

О. Б. Давыдов

«НОВОЕ БОГОСЛОВИЕ» В КОНТЕКСТЕ ЭВОЛЮЦИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В статье проведен анализ развития католического богословия в период между Первым (1869–1870) и Вторым (1962–1965) Ватиканскими Соборами. Эксплицирована диалектика его трех основных направлений: неосхоластики, модернизма и «нового богословия». Показано, что глубокая трансформация католического сознания в данный период сопровождалась радикальным изменением в соотношении богословия и секулярной философской и научной мысли. Собственно, богословским содержанием деятельности Второго Ватиканского Собора было критическое переосмысление господствовавшей на протяжении столетия неомистической парадигмы в духе плюрализации и деабсолютизации ее богословской методологии. Автор утверждает, что трансформация, произошедшая в католическом богословии в течение нескольких десятилетий XX в., является весьма поучительной и характерной именно для христиан. Драматический исторический путь «нового богословия» позволяет увидеть то, как именно христианство понимает соотношение старого и нового, поскольку «новое прочтение классического прошлого христианским взглядом способствует дальнейшему проникновению в глубину самого христианства». Актуальность «нового богословия» в современных условиях заключается в том, что это направление мысли указывает: богатая христианская традиция весьма плюралистична и вариативна, а, следовательно, способна вдохновлять на творческое и глубокое переосмысление прошлого и настоящего.

Ключевые слова: «новое богословие», неомистизм, модернизм, природа, благодать.

1. Осажденная крепость

Процесс секуляризации, возникший в рамках христианской цивилизации, а впоследствии вступивший с ней в конфликт, на протяжении длительного времени воспринимался католиками скорее отрицательно, чем положительно. 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 невероятно серьезной опасности для Церкви со стороны секулярного мира, ставившего под вопрос само христианство. На протяжении длительного времени официальная католическая Церковь занимала оборонительную позицию в отношении секулярного мира. Данную позицию можно объяснить как ответную реакцию в отношении секулярного радикализма, который проявлялся в различных формах противодействия Церкви.

Данная «закрытая» позиция Церкви со временем лишь только укреплялась. В 1864 г. папа Пий IX издает энциклику «*Quanta Cura*¹» с осуждением современных заблуждений. Драматичный Первый Ватиканский Собор (1869–1870) укрепил противостояние Церкви и мира провозглашением догмата о вероучительной безошибочности папы. Позднее, в 1878 г., «церковная оборона» была дополнена знаменитым *Syllabus*

Олег Борисович Давыдов — научный сотрудник Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Владивосток) (328gr@rambler.ru).

¹ Encyclical of Pope Pius IX «*Quanta Cura*». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanta.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

Errorum² — списком ошибочных философских учений, среди которых: пантеизм, натурализм, абсолютный рационализм и т. д. В 1879 г. новый папа Лев XIII издает энциклику «Aeterni Patris» («О восстановлении христианской философии»)³, в которой провозглашается непреложность учения Фомы Аквинского для католической философии. В энциклике великий средневековый теолог был провозглашен учителем Церкви, а его концепция стала эталоном, по которому выверялись все иные учения и концепции. Это решение созвучно учению Первого Ватиканского Собора о том, что церковь имеет право и способность судить и осуждать любое ложное знание, не соответствующее истине. Канонизация доктринальной системы, к тому же представлявшей собой не аутентичное учение Фомы, а позднейшие интерпретации и схематизации, значительно сузило возможности для богословского творчества.

Энцикликой «Aeterni Patris» было ознаменовано рождение неотомизма как интеллектуального мейнстрима, чье влияние в значительной степени определило облик католической мысли почти на столетие, вплоть до Второго Ватиканского Собора (1962–1965). Обращение теологии к ресурсам схоластической традиции мыслилось как ответ на возрастающее давление секуляризации. Магистерium предпринял попытку установить вечную, универсальную теологию, которая могла бы сохранить единство Церкви в условиях множащихся опасностей и вызовов. Стремление гармонизировать разум и веру посредством классического томизма основывалось на том, что в нем существовал наиболее полный синтез теологии, рассматриваемой в философской перспективе и философии, освещаемой теологическими целями.

Тем не менее, неотомизм этого периода имел свои особенности. С одной стороны, ему соответствовало недостаточное отношение к традиции, восходящей к бл. Августину, и критика ее как чрезмерно «платонической». Соответственно, такие значительные фигуры средневековой традиции, как, к примеру, Бонавентура, получали гораздо меньшее внимание, чем Фома. С другой стороны, восприятие текстов Аквината происходило через их интерпретации, созданные в эпоху барочной схоластики XVII в., в частности Суаресом и Банезом. Именно эта традиция воспринималась в качестве эталона для богословия, который и был избран в XIX в. в качестве «чистой» традиции. Очевидно, что 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, в целях школы. Традиция томизма представляет собой историю создания руководств и учебников, истолковывающих и систематизирующих сложные смыслы Аквината.

