



УДК 272/273:2-12]:316.422

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(96).2024.78-88

## РУХ "НОВОЇ ТЕОЛОГІЇ" ПІД ЧАС ТА ПІСЛЯ ДРУГОГО ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

**А. О. Шиманович \***

У статті акцентовано, що одним із вагомих показників ідейного впливу з боку *nouvelle théologie* на перебіг Собору стала по суті нова богословська мова, використана при написанні головних документів, а також реакція учасниками Собору еkleзіології Містичного Тіла, яка була детально розроблена у 1930–1940-х рр. Анрі де Любаком і робила першорядний наголос на сакраментальному розумінні сутності Церкви. Сукупність таких чинників як екуменічна відкритість Собору, його готовність до діалогу із сучасним секулярним світом, виразні феноменологічні, екзистенціалістські та персоналістичні інтонації соборних документів – все це дає вагомі підстави стверджувати про істотну суголосність між дієвцями Собору та програмою *nouvelle théologie*.

Важливою складовою статті є детальний аналіз ревізії А. де Любаком своїх попередніх умонастроїв, яка була здійснена ним після завершення Собору. Прикметно, що цій емблематичній для *nouvelle théologie* постаті йшлося про надмірний конформізм післясоборної Церкви. Де Любак навіть розгледів некритичне вплетення в текст душпастирської конституції *Gaudium et spes* тез щодо припустимості гетельянських, марксистських та навіть ніцшеанських ідей, що значною мірою підважувало усталені патерни церковного мислення, розмивало унікальну ідентичність Церкви та релятивізувало Традицію. Основними проблемними тенденціями де Любак вважав некритичне захоплення історико-критичною протестантською екзегетикою, вихолощення й витіснення незглибимої християнської любові поверховою емоційною сентиментальністю, а також дрейфування деяких теологів у бік індиферентного адогматизму.

У завершальній частині цієї розвідки окреслено ідейну спрямованість двох базових напрямів післясоборного католицького богословствування, кожен із яких заснував свій науковий часопис для вираження власних позицій. Колектив журналу *Concilium* (1965) обстоював необхідність впровадження динамічних інновацій, сміливого винахідництва та рішучих змін, які, на думку редакції, були легітимовані рішеннями Собору. Натомість засновники журналу *Communio* (1972) були поборниками контрсекулярного мислення в рамках біблійно-патристичної традиції з оперттям на древньоцерковну тринітарну онтологію. Також у статті здійснено стислий аналіз теорії про вплив "нової теології" на формування латиноамериканського богослов'я визволення.

\* Андрій Шиманович / Andrii Shymanovych, кандидат філософських наук, докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства (Український державний університет ім. Михайла Драгоманова, м. Київ, Україна)

schimanovich@ukr.net

ORCID ID: 0000-0002-3046-4645

**Ключові слова:** католицизм, секуляризм, церковна реформа, феноменологія, екзистенціалізм.

## THE NOUVELLE THÉOLOGIE MOVEMENT DURING AND AFTER VATICAN II

**A. O. Shymanovych**

*The article emphasizes that one of the significant indicators of the ideological influence of the nouvelle théologie on the course of Vatican II was the essentially new theological language used in the basic Council documents. Moreover, a combination of such factors as the ecumenical openness of Vatican II, its readiness for dialogue with the modern secular world, as well as the distinct phenomenological, existentialist and personalistic tones of the final documents give good reason to believe that there was a significant concordance between the participants of the Council and the nouvelle théologie program.*

*An important component of the article is a detailed analysis of Henri de Lubac's revision of his previous mindset, which he carried out after the Council. Notably, this figure, symbolic of the nouvelle théologie, was talking about the excessive conformism of the post-conciliar Church. De Lubac was even able to recognize in the text of the pastoral constitution Gaudium et spes thoughts about the admissibility of Hegelian, Marxist, and even Nietzschean ideas, which essentially undermined the established patterns of theological thinking, blurred the unique identity of the Church, and relativized the Tradition. De Lubac considered the main problematic tendencies to be the uncritical fascination with historical-critical Protestant exegesis, the dilution and displacement of deep Christian love by emotional sentimentality, and the drift of some theologians toward indifferent adogmatism.*

*The final part of this study outlines the orientation of two main areas of post-conciliar Catholic theology, each of which founded its scholarly journal to express its positions. The editorial board of the journal Concilium (1965) advocated the need for dynamic innovations, bold inventions, and decisive changes, which, according to the journal's founders, had previously been legitimized by the decisions of the Council. Instead, the leaders of the Communio journal (1972) were advocates of counter-secular thinking within the biblical-patristic tradition, based on the ancient Church's trinitarian ontology. The article also analyzes the theory of the influence of the nouvelle théologie on the formation of Latin American liberation theology.*

