорианского пения исчез. Все гимны заменены современными песнями, в которых нет рифмы. Исчезли внезапно и религиозные облачения, как если бы священники и монахи стыдились выглядеть согласно своему чину. Родители, посылающие детей учиться катехизису, обнаруживают, что даже самые основные истины веры – о Святой Троице, тайне Боговоплощения, первородном грехе, Непорочном Зачатии – более не преподаются. Не говорят более о христианских добродетелях. Вера стала некоей текущей концепцией, любовь – видом вселенской солидарности, а надежда, прежде всего, надеждой на лучший мир⁷⁵¹.

Второй Ватиканский Собор открыл ограду, которая сопротивлялась опустошительному наводнению. Все было стерто, а прежде всего – молитва.

Любой христианин, благоговеющий пред Богом, должен быть шокирован, как произносятся молитвы. Заучивание молитв наизусть воспринимается неким «попугайство». Детей более не обучают словам, эти слова даже не появляются в катехизисах, кроме молитвы «Отче наш». И даже в новой версии, под влиянием протестантизма, детей заставляют обращаться к Богу на «ты». Все это чуждо духу латинского языка, который предлагает выбор стилей, обращаемся ли мы к настоятелю, к родителю или к другу. В той же постсоборной молитве «Отче наш» мы просим Бога «не вводить нас во искушение», – выражение, которое двусмысленно: по крайней мере, французская традиционная версия основана на латинской, которая, в свою очередь, основывается на еврейской версии⁷⁵².

Архиепископ Лефевр задаётся вопросом: в чем здесь прогресс? Фамильярный стиль речи полностью охватил Литургии, которые

⁷⁵¹ Там же. С. 103.

⁷⁵² Там же. С. 104.

совершаются на национальных языках: новый Воскресный Миссал делает его эксклюзивным и обязательным, хотя нет причины для перемены французского стиля и обычая.

Во многих католических школах не хотят молиться перед началом занятий под предлогом того, что многие ученики не являются верующими или принадлежат другой религии. Они радуются, что принимают в эти школы большое количество не католиков и даже нехристиан, и что они ничего не делают, чтобы привести их к Богу.

Коленопреклонение практикуется небольшим количеством верующих, оно заменилось приклонением главы или часто вовсе ничем. Кто-то заходит в Церковь и сидит. Мебель поменялась, устройства для преклонения колен заменились камином. Часто места устраиваются просто подобно тому, как это делается в кино, где публике позволяется сидеть комфортно, когда Церковь используется для концерта. Больше нет мессы, или ее очень мало, нет больше процессий, нет более Благословений Святого Причастия, нет больше вечерни. Общая молитва сведена к минимуму⁷⁵³.

Евхаристия превратилась в каждодневное действие, в общественное место, с обычной утварью и облачением. Так называемые католические журналы, которые продаются в церковных лавках, не показывают эти фото ради критики такого обращения с Евхаристией, но скорее, напротив, ради того, чтобы отрекомендовать его.

Некоторые люди не приемлют Мессы, которую стремятся низвести до уровня человеческого, вместо того, чтобы людей возвысить к Богу, и которая не позволяет им возвыситься над их проблемами. Одобрение идти далее в сторону реформирования Мессы, имеет намерение разрушить то, что является священным. Католики лишаются чего-то, в чем они нуждаются и к чему стремятся. Потеря того, что священо, приводит к святотатству⁷⁵⁴.

⁷⁵³ Lefebvre M., archb. An open letter to the confused catholics. P. 30.

⁷⁵⁴ Ibid. P. 34.

Созерцание реального присутствия Христа в Евхаристии – это самый вопиющий знак, посредством которого новое мышление, более не католическое, проявляет себя. Тридентский Собор ясно объяснил, что наш Господь присутствует в самой маленькой частице освященного хлеба. О чем мы должны думать, когда Причастие в наших руках? Когда используется блюдо для Причастия, даже если Причастий по числу мало, всегда остаются частицы. Вера многих колеблется, особенно это касается детей.

Для этого нововведения есть одно объяснение. Если люди приходят на Мессу, чтобы преломить хлеб братства, приобщиться к общей трапезе, исповедовать общую веру, тогда понятно, что не нужно делать лишних предупреждений. Если Евхаристия – символ, просто выражающий воспоминание о событии прошлого и о духовном присутствии нашего Господа, тогда было бы логичным предупредить о частицах, падающих на землю. Но если дело касается присутствия Самого Бога, Творца, как можно понять, что такая практика допускается и даже одобряется, несмотря на недавние Римские документы? Идея данной практики протестантская, против которой выступали еще не зараженные ей католики.

Многие священники не преклоняют колени перед Святой Евхаристией, – новый обряд Мессы одобряет такую практику. Всему этому архиепископ Лефевр находит две причины: либо невероятная гордость, которая заставляет нас относиться к Богу так, как если бы мы были равны Ему, либо даже уверенность в том, что Он не присутствует реально в Евхаристии⁷⁵⁵.

Литургическая реформа стремится заменить идею и реальность Жертвы реальностью пищи. В катехизисах и проповедях это понятие исчезает. Эта тенденция связана с тем, что именно мы обнаруживаем относительно Реального Присутствия: если нет священнодействия, нет более нужды в жертве. Жертва присутствует в виде священнодействия. Сделать из Мессы поминальную или братскую трапезу – это протестантская ошибка. В XVI веке случилось именно то, что происходит сегодня. С самого начала они

⁷⁵⁵ Ibid. P.35.

заменили алтарь столом и поставили председателя собрания. Понятие председателя заимствовано католиками непосредственно от протестантов⁷⁵⁶.

Причастие священников и верующих – это причастие жертве Того, кто приносит Себя на священном алтаре. Священная жертва приносится Богу, а не собранию. Поэтому священник во главе верующих поворачивается к Богу и кресту над алтарем.

При всякой возможности ставится акцент на том, что новый Воскресный Миссал призывает к рассказу установленного. Но Месса – это не рассказ, это действие. Необходимы три условия, чтобы Евхаристия стала продолжением Крестной Жертвы: предложение жертвы, трансубстанциация, которая делает настоящую жертву действенной и символичной, и совершение её священником, посвященным через таинство священства, который представляет Высшего Первосвященника, каковым является Господь Иисус Христос. Весь сверхъестественный характер Мессы происходит от ее отношения к Крестной Жертве.

Новый Чин Мессы, принятый после Собора, был заимствован от протестантов. Для Лютера Месса была жертвой хвалы, актом хвалы, актом благодарения, но не искупительной жертвой, которая обновляет и связана с Крестной Жертвой. Для него Крестная Жертва произошла в определенный момент истории, и поэтому мы можем применить к себе заслуги Христа лишь по нашей вере в смерть и воскресение. Напротив, Католическая Церковь утверждает, что эта Жертва реализуется мистически на алтаре во время каждой Мессы, бескровным образом посредством причастия Тела и Крови под видом хлеба и вина.

В Церкви священник является образом Христа, и он один может приносить Бескровную Жертву. В современном чинопоследовании Мессы «Я» заменено на «мы», везде пишется, что верные совершают Мессу: они возносят молитвы, читают Послание, а иногда и Евангелие, раздают

⁷⁵⁶ Ibid. P.35.

Причастие, иногда произносят проповеди, которые могут замениться чтением маленькими группами Слова Божия, которые заранее встречаются, чтобы совершить Мессу.

Католики обеспокоены вопросом: Месса, на которой мы помогаем служащим, является ли действительной? Является ли Хостия истинным Телом Христовым? Это серьезная проблема.

Католики, которые чувствуют, что происходят радикальные изменения, сталкиваются с трудностями в противостоянии революционной пропаганде. Кардинал Оттавиани сказал о кардиналах, что они боятся выглядеть старомодными. Но Лефевр утверждает, что епископы никогда не отрицали некоторые изменения, адаптации, которые несут свидетельство о жизненности Церкви. Так Папа Пий X сделал некоторые поправки, особенно придав большое значение суточному кругу в Миссале, сократив возраст для Первого Причастия для детей и восстановив литургическое пение, которое почти вышло из употребления. Папа Пий XII сократил продолжительность евхаристического поста, из-за трудностей современной жизни. По этой причине он разрешил дневные и вечерние Мессы, перенес Службу Пасхальную на вечер Святой Субботы и изменил службу Страстной Седмицы в целом. Иоанн XXIII, до Собора, внес коррективы в так называемый обряд св. Пия V. Но никто из них не дошел до того, что случилось в 1969 году, когда был введен новый чин Мессы⁷⁵⁷.

Лефевра указывает, что католиков также критикуют за привязанность к внешним формам второстепенной важности, подобно использованию латинского языка. Говорят, что это мертвый язык, который никто не понимает, как будто бы христиане понимали его в XVI или XIX веке. Мы не должны удивляться тому, что католики испытывают нужду в большем понимании священных текстов, из которых они получают духовную пищу, и что они хотят больше участвовать в том действии, которое происходит у них на глазах. Чтение апостола и Евангелия на национальных языках, как

⁷⁵⁷ Ibid. P. 36.

указывает Лефевр, является неким усовершенствованием и практикуется в некоторых местах во Франции. Однако пойти еще далее означало бы потерю намного большую, чем то, что мы приобретаем через эти реформы, потому что понимание текстов – это не конечная цель молитвы и не единственное средство привести душу в состояние молитвы. Если такое большое внимание уделяется значению слов, то они могут быть даже препятствием. Было бы ошибкой пытаться достичь цели привнесением национального языка, совершенно подавляя универсальный язык Церкви. Латинский – универсальный язык, используя его, Литургия приводит нас в универсальное, католическое общение. Локализуя и индивидуализируя Литургию, мы отторгаем её от этого измерения, которое может произвести столь глубокое впечатление на душу.

Тот факт, что латинский язык – это мертвый язык есть лучшее средство защиты выражения веры против лингвистических изменений, которые происходят естественным образом с течением времени. Живые языки изменяются. Если мы переведем Литургию на какой-либо из них, мы должны будем приспособливаться к семантическим требованиям⁷⁵⁸.

Другой внешний знак, против которого солидаризируется мнение богословов, это ношение сутаны. Религия не должна ограничиваться алтарем. Христос заповедовал распространять нашу веру, сделать ее видимым свидетельством, которое должно быть видимо и понимаемо всеми. Свидетельство слова, которое более важно для священника, чем свидетельство сутаны, облегчено безошибочным ясным знаком священства, видимого в ношении сутаны. Сутана сохраняет священника от искушений. Сутана есть гарант подлинности священства.

Что касается новых реформ в отношении к таинствам – Крещения, Брака, Покаяния и миропомазания, архиепископ Лефевр указывает следующее.

⁷⁵⁸ Ibid. P. 23.

Католик, ходит ли он постоянно в храм или приходит в важные моменты жизни, задается вопросом: что есть Крещение? Первое действие Крещения – это избавление от действия первородного греха. Лефевр утверждает, что благодаря обновлению, искажается определение таинства Крещения. Как только перестают говорить, что Крещение изглаживает первородный грех, люди задаются вопросом: что есть Крещение и какова польза от него⁷⁵⁹.

Что касается Таинства Брака, то брак определял своей первой целью продолжение рода, а второй – любовь брачующихся. Собор же говорит о том, что нет первостепенной и второстепенной цели, что две эти цели эквивалентны. Это изменение предложил кардинал Суэненс и кардинал Браун. «Если мы принимаем это определение, – пишет Лефевр, – мы идем против традиции и извращаем значение Таинства Брака (...) То, что требуется сегодня, все, что сказано о браке, возвращается к ложной идее... что супружеская любовь, которая была определена как сексуальность, становится во главу всех целей брака. Как следствие, ввиду сексуальности всё позволено: контрацепция, планирование семьи и наконец, аборт»⁷⁶⁰.

Что касается Таинства последнего елеопомазания, это не есть таинство для больных и слабых. Оно стало таинством старых людей. Многие священники совершают это таинство над больными пенсионного возраста, которые вовсе не являются зрящими к смерти. Оно более не является таинством, которое приготавливает человека к последнему моменту жизни, которое изглаживает все грехи и располагает душу к конечному единению с Богом⁷⁶¹.

Коллективная ментальность порождает моду коллективной исповеди у совершающих таинство покаяния. Таинство покаяния может иметь только индивидуальный характер. По своему определению и в соответствии со своей сущностью оно есть юридическое действие, суд. Суд не может

⁷⁵⁹ Ibid. P. 39.

