

Стоянов Ю.А. Гносеологические воззрения В.А. Снегирева // Вече. Альманах русской философии и культуры. – 2004. – № 16. – С. 279–286.

¹ Поль В.А. Философский теизм в Казанской духовной академии: опыт системной реконструкции и интерпретации: Дис. ...канд. филос. наук. – Уссурийск: УГПИ, 2007. – С. 94-120.

² Пинчук В. Ю. Метафизическая психология в русском духовно-академическом теизме XIX века: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / УГПИ. – Уссурийск, 2003. – С. 10.

³ Там же. – С. 20.

⁴ Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. – Минск: Белорусская православная церковь, 2010. – С. 619.

Вержболович М. Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. – 1895. – Т. II. – Ч. I. – С. 459.

⁶ Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. – 1876. – № 8. – С. 451.

⁷ Снегирев В.А. Науки о человеке // Православный собеседник. – 1876. – № 9. – С. 88-89.

⁸ Снегирев В.А. Логика. Систематический курс чтений. – Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1901. – VI. – 320 с.

⁹ Снегирев В. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. – 1871. – Ч. I. – С. 17.

¹⁰ Там же. – С. 19.

¹¹ Там же.

¹² Стоянов Ю.А. Гносеологические воззрения В.А. Снегирева // Вече. Альманах русской философии и культуры. – 2004. – № 16. – С. 281.

¹³ Снегирев В.А. Психология. Систематический курс чтений. – Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1893. – С. 287.

¹⁴ Там же. – С. 371, 374.

¹⁵ Там же. – С. 581

¹⁶ Там же. – С. 599.

¹⁷ Снегирев В. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. – 1871. – Ч. I. – С. 601.

Воронцова И.В.

«АПОСТОЛ МОДЕРНИЗМА» ДЖОРДЖ ТИРРЕЛЬ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К КАТОЛИЦИЗМУ: 1902 – 1909 гг.

Аннотация. Статья рассматривает эволюцию и религиозные взгляды одного из духовных руководителей (1902–1909) римо-католического «модернизма» Джорджа Тирреля. Дж. Тиррель поддерживал все направления модернистской доктрины, искренне желал обновления богословия и управления Римско-католической церкви и, вместе с тем, пришел к разочарованию в католицизме. В качестве источников используются основные сочинения Дж. Тирреля и письма, дающие представления о мировоззрении модерниста; часть из привлеченных писем на русском языке (в переводе В. Петрашенко) публикуется впервые.

Ключевые слова: Тиррель, модернизм, неокатолицизм, неохристианство, Фогаццаро.

В конце XIX – первые годы XX вв. в католических странах Европы заявило о себе религиозно-реформистское движение, благодаря энциклике римского папы Пия X¹ получившее название «модернизм». Появившись в среде богословов, оно распространилось среди клириков и в католической интеллектуальной среде. Из-за сложности феномена модернизма ни его противники, ни защитники не смогли прийти к согласию в своих суждениях о нем, о его перспективах, силе, корнях. В историко-философском

контексте модернизм до сих пор является предметом исследований на Западе, хотя многие из проблем, заявленных в его доктрине, перестали быть актуальными после II Ватиканского собора (1962–1965), открывшего дорогу реформам в Римско-католической церкви. В России «модернизмом» интересовались в первом десятилетии XX в. в связи с развитием отечественной тенденции к религиозному реформизму², и преимущественно в историко-религиоведческом аспекте³; после 1910 г. появились связанные с его тематикой немногочисленные философские статьи⁴; наука советского периода имела два исследования по данной теме⁵, прочие известные издания были публицистического плана⁶. С 2010 г. тема была вновь внесена в научную разработку⁷.

О модернизме, его доктрине и его ведущих деятелях и идеологах на Западе написано немало статей⁸ и исследований. До сих пор пользуются вниманием европейских ученых монографии А. Видлера⁹, Э. Пула¹⁰, биографические книги модернистки второго поколения М. Питер¹¹; исследования модернизма, как кризиса церковно-общественного сознания, – Дж. Ривьера¹² и пути в модернизме А. Луази, Дж. Тирреля и В. Салливана – Дж. Ратта¹³. Современники модернизма склонялись к поддержке его осуждения, высказанного Пием Х¹⁴, – например, автор статьи о модернизме в «Католической энциклопедии» А. Вёрмиш писал, что «модернизм нацелен на... радикальную трансформацию человеческой мысли в отношении к Богу, человеку, миру, жизни, здесь и в будущем»¹⁵.

Долгое время единственным полновесным источником по модернизму была книга 1918 г. участницы движения в его кризисный период М. Питер¹⁶, но эта работа не имела научного характера. В 1929 г. вышла книга Дж. Ривьера и стала на тот момент исследованием, исчерпывающим историю движения; автор также сделал заметный вклад по данному вопросу статьями в «Католическом теологическом словаре». Дж. Ривьер, неодобрительно относясь к модернизму в целом, отметил искренность модернистов, он построил свой труд на принципе исследования истории движения через изучение деятельности вовлеченных в него людей. А. Видлер в 1934 г. объявил о задаче объективного исследования и выдержал свой труд в максимально возможном для того времени объективном взгляде на модернизм; его вторая книга расширила историю модернизма за счет привлечения новых имен и корпуса документов личного характера¹⁷. Его многосторонний анализ был продолжен французом Е. Пула¹⁸, который исследовал интеллектуальную историю модернизма на ограниченном, но решающем этапе 1902–1907 гг. Р. Хейт изложил итоги своего исторического исследования в статье, в основу которой был положен анализ эпистолярного наследия Луази, Леруа, Тирреля 1893–1913 гг.¹⁹. Исследования модернизма во 2-й половине XX в. проходили не в религиоведческом, а в историко-философском аспекте, и в обстановке постепенной либерализации в Римско-католической церкви, двигавшейся ко II Ватиканскому собору. Р. Хейт назвал модернизм закономерной попыткой богословов противостоять неподвижности католической доктрины в условиях кризиса науки и духовной культуры²⁰, мало кто из последующих ученых с этим не согласился.

Христианский модернизм начала XX в. был «неотъемлемой частью глобального феномена»²¹ социального и интеллектуального обновления человечества, изучать его причины или итоги можно либо опираясь на общие структурообразующие изменения, происходившие в государствах христианской культуры, либо отслеживая процесс эволюции ведущих личностей, вовлеченных в движение и влиявших на его становление и историю. В монографии одно не исключало бы другое; ограниченные объемом статьи, мы выбрали второй вариант, чтобы, помимо систематизирующих сведений о движении и эволюции одного из его вождей, ввести в российский научный оборот документы личного характера, а именно –

опубликовать на русском языке корреспонденцию Дж. Тирреля, ставшего столь же известным в России начала XX в., как и ведущие идеологи модернизма А. Луази и Э. Леруа.

Модернисты ставили целью научно обновить римо-католицизм, устранив из его мировоззрения строгую приверженность определенной философии, из практической деятельности – обрядовый формализм, из управления Церковью – авторитаризм. Для оживления сердечной веры и привлечения большего числа верующих в церковь, они изъяснили церковь ее таинств и догматы как исторически изменчивые и культуро-зависимые, а текст Священного писания и личность Христа как исторически обусловленные²²; вплотную приблизившись к отрицанию сакрального значения Церкви, они подводили общественную мысль к церковной реформации.