Как было сказано выше, неосхоластическое движение XIX столетия развивалось как форма реакции на светскую философию, и в первую очередь на немецкий идеализм. Метафизика Фомы рассматривалась как реалистическая альтернатива 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. Для неосхоластов «не было никакого смысла в изучении более ранних авторов, чьи мысли были абсорбированы или были излишними для достижений Аквината»⁴.

Официальный неотомизм был движим надеждой, что учение Аквината предоставит ответы на все вопросы, которые возникли перед Церковью в новой секулярной ситуации. Официальное признание Аквината главным авторитетом в католической интеллектуальной деятельности естественно породило постоянно возрастающее

² The Syllabus of errors condemned by Pius IX. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

³ Encyclical of Pope Leo XIII «Aeterni Patris». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13cph.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

⁴ Kerr F. Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism. Blackwell. 2007. P. 14.

недовольство подобным внешним ограничением мысли. Соответственно, попытки пересмотра такого «авторитаризма» стали предприниматься все чаще.

Возникшие серьезные проблемы могли быть предвидимы еще до расцвета неотомизма. Очевидна проблематичность установки на рассмотрение не всей полноты интеллектуальной традиции во всей ее антиномичности, противоречивости и сложности, а искусственное выделение одной фигуры, сколь бы великой она ни была. Кроме того, философская и теологическая концепция Аквината настолько обширна и сложна, что может быть истолкована по-разному как в частях, так и в целом. Соответственно, она едва ли могла быть постигнута в своей «чистоте», вне предварительного выбранных интерпретаций.

2. Первый вызов

В начале XX в. в католической интеллектуальной среде сформировалось направление оппозиции официальному неотомизму, получившее название модернизма. Для критиков неотомизма было очевидно, что интеллектуальный климат современной эпохи, сформированный разнородными процессами и влияниями Ренессанса, Реформации, Просвещения, в условиях распространения идеализма, романтизма, материализма, марксизма, позитивизма и иных философских учений требует иного богословия, чем то, которое предлагает официальная церковная доктрина. Модернистская линия критики пыталась объединить богословие и достижения секулярной философии, социальной теории и истории⁵.

К основным деятелям модернизма относят Блонделя, Луази, Тиррела⁶ и иных богословов и философов, многие из которых были мирянами, а не клириками. Они стремились выразить вечные истины богословия на современном языке науки и философии. Соответственно, модернисты, в противоположность неосхоластике, придерживались идеи догматического развития. Модернистское утверждение первичности человеческого опыта в противоположность неотомистскому приоритету объективных догм стало основным объектом критики модернизма со стороны официального богословия. Во многом модернизм является католическим аналогом протестантской либеральной теологии, развивавшей идеи Шлейермахера, хотя сами модернисты критиковали либеральный протестантизм за крайний индивидуализм и отвержение институциональных церковных структур.

Многочисленные течения в католическом богословии, которые искали сближения с секулярной интеллектуальной культурой, не были едины в видении, каким должно быть католическое богословие, но их объединяло то, что все они стремились изменить существующее положение. Исходя из своей устремленности к диалогу с миром, модернизм противостоял официальной неосхоластике и искал сближения с современной философией, в частности с Бергсоном и Гуссерлем. Географически модернизм распространился по всему католическому миру, но особенно силен был во Франции и Италии.

Стремление Ватикана «укрыться» от современности интерпретировалось модернистами как симптом упадка и интеллектуальной реакционности. Основная интенция модернистов заключается в признании субъективного воздействия догматов и вероучительных положений основным критерием их истинности. Неосхоластика, будучи абстрактной спекуляцией о субстанциях и акциденциях, потенции и актуальности, сущем и существовании не представляла никакого интереса для беспокойной и динамично изменяющейся современности, в которой на первый план выходили проблемы индивидуума, общества, истории и времени. Разделяемая модернистами

⁵ См.: *Jodock D. Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context.* Cambridge University Press. 2000.

⁶ *Olson R.E. The Journey of Modern Theology – From Reconstruction to Deconstruction.* IVP Academic. 2013. P. 190–213.

кантовская установка на преодоление метафизики и отказ от томистской философии бытия явились причинами серьезных разногласий с официальными институциями. Кроме того, идеи кардинала Ньюмена о догматическом развитии были восприняты модернистами как способ релятивизации и историзации мышления. Другим важным стремлением модернистов было позитивное усвоение основных структур секулярного мира, таких как разделение церкви и государства, признание религиозного и морального плюрализма и т. д.

Борьба с модернизмом в католическом мире продолжалась на протяжении многих десятилетий. Папой Пием X в 1907 г. была издана энциклика под названием «*Pascendi Dominici Gregis*» («Об учении модернистов»)⁷, в которой были осуждены модернистские принципы, в особенности идея догматического развития и рационалистическое прочтение Писания и богословской традиции. Модернизм был заклеймен как средоточие всех ересей, а его приверженцы отлучены от Церкви. Как таковое, интеллектуальное движение модернизма фактически умерло после отлучения его лидеров — Луази и Тиррела.