**Key words:** Catholicism, secularism, Church reform, phenomenology, existentialism.

**Постановка проблеми та ступінь наукової розробленості.** Сучасні фахівці з історії Католицької церкви та її інтелектуальної традиції – скажімо, Джордж Вайгель – вбачають у Другому Ватиканському соборі найважливішу подію в житті Церкви за попередні кілька сотень років із часів Трентського (Тридентського) собору (1545–1563) [19: 1]. Одвічною і багаторазово дебатованою є проблема драматичної напруженості між (1) прагненням Церкви не зрадити своїй унікальній самототожності як Бого-людської реальності та (2) її бажанням зберегти релевантність свого послання в радикально трансформованому світі. В цьому сенсі II Ватиканський собор є цікавим для академічних досліджень прикладом реформи всередині Традиції, свідченням про амбітну

спробу оновити церковне проголошення в світі з відштовхуванням від біблійно-патристичних витоків віри. Тож екуменічний потенціал Другого Ватиканського собору, рецепція та імплементація всією повнотою Католицької церкви прийнятих на Соборі постанов та стрижневе богословське осердя соборних рішень є важливим і актуальним об'єктом для ґрунтового наукового дослідження.

Безсумнівно, що українські науковці, як-от О. Шепетяк, А. Юраш, А. Колодний, Т. Пшеничний та Е. Бистрицька у своїх розвідках неодноразово усебічно осмислювали Другий Ватиканський собор як епохальне революційне явище в житті Католицької церкви ХХ ст. Утім, здебільшого ці дослідження були здійснені або кризь

призму й у світлі греко-католицької традиції, або ж із перспективи академічного релігієзнавства, без ґрунтового аналізу конкретних богословських впливів на той інтелектуальний клімат, що превалював на Соборі. Також малодослідженим є питання про вплив панівних філософських віянь та систем середини ХХ ст. на використаний в соборних постановах богословський вокабуляр. Тож видається, що українській гуманітаристиці наразі бракує рельєфного богословсько-філософського аналізу, що увиразнив би роль саме руху "нової теології" як всевизначальної для Собору богословської парадигми із характерними філософськими засновками.

В основу статті покладено напрацювання таких західних експертів з католицького богослов'я ХХ ст. як Дж. О'Меллі, Дж. Кьорвен, Ю. Меттепеннінген, Дж. Коблер, Г. Бьорсма, Дж. Ален, Е. Ніколс, Дж. Вайгель, С. Шортал, Р. Педдікорд, П. Мюррей, Т. Роуланд, Дж. Хілеберт, а також свідчення й мемуари безпосередніх учасників Собору.

**Мета дослідження** – простежити основні лінії впливу напрацювань руху *nouvelle théologie* (з фр. – "нове богослов'я") на зміну богословських пріоритетів під час перебігу Другого Ватиканського собору, а також на подальші вектори розвитку післясоборного богослов'я Католицької церкви.

**Дискусія та результати.** У своєму підбитті підсумків Другого Ватиканського собору Дж. О'Меллі нагадує: "За власним визначенням, християнська Церква – це консервативна спільнота, основна місія якої – словом і ділом передавати послання, отримане в давні часи. Якщо вона фальсифікує це послання або втрачає його з поля зору, вона втрачає свою душу, причину свого існування" [15: 299]. Очевидно, що це послання не може залишатися в метафізичній абстракції, самозамкнутим й відмежованим від емпіричної реальності та плину людської історії: "Отже, послання увійшло в історичний процес, і так воно певною мірою стало підлягати змінам. Будучи за визначенням

посланням трансцендентним, воно також за визначенням призначене для чоловіків і жінок усіх часів і культур, а отже, має бути для них значущим" [15: 299]. Трансльоване впродовж століть із урахуванням усього розмаїття культурних кодів, це послання неминуче потребує творчого переосмислення, але без релятивізації фундаментальних витоків віри, без принесення їх в жертву актуальній кон'юнктурі.

Ба більше, Дж. О'Меллі додає, що Собор також став видатною мовною подією. Запропонований "новими теологами" богословський вокабуляр, літературний стиль, мова братерської солідарності та горизонтальної колегіальності, які були використані під час написання соборних постанов, в результаті "наповнили II Ватиканський собор літературною єдністю, унікальною для соборів" [15: 306]. Брати і сестри, дружність, співпраця, партнерство, свобода, діалог, паломництво, служіння, розвиток, еволюція, харизма, честь, святість, совість, колегіальність, Божий народ, священство всіх віруючих – це ті поняття, які стали несхибним зовнішнім показником доглибинних внутрішніх трансформацій. Навіть вокабуляр Французької революції не був залишений осторонь: "Свобода, рівність і братерство, а також інші раніше небажані гості постукали в двері і отримали доступ до бенкету" [15: 306]. Як бачимо, схоластична строгість традиційних соборних постанов минулого поступилася місцем образним, пишномовним формулюванням, що були просочені пастирським духом.