Модернизм развивался в четырех странах: Германии, Италии, Англии, но преимущественное развитие получил во Франции. В Великобритании он был представлен, как минимум, тремя значительными фигурами – Дж. Тиррелем, бароном Ф. фон Хюгелем и М. Питер. Между модернистами трех последних стран существовали тесные связи, взаимовлияние и взаимоподдержка²³. Имя писателя и полемиста Дж. Тирреля, «апостола модернизма»²⁴ в Римско-католической церкви, связано с последним, кризисным этапом движения, когда главный идеолог модернизма А. Луази под давлением Ватикана оставил борьбу за «неокатолицизм». Тогда симпатии «неокатоликов» оказались на стороне английского иезуита, священника Дж. Тирреля, ставшего духовным лидером движения. Тиррель не осудил единомышленников, покинувших модернизм, и продолжил публично поддерживать движение, несмотря на запреты Ватикана и отлучение от церкви.

Джордж (Георг) Тиррелль родился 6 февраля 1861 г. в Дублине, впитал в себя дух Низкой Англиканской церкви, под влиянием своего старшего брата пережил период религиозного безверия (Видлер). В 1878 г. Тиррель поступил в Trinity College. Он был очарован католицизмом, по совету друзей уехал в Рим и 18 мая 1879 г. стал католиком. Для большего сближения с католицизмом Тиррелль выказал желание вступить в орден иезуитов. Несмотря на свое разочарование в первом опыте общения с иезуитами, Тиррелль принял обеты. Вскоре после вступления в орден (1879) он прошел стажировку на Кипре и Мальте, затем продолжил свое богословское образование в католической семинарии Стонихерст (Англия). Там он изучал схоластическую философию Фомы Аквинского, стал горячим последователем Аквината и посчитал своей будущей задачей освоение и защиту томизма. Карьеру в католицизме Тиррелль начал преподаванием на Мальте, четыре года читал теологию в колледже St. Beuno (Н. Уэльс). В 1891 г. был рукоположен в сан священника, несколько лет занимался приходской работой, затем последовало назначение на кафедру философии в семинарии Св. Марии (Стонихерст). После двух лет работы он оставил должность и стал писать религиозные сочинения.

С 1886 г. Тиррель публиковался в журналах со статьями ортодоксального характера; его первые книги «Nova et Vetera» (Новое и старое. 1897), «Hard Sayings» (Трудные слова. 1898), «External religion» (Внешняя религия. 1899) были выдержаны в ортодоксальном духе. Переломным моментом в его мировоззрении стало сближение с английским модернистом Ф. фон Хюгелем, познакомившим его с философией А. Бергсона, Л. Лаббертоньера, набиравшего популярность среди либеральных теологов М. Блонделя²⁵, и с А. Луази. Тиррель начал терять веру в схоластику, в итоге увидев в ней отождествление религии с теологией, обоснование изжившего себя средневекового мировоззрения. Внутренняя потребность в «живой» вере, одухотворенной религиозным чувством, заложили в нем тягу к мистицизму, а не исчерпавшая себя потребность к познанию католицизма поставила перед ним проблему гносеологического синтеза старого и

нового знания в современной теологии²⁶. В конце декабря 1899 г. в еженедельнике «Weekly Register» вышла статья Тирреля «Aperverted devotion» («Извращенное почитание»), посвященная проблемам ортодоксального учения о вечности ада. Это был призыв к агностицизму в отношении учения церкви о вечном наказании грешников и критика теологического рационализма. Статья вызвала осуждение цензоров и скомпрометировала Тирреля среди иезуитов. Он был вынужден согласиться с осуждением его точки зрения, переехал в маленькую иезуитскую миссию в Ричмонд, где продолжил писать, откликаясь на злободневные церковные события.

Основой идеологии модернизма было стремление согласовать традиционную католическую теологию с наукой, обновить ее исследования привлечением новых для того времени научных методов истории, географии, археологии, психологии, обосновать необходимость развития католической доктрины. В 1897–1900 гг., находясь под впечатлением учения о догматическом развитии кардинала Дж. Ньюмана²⁷, Тиррель считал возможным прогресс в католицизме в духе ньюмановской доктрины. Однако умеренное отношение²⁸ Дж. Ньюмана к «старой» (схоластической) теологии (Тиррель напишет об этом в 1907 г. в книге «Между Сциллой и Харибдой») вскоре исчерпало его доверие, и по мере продвижения к модернизму Тиррель уже не находил удовлетворения своим запросам в теории Ньюмана: она не позволяла ему разрешить несоответствие католической теологии и свободы новых научных исследований. «Не очень понятно, – писал Тиррель, – почему мы должны чтить и руководствоваться прошлыми и, предположительно, менее совершенными формулировками вездесущего объекта, почему мы не должны быть свободны от прошлого так же, как и либеральные теологи, которые находят свой предмет обсуждения не в священной доктрине, спущенной в незапамятные времена с Небес, но в фактах настоящего, касающихся сознания и религиозного опыта, или почему мы должны нуждаться во вмешательстве со стороны непогрешимой власти для того, чтобы контролировать процессы развития и размышления...»²⁹.

Приняв участие в споре о власти папы, который возник в связи с публикацией совместных пастырских посланий англиканской и католической иерархии, Тиррель в 1901 г. издал под псевдонимами книги «Вера миллионов»³⁰ и «Масло и вино», «Религия как фактор жизни» (впоследствии – «Lex Orandi») и личные размышления о будущем и Церкви, затем было опубликовано на шумевшее «Письмо профессора» (1903–1904). В этих сочинениях Тиррель предстал перед читателями уже как убежденный модернист.

«Письмо профессора», без ведома Дж. Тирреля переведенное и опубликованное в июне 1906 г. в миланской газете «Corriere della Sera», привело к исключению Тирреля из иезуитского ордена. Авторство «Письма» приписали английским иезуитам, генерал ордена сразу заподозрил Тирреля. Он признал свое авторство и 19 февраля 1906 г. был исключен из ордена, лишен священнического сана и мог быть реабилитирован только верховным понтификом. Тиррель предпринял попытки к реабилитации, и уполномоченный Римом бельгийский кардинал Дезире Мерсье, архиепископ (1907) Мехелена³¹, поддержавший осуждение модернизма³² папскими энцикликами 1907 г., предоставил ему возможность высказаться и даже согласился принять его в свою епархию при условии прекращения публикации своих работ по религиозным вопросам и согласия на цензуру корреспонденции. Посчитав условия неприемлемыми, Тиррель отказался их соблюдать и не получил пристанища. После периода скитаний он поселился в деревне Сторрингтон (Западный Сассекс), вел жизнь вольного священника, скромного, обходительного и непримиримого в отношении своих убеждений. После выхода энциклики «Pascendi Dominici gregis» за критическое отношение к ней Тиррель был исключен и из Римско-католической церкви

(1907). До своей смерти он издал еще несколько книг, одна из которых («Христианство на перекрестке») была опубликована посмертно, в 1910 г.