В 1924 г. по инициативе того же папы группой профессоров философии католических университетов был составлен список из 24 принципов учения Фомы, которые должны стать универсальной нормой для католического мышления и образования⁸. Только тот философ и богослов, который разделяет все эти принципы, касающиеся метафизики, космологии, психологии и теодицеи может называться томистом, то есть быть признанным и допущенным католической Церковью.

Наиболее значительной фигурой, сопротивлявшейся неосхоластическому доминированию, был М. Блондель. В период своего творчества «духовный отец» модернизма неоднократно обвинялся официальным Ватиканом в ереси. Наиболее известная книга Блонделя — «*L'Action*» (франц. «Действие»), прочтение которой привело многих французских интеллектуалов к переосмыслению философии Канта и Гегеля: «Философия действия Блонделя была ответом на усиливающуюся секуляризацию и агностицизм вдохновленной Просвещением современности, с одной стороны, и экстриницизму традиционного католического богословия — с другой стороны»⁹. Анализируя проблему действия, противопоставляя ее неосхоластической проблематике субстанции, Блондель приходит к выводу, что человеческое действие по своей природе выходит за свои пределы, стремится к сверхприродному, которое обретается только через христианскую веру и даруемую благодать.

Таким образом, метод имманентности, усматривающий действие благодати в субъективных глубинах, становится гораздо более приемлем для современного сознания, чем неосхоластическое объективистское учение о благодати. Несмотря на остороженное отношение к учению Блонделя в официальных структурах, многие из его идей впоследствии получили развитие в трудах представителей «новой теологии». И если не содержание, то сам дух модернистской открытости современному миру воцарится в Церкви во времена Второго Ватиканского Собора.

Близкий к Блонделю Л. Лабертоньер возглавлял модернистский журнал «*Анналы христианской философии*», который впоследствии был внесен в ватиканский «Индекс запрещенных книг». В своих работах Лабертоньер критиковал неосхоластику с позиций августирианской «религии сердца». Кроме того, отличие его философской позиции от томистской заключалась в том, что он развивал близкую к экзистенциализму персоналистическую метафизику, противопоставляя ее метафизике безличного бытия.

В результате жесткого противостояния между Магистериумом, отстаивавшим неотомистскую ортодоксию и модернизмом, стремившимся к диалогу с современностью

⁷ Encyclical of Pope Pius X «*Pascendi Dominici Gregis*». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10pasce.htm>. (дата обращения: 07.05.2017).

⁸ См: The Twenty-Four Fundamental Theses Of Official Catholic Philosophy. URL: <http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/24Thomisticpart2.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

⁹ Olson R.E. The Journey of Modern Theology — From Reconstruction to Deconstruction. IVP Academic. 2013. P. 198.

и не согласным с абсолютной властью Ватикана в вопросах богословия, сложилась ситуация, позднее получившая название модернистского кризиса. Церковь и мир оставались по разные стороны баррикад. Этот трагический конфликт, который так и не нашел позитивного разрешения, стал симптомом и предвестником серьезных перемен в католическом мире, которые произошли спустя полвека. Идеи и принципы, которые позволили преодолеть этот кризис, были найдены в рамках иного направления католической мысли — «новой теологии».

Переоткрытие истоков

В пятидесятилетний период от официального осуждения модернизма до Второго Ватиканского Собора католический интеллектуальный мир существовал в условиях усиления цензуры и подозрительности к богословскому творчеству. Однако уже в конце первой четверти XX столетия в отдельных франкоязычных богословских школах возникло и стало развиваться относительно неоднородное направление мысли, которое позднее получило название «новое богословие» (франц. *nouvelle théologie*): «Термин *nouvelle théologie*, по-видимому, ввел в употребление монсьеюр Пьетро Парента из Священной Канцелярии, употребив его в уничижительном смысле в феврале 1942 г. в *Osservatore Romano*, официальной газете Ватикана»¹⁰.

Сами представители этого движения предпочитали назвать его «возвращение к истокам» (франц. *ressourcement*), используя термин Ш. Пеги, которым он обозначал свое стремление к восстановлению христоцентричной культуры. Поскольку движение было весьма неоднозначным, неоднородным и не имело какой-либо организационной структуры, не существует единого мнения среди исследователей о его исчерпывающем составе. Принадлежность к «новой теологии» определяется общим духом богословия того или иного автора.

Целью этого интеллектуального движения было новое прочтение Писания, святоотеческих текстов в поисках обновления мысли и жизни в диалоге с современностью. В этом основное отличие «новой теологии» от модернизма, который скептически относился к актуальности средневековой и патристической мысли для современности и исторически релятивизировал Предание, рассматривая его лишь как свидетельства давно минувших эпох. Переоткрытие богатства наследия богословской мысли стало лейтмотивом этого движения, в конечном итоге, оно смело искусственные конструкции неосхоластики, задачей которой было не творческое развитие, а защита и сохранение. Стремление к постижению и обретению богатств широкой традиции было обусловлено отходом от неотомистских рассудочных школьных схем, обескровливавших как мысль самого Фомы, так и в целом богословское творчество.