⁷⁶⁰ Ibid. P. 40.

⁷⁶¹ Ibid. P. 50.

происходить без расследования причины. Случай каждого должен быть рассмотрен – чтобы иметь суждение о нем и в соответствии с этим отпустить или оставить грехи⁷⁶².

Догматический смысл таинства требует, чтобы за личным исповеданием следовало личное разрешение. Исключением может служить случай, когда общее разрешение дается во время крушения корабля, на войне. Непозволительно делать правило из исключения. Таинства такого рода стали обычными, хотя и не частыми на всяком приходе, благодаря нерадению верующих, которые расположены открываться Богу более двух или трех раз в год. Они не чувствуют нужды, потому что идея греха изглажена из их умов. Это плохо как со стороны действительности, так и со стороны психологической.

Лефевр выступает против литургической реформы, которая, как он считает, принуждает к действиям, которые не являются проявлением веры, но продиктованы натуралистическим и гуманистическим культом. По наблюдению Лефевра, «у прихожан возникает боязнь вставать на колени, нежелание демонстрировать почитание, которое должно воздаваться Богу: им хочется перевести священное в мирское. Те, кто исследует реформированное Богослужение, отмечают то, что Божественная Литургия стала блеклой и невзрачной: она не возвышает человека до уровня сверхъестественного, но, напротив, приземляет его, в самой Литургии не ощущается определенной таинственности»⁷⁶³.

Говоря о такой реформе как упразднении Священной канцелярии, Лефевр, указывает на то, что инстанция суда стала, по существу, ведомством, которое занимается теологическим исследованием. Для него данная реформа означает, что католики ищут компромисса, они не утверждают истину, которая дана раз и навсегда, но они пребывают в поиске истины. Лефевр видит в этой реформе влияние нового масонского духа, который стремится

⁷⁶² Ibid. P. 52.

⁷⁶³ Лефевр М., архиеп. Они предали Его: От либерализма к отступничеству. С. 124.

затушевать истину Христову. Он сетует на то, что «деятельность Священной конгрегации вероучения сводится к дискуссиям теологов всего мира, которые порождают бесчисленные тексты, туманностью своей отражающие непоследовательность их авторов. Упразднение Священной канцелярии привело, в сущности, к свободному распространению заблуждений»⁷⁶⁴.

Архиепископ Лефевр – сторонник строгой томистской философии. Он считает, что в основе католической теологии должна лежать именно философия Фомы Аквинского, его система, которая отличается своей четкостью и последовательностью. «Для того, чтобы защищать истину от нападений либерализма, помимо философской мудрости, нужно признать и огромное значение теологии – науки, которая непосредственно связана с истиной о Боге и Его бытии. Для приобретения углубленных познаний о сверхъестественном Церковь рекомендует прежде всего теологию святого Фомы. Именно «Сумму теологии» святого Фомы Аквинского, наряду с книгой Священного Писания и постановлениями Верховных Понтификов, отцы Тридентского Собора пожелали видеть раскрытой на алтаре в центре святейшего собрания, дабы они могли черпать в ней советы, доводы и решения»⁷⁶⁵.

Никто лучше, чем Фома Аквинский не показал, что сверхъестественное намного превосходит естественный порядок вещей. Именно он в понятиях веры объясняет истину: Христос через свой искупительный подвиг возвысил человеческую природу, благодаря освящающей Благодати, благодаря таинствам Церкви и благодаря Богослужению. Усвоение данной теологии способствует преумножению веры – вероучение способствует как теория, а жизнь по вере, как практическое применение данной теории. Именно вера определяет практические действия, Богопочитание, литургические действия.

Теология Фомы Аквинского, по мнению Лефевра, является лучшей теологией и «должна быть единственной официальной теологией

⁷⁶⁴ Там же. С. 104.

⁷⁶⁵ Там же. С. 120.

Католической Церкви, ибо она утверждает в верных католиках убежденность, что Господь Иисус Христос есть Бог; божественность Нашего Господа – центральная истина нашей веры. В силу этой убежденности Господу Иисусу Христу подобает служение, прежде всего, как Богу, а не только лишь как человеку. Конечно, Он освятил нас своей человечностью, освятил благодатью, которой полнится Его святая душа, и нашим долгом является бесконечное почитание его Святой Человечности»⁷⁶⁶.

Архиепископ Лефевр видит опасность в настоящее время в том, что Иисуса Христа представляют скорее исключительно как выдающегося человека, даже сверхчеловека, но не Бога, пришедшего на землю во плоти. Истина о Божестве Господа Иисуса Христа меняет всё: все выводы проистекают из Его Божества, все свойства Божии, которым обладают Божественные Лица Святой Троицы, относятся и к Лицу Иисуса Христа, так как Он есть Бог, Он есть Второе Лицо Святой Троицы. Лефевр утверждает, что вся христианская цивилизация, весь христианский мир есть не что иное, как воплощение Креста Господа Нашего Иисуса Христа в жизни всего общества. Земное Царство Господа Иисуса Христа – та истина, которую должно проповедовать с максимальным усердием перед лицом либерализма.

По мнению Лефевра, именно «истина о Божестве Христа нуждается в защите в наши дни перед лицом либерального экуменизма, который утверждает, что ценности спасения существуют во всех религиях, и эти ценности нужно раскрывать и развивать. Для Лефевра спасения нет ни в ком другом, кроме Господа Нашего Иисуса Христа, Церковь проникнута миссионерским духом, духом завоевания, каковой, собственно, и есть дух веры»⁷⁶⁷.

Помимо теологии, основанной на философии Фомы Аквинского, архиепископ Лефевр видит огромное значение в правовой науке, которая способна выразить великие истины в юридических нормах. Он предлагает

⁷⁶⁶ Там же. С. 125.

⁷⁶⁷ Там же. С. 105.

использовать эту науку в пику либералам, которые провозглашают права человека без Бога. Юриспруденция с христианским мировоззрением должна соотнести права человека с обязанностями человека перед Богом, так и с правами Самого Бога.

Лефевр обращает внимание на сверхъестественное право, под которым он понимает право Христа и основанной Им Церкви, а также всех членов этой Церкви, которых искупил Христос Своею Кровию. По его мнению, публичное право оказалось уничтоженным соборным документом о свободе совести. Решение проблемы он видит в том, чтобы вернуться к преподаванию публичного права Церкви, содержащего фундаментальные принципы, регулирующие взаимоотношения Церкви и государства.

Свою позицию он подкрепляет примером первых христианских императоров, «поставивших в IV веке мирской меч на службу духовной власти, бесстрашное сопротивление епископов и пап многих веков – властителям-узурпаторам власти Церкви. По его мнению, эти примеры служат основой для опровержения всякого либерализма: от либерализма тех революционеров, которые преследуют Церковь до либерализма тех, кто находится в лоне Католической Церкви. При этом католический либерализм архиепископ Лефевр считает самым опасным»⁷⁶⁸.

Он также утверждает, что либерализм проник в Церковь с целью примирить Иисуса Христа с революцией. По его мнению, «имел место заговор, целью которого было внедрить либеральную секту в церковную иерархию, и, более того – либеральная секта достигла самых высоких постов и добилась своего триумфа на Втором Ватиканском Соборе»⁷⁶⁹.

Самые большие обвинения Лефевра направлены против понтификов: «Мы получили либеральных пап...»⁷⁷⁰. Говоря о папе Иоанне XXIII, он обвиняет его в том, что он «смеялся над «пророками бедствий» и созвал первый в истории Церкви либеральный Собор. Двери овчарни были отперты,

⁷⁶⁸ Там же. С. 156.

⁷⁶⁹ Там же. С. 157.

⁷⁷⁰ Там же. С. 160.

и волки ворвались туда, и истребили овец»⁷⁷¹ – сокрушается Лефевр. Его мнение сурово и относительно Папы Павла VI, – это либеральный папа с двойным лицом, гуманист: «Он перевернул алтарь, упразднил Таинство и осквернил святилище»⁷⁷². Лефевр дает следующую характеристику папе Иоанну-Павлу II: «либеральный папа, папа прав человека, папа-экуменист, папа Объединенных Религий, – и Лефевр поясняет сказанное, – он (Иоанн-Павел II) умыл руки и закрыл лицо свое перед нагромождением руин, чтобы не видеть кровоточащих ран Дочери Сиона, смертельных ран непорочной Супруги Иисуса Христа»⁷⁷³.

Выходом из сложившейся ситуации и попыткой избежать пагубные последствия реформ Второго Ватиканского Собора, звучит призыв архиепископа Марселя Лефевра – «выстроить заново сокрушенные крепости, восстановить бастионы веры»⁷⁷⁴. Нужно вернуться к той форме Мессы и богослужения, какую знали его святые и какую они передали её нам. Нужно восстановить в первоизданном виде приходы, монастыри, большие семьи, предприятия, которые должны быть верными учению Церкви. Нужно вернуть политиков, которые проводили бы политику Иисуса Христа. Все это должно быть восстановлено во всей полноте и в кратчайшие сроки, насколько это будет угодно Богу.

Обвиняя в разрушении исконных порядков либералов, Лефевр утверждает, что нужно, чтобы Иисус Христос царствовал здесь и сейчас, чтобы истина Христова утверждалась уже здесь на земле, а не только в будущем веке. Либеральная партия, проводя свои реформы, желает действовать сама и не оставляет должного места Христу, – полагает Лефевр, – разрушая то, что строилось в течение долгого времени⁷⁷⁵. Однако то, что они разрушают, всё должны восстановить представители консервативной партии, к которой причисляет себя Лефевр. Он с радостью констатирует, что

⁷⁷¹ Там же. С. 162.

⁷⁷² Там же. С. 163.

⁷⁷³ Там же. С. 164.

⁷⁷⁴ Там же. С. 104.

⁷⁷⁵ Там же. С. 164.

молодое поколение священников готово приступить к делу восстановления Церкви ради спасения душ.

Таким образом, мы видим, что позиция Архиепископа Лефевра в отношении оценки Второго Ватиканского Собора крайне консервативна. Он не принимает основные решения Собора, что выразилось в его протесте против этих решений в 1975 году. Выше указывалось, что он недоволен постановлениями относительно экуменизма и признания истинности за нехристианскими религиями, так и законом о свободе совести. По его мнению, Собор был слишком либеральным, он поступился основными истинами Церкви, которые она провозглашала на протяжении веков, и кроме того, он видит в Соборе воплощение принципов Французской революции: Свободы, равенства и братства.

Однако с Лефевром Нельзя не согласиться, что литургические реформы Собора лишили Богослужение определенной красоты. Богослужение стало менее пышным и сокращенным.

Таким образом, позиция Марселя Лефевра может быть обозначена крайней, склоняющейся в сторону крайнего традиционализма.

3.4. Критическая рефлексия

Дитриха фон Гильдебрандта по решениям Собора.

Идеи Дитриха фон Гильдебрандта (1889–1977), католического философа-феноменолога, оказали большое влияние на многих отцов Второго Ватиканского собора, в том числе на будущего Папу Иоанна Павла II.

Позицию Гильдебрандта по поводу Второго Ватиканского Собора можно назвать последовательно консервативной. Послесоборную ситуацию в Католической церкви он оценивал критически-сдержанно. Говоря о модернистском кризисе, Гильдебрандт избегал оценки деятельности II Ватиканского собора как обновленческой, а говорил о катастрофических

последствиях его решений в модернистском духе, что и определило в целом постсоборный курс.

Критически выдержанной оказалась его книга «Разоренный виноградник»⁷⁷⁶. Цель этой книги Гильдебрандт видит, прежде всего, в том, «чтобы дать краткое и ясное представление главных заблуждений, представляемых сегодня высшими достижениями «современного человека»⁷⁷⁷. Эти заблуждения в действительности никаким образом «не являются новыми, и некоторые из них ясно были осуждены Тридентским собором». В связи с этим Гильдебрант считает возможным говорить о забытых анафемах. Второй его целью является попытка сорвать маску с тех сокрытых утонченных заблуждений, которые обычно представляются под красивыми, внешне благородными названиями, и чья опасность очевидна даже верующим католикам»⁷⁷⁸.