Маркером вагомого впливу *nouvelle théologie* на перебіг Собору є фактичне прийняття еклезіології Містичного Тіла 1930–1940-х рр. у якості нормативного розуміння сутності Церкви та її місії в світі. Перші проектні соборні документи містили надміру милітаризований та ієрархізований образ войовничої Церкви, натомість "в еклезіології *ressourcement*, яка переважала, таємниця, сопричастя та сакраментальність були головними мотивами, а розрив між світом і Церквою (природою і благодаттю) був різко пом'якшений" [9: 266]. За цієї зміною

еклезіологічного мислення важко не помітити вплив дособорних напрацювань, головним чином, А. де Любака, а також І. Конґара та М. Блонделя.

Не менш радикальним поворотом стала не лише продемонстрована на Соборі відкритість Церкви до діалогу з секулярним світом, а й з юдеями, протестантами та представниками нехристиянських релігій, що стало відгомном революційних екуменічних закликів теологів *ressourcement* (з фр. – "повернення до джерел"). Підтверджувальною ілюстрацією цієї тези може слугувати фрагмент із душпастирської конституції про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes* (з лат. – "Радість і надія"): "Церква, що живе протягом століть у різних обставинах, користувалася досягненнями різних культур, щоб своїм проповідуванням поширити Христову благовість серед усіх народів, щоб досліджувати її та глибше зрозуміти і щоб краще виразити її в літургійному служінні й у житті різноманітних громад вірних" [1: 382]. Такий безпрецедентний для Католицької церкви ступінь інклюзивності може бути пояснений винятково впливом з боку тих авторів соборних постанов та богословських консультантів, які або безпосередньо належали до *nouvelle théologie*, або ж мали істотну суголосність із цією ідейною програмою.

Деякі базові рішення Собору просочені присутньо екзистенціалістськими темами та інтонаціями, що є гучним відзвуком неабиякої зацікавленості *nouvelle théologie* у філософії екзистенціалізму та персоналізму. Так, у §1 декларації про ставлення Церкви до нехристиянських релігій *Nostra aetate* (з лат. – "Наш час") наново акцентуються в якості неусувних базові екзистенційні питання щодо сутності та покликання людини, безвідносно до її культурної, етнічної чи релігійної ідентичності: "Люди різних вірувань очікують відповіді на нерозв'язані загадки людського життя, які як раніше, так і сьогодні глибоко непокоять людські серця: що таке людина; якими є сенс і мета нашого життя, що є добром, а що – гріхом;

звідки походять страждання і для чого вони; який шлях веде до справжнього щастя; що таке смерть, суд і відплата по смерті; і нарешті, в чому полягає оте найглибше і невимовне таїнство, яке огортає наше існування, з якого ми вийшли і до якого йдемо?" [1: 208].

Те саме може бути сказане і про дотичну, опосередковану взаємодію Собору із феноменологічною традицією. Неабияку цікавість викликає розвідка Дж. Коблера про імпліцитний вплив феноменології на базові інтенції учасників Собору та фінальні постанови: "Їхні пошуки, дещо схожі на пошуки Гуссерля, полягали в пошуку нової теології, заснованої на емпіричному *a priori* людського досвіду, з метою формування нового ставлення до релігійної та людської діяльності" [10: 102]. Усі богословські дискусії впродовж засідань Собору Дж. Коблер іменує не інакше як "феноменологічною тематизацією *релігійного* життєсвіту" [10: 134]. Згідно з баченням дослідника, серед двох можливих опцій, двох потенційних векторів розвитку соборних подій – (1) рухатися в річищі чистої теорії або (2) апелювати до релігійного життєсвіту – учасники Собору вже на перших сесіях прийняли безапеляційне рішення щодо відданості другому шляху. Утім, якщо і є підстави говорити про якісь непрямі запозичення з філософії Гуссерля, то мова може йти винятково про застосування його методології і, певна річ, аж ніяк не про суголосність із його скепсисом щодо метафізики як такої [10: 135]. Впровадженням феноменологічного методу на засіданнях здебільшого займалися ті єпископи, котрі раніше мали відношення до трансцендентального томізму (не сповідували цю концепцію, а радше досліджували суто академічно), але згодом відійшли від кантіанської мислительної орієнтації і присвятили себе здійсненню творчого узгодження ідей Аквіната з феноменологічною методологією [10: 101].