Уникальность отношения «новых теологов» к исторической традиции заключается в следующем: «Если „новое богословие“ не было ново в том, что обращалось к преданному забвению теологиям прошлого, то было ново в возрождении интереса к ним тогда, когда они считались устаревшими. И делало это не только через обращение к ним как к объектам исторического исследования, но предложило их в качестве источника для конструктивного богословия»¹¹. Таким образом, фундаментальное различие между неосхоластикой и «новой теологией» заключается в их различном отношении к предшествующей традиции. Если первая обращается к истории ради ее сохранения, то вторая использует историю как основание творческого устремления в будущее. Традиция для «новых теологов» не есть отношение прошлого к настоящему, но живое присутствие прошлого в настоящем, устремленном в будущее. Однако «новое богословие» критиковало и модернизм, который

¹⁰ Современное католическое богословие : Хрестоматия / Под ред. Хейза М., Джирона Л. М. : ББИ, 2007. С. 295.

¹¹ Williams A.N. The Future of the Past: The Contemporary Significance of the Nouvelle Théologie // International Journal of Systematic Theology. Vol. 7, issue 4. Oct. 2005. P. 349.

релятивизировал истину, подходя к ней с точки зрения истории как светской науки, а не богословской истории спасения.

Бельгийская доминиканская богословская школа Ле Сольшуар стала одним из центров движения. Ее лидерами были Д. Шеню и И. Конгар. Усталость от замкнутости выдыхавшегося неотомизма, с одной стороны, и модернистского кризиса — с другой, подвигла их и их соратников к развитию глубокого интереса к более широкой традиции, включая греческих Отцов и бл. Августина. На протяжении долгого времени официальные римские структуры понимали «новую теологию» как опасное явление, модернистское течение, релятивизирующее томизм и заигрывающее со светской философией. Поэтому часто «новую теологию» связывают с католическим модернизмом, хотя эти течения имеют диаметрально противоположные устремления.

Другие представители этого разнородного течения работали в иезуитском центре теологических исследований близ французского Лиона — Фурвьер. Среди них — Ж. Даниелу, А. Буйяр, Анри де Любак, Х. У. Фон Бальтазар. Главной целью «новых теологов» было преодоление гегемонии неотомизма, который за почти вековое господство и отсутствие взаимодействия с другими источниками мысли выродился и пришел в полный упадок. Активность «новых теологов» постоянно росла. В 1930-е гг. Конгар основывает выпуск серии *Unam Sanctam*, посвященной традиции и христианскому единству. Даниелу и Де Любак начинают издавать серию переводов патристических текстов под названием *Sources chrétiennes*. Кроме того, в период 1930–1940 гг. выходят основные богословские труды самих представителей «новой теологии».

Официальная реакция на этот процесс была не менее жесткой, чем в случае с модернизмом. «Знаки времени» вновь не были надлежащим образом прочитаны. В 1950 г. папа Пий XII издал реакционную энциклику *Humani Generis*, в которой осуждались новые учения, подрывавшие существо католической теологии. Хотя в ней не было напрямую сказано об опасности и ошибочности «новой теологии», очевидно, что подразумевалась именно она. Вдохновителем написания данной энциклики был доминиканский богослов Р. Гарригу-Лагранж, ставший для представителей «новой теологии» поистине «псом Господним». Преподававший богословие на протяжении пятидесяти лет (1909–1959) в Папском университете святого Фомы Аквинского, Гарригу-Лагранж был наиболее ярким ревнителем неосхоластики. Он отождествлял «новую теологию» с модернизмом и, соответственно, требовал признания ее официального запрета.

Энциклика стала последней великой попыткой укрепления обороны ветшающего и едва сдерживающего напор современности неосхоластического богословия, его языка, методов и принципов. Естественно, главной целью этой энциклики выступило «новое богословие», представители которого обвинялись в искажении католической истины через ее историческую релятивизацию. Увлечение модными философскими течениями, согласно Папе, не соответствует духу Церкви, а само это учение не может дать ничего вечной истине богословия, ибо оно положило в основу «бесформенные и неустойчивые принципы новой философии, принципы, которые, как полевые цветы, существуют сегодня и завтра умирают; это высшая неосторожность и нечто, что сделало бы саму догму тростником, сотрясаемым ветром»¹².

Последствия выпуска энциклики для многих представителей «новой теологии» были прямыми и порой катастрофическими. Так, спустя короткое время после ее публикации Де Любак отстранен от преподавания в Ле Сольшуар, а его книги были изъяты из всех библиотек. Курия действовала согласно привычной для себя стратегии «решения» подобного рода проблем, которая ранее применялась к модернистам и прочим «еретикам». Тем удивительней радикальное изменение интеллектуального климата, произошедшее в католическом мире в относительно короткий период от публикации энциклики до Второго Ватиканского Собора.

¹² Encyclical «*Humani Generis*» of Pope Pius XII. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12HUMAN.HTM> (дата обращения: 07.05.2017).