Говоря о последствиях решений Второго Ватиканского Собора, Гильдебрандт указывает, что враги Церкви вышли из укрытия и их активная разрушительная работа в полном разгаре. Эпидемия происходит от едва осознаваемых ошибок и фальсификации духа Христова и святой Церкви, вплоть до самых вопиющих ересей и кощунств. Под врагами Церкви он подразумевает католических либералов и модернистов – представителей Второго Ватиканского Собора. С другой стороны, Гильдебрандт отмечает большое и многообещающее улучшение, состоящее в том, что опасность, угрожающая святой Церкви изнутри, осознается иерархами Церкви и обычными верующими все больше и больше⁷⁷⁹.

Гильдебрандт констатирует: опустошение виноградника Господня с каждым днём происходит всё больше, но одновременно резко возросло противостояние этому разрушению, и многие голоса поднялись на защиту православия. Во многих странах правосмыслящие католики сформировали

⁷⁷⁶ Hildebrandt D. Der verwüstete Weinberg. 248 S.

⁷⁷⁷ Ibid. S. 3.

⁷⁷⁸ Ibid. S. 3.

⁷⁷⁹ Hildebrandt D. Trojan horse in the City of God. p. 29.

ассоциации, смело вступающие в борьбу против тех, кто подрывает Церковь. Многие из этих католиков пишут в различные журналы и приходят на защиту неповрежденной веры, незапятнанной различного рода компромиссами; они защищают первенство прославления Бога через освящение отдельной души, обращение всех людей ко Христу и спасение душ. Более того, некоторые богословы, прежде зараженные прогрессом, с течением времени осознали опасность всего положения Святой Церкви, и обратились к православию.

По словам Гильдебрандта, внутри Церкви сформирована «пятая колонна» – группа людей, которая сознательно нацелена на систематическое разрушение Церкви⁷⁸⁰. Тревожным симптомом является то, что священники, богословы и епископы, потерявшие свою веру, не покидают Церковь, но остаются в ней – и играют роль спасителей Церкви в современном мире.

Разрушение Церкви совершается по двум совершенно различным мотивам. Люди, которые претендуют быть католиками и занимают определенное положение в Церкви, стремятся под знаменем реформы и прогресса изнутри разрушить Церковь. От них асолютно отличны люди, желающие реформировать Церковь в нечто совершенно противоречащее её значению и сущности. Сюда входят те, кто желает сделать Церковь Иисуса Христа чисто гуманистическим обществом, лишить её сверхприродного характера, секуляризировать и десакрализировать её. Они потеряли истинную христианскую веру до такой степени, что ясно не понимают, что секуляризованная, гуманистическая организация, которую они хотят создать из Святой Церкви, не будет иметь ничего общего с Церковью Иисуса Христа.

Одна из самых ужасающих и распространенных бед в Церкви – летаргия стражников веры Церкви. Гильдебрандт имеет в виду епископов, которые не используют свой авторитет, когда нужно их вмешательство

⁷⁸⁰ Hildebrandt D. Der verwüstete Weinberg. S. 40.

против деятельности еретических богословов и священников или против кощунственных мероприятий, касающихся общественного Богослужения. Они пытаются проигнорировать серьёзные оскорбления и боятся нападок прессы или средств массовой информации и прослыть реакционерами, узкомыслящими или представителями средневековья. Они боятся более людей, нежели Бога. Эта болезнь – ясное указание того, что борьба против духа мира переместилась, переключившись вместе с духом времени в именование «аджорнаменто».

Богослов обращает внимание на речь Папы Иоанна XXIII, который сказал, что Церковь должна оставить свой след на каждой эпохе и на каждой земле – а не наоборот. Но «Аджорнаменто» интерпретируется так, что «Церковь должна реформироваться, чтобы оправдать великий прогресс наших времен и говорить правильным языком с современным человеком, который вышел из этого века»⁷⁸¹.

Нетрудно увидеть, что фразы «приспособление к современному веку» – «аджорнаменто» – как употребляют это слово представители прогрессивного течения, имеют совершенно иное значение, согласно тому, представляет ли настоящая ситуация в мире истинный прогресс или ужасную деградацию. Божественное Откровение, даже по своей форме никогда не может меняться, чтобы приспособить его к духу времени, даже если бы это был действительно век выдающегося прогресса. Но большая опасность принять деградацию за прогресс имеет разрушительные последствия для Церкви. То, что мы видим сегодня, не есть борьба против Князя этого мира, который присутствует в так называемом прогрессе, и не попытка запечатлеть образ Церкви в этом веке. «Мы являемся свидетелями совершенно противоположного: яд нашей эпохи медленно просачивается в саму Церковь. Вместо того, чтобы бороться против духовной деградации, вместо того, чтобы оказать поддержку усилиям остановить апокалиптическое разрушение, вместо того, чтобы позволить свету Христову сиять неискаженным, вместо

⁷⁸¹ Hildebrandt D. Der verwüstete Weinberg. S. 40.

того, что твердо придерживаться своей славной традиции, Церковь также во многих областях позволяет сама быть зараженной духом века сего»⁷⁸².

Неупотребление епископами Богодарованной власти – самый худший конфуз в Церкви сегодня. Ибо этот провал не только не пресекает духовные болезни, ереси и коварное разрушение виноградника Господня, но даже даёт свободное поле для действия этих зол. Провал в использовании власти, в защите святой веры приводит к дезинтеграции в Церкви. Промедление позволяет развиваться злу и намного сложнее будет затем выкорчевать его.

По мнению Гильдебрандта, самое настоящее законничество появилось со времен Второго Ватиканского Собора. Его симптом – ситуация, когда авторитет и власть употребляют более в дисциплинарных целях, нежели ради веры. Мнение, что недостаток дисциплины более серьёзен, чем распространение ереси – типичное законничество. «Весь дисциплинарный авторитет, все послушание епископу предполагает чистое учение святой Церкви. Послушание епископу основывается на всецелой вере в учение Святой Церкви. Поскольку церковная власть допускает плюрализм в вопросах веры, она теряет право говорить о послушании для клириков»⁷⁸³.

Имея в виду модернистов, Гильдебрандт говорит о современной философии и указывает на исторический релятивизм, который несовместимым с Откровением Христа. Все формы релятивизма, имманентизма, материализма, детерминизма и субъективизма абсолютно несовместимы с Божественным Откровением, ясно предполагающее некоторые абсолютные фундаментальные истины, которые могут быть постигнуты естественным разумом. Здесь объективная истина заменяется историко-социологической реальностью. Эта историческая живость некоторых идеологий и позиций смешивается с их истиною и ценностью. Категории истины и ложности заменились вопросом о том, эффективно ли нечто в настоящем веке или это принадлежит прошлому веку, является ли

⁷⁸² Ibid. S. 56.

⁷⁸³ Ibid. S. 76.

оно актуальным или устаревшим, живое оно или мертвое. Замещение – это явный симптом интеллектуального и морального разложения.

Разорение виноградника Господня проявляется самым разрушительным образом и в прогрессивном богословии. Отступление от истинной веры, которое не признается отступлением теми, кто провозглашает его, истолковывая как аджорноменто, стало намного более распространённым с 1967 года. К ужасным последствиям приводит то, что направления философии, которые абсолютно несовместимы с основами католической веры, беспрепятственно преподаются в Католических университетах. Они могут без всяких усилий колебать веру многочисленных людей и разрушать смысл того, что некоторые ложные философии непримиримы с истинной Верой.

Существует идея о большом прогрессе, который человек предполагает достичь в настоящее время. Иллюзия, что наше время представляет прогресс по сравнению с предыдущими временами – важный фактор разорения виноградника Господня. Радикальное отклонение и декаданс человеческой, духовной и культурной реальности, беспрецедентная дезинтеграция, дегуманизация, которые никакой разумный человек не может назвать прогрессом, если только не закроет глаза и не спрячет голову в песок, подобно страусу.

Настоящая эпоха восхваляется за проявленное уважение к человеческой личности, достоинству человека, и за достигнутую им свободу. Современные технологии делают возможным степень контроля над каждой отдельной личностью, над тем, что он говорит и видит, и как он ведёт себя в частной жизни, над которой даже самые великие тираны прошлого времени не могли иметь силы.

Гильдебрандт различает два вида посягательства на достоинство человеческой личности. Так, существует государственная позиция по отношению к отдельной личности, тоталитарное посягательство на самые простые человеческие права личности. Кроме того, имеются течения среди

общественной публики, толерантные к государству, но выражающие безразличие к достоинству человека⁷⁸⁴.

Одним из самых сомнительных феноменов убежденного прогресса нашего времени является аморальность. «Уничтожение фундаментальных категорий добра и зла, которые составляют ось духовного мира, это подаётся новым развитием. Слепота по отношению к фундаментальной реальности сводит серьёзные грехи к чему-то нейтральному, интерпретируя их как психологически интересные случайности»⁷⁸⁵.

Говоря о Сверхъестественном Откровении, Гильдебрандт указывает, что Церковь делает недвусмысленное различие между уникальным Откровением Христа, которое завершается смертью последнего апостола, и всеми частными откровениями, даже когда они признаются подлинными и отличаются от всех претенциозных или неподлинных частных откровений. Но эти частные откровения никогда не относятся к догматическим вопросам веры и морали, в отличие от Христианского Откровения. Многие прогрессисты рассматривают историю как Откровение в полном смысле, как расширение и продолжение Откровения Бога во Христе через апостолов. Особенно говорят об откровении через Святого Духа в истории. Это решительная ложь и она явно отмечена Святым Отцом как заблуждение⁷⁸⁶.

Каждый век ставит проблемы, которые прежде не существовали. Но новые проблемы ставятся не «духом века», а скорее новыми фактами. Решение же этих проблем, однако не должно приходить от «духа века», но от духа Христова. «Дух века», в смысле преобладающей идеологии, только ставит задачу борьбы с заблуждениями, которые прежде не были влиятельными. Никакой век не учит нас принципам, касающихся нравственных вопросов. Мы сталкиваемся с новыми задачами в конкретной исторической ситуации; призыв Божий состоит в том, чтобы исполнить их.

⁷⁸⁴ Ibid. S. 78.

⁷⁸⁵ Ibid S. 90.

⁷⁸⁶ Ibid. S. 111.

Опасное заблуждение, которое, к сожалению, также проникает во святая святых Церкви, состоит в понятии прогресса, раскрывающегося в истории, в нашем объективном отношении к Богу, когда допускается, что Бог все ближе притягивает человечество к Себе в ходе истории, когда человек даже не знает ничего об этом⁷⁸⁷.

Бог обращается к нам – личностям, и как личности мы познаём сверхъестественную истину и отвечаем именно так, как желает Бог, чтобы мы ответили на эту истину: нашей верой. К значению Откровения принадлежит также то, что мы познаём заповеди Божии и становимся послушны им. К значению Откровения в Богочеловеке Иисусе Христе принадлежит то, что Его почтенная святость восхитительно сияет нам, и что мы следуем и подражаем Ему. Вера, надежда и любовь должны цвести в нас, и это требует – помимо дара Благодати, сообщение Божественного жизненного начала в крещении – нашего свободного соработничества. Следовательно, мы не сможем получить вечного блаженства, не соприкасаясь с этим.

Критически оценивая литургические реформы Второго Ватиканского Собора, Гильдебрандт отмечает, что во многих местах Святая Месса совершается в сопровождении джаза и разного рода рок-музыки. Но даже там, где Святая Месса совершается правильно, верующие стоят во время принятия Причастия. Исчезает в Церкви коленапреклонение, которое является выражением благоговения, во многих местах Евхаристия даётся в руки⁷⁸⁸.

Намного более серьёзным выглядит жалкое искажение литургического года и служение Святой Мессы по новому чину. Так называемое «обновление» литургии исключило возможность истинного участия в литургическом году. Новая литургия совершается без торжества, становится тусклой, однообразной. Она более не вовлекает людей в истинное

⁷⁸⁷ Ibid. S. 112.

⁷⁸⁸ Hildebrandt D. Trojan horse in the City of God. P. 33.

переживание литургического года; человек лишён этого переживания из-за катастрофического разрушения иерархии праздников, он лишается многих великих праздников и ему оставлены из празднований только поминовение святых во время Анамнезиса и После Евхаристии.

Универсальная латынь, которая в течение многих лет была священным языком Римо-Католической Церкви, заменена местными языками, а качество переводов на местные языки затрудняет процесс вхождения в священный мир сверхъестественного, и ограничивает нас простым миром. Гильдебрандт сожалеет об упразднении грегорианского пения, этого славного, вневременного голоса Церкви, который имел почти «сакраментальный» характер⁷⁸⁹.