Личность Дж. Тирреля в эти годы представлялась современникам харизматичной³³; когда итальянский модернист Антонио Фогаццаро издал роман «Святой»³⁴, прочитавшие роман и знакомые с Тиррелем, не могли не узнать в главном герое, брате Бенедетто, Дж. Тирреля. Похожи были убеждения, образ жизни, черты характера и судьба. Автор романа не скрывал, что имел целью содействовать успеху модернизма, хотел поставить религиозную проблему и вызвать общество на ее обсуждение. А. Фогаццаро создал в романе *нового* католического «святого» – скромного послушника, несправедливо изгнанного из монастыря, подвижника духовной и социальной жизни, заботящегося о бедных и больных, добывающего пропитание работой и находящегося в разобщении с официальным католицизмом, преследуемого чиновниками духовной канцелярии. Подобно апостолу Петру, для завершения своего общественного служения Бенедетто идет в Рим, где находит понимание у Папы, которому в долгой беседе наедине толкует новое и прогрессивное направление для Римской церкви и где обрывается его жизнь. Роман «Святой» быстро стал популярен в странах католицизма, он был занесен в индекс запрещенных книг, но популярность его от этого только возросла. В России роман появился в кризис церковно-реформаторского движения и был хорошо принят, так как идеал социально-активного пастыря после 1905 г. у нас был востребован общественностью, а спустя два года появились и группы социального христианства³⁵. Участники левого крыла церковно-реформаторского движения (1905–1907), получившие реформистское воспитание на Петербургских религиозно-философских собраниях (1901–1903) русских модернистов-неохристиан, разделяли те из модернистских воззрений, что были общехарактерны для неохристианства и неокатолицизма³⁶.

Дж. Тиррель не был ни самостоятельным мыслителем, ни богословом в традиционном понимании этого слова. Его творчество скорее можно отнести к философской, или религиозной публицистике, писал он эмоционально и полемично. Тематику его книг становились его убеждения, но они соответствовали «догме» модернизма. Он полностью разделял все концепции модернистской доктрины, касалось ли это новой апологетики А. Луази³⁷ или прагматического догматизма Э. Леруа (догмат для Тирреля («сформулированное таинство»)) имел практическую цель, по Тиррелю, он сформулирован человеком «с целью коммуникации и руководства мышлением и жизнью»³⁸). Философия действия М. Блонделя, в конце XIX в. ставшая методологической основой философии модернизма³⁹, фактически была отображена Тиррелем в его собственной жизни и мировоззрении⁴⁰; религиозный символизм М. Эбера (учение Эбера о имманентности человеческому сознанию религиозного символа) и образцы философии последнего об антропоморфичной мифологизации религии в христианскую эпоху⁴¹ также встречаются в работах Тирреля⁴². Несомненно влияние на эпистемологию Тирреля религиозного прагматизма У. Джеймса и М. Арнолда, в частности статьи последнего «Литература и догма» (изложение мысли о превращении теологии в область малопонятных рассуждений и философских спекуляций; о том, что религия касается в первую очередь жизни, поведения и опыта; о неадекватном и ненаучном характере религиозных утверждений; о ложности традиционного противопоставления естественной и богоданной (в Откровении) религии; провозглашала отказ от попыток доказать истинность христианства аргументами пророчеств и чудес)⁴³.

По Тиррелю, религиозное чувство врожденно человеку, трансцендентное через символы раскрывается в сознании, и человек обретает опыт богообщения. Откровение – одна из форм религиозного опыта. Человек для его постижения выбирает символы, которые наилучшим образом выра-

жают данный опыт, спонтанные формулировки опыта становятся в теологии основными догмами. Католическая (схоластическая) теология ограничила свободу боговосприятия и богомыслия, врожденную человеку, так как, объективируя этот «живой» опыт, она закрепила его в интеллектуально-символической форме и навязывает верующему статичные формулы. Тиррель не был уверен в прямом соответствии католической теологии Откровению⁴⁴. В 1907 г. в книге «Между Сциллой и Харибдой» он разъяснял, что «схоластическая» теология («и все необходимым образом связанные с ней науки»), более представляющая собой мысль Средневековья, в современности должна быть немедленно и полностью освобождена от «пагубной связи с другим родом знания – Откровением и догмой. Обе более не будут рассматриваться как составная часть теологии⁴⁵, но как предмет ее обсуждения»⁴⁶. Тиррель выступал здесь за теологию как «истинную, живую и плодотворную науку», и потому был против привязывания ее к «неизменному Откровению и догме как к неотъемлемым частям себя самой»⁴⁷. Для своего читателя и последователя он подчеркивал: следует помнить, что современное «опровержение догматической теологии не есть опровержение Откровения или теологии – это... лишь установление более истинного и лучшего отношения между ними»⁴⁸. Вместе с тем он смотрел на «старую» теологию и как на «бастион, возведенный верой для защиты Откровения», и как на источник оплодотворения современной теологической мысли⁴⁹.

Схоластическая теология, отмечал Тиррель, навязала догму как религиозную истину («была навязана в качестве Слова Божьего»), тогда как должна была быть представлена в качестве вывода из теологического размышления⁵⁰. Тиррель отказал догме (догмату) в способности формулировать суть трансцендентного или в достаточно достоверной мере – представлять сакральное, и в этом отношении Тиррель выступал как агностик: догма, писал он, «сформулированная теологией», «будучи с необходимостью сформулирована в терминах вещей *более низшего уровня*, не поддается точному выражению и полному постижению»⁵¹. Теология «забывает, что догматические определения не могут быть по ограниченности человеческого ума адекватны Божественной истине и что, следовательно, они имеют только значение аналогий»⁵². Такого уровня знание, «иллюзорное и невероятное», не подходит для современного мышления «как не имеющее ценности для смысла жизни»⁵³.

Как модернист, Тиррель придерживался историческо-критического метода А. Луази и различал «ядро Откровения» и «развивающийся корпус теологических пояснений»⁵⁴. Метод позволял, по его мнению, ретроспективно проследить содержание доктрины в веках и более точно «определить границы между Откровением и церковным учением, между исходным смыслом [этого, – *И.В.*] вместилища веры (*deposit of faith*) и тем, что просто защищает его смысл от разрушительного воздействия со стороны меняющихся мышления и языка»⁵⁵. Историко-критический метод Тиррель применял, рассматривая вопрос об истинности формулы догмы; он исходил из концепции историко-культурной обусловленности догмы⁵⁶ и, помимо внешней формулы «сакрального», выделял в догме первичное и вторичное (повторное формулирование) содержание: считал, что «в рамках определенного времени, определенного мировоззрения и культуры повторное подтверждение явленной в Откровении истины может... потенциально... быть сопряжено с подтверждением того, что в другие времена считается теологической, философской, научной или исторической ошибкой»⁵⁷. Иными словами, то, что было Соборами объявлено ересью, в последующем культурно-историческом развитии может быть изложено по-другому, более точно, и явиться утверждением истины. «Второе» (или повторное) он и предлагал считать «не поддающимся изменению элемен-

том догмы», т.е. истинным⁵⁸. Отсюда логично, по Тиррелю, что Церковь с ее Преданием могла ошибаться, и не один раз.

Дж. Тиррель признавал социальную ограниченность библейского Христа (помимо Его учения, отмечал он, прошла история человечества, был проигнорирован Космос, наука, всё свойственное интересам людей).