Очевидно, что в одном исследовании невозможно охватить творчество десятков авторов, которых относят к «новой теологии». Поэтому мы рассмотрим идеи некоторых представителей «новой теологии», которые, на наш взгляд, являются наиболее богословски актуальными. Собственно, богословским содержанием проекта «новой теологии» явилось стремление к преодолению разрыва природы и благодати, возникшего в «барочной» схоластике эпохи Контрреформации, то есть в формализованном в дидактических целях учении Аквината. Дедуктивная логика неосхоластики редуцировала полноту богословия к апологетическому дискурсу, необходимому для полемики с рационалистической секулярной философией. Результатом такой редукции явилась автономизация богословия и превращения живого творческого процесса в школьную формалистику руководств и учебников.

Одну из первых попыток вернуться к аутентичному учению Аквината, «очистить» его от неосхоластических интерпретаций предпринял Д. Шеню в своей книге под названием «К пониманию св. Фомы»¹³. Анализируя тексты Аквината, Шеню эксплицирует контекст его мышления во всей сложности и динамической включенности в философский ландшафт эпохи. Такая картина значительно отличалась от крайне систематического и школярского изложения учения, которое присутствовало в неотомистских руководствах, таких как упомянутые выше 24 томистских тезиса. Официальный неотомизм похоронил живую и антиномическую мысль Фомы под вековыми слоями руководств и комментариев, а сам выродился в бессмысленное повторение классификаций заблуждений и осуждений в ересь. Историческое прочтение наследия Аквината, противопоставляемое его доктринальному выхолащиванию, позволило Шеню обосновать более динамичное и творческое богословие.

Виднейшим представителем «нового богословия» стал И. Конгар — сотрудник и ученик Д. Шеню, внесший значительный вклад в изменение католического самосознания. Так же как и учитель, Конгар поставил задачу преодоления неосхоластической амсторической рефлексии за счет нового синтеза богословия и истории, рассмотрения спекулятивных проблем через призму их исторической контекстуализации. Большое внимание в своих исследованиях Конгар уделял вопросам экклесиологии, выступая с критикой абсолютности папского авторитета и стремясь к обоснованию большего участия мирян, «народа Божия» в жизни Церкви. В 1953 г. Конгар опубликовал свою самую известную работу под названием «Миряне в Церкви»¹⁴, которая значительно повлияла на подготовку будущего собора.

Как и многие другие из представителей «нового богословия», будучи отстранен от работы вскоре после публикации энциклики «*Humani Generis*», Конгар сменил много мест служения, а его тексты были подвергнуты цензуре. Однако в результате изменения церковного климата в 1960 г. И. Конгар был назначен папой Иоанном XXIII консультантом в подготовительной богословской Комиссии к Второму Ватиканскому Собору. Таким образом, пройдя через серьезные испытания, Конгар не только восстановил утраченные позиции, но стал одним из лидеров эпохального собора, на котором он занял официальный пост ведущего теолога.

3. Природа и благодать

Единство стремления к обновлению богословия за счет нового прочтения традиции не исключало существования различий в способах и методах такого прочтения. В отличие от исторического уклона в богословии представителей Сольшуар, представители школы Лион-Фурвьер развивали и спекулятивные методы преодоления неосхоластики. Критикуя схоластическую концепцию «чистой природы», представители «нового богословия» указали на неразрывное единство имманентного и трансцендентного порядков бытия и перманентное присутствие благодати

¹³ См: *Chenu M. D. Toward Understanding St. Thomas*. Regnery Publishing. 1964.

¹⁴ *Congar Y. Lay People in the Church: A Study for a Theology of Laity*. Newman Press. 1965.

в тварной природе. Необходим был поиск новых богословских средств для выражения присутствия Бога в мире и человеке. Будучи центральным вопросом неосхоластического богословия, соотношение природы и благодати имело прямые экклесиологические импликаци. Если природа и благодать, имманенция и трансценденция представляют собой две автономные сферы, то разделение секулярного и сакрального обретает онтологическое обоснование и само христианство ставится под вопрос. Таким образом, по видимости, «техническая» богословская проблема становится квинтэссенцией размышлений о том, что есть богословие *per se*, и каким оно должно быть в секулярном мире.

Выдающийся вклад в развитие центральной богословской темы соотношения природы и благодати внес А. Де Любак. В работе «Подвешенная середина. Анри де Любак и обновленческий раскол в современной католической теологии»¹⁵ Дж. Милбанк предоставляет глубокий анализ проекта Де Любака. Вопреки большинству интерпретаций, Милбанк полагает, что интегралистское движение можно разделить на два параллельных направления в зависимости от характера соотношения природы и благодати. «Разница состоит в том, что если французская версия „сверхнатурализирует естественное“, то немецкая „натурализирует сверхъестественное“»¹⁶.