Эти перемены ни в коем случае не послужили обновлению Церкви. Гильдебрандт констатирует, что во много раз уменьшились призвания к священству, а также крещения, резко упало посещение католиками Мессы. Новый «Обряд Мессы» и особенно реформа праздничной Литургии и всего литургического года, так бесцветны, неорганичны и искусственны, что они не смогут долго просуществовать. Гильдебрандт надеялся на то, что Церковь в зримом будущем вернется к славной Мессе святого Пия V и великолепному устройению всего литургического года во всех изменяемых частях Святой Мессы⁷⁹⁰. Но, по мнению Гильдебрандта, несмотря на грубые недочеты новой Мессы, было бы неправильным подвергать сомнению её действительность как воспоминание Голгофской жертвы, что опрометчиво делают некоторые правоверные католики. Было бы совершенно неправильным не подчиняться распоряжениям Святого Отца, относительно нового обряда и Тридентской Литургии.

Заблуждение, которое ответственно за искажение Литургии в широком масштабе, это не что иное, как идол знания и образования. Намного худшим следствием идола образования – уничтожение здравого смысла, которое

⁷⁸⁹ Hildebrandt D. Der verwüstete Weinberg. S. 115.

⁷⁹⁰ Ibid. S. 115.

предпринимается в широких масштабах в средних и высших школах и колледжах. Идол обучения и образования несёт в самом себе разрушение истинного образования, всего истинного воспитания, человеческого здоровья, подлинной жизни и истинного счастья.

Гильдебрандт отмечает, что сегодня все более и более обычным для священника становится манера прерывать службу, чтобы поговорить с верующими, рассказать им о Мессе. Это следовало бы делать заранее, на катехизических занятиях или, по крайней мере, в проповеди, но никогда во время священного действия, где священник представляет собой Христа, а верующие полностью охвачены участием в священном событии.

Говоря об экуменизме, богослов признает вполне справедливым требование, «чтобы мы не рассматривали схизматиков, протестантов, иудеев, мусульман, буддистов и индуистов только как врагов, чтобы мы не делали акцент только на их заблуждениях, но также признавали положительные моменты в их религии – в этом состояло изначальное намерение экуменизма. Но даже ради единства мы не должны идти на компромиссы ни на йоту, когда дело касается залога нашей католической веры»⁷⁹¹.

Мы можем говорить об экуменизме, только в отношении религиозных сообществ, которые признаются чем-то совершенно отличным от Католической Церкви. Позиция по отношению к истинному экуменизму различает элементы истины в других религиях, но в то же время отвергает явно содержащиеся в них заблуждения. Но «эта позиция никогда не касалась католиков, которые желают пребывать в Церкви, но при этом распространяют ереси и учения, противные Святой Церкви, и которые желают даже изменить учение Церкви»⁷⁹². На взгляд Гильдебрандта, не следует сохранять какое бы то ни было псевдо-общение с ложными учителями и разрушителями христианского откровения и христианской жизни во святой Церкви. Полное общение невозможно с теми, кто вне

⁷⁹¹ Ibid.S. 117.

⁷⁹² Ibid. S. 117.

Церкви и кто сам отделяет себя от неё. Но позиция, которая справедлива по отношению к нашим отделившимся братьям, была бы совершенна несправедлива по отношению к еретикам в Церкви⁷⁹³.

Христос также распространяет своё вечное спасение вне Церкви: и на протестантов, и на нехристиан. Этот догмат был принят на Первом Ватиканском Соборе, но он ничего не меняет в миссии, которую Христос дал нам: «Итак идите, научите все народы, крестя их» (Мф. 28:19), ни в огромной важности поклонения Богу в истине, во Христе, через Него, с Ним, в Нем.

Сегодня существуют богословы, пастыри, даже миссионеры, которые пропагандируют точку зрения, что «приобщение отдельных лиц к Католической Церкви – это нереальный труд Церкви. Они говорят, что Церковь должна быть нацелена на единение со всеми религиозными сообществами, не требуя от них изменить свою веру. Предполагается, что именно это является главной целью экуменизма. Отдельному протестанту, мусульманину или индусу, которые в подлинном смысле хотят обратиться, скорее всего, следует сказать, чтобы он стал лучшим протестантом, лучшим мусульманином, лучшим индусом»⁷⁹⁴.

Такое отношение к экуменизму, по мнению Гильдебрандта, сочетает в себе многие серьёзные заблуждения. «Во-первых, это выражение, игнорирует заповедь Христа. Во-вторых, оно показывает небрежение к ценности Божественного Откровения для нехристиан: оно предполагает, что Божественное Откровение во Христе и Крестная смерть Христа были чем-то поверхностным для них. Ибо с точки зрения этих экуменистов, все люди, особенно иудеи, в любом случае будут обязательно спасены, в зависимости от того, насколько они жили в соответствии со своими почтенными верованиями. В-третьих, здесь обнаруживается абсолютный недостаток интереса к истине. Вопрос об истинной религии больше не играет никакой роли. Высшее значение истины, на которой стоит или падает любая религия,

⁷⁹³ Ibid. S. 118.

⁷⁹⁴ Ibid.S. 119.

игнорируется. Суть и оправдание существования святой Церкви таким образом разрушается, как и вся христианская религия. Учение Церкви – это истинное Божественное Откровение, Откровение во Христе, и абсолютно, и безусловно истинное – иначе оно ничто. В-четвертых, с этим связано упразднение прославления Бога; играет роль только спасение человека. Наконец, в-пятых, пик дисперсонализации, коллективизма проявляется в том, что отдельно личность уже не играет никакой роли, но только общество. Индивидууму не нужно обращения, не нужно, чтобы его вели от тьмы к свету; ему совершенно не нужен опыт и знание Откровения Христа; ему не нужно быть причастным сверхъестественной жизни Благодати через Крещение и поток Благодати в других таинствах. Желательно только, чтобы все религиозные сообщества были объединены вместе. Но это никогда не будет способствовать единству; оно так и останется чистым дополнением. Такое стремление – это типичный чудовищный продукт глубокого заблуждения превалирования единства над истиной»⁷⁹⁵.

Говоря о Схизме, Гильдебрандт задается вопросом: действительно ли раскол является самым большим злом? Отпадение каждой отдельной личности, которая покидает Церковь, уже само по себе зло, и особенно для её души, когда личность подвергает опасности свое вечное спасение. Но намного худшее происходит, когда данное лицо, хотя и теряет истинную веру, но остаётся в лоне Церкви и отравляет верующих, оказывая на них влияние. Это хуже также и для него самого, потому что к своему тяжелому ужасному греху ереси, он добавляет грехи лжи, обмана других; он множит их злоупотреблением своим достоинством католика, а в случае, если он священник – злоупотреблением доверием Церкви, которым он обладает как проповедник⁷⁹⁶. Но раскол – это более, чем просто отпадение одного католика. Это отделение части Церкви от Рима, отказ признавать папу главой Церкви, основание отдельной независимой Церкви.

⁷⁹⁵ Ibid. S. 125.

⁷⁹⁶ Hildebrandt D. Trojan horse in the City of God. P. 100.

Раскол может быть сравним с отступлением от учения Церкви, но не обязательно. Может быть разделение, которое не связано с догматическими различиями. Гильдебрандт приводит в пример случай с Православной Церковью. Только в XI-м веке произошло определённое разделение, т.е. разрыв с Восточной Церковью. Конечно же, до этого здесь имели место богословские различия. Но догматическое различие «Filioque» было, скорее, оправданием раскола, который, конечно же, произошёл по политическим причинам. Этот раскол был большим злом, а разрушение единства было великой катастрофой, которая с догматической точки зрения была излишней. Это было чистое зло⁷⁹⁷.

С другой стороны, в случае раскола эпохи Реформации, догматические различия были решающими. «Это было отступление от «залога католической веры»: ересь, величайшее зло. Следовательно, этот раскол, это разрушение единства было неизбежным, действительно, необходимым следствием ереси. В этом случае, хорошо, что произошла схизма, и было бы хуже, если бы еретики остались в лоне Церкви и подвергали бы подлинной опасности веру всех верующих. Большой заслугой Тридентского Собора, было то, что он сделал акцент на ереси протестантов и подчеркнул, что он спас святую Церковь от внутреннего разделения. Большая трагедия здесь заключена в ереси, а не в расколе, который был связан с ней. В данном случае произошло бы несравненно худшее, если ради обеспечения единства пошли бы на компромисс с протестантами, если бы затушевывали догматическое разделение и таким образом позволили бы разрушительному яду остаться в организме Церкви»⁷⁹⁸.

Для Гильдебрандта единство является великой ценностью, однако это единство должно основываться на истине, на верности Божественному Откровению, которая есть верность Богу, – это бесконечно более важно, чем

⁷⁹⁷ Ibid. P. 133.

⁷⁹⁸ Ibid. P. 136.

все единство⁷⁹⁹. Однако в споре о расколе часто всплывает другой взгляд, имеющий значение в отношении к обычному обществу, но который совершенно неуместен в отношении к сверхъестественному обществу Церкви. Во многих обычных общинах количество играет решающую роль. Но в случае Церкви вопрос о силе в этом смысле становится неуместным. Ее цель в том, чтобы все люди нашли путь к истине и вечному блаженству. Членство в Католической Церкви – это абсолютная ценность для каждой отдельной души, самое высшее благо на земле⁸⁰⁰. Под членством Гильдебрандт имеет ввиду целостную веру в Откровение Христа, как она изложена в «залоге католической веры», – любовь ко Христу, послушание заповедям Церкви.

Большим злом будет для еретика «остаться в Церкви, чем для Церкви стать беднее на одного члена. Лучше, чтобы он покинул Церковь или был исключен посредством анафемы или отлучения. Это лучше не только с точки зрения Церкви и всех верующих, но также для души еретика, потому что он начинает более осознавать своё отступление от истинной веры, и может таким образом придти к пониманию что с ним произошло. Взгляд на то, что обычная община ослабляется – разрушается и даже распадается – когда теряет члена, к сожалению, неосознанно проник в наше суждение о зле раскола, исходя из чего были сделаны компромиссы, – жертвуя православием учения для того, чтобы избежать уменьшения в размере»⁸⁰¹.

Гильдебрандт обращает внимание на мнение, распространенное среди участников Собора, что Церковь после Второго Ватиканского Собора вышла из гетто и активно участвует в устранении человеческих нужд во всех сферах жизни, что является следствием подлинной любви к ближнему. На это Гильдебрандт отвечает: совершенно неправильно говорить, что Церковь до

⁷⁹⁹ Hildebrandt D. Der verwüstete Weinberg. S. 127.

⁸⁰⁰ Ibid S. 130.

⁸⁰¹ Ibid. S. 192.

Второго Ватиканского Собора не была заинтересована в земных нуждах человечества⁸⁰².

Реальная миссия Церкви – защита нравственности, увещание людей в нравственности, внушение её каждому христианину, и это вовлекает в борьбу против нравственного зла, которое творит каждый, кто совершает социальную несправедливость. Церковь должна противостоять ей как греху, потому что, подобно всем грехам, эта несправедливость оскорбляет Бога и угрожает вечному спасению человека, который совершает грех. Но установление справедливого порядка в государстве является всего лишь косвенной задачей Церкви. Конечно, в задачу Церкви входит также и социальная справедливость, склонение государства к формированию своей конституции согласно с принципами справедливости⁸⁰³. Благовестие Христа определённно не состоит в том, что более не будет бедности, не будет более войны, что земля станет настоящим раем. Но глубокий интерес в земном благосостоянии нашего ближнего – это главная обязанность христианина и существенное требование любви к ближнему.

Существует большая опасность, которая связана с искажением любви к ближнему: опасность поставить общение выше истины, и явно сделать мир таким образом высшей ценностью. К сожалению, тенденция рассматривать общение как нечто более важное, чем истина, очень распространена сегодня во Святой Церкви, считает Гильдебрандт⁸⁰⁴.

Ценность истины и истинной Веры неоспоримо выше, чем ценность общения, даже если говорить о подлинном природном общении, построенном на некоем реальном благе. Ценность стояния в истине и исповедание истинного Бога даже больше, чем ценность чудесного приобщения Мистического Тела Христова. Именно в истинной вере и настоящей любви к

⁸⁰² Ibid. S. 201.