Тиррель пришел к отрицанию папской власти, но в планы модернистов не входили испорченные отношения с Папой Римским или выход из католической церкви, и, противостоя внутренне, Тиррель не доходил до публичных обвинений в адрес папского престола. Но конфликт был неизбежен, так как источник религии усматривался модернистами в сфере субъективного, из чего следовало, что церковные обряды, таинства, догматы суть внешние символы, порождаемые человеческим сознанием, и культурно-зависимые. Отсюда следовало, что Церковь не может настаивать на неизменности церковной традиции, все религии являются в одинаковой степени истинными, «происходя из того же источника – имманенции»⁵⁹. В 1907 г. Ватикан опубликовал «Lamentabili» с осуждением «65 ошибок модернизма» и энциклику «Pascendi», клеймившую модернистов как несущих ересь в массы католических верующих. Тиррель написал в «Times» два письма, в которых критиковал энциклику, после этого ему запретили приступать к причастию. Письмо Тирреля к «Г-ну Лойсону (отцу Гиацинту)» показывает, что запрет не поверг его в отчаянье.

После отлучения Дж. Тирреля от Церкви его реформизм стал радикальнее: «Церковь... нуждается не в реформе, – писал он, – а в преобразовании. Реформа – это значит восстановить первоначальную форму...»⁶⁰. Преобразование затруднено догматом о папской непогрешимости («папство должно быть либо радикально трансформировано, либо стерилизовано»⁶¹) и массой интересов, представленных различными учреждениями, которым бы грозила реформа, к тому же за Церковью – консервативная сила светских масс, инертных и пассивных, отмечал он. – «В одном я уверен: то, что называется “опытом модернизма”, должно быть доведено до последнего предела...»⁶². Можно предположить, что «последний предел», если бы Тиррель смертельно не заболел, мог оказаться для него, как для и М. Эбера, за границами христианства. «Мы должны, – писал он в 1908 г., – ...укрепить и возвысить наилучшие из современных идеалов, питая надежду, что религия, заключающаяся... в этих идеалах, сделается явной и, в конце концов, сложится в форму какой-нибудь религии будущего»⁶³.

Русскому христианскому модернизму – неохристианству – Тиррель был близок социальной стороной своего мировоззрения. Левые неохристиане, в лице основателей религиозно-реформистского движения в России (Д.С. Мережковский, Д.В. Filosofov, З.Н. Гиппиус, Н.М. Минский) и поддерживавшие их представители философско-идеалистического «движения»⁶⁴ обратились к его творчеству после ознакомления с творчеством А. Луази и Э. Леруа. Это был последний год жизни смертельно больного Тирреля. Издававшие «Московский еженедельник» Г.Н. и Е.Н. Трубецкие опубликовали перевод его последней статьи «В защиту модернистов» (во Франции вышла в начале лета 1909 г. в журнале «Rinnovalento») и предисловие, вкратце излагавшее содержание модернистской доктрины. Выбор статьи не был случайным. В 1908 г. вышла книга Тирреля «Медиевизм», в ней автор высказался о новой «свободной» Церкви, в которой в полной мере реализуется «живой» дух истины. В 1908 г. мережковцы⁶⁵, настаивая на общем признании необходимости «новой» церкви, полемизировали с теми из своих единомышленников, кто оставался в «старой» церкви (после 1905 г. вождем неохристианства Мережковский и Filosofov считали борьбу за церковное обновление бесперспективной). Статья Тирреля поднимала острые для неохристианства вопросы: дееспособно ли старое религиозное

сознание и есть ли будущее у христианского модернизма, если западное христианство официально осудило его?

Публикацию статьи в переводе сотрудничавшего с неохристианами польского профессора неокатолика М.Э. Здзеховского, приурочили к смерти Тирреля (15 июля 1909 г.). С «учением» Тирреля читателю предложили ознакомиться по статьям Здзеховского в том же журнале. Анонимное предисловие к статье Тирреля было написано Д.В. Философовым, о чем свидетельствует и характерный стиль, присущий неохристианам (педалирование темы наступления эпохи нового «религиозного сознания»), повторы из статьи Философова о Тирреле, опубликованной годом позже⁶⁶.

Сам Тиррель причиной написания своей статьи назвал высказывания профессора С. Минокки, не верившего в обновление Римско-католической церкви. С. Минокки покинул Римско-католическую церковь. Дж. Тиррель в своей статье в журнале «La Voce»⁶⁷ выступил с критикой его позиции и отметил: «Вероятно, если бы я сам, подобно ему, надышался миазмов церковного Рима, о которых имею только умозрительное понятие, я бы стал пессимистом еще более Минокки», и не стал осуждать тех из единомышленников, кто вышел из католицизма. В письме «Г-ну Лойсону (Отцу Гиацинту)» Тиррель писал: «Даже самые робкие создания будут бороться, если их загнать в угол – это скорее отчаяние, чем мужество. ...Мне кажется, что модернисты не должны проявлять более героизма, чем другие люди, которые не чувствуют поддержки»⁶⁸.

Мнение А. Лиллея, друга Дж. Тирреля что тот и после отлучения продолжал испытывать сыновние чувства к Церкви⁶⁹, развеивают письма Тирреля 1908 г. «Я часто благодарю Бога, что я не родился и не был воспитан как римо-католик», – писал он, – «если бы я верил, что религия является синонимом Римской церкви, я бы действительно отчаялся»; с сарказмом он отзывался о монополии католицизма на христианскую истину: «Если ее (церкви – *И.В.*) учения и институции могут привести нас ближе к Богу, тем лучше. Но если они затрудняют наш доступ, то пусть они уйдут, и я не буду о них сожалеть»⁷⁰.

Оценивая путь, пройденный модернизмом, Тиррель перед смертью подвел итог тому его этапу модернизма, участником которого он был: «Если бы модернисты не имели за собой никакого другого факта, кроме того, что они вызвали» появление энциклики «*Pascendi Dominici gregis*», и то «они оправдали бы свое существование». «Существуют веские причины предполагать, что 20 тысяч слишком малое число для сторонников движения среди духовенства... оно... быстро растет... На одного, прежде изучавшего его, теперь можно насчитать тысячи»⁷¹. Модернизм сделал своих распространителей известными, поверг в панику противников, отмечал Тиррель в 1908 г. и стратегически рассуждал о дальнейших планах, возможностях и итогах движения (см. письмо «Итальянскому профессору»).

При последнем напутствии болезнь не позволяла апостолу модернизма говорить, исповедовался за него Ф. фон Хюгель. Он свидетельствовал, что Тиррель раскаивается за все «излишества», сделанные им в споре с Папой Римским Пием X, что он желал бы совершения над ним всех положенных обрядов Римско-католической церкви, но не желает принять таинство ценой отречения от того, что им было написано, что он и на смертном одре считает истиной⁷². Получив отпущение грехов и, будучи соборован, Тиррель не смог принять святые дары. Местный епископ не разрешил предать его тело земле по католическому обряду, и модернист был похоронен под чтение молитв своего друга аббата Бремона.

Публикуемые на русском языке письма Дж. Тирреля относятся к последним годам его жизни, впервые они были изданы в 1920 г. В корреспонденции этих лет Тиррель – человек, потерпевший поражение в лучших надеждах, мыслитель, к которому обращены взоры молодого поколения:

он продолжает утверждать приоритет новых методов в теологии («А.Ф.»), не замечая, как все глубже погружается в протестантизм.