Критика концепции «чистой природы», доминировавшей в католическом богословии на протяжении нескольких столетий, явилась одним из основных направлений «нового богословия» в целом и в проекте Де Любака в частности: «Идея двух порядков, естественного и сверхъестественного, каждого со своими целями, сделала возможным мыслить полностью человеческое измерение, для которого божественное было чуждым, вместо того, чтобы осуществлять его полноту, и этот поворот сделал возможной чистую секулярность»¹⁷. Таким образом, дуализм природы и благодати является общим и для философии, и для традиционного католического богословия, то есть неосхоластики. Именно это противопоставление следует преодолеть, вскрывая его истоки и укореняя богословие в более аутентичной традиции, предшествующей этому противопоставлению.

Дж. Милбанк полагает, что книга Де Любака «Сверхъестественное» является главным богословским трудом XX столетия. Основная идея этой книги — преодоление опасного разделения природы и благодати и, соответственно, философии и богословия через обращение к патристическим источникам, в которых такового разделения не существует. Обновление понимания христианского мышления как основанного на тайне, утраченного в результате неосхоластической рационализации богословия, является непреходящей заслугой этой работы. Данное движение мысли не ограничивается какой-либо предметной областью внутри богословия, но нацелено на то, чтобы стать универсальной христианской грамматикой, посредством которой воспринимаются и интерпретируются все явления мира, включая социальную и политическую практику.

Онтологическое измерение проекта Де Любака состоит в преодолении имманентистской трактовки бытия за счет признания бытия открытым трансценденции, явленной в божественном Откровении. Благодать не является внешней для человека, но действующей в его глубинах. Здесь особое значение приобретает трактовка человеческой природы как, с одной стороны, интегрирующей в себе всю тварную природу, а с другой — перманентно устремленной к сверхприродному. Соответственно, реальность всегда являет Сверхъестественное, даже в самых обыденных и неприметных вещах светится бесконечное. Благодать нисходит, но тварная природа не повреждается ею, напротив, — сохраняется и совершенствуется. Отвергая антропологические

¹⁵ *Milbank J. The suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology. Cambridge University press. 2014.*

¹⁶ *Ibid. P. 65.*

¹⁷ *Loughlin, G. Nouvelle Théologie: A Return to Modernism? In Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. Gabriel Flynn & Paul D. Murray. Oxford University Press. 2012. P. 45.*

трактовки единства природы и благодати, Де Любак полагает, что человеческая природа может быть квалифицирована только ссылкой на ее сверхъестественную цель, которая определяет ее естественное положение.

Последствия возникновения и распространения в эпоху барочной схоластики идеи «чистой природы», существующей безотносительно к сверхъестественной благодати, были самыми негативными для богословия. Такая трактовка природы стала основой для секулярной философии, подробная генеалогия этой идеи развивается Де Любаком в работе «Драма атеистического гуманизма»¹⁸. Если благодать не является внутренней для тварной природы, но чем-то внешним и добавочным, то она становится совершенной лишней и закономерно редуцируется.

Богословский проект Де Любака наиболее полно может быть понят через интерпретацию его младшего коллеги и соратника — швейцарского богослова Г. У. фон Бальтазара. Будучи чрезвычайно плодотворным автором, Бальтазар занимает особое положение: он критикует и внутри, и вне католического богословия. Причисление Бальтазара к «новым теологам» является дискуссионным вопросом, тем не менее взаимное влияние идей является бесспорным. Его *Opus magnum* представляет собой объемную трилогию, в которой развивается богословское учение об истине, богословская эстетика и богословская этика. Все эти три части составляют динамическое единство, в котором Красота, Истина и Благо раскрываются друг в друге, являясь манифестациями Бога в творении.

Отличительной чертой «нового богословия» явился огромный интерес к наследию греческих и византийских Отцов. Ключевой фигурой здесь является именно Бальтазар, вдохновлявшийся текстами Оригена, св. Григория Нисского, св. Григория Богослова, св. Максима Исповедника и многих других. Являя собой один из наиболее универсальных и синтетических умов эпохи, Бальтазар возвышается над разделением Востока и Запада, вбирая в свое творчество лучшие плоды и того и другого, слагая из них захватывающее богословское полотно. Его *Opus magnum* представляет собой трилогию — теоэстетика, теодраматика и теологика¹⁹.

Бальтазар, аналогично Де Любаку, критикует схоластическую концепцию «чистой природы», которая, будучи создана как технический термин для обозначения тварного бытия, впоследствии обрела самостоятельное значение и стала противопоставляться благодати. Вместе с тем, Бальтазар критикует концепцию Де Любака, в которой он усматривает антропологическую редукцию благодати. Для Бальтазара, в отличие от Де Любака, «благодать является незаслуженным даром, и человек, природно не предопределенный к блаженному видению, при этом природно же способен быть предопределенным к этому по милости и благодати Божией»²⁰.