⁸⁰³ Ibid. S. 203.

⁸⁰⁴ Ibid. S. 202.

Богу состоит общение с Ним, и это явно самое важное, и именно от этого зависит все другое общение в своей природе и ценности⁸⁰⁵.

Говоря о коллективизме и тенденции пренебрегать отдельной личностью, Гильдебрандт указывает, что, хотя государство и нация имеют более долгую жизнь, чем индивидуум, но только человек имеет бессмертную душу, только его земное существование простирается за пределы этого мира, – государства и нации, когда умирают, просто прекращают своё существование. Было бы абсолютным заблуждением пытаться поставить общество превыше индивидуума, делать акцент на обществе в ущерб индивидууму. Полное понимание природы и ценности общины предполагает онтологическое преимущество личности над всеми обычными обществами. С другой стороны, то, что делается ради общины, принадлежит природе человеческой личности, ибо только личности способны к общению⁸⁰⁶.

Говоря о тоталитаризме и демократии в Церкви, Гильдебрандт отмечает, что учение Святой Церкви представляет собой самое крайнее противопоставление любому тоталитарному духу, и Церковь анафематствует поклонение государству. Между тем, Гильдебрандт подчеркивает, что Святая Церковь является «авторитарной» в силу сверхъестественного Божественного происхождения, хотя определение авторитарности по отношению к Церкви имеет совершенно новое значение, отличное от того значения, которое придаётся государству. Авторитет Церкви священный, потому что она учреждена Христом, Сыном Божиим, и Он придаёт ей священный характер, которого не имеет ни один обычный авторитет. Желание же демократизировать Церковь связано со страхом воспользоваться авторитетом, который Бог даровал ей⁸⁰⁷.

Гильдебрандт обращает внимание на то, что утверждение – «Церковь должна покинуть гетто, в котором она заключена надолго» содержит много

⁸⁰⁵ Ibid. S. 203.

⁸⁰⁶ Ibid. S. 204.

⁸⁰⁷ Ibid. S. 221.

серьёзных и примитивных заблуждений⁸⁰⁸. Если понятием «гетто» обозначается крепость истины, которую Церковь имеет на протяжении две тысячи лет, противостоя всем заблуждениям времени и ересям, тогда это слово употребляется совершенно глупым и дурным образом. Представители прогрессивного течения называют Церковь «гетто» ради приверженности миру сему и секуляризации. Сравнивая Церковь с гетто, поскольку она, к своей чести, непроницаема для ересей, они отстранили её от всякого заблуждения. Истинная широта и открытость духа в области философии или религии не лежит в основе плюрализма, но в признании и обосновании исключительности истины⁸⁰⁹.

Говоря о сотрудничестве Церкви с коммунистами и атеистами, Гильдебрандт полагает, что сотрудничество с коммунистами невозможно, потому что они реально заинтересованы не в улучшении экономических условий человека, но в распространении коммунистической системы. Для них немыслим никакой другой интерес помимо лояльности к партии; абсолютное раболепное послушание партии есть их единственный интерес⁸¹⁰.

Понятие атеизма, по мысли Гильдебрандта, очень двусмысленно. Атеистом можно понимать человека, который ещё не нашел Бога, но который был бы счастлив поверить в Бога. Или же можно иметь в виду тот самый необычный тип человека, который не выносит мысль о живом Боге, ибо без Бога, без Христа, без любви ко Христу, без нового сверхъестественного начала жизни, даруемого в крещении, не может быть никакого высшего естественного совершенства человека и никакого настоящего земного счастья. В силу сознательного отрицания таким человеком Бога и всякого сверхъестественного начала, с ним явно невозможно сотрудничество в направлении человечества к реальному гуманизму даже с естественной точки зрения⁸¹¹.

⁸⁰⁸ Ibid. S. 225.

⁸⁰⁹ Ibid. S. 227.

⁸¹⁰ Ibid. S. 208.

⁸¹¹ Ibid. S. 224.

Подводя итог сказанному, Гильдебрандт даёт рекомендации всем верным христианам, как поступать в ситуации разрушения Виноградника Христова.

Разорение Виноградника Господня – это время, когда испытывается наша вера, когда мы призваны возрастая в вере, надежде и любви. Но это и время испытаний, требующее совершенно новой бдительности, и это ведет к дальнейшим ответам, которые мы должны дать⁸¹².

Мы должны быть крайне внимательными, чтобы не отравиться. Мы не должны недооценивать силы идей, которые наполняют интеллектуальную атмосферу времени, ни опасности быть пораженными ими, когда ежедневно дышим этой атмосферой. Мы также не должны недооценивать опасности привыкнуть ко злу времени и затем стать бесчувственным к нему. Также нужно учесть, что разорение виноградника – это поступательный процесс, а поэтому некоторое зло, которое принадлежит к предыдущим стадиям, кажется безвредным в свете позднейших стадий. И таким образом мы оказываемся в опасности стать нечувственными, с одной стороны, потому что мы привыкаем к опустошению, а, с другой – из-за опустошительного прогресса, а его начала кажутся незначительными в свете его продвинутых форм⁸¹³.

Мы постоянно должны наблюдать за тем, не содержат ли проповеди или новые книги католических богословов чего-то еретического или какого-либо основательно еретического акцента. Цензура некогда была большой гарантией, и особенно Индекс. Но сегодня мы должны развивать в самих себе сознание, святое недоверие, ибо мы не только живем в отравленном мире, но и в опустошенной Церкви. В наших настоящих испытаниях Бог требует от нас бдительности, этого святого опасения быть пораженным.

Ужасно видеть Виноградник Господень опустошенным, мы не можем достаточно яростно бороться против этого при помощи всех ресурсов,

⁸¹² Ibid. S. 215.

⁸¹³ Ibid. S. 217.

которые находятся в нашем распоряжении. И все же, святая радость должна проснуться в нас, потому что мы знаем, что истина Искупления существует, потому что существует Бог и Он остаётся тем же Богом, который открывается нам через Христа и Свою святую Церковь в залоге Кафолической веры.

Таким образом, мы видим, что взгляд на Второй Ватиканский Собор Дитриха фон Гильдебрандта умеренно консервативный. Не критикуя открыто постановления Собора, он предвидит те печальные последствия, к которым привели соборные решения и говорит о них. Не случайно Гильдебрандт озаглавил свою книгу по данной проблематике «Разоренный виноградник»: данное название символично, ибо говорит о разрушении традиций, существовавших до Второго Ватиканского Собора.

В некоторых пунктах (в критике экуменизма, богослужебной реформы, свободы совести) данная позиция созвучна архиепископу Лефевру. Однако эта критика не носит столь радикальный характер. Поэтому мы можем квалифицировать критику Гильдебрандта умеренно консервативной.

Выводы по третьей главе.

Рассмотрев взгляды представителей неотолизма на деятельность Второго Ватиканского Собора, мы можем сделать вывод, что у нас налицо две позиции: консервативная и либеральная.

Для представителей либерального взгляда, таких как Ив Конгар, Карл Ранер, Анри де Любак, этот Собор имел особенно большое значение, так как ставил целью оживить церковную жизнь, внести в неё некую новизну; также Церковь, по их мнению, должна была выйти из определённой замкнутости и быть открытой для диалога с внешним миром. Эта открытость Церкви по отношению к миру была выражена в ряде постановлений Собора, таких как Церковь и современный мир, экуменизм, образование.

Представители данного направления ратовали за то, чтобы Церковь была понятна народу. Для них Церковь – это не некое идеальное государство,

в котором её видимый руководитель может решить буквально все вопросы. Согласно их видению, Церковь сама должна стремиться к тому, чтобы быть понятной этому миру. Для представителей данного направления, в частности для Конгара и де Любака, важно было обновление, но это обновление должно совершиться на основе возвращения к христианским истокам – на основе Священного Писания, Предания, литургической жизни, в противном случае это грозит для Церкви обмирщвлением.

Нужно отметить, что, стремясь к тому, чтобы Церковь была открыта для мира, некоторые представители либерального направления предчувствовали и предвидели те последствия, к которым могут привести решения Собора. Так, Анри де Любак ошушал некое беспокойство по поводу определённых решений Собора.

Представители консервативной позиции, такие как Дитрих фон Гильдебрандт и архиепископ Марсель Лефевр видят в данном событии не обновление церковной жизни, но регресс и искажение Предания Католической Церкви: со стороны иерархов, которые принимали решения на Втором Ватиканском Соборе, это предательство Христа, искажение Его заповедей. Для консервативных представителей идеалом являются Первый Ватиканский и Триденский Соборы, которые отстаивали консервативные позиции. Для них, так же, как и для участников Первого Ватиканского Собора Церковь представлялась идеальным государством, в котором её видимый глава – папа – мог решить любые вопросы. Посягательство на спокойное существование этого государства, внесение каких-либо изменений в него, представлялось невероятным кощунством.

Однако в некоторых вопросах данные представители были правы. Перемены, реформы, которые были определены Вторым Ватиканским Собором, сделали некоторые стороны жизни Церкви блёклыми, непривлекательными, лишёнными всякого значения. Прежде всего, это касается богослужбных реформ Второго Ватиканского Собора, и, в частности, Божественной Литургии, которая при значительном её

сокращении по сравнению с Тридентской Мессой потеряла свой торжественный характер и привлекательность.

Также опасения представителей консервативного направления касаются области морали, – она часто игнорируется современным миром, и закон о свободе совести, который уравнивает в правах официальную Католическую Церковь другие религиозные деноминации, не учитывая фактор наличия Истины в религиях.

Представители консервативного направления, а также и Анри де Любак с большой осторожностью подходят к решениям, касающихся вопроса экуменизма. Цель экуменизма – диалог с религиями, однако, к сожалению, не со всеми религиями можно его вести, так как он не всегда будет продуктивным для обеих сторон. Это всегда нужно учитывать.

Таким образом, перед нами – два взгляда в отношении оценки деятельности Второго Ватиканского Собора, которые кардинально разнятся. В отношении каждого из них можно сказать, что они важны для нашего понимания деятельности Второго Ватиканского Собора. Можно согласиться с видением либеральной стороны, что обновление, возрождение нужно было для церковной жизни. Нужны были и определённые реформы, особенно Богослужение и чтение Священного Писания с толкованиями на родном языке, чтобы люди лучше понимали то, что происходит в Церкви и были сознательными и полноправными её членами. Однако нельзя ни учесть и мнение противоположной, консервативной стороны, ни принять их здравые аргументы, ибо они выявляют все опасные последствия, которые могут привести к секуляризации Церкви, к подрыву основ, которыми веками жила Церковь.

Несмотря на противоположность взглядов, рассмотренных нами представителей, несомненно одно: и консерваторы, и представители либерального течения были заинтересованы, чтобы Церковь самым лучшим образом совершала свою миссию и достигала своей конечной цели: приведение людей к Богу и их спасение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе проведенного исследования мы пришли к следующим выводам:

1. На основе теоретического анализа богословской литературы были определены и изложены основные вехи истории Второго Ватиканского Собора:

- описаны основные периоды деятельности Собора;
- дана оценка основным деятелям Собора.

2. Была изучена и изложена суть неотомитского дискурса, показана значимость неотомизма как официальной философии Римско-Католической Церкви:

- дано общее представление о философии неотомизма;
- прослежена связь между томизмом и неотомизмом;
- выявлены направления, несовместимые с неотомизмом: субъективный идеализм, атеизм, марксизм, эволюционизм, светский экзистенциализм;
- изложены основные части философии неотомизма: онтология, гносеология, аксиология и антропология.

3. На основе теоретического анализа были изучены и изложены взгляды следующих представителей неотомизма:

- представителей либеральных взглядов: Карла Ранера, кардинала Ива Конгара и Анри де Любака;
- представителей консервативного крыла: Дитриха фон Гильдебрандта и архиепископа Марселя Лефевра.

Изучая историю Второго Ватиканского Собора, а также знакомясь с позицией богословов и философов-неотомистов, мы имеем возможность обратить более пристальное внимание на церковную обстановку в целом и объективно оценить её с точки зрения истории Собора и его проблематики.