Содержание писем относится к разным пластам модернистского мировоззрения Тирреля. Например, письмо «К W.R.H.» хорошо иллюстрирует его отношение к христианскому Преданию, в той части его трактовки, которой придерживается католическая церковь. С одной стороны, письма показывают такие черты характера Тирреля как самокритичность и личная скромность («Г-ну Лойсону (о. Гиацинту)»), с другой, – демонстрируют его нежелание смотреть на модернизм критически. Письма показывают неприязнь Тирреля к папскому понтификату и разочарование в католической церкви («Г-ну Дж. Августину Леже»), и вместе с тем они – свидетельство осмысления итогов модернизма и даже признание его неудачи («Итальянскому профессору»), плоды которого, по мнению Тирреля, все равно должны принести обновление католицизму.

Библиографический список

Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. – L., 1934. – 286 p.

Vidler A.R. A Variety of Catholic Modernists. – Cambridge, 1970. – 232 p.

Vermeersch A. Modernism. Transcr. by G. Haffner // The Catholic Encyclopedia, vol. X. [N.Y., 1911]. <http://www.newadvent.org/cathen/index.html>

George Tyrrell's letters Select. & ed. by M. D. Petre. – L., 1920. – 301 p.

Gates E. Pragmatic elements in Modernism // The American Journal of Theology. – 1911. – Vol. 15, № 1. – P. 43–56.

Здзеховский М. Модернистское движение в Р[имско]-К[атолической] церкви // Московский еженедельник. – 1908. – № 47. – С. 26–38.

Haight R.D. – The Unfolding of Modernism in France // Theological Studies, 1974. – No 35. – P. 632–666.

Hébert M., proff. Le Divine. Expériences et hipothèses: études psychologiques. – P., 1907. – 316 p.

Mercier, cardinal. Modernism. Trans. fr. the French by M. Lindsay. [L., 1910] <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/modern.htm> (10.02. 2011)

Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. – P., Casterman, 1962. – 696 p.

Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis. – L., N.-Y., Bombay, Calcutta, 1907. 386 p.

Tyrrell G. A much-abused letter. – L., N-York, Bombay, 1906. – 124 p.

Tyrrell G. Christianity at the Cross-roads. – L., N-York, Bombay, Calcutta, 1910. – 283 p.

Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. – 1909. – № 36. – С. 39–54.

Философов Д. По поводу смерти Джорджа Тирреля // Новое слово. – 1910. – № 2. – С. 4–9.

¹ Pascendi Dominici gregis. – R., 1907.

² Воронцова И.В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. – М.: ПСТГУ, 2008. – 423 с.

³ Троицкий С.В. Что такое модернизм: Энциклика Пия X «Pascendi Dominici gregis» и ее значение. – СПб., 1908; Котляевский С.А. Ламеннэ и новейший католицизм. – М., 1904. – 622 с.

⁴ Бердяев Н.А. Католический модернизм и кризис современного сознания // Духовный кризис интеллигенции. – СПб., 1910; Милорадович К.М. Основные течения религиозно-философской мысли в современной Франции // Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. – Пг., 1915. – С. 4–20.

⁵ Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма. – Вильнюс, 1982. – 208 с.; Дзичковский Н., прот. Католический модернизм, конец 19 – нач. 20 в. – Загорск, 1976. – 115 с.

⁶ Шейнман М.М. Модернизм и модернизация в католицизме. Ежегодник Музея истории религии и атеизма. – М.; Л., 1958. – Т. 2.

⁷ Воронцова И.В. Основопологающие черты христианского модернизма (конец XIX – начало XX веков) // Вопросы философии. – 2010. – № 10. – С. 51–61; Она же. Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римо-католическому «модернизму» // Вопр. философии. – 2011. – № 10. – С. 75–82; Она же. «Мы живем на повороте мировой истории...»: Вопросы христианского модернизма в переписке «неокаатоликов» и «неохристиан» (1907–1911) // Вестник ПСТГУ (II). – 2011. – № 2. – С. 35–47; Она же. Западно-христианский «модернизм» конца XIX – начала XX вв. и его «Программа» // Религиоведение. – 2012. – № 4. – С. 203–213.

⁸ Gates E. Pragmatic elements in Modernism // The American journal of theology. – 1911 – Vol. 15, № 1. – P. 43–56; Boynton R.W. The Catholic career of Alfred Loisy // The Harvard theological review. – 1918. – Vol. 11, № 1. – P. 36–73; Haight. R.D. The Unfolding of modernism in France // Theological studies. – 1974. – № 35. – P. 632–666.

⁹ Vidler A. The modernist movement in Roman Church. – Cambridge, 1934. – 286 p.

¹⁰ Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. – P.: Casterman, 1962. – 696 p.

¹¹ Petre M.D. Alfred Loisy. His religious significance. – Cambridge, 1944. – 129 p.; Autobiography and life of George Tyrrell, 2 vols. – L., 1912.

¹² Rivière J. Le modernisme dans l'église. Etude d'histoire religieuse contemporaine. – P., 1929. – 579 p.

¹³ Ratté J. Three modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan. – N.Y., 1967. – 370 p.

¹⁴ Mercier, archbishop of Malines. Modernism. Trans. fr. the French by M. Lindsay. – L., 1910; Bampton S. Modernism and modern thought. – L., 1913; Boynton R.W. The Catholic career of Alfred Loisy...

¹⁵ Vermeersch A. Modernism. Transcr. by G. Haffner // The Catholic encyclopedia, vol. X. [N.Y., 1911] <http://www.newadvent.org/cathen/index.html> (25.05.2010).

¹⁶ Petre M.D. Modernism: its failure and its fruits. – L., 1918. – 249 p.

¹⁷ Vidler A.R. A variety of Catholic modernists. – Cambridge, 1970. – 232 p.

¹⁸ Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. – Tournai: Casterman, 1962. – 696 p.

¹⁹ Haight. R.D. The Unfolding of Modernism in France // Theological Studies. – 1974. – № 35. – P. 632–666.

²⁰ Ibid. – P. 634.

²¹ Poulat E. Histoire, dogme et critique dans... – P. 10.

²² Библия являлась для модернистов всего лишь литературным историческим памятником.

²³ Boynton R.W. The Catholic career of Alfred Loisy... – P. 37.

²⁴ Ratté J. Three modernists... – P. 145; Rivière J. Le modernisme dans l'église... – P. 85.

²⁵ Blondel M. L'Action. – P., 1893.

²⁶ В 1907 г. Тиррель изложил свое рассуждение о «среднем пути» между «крайностями теологической непримиримости и научного абсолютизма – Сциллой старой теологии и Харибдой новой» (Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. – L.; N.Y.; Bombay; Calcutta, 1907. – P. 111).

²⁷ Тиррель искал путь между «Сциллой и Харибдой», штудирова работы Дж. Г. Ньюмана «Теория развития религиозной доктрины» (Theory of Developments of Religious Doctrine) и «Эссе о развитии христианской доктрины» (Essay on the Development of Christian Doctrine). См.: Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis... – P. 139–154.

²⁸ См. письмо Тирреля аббату А. Бремону: George Tyrrell's letters. Select. & ed. by M.D. Petre. – L., 1920. – P. 6–7.

²⁹ Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis... – P. 143–144. Цитаты из этой книги приводятся в переводе А. Боклина, преподавателя университета Дж. Мейсона (США).

³⁰ «The faith of the millions». Это сочинение, как признал автор, оказалось кратким изложением его сформировавшегося отношения к обновлению католицизма. Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis... – P. 85.

³¹ Преподаватель схоластической философии, в 1882–1886 гг. профессор философии в Лувене, автор курса философии «Métaphysique générale ou ontology» (Общая метафизика или онтология) (1910). Князь Г. Трубецкой, находясь под сильным впечатлением от личности кардинала Д. Мерсье, написал о нем некролог.