Богословский проект Бальтазара представляет собой грандиозную картину развертывания природы как знака благодати, и именно поэтому природа не имеет автономной сущности: «Тварная природа во всей своей онтологической плотности не является богословским постулатом; она — действие Бога»²¹. Таким образом, Бальтазар преодолевает не только фатальное разделение благодати и природы, приведшее к кризису богословия и возникновению секулярной философии, но и ставит под сомнение легитимность самой постановки богословского вопроса о существовании автономной природы. Таким образом, Бальтазар актуализирует патристическое понимание творения как фактически сверхъестественного и не имеющего автономной сущности отблеска славы Творца. Именно поэтому Бальтазара следует отнести к одному из наиболее актуальных богословов рассматриваемого движения.

¹⁸ См: Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. Милан ; М : Христианская Россия. 1997. 300 с.

¹⁹ См: Nichols A. Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy. London. T&T Clark. 2007.

²⁰ Long A. Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace. Fordham University Press. 2010. P. 61.

²¹ Ibid. P. 64.

Наиболее «современное» богословие в смысле субъективизма и антропологизма, противоположного бальтазаровскому объективизму благодати, представил один из крупнейших богословов — К. Ранер²². В своем учении, получившем название трансцендентального томизма, Ранер исходит из реинтерпретации трактовки соотношения природы и благодати, существующей в посттридентском томизме. Ранер вводит понятие сверхъестественного экзистенциала, под которым он понимает благодать в двух ее измерениях — как дар Бога и как то, что таинственно направляет жизнь и действие каждого человека, являющегося, вне зависимости от его осознанного стремления к Богу, «анонимным» христианином²³. Однако концепция Ранера является уязвимой, поскольку ему не удается четко аргументировать то, что благодать у него остается свободной и непредсказуемой, а не подчиненной естественному закону природы и трансцендентальным условиям бытия человека. Милбанк отмечает: «Де Любак отвергает взгляд Марешала и Ранера (по-прежнему неохомистский), что естественная ориентация на сверхъестественное раскрывает лишь возможность благодати, а не ее актуальность»²⁴. Таким образом, все представители «нового богословия», каждый по-своему, стремились преодолеть разделение природы и благодати и тем самым найти новое богословское основание для жизни и миссии в секулярном мире.

4. Заключение

Второй Ватиканский Собор (1962–1965) характеризовался духом радикального обновления (итал. *aggiornamento*) католической мысли и жизни. Кардинальная перемена, произошедшая в католическом самосознании в течение относительно короткого периода времени, находит аналогию в событии, произошедшем с апостолом Павлом на пути в Дамаск. Тем не менее, эта перемена стала результатом долговременных тектонических процессов, досталась ценой больших усилий, прилагавшихся группой богословов на протяжении десятилетий. Собственно богословским содержанием деятельности Собора было критическое переосмысление господствовавшей на протяжении столетия неотомистской парадигмы в духе плюрализации и деабсолютизации ее богословской методологии.

Несмотря на свою уникальность и беспрецедентную значимость, Собор не остался сингулярным явлением в истории богословия, его результаты продолжают переосмысливаться и задают рамки для богословского творчества. Все представители «нового богословия» продолжили свое творчество после завершения Второго Ватиканского Собора. Католическая мысль, проделав сложный путь от закрытости по отношению к миру к «обновленческому» Второму Ватиканскому Собору, используя различные варианты отношения к секулярной современности, продолжает развиваться и развивать интенции Собора. Внутри богословия посредством сложной диалектики были переосмыслены собственные истоки и на основании этого найдены ответы на вызовы современности. Вместе с тем, не были утрачены ключевые для богословия идеи объективности истины, возможности гуманизма, исходящего из подражания Христу, и понимания истории как места действия сотериологической драмы. Понимание богословия как непрекращающейся деятельности по интерпретации и выражению имманентного миру божьего присутствия открывает новые горизонты для творчества.

Богословская традиция не является окаменевшим и охраняемым от посягательства результатом прошедших усилий, неприступным замком, в котором можно укрыться от всех опасностей, но напротив, — отправной точкой для живого и непрекращающегося

²² См: *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. М. : ББИ. 2006.

²³ *Ремпи Ф.* Э. Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / Пер. с итал. Ю. А. Ромашева. СПб. : Европейский Дом, 2002. С. 87.

²⁴ *Milbank J.* The suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology. Cambridge. 2014. P. 71.

диалога. Возвратиться к традиции — не значит найти эликсир от всех болезней, но напротив, значит обрести дух постоянного поиска и творческого беспокойства. Богословие не дает ответов на все возможные вопросы, но оно предоставляет разнообразные инструменты и примеры, которые недостаточно просто воспроизводить, но следует предпринимать собственное творческое усилие для получения адекватного решения насущных проблем.

Актуальность «нового богословия» в современных условиях заключается в том, что это направление мысли указывает: богатая христианская традиция весьма плюралистична и вариативна, а, следовательно, способна вдохновлять на творческое и глубокое переосмысление прошлого и настоящего. Уникальность христианского отношения к традиции заключается в том, что она не просто воспроизводится, а воспроизводится каждый раз по-иному. Неидентичное повторение традиции — этот фундаментальный принцип составляет суть проекта «нового богословия», и этот принцип остается актуальным всегда.