Изучение истории Второго Ватиканского Собора и исследование взглядов представителей неотомизма по поводу его деятельности дает нам возможность увидеть интегрированную картину процессов, которые

происходили в Римско-Католической Церкви в 60-х годах XX века, а также оценить все «за» и «против» решений Собора. Как мы смогли увидеть из исследования взглядов неотомистов, мнения по поводу решений Собора были различны: кто-то видел в Соборе живую волну в Церкви, а кто-то – разрушение многовековой традиции и апостасию.

Большинство персоналий, которые мы рассмотрели в данном исследовании, были активными участниками Второго Ватиканского Собора и участвовали в составлении и принятии его документов. Поэтому особенно важной представляется возможность проследить ход их мысли по поводу решений Собора, так как они являются живыми свидетелями Второго Ватиканского Собора.

Изучение истории Второго Ватиканского Собора, а также самого неотомистского дискурса имеет большое значение не только для теологов, философов, историков Римско-Католической Церкви. Это изучение будет полезно для всех христианских вероисповеданий в силу схожести проблем, которые стоят перед Христианской Церковью в целом. Как показывает история Русской Православной Церкви, те же проблемы, которые решались на Втором Ватиканском Соборе, стояли и перед Русской Православной Церковью и решались на Поместном Соборе в начале XX века. Для изучающих решения Собора важно понять, что стояло за той или иной проблемой, метод решения проблемы, а также, что немаловажно, последствия от решения той или иной проблемы.

Второй Ватиканский Собор, можно сказать, представлял особую веху в истории и жизни Римско-Католической Церкви. Вместе с тем, он стал для некоторых и камнем преткновения и соблазна, что отражают труды консервативно настроенных деятелей Католической Церкви. Этот опыт Католической Церкви может послужить хорошим уроком и для Православной Церкви, и для Протестантских Церквей в том, как важно иметь хорошую стратегию в принятии важных решений, насколько эти решения могут быть благоприятны или послужить соблазном.

В любом случае, можно сказать, что Второй Ватиканский Собор имел важное значение общехристианского масштаба, ибо на нем присутствовали, хотя и без права решающего голоса, представители христианских конфессий, что подтверждает особую роль Собора, так и Католической Церкви на мировой арене.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

І. ИСТОЧНИКИ

а) Источники на русском языке

1. Второй Ватиканский Собор. Документы. Постановления. – Брюссель: Жизнь с Богом. 1992. – 580 с.
2. Катехизис Католической Церкви. – М: Культурный Центр «Духовная Библиотека», 2001. – 1256 с.
3. Бл. Августин О Граде Божиим. – Минск: Юность, 2002. – 2117с.
4. Фома Аквинский. Сумма Теологии. Т. 1. Пер. А. Апполонова. – М.: Либроком, 2007. – 817 с.
5. Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. – Милан-Москва: Христианская Россия, 1997. – 302 с.
6. Де Любак А. Мысли о Церкви. – Милан-Москва: Христианская Россия, 1994. – 304 с.
7. Де Любак А. Католицизм. Социальные аспекты догмата. – Милан-Москва: Христианская Россия, 1994. – 304 с.
8. Лефевр М., архиеп. Они предали Его: От либерализма к отступничеству. Пер. с франц. М. Заслонова. – СПб: Владимир Даль, 2007. – 348 с.
9. Жильсон Э. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. – 515 с.
10. Жильсон Э. Дух средневековой философии. Гиффордовские лекции (университет Абердина). – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. – 560 с.
11. Жильсон Э. Бог и философия. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. – 160 с.
12. Жильсон Э. Христианская философия. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. – 660 с.

13. Жильсон Э. Бытие и сущность. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. – 105 с.
14. Жильсон Э. Разум и Откровение. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. – 125 с.
15. Жильсон Э. Философ и теология. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2011. – 115 с.
16. Маритен Ж. Знание и мудрость. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2015. – 215 с.
17. Маритен Ж. Религия и культура. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2014. – 115 с.
18. Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. – 215 с.

б) Источники на иностранных языках

19. Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II. – Città del Vaticano, 1970. – 567 p.
20. Le Concile Vatican II (1962-1965) : édition intégrale définitive bilingue latin-français. – Paris: Cerf, 2003. – 654 p.
21. Vatican II, l'intégrale (édition bilingue révisée). – Paris: Bayardcompact, 2002. – 1009 p.
22. Discours de Jean XXIII lors de l'ouverture du concile Vatican II // La Documentation Catholique, No. 1304. – 1959. – P. 126–233.
23. St. Thomas Aquinas Quaestiones Disputatae, De Veritate (ed. Vinentius Justinianus et Thomas Manriques, gratiis privilegiisque Pii V Pont. Max. typis exousa), Apud Julium Accoltum. – Romae, 1570.
24. St. Tomas d'Aquin Commentaire de Epitre au Romain (№ 744). – Paris: Cerf, 1999. – 651 p.
25. Chenu M. D. Toward Understanding St. Thomas. – Washington: Regnery Publishing. 1964. – 456 p.
26. Chenu M. D. La théologie est-elle une science?. – Paris: Cerf, 1950. – 247 p.

27. Congar Y. Mon journal du Concile (2 tomes). – Paris: Cerf, 2002. – I T. – 580 p.; II T. – 590 p.
28. Congar Y. Théologie historique. – Paris: Cerf, 1982. – 456 p.
29. Congar Y. Situation et tâches présentes de la théologie. – Paris: Cerf, 1967. – 244 p.
30. Congar Y. Saint Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques (Unam Sanctam, № 41). – Paris: Cerf, 1967. – 325 p.
31. Congar Y. Chrétiens désunis. – Paris: Cerf, 1937. – 340 p.
32. Congar Y. Une vraie et faux fausse réforme dans l’Eglise. – Paris: Cerf, 1950. – 571 p.
33. Congar Y. Jalons pour la théologie du laïc (Unam Sanctam, № 23). – Paris: Cerf, 1953. – 682 p.
34. Congar Y. Si vous êtes mes témoins laïc (Unam Sanctam, № 24). – Paris: Cerf, 1959. – 682 p.
35. Congar Y. Trois conférences sur Laïcat (Unam Sanctam, № 23). – Paris: Cerf, 1959. – 782 p.
36. Congar Y. Église et Monde, Vaste monde, ma paroisse (Unam Sanctam, № 23). – Paris: Cerf, 1959. – 282 p.
37. Congar Y. The Word and the Spirit. – San Francisco: Harper and Row, 1986. – 600 p.
38. Congar Y. Reflections on Being Theologian. – New York: Crossroad, 1998. – 632 p.
39. Congar Y. La tradition et les traditions. Tomes 1–2. – Paris: Cerf, 2010. – I T. – 320 p.; II T. – 302 p.
40. De Lubac H. Carnets du Concile, 2 tomes. – Paris: Cerf, 2007. – I T. – 567 p.; II T. – 569 p.
41. De Lubac H. La Révélation Divine. – Paris: Cerf, 1968. – 423 p.
42. De Lubac H. Athéisme et sens de l’homme: Une double requête de Gaudium et spes. – Paris: Cerf, 1968. – 125 p.

43. De Lubac H. La Pensée religieuse du Père Teilard de Chardin. – Paris: Cerf, 1962. – 178 p.
44. De Lubac H. La Prière du père Teilard de Chardin. – Paris: Fayard, 1964. – 345 p.
45. De Lubac H. Petite catéchèse sur nature et grâce. – Paris: Cerf., 1968. – 245 p.
46. De Lubac H. Teilard missionnaire et apologiste. – Paris: Cerf, 1966. – 758 p.
47. Gilson E. Introduction à la philosophie chrétienne. – Paris, 1948. – 565 p.
48. Gilson E. Le thomisme. – Paris, 1947. – 453 p.
49. Gilson E. Réalisme thomiste et critique de la connaissance. – Paris, 1948. – 415 p.
50. Hildebrandt D. Der verwüstete Weinberg. – Regensburg: Feldkirch LINS-Verlag, 1972. – 248 S.
51. Hildebrandt D. Trojan horse in the City of God. – Manchester: Sophia Institute Press. New Edition, 1996. – 303 p.
52. Küng H. On Being a Christian. Tr. Edward Quinn. – Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1976. – 213 p.
53. Küng H. Konzil und Wiedervereinigung. – Freiburg im Breisgau: Herder, 1963. – 325 S.
54. Küng H. Strukturen der Kirche. – Freiburg im Breisgau, 1962. – 543 S.
55. Küng H. Die Kirche. – Freiburg im Breisgau: Herder, 1968. – 604 S.
56. Küng H. My Struggle for Freedom. Memoirs. Tr. John Bowden. – Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. – 245 p.
57. Lefebvre M., archb. An open letter to the confused catholics. – London: Society of St. Pius X, 1986. – 167 p.
58. Maritain J. Antimoderne. – Paris, 1947. – 368 p.
59. Maritain J. Court traité de l'existence et de l'existant. – Paris: Fayard, 1964. – 150 p.
60. Maritain J. Le Docteur Angélique. – Paris, 1947. – 297 p.
61. Maritain J. Les grands amitiés. – Paris, 1966. – 600 p.
62. Maritain J. Pour une philosophie de l'éducation. – Paris, 1959. – 345 p.

63. Maritain J. *Elements de philosophie*. – Paris, 1948. – 264 p.
64. Maritain J. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. – Paris, 1951. – 343 p.
65. Maritain J. *The Range of reason*. – New York, 1953. – 556 p.
66. Maritain J. *On the Philosophy of History*. – New York, 1957. – 325 p.
67. Maritain J. *L’homme et l’etat*. – Paris, 1953. – 459 p.
68. Pius XII *Humani Generis*// *Revue thomiste*. – 1950. – P. 15 –55.
69. Pius XII *Mystici corporis* (1943) // *Fonds Laurentin*. – Paris: Cerf, 1999. – P. 156 –200.
70. Rahner K. *Geist endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Zur Metaphysik in der Welt*. – München, 1939. – S. 45.
71. Rahner K. *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*. – London: Geoffrey Chapman Classics, 1986. – 478 p.
72. Rahner K. *Die vielen Messen und eine Opfer*. – Freiburg: Herder, 1951. – 57 S.
73. Rahner K. Vorgrimler H. *Diaconia in Christo*. – London: Geoffrey Chapman Classics, 1962. – 189 p.
74. Rahner K. *The Universality of the Church under "Church"*// *Sacramentum Mundi*, vol.1, ed. K.Rahner et al. – Montreal: Palm Publishers, 1968. – P. 330 – 332.
75. Rahner K. *The Changing Church. A Symposium on Development in the Ecclesiology of Karl Rahner*//*Theological Studies*. – 38 (1977). – P. 738 –745.
76. Rahner K. *Church and World*// *Sacramentum Mundi*. Vol. 1. – New York: Herder and Herder, 1968 –70. – P. 346 –356.
77. Rahner K. *The Abiding Significance of Vatican II*// *Theological Investigations*, vol. 20. – New York: Herder and Herder, 1968. – P. 90 –102.
78. Rahner K. *On the Theology of the Council*. // *Theological Investigations*, vol. 5. – New York: Herder and Herder, 1962. – P. 244 –257.
79. Rahner K. *The Episcopal Office*. // *Theological Investigations*, vol. 6. – New York: Herder and Herder, 1962. – P. 313 –360.

80. Rahner K. The Episcopacy and the Primacy. – Montreal: Palm Publishers, 1962. – 396 p.
81. Rahner K. The Spirit in the Church. – New York: Seabury, 1979 – 456 p.
82. Rahner K. Theology of Pastoral Action: Studies in Pastoral Theology. Translated by W.J. O'Hara with adaptations by Daniel Momsey. – New York: Herder & Herder, 1968. – 345 p.
83. Rahner K. The Position of Woman in the New Situation in which the Church Finds Itself. – New York: Harper, 1975. – 279 p.
84. Rahner K. The Teaching of Vatican II on the Church and the Future Reality of Christian Life. – New York: Harper, 1975. – 522 p.
85. Rahner K. Unity of the Church--Unity of Mankind// Theological Investigations, vol. 20. – New York: Herder and Herder, 1962. – 172 p.
86. Rahner K. On the Theology of Ecumenical Discussion// Theological Investigations, vol. 11. – New York: Herder and Herder, 1962. – P. 24–67.
87. Rahner K. On the Theological Problems Entailed in a «Pastoral Constitution»// Theological Investigations, vol. 10. – New York: Herder and Herder, 1962. – P. 293–317.
88. Rahner K. What Does Vatican II Teach about Atheism? // Concilium: The Pastoral Approach to Atheism, 23 (1967). P. 7–24.
89. Rahner K. Theological Considerations on Secularism and Atheism»// Theological Investigations, vol. 21. – New York: Herder and Herder, 1962. – P. 137–150.
90. Rahner K. Sind die Erwartungen erfüllt? – New York: Paulist, 1965. – 131 S.
91. Rahner K. The Second Vatican Council's Challenge to Theology// Theological Investigations, vol. 9. – New York: Herder and Herder, 1962. – P. 3–27.
92. Rahner K. Further Theology of the Spiritual Life. – London: Darton, Longman & Todd, 1971. – 387p.