³² Кардинал Д. Мерсье подчеркнул: «Модернизм не является современной формой науки, и, следовательно, осуждение модернизма это не осуждение науки, которой мы по праву так гордимся, и не отказ от ее методов, которые католические ученые справедливо считают за честь использовать на практике и в учении». Он назвал модернизм учением, «инфицированным» философией Канта, агностицизмом, ассимилировавшим идеи из сочинений протестантизма. Mercier, cardinal. Modernism. Trans. fr. the French by M. Lindsay. [L., 1910]. <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/modern.htm> (10.02. 2011).

³³ Это заметно на примере поэтической характеристики Тирреля, данной его другом А.Л. Лиллеем (Lilley A.L. *Modernism: a record and review*. – L., 1908. – P. VIII–XI), посвятившему Тиррелю свою книгу о модернизме.

³⁴ *Il santo* (1906).

³⁵ См.: Воронцова И.В. Старообрядческий епископ Михаил (Семенов) в контексте истории религиозного реформизма в России (1905–1915 гг.) // *Вестник ПСТГУ*. – 2012. – № 3. – С. 40–55.

³⁶ См.: Воронцова И.В. Основопологающие черты христианского модернизма (конец XIX – начало XX вв.)... – С. 51–61.

³⁷ Tyrrell G. *Through Scylla and Charybdis*... – P. 248–249.

³⁸ *Ibid.* – P. 156, 157.

³⁹ Gates E. *Pragmatic elements in Modernism*... – P. 45.

⁴⁰ «Я полагаю, что считать себя католиком означает утверждать своим действием все то, во что он не сомневаясь верит...» // *George Tyrrell's letters. Select. & ed. by M. D. Petre*. – L., 1920. P. 7. – Курсив оригинала. Пер. В. Петрашенко.

⁴¹ Hébert M., *proff. Le Divine. Expériences et hipothèses: études psychologiques*. – P., 1907. – P. 107, 113, 114, 118.

⁴² А. Видлер также отмечал, что Тиррель вслед М. Эберу и Луази двигался по пути признания адекватным и единственно приемлемым в теологии научного метода] Письма Джорджа Тирреля

⁴³ Vidler A. *The Modernist movement in the Roman Church*... – P. 159–160.

⁴⁴ Tyrrell G. *Through Scylla and Charybdis*... – P. 270.

⁴⁵ *Ibid.* – P. 216–217.

⁴⁶ *Ibid.* – P. 11–12.

⁴⁷ *Ibid.* – P. 13.

⁴⁸ *Ibid.* – P. 240.

⁴⁹ *Ibid.* – P. 332–333.

⁵⁰ *Ibid.* – P. 4.

⁵¹ *Ibid.* – P. 156. Курсив мой. – И.В. См. о том же: Здзеховский М. Модернизм и толстоизм // *Московский еженедельник*. – 1908. – № 47. – С. 30.

⁵² Здзеховский М. Модернизм и толстоизм // *Московский еженедельник*. – 1908. – № 47, 29 нояб. – С. 30.

⁵³ Tyrrell G. *Through Scylla and Charybdis*... –P. 157.

⁵⁴ *Ibid.* – P. 131.

⁵⁵ *Ibid.* – P. 131–132.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.* – P. 309–310.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма. – Вильнюс, 1984. – С. 113.

⁶⁰ Тиррель Г. В защиту модернистов // *Московский еженедельник*. – 1909. – № 36. – С. 46.

⁶¹ См. здесь письмо «Г-ну Дж. Августину Леже».

⁶² Тиррель Г. В защиту модернистов... – С. 46.

⁶³ Там же. – С. 44.

⁶⁴ С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.Л. Франк, А. Аскольдов, В.Ф. Эрн.

⁶⁵ Д.В.Философов, З.Н. Гиппиус, А.В. Карташев, А.А. Мейер, Н.Д. Кузнецов.

⁶⁶ Философов Д. По поводу смерти Джорджа Тирреля. Очерк // *Новое слово*. – 1910. – № 2. – С. 5.

⁶⁷ Флорентийский журнал 1908–1915 гг. либерального направления, публиковал статьи итальянских и зарубежных авторов по проблемам политики, философии, эстетики и морали.

⁶⁸ *George Tyrrell's letters. Select*... – P. 96.

⁶⁹ Lilley A. *Modernism: a record and review*... – P. VIII–XI.

⁷⁰ *George Tyrrell's letters. Select*... – P. 96.

⁷¹ Тиррель Г. В защиту модернистов... – С. 48–49.

⁷² [Философов Д.В.] Вступ. статья к публикации: Тиррель Г. В защиту модернистов... – С. 40.

ПИСЬМА ДЖОРДЖА ТИРРЕЛЯ

*Г-ну Лойсону (отцу Гиацинту)*¹

Сторрингтон, Суссекс, 25 апреля 1907 или 1908 года

Дорогой г-н Лойсон,

Вы простите мне долгую задержку в ответе на Ваше письмо от 5 февраля.

Я думаю, Вы приписываете мне больше мужества, чем у меня есть на самом деле. Даже самые робкие создания будут бороться, если их загнать в угол, — это скорее отчаяние, чем мужество. Я понемногу постиг на опыте, что мужество есть наиболее редкая из всех добродетелей и имеет почти бесчисленное количество подделок. Она присутствовала во Христе, но потерпела полную неудачу в Его Апостолах и их последователях. В своей массе модернисты трусы; но таковы же и все люди в своей массе. Но даже овцы становятся храбрее, когда их много, и я имею надежду, что когда модернистов станет больше, они смогут стать смелее. Я думаю, что храбрость отдельных индивидов не очень действенна в истории, если она не поддержана значительной симпатией общества. По этой причине, мне кажется, что модернисты и не должны проявлять более героизма, чем другие люди, которые не чувствуют поддержки. Хотя я и восхищаюсь теми, кто может встать во весь рост в одиночку, но все-таки ожидаю более значительных и продолжительных результатов от сильной команды людей с обычными представлениями о мужестве. Вне сомнения, они захотят лидера; но такой лидер найдется всегда, когда есть большие силы, которые нужно вести за собой.

*Г-ну Дж. Августину Леже*²

Сторингтон, Сассекс, 8 ноября 1908 г.

<...> Я часто благодарю Бога, что я не родился и не был воспитан как римо-католик, из-за этого я знаю по собственному опыту, что содержание и наиболее важные истины в религии не обязаны своим существованием Римской Церкви. У нее нет монополии на Небесного Отца, которым и волосы сочтены на наших головах. Тем более Иисус из Назарета не является ее собственностью или изобретением. Если ее учения и институты могут привести нас ближе к Богу, тем лучше. Но если они затрудняют наш доступ, то пусть они уйдут, и я не буду о них сожалеть. Если кто родился и был воспитан католиком, и первичные религиозные и моральные верования слились у него с огромным количеством вторичного и спорного, то для таких католиков оспаривание этого вторичного является настоящим бедствием. И главное, и второстепенное отвергаются вместе. Религия и католицизм, содержание и форма должны разделяться. Мне кажется, что если бы папство исчезло, Исповедь блж. Августина не утратила бы ничего из своей ценности. В настоящем кризисе мы должны отучать себя, насколько возможно, от преходящего и держаться вечных истин католицизма. Папство должно быть либо радикально трансформировано, либо стерилизовано. В последнем случае да будет воля Божья. Кто я, чтобы указывать, Богу как спасти мир? Если бы я верил, что религия является синонимом Римской Церкви, я бы действительно отчаялся. Наука утверждает свои истины, когда у человека есть голова. Религия утверждает себя, когда у него есть сердце.