Драматический исторический путь «нового богословия» позволяет увидеть то, как именно христианство понимает соотношение старого и нового, поскольку «новое прочтение классического прошлого христианским взглядом способствует дальнейшему проникновению в глубину самого христианства»²⁵. Таким образом, творческий ренессанс, а не ностальгическая реставрация мысли предшествующих эпох, есть именно то, что богословию следует делать на пути к новым достижениям, реализуемым в неповторимом контексте каждой из эпох. Удивительная метаморфоза, произошедшая в католическом богословии в течение нескольких десятилетий XX в., является весьма поучительной и характерной именно для христиан. Она являет собой замечательную историческую вариацию центрального момента христианской веры и мысли, в котором крайне безнадежная ситуация осуждения и наказания таинственно преобразуется в очевидный триумф и расцвет.

Источники и литература

1. *Де Любак А.* Драма атеистического гуманизма. — Милан ; М. : Христианская Россия 1997.
2. *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. — М. : ББИ, 2006.
3. *Реати Ф. Э.* Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / Пер. с итал. Ю. А. Ромашева. — СПб. : Европейский Дом, 2002.
4. Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под ред. Хейза М., Джирона Л. — М. : ББИ, 2007.
5. *Chenu M. D.* Toward Understanding St. Thomas. Regnery Publishing, 1964.
6. *Congar Y.* Lay People in the Church : A Study for a Theology of Laity. — Newman Press, 1965.
7. Encyclical «*Humani Generis*» of Pope Pius XII. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12HUMAN.HTM> (дата обращения: 07.05.2017).
8. Encyclical «*Quanta Cura*» of Pope Pius IX. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanta.htm> (дата обращения: 07.05.2017).
9. Encyclical of Pope Leo XIII «*Aeterni Patris*». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13cph.htm> (дата обращения: 07.05.2017).
10. Encyclical of Pope Pius X «*Pascendi Dominici Gregis*». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10pasce.htm> (дата обращения: 07.05.2017).
11. *Flynn Gabriel, Murray Paul D., eds.* Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. — Oxford University Press, 2012.

²⁵ *Milbank J.* Christianity and Platonism in East and West. In *Divine Essence and Divine Energies*. C. Athanasopoulos and C. Schneider (Eds.). Cambridge : James Clarke. 2013. P. 183.

12. *Kerr F.* Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism. — Blackwell, 2007.
13. Long A. *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace.* — Fordham University Press, 2010.
14. *Loughlin G.* Nouvelle Théologie : A Return to Modernism? In *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology.* — Oxford University Press, 2012.
15. *Milbank J.* The suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology. — Cambridge University Press, 2014.
16. *Milbank J.* Christianity and Platonism in East and West. In *Divine Essence and Divine Energies.* C. Athanasopoulos and C. Schneider (Eds.) — Cambridge : James Clarke, 2013. — P. 158–209.
17. *Nichols A.* Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogie. — London : T&T Clark, 2007.
18. The Syllabus of errors condemned by Pius IX. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm> (дата обращения 07.05.2017).
19. *Williams A. N.* The Future of the Past: The Contemporary Significance of the Nouvelle Théologie // *International Journal of Systematic Theology.* — Vol. 7, issue 4. — October 2005. — P. 347–361.
20. *Olson R. E.* The Journey of Modern Theology — From Reconstruction to Deconstruction. — IVP Academic, 2013.
21. *Jodock D.* Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context. — Cambridge University Press, 2000.
22. The Twenty-Four Fundamental Theses Of Official Catholic Philosophy. URL: <http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/24Thomisticpart2.html> (дата обращения: 07.05.2017).

***Oleg Davydov.* “New Theology” in the Context of the Evolution of Roman Catholic Thought.**

The article analyzes the development of Roman Catholic theology in the period between the First (1869–1870) and the Second (1962–1965) Vatican Councils. The dialectic of its three main directions is explicated: neo-Scholasticism, modernism and “new theology.” It is shown that the profound transformation of Roman Catholic consciousness in this period was accompanied by a radical change in the relationship between theology and secular philosophical and scientific thought. Actually the theological content of the Second Vatican Council was a critical rethinking of the Neo-Thomistic paradigm that prevailed throughout the century in the spirit of the pluralization and de-absolutization of its theological methodology. The author claims that the transformation that took place in Roman Catholic theology in the span of several decades of the 20th century is very instructive and characteristic for Christians. The dramatic historical path of “new theology” allows us to see exactly how Christianity understands the relationship between the old and the new, because “a new reading of the classical past from the Christian point of view promotes further penetration into the depth of Christianity itself.” The relevance of “new theology” in modern conditions lies in the fact that this line of thought indicates that a rich Christian tradition is very pluralistic and variable, and therefore, can inspire a creative and profound rethinking of the past and the present.

Keywords: new theology, Neo-Thomism, modernism, nature, grace.

Oleg Borisovich Davydov — Candidate of Philosophical Sciences, Research Assistant at School of Humanitarian Sciences at the Far Eastern Federal University (Vladivostok) (328gr@rambler.ru).