На час завершення II Ватиканського собору основним досягненням руху *nouvelle théologie* стало остаточне

звільнення богословської думки для мислення в категоріях літургійного реалізму та бібліоцентричної богословської рефлексії, яка у період розквіту і безальтернативного панування неотомізму була присутня в католицькому богослов'ї лише імпліцитно. Згідно з оцінкою Ю. Меттепеннінгена, підсумкові рішення Собору, а також здійснене на ньому "повалення римської неосхоластики та засвоєння *nouvelle théologie*" [11: 181] слід вважати остаточною реабілітацією таких постатей як М.-Д. Шеню, І. Конґар та А. де Любак після непростого історії їхніх взаємин із Ватиканом. Наочним доказом справедливості цих слів є подальше піднесення провідних представників руху до сану кардиналів (Ж. Даніелу 1969 р., А. де Любак 1983 р., І. Конґар 1994 р.). Щоправда, Ганс Урс фон Бальтазар помер 26 червня 1988 р., за два дні до консисторії, хоча рішення про його возведення в сан кардинала-диякона було офіційно прийняте Іоанном Павлом II ще в травні того ж року.

Задовго до завершення Собору серед католицької інтелектуальної еліти увиразнилися два богословські табори, які лише умовно можна позначити за допомогою узвичаєної бінарної опозиції – "прогресисти" vs. "консерватори". Дж. Хілеберту належить думка, згідно з якою така поверхова категоризація та відповідне маркування цих рухів є не надто коректним з огляду на відсутність суцільної ідейної гомогенності всередині кожного з них [8: 206]. Крім того, незважаючи на певний рівень взаємної ідейної відмежованості, представники обох таборів початково були вихідцями саме з єдиної дособорної мережі мислителів *nouvelle théologie*.

Після 1965 р. більш консервативно налаштовані реформатори із напруженням спостерігали, як Церква поволі ухилялася вбік надміру радикальних змін, що не були угрунтовані в рішеннях Собору. Замість необхідних виважених реформ вони побачили непередбачуване за своїми наслідками новаторство. Як показала подальша історія, подекуди нестримна, хаотична модернізація і лібералізація

церковного життя (особливо в сфері богослужіння), що відбувалася далі протягом більш ніж п'ятдесяти років після Собору, насправду була тим, що представники *nouvelle théologie* якраз не мали на меті впровадити. Невідрефлексований ентузіазм надто завзятих післясоборних реформаторів радше спричинив *революцію*, а не виважену *реформу*, під якою слід розуміти повернення до древньої, перевіреної *форми* Церкви, форми її буття в світі та взаємодії з ним.

З цього приводу Р. Педдікорд звертає увагу на те, що "у 1940–1950-х роках Даніелу і де Любак були рішучими у їхньому захисті богословствування в інакший спосіб, аніж це здійснювали неотомісти. ...Щоправда, наприкінці свого життя вони закликали до необхідності наголошувати на межах богословського плуралізму, відчуваючи, що богословська робота Церкви скочується в анархію" [16: 176]. Будучи одним із провідних інтелектуалів свого часу, А. де Любак у післясоборний період висловлював неабияку занепокоєність тим, що Католицька церква взяла курс на занадто інклюзивну манеру самоосмислення в сучасному світі і на адаптацію тих ідеологічних та філософських програм модерної доби, які, за оцінкою де Любака, були для неї чужими, а подеколи й неприховано ворожими. Аналізуючи перестороги де Любака стосовно надмірного ідейного конформізму післясоборної Церкви, Дж. Хілеберт підкреслює, що теолог-єзуїт розгледів у душпастирській конституції *Gaudium et spes* загрозу "некритичного застосування Гегеля, Маркса або Ніцше" [8: 206], що створювало чималий ризик для неприйнятних компромісів: "Згідно з думкою де Любака, роболіпство перед сучасними інтелектуальними трендами призводило до нетерпимості – якщо не відкритої зневаги – по відношенню до загальних суджень та узвичаєних норм мислення, які підтримувалися впродовж усієї церковної богословської традиції" [8: 206]. Відповідно, однією з найгостріших проблем для А. де Любака

стало поступове притуплення критичного погляду Церкви на неоднозначні ідеологічні конструкти та загрозові для її ідентичності інтелектуальні експерименти модерної доби.