Искренне Ваш.

*А. F.*³

22 ноября 1908 г.

Лично я с трудом верю, что модернизм, как бы он ни был обоснован в принципе, сможет спасти Римскую Церковь. Было правильно попытаться провести эксперимент, хотя бы только для того, чтобы доказать его тщет-

ность; но поздно готовить лекарство, когда болезнь запущена (*sero medicina paratur cum mala per longas invaluere moras*). Рука Господня рядом, и все еще Он может восстановить семья Авраама из руин Рима. Очевидно, что различие тайного (эзотерического) и явного (экзотерического) обосновывается психологической необходимостью в каждой институциональной религии. Но совсем другое сказать, что оно должно быть принято и организовано, а не подвергнуто сомнению. Всегда будет более глубокое и более поверхностное понимание религии. Но при этом более глубокое и поверхностное не должно противоречить друг другу иначе, чем большее или меньшее. Неужели не очевидно, что различие между модернизмом и общепринятым католицизмом зачастую является различием между однозначным «да» или «нет»? Может ли христианская религия допускать *намеренную* терпимость к ошибкам, лжи и предрассудкам из снисхождения к необразованности масс? Не этой ли терпимости в прошлом мы теперь обязаны смущением, когда правда воспринимается как позор? Имеет ли право модернизм, который в значительной степени является возвратом от эзотерической сложности богословия к экзотерической простоте Евангелия, считать себя тайным учением (*disciplina arcani*)? Не являются ли его методы такими же, какими Христос учил жаждущий народ, в отличие от непонятных тонкостей книжников? Меня просто возмущает мысль, что самое лучшее в религии не должно быть доступно в равной степени всем. Я бы не отделял простой народ, кого Христос освободил такой ценой. Тайны и символы допустимы лишь в той мере, в которой истина не допускает простого утверждения. Для всех нас конечные истины – это загадки, которые могут быть поняты и выражены только в символе. Здесь нет места для разделения доктрин на эзотерические и экзотерические. Опыт показывает в нас самих и во всем мире, которая является добром, и силу, которая является злом. Мы не можем знать, чем они являются на самом деле, как они соотносятся, как объединены. Мы символизируем первое в виде идеализированного хорошего человека, второе – как идеализированного плохого человека. Мы драматизируем их соотношение как конфликт между Богом и сатаной. Победа первого символизирует нашу неискоренимую надежду. Лучшие из нас не могут сделать лучше – так как это есть наша конечная и неизбежная категория. Но имеем ли мы право прятать за мифами и аллегориями те простые истины христианства, из-за недостатка которых гибнут массы? Если мы скажем им, что тело Христа поднялось в небеса, они могут посмеяться над всей религией с пренебрежением. Но если мы скажем им, что Его самопожертвование подняло Его над Его людьми до уровня Бога, они поймут и поверят и будут подражать. Духовная истина евхаристического присутствия⁴ находится в пределах детского понимания; чудо пресуществления⁵ сейчас воспринимается как скандал для самого посредственного разума, и люди выбрасывают зерна вместе с плевелами. Истины, которые появляются на нашем горизонте сквозь дымку символа, затмеваются этой дымкой только тогда, когда они достигают зенита. Когда достигается совершенство, мы отбрасываем то, что несовершенно; нам не нужно тусклое стекло, когда мы можем видеть лицом к лицу. Наш символизм полезен как временное средство для достижения цели, чтобы держать старых и новых верующих в одной общности, до дня, когда новое заквасит старое, тогда будет возможно быть совершенно честным. Так как, во-первых, история Вознесения не была наиболее ранним выражением простой истины морального вознесения Христа. Это было грубой материализацией и сокрытием той истины, которую мы только сейчас учимся дематериализовывать и восстанавливать. Во-вторых, многие наши толкования являются запоздалыми раздумьями, а не воспроизведением истин, затуманенных тем или иным символом. Ладан был дезинфицирующим средством. Алтарное освещение было для того, чтобы видеть ближе. Риза была верхней одеждой. Первоначальное значение забыто. Мы восприняли только мистическое понимание. В боль-

шинстве этих случаев что символизм⁶ делает, кроме как затуманивает то, что является очевидным, в то время как его истинная функция в том, чтобы прояснить то, что неясно? Таким образом, я думаю, что мы правы в том, что имеем символическое понимание Бога, сатаны, ада, рая и в общем метафизических реальностей, но никак не исторических фактов и нравственности.

Мне очень нравится цель вашей предстоящей повести⁷. Нужно в большей степени отдать должное реакционному уму и характеру, которые означают истину и принцип, чему не придают внимания модернисты. Взаимное неуважение молодости и старости друг к другу является взаимной несправедливостью и недальновидностью. Но недобросовестность (*mala fides*) текущего режима нельзя игнорировать или с нею мириться. Я допускаю, что по сравнению со средними своими предшественниками Пий Х является морально уважаемым папой, и что он искренне верит в то, что он делает Божье дело. Но в противовес Долингеру⁸ я соглашусь с Лордом Актоном⁹, что мы не должны называть человека хорошим, если он думает, что зло хорошо, или того, кто искренне верит, что цель оправдывает средства, или того, кто негодует, является несправедливым или немилосердным. Чистый релятивизм – это чистый скептицизм; не могут сердце и голова быть так разделены, что первое может быть довольно благоразумным, а вторая довольно испорченной. Кюре из Арса [Святой Жан Баптист Мари Вианней]¹⁰ был такой же необразованный и упрямый, как и Пий Х. Но он знал себя самого. Он мог бы представлять Божью волю и дело очень неточно, как и все мы, но он бы не относил к Богу свою собственную несправедливость и немилосердность. Человеческое восприятие Божией воли является критерием для его собственной моральности. Иначе мы все смешиваем и отклоняемся в нравственное безразличие. В искренности не заключается полнота нравственности, как и искренний сатанист не совсем дьявол. Яхве Пятикнижия был образом и критерием порока и добродетели ветхозаветного Израиля. Я бы сказал то же самое про Бога Кальвина или Пия Х¹¹; Бог это вечерняя тень человеческой души – ее гротескное продолжение.

Итальянскому профессору¹²

14 августа 1908 г.

Анализируя последний год или даже скорее пять лет, я склонен думать, что эта волна модернистского сопротивления утратила свою силу и сделала все, что можно было сделать на данном этапе. Мы убедились на собственном опыте в нашей большой количественной силе, в значительной моральной и интеллектуальной слабости наших оппонентов. Мы доказали, что никакая реформа невозможна на данном этапе, что стремительно приближающееся время готовности к ней еще не настало. Я думаю, мы должны теперь создать у наших противников иллюзию их полной безопасности и заставить их поверить, если получится, что, подавив модернистов, они подавили вместе с тем и сам модернизм. Продолжение текущей активной борьбы препятствует двум процессам: 1) самовысмеиванию непроверенного и не критикуемого Средневековья; 2) спокойному распространению правдивой исторической информации, которая предлагалась бы без какого-либо практического или спорного применения. Настоящая волна протеста как раз и была продуктом этих двух процессов. Как я сказал, его сила пошла на убыль, и нам теперь необходим период затишья для собирания сил для больших и дальнейших усилий. Вызвав *Lamentabili* и *Pascendi*¹³ и сумасбродные декреты Библейской Комиссии¹⁴, происходящая ныне борьба поставила старую систему на путь самоуничтожения, с которого нет пути назад.