II. ЛИТЕРАТУРА

а) Литература на русском языке

93. Аверинцев С. С., Гараджа В. И., Греков Л. , Долгов К. М. Неотомизм // Философская энциклопедия. В 5-х т. Т. 4 / Под ред. Ф. В. Константинова. – М.: Советская энциклопедия, 1960 – 1970. – 1256–1270 с.
94. Арапов А. В. Неотомизм. Учебно-методическое пособие по предмету «Философия». – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2015. – 10 с.
95. Арапов А. В. Неосхоластика: история и основные концепции// Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. – 2015. – № 3. – С. 51– 58.
96. Бургете А. Р. Современный томизм// Современный объективный идеализм. – 2-е изд., испр. и доп. / Сост.: Бургете А. Р. – М., 1963. – 150 с.
97. Быховский Б. Э., Неотомистский обскурантизм в современности: современные религиозно-философские течения в капиталистических странах. – М., 1962. – С. 35– 100.
98. Быховский Б. Э. Эрозия «вековечной» философии (критика неотомизма). – М.: Мысль, 2013. – 267 с.
99. Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. – М.: Лепта, 2004. – 399 с.
100. Гараджа В. И. Неотомизм. Разум. Наука. – М.: Наука, 2014. – 390 с.
101. Греков Л.И. Тенденции современной схоластики// Вопросы философии. – 1971. – № 1. – С. 112-129.
102. Головушкин Д.А. Христианский фундаментализма: концептуально-терминологическое пространство дискурса// Христианство: pro et contra, антология. – 2-е изд., испр. и доп. / Сост.: Д. К. Богатырев, А. М. Прилуцкий; вступ. статья Д. К. Богатырева. – СПб.: РХГА, 2017. – С. 936-961.
103. Губман Б. Л. Глава 5.1. Западная религиозная философия // Введение в философию: Учеб. пособие для вузов / Авт. колл.: И. Т. Фролов и др. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2013. – 623 с.
104. Губман Б.Л. Кризис современного неотомизма. Критика неотомистской концепции Ж. Маритена: Монография. – Москва: Высшая школа, 1983. – 143 с.

105. Губман Б. Л. Неотомизм // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. – 80–89 с.
106. Губман Б.Л. Неосхоластика// Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд/ Т. 3. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2000–2001. – С. 70–71.
107. Долгов К. М. Диалектика и схоластика. – М.: Наука, 2013. – 220 с.
108. Долгов К. М. Неотомизм // Философский энциклопедический словарь. Т.22. / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. – М.: Советская энциклопедия, 2013. – 245–256 с.
109. Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. – М.: Издательство МГУ, 1971. – 360 с.
110. Земских С.В. Наблюдатели от Московской Патриархии на Первой сессии Второго Ватиканского Собора// Ученые записки. История. – С. 53–57.
111. Иоанн (Булыко), иером. Феномен «aggiornamento» и Второй Ватиканский Собор //Вестник САФУ. Серия «Гуманитарные и социальные науки». – 2020. – № 5. – С. 98–105.
112. Иоанн (Булыко И.П.), иером. Понятие «aggiornamento» в оценке Второго Ватиканского собора Анри де Любаком// Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. – 2021. –Т. 7. – № 2. – С.57–65.
- 113 . Иоанн (Булыко И.П.), иером. Томизм и Второй Ватиканский Собор// Вестник Тверского Государственного Университета. Серия "ФИЛОСОФИЯ". – 2020.– № 2 (52) – С. 199–214.
114. Казанова А. Второй Ватиканский Собор. Критика идеологии и практики современного католицизма. – М.: Прогресс, 1973. – 376 с.
115. Красиков А.А. Папство и мировая политика (к 45-летию завершения Второго Ватиканского Собора) // Современная Европа – 2010. - № 4 (44) - С. 121-133.

116. Красиков А.А. Эхо Второго Ватиканского Собора. «От Атлантики до Урала»// Современная Европа. – 2011. – № 3. – С.112-126.
117. Лебедев В.Ю. Модернизм в христианстве// Христианство: pro et contra, антология. — 2-е изд., испр. и доп. / Сост.: Д. К. Богатырев, А. М. Прилуцкий; вступ. статья Д. К. Богатырева. — СПб: РХГА, 2017. — С. 870-897.
118. Маркетто А., архиеп. II Ватиканский Собор. Контрапункт к истории. – М.: Духовная библиотека, 2009. – 160 с.
119. Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы / Пер. с франц. В.П. Визгина. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 328 с.
120. Марсель Г. Быть и иметь / Перевод И. Н. Полонской. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 159 с.
121. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. – М., 1995. – 187 с.
122. Марсель Г. К трагической мудрости и за её пределы / Пер. с фр. В. В. Бибихина // Проблемы человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 404–419.
123. Миллер Р., Личность и общество. К критике неотомистского понимания личности, пер. с нем. – М.: Наука, 1965. – 546 с.
124. Михайлов П. Б. Современные дискурсы. Анри де Любак в богословских дискуссиях о религиозном и религии на Втором Ватиканском Соборе// Философия религии: аналитические исследования. – 2020. – Т. 4.– № 1. – С. 74–95.
125. Никифорова М. Е. Планетарное католичество: Ватикан и глобализация. – М.: Либроком, 2010. – 320 с.
126. Никодим (Ротов), митр. Иоанн XXIII, Папа Римский// Богословские труды. Сб. 20. – Москва: Издание Московской Патриархии. 1978. – с. 83-240.
127. Петрушко В.И. Первая сессия Второго Ватиканского Собора и проблема создания Киевского униатского Патриархата// Вестник ПСТГУ II:

- История. История Русской Православной Церкви. – 2006. – Вып. 4 (21). – С. 86-104.
128. Радев Р. Критика неотомизма. Перевод с болгарского языка. – М.: Прогресс, 1975. – 441 с.
129. Сардарян Г.Т. Второй Ватиканский Собор и католическая политическая доктрина//Право и политика. – 2017. – № 11. – С. 93–101.
130. Сардарян Г.Т. Значение Второго Ватиканского Собора в контексте эволюции католической политической мысли// Ценности и смыслы. – 2019. – № 3(61). – С. 23–33.
131. Субботин Ю.К. Проблема ценности в неотомизме. Критический анализ неотомистской концепции ценности. – М.: Мысль, 1980. – 125 с.
132. Тьяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Астрель Полиграфиздат, 2012. – 224 с.
133. Фирсов С.Л. Папа Римский Иоанн XXIII в зеркале советской прессы: к вопросу об истории и восприятии личности понтифика в СССР// Религия. Церковь. Общество. – Вып. IV. – С. 54–83.
134. Фолиева Т.А. Второй Ватиканский Собор и социальная доктрина Католической Церкви в оценке советских религиоведов// Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. –2013. – Вып. 4 (48). – С. 89–100.
135. Шишков К. А. Проблема взаимосвязи философско-исторических и политико-философских концепций современного европейского неотомизма / диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. — Тверь: Твер. гос. ун-т, 2013. – 168 с.
136. Шишков К. А. Современный неотомизм: история и политика в философии Ж. Маритена: Конспект лекций. – Тверь: Твер. гос. ун-т, 2014. – 43 с.
137. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

б) Литература на иностранных языках

138. Alberigo G. Histoire du Concile Vatican II, 1959-1965. – Paris: Cerf-Peeters, 5 tomes (1997-2005).
139. Alberigo G. Breve storia del concilio Vaticano II (1959–1965). – Bologna, 2005 (2012). – 344 p.
140. Alberigo G. Pour la jeunesse du christianisme: le Concile Vatican II. – Paris: Cerf, 2005. – 265 p.
141. Alberigo G. Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II. – Bologna, 2009. – 256 p.
142. Attridge M. What Happened to Thomas Aquinas at Vatican II? Critical Inquiry// Aquinas at Vatican II. – Toronto: Newman Rambler. Vatican II special edition. – № 1, 2013 – 67 p.
143. Berkouwer G.C. Retrospective of the Council. – New York: Cambridge University Press, 1968. – 567 p.
144. Berkouwer G.C. The Second Vatican Council and the New Catholicism. – New York: Cambridge University Press, 1965. – 677 p.
145. Bianchi E., Moulins-Beaufort É., Bruguès J.L. Vatican II, une boussole pour notre temps : plus de quarante après, qu'est devenu le Concile ? Conférences de Carême à Notre-Dame de Paris. – Paris: Parole et Silence, 2010. – 543 p.
146. Bordeyne Ph., Villemin L. Vatican II et la théologie: perspectives pour le XXI^e siècle. – Paris: Cerf (Cogitatio Fidei n°254), 2006. – 789 p.
147. Bouchex R. À la découverte de Vatican II . – Paris: Parole et Silence, 2009. – 190 p.
148. Bretscher P.M. Neo –Thomism// Concordia Theological Monthly. – Vol. XXI. – April 1950. – No.4 – p. 241-259.
149. Breton S. L'idée de transcendantal et la genèse des transcendants chez saint Thomas d'Aquin. – Paris, 1963. – P. 46.
150. Bruckberger R.M. Réconciliation par la Sagesse// Revue thomiste. – 1950. – P. 120–170 .
151. Carbone V. Genesi e criteri della pubblicazione degli atti del Concilio Vaticano II. // Lateranum – XLIV (1978). – P. 579–594.

152. Cessario R., O. P. A short history of Thomism. – Washington: The Catholic University of America Press, 2014. – 105 p.
153. Corvez M. Création et évolution du monde// Revue thomiste. – 1964.– P. 549–613.
154. Cottier M.M. Crétiens et le marxisme// Revue thomiste. – 1959. – P. 145–154.
155. Croteau J. Les fondements thomistes du personalisme de Maritain. – Ottawa, 1955. – 456 p.
156. Daly G. Transcendence and Immanence. – New York: Clarendon Press, 1980. – 180 p.
157. De Tonquédec J. Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel. – Paris, 1913. – 213 p.
158. De Tonquédec J. La critique de la connaissance. – Paris, 1947. – 225 p.
159. De Tonquédec J. Pourquoi j'ai critiqué Maurice Blondel// Revue thomiste. – 1949. – P. 470–580.
160. Dondeyne A. Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique « Humani Generis»// Revue philosophique de Louvain. – 1951. – P. 280–327.
161. Falconi C. Vu et entendu au Concile. – Monaco, 1965. – 654 p.
162. Famerée J. Aux origines de Vatican II. La démarche théologique d'Yves Congar // Ephemerides Theologicae Lovanenses. – 61 (1995). – P. 120–129.
163. Famerée J. L'Écclésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique// Revue des Sciences Philosophiques Philosophiques et Théologiques. – 76 – 1992. – P. 334–377.
164. Famerée J. Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile. – Paris: Cerf (Unam Sanctam nouvelle série n°4), 2012. – 235 p.
165. Fédou M. L'Église catholique et les autres croyants. – Médiaspaul (Vatican II pour tous, n°12), 2012. – 670 p.
166. Fesquet H. Le Journal du Concile. – Salvator, 2012. – 342 p.