У своїх мемуарах І. Конґар згадував поведінку А. де Любака в 1964 р., ще під час роботи Собору. Вже на той момент доволі розчарований теолог щоразу повторював: "Про Святого Духа всюди забули" [5: 581]. В іншому фрагменті спогадів Конґар так змальовує стан і вигляд де Любака: "Я мимохідь бачив отця де Любака. Він був дуже втомлений, розчавлений і у відчаї: він ні в чому не задіяний, до нього не звертаються, його не повідомляють про зустрічі" [5: 798]. Через чотири роки після завершення Собору А. де Любак прочитав лекцію в Університеті Сент-Луїса, в якій розгорнув свою візію хибності того шляху, що його обрала післясоборна Церква. Передовсім де Любак недвозначно окреслив ставлення до наявного стану справ: "Усім нам очевидно, що криза, яку ми зараз спостерігаємо, є гострішою та більш прискореною, ніж в інші періоди історії. Донедавна ми говорили про це як про 'мутацію'. Сьогодні, коли описують новий етап цієї кризи, домінуючим стає інше слово – 'руйнація'" [6: 312]. В цей час де Любак із особливою потугою наголошує на проблематичності панування інструменталізованої раціональності. Відсічений від сакраментального виміру людського буття, утилітарний розум ставить під загрозу можливість духовного споглядання, без якого теологія стає "поверховою", "насиченою гаслами, запозиченими зі світу реклами", і "втечею в конфронтацію" [6: 317]. Богослов був свідомий того, що він може бути сприйнятий як нечутливий до вимог часу консерватор та реакціонер по відношенню до соборних рішень, але цілісність Церкви та ефективність її євангельського проголошення було тим, що знаходилося під загрозою [6: 317, 319].

Серед причин знеживлення церковної керигми де Любак виокремлював (1) не надто відрефлексовану відданість

історико-критичному трактуванню Біблії, (2) редукацію справжньої християнської любові до рівня душевної чуттєвості й сентиментальності, (3) релятивізацію та майже повне заперечення важливості догматичних положень древньої Церкви [6: 320–321]. Насамкінець, у пошуках яскравого прикладу адекватної взаємодії Церкви зі світом, А. де Любак апелює до духовної спадщини католицької поетеси і містика Мадлен Дельбрель (1904–1964), до глибокої простоти її віри та невгамовного прагнення до здійснення місії в секулярному суспільстві: "У такій простій дії немає нічого великого. Проте це зробить більше для підтримки єдності Церкви, ніж багато протилежних дій, які просто підривають цю саму єдність" [6: 324–325].

До більш завзятої, реформаторськи налаштованої групи теологів зазвичай зараховують засновників журналу *Concilium* (1965), до заснування котрого долучилися М.-Д. Шеню, І. Конґар, К. Ранер, Е. Схілебекс, Г. Кьонг, Й. Б. Метц та А. де Любак. Щоправда, у 1972 р. де Любак полишив *Concilium* та доєднався до Й. Ратцінгера та Г. У. фон Бальтазара у їхніх намаганнях розвивати часопис *Communio* [3: 244n11]. Дж. Кьорвен повідомляє, що цей крок був здійснений де Любаком завдячуючи впливу з боку Ж. Данієлу, котрий був стурбований поступовим дрейфуванням журналу у бік лівих політичних ідей. Натомість М.-Д. Шеню був типовим поборником сміливих інновацій і вважав, що Собор запропонував лише перші ескізи для майбутніх стрімких змін. Згідно з Шеню, Собор мав "пророчу" природу, апелював не лише до древніх витоків віри, а й запропонував низку "нововведень", а також "сам вимагав свого власного перевершення" [4: 192]. Шеню йшлося про підтриманий Собором "відкритий принцип динамізму", який звільняв від невинуватої обережності, необхідності "негайно натискати на гальма", а це, своєю чергою, легітимізувало навіть дерзновенне "винахідництво", поєднане із "гострою увагою до майбутнього людини і світу" [4: 192–193]. Основною метою фундаторів журналу *Concilium* було створити друковане видання для

подальшого практичного розгортання соборної політики *aggiornamento* (з італ. – "оновлення", "вдосконалення"), а також для розвитку загального ідейного напрямку II Ватиканського собору, рішення якого сприймалися в якості лише тьмяно окресленої стартової лінії для набагато більш рішучих процесів з оновлення Церкви в найближчому майбутньому.