К. W.R.H.¹⁵
(1908)

...Иудейский закон, изначально хороший и благотворный, стал впоследствии удушающей тиранией, причиной чего была, главным образом, попытка придать ему неестественное почитание и поддержку, приписывая все его предписания Моисею, и таким образом придавать им некую завершенность и непогрешимость. К чему бы ни призывали последующие изменения, они выводились из того, что уже было дано; из чего ничто не могло быть отменено. Поэтому не только новые поколения были отягощены законодательством, чей смысл существования уже канул в лету, но также их свобода приспособлять законы к своим нуждам была затруднена необходимостью их согласования с множеством устаревших постановлений. Католицизм был убит точно таким же процессом. Его постановления считались не от Моисея, но от Апостолов, и поэтому являлись неизменяемыми и окончательными. Мы не только обременены массой устаревших идей и постановлений, но и не можем из-за них приспособиться к нашим настоящим потребностям. В этих обоих случаях откровение воспринимается как одноразовое событие на все времена; и его первая и наименее совершенная форма выражения путается с его сущностью. Эта ошибка в равной мере касается тех, кто придает апостольскую античность современным инновациям, а также тех, кто отвергает их как побочные и навязывает апостольскую форму христианства последующим поколениям. Оба допускают один и тот же принцип и различаются только в его применении. Таким же образом, оба воспринимают Бога только трансцендентным и исключают Его собственное участие в жизни и мысли и деятельности общества.

Это вдвойне непростительно в христианстве, которое не только сбросило ярмо закона, но и через свою доктрину всепроникающего Духа нанесло удар сущности подхода легализма. В первоначальной Церкви пророчества и откровения были постоянным процессом; и какой-либо призыв к прошлому не был бы понят. Дух, т.е. воскресший Христос говорил ежедневно и непрерывно через уста пророков. Какая нужда сверять Его настоящие высказывания со сказанными во время Его земной жизни? «Я с вами во все дни», Он сказал. Однако понимание того, что пророческие высказывания были непреложными, окончательными, исчерпывающими, правилом на все времена, никогда не утверждалось. Духов испытывали, сравнивали и критично воспринимали; и окончательным критерием был лишь дух коллективной Церкви. Двусмысленность и загадочность были важны в пророчестве. Дух всегда истинен, но человеческое толкование и высказывание своего внутреннего опыта всегда подвержено ошибкам и видоизменяемо. Но это не было большой трудностью, так как Дух был всегда рядом, чтобы сказать необходимое и предложить толкование как живой, постоянный, откровенный опыт всей Церкви.

С концепцией «веры, однажды данной святым», «*depositum fidei*», все это изменилось; и Духу уже отводилась роль только «помогать» правильному дедуктивному толкованию вдохновенных высказываний Христа и Его двенадцати апостолов; так же он «помогал» раввинам в толковании закона Моисея. Этот принцип принес тот же результат; и католицизм превратился, буквально, в «Новый Закон». Если бы изначально он утверждал свое апостольство как не зависящий от, а имеющий равное влияние с Христом и Его апостолами, будучи воплощением и коллективным олицетворением воскресшего Христа или Святого Духа; если бы он рассматривал свои догматы и институты как имеющие не авторитет апостольского происхождения, а как выражение сверхъестественного, посредством человеческого ума, что может далее совершенствоваться, то путь его развития мог бы быть другим. Луази возможно забывает об этом, когда он

пытается обосновать настоящее развитие католицизма делом вечного Христа. Неправильное понимание «апостольства» значительно исказило это развитие и сдержало свободу почтительным отношением к устаревшим догматичным и институциональным высказываниям. Как временные инструменты и выражение единства, монархичный епископат или папство, возможно, были делом Духа; но превратившись в первичные и неизменяемые атрибуты, они впоследствии затруднили последующее обращение к другим и более подходящим приемам – в равной мере божественным, поскольку имеющим ту же, божественную, цель. Божественность догмата или институции заключается лишь в его способности обеспечить достижение божественных целей, для которых существует Церковь. То, что свято сегодня, не обязательно будет так же свято завтра. Только единство Духа имеет значение, а не согласованность в выражениях или высказываниях. Церковь заблуждалась, имея о себе слишком невысокое, а не слишком высокое мнение, либо гордясь гораздо более низкими титулами, чем она в действительности владеет. Она стала более материалистичной и установила пределы своей вере в Воскресение и в себя саму, как прославленное Тело Христово...

¹ To M. Loyson (Père Hyacinthe) // George Tyrrell's letters. Select. & ed. by M.D. Petre. – L., 1920. – P. 164?–65.

² To Monsieur J. Augustin Leger // Ibid. – P. 96–97. Адресат не установлен, М. Питр называет его в «Life of George Tyrrell» (V. II. – L., 1912. – P. 339) другом Тирреля.

³ Очевидно, Антонио Фогаццаро. А. Ф. // Ibid. – P. 62–65.

⁴ Присутствие Христа в святых дарах.

⁵ Пресуществление во время евхаристического канона хлеба и вина в тело и кровь Христовы (святые дары).

⁶ Тиррель имеет в виду символику церковных богослужений.

⁷ Неизвестно, о какой повести речь, и было ли написано задуманное произведение: 5 апреля 1906 г. в индекс запрещенных книг был внесен роман Фогаццаро «Святой», а через 16 дней в католической газете «Avvenire d'Italia» появилось открытое письмо Фогаццаро, выражавшее его подчинение Ватикану и согласие отречься от «ересей» в своих произведениях.

⁸ Возможно, Иоган Йозеф Дёллингер (1799–1890) – баварский католический священник, богослов, борец против догмата о папской непогрешимости и противник возрождения схоластического богословия.

⁹ Возможно, Джон Дальберг-Актон (1804–1902) – профессор современной истории в Кембридже, поддерживавший учение Дёллингера.

¹⁰ Католический святой XIX в. Жан Батист Мари Вианней.

¹¹ Джузеппе Мельхиоро Карто (1835–1914) – верховный понтифик Римско-Католической церкви с 1903 г.

¹² To an Italian professor // George Tyrrell's letters. Select... – P. 117–118. Очевидно, адресовано итальянскому модернисту, профессору С. Минокки (Salvatore Minocchi). В 1907 г. Тиррель, сообщая о выходе на итальянском «Программы модернистов», с восторгом отозвался и об одной из его брошюр – «Современный кризис католицизма в Германии». (Petre M. Life of George Tyrrell// – P. 356).

¹³ «Lamentabili sane exitu», 1907; «Pascendi Dominici gregis», 1907.

¹⁴ Основана папой римским Львом XIII в 1902 г. как реакция на распространение идей модернизма в библеистике. Вначале Комиссия придерживалась консервативных позиций, рекомендуя в исследованиях опираться на Предание, разрешая, однако, и новые предположения, но при отсутствии свято-отеческого мнения по вопросу и при условии следовании церковному вероучению.

¹⁵ To W.R.H. // George Tyrrell's letters. Select /// – P. 35–37. Адресат не установлен. (Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. – L., 1934. – P. 155).