167. Figoureux L. Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960-1965). //Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 102. – Turnhout, Belgium: Brepols, 2017. – viii + 426 pp.
168. Flynn G. Yves Congar Theologian of the Church. – Louvain; Paris; Dudley, MA: Peeters Press, 2005. – P. 103.
169. Fouilloux E. Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965). – Paris: Cerf, 1967. – 215 p.
170. Fouilloux E. Saint Thomas au XXe siècle: Colloque du centenaire de la "Revue thomiste". – Paris: Ed. Saint-Paul, 1994. – 353 p.
171. Garin P. Thèse cartésiennes et thèse thomistes. – Grenoble, 1931. – 290 p.
172. Garrigou-Lagrange R. La puissance d'assimilation du thomisme. – Paris, 1943. – 490 p.
173. Gerald A. McCool, S.J. – Fairfield: Sacred Heart University Press, 1998. – 345 p.
174. Gomez M. V. Para una sistematización en los documentos del Concilio Vaticano II. // Ciudad de Dios: Revista Agustiniana. – 3 (1989). – P.735–746.
175. Greinacher N., Haag H. Der Fall Küng. – München: Piper, 1980. – 478 S.
176. Grenet P. Le thomisme. – Paris, 1977. – 314 p.
177. Haight R. D. The Unfolding of Modernism in France// Theological Studies. – 35 (1974). – P. 605– 632.
178. Häring H., Nolte J. Diskussion um Hans Küng „Die Kirche“. – Freiburg im Breisgau: Herder, 1971. – 245 S.
179. Helbing H. Das Zweite Vatikanische Konzil, ein Bericht. – Basel, 1966. – 431 p.
180. Henn W. Yves Congar al Vaticano II // Communia, éd. Italienne. – 142 (1995). – P. 246–260.
181. Horton D. Vatican Diary, 4 voll. – Philadelphia, 1964–1966.
182. Jossua J.-P., o. p. Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu. – Paris: Cerf, 1967. – 213 p.

183. Kerr F. Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism. – Blackwell, 2007. – 267 p.
184. Klocker H.R. Thomisme and Modern Thought. – New York, 1966. – 287 p.
185. Kloppenburg B. Concilio Vaticano II, 5 voll. – Petrópolis, 1962– 1966.
186. Komonchak J. Thomism and the Second Vatican Council. – Fairfield: Sacred Heart University Press, 1998. –120 p.
187. Kristeller P. O. Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance. – Paris, 1965. – 125 p.
188. Lackmann M. Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 voll. – Graz, 1963– 1966.
189. Lacombe O. De l'unité chrétienne à la culture humaine. – Paris, 1988. – 600 p.
190. Lameri A. La «Pontificia Commissio de Sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II»: documenti, testi, verbali. – Roma: Pontifix, 2013. – 290 p.
191. Laurentin R. L'enjeu du Concile, 5 voll. – Paris, 1962–1966.
192. La Valle R. Coraggio del Concilio. Giorno per giorno la seconda sessione – Brescia, 1964. – 458 p.
193. Leclercq J. Saisir la vie à pleines mains. – Paris: Fayard, 1966. – 543 p.
194. Lefeuvre G. Les Actes du Concile du Vatican II// Revue Théologique de Louvain. – XI (1980). – P. 186–200.
195. Legrand H.,o.p. Regards sur la biographie du P. Congar pendant ses années Strasbourgeoises (1957–1967)// Revue des sciences religieuses. – 69.– № 2. – Paris, 1997. – P. 120-131.
196. Maréchal J. Le Point de départ de la métaphysique. – Louvain, 1966. – 378 p.
197. Maréchal J. Mélanges. T. 1. – Paris, 1950. – 340 p.
198. McCool G. A. From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism. – NewYork: Fordham University Press, 1989 – 230 p.
199. Melloni A. Ruggieri G. Qui a peur de Vatican II? – Lessius, 2010. – 200 p.
200. Melloni A., Theobald Ch., Alberigo G., Legrand H., Doré Mgr J. Vatican II, un avenir oublié. – Bayard-Concilium, 2006. – 453 p.

201. Mercier D. Critériologie général. – Louvain, 1906. – 470 p.
202. Mercier D. Critériologie générale ou théorie générale de la certitude. – Louvain-Paris, 1911. – 245 p.
203. Mercier D. Le christianisme dans la vie moderne. – Paris, 1968. – 233 p.
204. Mercier D. Métaphysique générale ou ontologie. – Paris, 1968. – 768 p.
205. Mettepenningen J. Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II. L.: T & T Clark International, 2010. – 245 p.
206. Morin D. Les grandes intuitions du Concile Vatican II. – Paris: Cerf (Carnets Fêtes et saisons n°17), 1996. – 322 p.
207. Moulinet D. Vatican II raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu. – Paris: L'Atelier, 2012. – 126 p.
208. Murray P. D. The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918, ed. David F. Ford and Rachel Muers. – New York: Blackwell, 2005. – 870 p.
209. Neufeld K. H. Henri de Lubac S.J. als Konzilstheologe: Zur Vollendung seines 90. Lebensjahres// Theologisch-prektische Quartalschrift. – 134 (1986). – S.150-160.
210. Olgiati F. La néo-scholastique italienn et ses caractéristiques essentielle. – Paris, 1905. – 314 p.
211. O'Malley J. L'événement Vatican II. – Lessius, 2011. – 199 p.
212. O'Malley J. W., What Happened at Vatican II. – Cambridge MA/London: Harvard University Press, 2008/2010. – 380 p.
213. O'Meara T. Thomism// Encyclopedia of Catholicism, ed. Richard McBrien. – London: Harper Collins, 1995. – p. 1254 -1267.
214. O'Reilly C. F. The emergence of a World Church: Karl Rahner's Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council. A Thesis submitted in the Faculty of theology of the University of St. Michael's College and the Department of Theology of the Toronto School of Theology. In partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Theology awarded by the University of St. Michael's College. – Toronto, 1998 – 277p.

215. Pirlot J. L'enseignement de la métaphysique. – Louvain, 1950. – 310 p.
216. Poupard P. Card. Découvrir le Concile Vatican II. – Salvator, 2004. – 235 p.
217. Poupard P. Card. Le Concile Vatican II. – Salvator (Découvrir le christianisme), 2012. – 270 p.
218. Prouvost G. Thomas d'Aquin et les thomismes:Essai sur l'histoire des thomismes. – Paris: Cerf, 1996. – 286 p.
219. Puyo J. Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la Vérité – Paris: Le Centurion, 2000. – 222 p.
220. Quesnel M. Vatican II et la parole de Dieu : autour de Dei Verbum. – DDB, 2012. – 345 p.
221. Raemaeker L. Introduction à la philosophie. – Louvain, 1967. – 277 p.
222. Raemaeker L. Philosophie de l'être. – Paris, 1966. – 454 p.
223. Rahner K. Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng (Quaestiones disputatae. 54). – Freiburg im Breisgau: Herder, 1971. – 277 S.
224. Ratzinger J. Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode. – Köln, 1964. – 544 p.
225. Ratzinger J. Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick. – Köln, 1963. – 637 p.
226. Ratzinger J. Die letzte Sitzungsperiode des Konzils. – Köln, 1966. – 248 p.
227. Ratzinger J. Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode. – Köln, 1965. – 344 p.
228. Ratzinger J. Mon Concile Vatican II. – Paris: Artège, 2011. – 300 p.
229. Reymon L, Richard Ch., Vatican II au travail. Méthodes conciliaires et documents. – Paris. 1965. – 136 p.
230. Robert J. – D. Réflexions sur antinomie idéalisme-réalisme. – Paris, 1995. – 405 p.
231. Routhier G., Jobin G.L'Autorité et les autorités: l'herméneutique théologique de Vatican II. – Paris: Cerf (coll. « Unam Sanctam », Nouvelle série n°3), 2010. – 290 p.
232. Rougier L. La scholastique et le thomisme. – Paris, 1967. – 350 p.

233. Rynne X. Vatican Council II. – New York, 1968. – 347 p.
234. Salemink Th. The Diary of J.G.M. Willebrands, 1958-1961. – Leuven: Maurits Sabbebibliotheek, Faculteit Godgeleerdheid et Peeters (coll. «Instrumenta theologica », XXXII), 2009. – 454 p.
235. Scatena S. La filologia delle decisioni conciliari: dal voto in congregazione generale alla «Editio Typica»// Volti di fine concilio. a cura di J. Doré e A. Melloni. – Bologna, 2001. – pp. 53-97.
236. Siewert G. Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. – Berlin, 1933. – 298 S.
237. Teilard de Chardin P. Je m'explique. Textes choisis et ordonnés par J.-P. Demoulin. – Paris: Editions du Seuil, 1966. – 245 p.
238. Theobald Ch. La réception du Concile Vatican II. I. Accéder à la source. – Paris: Cerf, 2009. – 260 p.
239. Thomas J. Le Concile Vatican II. – Paris: Cerf (Bref), 1989. – 400 p.
240. Van de Wiele J. Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas// Revue philosophique de Louvain. – 1954. – P. 510-522.
241. Van Riet G. L'Epistémologie thomiste. – Louvain, 1966. – 235 p.
242. Van Steenberghen F. Epistémologie. – Louvain-Paris, 1956. – 456 p.
243. Van Steenberghen F. L'avenir du thomisme. – Paris, 1965. – 340 p.
244. Van Steenberghen F. Le problème philosophique de l'existence de Dieu// Revue philosophique de Louvain. – 1947. – P. 65–89.
245. Van Steenberghen F. Ontologie – Louvain, 1969. – 460 p.
246. Vermeylen J. Vatican II. – Fidélité, 2012. – 712 p.
247. Verneaux R. Doute et croyance// Revue philosophique de Louvain. – 1947. – P. 230–240.
248. Vezin J.-M., Villemin L. Les sept défis de Vatican II. – DDB (Théologie), 2012. – 268 p.
249. Voderholzer R. Meet Henri de Lubac. His Life and Work. – San Francisco: Ignatius Press, 2008. – 237 p.

250. Vorgrimler H. Karl Rahner: The Theologian's Contribution. – London: Geoffrye Chapman Classics, 1986. – 237 p.
251. Vorgrimler H. Vatican II by Those Who Were There. – London: Geoffrye Chapman Classics, 1986. – 232 p.
252. Wagner J. P. Teilard de Chardin et Henri de Lubac, le sens d'une hospitalité// Revue des sciences religieuses. –77. – № 2(2003). – P. 170–200.
253. Wenger A. Vatican II, 4 voll. – Paris, 1963–1966.
254. Wiltgen R. The Rhine flows into the Tiber. The Unknown Council. – New York, 1967. – 280 p.
255. À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental, M. Lamberigts et Cl. Soetens (éd.). – Leuven, 1992. – 120 p.
256. Des théologiens lisent le Concile Vatican II : Pour qui ? Pour quoi? sous la dir. de Laurent Villemin. – Bayard (Theologicum), 2012. – 432 p.
257. Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica», a cura di G. Caprile, 5 voll. – Roma, 1965–1969.
258. L'Università del Laterano e la preparazione del Concilio Vaticano II, a cura di Ph. Chenu – Roma: Pontifix, 2001. – 340 p.
259. Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare, a cura di G. Alberigo e A. Melloni. – Genova, 1993. – 490 p.
260. Vatican II : histoire et actualité d'un Concile. – Éd. Assas, 2010. – 459 p.
261. Vatican II retrouvé . Noël Copin. – DDB, 2003. – 789 p.
262. Vatican II : histoire et actualité d'un Concile. – Éd. Assas, 2010. – 459 p.

III. ЭЛЕКТРОННЫЕ РЕСУРСЫ

263. Encyclical of Pope Leo XIII «Aeterni Patris». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/113cph.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

264. Encyclical of Pope Pius IX «Quanta Cura». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanta.htm> (дата обращения: 07.05.2017).
265. Pius XII *Divino afflante Spiritu*. Lettre encyclique de Sa Sainteté le Pape Pie XII sur les études biblique. URL: https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html (дата обращения: 07.05.2021).
266. Pius PP, X *Motu proprio sacrorum antistitum qou quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum*. URL: https://www.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html (дата обращения 07.05.2021).
267. The 24 Thomistic Theses. URL: <http://www.catholicapologetics.info/catholicteaching/philosophy/thomast.htm> (дата обращения 07.05.2021).
268. Grill M. Controversial Theologian Hans Küng: 'I Don't Cling to This Life'.// *Spiegel Online International*. Der Spiegel, 12 Dec. 2013. Web. 28 July 2015. URL: <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/controversial-theologian-hans-kueng-ondeath-and-church-reform-a-938501.html> (дата обращения: 07.05.2021).
269. Hans Kung// *Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2015. Web. 28 Jul. 2015. URL: <http://www.britannica.com/biography/Hans-Kung>. htm (дата обращения: 07.05.2021).
270. Towards a 'Continual Reform of the Church': Interview with Hans Kung.// *Beliefnet.com*, Feb. 2004. Web. 28 July 2015. URL: <http://www.enotes.com/topics/hanskung>. htm (дата обращения: 07.05.2021).