Друга група, що складалася з більш консервативно налаштованих теологів, які обстоювали богословствування в річищі біблійно-патристичної традиції, була репрезентована такими не менш потужними постатями як Г. У. фон Бальтазар, В. Каспер та Й. Ратцінгер. Цікаво, що богословська позиція майбутнього папи Бенедикта XVI зазнала неабиякої трансформації у післясоборний період, зокрема після культурної революції кінця 1960-х років [див. 2: 89–118]. Ця спільнота однодумців аналогічно заснувала свій богословський журнал *Communio* (1972), "котрий був би більш свідомий тягlosti традиції і виявляв більшу чутливість до джерел християнської теології" [9: 269–270]. Колектив *Communio* мав на меті підійти до імплементації церковних постанов більш виважено, укріпити традиційне церковне вчення, унеможливити капітуляцію Церкви перед наступом з боку секуляризму та донести світові основний посыл свого руху, згідно з яким "виключно за допомогою безперервного контакту із догматичним осердям Об'явлення католицизм міг би запропонувати людству щось якісно відмінне, щось воістину унікальне" [14: 165]. Ю. Меттепеннінген робить ремарку, що сам факт переходу із редколегії *Concilium* до *Communio* Й. Ратцінгера, котрий поступово еволюціонував у бік більш консервативних поглядів, є символом того чималого взаємного напруження, що існувало між двома журналами та натхненниками їх ідейних напрямів [12: 97]. Представники *Communio* були переконані, що насправду Собор лише акцентував необхідність оновити богословську антропологію на основі христології та повернутися до

древнього церковного мислення із опертям на тринітарну онтологію.

Беручи до уваги основні теми статей із зазначених журналів, П. Мюррей висуває припущення, що різниця між ідейним спрямуванням кожного з них корінилася в царині богословської методології, у різних оцінках того, яким має бути ступінь припустимого в процесі залучення позацерковних джерел для християнської теології. Базова розбіжність між представниками *Concilium* та *Communio* полягала у відмінному трактуванні того, яким саме повинен бути "підтримуваний баланс між потребою оновлення католицької думки у світлі того, що може бути належним чином засвоєне від світу, та потребою запропонувати світові у відповідь розуміння більш глибоке, ніж світ може отримати лише зі своїх власних джерел" [13: 269]. Тож у якості виваженої оцінки П. Мюррей висуває тезу про "здорову діалектичну напругу" [13: 269] між двома післясоборними богословськими рухами, натомість будь-які гіпотетично непримирені протиріччя між двома напрямами він пропонує вважати удаваними й неприродними [13: 278]. Т. Роуланд, намагаючись образно й іронічно розставити усі крапки над "і" у питанні щодо ідейного протистояння між двома виданнями, підсумовує, що "починаючи з 1970-х років журнали *Concilium* та *Communio* перетворились на два полюси, до яких теологи мають схильність тяжіти, і через які вони ведуть богословські зоряні війни над головами вірних" [17: 92–93]. Відповідно, протягом декількох післясоборних десятиліть католикам-мирянам пропонували дві якщо не суцільно протилежні, то доволі відмінні одна від одної візії того, якими є результати II Ватиканського собору та шлях, яким має рухатися Церква. І запропоновані версії варіювалися в залежності від того, до яких клерикальних чи парафіяльних кіл були наближені ті чи ті віряни, і у яких богословських колах були виховані й навчені їхні парафіяльні священики [17: 93].

Порівнюючи досвід історичного формулювання чітко окреслених доктринальних систем із містичним

аспектом життя у вірі, а також аналізуючи їхнє взаємовідношення в межах цілісного церковного досвіду до та після Собору, Т. Роуланд приходить до наступного досить виваженого та збалансованого узагальнення: "Перед II Ватиканським собором мала місце тенденція сприймати католицьку віру передовсім як форму згоди на інтелектуальну систему, що затуляє або витісняє на маргінес містичний вимір віри; водночас після Собору інтелектуальний вимір у деяких частинах світу зазнав настільки серйозного послаблення, що люди більше не знають, чому вчить Церква. Завдання полягає в тому, щоб поглянути на інтелектуальний вимір віри у контексті всього життя Церкви та її вірних. Віра не може бути редукована до системи положень, але розуміння віри таки вимагає бодай елементарного знання догматичного богослов'я, яке містять в собі символи віри" [17: 14]. У своїй статті 2012 р. Ю. Меттепеннінген висновує, що "*nouvelle théologie* варто сприймати в якості спадкосмиці енергійних прагнень тих людей, котрі намагалися бути істинними томістами, істинними богословами й істинними мостобудівельниками між вірою, католицизмом та сучасними науками" [11: 183–184]. Тож найбільш вагомим внеском руху *nouvelle théologie* у стратегію вибудовування Церквою модусів своєї присутності в світі стало позірно парадоксальне, втім, благородне і, як виявилось, результативне прагнення повернутися до найдревніших витоків віри, але розкрити ці неосяжні богословські глибини в гушці сьогодення, в діалозі із найсучаснішими викликами.

Дослідники подеколи простежують неявний зв'язок між ідеями "нової теології" та деякими соціальними теоріями, що виникли в Католицькій церкві після II Ватиканського собору. Наприклад, Сара Шортал убачає витoki теології визволення з її прагненням до соціальної справедливості саме в програмі *nouvelle théologie*. На її думку, підважена А. де Любаком томістична дистинкція між царинами природного і надприродного вивільнила прагнення

представників Церкви до активізації дій у політичному полі. Про теоретиків теології визволення С. Шортал зазначає: "Хоча вони спиралися на центральні ідеї *nouvelle théologie*, вони водночас вийшли за її межі, щоб відновити вагому політичну роль богослов'я. У цьому процесі вони зробили явним те, що залишалося лише імпліцитно наявним у працях їхніх французьких попередників" [18: 248]. Важливо, що провідні ідеологи теології визволення навчалися в Європі протягом 1940–1950-х років, коли дебати про виклики з боку *nouvelle théologie* стрясали академічні кола Католицької церкви. Ба більше, ключова для богослов'я визволення постать, перуанський священник Густаво Гутьєррез (1928–), проходив свій інтелектуальний вишкіл в Католицькому університеті Ліона під безпосереднім провідом А. де Любака. Базова ідея Гутьєрреза полягала в тому, що в латиноамериканському контексті, не надто просоченому наслідками секуляризаційних процесів, "заяви Церкви про те, що вона залишається над політикою, лише зміцнювали вкорінену владу економічних та політичних еліт, дозволивши їм умити руки від будь-якої відповідальності за виправлення глибокого дисбалансу багатства та влади" [18: 250]. Аполітичність Церкви була витлумачена Гутьєррезом як промовиста політична позиція, яка присутньо була зрадою по відношенню до євангельського імперативу про братерство, солідарність та справедливість. За Гутьєррезом, зняття штучного розмежування між Церквою і світом, життям у вірі та буденними справами "абсолютно повному надає релігійної цінності людським діям в історії", адже "розбудова справедливого суспільства має цінність з перспективи Царства" [7: 46]. Тож у результаті, попри категоричну й незмінну дистанційованість самого де Любака від будь-яких політичних програм, його стрижнева ідея з розвідки *Surnaturel* в непрямої спосіб "оцерковила" марксистський пафос емансипації пригноблених і проклала



шлях до безпрецедентної залученості Церкви в соціально-політичні процеси.

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Загальне підсумкове судження П. Мюррея щодо ступеня впливу напрацювань *nouvelle théologie* на траєкторію післясоборного розвитку католицького богослов'я є наступним: "Жоден аспект католицької думки й практики не лишився осторонь сукупних впливів з боку духа *ressourcement* та оновлення, новопостакої відкритості до світу, посиленого самовідчуття як не удавано світової Церкви, розвитку богословських підходів та засобів, а також збільшення контекстів і перспектив, які загалом характеризували католицьку теологію після II Ватиканського собору" [13: 272]. Тому не буде перебільшенням стверджувати, що Собор став епохальною віхою в історії католицького богослов'я, переформатував самоусвідомлення Церкви, докорінно змінивши форми її комунікації зі світом та загальну інтонацію у взаємодії з новітніми інтелектуальними течіями, філософськими концепціями та соціальними теоріями.

Розвиток, оновлення (*aggiornamento*) та повернення до джерел (*ressourcement*) – три визначальні категорії, збалансоване поєднання котрих було програмним наративом *nouvelle théologie*. В результаті ця трискладова візія і сформувала цілісне соборне послання Церкви світові – маніфест інституційної пам'яті про свої витоки та діалогічної відкритості до сучасності. Вкладену в цей наратив динамічну двосторонню чутливість "нових теологів" – і до Традиції, і до вимог часу – з суто духовної перспективи варто визнати маркером непідробного опікування Церквою, яке виявило себе в скрупульозному і водночас креативному аналізі різноманітних історичних ліній богословської думки, а також у прагненні не втискати строкатий світ сьогодення в раз і назавжди зацементовані богословські конструкції минулого, а запропонувати світові динамічне керигматичне осердя віри – біблійне, патристичне, літургічне – в якості невичерпного і дієвого смисложиттєвого базису.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі. Перекл. з лат. Український католицький університет. Львів: Свічадо, 2014. 608 с.
2. Allen J. L., Jr. Pope Benedict XVI: A Biography of Joseph Ratzinger. London; New York: Continuum, 2005. xii + 340 p.
3. Boersma H. *Nouvelle Théologie* and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. New York: Oxford University Press, 2009. xvi + 325 p.
4. Chenu M.-D., Duquesne J. Jacques Duquesne interroge le père Chenu: un théologien en liberté. Paris: Le Centurion, 1975. 201 p.
5. Congar Y. My Journal of the Council. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012. lxi + 979 p.
6. De Lubac H. The Church in Crisis. *Theology Digest*. 1969. Vol. 17. Iss. 4. P. 312–325.
7. Gutiérrez G. A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation. Maryknoll, NY: Orbis, 1973. xlvi + 264 p.
8. Hillebert J. Henri de Lubac and the Drama of Human Existence. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2021. xii + 287 p.
9. Kirwan J. An Avant-garde Theological Generation: The *Nouvelle Théologie* and the French Crisis of Modernity. Oxford: Oxford University Press, 2018. xiii + 311 p.
10. Kobler J. F. Vatican II and Phenomenology: Reflections on the Life-World of the Church. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985. xvi + 257 p.
11. Mettepenningen J. "*Nouvelle Théologie*: Four Historical Stages of Theological Reform Towards *Ressourcement* (1935–1965)". *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 172–184.

12. Mettepenningen J. *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II*. London; New York: T&T Clark, 2010. xv + 218 p.
13. Murray P. D. "Roman Catholic Theology after Vatican II". *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005. P. 265–286.
14. Nichols A. *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey*. Leominster: Gracewing; Pretoria: University of South Africa, 1998. ix + 224 p.
15. O'Malley J. W. *What Happened at Vatican II*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2008. xi + 380 p.
16. Peddicord R. *The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange, O.P.* South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2005. xii + 250 p.
17. Rowland T. *Catholic Theology*. London: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. vi + 267 p.
18. Shortall S. *Soldiers of God in a Secular World: Catholic Theology and Twentieth-Century French Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2021. 338 p.
19. Weigel, G. *To Sanctify the World: The Vital Legacy of Vatican II*. New York: Basic Books, 2022. xii + 353 p.

#### REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Dokumenty Druhoho Vatykanskooho Soboru (1962–1965): Konstytutsii, dekreti, deklaratsii. Komentari. Perekl. z lat. Ukrainskyi katolytskyi universytet. (2014). [The Documents of Vatican II (1962–1965): Constitutions, Decrees, and Declarations. Commentaries. Translated from Latin. Ukrainian Catholic University]. Lviv: Svichado (in Ukrainian).
2. Allen, J. L., Jr. (2005). *Pope Benedict XVI: A Biography of Joseph Ratzinger*. London; New York: Continuum (in English).
3. Boersma, H. (2009). *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. New York: Oxford University Press (in English).
4. Chenu, M.-D., & Duquesne, J. (1975). *Jacques Duquesne interroge le père Chenu : un théologien en liberté*. Paris : Le Centurion (in French).
5. Congar, Y. (2012). *My Journal of the Council*. Collegeville, MN: Liturgical Press (in English).
6. De Lubac, H. (1969). *The Church in Crisis*. *Theology Digest*. Vol. 17. Iss. 4. P. 312–325 (in English).
7. Gutiérrez, G. (1973). *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, NY: Orbis (in English).
8. Hillebert, J. (2021). *Henri de Lubac and the Drama of Human Existence*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press (in English).
9. Kirwan, J. (2018). *An Avant-garde Theological Generation: The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*. Oxford: Oxford University Press (in English).
10. Kobler, J. F. (1985). *Vatican II and Phenomenology: Reflections on the Life-World of the Church*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers (in English).
11. Mettepenningen, J. (2012). "Nouvelle Théologie: Four Historical Stages of Theological Reform Towards Ressourcement (1935–1965)". *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 172–184 (in English).
12. Mettepenningen, J. (2010). *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II*. London; New York: T&T Clark (in English).
13. Murray, P. D. (2005). "Roman Catholic Theology after Vatican II". *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*. Oxford: Wiley-Blackwell, 265–286 (in English).
14. Nichols, A. (1998). *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey*. Leominster: Gracewing; Pretoria: University of South Africa (in English).
15. O'Malley, J. W. (2008). *What Happened at Vatican II*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press (in English).

16. Peddicord, R. (2005). *The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange, O.P.* South Bend, IN: St. Augustine's Press (in English).

17. Rowland, T. (2017). *Catholic Theology.* London: Bloomsbury, T&T Clark (in English).

18. Shortall, S. (2021). *Soldiers of God in a Secular World: Catholic Theology and Twentieth-Century French Politics.* Cambridge, MA: Harvard University Press (in English).

19. Weigel, G. (2022). *To Sanctify the World: The Vital Legacy of Vatican II.* New York: Basic Books (in English).

Receive: August 11, 2024

Accepted: September 10, 2024